

# 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 6

1 9 3 0

HÄFTE 4

## I N N E H Å L L

	Sid.
Urkristendom och religionshistoria, av RUDOLF BULTMANN .....	299
Några reflexioner till problemet »Urkristendom och religionshistoria» i anslutning till K. Holls famställning och R. Bultmanns kritik, av ANDERS NYGREN .....	325
Det andliga såsom en erfaren verklighet, av J. A. EKLUND.....	339
Från den teologiska samtiden .....	354
Teologisk litteratur:	
Ny svensk litteratur på systematikens och den kristna idéhistoriens område, av <i>Gustaf Aulén</i> .....	357
NIELS MUNK PLUM: Dogmatik, av <i>Gustaf Aulén</i> .....	382
K. S. LATOURETTE: A History of christian missions in China, av <i>G. W. Lindeberg</i> .....	388
Två nordiska arbeten i religionsfilosofi, av <i>Anders Nygren</i> .....	396
Ur tidskriftslitteraturen, av <i>Gustaf Aulén</i> .....	407

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

# URKRISTENDOM OCH RELIGIONSHISTORIA. <sup>1</sup>

AV PROFESSOR RUDOLF BULTMANN, MARBURG.

I sin 1925 publicerade avhandling »Urkristendom och religionshistoria»<sup>2</sup> har K. Holl försökt att på nytt besvara frågan: vad är *kristendomens väsen*? vad är *dess egenart*? för en tid, som — framför allt under intrycket av den religionshistoriska forskningen — gripits av en egendomlig osäkerhet inför denna fråga. Frågan behandlas historiskt av honom på det viset, att han vidare frågar: *på vad sätt har kristendomen tillkämpat sig segern över de andra frälsningsreligionerna*, som från orienten trängde fram i västern och upplöste de gamla statskulterna, då den dock själv från religionshistorisk synpunkt ter sig som en av dem? Han tycks alltså rikta blicken på det spörsmål, som Nya Testamentet självt besvarar med satsen: Och detta är den seger som har övervunnit världen: vår tro. (1 Joh. 5, 4), i det han klarlägger den kristna trons egenart i motsats till de andra frälsningsreligionerna.

Är det nu verkligen samma fråga, som besvaras hos Holl och i 1 Joh. 5, 4? och är det därför samma svar som ges på dessa båda ställen?

*Kristendomens seger över världen* är för Holl ett historiskt fenomen, som består i det faktum, att kristendomen efter denna kamp mellan religionerna ensam står kvar som segrare, medan de andra religionerna med sina kulter och myter sjunkit i glömska eller på sin höjd som rudiment alltjämt föra ett tynande liv. Den kristna kyrkan består och är utbredd över hela jorden, kristendomen är den officiella religionen hos alla ledande kulturfolk; och de andra religionerna?

<sup>1</sup> Föredrag hållet i Teologiska Föreningarna i Uppsala och Lund samt i Religionsvetenskapliga Sällskapet i Stockholm oktober 1930. Översatt från författarens manuskript av fil. kand. Bo Giertz, Uppsala.

<sup>2</sup> Svensk övers. samma år (Sveriges Kristliga Studentrörelsens förlag). Hänvisningarna i det följande åsyfta den svenska uppl.

Ja, Islam får man väl betrakta som ett senvuxet skott av denna synkretism, närt av hedendom, judendom och kristendom; kanske existera vid Eufkrat alltjämt ett par tusen betydelselösa anhängare av den Mandéersekt, som vuxit fram som en gren i denna stora religionshistoriska rörelse. Men vad har det att betyda? Vår tro är den seger, som övervunnit världen!

Men ändå: är detta så säkert? *Victus victori legem dat!* Leva icke inom kristendomen dessa gamla kulter och myter, förknippade med resterna av västerns antika religioner? Är inte den katolska kyrkan, isynnerhet i de romanska länderna, är inte framför allt österns ortodoxa kyrka med prästvælde och sakramentsfromhet, med sitt mytologiska dogma och sin helgondyrkan en kristligt utpyntad hedendom? Vem har här segrat? Är det verkligen den kristna tron, som här hemburit segern? Reformationen åtminstone skulle svara: Nej!

Och vidare: om den äkta kristna tron inom den reformatoriska kristendomen, såsom vi äro övertygade, åter tillkämpade sig segern — var är då denna seger, var är den reformatoriska tron? Den var tvungen att kämpa mot *upplysning* och *idealism*, mot *mystik* och *empirism*. Är nu redan detta trons seger, att det finns officiella kristna kyrkor i kulturländerna och att nästan alla invånare i dessa land döpas och jordfästas som kristna? Har inte kristendomen smittats av dessa andliga rörelser, och det i så hög grad, att det i våra dagar knappast finns någon, som riktigt vet, hur kristendom och mystik, kristendom och idealism förhålla sig till varandra? att man kan tvista om, huruvida Schleiermacher var en kristen teolog och om den anglosaxiska gudsrikestanken är kristen?

Och slutligen: *för hur lång tid framåt kan kristendomen vara viss om sin seger?* Massorna äro avkristnade: bildade lika väl som arbetare. Likgiltighet är en farligare fiende än den motståndare, som med friskt mod går till angrepp. Är det kanske motiv ur den kristna tron, som behärska den moderna litteraturen och konsten? Är teologien fortfarande den ledande vetenskapen vid universiteten? Har den inte själv i stor utsträckning övertagit sina metoder ur den profana vetenskapen, ur idealistisk filosofi, ur historia och psykologi? Och kan man ignorera det faktum, att österns stora religioner ha vunnit ökad

styrka och äro stadda på frammarsch? Är kristendomen så säker på sin seger över indisk mystik och kinesisk vishet?

Alla dessa hänvisningar sätta Holls framställning i fråga eller begränsa dess betydelse avsevärt. I bästa fall skulle den kunna visa oss, att kristendomen i den omtalade religionskampen avgick med den officiella segern; om sedan detta var en äkta seger och för hur länge det var en seger, det förblir en öppen fråga, det kan man starkt betvivla. Drabbar nu denna inskränkning även Nya Testamentets ord om vår tro, som övervinner världen? *Skulle författaren till 1 Joh. i vår tid inte längre kunna tala på det viset?*

Utan tvivel skulle han tala på samma sätt, och det därför att för honom *segern icke alls är ett historiskt fenomen*. Ordet är en återklang, är följsatsen av det bekanta ordet Joh. 16, 33: Jag har övervunnit världen, som Jesus uttalar i det ögonblick, då världen utifrån sett hembär segern över honom. Om kristendomen från historisk synpunkt vore dömd att dö ut, om världen skulle segra i den bemärkelsen, så vore detta, enligt Nya Testamentets sätt att se, domen över världen (jmf. Joh. 16, 8—11); det vore en seger för tron, vars seger icke är resultatet först av en kamp, en utveckling, utan vars seger redan är vunnin i detta: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.

*Frågan om trons seger över världen behöver alltså inte någon som helst historisk undersökning*, ja den förbjuder en sådan. En sådan apologi skulle redan från början prisge trons väsen, skulle förstå den som ett inomvärldsligt fenomen, som i kamp med andra fenomen kan hävda sig eller lida nederlag, men icke som Guds verk, som aldrig kan lida nederlag. Att vilja kontrollera trons seger i historien, det betyder att vilja titta i Guds kort. Frågan om trons seger behöver bara tron. Blott den förmår uttala den nämnda satsen, som tror, d. v. s. den som i tron övervunnit världen i sig, den värld, som han själv är.

Men därmed ha vi redan *undgått det farliga grannskap till idealismen*, i vilket vi tyckas råka, när vi hävda trons seger såsom höjd över de historiska framgångarna. Ty av en sådan seger kan ju även idén berömma sig. Även dess seger är oberoende av antalet anhängare, och även dess seger består trots yttre nederlag, därför att den vunnits redan från början och för alla tider. Men varuti består dess

seger, och i vad mån övervinner den världen? Däruti, att den är en tidlös sanning, som består oberoende av allt vad vi veta och icke veta, och däri, att allt tänkande, riktigt eller falskt, får sin mening genom idén, vare sig det känner till den eller icke. *Tron* däremot är icke en evig sanning, utan *ett konkret skeende*. Där den blir verklig, där är världen övervunnen. Och att den blir till som en verklighet består icke däri, att man kommer till klarhet om en tidlös idé, utan är ett Guds verk, som kommer till stånd där, varest predikan av ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον finner tro, och som kommer till stånd, var gång en konkret människa kommer till tro på ordet. Idéns seger är oberoende av om över huvud taget någon fattar den; trons seger består däri, att någon tror. Och om idéns seger redan fullbordas därigenom, att det över huvud taget finns någon som tänker, så existera tron och dess seger blott där, varest det konkreta budskapet predikas och tros.

Men äro vi då icke i alla fall åter utlämnade åt empirien, åt den historiska forskningen? Vi bli det icke, redan av den anledningen, att man inte på något vis empiriskt och historiskt kan fastställa, att eller om någon tror; eftersom tron riktar sig allenast på Gud, kan Gud allena veta, om en människa tror. Men om nu — och det vore ju möjligt — om nu ingen tror längre? Var vore då trons seger, som övervinner världen? Redan däri, att människan överhuvud *törs* tro. Är trons seger, vilken — som vi sade — består däri, att en människa tror, icke *människans* seger, utan *Guds* seger över världen, vilar tron icke på sin egen gärning utan på *det förkunnade ordet*, på vilket den tror, så är ju egentligen detta segern, som övervunnit världen: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον. Men detta åter kan blott den säga, som tror på ordet; satsen att vår tro är segern är alltså möjlig *blott som en konkret utsaga av en konkret människa*, och den betyder inte, att jag någonsin övervunnit världen, utan att Gud har övervunnit den genom ordet, som mött mig. Alltså kan satsen uttalas blott inom kyrkan, inom det förkunnade ordets tradition.

Och ytterligare måste vi fråga: vad sker, vad blir läget, om denna tradition en gång skulle brytas? *Om ordet en gång icke mer förkunnas?* Då är det slut med världen; då återstår blott helvetet, där världen var. Då — om en gång det frälsande ordet icke mer predikas, som övervinner världen och skänker tron på segern över världen — då är

världen dömd. Så länge ordet förkunnas, så länge är tron segern över världen, så länge är segern över världen utlovad åt envar som tror. För idealismen finns det intet för sent; för den människa, som till sports, om hon vill tro, finns det ett för sent.

Men om frågan efter trons seger från trons synpunkt alls icke kan behandlas som en historisk undersökning, så kan inte heller genom historisk undersökning fastställas, vad som är kristendomens väsen; d. v. s. man kan naturligtvis mycket väl tala om *egenarten hos kristendomen som historiskt fenomen*. Men denna betyder inte alls »kristendomens unika art och obetingade överlägsenhet» (Holl s. 3); med den är det i själva verket slut i samma ögonblick, som kristendomen som religionshistoriskt fenomen jämföres med andra. Då sammanfattas kristendomen och andra religioner under kategorien »religion», som Holl ju också mycket riktigt gör. Så menar i varje fall inte författaren av 1 Joh., som, när han talar om tron, inte avser ett egenartat med andra jämförligt historiskt fenomen, utan Guds verk, just detta ἐγὼ νεύκηκα τὸν κόσμον.

Har därför *den religionshistoriska uppgiften att jämföra kristendomen med andra religioner*, speciellt urkristendomen med de orientalska frälsningsreligionerna, förlorat sin mening?

I varje fall har den inte blivit omöjlig. Tvärtom har den numera befriats från bördan av en omöjlig apologetisk uppgift och kan genomföras med mycket större fördomsfrihet. Den är nu befriad från den dåraktiga meningen, att historisk forskning och speciellt jämförande religionsforskning skulle behöva röra sig i värdeomdömen eller nå fram till värdeomdömen. Den vet, att ett eventuellt omdöme, att urkristendomen representerar större värden än Stoa eller Mitrasreligion, icke blott är högst subjektivt utan framför allt ingenting alls bevisar om kristendomens (eller Stoans eller Mitraskultens) sanning, eftersom tanken på ett värde aldrig kan uppstiga annat än från människan och eftersom människan, när hon värderar, upphäver sig själv till herre. En historia, som värderar, har alltid på förhand måttstocken för värderingen i fickan. Det kristna budskapet möter människan inte med frågan, om hon vill omfatta ett värde, utan om hon vill erkänna ett faktum.

Men därför har den religionshistoriska jämförelsen också sin posi-

tiva uppgift i teologien. Ty den kan i själva verket visa, vad som är det egenartade i det kristna budskapet och därmed i kristendomen; den är *ett medel i kampen mot irrläran*.<sup>1</sup> Den kan aldrig påvisa kristendomens enastående art och dess överlägsenhet; ty den kan ju aldrig visa, att det är Gud som talar i detta budskap — som det självt påstår — och icke i de andra, som dock också påstå detta om sig själva. Men Guds ord möter oss som människoord, uppenbarelsen som mänsklig predikan, som historiskt fenomen. Så kan i själva verket forskningen endast ställa det ena historiska fenomenet bredvid det andra; att det ena är mer än det andra, nämligen icke blott ett historiskt fenomen, framvuxet ur mänsklig längtan och fantasi, vilja och tanke, det kan alltid blott trons eget beslut hävda. Och i det att den religionshistoriska forskningen visar, vad som är det kristna budskapet i dess karakteristiska olikhet gentemot andra budskap, vilken tolkning av människans tillvaro som ligger innesluten däri, visar den samtidigt, att man icke kan fråntaga någon avgörelsen för det kristna budskapet med hjälp av ett vetenskapligt omdöme efter tillgängliga kriterier. Den gör det klart för människan, att hennes tro som mänskligt fenomen hör med i den relativitet, som vidlåder allt mänskligt, att kristendomens sanning icke kan bevisas som allmängiltig sanning, utan blott kan fattas i tron på det förkunnade ordet, i svaret på den fråga, som nu träffar mig i det konkreta livet. Jag kan kanske t. ex. i den japanska sola-fide-buddhismen se en lära, som är förvillande lik den kristna rättfärdiggörelseläran. Detta kan blott varna mig att taga *min* hållning, *min* tro för sanning och icke hålla *det* allena för sanning, *på vilket* min tro tror. Den religionshistoriska forskningen kan just därigenom, att den visar det kristna budskapets särart vid sidan av andra — inom religionens kategori — klargöra innebörden i den avgörelse, som det rör sig om hos tron; att jag nämligen i tron icke avgör mig för en religion utan för en realitet, som i religionen såsom sådan icke är synlig eller kommer till synes blott som myθος.

<sup>1</sup> Jmf. uppgörelsen med idealismen i Barths Dogmatik. Det är ju principiell religionsjämförelse! Eller skulle det kanske för teologien vara en likgiltig fråga, om Salomos Oden äro judiska, hedniska eller kristna? Det skulle ju betyda, att det är likgiltigt, om den kristna församlingen sjunger dessa sånger, ber dessa böner.

Men den religionshistoriska forskningen har ytterligare en positiv betydelse. Eftersom den gudomliga uppenbarelsen i kristendomen föreligger i det i traditionen förkunnade ordet, så är det teologiska konstaterandet av det, som skall förkunnas som »ordet», alltid på samma gång ett historiskt arbete, eftersom en generation alltid i sin tur övertagit det av närmast föregående, och därför att varje generation talar sitt eget språk och rör sig med sina egna begrepp. Varje ny generation måste översätta förkunnelsen till sitt eget språk, men det betyder, att den på samma gång som den sakligt vill förstå föregående generations förkunnelse, också måste förstå den historiskt. Den måste genomskåda de begrepp, i vilka förkunnelsen möter den, i deras ursprung och pröva dem på deras tjänlighet. Om nu all förkunnelse visar tillbaka på den första, den i Nya Testamentet föreliggande, vilken är den kritiska instansen för varje förkunnelse, så hör historisk exeges till det teologiska arbetet. Men denna kan över huvud taget inte bedrivas utan religionshistorisk forskning. Begrepp sådana som kött och ande, Gud och synd, Guds rike och världen, betydde på den tiden icke detsamma som nu. Varje språk, som rör sig med begrepp, är förankrat i sin tid; varje tid visar oss sin generations uttrycksmöjligheter, och blott om vi överblicka förutsättningarna för språkets möjligheter i Nya Testamentet, kunna vi förstå dess begrepp och översätta dem för nutiden. Men dessa förutsättningar ligga för Nya Testamentet i den religionshistoriska situation, i vilken det uppstått. Ingen, som icke överblickar vad t. ex. »ord» eller »ljus» betydde i judendomen, hos grekerna eller i gnosticismen, vilken betydelse »se» och »förstå», »gudsherravälde» eller »samvete» ha, förmår interpretera dessa begrepp, där de möta i Nya Testamentet.

Hur är nu jämförelsen genomförd hos Holl? Han ser kristendomens väsen, och alltså dess skillnad från judendomen, grekisk tro och de orientaliska frälsningsreligionerna, i *gudsbegreppet* och karakteriserar till en början *Jesu gudsbegrepp*, som förmenas vara alldeles nytt i förhållande till Gamla Testamentet och judendomen och på samma sätt alldeles väsensskilt från hellenism och grekisk uppfattning. Närmare bestämt skulle dess egenart ligga i föreningen av nådestanken och det etiska kravet; och detta på så vis, att nådestanken fattas på grundval av domstanken: eftersom Gud fattas som domare, är



människan syndare och genom ett svalg skild från Gud, ja förlorad, och förmår icke genom någon kultisk eller sedlig strävan överbrygga detta svalg; en bro slår blott Guds nåd, som godtar syndaren. Den gudomliga förlåtelsen betyder emellertid icke ett upphävande av det sedliga kravet utan motiverar det tvärtom på nytt: »den förlåtande godheten betvingar, i det den samtidigt skänker mod och inger blygsel» (s. 27), så att den sedliga handlingen med »naturlighet» och »självklarhet» växer fram ur den erhållna förlåtelsen. Jesus »vänder alltså om det invanda förhållandet mellan religion och sedlighet»: gudsförhållandet baseras icke på människans sedliga förhållande, utan Gud stiftar genom förlåtelsen människans förhållande till honom, och därur framväxer sedligheten.

Den s. k. religionshistoriska frågan riktar sig, när det gäller Jesu predikan, blott på dess förhållande till Gamla Testamentet och judendomen, men kommer i fråga om *Paulus* att med ett alldeles särskilt eftertryck gälla hans förhållande till hellenismen. I skarp polemik mot Bousset, Heitmüller och Reitzenstein hävdas rättfärdiggörelseläran som medelpunkt i den paulinska fromheten, inför vilken Kristusmystiken och sakramentsfromheten träda i bakgrunden, vilka tvärtom måste interpreteras utifrån rättfärdiggörelseläran. D. v. s. hans teologi behärskas av den rättfärdiggörelseläran bestämmande gudstanken. Men denna är densamma som hos Jesus. Korset, som en gång var honom till anstöt, uppenbarar för honom Guds vishet, i det han lär sig förstå det som en akt av Guds kärlek, d. v. s. gudstanken är hos honom bestämd av tanken på Guds förlåtande nåd, och därmed är den judiska tanken, att människans förhållande till Gud upprättas genom den sedliga handlingen (lagrättfärdigheten), förstörd. Däremot är etiken härigenom icke förstörd: ty såsom hos Jesus så framväxer även hos Paulus etiken ur vissheten om förlåtelse: »Det är Guds godhet, som leder till bättringen» (s. 47). Så har Paulus träffat »de avgörande dragen» i Jesu evangelium. »Helt visst är allt mer teologiskt uttryckt, men meningen, som låg gömd i Jesu gudstanke, har ingen av urförsamlingens män fattat så fullständigt som han.» (55)

Denna framställning tror sig alltså ha löst det problem, som i forskningen, särskilt av Bousset och Heitmüller, avhandlas som frågan

om *förhållandet mellan den hellenistiska och den palestinsiska kristendomen*. Är Paulus huvudrepresentanten för den hellenistiska kristendomen, så består här icke alls något problem: båda äro ett; ty i båda är det egendomliga och nya just gudsbegreppet. I motsats härtill försökte Boussets *Kyrios Christos* (1913, <sup>2</sup>1921) att visa, att här består en fundamental skillnad. Liksom det karakteristiska för Jesu predikan är budskapet om gudsríkets nära förestående ankomst, som den himmelske Messias (Jesus själv?) skall föra med sig, liksom detta budskap kallar till bättring under hänvisning till den kommande domen och den annalkande frälsningen, så är urförsamlingen en eskatologisk sekt inom judendomen, som väntar Jesu ankomst som Messias och med honom ankomsten av gudsríket; den vet med sig att vara den yttersta tidens församling, den utvalda återstoden av Israel. En helt annan bild erbjuder den hellenistiska kristendomen: eskatologien, Messiasväntan och gudsríket ha blivit alldeles tillbaka-trängda. Församlingarna äro kultförsamlingar, icke längre inom synagogan; de ha sin egen kult, i vilken de dyrka Herren Kristus, äro övertygade om hans närvaro, träda i sakramental gemenskap med honom i dop och nattvard, mottaga hans pneumatiska gåvor i glossolalisk ekstas, profetisk gnosis, underkrafter. Det är alltså inom ramen för de hellenistiska mysterieförsamlingarna, som dyrka en döende och till livet återvaknad gudom, på vars frälsning kultmedlemmarnas frälsning grundas, som i sakramentet förena sig med denne och näras av honom medelst ekstaser och underkrafter samt i gnostisk spekulation utgrunda kosmologiska och soteriologiska hemligheter, som de hellenistiska församlingarna framträda. Den hellenistiska kristendomen är en ny religion i förhållande till den palestinsiska kristendomen, och denna nya religion äger sin symbol i åkallandet av Jesus Kristus som *Κύριος*, något som helt naturligt ännu var urförsamlingen främmande. Och inom den nya religion står Paulus med sin sakramentstro, sin Kristusmystik, sin gnostiska spekulation.

*Har denna religionshistoriska konstruktion blivit vederlagd genom Holls utredningar?* Inte på minsta vis! Holl får över huvud taget inte syn på problemet, då han redan från början ensidigt inriktar framställningen på Jesu och Pauli fromhet och ignorerar försam-

lingarna. Dessa bägge fenomen, *den palestinensiska och den hellenistiska församlingen*, existera dock i sin egenart! Boussets och Heitmüllers analyser, som t. ex. påvisa den hellenistiska kultreligionen som förutsättning hos Paulus, beröras ju inte alls av Holls undersökningar. Jag ger i stor utsträckning Holl rätt i hans Paulusuppfattning gentemot Bousset och Heitmüller, framför allt däri, att enligt min åsikt Pauli rättfärdiggörelselära faktiskt innehåller hans centrala tankar. Säkert har Holl rätt på den punkten, och han har också rätt i sitt slutomdöme, att Paulus icke har utlämnat kristendomen åt hellenismen utan bevarat den från att gå under i hellenismen. Men att Paulus förutsätter de meromnämnda hellenistiska församlingarna, att han förutsätter deras kult, deras mytologi för sin teologiska begreppsbyggnad, är obestriddligt. Ja mer! Pauli teologi arbetar i så hög grad med hellenistiska föreställningar (med populärfilosofiska begrepp som samvete, natur och det gnostiska pneuma-gnosis-maktbegreppet, satans- och ängelföreställningarna, anthroposmyten), att det vore för litet sagt, att Paulus blott råkat i beroende av hellenistiskt-kristna församlingar, deras kult och föreställningar; tvärtom tager han själv positivt del i kristendomens hellenisering, varifrån och när de hellenistiska motiven än må ha funnit vägen till honom.

*Det religionshistoriska problemet* består alltså 1) i att beskriva *de hellenistiska församlingarnas egenart* och förklara *deras ursprung*. Här måste faktiskt, som Bousset och Heitmüller sågo, kyrioskulten ge ledtråden. Holls polemik mot det hellenistiska ursprunget av kyriostiteln är alldeles otillräcklig. Det från den arameiska församlingen (gärna för mig urförsamlingen i Jerusalem) av de hellenistiska församlingarna övertagna arameiska: maranatha (1 Kor. 16, 22) bevisar i själva verket för denna fråga ingenting. Ty det är ju just detta, som står under debatt, om »Herren», under vilket namn hellenisterna åkallade Jesus Kristus, även i urförsamlingen var *Jesus* och icke *Gud*! Liksom κύριος i LXX naturligtvis först i den hellenistiska kristendomen kom att betyda Jesus Kristus, kan det ju ha varit på samma sätt med »Herren» i μαρναναθά, och så har det enligt min mening varit, då alla andra vittnesbörd peka i den riktningen. Och slutligen får man ju icke heller missförstå striden om kyriostiteln: hade verkliga ur-

församlingen betecknat Jesus såsom den väntade Messias med »Herren», så är därmed kyriostitelns uppkomst ännu allttjämt icke förklarad.

2) Det andra problemet, som härmed är givet, är att förstå, *hur palestinensiska och hellenistiska församlingar kunde sammanslutas i medvetandet att bilda en enda församling.* Detta problem har Bousset ignorerat — men det förbättrar inte saken för Holl, vilken helt saknar blick för problemet. Härtill är att säga a) att enhetsmedvetandet alls icke har kommit till stånd som något självfallet utan alla slitningar, och att det just hör till Pauli verk, att han, som i sig förenar palestinensiska och hellenistiska motiv, har fast sammanfogat denna enhet; men att urförsamlingens undergång kom i rätt tid för att förhindra den katastrof, som det trots allt hade kunnat komma till; b) att trots den principiella riktigheten av den bild, som Bousset tecknat, modifikation dock äro nödvändiga i detaljerna: α) den palestinensiska urkristendomen tör liksom redan judendomen själv ha innehållit motiv, som härstamma från den orientaliska hellenismen,<sup>1</sup> nämligen i eskatologien, i Messiasföreställningen och i dopsakramentet. Å andra sidan är det en överdrift av Bousset, att de hellenistiska församlingarna i det väsentliga skulle ha varit fria från eskatologi; även den kosmologisk-gnostiska mytologien innehåller en eskatologi. β) Den församlingstyp, som Paulus förutsätter i Syrien och även i Korint, är ej den enda. Uppenbarligen fanns det vid sidan därav här och var hellenistiska församlingar, som mycket starkare påminde om de judiska synagogförsamlingarna. (Alldeles bortsett från att det i de paulinska församlingarna väl genomgående även fanns judekristna.) Anpassningen mellan hellenism och judendom måste äga rum redan på den hellenistiska kristendomens mark, och därmed var möjligheten given till ett positivt förhållande från den hellenistiska kristendomens sida gentemot den palestinensiska. Det för judendomen egendomliga motivet till den kyrkliga enheten hade ett starkt stöd i Gamla Testamentet, som i alla församlingar spelade en roll som uppenbarelsesbok, och å andra sidan var en anknytningspunkt given för hellenistiska judekristna till kyrioskulten, därigenom att synagogans ordgudstjänst trots frånvaron av präster och offer genom sin

<sup>1</sup> Jmf. G. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, Kapp. 5 o. 6; *Urgemeinde und Spätjudentum* (Avhandlingar utg. av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II, Hist. Filos. Klasse 1928 n:o 4).

liturgi hade en kultisk karaktär och framför allt därigenom att Thora förkroppsligade numen praesens; här talade Kyrios (Jmf. Didach. 4, 1: Ty där man talar om Herrens väsen, där är Herren).

Här reser sig alltså ett helt komplex av specialfrågor, religionshistoriska frågor: den noggrannare undersökningen av den heretiska judendomen i och vid gränserna av Palestina, av den hellenistiska judendomen, av judekristendomen och den palestinensiska urförsamlingen i ljustet av dessa företeelser.

3) Men det tredje problemet — och därmed tillbaka till Holl — kan först så fattas i hela sitt omfång: *Pauli teologi*, dess förutsättningar i Pauli judendom, som är en hellenistisk judendom, en blandning av gammaltestamentlig tradition, rabbinsk skriftlärdom och hellenistiska motiv — såväl den från den hellenistiska judendomen övertagna upplysningen som orientalisk kosmologi och eskatologisk spekulatation. Pauli förbindelser med urförsamlingen och genom den med Jesu förkunnelse! Pauli förhållande till de hellenistiska församlingarnas kristendom, i vilken han upptogs! Liksom Pauli kamp mot judendomen och judaism ju får sin egenart därav, att han själv var en jude, en lagtrogen farisé, så är hans antignostiska kamp i Korint bestämd därigenom, att han delar en mängd förutsättningar med gnostikerna. Att Pauli teologi skulle *härledas* ur dylika historiska förutsättningar, därom är icke tal; men den skall *förstås*. Låt vara, att det evangelium han förkunnar når utöver hans judendom och hans hellenism; det förkunnas dock av honom på hellenismens och judendomens språk, och blott den, som förstår detta språk, kan förstå honom.

Med Paulus är emellertid icke frågan om kristendomens hellenisering — som det enligt Holl kunde tyckas — uttömd. I all korthet vill jag åtminstone antyda, att samma problem existerar för *de johanneiska skrifterna*. Att *Apokalypsen* förutsätter den judiska eskatologien och dess apokalyptiska spekulationer, är sedan länge bekant, att den pekar hän mot vidare religionshistoriska sammanhang hade redan Boussets kommentar (1896 och 1906) visat och visar nu tydligt Lohmeyers kommentar (1926) genom mängden av mandeiska paralleller. Och här visar det sig också, vilka förbindelser, som finnas mellan den judiska eskatologien och den kosmologisk-eskato-

logiska spekulationen i orientalisk gnosis. — Att *Johannesevangeliet* (jämte breven) hör in i kretsen av orientalisk gnosis, ha framför allt de mandeiska källorna visat, som på nytt blivit tillgängliga för forskningen, och vilka i W. Bauers kommentar (1925) också rikligen utnyttjas för förklaringen. Om tidigare religionshistorisk förklaring av Joh. hade funnit sin utgångspunkt i prologens logosbegrepp och funnit förutsättningarna för Joh. inom sfären av judisk-alexandrinsk religionsfilosofisk spekulatio, om man vidare för att förklara Joh. dragit fram den dualistiskt-mystiska frälsningsfromheten i Corpus Hermeticum med begreppen liv och ljus, med motsatsen ljus-mörker, så har det nu allt tydligare visat sig, att *den gnostiska mytologien om den »frälste frälsaren»* har gett grunddragen till den johanneiska Jesusuppfattningen: Jesus är uppenbararen, det eviga, preexistentia gudomsväsendet, som i begynnelsen var hos Fadern och av honom sändes ned i världen, utrustad med fullmakt, utan fel eller brist. Förbunden med honom i ständig enhet talar han de ord, som Fadern lärt honom, och gör de gärningar, som Fadern uppdragit åt honom. Han kommer till denna världen och bringar liv såsom den, som själv äger liv; han visar vägen från mörkret till ljuset, från lögnen till sanningen. Han uppenbarar sig genom sitt »jag är» såsom herden, såsom vinträdet. Han känner de sina och de känna honom. För världen däremot synes han som en främling, vars språk den icke förstår, som den hatar och förföljer. Men som han kommit, så skall han gå; han tar avsked från de sina och anbefaller dem i bönen åt Fadern. Men hans avsked innebär ingen evig skilsmässa, utan på samma sätt som han blir upphöjd från jorden, skall han draga alla efter sig; han skall återvända och hämta dem till de boningar, som äro i Faderns hus; han har banat vägen; han är själv vägen, dörren. Men för världen är hans bortgång domen; ty han är »Människan».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bultmann, *Das Joh. Evg. in der neuesten Forschung*, Christliche Welt 41 (1927) s. 502—511; *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Joh. Evg.* Eucharisterion II 1923, s. 3—26; *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Joh. Evg.* ZNW 24 (1925) s. 100—146. — Schaefer i Reitzenstein-Schaefer, *Studien zum religiösen Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 1926, s. 306—341: der »Mensch»

Allt som i den gnostiska myten! Det religionshistoriska problemet i Johannesevangeliet framstår alltså i alldeles ny form, och det bestämes dessutom närmare därigenom, att C. F. Burney, *The aramaic origin of the fourth Gospel*, 1922,<sup>1</sup> har visat, att det fjärde evangeliet måste vara om också icke en »actual» så åtminstone i stor utsträckning en »virtual translation» från arameiskan. — Summerar man allt detta, så tycks det, som om man måste antaga att Johannes hör hemma i den gåtfulla synkretismen i Syrien, närmare bestämt en heretisk-gnostisk judendom i Syrien.

Och återigen är den teologiska betydelsen av den religionshistoriska forskningen tydlig. Ty det religionshistoriska problemet är ju icke slutbehandlat, när man uppvisat förutsättningarna, utan fordrar nu på grundval av insikten i dem en verklig förståelse av Joh.! Det är tydligt: den gnostiska mytologien bestämmer begreppsspråket hos Joh., men Joh. framlägger ingen mytologi. Han använder den med suverän frihet, alldeles som han använder stoff och former ur den äldre evangeliska traditionen. Han använder sig av myten, därför att en bestämd uppfattning, som människan hyser om sin tillvaro i världen, här kommer till uttryck; nämligen medvetandet att människan står som en främling i världen, längtar till sitt hem och dock i sitt handlande alltid glömmet detta hem och låter sig fångas av världen; att hon är skapad för något hinsides, och att blott detta hinsides kan förlösa henne. Men vad myten om ljus och mörker, om uppenbarelse och frihet gestaltar som en önskebild, det förkunnar evangelisten som verklighet genom budskapet om Jesus Kristus. Vad detta betyder i evangeliet blir tydligt, just om man känner förutsättningarna.

Men med dylika korrekturen och kompletteringar har jag ännu alltjämt inte träffat det, som tycks mig vara huvudfelet i Holls framställning. Det finns nämligen ett åtminstone för den kritiska forskningen obestridligt faktum, som blir av betydelse i den religionshistoriska bilden och som är oberoende av, hur man besvarar frågan om hellenismen: nämligen att *det finns kristen tro först i och med tron på*

im Prolog des 4. Evg. Jmf. också Bultmann, *Analyse des 1. Joh.* Festgabe für Jülicher, 1927, s. 138—158. H. Odeberg, *The Fourth Gospel etc.* 1929.

<sup>1</sup> Jmf. därtill anslutna uppsatser.

*Jesu uppståndelse.* Som det egendomliga för den kristna religionen fattas därvid detta, att människans frälsning, att gudsförhållandet förmedlas genom en historisk person, Jesus av Nasaret, och hans livsöde. Jesu religion var judendom; Jesu tro var judisk tro. Först från den stunden finns det kristendom, då det om Jesu Kristi namn heter: I ingen annan finnes frälsning; ej heller finnes under himmelen något annat namn, bland människor givet, genom vilket vi kunna bliva frälsta. (Apg. 4, 12.) Även om man som den konservativa forskningen tror sig vara tvungen att hämta detta som ett historiskt faktum ur evangelierna, att redan Jesus själv har förkunnat denna kristna tro, måste man dock säga, att Jesus icke förkunnar denna tro som sin utan som sin församlings. Men om man jämför Jesu tro och församlingens tro, består i varje fall denna grundväsentliga olikhet: *först för församlingen är tron på Gud samtidigt och såsom sådan tro på Jesus Kristus.* Jesu egen tro var judisk tro; Jesu religion, som historiskt fenomen faller inom ramen för judisk religion och dess historia.

Jag förbigår den religionshistoriskt viktiga frågan, *sedan vilken tidpunkt* församlingen kom till medvetandet om att den genom att grunda sitt gudsförhållande på Jesu person trädde utanför judendomens ram; i vilken grad den jerusalemitiska urförsamlingen redan kan betecknas som kristen, i vad mån den är en en judisk sekt inom judendomen — en fråga som våra medel kanske inte alls tillåta oss att besvara. Viktigt är det för uppgörelsen med Holl, att om saken i stort sett ligger så till, som påvisats, *den avgörande religionshistoriska frågan alls inte träffas, om man frågar, hur Pauli gudsbegrepp förhåller sig till Jesu,* det skulle i så fall vara, om gudsbegreppet förändrats genom att gudsförhållandet bindes vid Jesu person. Men just i så fall skulle det ju föreligga en fundamental olikhet mellan Jesus och Paulus i gudsbegreppet! Det är emellertid detta, som ännu är frågan, om man får betrakta det faktum, att gudsförhållandet för Paulus och den kristna församlingen är bundet vid Jesu person, som en olikhet i gudsbegreppet. Jag påstår, att detta icke är fallet, och min tes är alltså i skarpaste motsats mot Holl den, att *den kristna religionens egenart gentemot judendomen alls icke ligger i dess nya gudsbegrepp.*



Detta åter blir tydligt, om vi fatta i sikte en egendomlighet i Jesu förkunnelse lika väl som i Pauli och i den urkristna tron, som hos Holl alls icke har blivit observerad, därför att han i grund och botten håller fast vid den gamla ritschlska uppfattningen om vad som är kristen tro. Jesu förkunnelse och Pauli liksom urförsamlingens tro är *eskatologi*. *Jesus* uppträder icke och förkunnar en ny gudstanke, han lär inte, att juden gör sig falska föreställningar om Gud, utan han bringar det budskapet, att gudsríkets ankomst står för dörren. Kallar han till bättring och fordrar han gudshängivelse och kärlek till nästan, så säger han något, som utan vidare är begripligt för varje jude utifrån hans gudsbegrepp. Jag vill icke belysa detta genom att hänvisa till mängden av rabbinska paralleller till Jesu sedliga fordringar, under intrycket av vilka G. Kittel<sup>1</sup> säger, att ingen enda av Jesu etiska fordringar såsom sådan är eller måste vara något absolut nytt. Men åtminstone det tyckes mig vara obestridligt, att man får och måste tala om den originella kraften i Jesu profetiska förkunnelse. Men vari ligger denna *originalitet*? Man ser vilken svårighet det bereder G. Kittel att över huvud taget bestämma den! Och när han som det egenartade i Jesu krav betecknar dess »koncentration» och »absoluta intensitet»,<sup>2</sup> så betyder detta väl i alla fall inte, att Jesu gudsbegrepp skulle ha varit något nytt, utan helt enkelt, att han gjort allvar av gudstanken. För min del skulle jag vilja se Jesu originalitet däri, att han icke dömer liberalt utan radikalt i den fråga om förhållandet mellan sedlighet och rätt,<sup>3</sup> vilken sysselsatte skriftlärdomen som dess ständiga problem, att han icke på liberalt sätt koordinerar och blandar samman rätt och sedlighet, utan att han radikalt skiljer sedligheten, gudsviljan, från rätten, att för honom rätten, eller snarare: människorna, som för sin räkning utnyttja rätten, höra till det ondas sfär. Men betyder det, att han kommer med en ny gudstanke? Vad han kommer med, är ju inte alls något begrepp, inte någon idé, som man kan fatta och övertaga! För varje gudsbegrepp gäller samma problem, som över huvud taget inte är något teoretiskt begrepps-

<sup>1</sup> *Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum*, 1926, s. 96. Jmf. s. 120 f.

<sup>2</sup> O. a. a. s. 129—131.

<sup>3</sup> Jmf. Gnomon IV, 1928, s. 299 f. ThBl VIII, 1929, s. 140 f.

mässigt problem, utan ett problem för det praktiska livet: förhållandet mellan Guds krav och världens krav. Man lyssnar icke till Jesu förkunnelse, där ett nytt gudsbegrepp upprinner, utan där beredvilligheten vaknar, att offra sig själv, fråga efter Guds vilja och lydigt uppfylla hans bud. För varje gudsbegrepp, i vilket Gud tänkes som den fordrande och som domaren, är problemet detsamma; men detta är fallet i Gamla Testamentets och judendomens gudsbegrepp. Jesu gudsbegrepp är icke nytt i intellektuell bemärkelse; det är det gamla judiska gudsbegreppet, radikalt tänkt, såsom hos Gamla Testamentets stora profeter.

Nu menar sig Holl kunna påvisa det nya i Jesu gudsbegrepp genom att säga, att *förhållandet mellan religion och sedlighet* har kastats om hos Jesus: det är icke människans personligt sedliga hållning, som skapar gudsförhållandet, utan Gud grundlägger genom den av honom stiftade förbindelsen med människan hennes sedliga förpliktelse. Jag vågar påstå: så kan Holl blott säga, om han dömer efter en karikatyr av den fariseiska fromheten. Ty vad han framställer som Jesu originella gudsbegrepp, är den genomgående *grundtanken i Gamla Testamentets och judendomens gudsbegrepp*. Guds krav grundas i Gamla Testamentet därpå, att Gud har slutit ett förbund med folket. Men detta förbund beror på att Gud fritt utvalt folket, att han utvalt dess förfäder, att han befriat det ur Egypten o. s. v. *På Guds utkorelse och hans i historien bevisade välgärningar* beror förbundet och dess lag. »Genom lagens uppfyllande realiserar förbundet ständigt på nytt, och så höra alltså medvetandet om Guds närhet och lagens härlighet på det närmaste samman.»<sup>1</sup> *Lagen*, Guds krav, växer fram ur Guds nåd, är själv nåd. Det är inget tal om att människans sedliga handlande först måste lägga grunden till gudsförhållandet! Det är icke för att folket visat rättfärdighet, som Gud har fört det till det förlovade landet.<sup>2</sup> Folket griper Guds nåd, tackar honom och ärar honom genom att uppfylla lagen. Profeternas klagan är detta, att folket har glömt Gud, att det glömde: »När Israel var ungt, fick jag det kärt och kallade dess skaror ut ur Egypten» (Hos. 11, 1). Det är om Guds välgärningar, som profeten erinrar folket för att göra det

<sup>1</sup> Hempel, *Gott und Mensch im AT*, s. 217.

<sup>2</sup> Dt. 9, 4 ff. Jmf. 8, 17 f.

medvetet om Guds krav,<sup>1</sup> och i tacksamhet för dessa välgärningar fullbordar den fromme sitt offer i trohet mot lagen (Dt. 26, 5—10). Så prisa psalmerna Guds frälsningsverk i historien och motivera därmed, att folket frågar efter Gud<sup>2</sup> och håller hans stadgar.<sup>2</sup> Och till hans välgärningar hör också, att han trots olydnaden förblir trogen, att han är barmhärtig och förlåter all skuld,<sup>3</sup> och även folkets lidande fattas som straff pålagda av hans uppfostrande barmhärtighet, och förlåtelse lika väl som straff motivera kravet.<sup>4</sup> Eftersom Gud är barmhärtig och nådig, eftersom han förlåter oss vår skuld, låter våra synder vara fjärran från oss och förbarmar sig över oss, såsom en fader förbarmar sig över barnen,<sup>5</sup> därför skall man prisa honom och höra hans röst.<sup>6</sup> Konstitutiv för Gamla Testamentets gudsbegrepp är tanken på *Guds trohet*, och Guds trohet fordrar människans trohet: Allenast frukten Herren och tjänen honom troget av allt edert hjärta. Ty sen vilka stora ting han har gjort med eder!<sup>6</sup> *Synd* är olydnaden inför allt det, som Gud har gjort med folket; synd är knotet och tvivlet inför hans frälsningsgärningar; synd är otro.<sup>7</sup> Omvänt: Tro på Gud är primärt *trohet*: trohet mot det förflutna, som Gud har skänkt, och i sådan trohet lydning mot Gud och med detta som utgångspunkt förtröstan på framtiden, som Gud kommer att skänka, förtröstan nämligen som troget bidande på Gud. — Detta gudsbegrepp belyses till sist av tanken på *boten*. Denna är återvändandet till Gud, som man har lämnat. Bot gör man inte inför en sedelag och inte heller inför en föregiven gudomlig fordran, vars uppfyllande först skall grundlägga gudsförhållandet. Bot har bara mening i ett förhållande (det må nu vara till Gud, till föräldrar eller till en vän), där mitt förhållande till den andra parten konstitueras av denna. Annars räcker det med ångern och beslutet till sedlig bättring. Men därför är också människans existens för den gammaltestamentliga gudstron grundad

<sup>1</sup> Am. 2, 9—15; 4, 6—11; Jer. 2, 1—13 o. s. v.

<sup>2</sup> Ps. 105, 4 — — — Ps. 105, 45. Jmf. hela Ps. 105; 135; 136.

<sup>3</sup> Ps. 78, 38.

<sup>4</sup> Ps. 78, 106.

<sup>5</sup> Ps. 103, 8—13 — — — Ps. 103.

<sup>6</sup> 1 Sam. 12, 24.

<sup>7</sup> Jmf. särskilt Ps. 78, 8—11; 57; Jer. 17, 5; 11, 1—17; förmaningarna att »minnas» Ps. 78, 35, 42; 106, 7 osv., varningarna att »glömma» Ps. 106, 13; 78, 11 osv.

på *förlåtelse*, på hänvändelsen till Guds nåd, och därför riktar sig alltid människans hopp icke på ett världstillstånd (en *πρόλις*), som förverkligas av människan genom hennes åtgörande, utan på den av Gud skänkta framtiden; därför blir tron slutligen till *eskatologisk hopp*.

Och detta gudsbegrepp i Gamla Testamentet är icke uppgett i *judendomen*; det fasthålls med energi. Att det här och var grumlats av beräknande förtjänsttro, är obestridligt; det är fallet också i Gamla Testamentet. Här är icke fråga om begreppsutveckling och idéhistoria. Tron på Guds ur hans förlåtelse framväxande krav och på hans löfte till människans trohet har alltid hack i häl efter sig förtjänsttron som frestelse och som mörk bakgrund, därför att denna tro aldrig kan leva som begreppsmässig insikt utan bara som lydig gärning. Insikten i vad Guds krav och nåd innebär, har i varje fall varit levande i judendomen. Att Guds nåd driver oss till bot, har Vishetens bok<sup>1</sup> vetat lika bra som rabbinerna och Paulus.<sup>1</sup> Att vi icke uppfylla Guds lag för förtjänstens skull, står uttryckligen uttalat;<sup>2</sup> att allt vårt verk skall ske Gud till ära likaledes ofta nog.<sup>3 4</sup>

Jesu gudsbegrepp är alltså detsamma som Gamla Testamentets och judendomens, speciellt vad beträffar »förhållandet mellan religion och sedlighet».<sup>5</sup> Och *detta gudsbegrepp är även Pauli*. Att Gud är den

<sup>1</sup> Sap. 11, 23; 12, 10, 19. — — — Strack-Billerbeck III s. 78 till Rom. 2, 4.

<sup>2</sup> P. Aboth 2, 8.

<sup>3</sup> Strack-Billerbeck II s. 235 till Lk. 17, 18; III s. 422 till 1 Kor. 10, 31.

<sup>4</sup> Att blott den »rättfärdige» får heta Guds son (Sap. 2, 18; Holl. s. 18 uppger felaktigt Ps. Sal.), är dock blott begripligt, om man beaktar, att denne *δικαιος* är den som är *πένης*, *ἀσθενής*, *πεποιδώς* ἐπ' αὐτῷ = τῷ θεῷ och *πιστός*, som förtröstar på Guds *χάρις* och *ἐλεος* (Sap. 2, 10 f. 3, 9), vars *νόμος τῆς δικαιοσύνης* icke är hans egen *ισχύς* (2, 11). Och samma Sapientia ser (11, 23) ändamålet med Guds barmhärtighet däri, att den leder syndaren till bättring. Jmf. Or. Asarj. 16: »Men låt oss med krossat hjärta och ödmjuk ande bliva upptagna»; och hur ödmjukheten inför Gud förbinder sig med nitet för Thora, därtill jämföre man de rabbinska ställena hos Strack-Billerbeck I s. 192—194 till Mt. 5, 3. — Om den interpretation är riktig, som Holl s. 19 ger av 4. Esra 8, 34 ff. — spec. av v. 49 — kan allvarligt ifrågasättas; meningen är dock uppenbarligen icke, att profeten icke skulle ha några synder att bekänna och vara rättfärdig, utan att han genom sin bekännelse och sin bot tages ut ur de förlorade syndarnas antal.

<sup>5</sup> Naturligtvis har Holl rätt i att detta gudsbegrepp är främmande för grekerna och även för mysteriereligionerna. »Bot» och »förlåtelse» för synden känner man här icke i samma bemärkelse som i Gamla Testamentet och i judendomen. Men Holl karikerar den grekiska religionen och skapar en falsk motsats, när han sid. 19 tar

som verkar i allt, som alltså också verkat Jesu död, att alltså korsets anstöt för honom genast blir ett problem, icke för hans gudsbegrepp men för hans gudstro, just däri visar sig den gammaltestamentliga gudstanken hos Paulus. Ja även det att han äger en möjlighet att fatta korsdödens smälek icke blott som dom utan också som frälsningsverk, beror på den gammaltestamentligt-judiska gudstanken. Man behöver icke en gång tänka på bilden av Herrens tjänare hos Deuterocesaja (som ju hos Paulus icke spelar någon roll), utan blott på psalmernas och judendomens anavim och deras tro, att Gud i det onda ödet skänker räddning. Korsdödens anstöt låg ju för honom icke i det oförnuftiga i en korsfäst Messias såsom sådan. För den sakens skull skulle han aldrig ha blivit förföljare; ty att vänta på en korsfäst som Messias skulle han ha betraktat som ett vanvett, icke som ett brott; till förföljare blir han såsom ivrare för fädernas stadgar,<sup>1</sup> d. v. s. därför att frågan om korset för honom blev en fråga om lagen.

Jude är och förblir Paulus i sin *uppfattning av lagen*. Att lagen hör till Israels berömmelse, har han aldrig betvivlat (Rom. 9, 4), och liksom han själv som farisé aldrig hade känt lagen som en börda, under vilken han suckade, längtade efter frihet,<sup>2</sup> liksom han tvärtom uppfattar prisgivandet av lagrättfärdigheten som ett offer (Fil. 3, 4—8), så försöker han aldrig att övertyga judar och judaister genom att framhålla, att den kristna tron skulle innebära befrielsen från en börda. Och aldrig påstår han, att lagen skulle bringa Guds krav till uttryck på ett dåligt och otillfredsställande sätt; aldrig ersättes den som mindervärdig med en bättre sedelag. Tvärtom är Guds krav, vilket för tron klart framstår som kravet på kärlek, ingenting annat än lagens summa.<sup>3</sup> Lagen är Guds heliga och goda vilja (Rom. 7, 12). Men det är hans mening, att lagen, så som den som Mose lag var given åt folket, nu har nått sitt slut; det var något provisoriskt som nu är

Celsus karakteristik (som t. ex. redan inför 1 Kor. 6, 9 f. visar sig vara falsk) för kompetent. Mot Holls interpretation av de s. k. biktinskrifterna jmf. redan Peterson, *Εἰς Θεός*, 1926 s. 202, 2; betr. mysteriereligionerna jmf. H. Preisker, *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes* 1930 s. 18 f.: Gudomen kallar mysterierna till invigning; dess kallelse föregår människans rening. Det är ju också föreställningen i de gnostiska mysterierna: Guds förbarmande har sänt frälsaren och stiftat mysterierna.

<sup>1</sup> Gal. 1, 14; jmf. RGG IV<sup>2</sup> Spalt 1021.

<sup>2</sup> Däri har Holl s. 43 alldeles rätt.

<sup>3</sup> Rom. 13, 8 ff.; Gal. 5, 14; 6, 2.

avfärdat,<sup>1</sup> men för den gångna tiden hade det en obetvivad giltighet. T. o. m. satsen, att lagen en gång hade uppgiften att verka som tuktomästare och föra till synd,<sup>2</sup> motsäger icke den gammaltestamentliga tanken om Guds lag, utan har ett förspel Hes. 20, 25 f.: »Därför gav jag dem ock stadgar, som icke voro till deras båtнад, och rätter, genom vilka de icke kunda bliva vid liv. Och jag lät dem orena sig med sina offerskänker . . . ty jag ville slå dem med förfäran, på det att de skulle förstå, att jag är Herren.»<sup>3</sup> Och på samma sätt har tanken, att lagen upphör i den messianska tiden, diskuterats och ofta bejakats inom judendomen.<sup>4</sup>

Eftersom Holl icke beaktar detta, *ger han en falsk framställning av den anstöt, som korset betyder för Pauli lagtro*. Han menar nämligen, att Pauli tro, att Gud i lagen uppenbarat sin goda vilja, och tron, att Kristi död skulle ha ägt rum för våra synders skull och att alltså förlåtelsen är grunden till gudsförhållandet, skulle utesluta varandra (s. 44 f.). Det förhåller sig tvärtom. I det ögonblick, då Paulus kan förstå korset som en Guds förlåtelsegärning, är korsets anstöt avlägsnad, och i det ögonblicket är det också klart för honom, att lagen har nått sitt slut och den messianska tiden brutit in. Kristi kors måste vara honom till anstöt, då han och så länge som han icke begrep det som Guds förlåtelse och eskatologiska gärning, när han såg, att de kristna rörde vid fädernas stadgar under åberopande av en korsfäst, vilken genom uppståndelsen skulle vara legitimerad som den tillkommande Messias.

Den tanken åter, att Guds förlåtelse är grunden för människans gudsförhållande, kan aldrig ha varit honom till anstöt; tanken, att Guds förlåtelse kunde konkurrera med hans sedliga krav, har aldrig fallit honom in. Detta blir nu till slut framför allt tydligt däri, att Guds anspråk på människorna, som en gång förkroppsligade sig i lagen, icke får falla bort utan genomföres i budskapet om korset. Ty detta fordrar *tro*, d. v. s. lydnad. Det fordrar människans självhän-

<sup>1</sup> Rom. 7, 1—6. 10, 4; Gal. 3, 23—25.

<sup>2</sup> Gal. 3, 22—25; Rom. 5, 20.

<sup>3</sup> Jmf. Hempel, *Wissenschaftliche Festschrift zur 700 Jahr-Feier der Kreuzschule zu Dresden*, 1926, s. 83 f.

<sup>4</sup> S. Klein, *Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propagandaliteratur*, 1909 s. 214 f.; Str. B. 1, 246 f.

givelse, prisgivandet av alla begär, offret av »världen», av »jaget» i döden. Det fordrar försakandet av all berömmelse och i denna lyd-  
 nad förtroende till den, som allena kan rädda undan döden. Och i  
 den mån denna tro är tron på Guds i Kristus fullbordade frälsnings-  
 verk, är denna tro samtidigt trohet, fasthållande vid det, som Gud i nåd  
 gjort och i nåd fordrar. Trosbegreppet hos Paulus är det gamla från  
 Gamla Testamentet; det konstitueras av momenten lydriad, trohet,  
 förtröstan, som bilda en inre enhet. Och detta är enligt Pauli över-  
 tygelse ingen ny fordran av Gud. Det är det gamla gudskravet, som  
 möter oss i lagen; ty också lagen fordrade lydriad. Judarnas oriktiga  
 uppfattning av lagen var just detta, att de använde lagen som ett mel-  
 del att upprätta sin egen rättfärdighet, att ha sin egen berömmelse in-  
 för Gud. Förlåtelsen, som erbjüdes i Kristus, är därför inte alls ett  
 uppgivande av gudsviljan och dess krav i lagen, utan dess genom-  
 förande: förlåtelsen kan blott mottagas i tro. Och liksom i Gamla  
 Testamentet »etiken», när man lydriad tar emot Guds nådesverk,  
 grundlägges som en lydriadens och trohetens etik, så också hos Paulus.

Vad är alltså det »nya»? Det nya hos Jesus i motsats till Gamla  
 Testamentet och judendomen, det nya hos Paulus i motsats till Jesus?  
 Det ligger i den *eskatologiska predikan!* Visserligen icke i de eskatolo-  
 giska begreppen och deras kombination, icke i den apokalyptiska spe-  
 kulationen. Naturligtvis kan man också här i reduktionen och kom-  
 binationen av apokalyptiska föreställningar konstatera nyheter, men  
 det är inte det avgörande; ty varje apokalyptiker visar här en viss  
 originalitet. Det avgörande i *Jesu predikan* är detta, att gudsríkets  
 ankomst förestår, att man märker, hur det bryter fram, att det nu är  
 den yttersta timman, avgörelsens stund, och att han själv är utsänd  
 med ordet för denna sista stund, med kallelsen till avgörelse, att alltså  
 avgörelsen fälles över människan i antagandet eller förkastandet av  
 hans ord. Därtill kommer, att denna predikan om det kommande  
 gudsríket är ett botsrop i stil med den gamla profetiska predikan, att  
 alltså den gamla gudstanken just fasthålls, och att därför Jesu pre-  
 dikan varken hemfaller åt fantastiska katastrofer och spekulationer  
 om det hinsidiga eller drives in i en hjälplös ångest, i vilken man vill  
 trygga sig genom särskilda åtgärder, genom riter som fasta eller tvag-  
 ningar. Han säger ingenting, som icke redan är sagt, och hänvisar den

som frågar: vad skall jag göra? till Gamla Testamentet och säger, att envar som låter egenkärlek och egenrättfärdighet fara, väl vet, vad Gud kräver av honom, och att en sådan kan förtrösta på Gud som på den barmhärtige fadern. Hans predikan utvecklar alltså inga nya idéer; men liksom det om dessa gamla idéer alltid har gällt, att man inte äger dem i teoretisk insikt, utan att de blott äro verkliga i troget, lydigt handlande, så heter det i hans predikan: I denna stund gäller det! Och just därigenom är den avgörelse, som han fordrar, samtidigt en avgörelse inför hans person, i vilken Guds ord nu möter, Guds sista ord innan det blir för sent. Salig är den, för vilken jag icke bliver en stöttesten. (Mt 11, 6). Var och en som bekänner mig inför människorna, honom skall ock Människosonen kännas vid inför Guds änglar. Men den som förnekar mig inför människorna, han skall ock bliva förnekad inför Guds änglar. (Luk. 12, 8 f.; Jmf. Mark. 8, 38).

Det är alltså icke förkunnelsen av ett nytt gudsbegrepp, som är det egendomliga för Jesu predikan, utan påståendet, att hans ankomst betyder världens sista stund, att avgörelsen inför honom betyder avgörelsen beträffande frälsning eller dom.

Att *den historiska forskningen* klart låter detta sakförhållande framträda, däri synes mig också denna forsknings *teologiska betydelse* ligga. Det är icke dess uppgift att reflektera över, vilket spörsmål som ställes på våra dagars människa genom detta sakförhållande och hur hon har att besvara det. Men dess arbete får uppenbarligen icke förbises av den kristna predikan, om denna vill tala om Nya Testamentets Jesus. Men för sitt problemområde har den historiska forskningen nu vunnit en möjlighet att upptäcka vad som skilde Jesu predikan från predikan inom den urkristna församlingen och hos dess förste huvudrepresentant, Paulus, *alltså den religionshistoriska skillnaden mellan judendom och kristendom*.

Den ligger helt enkelt däri, att Jesus predikar det kommande gudsriket, den kommande Messias, och att församlingen i hans person ser Messias, att Paulus förkunnar: *eonernas vändpunkt har redan kommit*. När tiden var fullbordad, sände Gud sin Son (Gal. 4, 4). Vad som för Jesus är framtid, är för Paulus nutid, en nutid, som brutit in i och med sändning, död och uppståndelse. Visst fattas ännu fulländningen, men dock är den, som tror på Jesus Kristus och tillhör honom som sin



Herre, som är »i honom», en ny skapelse (2 Kor. 5, 17). Denna troende äger som något närvarande de eskatologiska frälsningsgåvorna, rättfärdighet och friheten från död och synd (Rom. 3, 21—8, 39); den yttersta tidens gåva är där och försäkrar de troende, att Jesu löfte: De skola kallas Guds barn, nu är uppfyllt; de troende äro söner och kunna ropa Abba! Fader! (Gal. 3, 26—4, 7; Rom. 8, 16). De profetiska löf-tena äro uppfyllda: Det gamla är förgånget; se, något nytt har kommit... Se, nu är den välbehagliga tiden; se, nu är frälsningens dag (2 Kor. 5, 17; 6, 2).

Församlingen av de utvalda, de heliga, på vilkas »uppenbarelse» de judiska fromma och apokalyptikerna vänta, har förverkligats i de församlingar, som samla sig kring Kyrios Jesus Kristus och genom honom åkalla Gud.<sup>1</sup>

Vad sålunda i korthet skisserats för Paulus, det gäller för församlingen i allmänhet; den vet sig vara den kallade, utvalda eskatologiska församlingen, som upplever andens verksamhet i sin mitt, som dyrkar Jesus Kristus som sin tillstädesvarande Herre. Åter kunna vi här lämna den frågan obeaktad, sedan huru länge och i vilket omfång denna visshet vid varje tillfälle varit medveten. Att kyrkans ursprung ligger i denna visshet, därom kan icke råda något tvivel. För denna visshet har Nya Testamentet ännu ett stort vittne: *Johannes*. Då Holl inte alls sysselsätter sig med honom, vill jag inte heller tala utförligare om honom här.<sup>2</sup> Jag behöver blott hänvisa till ett par utsagor hos Joh.: Den johanneiske Jesus säger, att hans sändning till världen betyder domen över världen, och just nu, då han talar, går domen i fullbordan (3, 19; 12, 4 f.); nu är uppståndelsens timme (5, 24 f.). Den som tror på honom, han har övervunnit döden, han äger livet (8, 51; 11, 25 f. o. s. v.).

Till slut blir alltså urkristendomens religionshistoriska problem begripligt blott *med utgångspunkt från eskatologien*, alltså utifrån ett faktum, som Holl överhuvud taget icke uppmärksammat. Men att denna insikt är alldeles oberoende av inställningen till frågan om

<sup>1</sup> Bultmann, *Kirche und Lehre im NT*, Zwischen den Zeiten 7 (1929) 20 ff.; Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, Th. Bl. 8 (1929) 144.

<sup>2</sup> Jfm. Bultmann, *Die Eschatologie des Job. Evg.*, Zwischen den Zeiten 6 (1928), 4—22.

hellenismen, det bevisar Alb. Schweitzer, *Die Mystik des Apostel Paulus* (1930). Ty denne, som i skarpt avvisande polemik mot Bousset och Reitzenstein förnekar urkristendomens hellenisering genom Paulus, har en klar uppfattning i den andra frågan. Han säger inför den gamla problemställningen »Paulus och Jesus» med rätta: »Det är missvisande att konstatera, att Paulus förhåller sig självständig gentemot Jesus, om man inte därvid samtidigt håller i minne, allt vad han har gemensamt med honom. Med honom delar han den eskatologiska världsåskådningen och det eskatologiska hoppet jämte allt, som därmed är givet. Olika är bara den världsperiod, som det i vardera fallet rör sig om. Båda gångerna är det samma berg. När Jesus såg det, låg det framför honom; men Paulus har beträtt det och har redan de första höjderna bakom sig. Annorlunda än förut framstå nu föremålen i den eskatologiska vissheten» (s. 114). Så inser Schweitzer riktigt, att det teologiska problemet för Paulus är att i alla konsekvenser belysa de troendes tillvaro i denna nya världsperiod, som brutit in med Jesu död och uppståndelse och som dock kommer att finna sin fulländning först genom Jesu återkomst. Och han uppfattar från denna synpunkt riktigt den paulinska teologien som den autentiska fortsättningen av Jesu evangelium, därför att den i den av Jesus förkunnade eskatologiens anda drar konsekvenserna för nutiden (s. 381). Men därigenom har detaljinterpretationen av den paulinska teologien blott bragts i den rätta riktningen, icke blivit löst. Alla dessa fakta, till vilka Bousset, Heitmüller och Reitzenstein hänvisat, stå ju kvar. Och att Schweitzer med våld tolkar bort dem, däri ligger den stora och beklagliga svagheten i hans bok. Det är *den historiska uppgiften: att interpretera den paulinska teologien ur de judiska och hellenistiska förutsättningarna*, från vilka han hämtar de begrepp, vari han uttrycker vissheten om frälsningens närvaro genom Jesus Kristus, vissheten om en »ny skapelse». Ty detta var ju för honom — liksom för varje teologi — den egentliga uppgiften: att i detalj genomföra den nya förståelse av tillvaron, som är given med vissheten om frälsningens närvaro genom Jesus Kristus, och så lämna predikan de begrepp, i vilka den leder åhöraren till förståelse av sin egen konkreta tillvaro i gärning och lidande, i tro och hopp. — Samma sak gäller för det historiska arbetet med de andra skrifterna i Nya Testamentet och urkristendomen i allmänhet.

De konsekvenser, som ett sådant arbete för med sig för *den egentliga teologiska uppgiften*, äro tydliga. Skall teologien se kristendomens »egenart» och »väsen» i bestämda idéer, i dess gudsbegrepp? Eller i den sats, som enligt Nya Testamentets uppfattning konstituerar kristendomen, att Jesus Kristus är den eskatologiska tilldragelsen, att genom hans ankomst situationen i världen är förändrad, att hans ankomst är »tidens fullbordan», »domen» och att den yttersta timman, avgörelsen, har inträtt för en var, som träffas av ordet, som förkunnar honom? Skall teologien bestämma kristendomen som ett fenomen i andens historia (vilket den förvisso är!) och kyrkan som en sociologisk storhet? Eller skall den förstå den kristna kyrkan som ett eskatologiskt faktum, de heligas församling? Skall kyrkans budskap fattas som en upplysande, världsåskådningsmässig undervisning om gudstanken eller som fortplantandet av Nya Testamentets ord om Jesu Kristi eskatologiska faktum? Men detta så, att det icke blir ett historiskt meddelande av ett händelseförlopp i det förflutna eller en biografisk-karakterologisk skildring av Jesu »personlighet», utan så, att ordet självt är det eskatologiska skeendet, fullgörandet av det »försoningens ämbete», som av Gud instiftats i Jesus Kristus?

Men de kritiska konsekvenserna gå vidare, när avgörandet träffats i dessa frågor. Ty i det att den religionshistoriska forskningen uppvisar, hur intimt Nya Testamentets budskap är förbundet med den tidshistoriska begreppssfären, ger den samtidigt teologi och predikan den anvisningen, att för budskapet till samtiden söka den ändamålsenliga begreppsklädnad, utan vilken det aldrig kan förstås.

# NÅGRA REFLEXIONER TILL PROBLEMET »URKRISTENDOM OCH RELIGIONSHISTORIA» I ANSLUTNING TILL K. HOLLS FRAMSTÄLLNING OCH R. BULTMANNS KRITIK.

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND.

Då professor R. Bultmann i föregående artikel upptagit till kritisk behandling ett arbete av en bortgången forskare, en av den nyare teologiens främste, och då de här behandlade frågorna äro av stor principiell vikt, har jag gärna efterkommit Redaktionens uppfordran att beledsaga professor Bultmanns framställning med några reflexioner. Emellertid skulle det föra alltför långt att ens flyktigt beröra den mängd problem, som tangeras i professor Bultmanns uppsats. Det har därför synt mig lämpligare att något utförligare dröja vid de till sist avgörande punkterna. Det principiellt viktigaste har jag sökt sammanfatta under följande två rubriker: 1. Central eller periferisk tolkning av urkristendomen? 2. Vari består det religiöst egenartade hos urkristendomen?

## I. *Central eller periferisk tolkning av urkristendomen?*

Forskningens historia ger många exempel på vad man skulle kunna kalla *metodens expansionssträvan*. När man funnit ett nytt grepp, ett nytt metodiskt tillvägagångssätt för att komma tillrätta med sitt föremål, så utnyttjas detta i allmänhet till det yttersta. Man handhar metoden, som om den vore nyckeln, som öppnar alla lås. Trots den ensidighet, som för ögonblicket blir följd av denna metodens expansion, är detta dock i stort sett till båtнад för forskningens framåtskridande. Därigenom bli alla möjligheter systematiskt genomprövade, och då forskningen så småningom hunnit fixera den ifrågavarande metodens *begränsade* räckvidd, kvarstår en fond av — låt vara under irrfärder vunnen — fast insikt.

Denna allmänna iakttagelse får en synnerligen slående illustration och verifiering, när vi vända oss till problemet »urkristendom och religionshistoria». Det var en löftesrik nyansats som gjordes, då

man begynte söka se urkristendomen i dess sammanhang med den omgivande religiösa världen. Mycket hos urkristendomen har därigenom kommit att framträda i klarare dager än förut, och ingen insiktsfull ville väl mista, vad den religionshistoriska forskningen på urkristendomens område bragt i dagen. Men detta oakttat kan man knappast undandraga sig intrycket, att den religionshistoriska forskningen icke i högre grad lyckats få fram det *karaktéristiska och egenartade* hos urkristendomen. Det första intrycket är i varje fall, att den snarast verkat i nivellerande riktning. Grunden härtill ligger just i den religionshistoriska metodens expansion.

Vid tolkningen av en religiös företeelse sådan som urkristendomen kan man slå in på två olika vägar. Man kan söka sig fram till den grundkonception, som uppbär och sätter sin prägel på åskådningen, och alltså söka förstå den *ut ifrån dess eget centrum*. I själva verket synes det ju också vara en billig fordran, att en åskådning skall förstås med utgångspunkt från det som för den själv är det centrala. Endast en *central* tolkning synes göra till fyllest. Men man kan också gå den motsatta vägen och söka tolka urkristendomen från dess omgivningar. Den står ju inställd i en judisk eller hellenistisk värld och den talar åtminstone i stor utsträckning dess språk. Ingenting kan då ligga närmare än att man tager sin utgångspunkt i den betydelse, som de inom urkristendomen använda begreppen och uttrycken äga i den omgivande världen, och sedan härifrån söker rekonstruera urkristendomens innebörd. Det är alltså här fråga om *en tolkning mera ut ifrån periferien*.

I och för sig behöva visserligen dessa båda tolkningsvägar icke utsluta varandra. Idealet vore, att man kunde gå till tolkningen med klar insikt i det centralt egenartade hos urkristendomen samt en omfattande konkret kunskap om den värld, i vilken den står inställd och med vilken den i mycket delar språk och uttrycksdräkt. Om blott den centrala förståelsen förefinnes, så kan den religionshistoriska betraktelsen i hög grad bidra till ytterligare klarläggande. Ett vackert prov på huru den religionshistoriska forskningen kan kasta ljus över även centrala problem inom urkristendomen ger 1 Kor. 13, ställt i belysning av vad den moderna religionshistorien — i detta sammanhang bör framför allt R. Reitzensteins insats ej glömmas — framdragit

beträffande den hellenistiskt-orientaliska gnosis' innebörd. När man utan kännedom om detta läser Pauli ord i 1 Kor. 13, får man intryck av en högstämd lovsång över den kristna kärleken, agape, men mycket i densamma blir på en gång lamt och oklart, så framför allt talet om vår kunskap såsom ett styckverk, som skall försvinna, när det kommer, som är fullkomligt. Ej heller förstår man egentligen, varför ett dylikt »kärlekens lov» infogas just på detta ställe. Men allt detta blir klart, då man får upp ögonen för, att Paulus, när han beprisar kärlekens »övermåttan härliga väg» på samma gång *polemiskt* vänder sig emot den motsatta hellenistiska frälsningsvägen, gnosis med dess gudsskådande. Vad som förut verkade såsom döda punkter i Pauli agapehymn, bli nu höjdpunkter i hans agapeförkunnelse. Det religionshistoriska materialet bidrager sålunda till att giva relief åt den kristna kärlekstanken och till att framhäva den i dess artskildhet från angränsande åskådningar.

Om det anförda exemplet visar, huru den religionshistoriska, mera från periferien kommande belysningen kan lämna ett värdefullt bidrag till tolkningen av urkristendomen, nämligen under förutsättning av att dess centrala egenart är klart fattad, så är det icke svårt att inse, vilken risk den utifrån kommande belysningen kan medföra, där den ensam skall bestämma tolkningen och där alltså den centrala belysningen saknas. Ett synnerligen klagörande exempel härpå erbjuder det stundom mötande försöket att tolka *pneuma*-tanken hos Paulus uteslutande med hjälp av religionshistoriskt jämförelsematerial. Vilken roll tanken på *pneuma* spelar inom den hellenistiska religionssfären är ju uppenbart nog. Det är i kraft av den gudomliga *pneuma*, som människan kan stiga upp till den gudomliga sfären och själv bli ett med gudomen. För Paulus åter är *pneuma* något helt annat. I visst avseende kan man rent av säga, att *pneuma* för honom sammanfaller med agape. Agape utgjutes i våra hjärtan genom helig *pneuma*, som har blivit oss given (Rom. 5: 5). Det pneumatiska livets främsta yttring är i överensstämmelse härmed också just agape: »Andens (*pneumas*) frukt är kärlek (agape)» (Gal. 5: 22). För Paulus är det att drivas av *pneuma* och att drivas av Kristi agape ett och detsamma. Det grundläggande motiv, som tar sig uttryck i Pauli *pneuma*-tanke är alltså diametralt motsatt det, som behärskar den

hellenistiska fromheten. Varje försök att tolka den paulinska pneuma-tanken väsentligen ut ifrån den hellenistiska pneuma-åskådningen resulterar därför i en misstolkning, som gör den till raka motsatsen mot vad den är.

Vi erinras härigenom om den elementära iakttagelsen, att när tvenne säga detsamma, innebörden i deras ord ej därför behöver vara densamma. Vars och ens ord måste förstås i hans eget sammanhang. En tolkning, som icke i första hand tar sikte på det centralt egenartade hos den åskådning, som den vill tolka, och det organiska sammanhang, som råder inom densamma, blir därför med nödvändighet missvisande. På denna punkt kan man nog icke frångå den religionshistoriska behandlingen av urkristendomen en viss ensidighet. Det är ett värdefullt material, som den sammanfört, men alltför ofta försummas den *centrala* belysningen. Metodens expansion gör sig gällande. *Belysningen utifrån* får alltför mycket dominera. Även om man ej har någon tanke på att *härleda* urkristendomen ur den omgivande världen, utan blott vill att den skall *förstås* ut ifrån den (jfr ovan, sid. 310), så har också detta senare sin risk, såtillvida som inresset därigenom lätt förskjutes från centrum till periferien.

Det är Karl Holls förtjänst att i sin lilla skrift »*Urchristentum und Religionsgeschichte*» med största eftertryck hava gjort gällande nödvändigheten av en *central* betraktelse, om man över huvud skall *förstå* urkristendomen. Holl är varken den ende eller den förste, som framträtt med detta yrkande. Men han har gjort det med en sådan påtaglighet, att man ej kunde undgå att höra det; och framför allt, han har icke stannat vid blott metodiska överväganden, utan även sökt konkret åskådliggöra, vilken bild man får av urkristendomen, när denna betraktas i central belysning. Härtill kommer, att Holl ingalunda känner sig i någon motsats mot den religionshistoriska forskningen såsom sådan, utan blott vill befria den från den så nära liggande ensidigheten, som blir en följd av den religionshistoriska metodens expansion. När han riktar sin kritik mot den gängse religionshistoriska genomsnittsbilden av urkristendomen, har han varit angelägen att framhäva detta. »Ich sage das wahrhaftig nicht, um die Forschung, an der ich mich selbst gerne beteilige, an sich zu tadeln. Sie hat das hohe Verdienst, die religiöse Umwelt, in die das Christentum eintrat,

für uns lebendig gemacht und ihre Beziehungen zum Christentum aufgedeckt zu haben» (Urchristentum und Religionsgeschichte, 1925, sid. 5). »Es ist nicht meine Absicht, um deswillen, was ich über die Eigenart des Christentums festgestellt habe, offenkundige Tatsachen d. h. die offenkundige Durchsetzung des sich entwickelnden Christentums mit Anleihestücken aus anderen Religionen zu bestreiten. Um so weniger als, wie mir scheint, die dargelegte Auffassung des Christentums zugleich den Schlüssel für das Verständnis dieser Tatsache an die Hand gibt» (sid. 41 f.). Holls egen framställning kan rent av karakteriseras såsom en religionshistorisk framställning, men en sådan, där den centrala belysningen får vara en huvudsak. Intresset riktar sig därför i främsta rummet på *kristendomens egenart*, men denna skall tecknas inom det allmänna religionshistoriska sammanhanget; kristendomens egenart skall framställas »auf dem Hintergrund der Religionen, die das Christentum bei seiner Entstehung vorfand» (sid. 5).

Kristendomen växer fram i en religionssynkretistisk tid; på alla sidor är den omgiven av synkretistiska religionsbildningar. Då ligger den frågan nära: är den själv väsentligen något annat än en bland dessa synkretistiska bildningar? Från religionshistorisk sida har man stundom trott sig böra besvara denna fråga nekande. Grunden till detta omdöme ligger emellertid, väl att märka, mindre i det givna materialet självt än i det allmänna intryck, som den religionshistoriska frågeställningen väcker. Belysningen utifrån suggererar, så att man lätt tar den periferiska parallelen såsom fullgott bevis för centralstrukturlikhet. För den yttre föreställningsdräkten glömmer man det bakomliggande motivet. På denna punkt reser Holl först och främst sin gensaga. Kristendomen är till hela sin struktur *anti-synkretistisk*. Den vet sig vara något annat än de andra religionerna. Den har icke den mjukhet och böjlighet, som de synkretistiska religionsbildningarna, den sätter sig till motvärn gentemot de upplösande och alla gränslinjer utsuddande tendenserna, den blir den framför andra förföljda religionen, men till slut också den segrande religionen. Allt detta är vittnesbörd emot tanken på kristendomen såsom en synkretistisk religion, som skulle sakna en mera utpräglad egenart. Enligt Holl blir den synkretistiska teorien svaret skyldig på frågan: »wodurch hat



denn dann eigentlich das Christentum über die andern Religionen gesiegt?» (sid. 14). Utan tvivel måste man här giva Holl rätt: rent fenomenologiskt sett vittnar allting emot tanken, att kristendomen till sin ursprungliga struktur skulle vara synkretistisk. I förbigående må påpekas, att det är i detta sammanhang, alltså såsom ett betydelsefullt indicium med avseende på frågan om kristendomens synkretistiska resp. anti-synkretistiska struktur, som Holl talar om kristendomens seger. Givetvis står detta alltså icke i någon som helst relation till ordet i 1 Joh. 5, 4 om vår tro såsom »den seger som övervunnit världen». Blott den rent utvärtes ordligheten kan framkalla skenet, som om det skulle vara fråga om samma sak i dessa tvenne toto coelo från varandra skilda utsagor. Det är icke Holl, som gjort denna sammanställning, varför också det utförliga parti, prof. Bultmann ovan (sid. 299—304) ägnat åt att lösa isär de båda utsagorna från varandra, väsentligen faller vid sidan av Holls framställning.

Sin uppfattning om nödvändigheten att ersätta den gängse religionshistoriska, periferiska tolkningen av urkristendomen med en central tolkning, sammanfattar Holl sålunda: »Die ganze Betrachtungsweise ist, wenigstens was das Verständnis des Christentums anlangt, auf den verkehrten Gesichtspunkt eingestellt. Sie sucht überall nur die Ähnlichkeiten und meint damit auch das Wesen des Christentums zu ergründen. Aber die Kraft einer Religion liegt nie in dem, was sie mit andern gemein, sondern in dem, was sie für sich hat. *Gesiegt* kann das Christentum nur haben durch etwas, was diese Religionen *schlechthin unterschied*, und zwar *als Religion unterschied*, durch etwas ganz Besonderes, was auch dem Überkommenen seinen eigentümlichen Stempel aufdrückte» (sid. 16). Man kan hysa olika tankar om, huruvida det så uteslutande var just genom det för kristendomen egenartade, som den segrade. De första kristna århundraden röja alltför svagt medvetande om vari detta egenartade egentligen bestod, för att man utan inskränkning skulle våga detta omdöme. Likaså kan man hysa tvekan om lämpligheten att knyta tanken om kristendomens egenart så nära tillhopa med frågan om kristendomens seger. Till sist är emellertid icke heller för Holl intresset så mycket att förstå kristendomens seger som fastmer att förstå kristendomen själv. Och här måste man giva honom sitt oförbehållsamma erkännande för det

förebildliga sätt, varpå han fört fram sitt krav på en central tolkning av urkristendomen. Som det ovan anförda citatet visar, har Holl också klart sett, att det är två ting, som måste utmärka en sådan central tolkning: 1. den riktar sig i första rummet på kristendomens *egenart*; 2. men icke på allahanda, som kan synas egenartat hos den, utan på det centralt egenartade, alltså just på dess *religiösa* egenart.

## II. *Vari består det religiöst egenartade hos urkristendomen?*

Den föregående utredningen har ådagalagt, att Holl är på rätt väg, då han inriktar sin undersökning på det för urkristendomen religiöst egenartade. Frågan är rätt ställd — huru är det med svaret, som Holl ger på densamma? Blickriktningen är den rätta — vad är det då, Holl har sett? Vari finner han kristendomens religiösa egenart? Och i vad mån har han här sett rätt?

När Holl söker det för urkristendomen *religiöst* egenartade, så är det en för honom självklar sak, att detta egenartade och nya på något sätt måste ha avseende på gudsförhållandet. I den mån som religion till sin djupaste innebörd alltid är ett förhållande till Gud, så kan ju denna sats svårligen nekas. Föreligger något verkligt nytt i kristendomen, så måste det taga sig uttryck just i gudsförhållandet. Denna sats bär snarast prägeln av ett analytiskt omdöme. I överensstämmelse härmed talar också Holl om kristendomens nya gudsbegrepp eller gudstanke. Men nu skall enligt Bultmann detta just vara huvudfelet i Holls framställning, att han söker kristendomens egenart i dess nya gudsbegrepp. Det heter hos Bultmann: »Min tes är alltså i skarpest motsats mot Holl den, att *den kristna religionens egenart gentemot judendomen alls icke ligger i dess nya gudsbegrepp*». »*Jesu tro var judisk tro*» (sid. 313). Den kristna gudstron karakteriseras ju därav, att den samtidigt och såsom sådan är tro på Jesus Kristus. Då Jesus uppenbarligen ej kunde rikta sin gudstro på sig själv, så följer enligt Bultmann, att hans egen tro, följaktligen också hans gudstanke är rätt och slätt den judiska. Håller nu detta verkliga streck?

Innan vi ingå på ett närmare belysande av denna fråga, är det nödvändigt att förutskicka en terminologisk anmärkning. Då Holl talar om »gudsbegreppet», så är detta kanske icke det lyckligaste ut-

trycket. Det tvingar lätt tanken in på teoretiska banor, som om det skulle gälla en mer eller mindre filosofiskt utformad gudslära. Då Holl talar om kristendomens nya gudsbegrepp, åsyftar han emellertid uppenbarligen ej alls något i denna riktning — omväxlande med uttrycket gudsbegrepp använder han också det mera obestämda uttrycket »gudstanken». Vad han åsyftar, är det som eljest ofta möter oss under namnet »gudsbilden». Ännu mera otvetydigt skulle saken kunna uttryckas så, att det gäller själva *gudsgemenskapens art*.

Och nu blir frågan: *är det verkligen blott och bart ett återgivande av den specifikt judiska gudsgemenskapens art, när Jesus säger: »jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare»?* Att uppställa denna fråga är detsamma som att förneka den. Det kan icke tänkas något mera radikalt upphävande av den judiska värdeordningen och den därpå grundade gudsgemenskapen, än det som kommer till uttryck i detta Jesu ord. Instinktivt kände också motståndarna, att de måste sätta in sitt angrepp på denna punkten, såsom ock de evangeliska berättelserna nogsam utvisa. Inriktar man uppmärksamheten icke så mycket på *gudsföreställningen* eller det teoretiskt fattade *gudsbegreppet*, utan fastmer på den *praktiskt-religiösa gudsgemenskapen* och dess art, så kan man icke undgå att se det svalg, som öppnar sig mellan judendomen och kristendomen, mellan judendomen och Jesus. Det är så långt ifrån att den gudsgemenskap, som Jesus ville upprätta, skulle vara av samma art som den traditionellt judiska, att den fastmer för denna måste te sig helt enkelt såsom en hädelse. Holl har sålunda otvivelaktigt rätt, då han ser det nya i kristendomen koncentrerat i gudsfrågan. Att Bultmanns invändning icke på denna punkt träffar Holls framställning, beror därpå, att de egentligen tala om två olika ting, Bultmann om *gudsföreställningen*, Holl — trots uttrycket »gudsbegreppet» — om *gudsgemenskapen*.

I själva verket skulle man kunna säga, att såväl Holls som Bultmanns synpunkter innesluta något berättigat. Motsatsen dem emellan ger uttryck åt en viss faktisk dubbelhet i den kristna gudstrons ställning till den judiska. Den är på en gång icke något nytt, och dock något absolut nytt i förhållande till denna. I mitt arbete »Den kristna kärlekstanken genom tiderna» har jag något berört denna dubbel-

ställning, och tillåter mig här att till frågans belysning därur anföra några satser: »Här är på en gång något absolut nytt och fasthållande vid sambandet med det gamla. Jesus uppträder icke såsom stiftaren av en ny religion; och likväl uppväxer kristendomen såsom något helt och hållet nytt och artskilt från judendomen. Jesus rör sig inom de av den gammaltestamentliga fromheten skapade formerna. Intet låg honom mera fjärran än att vilja upplösa dem. Han var icke kommen för att upphäva lagen och profeterna, utan för att fullborda. Han var icke kommen för att förkunna en ny Gud. Gamla testamentets Gud, »Abrahams, Isaks och Jakobs Gud» är också hans Gud. Hela Jesu strävan går ut på detta enda, att föra människorna till gemenskap med denne Guden. Men just på denna punkt ligger nu också det avgörande nya. *Det är icke några nya föreställningar eller idéer om Gud, han vill bringa, utan en ny gudsgemenskap.* Men detta vill säga, att det nya just har avseende på det allra *innersta* i det religiösa livet: själva gudsgemenskapens art. Detta är — för att använda Jesu bild i Matt. 9, 17 — det nya vinet, som i sinom tid skulle spränga sönder de gamla läglarna och låta kristendomen framgå ur judendomen såsom en fullkomligt ny religion. Den kristna gudsgemenskapen är till sin art något annat än gudsgemenskapen inom judendomen. Därför är kristendomen, trots det historiska sammanhanget och trots all förbindelse och släktskap i övrigt, dock i grunden något annat än judendomen» (sid. 43).

När Holl nu närmare skall angiva vad som kännetecknar den nya gudsgemenskapen, så framhäver han, att det traditionella förhållandet mellan religion och sedlighet kastas om hos Jesus. Det är icke längre människans sedliga förhållande, som grundlägger hennes gudsförhållande; fastmer grundlägger Gud det själv genom sin förlåtelse, men därmed lägger han tillika grunden för en ny sedlighet (Holl, sid. 22). Härtill genmäler Bultmann: »så kan Holl blott säga, om han dömer efter en karikatyr av den fariseiska fromheten. Ty vad han framställer som Jesu originella gudsbegrepp, är den *»genomgående grundtanken i Gamla Testamentets och judendomens gudsbegrepp»* (Bultmann, sid. 315). Också i Gamla Testamentet grundas Guds krav därpå, att han slutit sitt förbund med Israel. Initiativet ligger alltså icke heller här på människans, utan på Guds sida. Det

är icke sedligheten, som är grundval för religionen, utan tvärt om religionen, som är grundval för sedligheten. Att så är fallet, visa de för den gammaltestamentliga gudstron konstitutiva tankarna om Guds utkorelse och förbund samt om hans osvikliga förbundstrohet, som i sin tur ställer krav på människans trohet. »Att Guds nåd driver oss till bot har Vishetens bok vetat lika bra som rabbinerna och Paulus» (Bultmann, sid. 317).

Alla dessa enskilda iakttagelser äro otvivelaktigt riktiga. Men är man därför berättigad att med Bultmann härav draga den slutsatsen: »Jesu gudsbegrepp är alltså det samma som Gamla Testamentets och judendomens, speciellt vad beträffar förhållandet mellan religion och sedlighet» (sid. 317). Kan hänvisningen till Guds utkorelse och förbundstrohet såsom grundvalen för det gammaltestamentliga gudsförhållandet i minsta mån rubba Holls iakttagelse, att förhållandet mellan religion och sedlighet är ett helt annat inom kristendomen än inom judendomen?

Först må framhävas, att Holls sats angående omkastningen mellan det religiösa och etiska, så allmänt som den är formulerad hos Holl, lätt kan ge anledning till missförstånd, som om därmed det ovan omtalade gudomliga initiativet skulle bestridas för Gamla Testamentets vidkommande. Men även om man fasthåller vid att initiativet för gudsgemenskapen i båda fallen, både inom judendomen och kristendomen ligger på Guds sida, *så upphäves därigenom ingalunda den fundamentala skillnaden, att den judiska gudsgemenskapen väsentligen kan karakteriseras såsom rättsgemenskap, den kristna gudsgemenskapen åter såsom kärleksgemenskap.* Åter kan jag här hänvisa till ett stycke i mitt ovannämnda arbete, som just diskuterar frågan om Guds förbund och förbundstrohet i dess förhållande till gudsgemenskapen. »Nu får visserligen denna motsats mellan rättsgemenskapens och kärleksgemenskapens gudsförhållande icke fattas så, som om det inom det gammaltestamentliga rättsschemat överhuvud taget ej skulle finnas någon plats för den gudomliga kärleken. Motsatsen är fallet. Inom judendomen vet man att ganska mycket tala om Guds kärlek. Gud är ju *förbundets* Gud och såsom sådan också kärlekens Gud. Just detta att han upprättat sitt förbund och *givit sin lag*, är det förnämsta uttrycket för hans kärlek. Men därmed har han också bundit sin kär-

lek vid lagen och förbundet. 'Herrens nåd (kärlek) varar från evighet till evighet över dem som frukta honom, och hans rättfärdighet intill barnbarn, när man håller hans förbund och tänker på hans befallningar och gör efter dem' (Ps. 103, 17 f.). Guds kärlek gäller, väl att märka, *dem som frukta honom*, den gäller just den rättfärdige, men däremot icke syndaren. På sin höjd innebär den Guds *förbundstrohet*, trots människans trolöshet, under förutsättning att hon återvänder till förbundet (Deut. 7, 6—10). Men därifrån är vägen lång till den Guds kärlek, som just kallar syndarna. För den finns det icke någon plats inom rättsgemenskapens schema» (sid. 45 f.).

Förhållandet är alltså enkelt uttryckt följande. Initiativet till gudsgemenskapen ligger i allmänaste mening hos Gud. Så är det icke blott inom kristendomen, utan även inom judendomen. Ingenting kan tvinga Gud att träda i gemenskap med människan. När han likväl gör det, så är detta en akt av hans kärlek och nåd. I sin suveräna nåd har nu Gud stiftat ett förbund och dokumenterat detta i sin lag. Lagen är alltså ett uttryck för Guds gemenskapsvilja. Men därmed har han också bundit sin kärlek vid lagen. *I och med detsamma har emellertid initiativet till gudsgemenskapen i fortsättningen flyttats över till människan*. Genom lagens uppfyllande vinner den rättfärdige tillträde till Gud. Även om han i förhållande till den suveräne Guden ej kan komma med några anspråk, så har Gud genom sitt lag-förbund så att säga begränsat sin suveränitet. Han är numera bunden av den lag, han själv stiftat, bunden i båda riktningarna, både att acceptera den rättfärdige och att förkasta syndaren. Båda delarna äro lika nödvändiga, om det icke skall vara ute med hans rättfärdighet och förbundstrohet. Till den gudomliga maktbefogenheten hör visserligen också *syndaförlåtelsen*, men också den är bunden vid *ett villkor, som är beläget på människans sida, nämligen att hon återvänder till förbundet*. Däremot är syndaren som sådan utesluten från gudsgemenskapen. Guds kärlek såsom agape i Nya Testamentets mening saknar här plats.

I förbigående må framhållas, att något liknande också gäller i fråga om den antika mysteriefromheten. Också där ligger givetvis initiativet ytterst hos gudomen. Det är mysterieguden, som instiftat mysteriet och genom detta kallar människorna till sin gemenskap. Men

också här *flyttas just genom denna stiftelse initiativet i fortsättningen över till människan*. Hennes gudsgemenskap blir till sist beroende av den kultiska rening, som hon presterar. Icke heller här finns det plats för Guds *suveräna agape*.

Vad frågan här gäller är alltså icke, huruvida det första allmänna initiativet ligger på Guds sida; ty från denna synpunkt skulle ju Jesu »gudsbegrepp, speciellt vad beträffar 'förhållandet mellan religion och sedlighet'» vara detsamma icke blott som Gamla Testamentets och judendomens, utan också detsamma som mysteriereligionernas och överhuvud nära nog alla religioners gudsbegrepp. Vad det här gäller är fastmer, var det »fortsatta initiativet» är beläget. Eller för att uttrycka saken med skolastiska termer: frågan gäller icke, i vad mån bakom frälsningen och gudsgemenskapen ytterst ligger en akt av Guds »*potentia absoluta*», utan fastmer av vad art den gemenskap är, vid vilken han genom »*potentia ordinata*» bundit sig. *På denna punkt är motsatsen mellan judendomen och kristendomen uppenbar; det är motsatsen mellan rättsgemenskap och kärleksgemenskap.*

Om utrymmet medgivit, hade det varit av särskilt intresse att stanna inför det motförslag, som Bultmann uppställer gentemot Holls uppfattning om det »nya» och egenartade i kristendomen. Det nya i Jesu förkunnelse är enligt Bultmann icke något kvalitativt egenartat, utan *blott* den eskatologiska tillspetsningen av något redan förut givet. Det uttömmer sig i det okvalificerade: »I denna stund gäller det!» (sid. 321). Man har svårt att se, vad som i så fall är skillnaden mellan Jesus och alla de »Pseudo-Christer», som förkunnat sitt: I denna stund gäller det! och som krävt avgörelse inför sin egen person. Men bakom denna okvalificerade eskatologi tycker man sig spåra något av den dialektiska teologiens tid-evighets-dialektik.

\* \* \*

\*

Sammanfattande kunna vi alltså konstatera, att Holls framställning på de avgörande punkterna kvarstår fullkomligt orubbad av den bultmannska kritiken. Till stor del synes denna kritik grunda sig på ett misskännande av vad Holl egentligen åsyftat med sin framställ-

ning. Tydligast framträder detta vid Bultmanns utförande å sid. 307—308. Här möter oss ett ganska oförbehållsamt godkännande av Holls uppfattning i det som för honom står såsom det huvudsakliga. Bultmann skriver: »Jag ger i stor utsträckning Holl rätt i hans Paulusuppfattning gentemot Bousset och Heitmüller, framför allt däri, att enligt min åsikt Pauli rättfärdiggörelselära faktiskt innehåller hans centrala tankar. Säkert har Holl rätt på den punkten, och han har också rätt i sitt slutomdöme, att Paulus icke har utlämnat kristendomen åt hellenismen, utan bevarat den från att gå under i hellenismen» (sid. 308). Man skulle mena, att saken härmed vore tämligen klar. Forskare sådana som Bousset och Heitmüller hade givit en missvisande teckning av Pauli kristendomssyn. Genom att religionshistoriskt ställa den i *belysningen utifrån* hade det som i verkligheten är det centrala för Paulus, nämligen rättfärdiggörelseläran, av dem blivit undanskjutet. Holl påvisar den förvanskning, som blivit en följd av den ensidiga, periferiska belysningen, kräver en central sådan, och korrigerar de nämnda forskarnas uppfattning. *Och i allt detta ger Bultmann honom rätt.* Men därmed har han i själva verket givit Holl rätt i det, som för denne är *huvudsaken*. Det är icke, såsom Bultmann tycks förmena, blott en *enstaka punkt*, utan här ligger själva hjärtpunkten i Holls framställning. När Bultmann därför vidare frågar: »Har denna religionshistoriska konstruktion [motsatsen mellan den palestinensiska och den hellenistiska församlingen] blivit vederlagd genom Holls utredningar?» och när han på denna fråga ger följande svar: »Inte på minsta vis! Holl får över huvud taget inte syn på problemet, då han redan från början ensidigt inriktar framställningen på Jesu och Pauli fromhet och ignorerar församlingarna. Dessa bägge fenomen, den palestinensiska och den hellenistiska församlingen, existera dock i sin egenart!» — så kan man svara med motfrågan: varför skulle Holl bestrida skillnaden mellan den palestinensiska och den hellenistiska församlingen? Det är icke på denna punkt, som en Boussets fel enligt honom ligger. Holl kan därför för tillfället skjuta detta problem åt sidan. Felet, som han har att korrigera, ligger fastmer däri, att man ensidigt söker »förutsättningen» för Pauli åskådning i den hellenistiska kultreligionen. Från denna utgångspunkt når man, som också Bultmann medger, icke fram till det för Paulus centrala. När Holl



då, för att neutralisera denna ensidighet, för frågan tillbaka till Pauli av rättfärdiggörelsefrågan behärskade fromhet, — med vad rätt riktar man då mot honom förebråelsen, att han »ensidigt inriktar framställningen på Pauli fromhet och ignorerar församlingen», och att han »över huvud taget inte får syn på problemet»? Detta är ju ett helt annat problem, än det som för tillfället sysselsätter honom. — När Bultmann sid. 308 å ena sidan ger Holl rätt i hans »slutomdöme, att Paulus icke har utlämnat kristendomen åt hellenismen, utan bevarat den från att gå under i hellenismen», men å andra sidan ett par rader längre fram gör gällande, att Paulus »själv positivt tager del i helleniseringen», så torde detta få tolkas så, att Bultmann i förra fallet ser på Pauli *centrala* åskådning, rättfärdiggörelseläran, och finner, att denna går i diametralt motsatt riktning mot den hellenistiska åskådningen, i senare fallet anlägger en mera *periferisk* betraktelse över, huru Paulus vid utförandet av denna sin åskådning kan använda gängse hellenistiska uttryck, vilka då givetvis få en modifierad innebörd.

Men i och med detsamma som Bultmann ger Holl rätt i att rättfärdiggörelseläran är det *centrala* i Pauli kristendom, så har han i själva verket givit honom rätt också i den andra huvudpunkten, åtminstone för Pauli vidkommande. Ty rättfärdiggörelsen är just ett uttryck för gudsgemenskapen. Till det innersta hos Paulus når man alltså icke fram (icke heller enligt Bultmann, trots det sid. 321 f. utförda), med mindre man riktar uppmärksamheten just på *gudsgemenskapen*.

# DET ANDLIGA SÅSOM EN ERFAREN VERKLIGHET.<sup>1</sup>

AV BISKOP J. A. EKLUND, KARLSTAD.

**D**en andliga verkligheten, »hela den andliga verkligheten» — det är ju ett ämne utan gränser, ett omöjligt ämne.

Men det ligger dock en viss begränsning, åtminstone med avseende på tendensen och valet av utsiktspunkt i ordet »erfaren». Det ordet antyder en strävan hän mot ett realistiskt sätt att se och en empirisk forskningsmetod. Och därmed berör man en motsättning som spelat en mycket avgörande roll i vetenskapens hävder.

Om man delar det gångna nittonde seklet i sina båda hälfter, så kan man ju kalla dess tidigare skede det romantiskt-idealiska och dess senare det naturalistiska. Och sett från metodsynpunkt var det första ett mera spekulativt, aprioriskt, konstruktivt och i viss mån fantasimässigt tänkande tidsskede. Efter det stora omslaget från denna tidigare filosofi och romantik till naturvetenskapligt forskande, kom så en epok, då allt gick ut på empiri, konstaterande av fakta. Men det var alltigenom sinnevärldens fakta. Och vi som voro unga då, vi hade att utstå en kamp för att överhuvud taget kunna hålla fast den andliga verklighet som icke var åtkomlig med den empiriska erfarenhet, som naturkunskapen bjöd. Och vad vi, som ännu i 1880-talets Uppsala fingo inplantade i oss den Boströmska idealismen, vad vi erforo, det var nog ej sällan, att det aprioriska och abstrakt begreppsmässiga sättet att tänka icke höll stånd emot erfarenhetsvetenskapernas mera massiva verklighetskrav. Hela detta tidsskede bar tillika på ett arv som ytterst kommit ifrån Kant: man tillerkände bestämningen verklighet endast åt det sinnligt förnumna.

I denna, den dalande och döende idealismens och den triumferande naturalismens tid gällde det för oss att rädda det andliga, rädda egen själ och rädda det själen levde på från den undergång som hotade allt självständigt andeliv.

<sup>1</sup> Föredrag i Teologiska Föreningen i Uppsala.

En sak var ganska påtaglig: vi hade ytterst ringa hjälp från samtida svensk teologi. För denna fanns, i stort sett, problemet icke till. Det gällde då att ur den gångna filosofiska tankesfären söka fram sådana moment, där det andliga tedde sig såsom konkret verklighet. Därför betydde Geijers personlighetsfilosofi, Wikners kristologi och tanke på Gud såsom kärleken och Viktor Rydbergs diktning och hans hävdande av idealvärldens bestånd mera än allt vad våra teologiska fakulteter bjödo oss. Och vad Kant beträffar och hans tankars förnyelse i ny-Kantianismen, därvid hjälpte jag mig personligen med att helt enkelt vägra att underkasta mig Kant. Nyss erinrade mig ärkebiskop Söderblom därom, att jag för något mer än 30 år sedan vid samkväm hos ärkebiskop Ekman livfullt uppsade Kant tro och lydnad. *Då* fann han det betänkligt nog. *Nu* var han snarare benägen att ge mig rätt. Just detta dåtida kätteri låg också bakom min bestämda motvilja mot att bli Ritschls lärjunge i första eller andra led. Jag har mer än en gång besvärat vännen Einar Billing med bekännelsen att jag absolut ej kunnat smälta »den Kant-bitne surkarten Wilhelm Herrmann.»

Tyvärre hade jag för litet studier för att tillräckligt lägga märke till, att de tendenser, som s. a. s. mer instinktmässigt behärskade mig, samtidigt eller redan parallellt med den spekulativa och den naturvetenskapliga strömmen, alltjämt ägde betydande representanter särskilt i den tyska tankevärlden. Och det är först rätt sent, som jag kommit att närmare lära känna denna, jag kan ju säga tredje strömning, om vilken jag med begagnande av rubriken här ovanför kan säga att den klart hävdar det andliga såsom en erfaren verklighet.

Det jag nu ville söka i korthet få fram är just några drag ur denna tredje tankesfär.

Tydligt är att den har långt tillbakagående anor. Jag hade rätt tidigt klart för mig, att Herders tankar hörde till dess ursprungskällor. Men jag förstår att hela den historiska skolan i rättslära och statsuppfattning låg på denna bog. Jag mins huru jag mycket längesedan kände stor njutning när den ganska fräne Carl Johan Schlyter behandlade Hegel nästan lika omilt som en modern människa kunnat göra.

Det var kanske eljes Leopold von Rankes historiska tänkesätt och

metod som starkast demonstrerade för mig huru en andelivets empiriker kan gå tillväga. För honom var ju världshistorien ett verklighetsdrama av mäktig kraft och outtömlig rikedom. Han talar om alla de gärningar och lidanden inom denna vilda, häftiga, våldsamma, goda, ädla, lugna, denna befläckade och rena skapelse som utgöras av oss själva — »das wir selber sind». Och det var hans livs patos att begripa och fasthålla och söka återge denna verklighet i dess uppkomst och dess utgestaltning.

I hela den generation jag tänker på synes mig dock ingen hava arbetat så intensivt och så mångsidigt på den teoretiska motiveringen av denna andliga erfarenhet som Wilhelm Dilthey. Jag såg för något år sedan, att en nutida tysk betraktade hans vetenskapliga livsverk såsom i det hela misslyckat. När jag möter något sådant, brukar det ofta reaktionsvägen verka så att »just den karl'n vill jag ha närmare reda på». Och jag anser att med all oklarhet och ofärdighet och oförmåga att komma med klara begrepp är Dilthey en av skedets mest fruktbara tänkare. En värdefilosof som Rickert må vara överlägset nedlåtande: det är något vida mer av framtid hos Dilthey — så vitt jag förstår. Jag vill också i förbigående nämna, att jag knappt satte någon »författare» så högt som Bismarck. Och det var väl egentligen för hans oförfärade, om också moraliskt hänsynslösa realism i tanke och handling.

Uttrycket »erfara» och ordet empiri måste ju tagas med förstånd. Det innebär förvisso icke att man ej får både abstrahera och spekulera; utan dessa former av tänkande ingen erfarenhet. Men det hava både Ranke och Dilthey vetat.

Så tidigt som år 1859 uttalade Dilthey att det icke lönade sig att vara historiker, om det icke också vore ett sätt att begripa världen. Och år 1874 talar han om huru »inbegreppet» av de historiska forskningarna i filosofiskt syfte, det hela fattat som ett område för erfarenhetsvetenskap, skulle lämna nyckeln för det teoretiska förståendet av värld och liv.

År 1859 var Dilthey en 26-årig ung man. Och han greps, kanske kunde man säga av den »romantiska» tro, att han hade en kallelse att utföra såsom forskare inom »den andliga världen». Han talar om det välde, som det vetenskapliga livets inre förlopp övar gentemot den

enskilde. Det besjalar honom såsom ett daimonion och blir hans lidelse och själen i hans liv. Och han återkommer senare till denna nästan lidelsefulla impuls som han fick i sin ungdom. Han hade haft känslan av en ny inbrytande tid och tyckte sig stå såsom i morgongryningens halvdager — wie in dem Grau des Morgens zu stehen.

Nog anade han tidigt, att han icke skulle »nä fram». Vi försmå, sade han, konstruktionen, vi älska undersökningen, vi förhålla oss skeptiskt gentemot maskineriet i ett system. Vi äro tillfreds med att vid slutet av ett långt liv hava börjat borringen i en flerfald av vetenskapens gruvgångar, som föra in i tingens djup. Vi äro tillfreds med att dö under vandrigen.

Diltheys aldrig fullbordade plan såsom tänkare ligger uttryckt i en dubbeltitel på ett band i hans samlade skrifter: »*Den andliga världen, inledning till lifvets filosofi*».

Man behöver ju icke vara en ironiker à la Kierkegaard för att konstatera, att det låg mycket nära till hands att — i detta slå slint.

Men det kan icke hjälpas, om man ändå håller fast, att med något mindre föremål än den andliga världen som ett helt kan icke den mänskliga erfarenheten vara nöjd och att det icke räcker med en filosofi om den icke blir en livets filosofi. Och när det gäller tendensen hän emot detta föremål och denna filosofi, ja då har Dilthey onekligen hävdadt betydelsefulla ting.

Det var nog riktigt när han framhöll, att ingen filosofi ännu på allvar gått ut ifrån människoväsendet i dess hela rikedom och i dess enhetliga bestånd. Om detta har sin grund även däri att all forskning och allt tänkande måste abstrahera och begränsa, om man skall komma någon väg, så må det vara sannt. Men utan allt tvivel har det varit ett ytterst ensidigt och ihärdigt abstraherande, som nästan uteslutande stannat vid intellektet och därvid utan vidare satt det mera logiskt gestaltade rena tänkandet i högsätet. Det har gjort, att hela provinser i själslivet icke egentligen kommit med, åtminstone knappast mer än såvida det gällt begreppsbildningen. Ofta har det religiösa troslivet, det sedligt skapande livet, det konstnärligt produktiva livet fått stanna nedanför och utanför vetenskapen. En annan seg begränsning eller förenkling har varit den, att man stannat vid betraktandet av individen såsom blott individ. För att nu ej

tala om att man på naturalistiskt-empiriskt håll oftast tagit med endast det mest oundgängliga psykologiska »kitt» som man funnit behöfligt för att foga ihop sensationerna. Och därmed har man knappt ens nått fram dit där »det andliga» begynner framträda i sin rikedom.

Såsom grundtanken i sin egen filosofi uttalar Dilthey detta, att hittills ännu aldrig den hela fulla ostympade erfarenheten lagts till grund för filosofien och därmed heller aldrig hela verkligheten. Uppgiften för erfarenhetsvetenskapen om de andliga företeelserna ligger för hans tanke i den riktning att det olika andliga innehåll som för närvarande är föremål för estetiken, etiken, logiken, naturrätten och politiken fattas som ett enhetligt helt. Icke varje världsåskådnings relativitet är andens sista ord — det sista ordet av den ande som genomlupit dem alla. Utan anden har att hävda sin suveränitet gentemot varje särskild sådan, och dock på samma gång hava ett positivt medvetande om huru i de särskilda olika sätten att förhålla sig världens ena andliga realitet är förhanden för oss. Han vill komma till en världsåskådningslära, metodiskt vunnen genom att sänslägga det historiska förloppet inom religiositet, diktning och metafysik. Och tanken att så närma sig »universets konstitution» med utgångspunkt i sammanhanget av de andliga och historiska fakta, denna hans tanke menar han stå i motsats till hela den föregående filosofiska utvecklingen.

Men tanken innebär enligt hans mening icke blott en ny orientering av filosofien utan också av historien. Det skall alltid, uttalade han år 1875, förbliva min dröm, att historien ännu befinner sig i samma barndom som naturvetenskapen på den tid då den ännu var naturbeskrivning. Man har ännu ej kommit fram till »lagarna». Som rörelselagar behärska hela den kroppsliga naturen, så är också det andliga livet behärskat av, visserligen väsentligt olika, rörelselagar. Oändligt förvecklade äro de visserligen i historiens konkreta sfär och kunna kanske aldrig helt föras tillbaka på de enklaste former. Men är det, frågar Dilthey, annorlunda med lagarne inom det kroppsliga? Ätminstone måste man börja med företaget, åtminstone måste man söka efter tankeformerna för det mytologiska, panteistiska o. s. v. besjälade av världen, för strävandet efter enhet, för det föreställnings-

sätt som ligger bakom det plastiska och det musikaliska. Och här är det fullt befogat att säga, att Diltheys arbeten vittna om en sällspord förmåga att tänka sig in i och återgiva själva karaktären av vitt skilda tidevarv och starkt motsatta sätt att reagera inför tillvaron. Om jag tidigare beundrat Troeltsch för en dylik förmåga, så förstår jag nu att han som många, bland dem även en Adolf Harnack, lärt sig mycket just av Dilthey.

Mycket har Dilthey bidragit till de skilda »andevetenskapernas» utveckling, även om han ej ens kunde fullborda sin egen »Inledning till andevetenskaperna», mycket mindre utforma den avslutande ena »andevetenskap» han drömde om såsom det helas krön. Det karakteristiska för hans arbete är att han alltid söker sambandet och sammanhanget mellan den andliga verklighetens skilda områden. Han finner sammanhang mellan filologien och den högsta form av historiskt förstående. Vetenskaplig förklaring och historisk framställning te sig för honom såsom två sidor av ett entusiastiskt fördjupande i verkligheten själv. Hur svävande det ibland ter sig, man har hos honom alltid ett skådande »inåt» mot den andligen tillvaron såsom en visserligen konkret och individuellt månggestaltad men dock enhetlig verklighet. Vad en andevetenskap eller kulturvetenskap än har för »fack», den bör alltid bära på medvetandet om det hela och se sitt syfte som ett ingående moment i vetenskapernas helhetssyfte.

Det blir här icke fråga om en filosofi eller en spekulation som s. a. s. svävar över fackvetenskaperna eller likasom utifrån eller ovanifrån råder över och reglerar dem. Och filosofin har ej heller någon från de andliga erfarenhetsvetenskaperna skild metod. Ja, Dilthey formulerar rent av filosofiens första sats så: Filosofien har ingen förutsättningslös allmängiltig begynnelse. Vi kunna allenast tänkande, analyserande, och därefter bedömande och slutande, fastslå fakta såsom obestriddligen givna. Och därpå är det dock allt kommer an. Därvid förutsättes tankeprocessernas gällande kraft vid fastställande av fakticiteten. Detta innebär väl så vitt jag förstår snarast att filosofien icke kan giva annat, till att börja med, än låna ur positiva erfarenheter, gjorda inom religionens och kyrkolivets, inom etikens och de moraliska samfundens, inom rättens och statens, inom diktens och konstens världar. Detta innebär emellertid ingenting annat än att det primära får

vara primärt, det konkreta och livfullt erfarna får äga sin högre valör gentemot den vetenskapliga generalisationen och abstraktionen. Därmed är, enligt min tanke, alls ingen skada skedd.

Därvid är det väl också så, att, trots alla naturvetenskaplighetens pretentioner, just det tidsskede då Dilthey verkade faktiskt var en de humanistiska vetenskapernas framstegsperiod. När Wilhelm Wundt tänkte på 1800-talets rikedom på detta område, fann han det tvivelaktigt om ej tiden i högre grad förtjänade namnet andevetenskapernas tidsålder, snarare än en naturvetenskapernas. Han ansåg att naturvetenskaperna mera fortginge i den bana varpå redan det 17:de århundradet slagit in. Däremot hade, uttalar han 1895, andevetenskaperna rönt så oerhörda inre omgestaltningar att deras betydelse ännu knappt kunde låta sig beräknas. »Naturvetenskaperna hava sin blomstring bakom sig; andevetenskaperna gå sin till mötes.» Och därmed skulle, menar Wundt naturalismens inflytande på dessa senare av sig självt försvinna.

Det är, om man än ställer sig något tvekan inför jämförelsen mellan naturforskningens och den humana vetenskapens dåtida rikedom och kraft, en klart skönjbar tendens som fortgått under 1800-talets sista decennier och fortgår intill nu, att arbetet inom den andliga verklighetens utforskande mer och mer har emanciperat sig från allt naturvetenskapligt herravälde till fri självständighet — en nödvändig och lycklig emancipation.

Detta gäller så gott som alla särskilda branscher. Det har glatt mig att kunna konstatera det t. ex. hos en språkman som Hermann Paul. Han tvingas in i det själiska och det andliga, när det gäller språkbildandets enklaste elementer. Sammanhanget mellan en ordbetydelse i går och i dag kan icke förklaras fysiologiskt eller biologiskt, än mindre mekanistiskt fysiskt, även om man villigt erkänner att allt själiskt skeende är ledsagat av nervprocesser. Det finns ingen annan väg att förklara dylika själsyttringars sammanhang än att antaga direkta förbindelser mellan de växlande innehållen i medvetandet självt.

Man märker hos kunskapsteoretikerna samma tvång att i stigande grad taga psyket eller anden såsom en verklighet. Och inom psykologien har det blivit allt omöjligare att reda sig med en psykologi utan själ.



Att samhällsvetenskaperna äro inne i samma utvecklingsprocess, det är ju rätt lätt att konstatera. Nationalekonomien drives inåt mot etiken. I statsvetenskapen är det något liknande, om man också hos oss ännu i tidskrifter och dagblad arbetar med tyska maktteorier från tiden före 1914. I estetiken kan man ju hos oss i det hela icke märka några synnerliga framsteg sedan 1890-talet. Ännu kör man med den bredbladiga litterära skumplogen gladeligen i fårorna från det gångna seklet. Men t. o. m. Fredrik Böök har vågat en stilla opposition i den riktning att även när det gäller litteratur och poesi har både sedlighet och religion en betydelse, t. o. m. en positiv betydelse.

Tyvärre — hos oss äro spåren av det sista halvseklets djupare tankearbete ännu obefintliga, i stort sett. Det finns, frånsett de teologiskt och kyrkligt präglade organen, hos oss icke ens ett tidskriftsorgan för det pågående arbetet inom det andliga livets sfär, om ock en rätt god refererande broschyrlitteratur börjar varsla om att man här vill tillägna sig kunskaper på nytt.

Det huvudord vi hört Dilthey använda var *livet*. Det är ju såsom ord och begreppsbeteckning en rubrik och det säger så litet. Om man skall komma någon vart, så måste det gå åt det hållet att man söker, närmast deskriptivt och empiriskt, komma åt människolivets och samfundets genuina konkreta gestaltningar och fastslå dessas konstituerande karaktärsdrag. Svårigheten däri ligger ju bland annat i det cirkelmässiga som alltid kännetecknar det Sokratiske »känn dig själv.» Det är livet som uppfattar livet. Blott det levande förstår det levande. Livet, medvetenhetslivet är på samma gång subjekt och objekt och kunskapsmedium. Och denna svårighet kan icke avlägsnas genom att man går utanför eller nedanför människolivet och naturvetenskapsmässigt »objektiverar» det. Ty då förlorar man själva det objekt man skulle behandla.

En annan dylik cirkelmässighet ligger i det Dilthey säger: Ur det enskilda det hela och ur det hela det enskilda. Det blir en ständig växelverkan mellan det konkreta man upplever och det man tänker, det man kan kalla enskilt faktum och det allmänna begreppet. Och detta kommer igen inom varje särskild livssfär på ett särskilt sätt. Spranger uttrycker det så: Jedes Geistesgebiet hat sein durchaus eigen-thümliches Aufbaugesetz, das besonderer Analyse bedarf.

Jag har brukat uttrycka det så, att varje tankesfär och varje livsfär har sin egen logik, sitt egendomliga sanningsbegrepp eller verklighetsbegrepp. Jag undviker i det längsta det tyska begreppet »Värde». Jag säger nu ej varför, men jag kan ej begagna det utan att det verkar som då jag går i andras stövlar. Annars bruka tyskarna det ordet just då det gäller att karakterisera de olika sfärerna inom det andliga livsområdet.

Så gör t. ex. Heinrich Rickert, då han säger om Eduard Spranger: hans verk »die Lebensformen» är sakligt sett »eine Philosophie der Werte.»

I stället för allt jonglerande med »värdeomdömen» och olika värden, nöjer jag mig med att utan vidare tala om den inre erfarenhet som gör att man på ett särskilt sätt och på ett psykologiskt olikartat sätt förnimmer de olika livssfärernas företeelser: de estetiska, de rättsliga, de sedliga, de religiösa.

Men när jag reflekterat på dessa olikheter och därvid alltid haft klart för mig att man icke kan ersätta *en* form av inre erfarenhet med en annan, så har detta lett mig till det bestämda fastslåendet att man icke kan reducera *en* andlig verklighet till en annan eller ersätta en dylik med en annan. Man kan exempelvis aldrig ersätta religion med moral eller med estetik, aldrig ersätta sedlighet med juridik eller politik. Man kan därför aldrig heller på upplysningsmannens sätt reducera allt till intellektuell rationalitet. Att så göra är just rationalismens stora »villfarelse». Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft är en logisk och faktisk absurditet, trots Kants auktorativa förnuftighet. Denna tankegång leder till tanken på hela den andliga verkligheten såsom ett fast system av nödvändiga och säregna konkreta gestaltningar, en enhet av och i en mångfald av livsformer; det hela kan icke rätt uppfattas utan att det enskilda kommer till sin rätt; ingen av de andliga verklighetsområdena får uteslutas eller negligeras om man vill på ett verklighetstroget empiriskt sätt uppfatta »den andliga realiteten.»

Jag nämnde Eduard Spranger. Och jag kan ej neka, att bland de nyare författare jag läst knappt någon tilltalat mig så som han. Jag tänker just på hans nyss nämnda bok Lebensformen. Den ligger nog i Diltheys linje. — Jag vill emellertid anmärka, att denna starka sym-

pati ej utesluter kritik vid det faktiska utförandet. Det är närmast själva greppet och uppslaget jag finner betydelsefullt.

Grundtanken är också hos honom att tänka utifrån livets erfarenheter. Han talar, han som Dilthey, om en impuls som redan före kriget nått honom och sedan följt honom. Han har åter och åter prövat sin ansats på varje företeelse i det närvarande livet likasom på varje historiskt sammanhang. Han menar ej att han har lyckats komma fram till en slutgiltig lösning. Men han lägger vikt på att ingenting av det han framlägger i sina »Lebensformen» är blott spekulativt eller konstruerat. Allt har ingått däri till följd av en trägen och trogen iakttagelse av det verkliga liv, över vars innebörd man icke kan filosofera utan att, i gärning och andakt, vara därmed införlivad. Han har tänkt sina tankar under umgängelse med den historia, i vilken det egna högre livet har sina rötter.

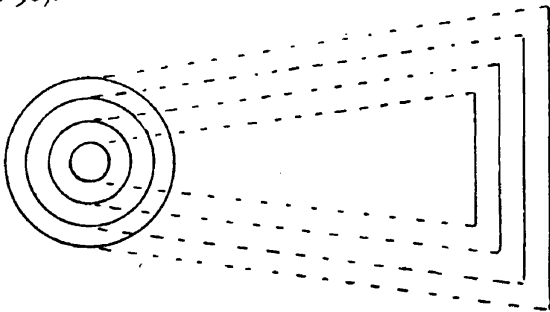
Det är ju just ingenting ovanligt i en sådan bekännelse. Men tonen slog mig såsom mera äkta än vanligt. Ty för det mesta, när man längtat i femton år att det skulle komma något nytt ur det lidande människolivet, så kom det ingenting annat än »föråldrad ande», om man kan tala om en sådan. Och framför allt var det så nästan alltid då man med stora bokstäver annonserade nytt. Tankarne hos Spranger äro kanske icke så märkliga för sin nyhet. Och det är väl ingenting av djärv genialitet såsom ofta i tiden från Goethe till Hegel. Men även detta mindre pretentiösa har tilltalat mig. Kanske det ändå är något berättigat däri, att den upplaga av år 1930 som föll i mina händer var den sjunde upplagan.

Jag lämnar också nu åsido det för mig missförståeliga om »värdena». Jag håller mig till hans sätt att se på »realiteten». Man håller, menar han, denna för något alltigenom entydigt. Men den är tvärtom ett reliefartat helt, där olika skikt av föremål genomtränga eller tränga in i varandra. Därför är också det man kallar »realiteten» så starkt beroende av det i varje fall föreliggande historiska och individuella medvetenhetsläget, att man kunde skriva en realitetsmedvetandets historia. Ur dessa olika lagers inbördes förhållande under den andliga tillvarelseprocessen utbildar sig livets »Relief».

Nå, det förefaller kanske ej mycket sägande. Men nära nog det farligaste och omöjligaste med den moderna människan, vare sig parti-

människan eller specialismänniskan, är, att hon i stort sett saknar all blick för denna livets reliefartade fördjupning. Man älskar att se allt i *en* yta, i *ett* plan. Det gäller ofta även den kristne och den kristne teologen, ehuru jag gärna erkänner, att de numera mindre än andra tänka bara på ett. Nu försöker Spranger göra något som liknar en gruvkarta, sådan jag sett vid Persberg. I en gruvkarta är det viktigast att få reda på de olika ytorna och lagren som ligga över och under och gå in i varandra. Det blir en indelning av »livsformerna» sådana dessa ligga lagrade på det sätt som sker i det andliga livet både i individ och samfund. När jag läste boken först erkände jag för mig själv goda uppslag, men kände mig icke tillfredsställd. Jag tyckte icke att han funnit det innerst avgörande när han brukade beteckningar som biologiska, estetiska, sociala o. s. v. Och jag undrade om det går att finna sådana psykologiska och sådana kulturellt samhällliga synpunkter som kongruera. Och just det att i både konkret psykologiskt liv och i alla historiskt föreliggande samhällliga bildningar »allt står i relation till allt» gör att det blir svårt med alla skarpt uppdragna gränslinjer. Men jag försvarade Spranger mot mig själv. Man vet ej, om det inte kan bli fruktbart att på denna väg söka sig framåt. Kanske man gärna här som i naturvetenskapen kan vara huru djärv som helst i abstraktion och hypoteser, bara man alltid håller klart för sig den djupgående skillnaden mellan »det verkliga» och »det man tänker». Farligast och ömtåligast är kanske det generaliserande likafinnandet. Där hava både gammal rationalism och idealistisk identitetslära och konstruerande naturalism på det svåraste försyndat sig. Det är mindre farligt att »hålla isär» — åtminstone om man inte har annan dissekerkniv än tankeabstraktionen.

Spranger har i den citerade boken en rätt enkel teckning som ser ut så här (s. 96).



De fyra cirklarne betecknar vad han kallar »die Ichkreise» och de fyra raka strecken beteckna de däremot svarande »Gegenstandschichten». De förra ange de olika funktionsgrupperna i jaget; de senare de utåt belägna föremålsgrupperna. Om vi bruka gamla kända termer kunna vi säga att de förra innebära en lagring i psyket, i mikrokosmos; de senare en lagring i den andliga värld som vi kunna kalla makrokosmos.

Till varje innehåll i det förnumna objektiva hör som korrelat ett bestämt innehåll i subjektet. Och på varje område utgestaltar sig ett helt egenartat subjekt-objektförhållande. Och detta förhållande kan belysas med utgångspunkt från bådadera, från subjektet och från objektet. Detta förhållande av motsvarighet mellan subjektets särskilda existensart och det specifika föremålsskiktet har, menar Spranger, tidigare ej i sitt hela sammanhang beaktats.

När man börjar läsa det som följer i boken, blir man väl lätt nyfiken vad han nu får för »cirklar» och för »streck», huru många de bli och vad han kallar dem. Och jag blev nog litet överraskad när jag fann att cirklarna blevo *fem*; varför just fem? tänkte jag. Och nog funderade jag åtskilligt, när jag läste namnen på de fem jagkretsarne, fast det just inte var några obekanta ord som mötte mig. De fem »Iche» voro:

- 1) det biologiska jaget,
- 2) det ekonomiska jaget,
- 3) de estetiska akternas jag,
- 4) de teoretiska akternas jag,
- 5) det religiösa jaget.

Det som närmast frapperade var väl nästan det att jag saknade »det sedliga jaget.» Tillerkänner då Spranger icke det sedliga i livet, det etiska elementet, en självständig plats i människans psyke och i den andliga världens struktur? Varför räknar han icke med ett specifikt sedligt område och en specifikt etisk livsform? Han uppställer också själv denna nära liggande fråga. Han förklarar saken med det, att han till en början håller sig till det psykologiska och lämnar åsido de normativa frågorna.

Därvid är jag dock benägen att gemäla att väl redan psykologiskt sett den moraliska inställningen är en lika egenartad och självständig

som den estetiska och den intellektuellt vetenskapliga. Och när han säger sig ej räkna sedligheten såsom ett avsondrat livsområde utan blott såsom ett gestaltande av livet som kan eller icke kan göra sig gällande på alla områdena, så är väl detta något som ungefär kan på samma sätt tillämpas även på de livsformer han ger en självständig plats i sitt »system». Det religiösa, det vetenskapliga, det estetiska, de äro ju alla ej »avsöndrade» utan blott abstraherade former ur livets totalbestånd. — Emellertid innebär detta hans tillvägagående realiter icke ett underkännande av sedligheten såsom en av livets mest betydande faktorer.

Nu är det icke möjligt för mig att ens summariskt ingå på den »Charakterologie», den deskriptiva framställningen av det för de olika »jagen» väsentliga i psykologiskt hänseende. Men han ger onekligen mången god inblick i skilda livsåskådningar. Man kan ju se att han läst Kierkegaards Stadier på Livets Vei. Man märker att han åhört den maktlärans predikan som går som en röd tråd från Machiavelli till det Wilhelmska Tyskland. Och han har tagit ställning till utilismens, ekonomismens, och materialismens tankeriktningar. Karakteristikerna äro ofta av stort intresse, ehuru alltid renodlingen av en viss tendens gör metoden litet fattig. Diktaren kommer i dylika fall längre, därför att han *icke* »renodlar» utan snarare skildrar genom antiteser och komplikation.

Om vi tänka på de »lager», de skikt, Spranger talar om, då hävdar han med rätta, att de ingalunda äro fasta och bestående såsom, för att bruka vår bild av gruvkartan, de genom borring konstaterade malmfyndigheterna ligga fast. Nej. Även i en sak som Hegels antitetiska dialektik är det icke blott begrepp som ligga i en inbördes logisk kamp med varandra, utan det är som Spranger säger »värdebestämda» strukturer, strukturer hos historiska epoker likasom strukturer inom personligheten. Så hos Kant. Personlighetens frihetsmedvetande genombryter hela den fastfogade positiva kunskapsbyggnaden. Och det så grundligt att det aldrig lyckats för den systematiserande konsten att göra de brytställen osynliga där denna klyvning skett. Spranger visar huru Tolstoy aldrig blivit fri från den estetiska värld, som den vaknade religiösa profeten i honom helt förkastade. Så också med Kierkegaard — säger Spranger med all

rätt. För egen del har jag ett starkt personligt minne därav. Hans »Øieblikket» verkade på mig så starkt estetiskt, att jag bara njöt av det, och det har nästan haft till resultat att Kierkegaard till dato ej på mig utövat den ringaste religiösa eller religiöst-kyrkliga påverkan, utan enbart en estetisk.

Man förstår därför icke människolivet om man endast ser sammanhanget och överensstämmelsen inom detsamma utan också kontrasterna. Livet är alltid rörelse, alltid strid, alltid drama. Det bidrager ju till svårigheten att behandla saken. Men det är också just det som gör det andliga livet till det spännande och »intressanta» i verklighetens värld. — —

Det framgick av schemat över jaget och över de andliga strukturområdena att innerst eller rättare överst och högst ställes av Spranger det religiösa skiktet.

Karakteristiskt för honom är, att han ger den religiösa inställningen den omfattande och på samma gång centrala platsen i jaget. Han talar om Totalsinn, Gesamtsinn, Gesamtwerth. Han talar om blosser gestaltloser Andacht och hänvisar till Schleiermachers definition i Reden. Man kan väl säga att han liksom står kvar inom förkrigstidens tyska tankesfär och icke är med i utvecklingen efter Otto och den sistfödda tyska teologien som snarast är benägen att i görligaste mån isolera religion och teologi från allt i erfarenhetsvärlden och göra det till något »ganz anderes». Det är något av Goethes panteism i Sprangers tankar.

Allt är, menar han, religiöst betydelsefullt, det må i själva upplevandet stå det centralt religiösa fjärmare eller närmare. Utan all beröring därmed är ingenting. Enheten av värdeupplevelsen, das Wert-erleben, speglar sig i det alltomfattande religiösa värdebetonandet. Allt förtjänar till sist vördnad (Ehrfurcht) eller förkastelse, emedan det bildar ett led i livets värdesammanhang. Det stora ledmotivet i livets symfoni är upplevandet: πάντα θεῖα.

Om så totaliteten blir det avgörande för religionen, så får allt religiös betydelse i samma mån som man upplever det i denna inställning för livets helhet. Det är för Spranger ett axiom att den högsta livserfarenheten med nödvändighet sträcker sig ut över livets helhet.

Det är icke »Gud» allena som är det religiösa föremål som svarar

emot det religiösa jaget. Nej, även världen såsom den helhet, varpå själen riktar sig då det gäller livets mening och innebörd, är ett religiöst begrepp. Vetenskapen bemödar sig förgäves att teoretiskt fatta denna helhet. Med det blotta kunskapandet inom det varandes värld når man ej fram till någon mening däri. Men det panteiserande draget från Schleiermacher och Goethe får på det sättet hos Spranger sitt uttryck däri, att det sista, det som utgör världens mening eller träder fram såsom det andliga som förlämnar henne mening är vad på religiöst språk heter »Gud.»

Naturligen äro vi kristna ganska färdiga att här sätta in med vår kritik.

Men de problem som ligga just i förhållandet mellan det specifikt religiösa och de övriga livsformerna, såsom de sedliga, de vetenskapliga, de estetiska, de rättsliga, de statliga, de ekonomiska, de biologiska, dem kommer man aldrig förbi. Och man kommer aldrig förbi den grundtanke som både hos Dilthey och Spranger och hos alla erfarenhetsfilosofer och alla teologer av liknande universell tendens ligger klar: den religiöst erfarna verkligheten är dock ett moment om ock det högsta inom det vi i dag kallat »Det andliga såsom erfaren verklighet.»



## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN.

Med ärkebiskop Gustaf Johansson i Åbo gick måhända den sista övertygade lärjungen till Johann Tobias Beck i graven. Liksom flera, ur den stora finska väckelsen framgångna teologer fann han hos mästaren i Tübingen det vetenskapliga uttrycket för sitt livs grundläggande erfarenhet. Troget vårdade han de lärdomar han inhämtat, den bibliska realismen och den starkt eskatologiska livsbetraktelsen bestämde icke blott hans åskådning utan jämväl hans ämbetsgärning. Med läraren hade han gemensamt bekännarhågen och väsendets karaktärsfulla kantighet. Den var en inre konsekvens i hans handlingssätt, både när han under det aktiva motståndets tid manade prästerskapet till lojalitet mot den yttre ordningen och då han energiskt bekämpade Stockholmskonferensens socialtiskt betonade enhetsprogram. Detta innebar för honom ett kränkande av tvenne grundprinciper, bekännelsens absoluta primat — om det också är en viss ironi däri, att den åldrige beckianen blivit den lutherska rättrogenhetens ståndaktige väktare, — och av den eskatologiska uppfattningen: den kristne har ingenting att skaffa med denna världens irreformabla, dömda väsen, hans uppgift är blott att rädda själar undan förtappelsen. Man förstår den gamle kämpen vida bättre än hans yngre tillskyndare. De artiklar, med vilka han i Allgemeine Evang. lutherische Kirchenzeitung bekämpade Stockholmsmötet äro värdefulla bidrag till hans karakteristik, men tillika genom sin användning ett beklämmande dokument till en senare generations »lutherska» mentalitet. Ärkebiskop Johanssons eftermäle får icke bestämmas av hans oförsonliga motstånd mot nyare strömningar, som han var oförmögen att på sin ålders höst rätt fatta och värdesätta, utan av hans mannaålders gärning som prästutbildare och biskop, från 1884 i Kuopio, 1897 i Nyslott, varifrån han 1899 flyttade till Åbo. Från väckelsens dagar vilade för honom över Finlands kyrka ett förklarat skimmer, att skydda dess evangeliska renhet för besmittelse var

det aktningsbjudande motivet också för handlingar, som synas oss ovisa.

På ärkestolens återbesättande ha stiftets prästerskap ett stort inflytande: deras val ensam bestämmer förslaget. Då den på första förslagsrummet uppförde professorn i praktisk teologi vid Helsingfors universitet Lauri Ingman utnämndes till ärkebiskop i Åbo, föll valet förvisso på en av Finlands mest förtjänte män. Hans vetenskapliga arbeten falla övervägande på kyrkolagfarenhetens område och äro genom sin finska språkdräkt för den rikssvenska teologien tyvärr ganska otillgängliga. Här må dock erinras om hans synnerligen lärorika Uppsala-föreläsningar om »Finlands kyrka efter 1809» (tryckta i Kyrkohist. Årsskrift 1922). Särskilt hans praktiska verksamhet har gjort hans namn känt också i Sverige. Det kan i detta sammanhang erinras, att det endast var genom den dåvarande ministern Ingmans bemödanden, som Åbo akademis teologiska fakultet för första gång erhöll examensrätt. Hans mödofyllda värv som riksdagsman och medlem av olika ministärer, därav två gånger som statsminister, har icke uteslutit en betydande insats också i det kyrkliga livet: särskilt har söndagsskoleverksamheten legat honom varmt om hjärtat. Då han tillträder sitt ansvarsfulla ämbete, som skulle ställa stora krav också på en yngre man, mötes han från Sveriges kyrka av en varm välgångsönskan. För det teologiska arbetets män är det en anledning till särskild tillfredsställelse, att den andra lutherska ärkestolens innehavare är utgången ur deras led och förstår att uppskatta deras verksamhet. För Sveriges teologer innebär hans ledareställning inom Finlands kyrka en underpant på ett fortsatt närmande och ett fruktbärande samarbete. Den andliga union mellan Nordens länder, och särskilt mellan delarne av det gamla svenska riket, som tiden kräver, är på intet område mer angelägen, och kanske ingenstädes närmare sitt förverkligande, än på kyrkans och teologiens.

\* \* \*

Patristiken har av gammalt varit den anglikanska teologiens omsorgsfullast odlade fält. I den sista generationen har knappast någon på detta område uppehållit sin kyrkas förnämliga traditioner med

större lärdom än Professor C. H. Turner i Oxford, som nyligen avlidit vid 70 års ålder. Sedan 1889 tillhörde han som fellow Magdalen College, men sedan 1920 var han tillika innehavare av den professur i exegetik, som är känd som Dean Ireland's. Lärjunge till W. Bright ägnade han hela sin långa arbetsdag åt exakt detaljforskning på den äldre kyrkohistoriens och den nytestamentliga exegetikens områden. Huvudparten av hans produktion torde bestå i artiklar i *The Journal of Theological Studies* och andra publikationer. Hans mest betydande arbete, en samling av kyrkorättens källor från äldsta tid, *Monumenta juris canonici*, mäktade han aldrig fullborda. Detta arbete liksom hans patristiska studier förde honom till Frankrikes och Italiens berömda bibliotek och grundlade personliga förbindelser med män som Ratti, en gång chef för Ambrosiana i Milano, nu den romerska kyrkans överhuvud, och Ehrle, Vatikanbibliotekets föreståndare. Mot tysk vetenskap, med vilken han ingalunda var obekant, bevarade han en kritisk självständighet. En stor del av hans arbete nedlades i opublicerade materialsamlingar. Åtskillig uppmärksamhet väckte hans avhandling *Apostolic Succession* i den under H. B. Swete's redaktion utgivna samlingen *Essays on the early History of the Church and the Ministry*, där han, med berömvärd frihet gentemot den tradition, som han själv representerade, uppvisade, hurusom successionen i den äldre fornkyrkan främst innebar den obrutna kedjan av innehavare av samma biskopsstol, icke tänktes som förmedlad genom vighningen. Men att denna insikt kunde innebära praktiska konsekvenser av kyrkopolitisk betydelse för hans egen kyrka, ville han icke erkänna. Själv inträdde han aldrig i kyrkans ämbete. Hans liv var den förfinade, något världsfrånvände humanistens. Englands kyrka och Oxfords universitet ha i honom förlorat en lärare, vars väsen uttryckte något av bådas bästa egenart.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## NY SVENSK LITTERATUR PÅ SYSTEMATIKENS OCH DEN KRISTNA IDÉHISTORIENS OMRÅDE.

- RAGNAR BRING: *Dualismen hos Luther*, Lund 1929, 361 sid.
- GUNNAR ROSENDAL: *Upplösningen av det juridiska föreställningskomplexet i evangelisk teologi. En studie i försonings- och rättfärdiggörelselärens historia*: Lund 1930, 286 sid.
- ANDERS NYGREN: *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape, I. Svenska kyrkans diakonistyrelses förlag, Stockholm, 1930, 208 sid.*
- EINAR BILLING: *Den Svenska folkekyrkan. Sveriges kristliga studentrörelses förlag, Stockholm 1930, 146 sid.*
- JOHN CULLBERG: *Religion och vetenskap, Svenska kyrkans diakonistyrelses förlag, Stockholm 1930, 317 sid.*

Till de mest glädjande företeelserna inom den senare svenska teologien hör utan tvivel den ivriga och betydelsefulla Lutherforskning, som här ägt rum. Det kan på goda grunder sägas, att Lutherforskningen på det nya århundradet inträtt i ett helt nytt skede. Forskningen har efterhand frigjorts från beroendet av de antingen traditionalistiska eller eticistisk-humaniserande frågeställningar och förutsättningar, som präglade 1800-talsteologiens arbete med den store reformatorn och hans teologi. I och med denna frigörelseprocess har blicken öppnats för sidor i Luthers teologi, som tidigare varit mer eller mindre förbisedda eller till deras egentliga betydelse oförstådda; ja, först härigenom har i själva verket vidden av den omvälvning inom den kristna idéhistorien, som låg i Luthers religiösa tänkande, kunnat träda i dagen. Denna förnyelse av Lutherforskningen har begynn timer tidigare i svensk teologi än annorstädes. Jag är benägen att från denna synpunkt sett betrakta Einar Billings år 1900 utgivna bok Luthers lära om staten såsom banbrytande. Inom Tyskland kom det egentliga genombrottet, såvitt jag ser, först senare i och med Karl Holls märkliga arbeten. Efterhand ha vi fått en ganska omfattande Lutherlitteratur på svenskt språk. Nästan alla våra inom systematiken arbetande teologer

ha lämnat sina bidrag — jag erinrar om följande: N. Söderblom (Humor och melankoli och andra Lutherstudier, 1919, Luthers Lilla katekes, 1929), E. Billing (1517—1521 — ett bidrag till frågan om Luthers religiösa och teologiska utvecklingsgång), N. J. Göransson (Luthers reformation, 1920), G. Aulén (Till belysning av den lutherska kyrkoidén, 1912, Luthers gudsbild, 1926), A. Runestam (Den kristliga friheten hos Luther och Melanchton, 1917, Viljans frihet och den kristna friheten — en undersökning i Luthers teologi, 1921), Gustaf Ljunggren (Synd och skuld i Luthers teologi, 1928), Torsten Bohlin (Gudstro och Kristustro hos Luther, 1927); A. Nygren har offentliggjort en rad smärre men vägande Lutheruppsatser, (varibland särskilt Den kristna kärlekstanken hos Luther i Sv. teol. kvartalskrift, årets första häfte); av S. von Engeström föreligger en hittills, ledsamt nog, otryckt avhandling om Luthers trosbegrepp (ett brottstycke av den har offentliggjorts i Sv. teol. kvartalskrift).

I denna rad av svenska Lutherforskare inträdde 1929 Ragnar Bring med sitt verk *Dualismen hos Luther*. Sedan rätt länge tillbaka och alldeles särskilt sedan den tid, då jag arbetade med Luthers gudsbild, stod det klart för mig, att knappast något problem inom Luthers teologi vore mera värt en undersökning än frågan om dualismen hos Luther. Den bok Bring utgivit har också givit den allra bästa bekräftelse av huru viktigt det var att just detta ämne upptogs till sorgfällig undersökning. Vi ha här ett typiskt exempel på det ovan omnämnda förhållandet att 1800-talsteologiens karakteristiska inställning hindrade den att få ögonen upp för högst väsentliga Luthersproblem — den rischlskt orienterade Lutherforskningen hade givetvis icke mycket intresse till övers för dualismen hos Luther; den förmenade snarast att det här endast kunde vara fråga om en del medsläpat och för det hela i grunden betydelselöst gods. Brings avhandling har visat, att det i stället gäller något för Luthers hela religiösa syn grundväsentligt och den har tillika visat, hur man just från denna utsiktspunkt kan komma tillrätta med en hel del frågor, som inom den tidigare Lutherforskningen varit ouppklarade eller bristfälligt tolkade. Det torde vara ytterst sällsynt, att ett teologiskt förstlingsarbete når fram till så betydelsefulla resultat som vad fallet är med Brings — och detta på ett område, som hör till teologiens på en gång mest bearbetade och mest svärbearbetade. Ville jag åberopa ett vittne såsom stöd för detta mitt omdöme, kunde jag hänvisa till den utförliga och utomordentligt erkännsamma recension i *Theologische Literaturzeitung*, som för några

månader sedan skrevs av en bland den nutida tyska teologiens allra främsta Lutherforskare, professor Emanuel Hirsch i Göttingen — Hirsch hör till de numera icke så alldeles få tyska teologer, som obehindrat läsa svenska.

Styrkan i Brings Lutherundersökning ligger dels i hans källkritiska noggrannhet — intet tidigare svenskt Lutherarbete har så ingående tagit befattning med Lutherforskningens rent källkritiska sida som Brings — och dels i hans ovilja mot att släppa en fråga förrän han, rent teologiskt, gått till botten med densamma.

Efter en inledning, där Bring redogör för sin forskningsuppgifts förhållande till tidigare Lutherforskning och särskilt då till den svenska teologien behandlas i ett jämförelsevis kortfattat första kapitel dualismens demonologiska bakgrund. Bokens tyngdpunkt ligger i de mycket utförliga andra och tredje kapitlen. Här undersöker Bring dualismens betydelse för Luthers teologi genom att taga sikte på dels försoningsdramat (kap. 2) dels gudsbilden (kap. 3).

Största utrymmet tages i anspråk för analysen av det dualistiska motivets ställning inom och betydelse för Luthers försoningstanke. Bring begynner här med en historisk återblick, som tar sin utgångspunkt i de för gamla kyrkan karakteristiska tankegångarna om Kristi verk såsom en kamp mot och en seger över fördärvmakterna, synden, döden och djävulen. Den nytestamentliga litteraturen, som eljest har mycket att säga om detta tema, beröres endast mycket flyktigt. Där emot har Bring tämligen utförligt gått in på medeltiden samt dragit fram en del material, som visar att det gammalkyrkliga temat också här — trots den skolastiska teologiens helt annorlunda orienterade teorier — har en vida starkare ställning än man i regel förmenat. Det har sin betydelse att Luthers tankar om försoningen bliva tecknade mot denna bakgrund: det visar sig nämligen med en tydlighet, som icke lämnar något övrigt att önska, att den lutherska försoningstankens idéhistoriska sammanhang har andra och viktigare förbindelser än de som löpa till den medeltida skolastiken.

En tyngdpunkt i boken ligger givetvis i det Luthermaterial, vilket Bring efter den historiska orienteringen framlägger för att belysa den roll, som tanken på kampen mellan Kristus och tyrannerna spelar hos Luther. Det säger sig självt, att det icke kan vara fråga om någon uttömmande registrering. Men det som här i omsorgsfullt urval framtagits visar till full evidens, att vi här icke ha att göra med sporadiska och tillfälliga föreställningar utan att det i stället är fråga om

ingenting mindre än Luthers centrala syn på Kristi livsverk. Bring ger här bl. a. en hel del exempel på Luthers anknytning till den gammalkyrkliga bildvärlden, också till dess mest groteska skildringar av Kristi mellanhavande med djävulen. Men han visar också upp, att det för Luther alldeles icke är fråga bara om en lössläppt mytologi, utan att även dessa bilder hos honom får en tydning, som ställer dem i samband med och ger uttryck åt Luthers djupaste religiösa intentioner. Så får t. ex. den från den gamla kyrkan övertagna föreställningen om djävulens överlistande genom Kristus ett alldeles nytt och rent religiöst innehåll, därigenom att Luther till denna bild anknutit några av sina djupaste tankar om den fördolde Guden. Det är i hög grad lärorikt att på Luther studera vad som kan ligga bakom drastiskt mytologiskt utformade bilder — man ser huru nödvändigt det är att uppsöka det religiösa motiv, som döljer sig bakom föreställningsdräkten.

Det för Luthers försoningstanke karakteristiska är att han till de fördärvmakter, som Kristus bekämpar och övervinner, räknar icke bara den från den gamla kyrkan välkända trion synden, döden och djävulen utan också lagen och vreden. Det säger sig själv, att undersökningen av Luthers försoningstanke alldeles särskilt måste taga sikte just på dessa tvenne sistnämnda fördärvmakter. Så har också skett i Brings bok. I förbigående skulle jag emellertid vilja ifrågasätta, om icke också frågan om döden såsom fördärvmakt kunde krävt sin särskilda behandling. Som bekant har det på sistone förts en mycket livlig debatt mellan C. Stange och P. Althaus om Luthers syn på döden och odödligheten — det förefaller mig icke osannolikt, att just den dualistiska utsiktspunkten skulle kunna kasta ljus över den här omstridda, i själva verket synnerligen svårlösta frågan.

Innebörden av att lagen hos Luther från en sida sett uppträder såsom fördärvmakt klarlägger Bring i en inträngande analys, som hör till bokens allra bästa partier. Här uppvisas bl. a., huru det skärpta lagbegreppet hänger samman med förtjänstbegreppets övervinnande samt huru lagen, just i och med det att den på detta sätt fördjupas, måste komma att te sig såsom en fördärvmakt. Det krav, som lagen ställer på en spontan kärlek, kan, just därför att det är fråga om en spontan kärlek, icke förverkligas, så länge som lagens regemente varar. Till förtjänsterna i denna avdelning hör också uppvisandet av att de från rättsväsendet hämtade bilder, som Luther stundom använder vid sina skildringar av lagens övervinnande genom Kristus icke betyda

någon övergång till den latinska skolastikens strängt rättsligt utformade försoningsteori: det finns ingen saklig skillnad mellan kamp- och rättsbilderna — de övergå utan vidare i varandra. Just denna tanke om fördärvmakten lagens övervinnande visar f. ö. allra bäst, att Luthers betraktelsesätt icke är instängt inom rättsordningens schema.

Det allra största intresset i fråga om Luthers försoningstanke knyter sig utan tvivel till hans utredningar om vreden, den gudomliga vreden såsom fördärvmakt och om dennas övervinnande i och genom Kristi gärning. Detta av flera anledningar: dels därför att ingen i hela den kristna tankens historia dristat tala med en sådan djärvhet som den Luther här presterar, dels därför att — såsom jag i min bok *Den kristna försoningstanken* sökt uppvisa — just denna punkt, där analogien mellan Luther och den medeltida skolastikens teori vid första påseende synes vara störst, i själva verket är den punkt, där artskillnaden som allra klarast kommer till uttryck. Bring återkommer i olika sammanhang till denna kardinalfråga om vreden och dess ställning. Det sker i den avdelning i hans bok, vilken har såsom överskrift: *satisfaktionstanken och dualismen*. Avdelningens huvudsakliga uppgift är att undersöka och fastställa Luthers förhållande till den latinska medeltidsteologiens försoningsteori, sådan denna närmast utformats av Anselm. Frågan gäller om vissa begrepp, som Luther upptar från medeltidsteologien — såsom särskilt *satisfactio*, *meritum Christi* och *sacrificium* — skulle tyda på att Luther, trots allt, fortfarande befunne sig inom den skolastiska teologiens trollkrets. Vad Bring härom har att anföra är högst beaktansvärt. Analysen visar med full tydlighet, att begreppen *satisfactio* och *meritum Christi* av Luther inställas i ett helt annat sammanhang än inom skolastiska teologien samt att de därför också få ett helt annat innehåll än de där hade. Att detta också skulle vara fallet med offerbegreppet är mindre uppseendeväckande — det kunde man redan på förhand ana, när man betänker, att detta begrepp redan sedan gammalt varit förbundet med det klassiskt-dramatiska försoningsmotivet från kristenhetens äldre dagar. Bring visar emellertid också, att just de Luthertexter, i vilka det talas om *satisfaktion* på ett om den anselmska teorien erinrande sätt, blivit föremål för omarbetningar i skolastisk, resp. melanchtonsk anda. Och slutligen framhåller han, att det för Luther uppenbarligen icke består någon saklig olikhet mellan det för honom konstitutiva dramatiska betraktelsesättet och *satisfactio*- och *meritum*tankarna: Luther glider gång på gång över från dessa tankar till tanken på den över fördärvmakterna seg-



rande Kristus på ett sådant sätt att den sistnämnda tanken framträder såsom den överordnade.

I hela denna avdelning återkommer Bring som sagt gång på gång till frågan om den gudomliga vreden och dess betydelse för Luthers försoningstanke samt ger från olika synpunkter en klarläggande belysning åt problemkomplexet. Det förefaller mig dock, som om ännu större klarhet över Luthers idéhistoriska ställning skulle kunnat vinnas, försåvitt som frågan om vredens övervinnande hade blivit föremål för en mera samlad behandling, innan ännu frågan om Luthers förhållande till den latinska försoningstypens terminologi slutligt upptagits: Luthers principiella hållning till denna latinska försoningstyp skulle i så fall möjligen fått ett mera markerat uttryck — i varje fall hade uppgörelsen på denna punkt förenklats.

Med detta omgrupperingsförslag menar jag icke, att frågan om vredens ställning inom Luthers teologi skulle kunna slutbehandlas i en undersökning om försoningsdramatiken. Det är ingen tillfällighet, att detta tema kommer igen i Brings sista, åt dualismen och gudsbilden ägnade huvudkapitel. Först här, när vi nå fram till teologiens innersta skikt, till gudsbilden, kan det dualistiska elementet i Luthers teologi få sin slutliga belysning. Det ligger i sakens natur, att Bring här skall komma in på Luthertolkningens allra svåraste problem. Men icke minst här, vid behandlingen av de till *De servo arbitrio* knutna, ofta ventilerade frågorna visar det sig, hur fruktbärande det är att se Luthers teologiska tänkande från den dualistiska utsiktspunkten. De problem, som särskilt upptagas till behandling äro Guds allverkande och dualismen samt betydelsen av Guds vrede i sammanhang med rättfärdiggörelsen och med predestinationen. Det är mig icke möjligt att ens snudda vid alla de invecklade problem, som här bliva föremål för en djupt borrhande meditation. Blott ett par saker skola beröras.

Först och främst vill jag då antyda på vad sätt Bring här från den dualistiska utsiktspunkten fört Lutherforskningen längre fram än det tidigare varit möjligt. Som bekant har man ofta inför de tankegångar i *De servo arbitrio*, där Luther talar om huru Gud förhärdat människor, velat finna ett s. k. naturalistiskt drag i Luthers gudsbild: den gudomliga viljan skulle här te sig såsom okvalificerad. Gustaf Ljunggren har i sin utmärkta bok om synd och skuld i Luthers teologi upptagit denna fråga samt bestritt riktigheten av en dylik Luthertolkning. Han har framfört högst beaktansvärda ting såsom stöd för sin motsatta Luthertolkning. Men först Bring har givit det slutgiltiga beviset

för omöjligheten av att tolka Luther i en naturalistisk riktning. Jag vill därvid särskilt fästa uppmärksamheten på huru Bring fint och beviskraftigt kombinerar de omstridda tankegångarna i *De servo arbitrio* med Luthers välkända dubbelperspektiv på lagen, som från en sida sett är alltigenom god men från en annan sida sett är en fördärvs-makt. Det visar sig så, att de frapperande uttalandena i *De servo arbitrio* på det närmaste sammanhånga med ett för Luther centralt tema. Luther vill icke säga, att den gudomliga viljan skulle vara okvalificerad, lika väl inriktad på att förhärda som på att frälsa. Sakligt sett återgår ej förhärdelsen på gudsviljan utan på den fiendligt djävulska makt, som står gudsviljan emot. Men från en annan synpunkt sett har också förhärdelsen sammanhang med gudsviljan och med gudsviljan just såsom god, just såsom kvalificerad kärleksvilja. Just mötet med den goda viljan driver den människa, som icke betvingas av densamma, till förhärdelse. »Just därför att Guds verkande *ej* är naturalistiskt tänkt, behöver ej Guds goda vilja med nödvändighet alltid verka gott. Det goda kan, menar Luther, under vissa omständigheter stegra en ond viljas intensitet» (sid. 283).

Frågan om gudsviljan och det onda, kan, såsom Bring framhåller, icke lösas med utgångspunkt i den s. a. s. nakna allmaktstanken. I så fall skulle man komma till en metafysik, som är Luther principiellt främmande. Med instinktiv säkerhet värjer sig Luther mot alla förmenta konsekvenser, som skulle tvinga honom att prestera en rationell förklaring av det ondas, av syndens upphov genom att leda denna tillbaka till gudsviljan såsom orsak.

I sammanhang med hithörande utredningar klarlägges efterhand alltmera arten av det dualistiska element, som hör hemma i Luthers teologi. Denna dualism avgränsar sig med full tydlighet från all kosmologisk-metafysisk dualism. Luthers rent religiöst orienterade dualism är å ena sidan radikalare än den metafysiska dualismen, å andra sidan begränsad av den gudomliga suveränitetsviljan. Visserligen kan den metafysiskt orienterade motsättningen vid första påseende synas vara den skarpast tillspetsade. Men i själva verket är detta endast sken. I grund och botten föreligger här en karakteristisk, motsättningen upplösande glidning, som tar sig uttryck däri att mötet mellan det »goda» och det »onda» här blir en glidande övergång mellan det svagaste goda och det svagaste onda. För Luther blir dualismen däremot såtillvida radikal som det är fråga om en kvalitativt fattad mot-

sats, en motsats mellan den kvalitativt bestämda gudsviljan och det som står densamma emot.

I hela denna avdelning om dualismen och gudsviljan kommer Bring åter och åter in på frågan om Luthers förhållande till metafysiken. Någon sammanfattande framställning av Luthers position i detta avseende har han icke givet, men det material, som framdragits till belysning av frågan är i allra högsta grad intresseväckande. Det visar sig i själva verket, att Luther är oerhört känslig gentemot alla tendenser att förvandla tron till metafysik. Han vänder sig icke bara, såsom välkänt är, mot varje försök till rationell metafysisk grundläggning — Aristoteles får göra sällskap med påven och turken såsom trons fördärvare. Men han vänder sig också mot varje tendens till att skapa en rationell teologi, mot varje tendens till att »utbygga» tron till en rationell världsförklaring, vare sig det gäller tolkningen av syndens ursprung eller det gäller möjligheten av en historietolkning, som skulle s. a. s. genomskåda världsloppet från det gudomliga världsregementets synpunkt eller det slutligen gäller den eskatologiska utblicken. Ja, hans ständigt återkommande tal om deus absconditus, som är absconditus även »in revelato», står till yttermera visso i motsatsförhållande till försök att göra alla trons utsagor till en förnuftsmässig kunskap. Hela denna inställning till metafysiken belyser hur radikalt olikartad Luthers teologi är i förhållande till all skolastisk teologi. Men den visar också på ett eklatant sätt i hur hög grad den efterföljande reformatoriska teologien, till stor del genom Melanchtons förvållande, innebar ett återvändande till skolastiska tankebanor. Vad Luther själv beträffar vill det synas som om han mycket väl kunde gjort till sina de lösensord, som en bemärkt svensk nutidsfilosof formulerat så: *praeterea censeo metaphysicam esse delendam*. Luther skulle väl tillagt: *et theologiam esse aedificandam* eller något dylikt.

\* \* \*

\*

Att komma från Luther och att sedan företaga en vandring genom ortodoxi, pietism och upplysningsteologi är icke alltid uppmuntrande. Synkretsen blir trängre, de reformatoriska huvudmotiven omböjas och fördunklas. Man blir icke utan vidare benägen att instämma i Schleiermachers ljusa syn på att den teologiska utvecklingen skulle innebära en ständigt stigande klarhet enligt orden: den helige Ande genomtränger

allt fullständigare det hela. Men om alltså den evangeliska teologiens historia icke utan vidare kan betraktas såsom en uppåtgående kurva, så erbjuder den icke desto mindre ett utomordentligt intresse. Den rymmer också inom sig en hel serie av problem, som ännu äro långt ifrån tillräckligt klarlagda. Visserligen är den allmänna utvecklingsgången tämligen väl känd, men ännu krävas en mängd detaljundersökningar för att vår bild av det som faktiskt skett skall kunna bli tillbörligt fixerad och tillförlitlig. Detta gäller icke minst i fråga om pietismens och upplysningens tid.

En sådan detaljundersökning har Gunnar Rosendal företagit i sin avhandling om *Upplösningen av det juridiska föreställningskomplexet i evangelisk teologi* med undertiteln En studie i försonings- och rättfärdiggörelseläran historia. Avhandlingens huvudsyfte är att dokumentariskt fastställa den förvandling, som på det antydda området äger rum under tiden från ortodoxien till Schleiermacher. Inriktningen blir under sådana förhållanden närmast begreppsanalytisk. Rosendal tar fasta på de avgörande huvudbegreppen — *iustitia dei*, *peccatum*, *satisfactio* och *iustificatio* — och följer sedan dessa på deras vandringar från ortodoxien till Schleiermacher. Han uppvisar huru som det »juridiska» betraktelsesätt, som präglar ortodoxiens teologi och som där söker stöd i ett flitigt åberopande av gammaltestamentliga bibelord, så småningom börjar upplösas i pietismen, huru denna upplösning ökar i takt, så snart vi komma inom upplysningens teologi och huru Schleiermacher betecknar slutpunkten på denna utveckling — hos honom är »det juridiska föreställningskomplexet» helt och hållet försvunnet.

Det värdefulla i en avhandling av denna typ ligger däri att man exakt kan följa utvecklingen steg för steg, man får dokumentariskt fastställt hur de olika begreppens innebörd skiftar hos de olika författarna och i de skilda epokerna. Det säger sig självt, att arbetet med en dylik begreppshistoria är mödosamt nog, allrahelst som det här är fråga om en synnerligen rik och jämförelsevis litet bearbetad litteratur. Av synnerlig vikt är att det urval som företages verkligen har representativ karaktär. Såvitt jag kan se har detta krav också väl beaktats av författaren, som hela tiden inriktar sig på att så exakt som möjligt och med noggranna dokumentariska belägg från representativa författare fastslå vad som faktiskt har skett. Har boken varit mödosam att skriva, så är den i viss mån också mödosam att läsa på grund av den tyngande vetenskapliga apparaten. Men alla som äga intresse

för de idéhistoriska förvandlingarna kunna icke annat än fångas av denna ständigt skiftande begrepps värld, som drar förbi likt filmens växlande sceneri. För den idéhistoriska forskningen är det helt enkelt en nödvändighet att arbete av detta slag utföres, om vi överhuvud skola få någon möjlighet att med större precision och tillförlitlighet än hittills teckna det idéhistoriska förloppet efter reformationen.

Den som känner Gunnar Rosendals livliga ingenium och gjort bekantskap med hans fritt ur hjärtat skrivna bok *Den nutida teologien och förkunnelsen* förstår, att han vid utarbetandet av denna senare skrift ålagt sig en betydande grad av askes, då han väsentligen velat begränsa sig till att fastställa vad som faktiskt skett. »På frågan om beskaffenheten av den realitet, som ligger bakom de här behandlade föreställningarna, samt på spörsmålet om de använda termerna äro lyckligt valda — — — ingår denna undersökning icke» — heter det i förordet. Nu är denna strävan efter objektivitet och denna avhållsamhet från värdeomdömen någonting högst tacknämligt — för att icke säga någonting alldeles oeftergivligt, försävt som det nämligen gäller att låta fakta och icke subjektiva omdömen hava ordet. Men å andra sidan kan en systematiskt inriktad idéhistorisk undersökning icke avstå från att inställa det undersökta materialet i en principiell belysning, som i så fall kommer att taga sikte på de ifrågavarande föreställningarnas kristliga dignitet. Denna uppgift har förf. icke heller helt undandragit sig, såsom särskilt bokens slutord visa. Det torde dock kunna sägas, att denna sida av uppgiften fått en väl underordnad ställning. Det kan också tilläggas, att det begreppspar, med vilket Rosendal härvid företrädesvis rör sig — begreppspar teocentrisk och antropocentrisk — icke blivit tillräckligt fixerat eller entydigt bestämt. Vid ett tillfälle heter det, att i en »teocentrisk teologi» gudshandlandet överallt kommer till synes. På andra ställen betraktas teocentriciteten som en »rumskategori» och skillnaden mellan teocentricitet och antropocentricitet betraktas såsom liggande däri, att blicken i ena fallet riktas till Gud och i andra till människan. Hade den förstnämnda synpunkten konsekvent fasthållits, skulle den principiella belysningen av den skildrade idéhistorien i viss mån blivit en annan än den nu blivit.

Rosendals huvudsynpunkt på den idéhistoriska utvecklingen från ortodoxien till Schleiermacher är, att upplösningen av det s. k. juridiska föreställningskomplexet sammanhänger med en allt starkare framträdande vändning från teocentricitet till antropocentricitet i betraktel-

sen. Men skulle man härav vilja draga den slutsatsen, att de juridiska föreställningarna vore särskilt ägnade att stå på vakt kring »teocentriciteten», så varnar förf. åtminstone vid ett tillfälle direkt mot en sådan uppfattning. Han framhäver, att i ortodoxiens försoningslära teocentricitetens princip bryts *tack vare* det juridiska komplexet och hänvisar härvid — med all rätt — till att Kristus här tänkes utföra sin satisfaktoriska gärning qua homo. (sid. 278). Detta omdöme överensstämmer med författarens sats att teocentriciteten accentuerar gudshandlandets synpunkt. Men när förf. längre fram vill göra gällande, att teocentriciteten inom ortodoxiens försoningslära dock i viss mån bevaras, försåvitt som »Gud är den mottagande», har han övergått till den andra uppfattningen av förhållandet mellan teocentricitet och antropocentricitet — det är nu fråga om riktningen: uppåt till Gud eller nedåt till människan. Jag har tagit fram detta exempel för att visa, att de begrepp, med vilka Rosendal här rör sig, kräva en noggrannare fixering för att kunna användas i den principiella belysningens tjänst. Däremot vill jag på intet sätt säga, att dessa begrepp i och för sig icke skulle vara tjänliga för det här föreliggande syftet. Och jag vill tillägga: även om Rosendal icke slutfört den principiella belysningen av den av honom skildrade idéhistoriska utvecklingen, så har han i varje fall genom sin undersökning givit ett bidrag till förståendet av denna tid, som gör det lättare för oss att se, hur saken faktiskt ligger till eller m. a. o. att slutföra den principiella belysningen.

\*                    \*  
\*

På den tiden, då jag som bäst var sysselsatt med att föreläsa över den kristna gudsbilden och då professor Anders Nygren samtidigt påbegrunt en föreläsningsserie över ämnet Eros och Agape, mediterade vi någon gång tillsammans över det egendomliga faktum, att den dogmhistoriska forskningen sysslat med alla möjliga frågor utom med gudsbilden och forskningarna till etikens historia med alla tänkbara frågor utom med frågan om den kristna kärlekstankens egentliga art. Den formulering jag här brukat är givetvis en smula tillspetsad, men den innehåller i själva verket en vida större grad av sanning än man närmast skulle vara benägen att tänka. Nu har första delen av Nygrens länge med spänning motsedda bok om *den kristna kärlekstanken* nyss utkommit — samtidigt på svenska och på tyska.

Den svenska upplagan har som undertitel orden eros och agape. Avsikten med den nu föreliggande delens utredningar är först och främst att principiellt bestämma den kristna kärlekstankens, agapetankens, art samt att avgränsa denna från den helt annorlunda beskaffade kärlekstänke, erostanken, med vilken den så ofta oklart förbundits och sammanblandats. Om det skulle behövas något bevis för att detta ämne är ett högviktigt och för hela frågan om kristendomens egentliga karaktär i grunden avgörande ämne, så är Nygrens nu utgivna bok beviset. Det utkommer lyckligtvis en och annan gång böcker, som ha ett avgörande ord att säga om de frågor, som behandlas. Nygrens bok hör till denna kategori. Jag har förhoppning om att boken så småningom skall bli föremål för en ingående anmälan i vår tidskrift, men i avvaktan på denna vill jag i detta sammanhang med några ord fästa uppmärksamheten på det i höst publicerade arbetets tillvaro.

Efter en inledning om problemets principiella innebörd skildrar Nygren i bokens första kapitel det kristna agapemotivet, sådant som detta ter sig i de synoptiska evangelierna, hos Paulus och i den johanneiska litteraturen. Andra kapitlet behandlar erosmotivet — undersökningen inriktar sig här på Plato, Aristoteles och nyplatonismen. I ett slutkapitel dragas konsekvenserna av de föregående utredningarna, varvid den principiella motsatsen mellan de båda motiven med all nödig skärpa fixeras. Allra sist talas det något om möjligheterna till motivblandning — denna avdelning avser att leda över till den följande delen, som kommer att från eros- och agapemotivens synpunkt belysa den kristna idéhistorien fram till och med Luther.

Från slutkapitlets fixering av den principiella motsatsen mellan de två motiven hämtar jag följande karakteristik. Det är fråga om två olika totala livsinställningar: den egocentriska och den teocentriska. I det ena fallet tänkes gudsgemenskapen vunnin därigenom att det mänskliga stegras upp till det gudomliga, i den andra därigenom att det gudomliga i förbarmande sänker sig ned till det mänskliga. Eros är människans väg upp till Gud. Agape är Guds väg nedåt till människan. Eros är prestation, den bygger på mänsklig självfrälsning. Agape är nåd, frälsningen är den gudomliga kärlekens egen gärning. Eros är egocentriskt inriktad kärlek, en form av självhävdelse, den högsta, ädlaste, mest sublimerade. Agape är osjälvisk kärlek, »den söker icke sitt» — den är självutgivelse. Eros är den på brist beroende viljan att förvärva. Agape är det på rikedom och

fullhet beroende skänkanDET. Eros är i främsta rummet människans kärlek: Gud är föremål för eros. Agape är i främsta rummet Guds kärlek: »Gud är agape». Eros bestämmes av sitt föremåls kvalitet och värde. Agape är spontan och omotiverad. Eros konstaterar värde hos sitt föremål och älskar det av denna grund. Agape älskar — och skapar därigenom värde hos sitt föremål.

Något referat av bokens innehåll skall jag icke giva utöver det nu sagda. Den bjuder en i sällsynt grad fast komponerad, sluten och stringent genomförd framställning. Blicken är oavlåtligt inriktad på det rent principiella. Det gäller att klarlägga det kristna agapemotivet i dess renhet. Det gäller därmed ett klarläggande av kristendomens egenart och på samma gång ett avgränsande av denna. Om man betänker huru ofta icke minst framställningar av urkristendomen lida av oklara frågeställningar, som leda till att man silar mygg och sväljer kameler, så fröjdar man sig dubbelt över att finna en klart principiellt genomförd frågeställning, där verkligen huvudsak får vara huvudsak och bisak bisak. Men på samma gång som boken har denna principiella inriktning är den fylld av intresseväckande detaljer. Jag kunde — för att taga ett par exempel — erinra om den uppseendeväckande belysning, som från agapemotivets synpunkt faller över det faktum att Paulus icke gärna talar om »kärleken till Gud»; likaså till belysningen av den johanneiska litteraturens dubbelsidiga ställning: denna visar sig däri att agapemotivet här får sitt högsta uttryck (»Gud är agape») men att samtidigt vissa, från det klassiska agapemotivet skilda tankegångar börja tränga sig in. Jag kunde också hänvisa till den mycket klarläggande analysen av nyplatonismens hållning, där den skenbara analogien till agapeinställningen i själva verket döljer en typisk erosinställning: härmed förklaras varför just nyplatoniska tankegångar i så hög grad fått tjänstgöra såsom erosmotivets hjälpmedel, när detta motiv banat sig väg in i kristendomen.

När man följer Nygrens framställning och ser hur han skarpt och bestämt skiljer agapemotivet från erosmotivets, får man närmast intryck av ett bart huggande svärd. Det skulle icke särdeles förvåna mig, om mången läsare av boken understundom kände sig en smula smärtsamt berörd. Man skall kanske finna, att mycket av det som man vant sig att betrakta såsom en integrerande beståndsdel av kristendomen — såsom t. ex. talet om människoandens ideala strävan uppåt, om längtan och behov, som få sin tillfredsställelse o. s. v. —



hänföras till erosmotivets område samt får en belysning, som kan tyckas snart sagt anstötlig: skulle kristendomen vara en fiende till »det högsta mänskliga»?

Ingenting kan vara naturligare än om tankar i denna riktning vilja tränga sig fram, när vi betänka, i huru hög grad »agapemotivet» och »erosmotivets» sammanblandats med varandra — icke blott en gång för länge sedan under antikens tid, utan snart sagt hela kristendomens historia igenom. Huru starkt erosbetonad har icke t. ex. teologien under 1700- och 1800-talen ofta varit! Huru genomträngd av erosmotiv är icke alltsomoftast den kristna förkunnelsen! Det är mig givetvis icke möjligt att här taga upp den nu berörda frågan i hela dess vidd. Endast ett par ting må sägas till belysning av vad Nygrens bok vill och icke vill. Vad den vill är att företaga en så omsorgsfull distinktion som möjligt. Den vill säga vad som är karakteristiskt för den kristna kärlekstanken — och vad som icke är det. Den vill däremot icke, såsom vetenskaplig undersökning, fälla något som hälst värdeomdöme om de olika, här analyserade motiven. Det gäller endast och allenast att förstå och fastställa, icke att värdera. Vidare: teologien har ingen högre, ingen mera trängande uppgift än den som ligger i strävandet efter att fastställa vad som är karakteristiskt kristet. Utföres icke *denna* uppgift, blir allt annat teologiskt mångsyssleri skäligen värdelöst, ett oklart famlande hit och dit. Möjligen skulle jag kunna tillägga ännu ett ord om förhållandet mellan eros- och agapemotiven. Erosinställningen är s. a. s. den »naturliga människans» inställning till religionen, erosfrågan är den naturliga människans sätt att fråga. Möter människan agapemotivet, så vänder detta upp och ned på alla av erosinställningen betingade tankegångar. Det religiösa svaret korrigerar fullständigt den »religiösa» fråga, som har sin utgångspunkt i eros. Ter sig så skiljandet av agapemotivet från erosmotivets såsom anstötligt, så kunde det frågas, om icke detta just är den anstöt, varom Paulus talar, då trons syn för honom ter sig såsom en stöttesten för juden och en dårskap för greken.

I själva verket ligger det, såsom redan antytt, i denna Nygrens utredning om förhållandet mellan agape- och erosmotiven en uppgörelse i stor stil med all idealistiskt färgad omtolkning av kristendomen. Frågan om »kristendom och idealism» är som bekant f. n. i hög grad aktuell. Nygrens uppgörelse är här vida klarare tänkt och vida djupare ingripande än alla den s. k. dialektiska teologiens

denunciationer av »mystik» och »idealism», detta därför att denna teologiska skola visar en förvånansvärd benägenhet att stanna i negationerna och alltså fastna i motståndarens frågeställningar — i grund och botten därför att den icke äger någon klar blick för den kristna kärlekstankens, för agapemotivets art.

\*                    \*  
\*                    \*

Det är icke något långt steg från den kristna kärlekstanken till den kristna kyrkotanken. Denna senare får sin belysning i Einar Billings nyligen utgivna bok *Den svenska folkkyrkan*. Boken innehåller fyra självständiga, men på det närmaste med varandra sammanhängande uppsatser: Folkkyrkan och förkunnelsen, Lokalförsamlingen — en Guds församling, Sveriges ställning i den evangeliska kristenheten, Den religiöst motiverade folkkyrkan. Alla dessa uppsatser ha redan tidigare varit tillgängliga i tryck — den tredje dock endast på tyska språket. Den första uppsatsen är väl känd och högt skattad samt har, såsom bekant, spelat en mycket stor roll, när det gällt svensk självbesinning med hänsyn till kyrkotankens innebörd. Uppsatsen Den religiöst motiverade folkkyrkan återger det storstilade anförande som Einar Billing förlidet år höll i kyrkomötet vid dess behandling av den s. k. biskopsmotionen. Jag har icke för avsikt att giva något referat av innehållet i Billings bok. Dess huvudsynpunkter äro, såsom jag hoppas och tror, väl bekanta för denna tidskrifts läsare. Jag har blott velat uttrycka min glädje över att denna samling kommit till stånd samt att i densamma inrymts också det märkliga kyrkomötesanförandet. I övrigt vill jag blott säga, att denna bok av Einar Billing hör till den svenska 1900-talsteologiens klassiska dokument.

\*                    \*  
\*                    \*

Docenten John Cullberg i Uppsala har skrivit en bok om *Religion och vetenskap*. Han har givit den en undertitel: Till frågan om den systematiska teologiens vetenskapliga grundläggning. Min anmälan skall helt och hållet taga sikte på den fråga, som genom undertiteln angives såsom huvudfråga.

Cullberg skriver friskt och elegant. Det hela är klart och över-

siktligt disponerat. Det präglas på samma gång av äventyrets spänning. En frimodig stridsstämning slår en till mötes. Författaren älskar debatten och skiftar skickligt kraftiga hugg både åt ena och andra hållet. Han *vill* något med sin bok och han går — hur mångsidigt orienterad han än är — rakt mot det mål som han ställt sig. Och detta mål har på sitt sätt någonting storvulet över sig. Det är icke precis någon obetydlig uppgift han tagit fatt på. Han vill i själva verket icke blott uppvisa den systematiska teologiens vetenskapliga berättigande, utan han vill på samma gång demonstrera den yttersta grunden för all vetenskaplig forskning. Boken är som sagt skriven så att den omedelbart fångar intresset — men också så att den äggar till debatt. Detta senare har även helt visst varit författarens avsikt. Och jag förmodar, att det därför icke skall vara honom oangenämt, om jag i det följande debatterar en del av de i arbetet framställda satserna. Det starkt sakliga intresse, som leder honom, inger mig nödig frimodighet till diskussion. Jag måste nämligen redan från början säga, att jag ingalunda alltid kan följa förf. på de vägar, där han drar fram.

Författarens egentliga utgångspunkt är frågan om »det religiösa verklighetsanspråket» kan hävdas så, att dess giltighet även av vetenskapen *måste erkännas* (sid. 14). Han framhåller att det här gäller ett filosofiskt problem men *icke* ett religiöst. För gudstron själv är frågan ovidkommande. Men den är så mycket mera nödvändig för den systematiska teologin. Skall denna vara något annat än allmän humanistisk religionsvetenskap, skall den vara verklig *teologi*, måste den — heter det — »utgå från samma förutsättning som religionen själv, nämligen att *Gud är*». Såsom vetenskapsman saknar nu teologen den religiöses rätt »att utan logiska grunder räkna med Guds realitet» (kurs. av mig). Teologiens ställning blir därför ytterst problematisk, om det religionsfilosofiska sanningsproblemet skulle visa sig vara vetenskapligt olösbart.

Den här refererade tankegången visar oss vad Cullberg egentligen avser, då han vill motivera den systematiska teologiens vetenskaplighet. Skall denna vetenskaplighet stå fast, gäller det alltså att angiva de logiska grunder, som kunna giva teologien rätt att räkna Guds realitet. Vore detta icke möjligt, skulle teologien upphöra att vara *teologi* (meningen härmed alltså: en lära om Gud), den skulle blott bli humanistisk religionsvetenskap.

Jag kan här icke referera de tvenne utförliga kapitel, i vilka förf.

först analyserar problemet religion och verklighet och sedan naturvetenskapens och humanismens verklighetsuppfattning. Vare det nog sagt, att det förstnämnda kapitlet bl. a. analyserar uppenbarelsbegreppets betydelse för religionen och att det senare kapitlet vill visa upp, hurusom den naturvetenskapliga verklighetsuppfattningen leder fram till vissa gränsfrågor, som först kunna besvaras på det humanistiska verklighetsplanet, samt hurusom den humanistiska verklighetsuppfattningen i sin tur också leder fram till gränsfrågor, som den från sin utgångspunkt icke kan komma till rätta med — det gäller därvid särskilt börats och det ondas problem. Cullbergs tankeföring syftar här till att fastställa, att dessa olösta frågor få sin lösning genom den religiösa verklighetsuppfattningen. Vi skynda emellertid från alla dess problem till den punkt i framställningen, där den inledningsvis framkastade frågan skall få sin lösning. Det sker i bokens fjärde kapitel, som handlar om religiös och vetenskaplig verklighetsuppfattning, och särskilt i den underavdelning, som bär överskriften: religion och humanism.

I samma mån som uppenbarelsbegreppet — heter det här — sätter sin prägel på det religiösa föreställningsinnehållet, glider detta utanför den humanistiska aspekten. »Det religiösa gudsmedvetandets objekt kan varken inordnas i natursammanhanget eller i det mänskliga gemenskapslivets sammanhang. Då de nämnda sammanhangen enligt det föregående markera de båda aspekter, varmed verkligheten kan vetenskapligt bestämmas, följer härav, att varje försök att vetenskapligt bestämma »Guds väsen» är orimligt. Den »religiösa kunskapen» (»tron») är helt beroende av personligt anammad uppenbarelse och kan därför icke förvandlas i en vetenskaplig kunskap». Det kan därför synas som om den förut uppställda religionsfilosofiska frågan nödvändigt skulle komma att besvaras nekande — anspråket på en transsubjektiv verklighetshalt synes vara godtycklig och icke möjlig att vetenskapligt legitimera.

Nu vill Cullberg emellertid icke stanna vid detta negativa resultat. Och vi komma därmed till den avgörande punkten i hans framställning. En möjlighet är, säger han, ännu oprövad. »Även om gudsmedvetandets objekt icke kan vetenskapligt bestämmas, är det tänkbart, att vi likväl måste erkänna dess realitet för att förstå möjligheten av annat realitetsmedvetande» (sid. 262). Den här angivna möjligheten undersöker Cullberg närmare i ett kapitel om religiöst apriori. Han anknyter därvid till vad han tidigare utfört om humanismens obesva-

rade gränsfrågor: börats och det ondas frågor. Hans argumentation är kort sagt denna: den hypotetiska förutsättningen för gemenskapslivets böra är gemenskapen med en makt, som i sig förenar den kategoriskt bjudande myndigheten med den självutgivande kärleken. Medvetandet om en sådan makt »måste förutsättas, enär därförutan det frågetecknet, som vidhänger allt verklighetsmedvetande, blir permanent, d. v. s. leder till en lika outhärdlig skepticism» (sid. 265). Nu uppfyller det religiösa medvetandet det krav, som här uppställts såsom oeftergivligt. Det religiösa gudsmedvetandet framträder därmed såsom verklighetsmedvetandets apriori. Den humanistiska verklighetsaspekten och därmed det vetenskapliga verklighetsmedvetandet överhuvud vinner på detta sätt sin avslutning i gudsmedvetandet. Men på samma gång som Cullberg hävdar gudsmedvetandet såsom verklighetsmedvetandets apriori, inskräper han vikten av att fasthålla, att medvetandet av Gud såsom ett du alltjämt har karaktären av uppenbarelse: den i uppenbarelsens form givna gudsföreställningen är betingelse för verklighetsmedvetande överhuvud.

Härmed anser sig nu Cullberg hava presterat beviset för att den systematiska teologien vilar på en vetenskapligt sett fast grund och går sedan i bokens sista avdelning närmare in på frågan om disciplinens uppgift. I viss mån kan man ju redan av det föregående sluta sig till huru Cullberg skall se på denna uppgift. Han anknyter nu till vad han i början fastslagit, att den systematiska teologien såsom självständig disciplin skall karakteriseras därav att den »förutsätter Guds realitet», en förutsättning som genom den refererade argumenteringen skall hava blivit »tillfullo legitimerad». Från denna utgångspunkt avvisar Cullberg såväl den uppfattning, som vill betrakta teologien såsom trons självbesinning, som den, vilken ser tron såsom teologiens objekt. Vad han säger om detta senare sätt att fixera den teologiska uppgiften påkallar särskilt vår uppmärksamhet. Vill man se tron såsom teologiens objekt, så skulle detta — heter det — betyda, att teologien till skillnad från den religiösa kunskapen icke skulle rikta sig mot trosobjektet utan mot *trosinnehållet*, som då skulle analyseras med samma metoder som i fråga om annat medvetenhetsinnehåll. Teologien skulle då blott genom sitt innehåll skilja sig från närbesläktade humanistiska discipliner. Cullbergs huvudinvändning mot denna teori om den teologiska uppgiftens art har fått följande formulering. »Enligt vår frågeställning skall teologien referera till ett moment i den religiösa kunskapen, som är direkt uttryck för denna kunskaps specifikt religiösa

verklighetsrelation. Tydligen uppfylles detta villkor icke av en teologi, som begränsar sin uppgift till att analysera det religiösa föreställningsinnehållet. *Detta är identiskt detsamma, vare sig det hänför sig på ett reallt objekt eller icke* (kurs. av mig). Tanken på verklighetsrelationen kan således från dessa utgångspunkter bortelimineras såsom helt och hållet ovidkommande. Men därmed har i själva verket teologien upphört att intressera sig för tron såsom en religiös *kunskap*» (sid. 293 f.).

Dessa satsar kompletteras av vad Cullberg tidigare i annat sammanhang (sid. 134 f.) anfört mot tanken på att i anknytning till Schleiermacher göra tron till teologiens objekt. Teologien skulle då »*principiellt*» (kurs. av mig) upplösas i (naturvetenskaplig) religionspsykologi och (humanistisk) religionshistoria. Frågan är om det då blir något kvar av den systematiska teologien. När denna systematiskt skall genomtänka de kristna trossatserna, kan den knappast nöja sig med att klarlägga dessas subjektivt psykologiska eller historiska betingelser — »den måste äga rätt till den förutsättningen att i dessa satsar någonting utsäges med hänsyn till verkligheten. En dogmatisk diskussion exempelvis om den kristna försoningslärans innebörd kan visserligen visa prov på vitt skillda tolkningssätt. Så långt måste man dock vara ense, att här verkligen någonting skett eller sker, som kan bli föremål för en tolkning. Diskussionen vore fullständigt meningslös, om den icke förutsatte en relation mellan å ena sidan människan eller mänskligheten, å den andra en verklig Gud, som försonat eller försonats. Det finns icke en enda dogmatisk utsaga, som icke på detta sätt i sista hand förutsätter Guds verklighet. Men under sådana omständigheter har ett ytterst viktigt moment kommit in i dogmatiken, som radikalt skiljer den från varje humanistisk vetenskapsgren». Resultatet av dessa överväganden sammanfattar Cullberg i följande kursiverade sats: »antingen är systematisk teologi en vetenskaplig orimlig uppgift — eller också representerar den en självständig vetenskapstyp, som karakteriseras därav att den förutsätter Guds realitet».

Den systematiska teologiens »förutsättningar» fixeras nu på följande sätt. Den teologiska vetenskapstypen förutsätter icke blott, att den religiösa kunskapen representerar en relation till en transsubjektiv realitet, utan även att denna relation objektiverats i vetenskapligt åtkomliga moment. Tre villkor krävas då för att en teologi skall vara möjlig: »1) Den religiösa kunskapen måste ha ett verkligt objekt, d. v. s. Gud måste ha uppenbarat sig som en realitet; 2) Gudsuppenbarel-

sen måste icke blott ha blivit bejakad i tro utan även ha blivit be-tygad och bekänd i gripbara formuleringar; 3) Denna bekännelse måste ha blivit centrum för ett mänskligt gemenskapliv». (sid. 294 f.). Man skulle nu måhända kunnat tänka att Cullberg skulle vilja se teologiens objekt i den Guds-realitet, kring vilken utredningarna kretsat. Detta är emellertid icke fallet. Vid den slutliga bestämningen av den systematiska teologiens uppgift (sid. 302 ff.) framhålles det, att den teologiska vetenskapstypen visserligen markeras genom uppenbarelsen, som är »den religiösa kunskapens» objekt, samt att denna vetenskapstyp är vetenskapligt legitim, alldenstund teologiens förutsättning — uppenbarelsen — är »vetenskapens apriori». Men såsom teologiens egentliga objekt fastställs nu »den Kristusbekännelse, som utgör den historiskt givna grundvalen för den religiösa samfundsbildningen eller kyrkan». Denna bekännelses innebörd skall klarläggas och därvid skall också dess karaktär av »uppenbarelsereflex» träda i dagen.

Jag avbryter här mitt referat av tankegången i Cullbergs bok. Strukturen av denna har efter det föregående framträtt med all den tydlighet, som är nödvändig för att vi nu skulle kunna övergå till några kritiska reflexioner. Det är mig därvid icke möjligt att ingå på alla de invecklade problem, som Cullberg berört. Jag måste koncentrera mig till det som för mig synes vara själva huvudsaken.

Cullberg har, såsom det i början hette, velat »med logiska grunder» demonstrera den förutsättning (Guds realitet), på vilken den systematiska teologiens vetenskaplighet — liksom f. ö. all annan vetenskaplighet — vilar. Har nu detta verkligen skett? Frågan måste, synes det mig, ovillkorligen besvaras nekande. Detta av två skäl. För det första. Bevisföringen mynnar ut i ett postulat: vi kunna icke tankemässigt undvara Guds realitet såsom vetenskaplighetens förutsättning. Jag bortser här från beskaffenheten av den argumentation, som ligger till grund för detta postulat samt nöjer mig med att fastställa, att Cullberg själv icke fasthåller det såsom obetingat — det är m. a. o. icke den enda möjlighet, med vilken han räknar. Han räknar nämligen också med möjligheten av en skeptisk hållning och framhåller att »valet mellan religion och spekticism är helt beroende av personlig avgörelse» (sid. 272). Med dessa sista ord är det andra skälet redan berört. För det andra och framför allt inskräper nämligen Cullberg med tacknämlig tydlighet, att förvisningen om den sökta förutsättningen — Guds realitet — helt och hållet är beroende av mötet med »uppenbarelsen» samt att ställningstagandet till denna är av rent personlig

art. Det är alltså fråga om något helt annat än om »logiska grunder.» Den klara insikten härom och den därmed sammanhängande kritiken av den mystisk-idealiska religionsteorien hör till bokens sakligt sett starkaste sidor, men den avslöjar på samma gång huru omöjligt det är för förf. att, så som han avsett, genomföra sin teori om den systematiska teologiens vetenskapliga grundläggning. Den förutsättning, på vilken denna skall vila, låter sig uppenbarligen icke »med logiska grunder» demonstrera.

Men om demonstrationslinjen alltså icke låter sig vetenskapligt genomföra, så är den frågeställning, vilken vi här mött, icke mindre diskutabel, om saken ses från *religiös*, från »trons» synpunkt. Cullberg säger vid ett tillfälle, att den problemställning, som teologien enligt honom nödvändigt skulle kräva, är främmande för tron. Detta är riktigt. Men det är blott halva sanningen. Uttalandet måste skärpas därefter, att problemställningen icke blott är främmande för tron utan också direkt stridande mot dess egenart. Det uppställda problemet är m. a. o. från trons synpunkt sett ett anstötligt problem. Det är icke blott icke religiöst utan irreligiöst. Den Gud, vars »realitet» man kan vilja demonstrera med logiska grunder, alltså genom att taga sin utgångspunkt utanför tron, är icke längre trons Gud — den är från trons synpunkt en gud med litet g. — Cullberg antyder vid något tillfälle, att den tankegång, som icke vill till avgörande upptaga frågan om Guds »realitet», därmed skulle intaga en »agnostisk» ståndpunkt. Detta är uppenbarligen icke fallet: vad man därmed vill säga är ju blott detta, att en dylik fråga icke är någon vetenskaplig fråga; det är f. ö. icke heller någon fråga som har relation till tron — den kan icke ställas utan att tron upphört att existera. Långt snarare skulle man kunna säga, att den frågeställning, som vill göra frågan om Guds realitet till *articulus stantis aut cadentis scientiae* i själva sin utgångspunkt är skeptisk — den må sedan aldrig så mycket vara inriktad på att övervinna skepticismen.

Men om alltså det föreslagna sättet att motivera den systematiska teologiens vetenskaplighet synes vara antastbar såväl från rent vetenskaplig som från religiös synpunkt, så synes det vidare, för det tredje, icke äga någon egentlig betydelse för fixerandet av *den teologiska forskningsuppgiften* och för dennas genomförande. Det kan, när allt kommer omkring, för Cullberg icke vara tal om att teologien skulle inrikta sig på ett utforskande av Guds »realitet». När denna möjlighet bortfaller, föreligger i själva verket endast den möjligheten, att teolo-



gien medvetet inriktar sig på att utforska och klarlägga tron själv, dess mening och innebörd — ty den tanken att teologien skulle innebära en slags självexplikation från trons sida avvisar Cullberg med all rätt såsom vetenskapligt sett otillfredsställande. Nu polemiserar Cullberg visserligen mot att den teologiska uppgiften fixeras till att vara analys av tron. Men i själva verket glider hans tankegång ovillkorligen, vare sig han vill det eller icke, just i denna riktning. Detta framgår noggsamt av bokens sista kapitel, där den »dogmatiska» och etiska uppgiften slutligt bestämmas. När här analysen av Kristusbekännelsens innebörd göres till behärskande centrum, är det givetvis fråga om en analys av tron från meningens och innehållets synpunkt. Men om nu det som Cullberg kallar »föreställningsinnehållet» på detta sätt träder i förgrunden, så spelar det, enligt hans egna klara och bestämda ord, icke någon som helst roll för denna forskningsuppgifts genomförande om Guds realitet skulle kunna vetenskapligt hävdas eller icke. Jag hänvisar här till några av mig i det föregående kursiverade ord i Cullbergs framställning: föreställningsinnehållet är »identiskt detsamma, vare sig det hänför sig på ett realt objekt eller icke». Jag behöver ju icke tillägga, att för tron själv givetvis *allt* hänför sig till den »uppenbarade Guden» — det är just detta gudsförhållandes innebörd och mening, som den teologiska forskningen har att med alla till buds stående medel, såvitt möjligt är, klarlägga — och klarlägga på ett sådant sätt att det för tron karakteristiska betraktelsesättet oförbehållsamt kommer till synes.

Vi kunna alltså beträffande Cullbergs bok fastslå, att han å ena sidan med en slags inre tvingande nödvändighet drives i riktning åt att fatta tron såsom teologiens objekt, men att han å andra sidan icke *vill* gå åt detta håll utan tvärtom är angelägen om att framföra invändningar mot en dylik position. En sida av denna polemik ha vi ännu icke tillbörligt beaktat. Cullberg fruktar, att teologien med en dylik utgångspunkt principiellt skulle upplösas i naturvetenskaplig religionspsykologi och humanistisk religionshistoria samt att det under sådana förhållanden icke skulle finnas något rum för en systematisk teologi. Han är i detta sammanhang ivrig att betona den systematiska teologiens radikala åtskillnad från varje humanistisk vetenskapsgren. Nu finner jag det visserligen mycket förklarligt att invändningar i denna riktning framföras. De bero delvis på den belastning, som påvilat programmet alltsedan Schleiermachers dagar. Det var från denna synpunkt sett ödesdigert, att Schleiermacher vid utförandet av

programmet om tron såsom teologiens objekt begick två kardinalfel: dels inställde han tron i en för densamma främmande världsåskådningensram och kom därmed att borttränga för tron själv högst väsentliga synpunkter; dels lät han icke tron vara tro utan omtolkade den i psykologistisk riktning och gav därmed anledning till den vanföreställningen att teologien skulle kunna uppgå i religionspsykologi. Men botemedlet häremot ligger icke i att släppa utgångspunkten om tron såsom teologiens objekt utan i stället i att göra allvar av denna grundsats med undvikande av Schleiermachers tvenne kardinalfel. Det gäller att förstå *tron* men också att verkligen *förstå* den.

Från denna synpunkt sett föreligger det emellertid, såvitt jag kan se, icke den ringaste anledning att vilja avskilja en teologisk vetenskapstyp såsom radikalt skild från den humanistiska. Det är för mig snarast en självklar sak, att teologien hör hemma inom det ädla humanistiska forskningsområdet. Detta betyder icke alls, att dess egenartade uppgift skulle fördunklas. Denna är fullkomligt tillräckligt klart bestämd därigenom att teologien har sitt bestämda forskningsobjekt: kristendomen, den kristna tron, samt att den därför måste arbeta med en metod, som ger den möjlighet att komma tillrätta med sitt objekt. Det säger sig självt, att historia och psykologi för den systematiska teologiens vidkommande äro värdefulla hjälpmedel, men att denna disciplin icke kan uppgå i vare sig det ena eller det andra. Att den i viss mån kräver en speciell metod för att komma tillrätta med sitt speciella objekt — det är en sak, mot vilken den humanistiska forskningen svårligen kan hava något att invända. Detsamma göra ju också andra humanistiska vetenskapsgrenar, filologi, historia o. s. v.

Vi måste alltså helt och hållet avvisa det alternativ, i vilket Cullberg vill intvinga oss, då han skriver: »antingen är systematisk teologi en vetenskapligt orimlig uppgift — eller också representerar den en självständig vetenskapstyp, som karakteriseras därav att den förutsätter Guds realitet». Den systematiska teologien är förvisso icke någon vetenskapligt orimlig uppgift — om än en synnerligen svår sådan; och den förutsätter ingenting annat än sitt faktiska objekt: den kristna tron. Låt vara att denna fixering av uppgiften förutsätter en starkare begränsning och större anspråkslöshet än Cullberg delvis skulle vilja godtaga: denna begränsning betyder i grund och botten att den systematiska teologien avstår från sådana uppgifter, som äro lika främmande för vetenskapen som för tron samt förbliver fast vid sin egen enkla kallelsegärning.

Jag talade om en begränsning av uppgiften. Betyder denna begränsning måhända en teologiens isolering? Tankar i denna riktning dyka stundom upp och skymta även hos Cullberg. Förhåller det sig verkligen så? Jag måste svara, att det snarare förhåller sig på ett rakt motsatt sätt. Enligt Cullberg skulle teologien visserligen komma att ställas i en slags hedersklass, alldenstund den förutsättning, på vilken teologien måste vila, tillika skulle vara all vetenskaplighets yttersta förutsättning. Men redan detta avsöndrande av teologien i en alldeles särskild vetenskapstyp resulterar obestriddligen i en viss isolering av teologien — det är f. ö. fara värt att det som var tänkt såsom en hedersklass i själva verket kommer att bli s. a. s. en strykklass. Med den synpunkt på teologien som vi i det föregående anlagt upphäves all isolering av densamma. Teologien ställes ju här i det närmaste sammanhang med de humanistiska vetenskaperna, den är själv en gren på det humanistiska vetenskapsträdet. Den forskningsuppgift, som är teologiens egen, visar sig också äga en allmän vetenskaplig betydelse, som sträcker sig vida utöver teologiens gränser och som givetvis ytterst beror på betydelsen av det forskningsföremål, som teologien undersöker. Men denna teologiens allmänna vetenskapliga betydelse hämtar ingalunda — såsom man ibland synes benägen att tro — näring av att teologien skulle begiva sig in på andra områden än sitt eget och med större eller mindre sakkunskap uttala sig om snart sagt allt mellan himmel och jord. Utan den härrör endast och allenast därav att teologien med sakkunskap och securitas yttrar sig om sitt eget forskningsföremål samt så kan giva nödig besked om vad kristendomen, vad kristen tro egentligen är. Så är, för att taga ett nära tillhands ligande exempel, Nygrens ovan anmälda bok om eros och agape med dess skarpa fixering av agapemotivets innebörd ett bevis icke på teologiens isolering utan på dess allmänna vetenskapliga betydelse: just detta klarläggande av agapemotivet har den största vikt för all idéhistorisk forskning.

Frågan om teologiens uppgift och vetenskapliga ställning är tyngd av en fruktansvärd barlast från föregående århundraden. Vad som nu synes vara av nöden är att problemet, med undvikande av allt som ytterligare onödigt tillkrånglar det, löses så att linjerna bli i möjligaste mån enkla och klara samt att därmed den teologiska tankekraften frigöres för arbete med teologiens väsentliga sakfrågor. För detta syftes vinnande synes det vara högviktigt, att vetenskap får vara

vetenskap och tro — samt att den systematiska teologien *alltså* får vara vetenskapen om tron.

\* \* \*

På det systematiska och idéhistoriska området ha under det sist-förflutna året ännu utkommit tvenne arbeten, som jag i detta sammanhang endast vill omnämna: mina egna vid Uppsala universitet hållna Olaus-Petri-föreläsningar om Den kristna försoningstanken samt andra delen av docent Hjalmar Lindroths arbete Schleiermachers religionsbegrepp — förutsättningar och konsekvenser, en ståtlig volym på 329 tättryckta sidor. Den förstnämnda boken avstår jag av förklarliga anledningar från att anmäla. Meningen hade varit att en anmälan av densamma skulle influtit i detta häfte, men denna plan har på grund av sjukdomsfall icke kunnat realiseras. Någon anmälan av Lindroths Schleiermachersbok har jag f. n. icke kunnat medhinna. Jag vill därför blott fästa uppmärksamheten på dess tillvaro samt meddela, att vi i ett följande häfte hoppas kunna införa en anmälan av boken.<sup>1</sup>

GUSTAF AULÉN.

NIELS MUNK PLUM: *Dogmatik*, G. E. C. Gads förlag, Köpenhamn, 786 sid.

Under det senaste decenniet har såsom välkänt är det systematiskt teologiska arbetet tilldragit sig ett synnerligen livligt intresse. Produktionen har varit sällsynt omfattande, nästan febrilt livlig. Detta gäller icke bara om systematiska specialundersökningar utan också om sammanfattande översikter. Den inom Norden senast utgivna framställningen av det kristna trosinnehållet är professor Plums 1929 utkomna dogmatik, en ståtlig volym på icke mindre än inemot 800 sidor.

I själva verket har, enligt vad förordet upplyser oss om, just den livliga rörelsen på det systematiska området i nutiden varit en medverkande orsak till att Plum nu beslutat utgiva sina dogmatiska föreläsningar i bokform. Han har velat giva studenterna en med hänsyn till det nutida läget avpassad lärobok för teologie kandidatexamen. Han har velat göra dem förtrogna med de problemställningar, som

<sup>1</sup> Just i prässlägningens ögonblick når mig ärkebiskop Söderbloms bok »*Uppenbarelsereligion*». Han har här omtryckt den först i festskriften till Torén 1903 publicerade artikeln med samma titel (samt härtill fogat ett par senare uppsatser). Vi glädja oss åt detta nytryck. »Uppenbarelsereligion» hör förvisso också till den svenska 1900-talsteologiens mäst klassiska dokument.

vunnit aktualitet inom den senaste tidens systematiskt teologiska forskning. De vid Köpenhamns universitet hittills i allmänhet brukade läroböckerna av P. Madsen och I. P. Bang ha visserligen, skriver Plum, sina stora förtjänster. Men tiden har ridit fort och många av dagens mest aktuella frågeställningar äro här okända. De studerande »föler derfor et dybt Svælg mellem det, der beskæftiger Sindene, og det, der indeholdes i Lærebøgerne. En eksaminatorisk Gennemgang af de nævnte Böger har vist dette paa det tydeligste, og for at undgaa en stadig og i Virkeligheden ufrugtbar Drøftelse af Forskellen mellem de ældre og de nye Fremstillinger, vover jeg at framlægge denne Bog, hvori det nye er, om ikke fuldt ud behandlet, saa dog berørt.»

De citerade orden äro i sin flärdfrihet och älskvärda anspråkslöshet karakteristiska icke bara för förordet utan också för boken i dess helhet: »jeg mener ikke at have bragt noget selvstændigt System, langt mindre at denne Bog skal bringe ret meget nyt; den er kun ment som et Hjælpmiddel ved Studiet, og først ved eksaminatorisk Gennemgang vil den løse sin Opgave». Vid studiet av Plums dogmatik måste man alltså hava i minne, att den helt och hållet är avsedd att tjänstgöra som lärobok för teologisk kandidatexamen. Därigenom att förf. direkt tagit sikte på denna uppgift har han helt visst nödgat ålägga sig en hel del askes, något som särskilt visar sig däri att han gång på gång måste bryta den rent systematiska framställningen genom införandet av nog så vidlyftiga »bibelteologiska» och framför allt dogmhistoriska exkurser. Detta har för honom varit så mycket mera nödvändigt som dogmhistorien vid Köpenhamns universitet icke såsom någon självständig underavdelning inordnats inom den systematiska teologien.

Såsom vi nyss hörde har det för Plum varit av en viss vikt att i sin studiebok göra studenterna bekanta med de nutida strömningarna på den systematiska teologiens område. Det omsorgsfulla arbete, som nedlagts på lösandet av denna uppgift, visar oss ett för Plum karakteristiskt drag: hans frihet från all ensidighet. Han söker kontakt åt olika håll. Han är icke benägen att försvära sig till någon av dagens moderiktningar. Han vill snarare, enligt det gamla ordet, pröva allt och behålla det bästa. Så söker han — för att såsom exempel nämna några tyska namn — anknytning till så olika typer som R. Otto, K. Barth och P. Althaus. Från svenskt håll skall det också noteras, att han vid upprepade tillfällen har den nutida svenska systematiska teologien i välvillig åtanke.

Plum har skrivit en bok, som är rik på kunskap och klokhet. Han

tillhör icke den typ av teologiska skriftställare, som gärna tillspetsa en tanke för att därmed söka vinna gehör för densamma. Han är icke de skarpa konturernas och de markerade linjernas man. Hans nådegåva ligger snarare i de omsorgsfullt och försiktigt avvägda omdömena samt i tendensen till att, om det så synes honom möjligt, intaga en medlande hållning och försöka se de berättigade motiven hos motsatta och och med varandra kämpande ståndpunkter. Denna hållning förestavas säkerligen lika mycket av hans egen läggning som av det klart fasthållna syftet att skriva en lärobok. Någon gång kan man väl kanske tycka, att Plum eftersträvat en slags syntes, där snarare ett val varit på sin plats. Men skulle man då känna sig kritisk, så dämpas kritiken av den härliga vilja att lära, som uppenbarar sig i allt och som hör till teologiens bästa arvedel. Plums hållning utmärker sig för starkt sinne för dogmatikens rika tradition och för kontinuiteten i densamma. Men det är alldeles icke fråga om någon mekanisk traditionalism. Därtill har han en alldeles för realistisk syn. Han förstår mer än väl att traditionen också kan sluta inom sig sådant som hör till det förgängliga samt att nya rikedomar kunna uppdagas; och han vet mer än väl, att ingenting kan vara viktigare för en teolog än att ha klar sikt också åt båda dessa direktionser.

Vad speciellt den danska traditionen beträffar fångas uppmärksamheten framför allt av det sammanhang med det grundtvigska arvet, som lätt låter sig iakttagas. Icke som om Plum skulle upptaga och föra vidare kända och omtragglade grundtvigska formler eller hävda diverse hos efterföljarne ännu mera än hos mästaren förekommande ensidigheter. Men han har sett — och med rätta sett — att den danska kristenheten här äger ett religiöst arv, som är väl värt att s. a. s. teologiskt frigöras. I denna anda arbetar Plums dogmatik och har därigenom ett intresse, som icke blott är danskt-nationellt utan också allmänskristet. Den här antydda inställningen gör sig på många vis förnummen i Plums arbete. Den möter t. ex. i de ingående utredningarna om sakramenten och av frågan om det övermänskliga onda — man erinrar sig i detta sammanhang, att ett av förf:s större tidigare arbeten bär titeln Forsagelsen ved Daaben. Särdeles intressant är att förf. också vid den mera principiella behandlingen av möjligheten att legitimera trostankar såsom kristna gör en hänvisning till »Sakramenterne som Vidner». Jag citerar härifrån några ord, som också äro ägnade att belysa Plums förhållande till Grundtvig. »Vi har altsaa i de to Sakramenter et Vidnesbyrd om den sande Kristendom, og vi kan udtrykke

dette: Kristendom er det ved Jesus Kristus frembragte Gudsforhold, Bekendelsen af Jesus Kristus som Frelseren. Vi forlader altsaa det specifikt Grundtvigske, at det just er den apostoliske Trosbekendelse, der er det klare Udtryk for Kristendommen; i Virkeligheden indeholder den altfor lidt af det, der er Kristendommens Kærne; men vi giver Grundtvig Ret i, at vi ved *Daab og Nadvere* finder Udtrykkene for den første, ægte Kristendom. — — — Ud fra dette Centralforhold skal da Skriften fortolkes; herigennem faar vi at vide, hvad der er Skriftens (og Overleveringens) Kærne; herudfra faar vi Maalestokken; kun det, der kan fortælle os noget om Mennesket som Genstand for Frelsen og Gud som Frelsens baade Udspring og Maal, har Ret til Plads i Tros læren» (sid. 193 f.).

Jag vill också fästa uppmärksamheten på att den här berörda inställningen har satt sin prägel på bokens uppställning och bestämt den ordning, i vilken Plum behandlar det kristna trosinnehållet. Sedan han i ett par inledande avdelningar behandlat diverse frågor av mera principiell natur, låter han nämligen den egentliga »trosläran» begynna med ett kapitel om Det religiösa Samfund eller m. a. o. med en utredning om kyrkan. Möjligheten av en dylik anordning har väl understundom diskuterats. Men så vitt jag kan erinra mig har jag icke förut sett något dylikt försök genomfört. Det hela får därigenom en viss genetisk orientering, som är värdefull genom sin realism — i motsättning till all abstrakt och verklighetsfrämmande individualism, som ofta gjort sig bred inom »protestantisk» dogmatik. Möjligen kunde det så givna uppslaget med ännu större energi fullföljts inom den efterföljande framställningen.

Den fortsatta framställningen av det kristna trosinnehållet är fördelad på följande huvudavdelningar: Mennesket; Midleren; Vor og vor Herres Jesu Kristi Gud og Fader; Guds Hellighed virksom i Kærlighed: Frelsen; Guds Hellighed virksom i Kærlighed: Helligelsen; Eska-tologien. Härefter följer slutligen ett kort kapitel om Kristendommens Absoluthed.

Det är mig här icke möjligt att ens tillnärmelsevis giva något referat av utredningarna i denna omfångs- och innehållsrika bok. Att den skall lämna många tillfällen till meningsutbyte säger sig självt — förf. gör också minst av allt anspråk på att ha sagt det sista ordet i de frågor han behandlar. Men också detta meningsutbyte måste jag här inskränka till ett minimum. Jag vill blott, innan jag avslutar min korta anmälan av den långa boken, göra ett par randanteckningar till tvenne

frågor — den ena av principiell natur, den andra rörande en vid analysen av trosinnehållet central angelägenhet.

Det förefaller mig som om den systematiska teologiens rent vetenskapliga uppgift icke alltid blivit klart fattad i sikte. Den synes mig i någon mån hava blivit fördunklad genom diverse tankar om »dogmatikens» speciella »förutsättningar» samt om dess »apologetiska» och »normativa» intentioner. Vid ett tillfälle skriver t. ex. Plum som följer: »i Stædet for derfor at give en Principlære, der paa den ene Side ud fra almenmenneskelige Forudsætninger (og andet forstaar man jo ikke ved »forudsætningsløs») skal godtgøre Religionens Ret, og paa den anden Side uvilkorligt skæver hen til det kommende System, til hvilket den skal passe, er det bedre ærligt at tilstaa, at Dogmatiken gaar ud fra visse Forudsætninger, og sa overlade dette banbrytende Arbejde til Religionsfilosofien» (sid. 27 f.). Det faller sig svårt att godtaga den här givna frågeställningen och den däri liggande synen på den systematiska teologiens uppgift. Religionsfilosofien har förvisso intet prerogativ på någon högre grad av förutsättningslöshet — allra minst om även den, såsom här synes vara fallet, blivit apologetiskt inriktad. Långt bättre synes det mig då vara att både i det ena och det andra fallet släppa alla apologetiska bisyften och för den systematiska teologiens vidkommande inrikta sig på den rent sakliga uppgiften att med alla till buds stående medel klarlägga den kristna trons art och innebörd. Jag vet väl, att detta sätt att fatta uppgiften kan synas mången alltför enkelt. Jag vet också, att en apologetisk inställning på många håll i nutiden kan fröjda sig åt en viss popularitet — icke sällan tror man sig härigenom giva ett välbehövt korrektiv mot 1800-talsteologien, såsom man menar, alltför »objektivistiska» hållning. I själva verket ligga emellertid dessa tankegångar långt mera i 1800-talets linje än de innebära någon brytning med densamma. Just 1800-talsteologien var i hög grad apologetiskt inriktad, fastän understundom på ett förstucket sätt. Bristen hos denna teologi låg icke däri att den var alltför »objektivistisk» utan snarare däri att den var *alldeles för litet* objektivistisk, eller m. a. o. däri att den icke på ett tillfredsställande sätt avslöjade och klarlade den kristna trons egenart, att den med hänsyn till den kristna trons egenart icke lät »detta vara detta». Blir blott denna sistnämnda uppgift klart fattad i sikte och strängt metodiskt genomförd, så försvinner av sig själv allt tal om några speciella, på arbetets vetenskapliga karaktär inkräktande förutsättningar. Det kan då, här såsom vid andra discipliner, endast vara



fråga om sådana förutsättningar, som nödvändigt behövas för att komma till rätta med den föreliggande vetenskapliga uppgiften. Då försvinner också, rent principiellt sett, varje motsättning mellan tro och teologi — att den i praktiken alltjämt kan göra sig gällande beror antingen på teologiens bristfällighet eller också på det förhållandet att icke allt som kallar sig kristen tro verkligen är kristen tro. Då försvinna också alla s. k. apologetiska syften och bisyften — det finnes ingen annan huvuduppgift än den att förstå tron: att vilja på ett eller annat sätt »försvara» den skulle blott betyda att man missförstode trons art och existensvilkor. Tron kan icke försvaras av någon annan makt än av tron själv. Det enda som teologien härvidlag kan uträtta ligger inneslutet i uppgiften att förstå och klarlägga trons egentliga och väsentliga innebörd — ty den kristna tron kan förvisso ock missförstås.

Min andra punkt rör närmast en terminologisk fråga. En av författarens huvudavdelningar har till överskrift ordet »Medlaren» och denna term spelar sedan en mycket avgörande roll för framställningen i dess helhet. Jag vill ifrågasätta lämpligheten av att göra just detta begrepp till själva centralbegreppet, när det gäller tolkningen av Kristi person och verk. Redan ett aktgivande på begreppets förekomst och förespråkare synes vara ägnat att ingiva en viss betänksamhet. Det är visserligen sant, att det vid ett par tillfällen förekommer i N. T., men denna förekomst hänför sig endast till dess senare skikt. Varken Paulus eller Johannes talar om Kristus såsom medlaren. När Plum säger att hela det N. T:t går ut från Kristi »Midlerstilling» och därvid åberopar det johanneiska ordet om att ingen kommer till Fadern utan genom Sonen samt därtill Apg. 4: 12 (sid. 364), så är det väl icke egentligen fråga om Kristus såsom medlare mellan Gud och människor utan snarare om Kristus såsom det medel, genom vilket Gud möter människorna med sin frälsning. I varje fall kan begreppet medlare icke gärna sägas vara något av det N. T:ets mera centrala begrepp, när det gäller tolkningen av Kristi person och verk. Icke heller spelar det någon framträdande roll hos Luther — även hos honom är det helt andra termer, som stå i förgrunden. Däremot kan man onekligen säga att begreppet medlare hört till de mera omhuldade begreppen inom skolastisk teologi, liksom också, märkligt nog, inom upplysningen, där det ofta talas om Kristus såsom »salighetsmedlaren». Nu är det säkerligen ingen tillfällighet, att just kristenhetens mest klassiska urkunder och skriftställare icke visa någon förkärlek

för begreppet medlare. Det hänger utan tvivel nära tillsammans med den grundbetraktelse av Kristi livsverk, som på dessa håll är den förhärskande, nämligen den att det — för att tala med Paulus — »var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv». Nu vill jag visst icke bestrida, att även begreppet medlare *kan* användas och utläggas på ett sådant sätt, att den krisna trons karakteristiska synpunkter tillvaratagas. Men jag har velat säga dels att detta begrepp icke egentligen är något klassiskt kristet centralbegrepp och dels att det, bl. a. på grund av sin senjudiska och antika belastning, har en viss risk med sig, en risk, som inom den senare dogmhistorien vid mer än ett tillfälle gjort sig starkt förnummen. Denna risk är givetvis, att den äktkristna huvudsynpunkten — försoningen såsom Guds verk i och genom Kristus — fördunklas genom tankar om en slags prestation från mänsklighetens sida genom Kristus såsom dess representant. Plum ger sitt erkännande åt en av mig i Den allmänliga kristna tron nedskreven sats: att det bakom den anselmska och med denna besläktade försoningsteorier ligger ett stycke oövervunnen arianism; men — tillägger han— »Spörsgsmaalet bliver her som altid, om icke det »arianske» har sin Eksistensberettigelse som en — men ganske vist kun een — Side af Sandheden, og om vi ikke tvinges til i visse Forhold att operere med denne Side, liksom vi under andre Forhold fæster Blikket paa Guddomssiden» (sid. 576). Inför denna sats om »arianismens» relativa existensberättigande skulle jag vilja våga det påståendet, att vi här ha att göra med ett fall, då det är fråga om ett antingen-eller och icke om ett både-och. Det vill säga: vad det gäller är att *aldrig* släppa själva huvudsynpunkten om försoningen såsom ett alltigenom gudomligt verk. För att icke missförstås vill jag gärna tillägga, att detta icke behöver och enligt klassiskt kristen tankegång icke *kan* innebära ett avvisande av att Gud också försonas. Om denna senare synpunkts kristna halt är jag alltså ense med Plum. Men det viktiga är då blott, att denna synpunkt organiskt förbindes med den förra — d. v. s.: Gud är på en gång den som försonar och som försonas, men han är icke den som till en del försonar och till en del försonas genom något som sker nedanefter, utom honom själv. Det är denna senare tanke, som ligger så snubblande nära, så snart begreppet medlare ställes i centrum. Men så snart den aldrig så litet tränger sig in, betyder detta i själva verket ett attentat mot det som är mest av allt karakteristiskt kristet, mot själva det kristna grundmotivet, ty i så fall blir Guds kärlek icke längre fri,

spontan och omotiverad, utan i grunden betingad av något som sker nedanefter.

Med dessa korta antydningar måste jag avsluta min anmälan, väl medveten om att de tvenne frågor som nu till sist berörts i grund och botten äro alltför omfattande och viktiga för att vidröras på ett så summariskt sätt som här måst ske. — Professor Plum har haft älsk-värdheten att i sitt förord sända ett tack också till kolleger i Lund. Jag vill få lov att lyckönska honom till det stora verk han nu fullbordat samt tillägga, att vi på denna sidan sundet aldrig upphöra att glädja oss över den stimulerande umgängelsen med vår närboende danska systerfakultet.

GUSTAF AULÉN.

*A History of christian missions in China* by K. S. LATOURETTE.  
London 1929. 930 s. Pris 5 dollars.

Det sista årtiondets händelser ha ställt Kina i förgrunden bland Asiens kulturländer, och litteraturen om detta lands religiösa, sociala, politiska och kulturella förhållanden sväller år från år. Det är icke för mycket sagt, om man påstår, att intresset för och kännedomen om Kina inom de västerländska kulturkretsarna aldrig varit större än nu. Man har börjat »upptäcka» detta väldiga rike ungefär i analogi med vad som skedde, när jesuitmissionärerna på 1600-talet inför ett häpnande Europa avslöjade det himmelska rikets hemligheter. Allt starkare blir känslan av att såväl världskulturen som världsekonomin och världspolitiken komma att influeras av utvecklingen inom Mittens rike, i samma mån som denna visserligen ännu rätt så kaotiska statsbildning konsolideras och landet därigenom vinner möjlighet att utnyttja sina ofantliga naturliga hjälpkällor och på ett förnuftigt sätt tillvarataga sin enorma tillgång på arbetskraft. Det är självklart, att den kristna missionens ställning i hög grad måste påverkas av den nya tiden i Kina. Den unga kinesiska nationalismen räknar kristendomen bland de faktorer, som förhindra eller fördröja Kinas utveckling till fullt oberoende, och de våldsamma angreppen på den västerländska »imperialismen» och de för varje år allt häftigare framförda kraven på exterritorialrättens avskaffande drabba även missionen, vilken därför mer och mer kommit i skottlinjen. Därmed vinner givetvis i aktualitet den så utomordentligt viktiga frågan om den kine-

siska kyrkans möjligheter att på egen hand föra den kristna utvecklingen framåt, försåvitt de främmande missionärerna under trycket av den nationalistiska agitationen skulle nödgas uppgiva sitt arbete.

Diskussionen rörande kristendomens ställning och framtidsutsikter har under sådana förhållanden blivit mycket livlig, och under de sista åren har från såväl katolskt som protestantiskt håll publicerats en ståtlig rad arbeten, avsedda att sprida ljus över den kinesiska kyrkans historia och undersöka dess närvarande läge. En noggrann historisk orientering är härvid av största vikt för den som vill bilda sig ett omdöme om nutida missionsproblem.

För någon tid sedan hade jag nöjet att i denna tidskrift anmäla Richters omfattande undersökning av den kinesiska kyrkans uppkomst. Nu föreligger ett motsvarande arbete från amerikanskt håll av professorn vid Yale-universitetet Latourette, för närvarande otvivelaktigt Förenta Staternas ledande missionshistoriker. I en mängd smärre arbeten och tidskriftsuppsatser har han redan dokumenterat en grundlig och omfattande kännedom om Kina. Hans sammanfattande framställning av Kinamissionens historia är ett i hög grad imponerande arbete. Förstudierna äro synnerligen grundliga. Litteratur- och källförteckningen upptager över tusen nummer och däribland omfattande urkundsamlingar och de större missionsorganisationernas arkiv och årsredogörelser. De amerikanska biblioteken äro uppenbarligen mycket välförsedda. Skada blott, att författaren ej ansett nödigt att bifoga värdeomdömen om åtminstone de större arbetena. Det gäller nog om missionslitteraturen mer än kanske om någon annan, att kvaliteten är i hög grad växlande, varföre en resonerande litteraturförteckning skulle ha varit mycket välkommen. Men i varje fall måste Latourettes arbete betecknas som det betydelsefullaste moderna bidraget till Kinas kyrkohistoria.

Författaren har i sin framställning helt frångått det gängse schemat i såväl protestantiska som katolska framställningar av Kinas missionshistoria, där egentligen endast den protestantiska resp. den katolska missionens historia blivit uppmärksammas och konkurrenskyrkornas arbete antingen endast i förbigående beaktats eller upptagits i ett bihang. Med fullt objektiv vetenskaplig metod undersökes för varje period såväl den protestantiska som den katolska insatsen, och den katolska missionen erhåller vederbörlig och ofta mycket välvillig uppskattning. En och annan skulle kanske t. o. m. finna författarens omdömen på denna punkt icke nog kritiska.

Det ytterst omfattande materialet har med största omsorg utnyttjats, och de talrika kanske stundom alltför talrika noterna vittna om en icke vanlig noggrannhet i käll- och litteraturstudiet. Men å andra sidan har den rika tillgången på primärmaterial nog blivit författaren övermäktig: anhopningen av detaljer, namn, årtal och övriga faktiska uppgifter går ibland över alla gränser och hotar att skymma sammanhanget och de stora utvecklingslinjerna. Denna brist blir dock mindre märkbar på grund av författarens metod att vid de olika perioderna göra inledande överblickar eller avslutande översikter, och man kanske ändå till sist är tacksam för alla detaljuppgifterna, som dock göra boken till en värdefull Kinamissionens uppslagsbok.

I ett inledande kapitel lämnas en visserligen knapphändig men god och överskådlig redogörelse för den kinesiska religiösa bakgrunden, varefter följer en kortfattad överblick över det karakteristiska i kristendomen och i sammanhang därmed en undersökning av kristendomens förhållande till kinesisk mentalitet. Den dogmatiska översikten är dock skäligen obetydlig, och kapitlet om kinesernas allmänna inställning till kristendomen kunde med fördel ha sparats till den historiska framställningens slut.

Nestorianismens mission bildar ju kristendomens tidigaste skede i Kina. Här ansluter sig Latourette till den traditionella uppfattningen, vilken dock underkastas en omsorgsfull undersökning. Förträfflig är redogörelsen för orsakerna till nestorianismens undergång. Med rätta lämnas öppen den mycket diskuterade frågan om kristendomens andel i Mahayanabuddismens uppkomst. Den ryktbara jesuitmissionen behandlas utförligt med ett rikligt utnyttjande av katolskt källmaterial. Sedan nu den katolska censuren förbjudit publicerande av katolska forskningar i detta ämne, äro vi uteslutande hänvisade till protestantiska undersökningar. Latourettes framställning sprider klart ljus över de bedrövliga och för katolicismen så förödmjukande ritstriderna. Intressant är hans slutomdöme om dessa konflikters inverkan på den katolska kyrkans ställning i Kina. En vanlig uppfattning är ju den, att om ej de mot jesuiternas missionspraxis riktade dekreten kommit, skulle Kina under 18:de och 19:de seklen ha blivit romerskt-katolskt. Latourette finner denna mening »highly doubtful». Visserligen äro de under kejsar K'ang Hsi igångsatta förföljelserna delvis att tillskriva de påvliga, för kejsaren mycket irriterande bullorna, men förf. menar, att förföljelser under alla förhållande skulle ha kommit och att för övrigt den katolska missionens *allmänna* tillbakagång i världen under 1700-

talet betydligt skulle ha reducerat dess inflytande i Kina. De påvliga dekreten ha dock för den som ser saken på längre sikt haft det goda med sig, att de förhindrat en för kristendomen ödesdiger ackommodation, som kanske till sist skulle ha berövat den dess egenart och därmed gjort slut på dess verkliga expansionsförmåga. »The papal decisions made the winning of nominal adherents more difficult, but they tended to keep high the standards of the Church.» En annan sak är, att det påvliga ingripandet också uteslöt möjlighet till den sunda och riktiga anpassning efter kinesiskt folklyne, som missionen ju bör eftersträva, och därmed kom att framställa den romerska kyrkan såsom en främmande institution, »one to which China must conform but which refuses to conform to China». Detta förhållande har ju påverkat den romerska kyrkans ställning i Kina ända in i våra dagar. Katolicismens första stora missionsperiod i Kina når sin avslutning 1839: betecknande är, att det 1838 ej fanns någon europeisk präst i huvudstaden. Katolikernas antal var dock vid denna tidpunkt ganska betydande: Latourette anför siffran 250,000, vilken dock torde vara något för låg. Någon djupare inverkan på Kina eller dess kultur har ej denna mission haft, och vi kunna ej skönja några egentliga förändringar med avseende på nationens etiska standard eller religiösa liv som resultat av densamma, medan däremot otvivelaktigt särskilt jesuitmissionen medfört ett visst intellektuellt uppvaknande och förmedlat bekantskap med vissa drag i den västerländska kulturen. Märkligt nog synes denna Kina-mission ha haft större omedelbar effekt i Europa än i Kina. Genom jesuiternas undersökningar fördes för första gången Kina riktigt inom västerlandets horisont. Konsten (rococon) tog intryck av den kinesiska, och bekantskapen med Kongtse har inverkat på upplysningsfilosofien.

På 1840-talet tillkomma de numera i den politiska diskussionen så starkt framträdande traktaterna, som i viss utsträckning öppnade Kina för västerländsk kommers och mission. Protestantismen, som tidigare endast gjort sporadiska försök, börjar nu rycka in, och katolicismen begagnar sig av situationen för att anknyta ny verksamhet till den då ännu fortlevande katolska kinesiska kyrkan. Författaren yttrar sig mycket försiktigt om opiumkriget och dess resultat, men han finner, att man i varje fall kan diskutera, huruvida missionärerna borde ha begagnat sig av privilegier, som framtvingsats med våld, eller överhuvud taget borde ha varit med om de förhandlingar, som ledde till traktaterna. På den tiden tycktes man emellertid ha funnit alldeles i

sin ordning, att missionärer tjänade som tolkar eller sekreterare vid dessa förhandlingar. Traktaterna 1858—60 gåvo missionen ytterligare rörelsefrihet och inneburo i själva verket en toleransförklaring från Kinas sida. Men Latourette har nog alldeles rätt, när han framhåller, att resultaten voro »far from being always tolerable to the name of Christ». »The church had become a partner in Western imperialism and could not well disavow some responsibility for the consequences».

Konsekvenserna blevo ock stundom allvarliga nog för missionen, och särskilt katolikerna begagnade sig av traktatbestämmelserna på ett sätt, som i hög grad irriterade kineserna och grundlade den ovilja mot det västerländska, som i våra dagar tager sig så deciderade uttryck. Vid behandlingen av perioden 1856—1897, tiden för den stora protestantiska framryckningen, göres en jämförande undersökning av romerska och protestantiska missionsresultat, varvid författaren kommer till den slutsatsen, att protestanternas inflytande sträckte sig längre än katolikernas, dels emedan de evangeliska missionärerna kommo från länder, som hade omfattande ekonomiska intressen i Kina, dels enär de protestantiska missionsorganisationerna lade större vikt vid sådana metoder, som särskilt under begynnelsestider äro ägnade att bana väg för kristendomen, såsom läkare- och skolmission samt litteraturspridning.

Ät reformrörelsen 1898 ägnas mycket ringa uppmärksamhet, och man skulle ha önskat en fylligare behandling av den märklige kantonnesiske litteraten K'ang Yu-wei och hans försök att återuppliva konfucianismen och göra den till en faktor i en kinesisk renässansrörelse. Reaktionen 1900 och dess följder för missionen får en utmärkt behandling. Ehuru denna rörelse ingalunda i främsta rummet var riktad mot kristendomen utan mot främlingsinflytandet i allmänhet, vill författaren ej fränkänna missionen en viss skuld till dess uppkomst. Man är för övrigt tacksam för den ytterst noggranna och väl dokumenterade redogörelsen för reaktionens förlopp och dess inverkan på missionen.

De sista kapitlen i boken (23—30) ha den gemensamma rubriken China in a time of reorganization, och här behandlas då den nya avdelning av Kinas historia, som inledes med boxarupproret och som medför djupgående förändringar på så gott som alla områden med ty åtföljande större möjligheter för missionen, vilken dock därigenom drives till en visserligen ännu ej på långt när avslutad nyorientering. Då framställningen ej kunnat föras längre än till början av 1927, måste givetvis åtskilliga av författarens slutsatser underkastas korrigerings i

ljuset av de allra sista årens händelser. Perioden 1901—1914 blir för missionen en framryckningens tid, såsom den ännu ej upplevat i sitt arbete i Kina. Katolikerna ökade 1901—12 med hundra procent, medan tillväxten 1890—1901 stannade vid fyrtio. Protestanternas ökning var ännu större: endast under perioden 1901—1906 från 85,000 till 178,251, d. v. s. över hundra procent, och 1914 hade siffran stigit till 235,303 (kommunikanter).

Fortfarande gäller om den katolska missionen, att den ej lade så stor vikt vid läkare- eller skolmission, liksom den ej heller betraktade den direkta evangeliseringen som lämplig metod: i varje fall skulle denna handhas av kineserna själva, medan missionärerna mera skulle ägna sig åt de inföddas fostran, utbildande av lärare och präster samt socialt arbete. En viss modifiering av gamla katolska metoder förmärkes under denna period: man synes ej i samma omfattning som tidigare ha litat till stöd av vederbörande västerländska stater och ej heller, såsom förut ofta varit fallet, sökt hävda sin ställning på juridisk väg. Måhända sammanhänger detta något med, att den franska regeringens stöd åt den katolska missionen betydligt reducerades efter skilsmässan mellan stat och kyrka i Frankrike 1906. I motsats till protestanterna lägga katolikerna mindre vikt vid den individuella omvändelsen, medan de äro så mycket mer angelägna om att vinna Kinas sociala enheter. Metoderna äro för övrigt ganska varierande inom de olika vikariaten, såsom författaren riktigt framhåller. Här blir han väl återhållsam i sina omdömen: en skarpare kritik av lazaristernas bekanta missionspraxis skulle nog ha varit på sin plats.

Den protestantiska missionen växer alltjämt i större proportion än den katolska. De protestantiska missionärerna synas mer än de katolska ha kunnat tjänstgöra som förmedlare av den västerländska kultur, som kineserna nu under intrycket av revolutionen 1911 började intressera sig för på ett överraskande sätt. De evangeliska missionsorganisationerna ha ock uppenbarligen skickligare än de katolska förmått utnyttja den nya situationen efter 1911: vi minnas härvid om att särskilt de amerikanska missionerna hade ej ringa del i spridningen av de idéer, som slutligen ledde till det gamla kejsardömet omstörtande. Det protestantiska skolväsendet utvecklas ock på ett storartat sätt: eleverna i skolorna uppgingo 1889 till 16,836, medan för 1911 siffran är 102,533 och 1915 169,707. Latourette upptager i detta sammanhang den mycket debatterade frågan om det högre skolväsende, vid vilket vissa evangeliska missionsorganisationer lagt så stor vikt men vilkets



betydelse många betvivlat. Han tar ej direkt ställning till spörsmålet men nöjer sig med att framhålla det märkliga faktum, att av dem, som 1913 utexaminerades från missionens högskolor, ej mindre än 87  $\frac{1}{2}$  procent voro bekännande kristna, av vilka 65 procent inträdde i kyrkans tjänst och av dessa åter 20 procent i prästämbetet, vilket onekligen vittnar gott om det kristna inflytandet i dessa skolor.

Vid diskuterandet av den evangeliska missionens resultat under perioden 1901—14 påpekas, att visserligen alltjämt många söka sig till församlingarna av mindre vackra motiv men att kristendomens reella inflytande i många hänseenden var betydande. Han citerar med instämmande en amerikansk vetenskapsman, som iakttagit, att kristendomen medfört »a change in fundamental values and that its acceptance worked an alteration in character, leading converts to abandon opium, gambling, unchastity, lying, backbiting and filthy language», och bland kristendomens frukter räknar han »purity of speech, truthfulness, generosity, a Christian family life, patience under persecution and the forgiveness of enemies». Talrika missionsrapporter bekräfta dessa iakttagelser.

Efter världskriget kom den stora förändringen i Kina med västerlandets sjunkande anseende, den kinesiska renässansen och den antikristliga rörelsen. Latourette har sammanfört en del intressanta, föga kända fakta angående den katolska missionen under detta skede. Under kriget minskades missionspersonalen i hög grad genom att ett stort antal missionärer inkallades under fanorna, men efter kriget kunde den katolska kyrkan, »som religiöst sett vunnit kriget», med förnyad kraft återupptaga mission, därvid erhållande ett värdefullt stöd i det uppfammande missionsintresset bland Amerikas katoliker. Under åren 1918—27 inträdde i det kinesiska arbetet lika många katolska missionsorganisationer som under Kinas hela föregående historia. I enlighet med påvliga direktiv började från denna tid de katolska missionärerna söka ge den kinesiska romerska kyrkan en mera nationell prägel, vilket verkligen var på tiden. Beträffande de protestantiska missionerna uppehåller sig författaren utförligt vid det välkända förhållandet, att från 1924 det amerikanska missionsintresset började minskas. Han tillskriver detta tre orsaker. Man har upptäckt, att västerlandet var långt ifrån kristet och att det måste bli mer kristet, innan missionärer kunde gå till andra folk, vidare, att andra uppgifter föreföllo mera pressande än att sprida det kristna budskapet till varje mänsklig varelse och slutligen såsom det allvarligaste, att man började tvivla på evangeliets kraft och

kristendomens supremati över andra världsreligioner. Problemet är kanske mera komplicerat än författaren här antager, men kvar står dock, att det västerländska missionsintresset, åtminstone försåvitt det gäller Kina, under de senaste åren rätt mycket försvagats. Latourettes slutomdöme torde ock äga giltighet: »Within less than a decade of the close of the world war, then, protestant missions were facing at their home base the most disturbing set of problems that had confronted them in the century and a quarter since they had become a major movement and in China were fighting for their life».

Den ömtåliga frågan om traktatrevisionen beröres märkligt nog endast i förbigående, och författaren har avstått från att taga ställning till detta spörsmål. Han nöjer sig med att konstatera, att den stora majoriteten av missionärerna uttalat önskan om avlägsnande av alla »toleration clauses» och särskilda privilegier för missionen, medan dock en ganska betydande minoritet anser, att tiden ännu ej är kommen för exterritorialrättens upphävande. En vägledande diskussion i detta ämne hade nog varit av värde. Egendomligt nog saknar man i den annars så rikhaltiga litteraturförteckningen Woodheads i traktatfrågan grundligt orienterande arbeten.

»Summary and conclusion» är överskriften på sista kapitlet, ett av bokens intressantaste. Här göres först en utmärkt sammanfattande jämförelse mellan de katolska och evangeliska missionerna i Kina, där bl. a. framhålles, att protestantismen mera än katolicismen varit en lekmanarörelse — nära hälften av de evangeliska manliga missionärerna äro icke prästvigda, medan motsvarande katolsk missionspersonal till nio tiondelar består av präster —, att protestanterna ägnat mycket större uppmärksamhet åt de bildade än katolikerna och att de senare inriktat sig på att bygga upp ett kristet samfund, medan de förra delat sin energi mellan detta syfte och försök att inverka på nationen i stort. Författaren ger ej uttryck åt någon uppfattning om vilken av de två grupperna skall erhålla det största kristna inflytandet i Kina, och det är kanske riktigast att avstå från profetior i detta hänseende. Så mycket torde dock vara säkert, att den katolska konkurrenskraften här är större än i något annat missionsland.

Till sist gives en god sammanfattning av missionens resultat. Författaren inregistrerar här en rad fakta, som ovillkorligen tala för att kristendomen haft ett kanske ej så mycket i det yttre synligt men dock icke desto mindre verkligt inflytande inom den kinesiska nationen. Införande av modern skolundervisning, höjande av folkets etiska standard,

en ny uppfattning av individens värde — se där blott några exempel på insatser av missionen, för vilka kineserna borde vara den tacksamma. Kristendomen förefaller dock vara så pass förankrad i Kina, att den skall bli i stånd att överleva de omvälvningar, som förvisso ännu vänta jätteriket.

G. W. LINDEBERG.

## TVÅ NORDISKA ARBETEN I RELIGIONSFILOSOFI.

EDUARD GEISMAR: *Religionsfilosofi. En Undersøgelse af hvad Religion og Kristendom er. 2:a uppl. København 1930. 423 sid.*

CHR. IHLEN: *Systematisk teologi i omriss. I. Prinsiplære. Oslo 1927. 249 sid.*

Under de senaste åren har vår nordiska litteratur riktats med två omfattande religionsfilosofiska arbeten, ett norskt av prof. Ihlen och ett danskt av prof. Geismar. Vid sidan av dessa kunde från svenskt håll nämnas John Cullbergs nyligen utkomna arbete »Religion och vetenskap», vilket blivit recenserat i annat sammanhang i detta häfte av Svensk teologisk kvartalskrift. Emellertid skiljer sig det sistnämnda arbetet från de båda andra däruti, att det icke avser att giva en omfattande framställning av religionsfilosofiens problem, utan fullföljer en bestämd tankelinje, visserligen den enligt författaren centrala linjen, frågan om förhållandet mellan den vetenskapliga och religiösa verklighetsuppfattningen.

I jämförelse med den för sex år sedan publicerade 1:a upplagan av E. Geismars Religionsfilosofi kan den nu utkomna 2:a upplagan snarast betecknas som en ny bok. Även om stora partier ur den förra blivit oförändrat övertagna i den senare, verkar det hela dock i väsentlig grad som nytt, tack vare den nya inramningen. Vad har då föranlett författaren till en sådan genomgripande omgestaltning av sitt arbete? Framför allt det förändrade läget i följd av »barthianismens» genombrott i Danmark. Härom heter det i förordet till den nya upplagan: »Det som jag redan i första upplagan i förordet betecknade som bokens egendomlighet, domen från korset, har jag strävat att tydliggöra. Därigenom är framhåvet, i vilken utsträckning jag är ense med barthianismen. Och då det förekom mig, att det som man icke

förstod var, *huru jag kunde uppfatta kristendomen som dom över idealismen och dock samtidigt behålla idealistiska tankegångar, har jag låtit detta spörsmål bli det centrala i den nya upplagan*» (sid. VI). Men härigenom har detta arbete, som i första hand är en lärobok i religionsfilosofi, tillika fått en uppgift, som går vida utöver den vanliga ramen. Det har blivit ett intressant dokument till den andliga situationen i de senaste årens Danmark. Det har blivit en uppgörelse i stort med barthianismen.

En följd av detta har blivit, att frågan om den kristna *apologetiken*, till vilken ju barthianismen ställer sig avvisande, har kommit att träda i förgrunden. Sålunda begynner framställningen med en skildring av apologetikens historia från Kant till våra dagar, och till sist utmynnar det hela i ett avslutande kapitel över »den kristna apologetikens uppgift». I själva verket kommer också religionsfilosofiens uppgift för Geismar väsentligen att bli av apologetisk art, ehuru han föredrager att använda namnet religionsfilosofi.

Religionsfilosofiens huvudfråga är alltså för Geismar frågan om *förhållandet mellan den mänskliga idealiteten och den dom, som utgår från kristendomen*. Den religionsfilosofi, som han har i sikte, är alltså en rent teologisk disciplin, och ett arbete, som utföres i kyrkans tjänst (sid. 36 ff.). Vid sidan härav måste man nu visserligen räkna med en »icke-teologisk religionsfilosofi», som utför sitt arbete utanför kyrkan. Det består en principiell skillnad mellan dessa båda arter av religionsfilosofi, såtillvida som den teologiska religionsfilosofien förutsätter kristendomens sanning, under det att den allmänna religionsfilosofien ej utgår från någon sådan förutsättning. Men därmed framträder frågan, i vad mån en sådan teologisk religionsfilosofi kan göra anspråk på att vara vetenskap. Förf. besvarar denna fråga jakande under hänvisning till, att även åtskilliga andra vetenskaper operera med förutsättningar, som visa tillbaka på ett personligt ställningstagande. Härtill kommer den praktiska vikten av, att »hela detta mellanhavande mellan kristendomen och den moderna kulturen blir behandlat vid universitetet, där undersökningarna kunna företagas med bästa möjliga vetenskapliga förutsättningar. När det då anställes religionsfilosofiska undersökningar såväl inom teologien som inom den filosofiska fakulteten, och dessa undersökningar i många hänseenden ha samma stoff och gå parallellt, äro de bästa möjligheter givna för en fruktbringande utväxling av tankar med hänsyn till frågorna om kristendomens sanning och kristedomens väsen» (sid. 45).

Såsom första problem inställer sig nu frågan: vad är religion? Svaret avges mot bakgrunden av en utförlig religionshistorisk skiss (sid. 48—119). Emellertid är att märka, att det här dock ej är fråga om religionens allmänbegrepp, utan om dess *normbegrepp*. I all verklig religion föreligger ett objektmedvetande, medvetandet om en sig uppenbarande översinnlig verklighet. Uppenbarelse och religion äro korrelatbegrepp. Vad är det då i själen, till vilket detta översinnliga gudomliga hänvänder sig? Efter avvisande av de intellektualistiska, emotionella och voluntaristiska ensidigheterna hävdas, att religionen har avseende på själva det centrala hos människan, där varje differentiering i olika »själsförmögenheter» innebär ett förvanskande. Religionen har avseende på »hjärtat». »Religion är själslivets centrala bestämdhet genom en översinnlig verklighet» (sid. 132). I den följande religionspsykologiska behandlingen av det religiösa vilje-, föreställnings- och känslolivet, visar sig författaren starkt influerad av den amerikanska instiktpsykologien samt av Berggravs religionspsykologiska arbete (jfr ock förordet, sid. V).

Vi skynda emellertid vidare till det, som för förf. tydligen har huvudintresset, Kap. 3: »*Den mänskliga tankens väg till Gud*» och kap. 4: »*Vad är kristendom?*» Det är mellan dessa båda kapitel, som den egentliga spänningen består.

I det förstnämnda kapitlet få vi följa tankens olika vägar från *världen till Gud* i de traditionella gudsbevisen, vilka visserligen icke äro verkliga bevis, men dock hänvisningar på den väg, som människotanken kan slå in på, när den vill söka sig fram till det översinnliga, samt från *människosjälen till Gud*. Redan i sin omedelbara givenhet rymmer det mänskliga livet på alla områden en viss idealitet. Den framträder i förhållandet mellan föräldrar och barn, mellan man och kvinna, i nationalkänslan och i aktningen för det levande. I allt detta ligger inneslutet ett drag av religiös idealism. Men än mer, i det vetenskapliga arbetet, i arbetet för rättfärdighet och i det konstnärliga skapandet ligger ett moment av religiositet. Och detsamma gäller i ännu högre grad om det moraliska livet. Då vi erkänna dess krav på absolut giltighet, erkänna vi tillika, att vi i vårt moraliska medvetande stå under inflytande av en verklighet av högre art än vår vilja (sid. 226). »Vi kunna icke tänka det godas begrepp utan att tänka dess existens» (sid. 241). Religionen är moralens möjlighetsbetingelse. Alla den mänskliga tankens vägar från den mänskliga personligheten till Gud utmyнна emellertid för förf. i *den etiska idealismens guds-*

*kunskap*. Man har här tydligen att göra med en form av religiositet, om ock med vissa begränsningar. Den har ej i samma mening som den »karakteristiska religionen» (Eucken) plats för Guds personlighet, för personligt böneumgänge eller för tron på personlig odödlighet.

Vad är då kristendom? Uppenbarligen något annat än den etiska idealismen. Men vad? Och huru förhåller den sig till denna? Här möta tvenne motsatta åskådningar. Å ena sidan den uppfattning, som varit den förhärskande inom den protestantiska världen under de två sista århundradena: här uppfattas kristendomen väsentligen såsom en *förlängning av den etiska idealismen*. I skarpaste motsats härtill står å andra sidan Kierkegaards hävdande, att kristendomen i stället betyder *domen över den etiska idealismen*, samma paroll, som i nutiden utgivits bl. a. av barthianismen. Förf. söker nu visa, hurusom båda dessa uppfattningar kunna finna anknytning i Nya Testamentet. Den förra anknyter företrädesvis vid evangeliernas förkunnelse, den senare vid Paulus, ehuru den ej heller saknar stöd i Jesu förkunnelse.

Det skulle nu ligga närmast att tänka, att prof. Geismar för egen del snarast skulle ansluta sig till den senare uppfattningen. I den riktningen talar ju såväl hans ställning till Kierkegaard som den centrala plats han i sin religionsfilosofi ger »domen från korset» (sid. 336—338; jfr förordet). I stället gör han gällande, att *en syntes av de båda uppfattningarna är nödvändig*. Vad har då nödgat honom till detta ställningstagande? Tre skäl anföras. Om kristendomen utslutande uppfattas såsom domen över idealismen, så 1) *berövar* man kristendomen varje *anknytningspunkt i människonaturen*; 2) gör man *domen meningslös*, ty en dom, som icke utgår från ett ideal, som dömer, är icke någon dom; 3) skulle *varje kristen handling* (varje kristen etik) *omöjliggöras*; för den kristne är det i handlingens ögonblick en kristen idealism, som är ofrånkomlig (sid. 316—322).

Sin höjdpunkt når framställningen om kristendomens innebörd i de båda avsnitten om »den kristna förlossningens egenart» och »den kristna livsföringens egenart». I ett kortfattat slutkapitel skisseras den teologiska kunskapsteorien.

Den här lämnade korta översikten har endast kunnat giva en nödortfölig antydning om den mängd av problem, som avhandlas i Geismars religionsfilosofi. Det är icke blott religionsfilosofiska frågor i strängare mening, utan även sådana problem, som pläga möta i dogmatiken och etiken. Detta sammanhänger med den centrala plats, som förf. tillerkänner religionsfilosofien i den systematiska teologiens samman-

hang. »Religionsfilosofien skildrar det kristna medvetandet, dogmatiken det kristna medvetandets förutsättningar, etiken det kristna medvetandets livsyttringar» (sid. 36). Sålunda blir religionsfilosofien själva principläran, på vilken såväl dogmatiken som etiken har att bygga.

Det ligger i sakens natur, att läsaren med avseende på ett arbete av sådan art som det föreliggande, på åtskilliga — även principiellt viktiga — punkter kan vara av annan mening än författaren. Redan mot begreppet »kristen religionsfilosofi» kunna tungt vägande invändningar riktas. Vetenskapsteoretiskt innesluter också dess förhållande till den »allmänna religionsfilosofien» möjligheter till de mest elakartade komplikationer, som ej kunna rödjas ur vägen blott genom hänvisning till den praktiska lämpligheten, att samma fråga behandlas inom olika fakulteter. — Det kan vidare ifrågasättas, om barthianismens fel kan övervinnas genom en syntes mellan de båda uppfattningarna om kristendomen såsom förlänging av idealismen och såsom domen över idealismen. Dess egentliga fel består dock ej så mycket i dess negativa, avböjande hållning gentemot idealismen, som fastmer däri, att dess kristendomsuppfattning alltför mycket stannar vid det negativa — en följd av sammanblandning mellan religiöst och metafysiskt — och ej lyckas nå fram till kristendomens positiva innebörd.

Men vilken uppfattning man än i dessa och liknande frågor må hysa, så stannar man dock i största tacksamhet till förf. för vad han i detta arbete givit. Som lärobok för de teologiska studierna erbjuder det ett utomordentligt omfattande material i lättillgänglig och medryckande framställning. Som vetenskapligt arbete betraktat låter det oss bevittna den framstående Kierkegaardforskarens uppgörelse med den teologiska riktning, som menar sig berättigad att framför andra åberopa sig på Kierkegaard som sin läromästare. Allt i denna bok bär det existentiella tänkandets prägel.

\*                    \*

\*                    \*

I prof. Ih lens »Prinsipplære» möter oss en framställning av helt annan typ. Här är det icke fråga om personlig uppgörelse och existentiellt tänkande, utan om en lugnt framskridande logisk tankegång till den systematiska teologiens grundläggande.

Det religionsfilosofiska arbete, som principläran har att utföra, är

också för Ihlen ett led i den systematiska teologiens sammanhang, och det grundläggande ledet. Såsom teologi bär principläran ande- eller kulturvetenskapernas prägel, och såsom systematisk teologi står den i den spänning, som har sin grund däri, att trons behov att hävda sig såsom allmängiltig sanning här mötes av tänkandets behov av intellektuell klarhet. Denna spänning mellan »trostänkande och kulturtänkande» hör till sakens natur. Det är alltså förfelat att såsom t. ex. Bernoulli och Troeltsch söka avlägsna denna spänning genom att fördela de olika intressena på olika discipliner. Den teologiska principlärans uppgift blir nu att mot religionens allmänna väsen såsom bakgrund framställa kristendomens väsen, och därmed lägga grundvalen för såväl dogmatikens utvecklande av kristendomens gudskunskap och världsåskådning som etikens framställning av kristendomens »moraliska ideal-liv» (sid. 14).

Det till buds stående utrymme tillåter oss endast att i korthet antyda något av tankegången i detta innehållsrika arbete. Nära nog allting, som i dessa frågor tänkts under den senaste generationen, kommer här i någon form med. Vi måste inskränka oss till att blott peka på ett par av de för arbetet mest karakteristiska dragen.

En utav författarens huvudintentioner har utan tvivel varit att infoga det systematisk-teologiska arbetet i ett så omfattande sammanhang som möjligt. Den närvarande vetenskapliga problemställningen helt enkelt nödvändiggör en mera »allmänvetenskaplig orientering» för teologien. Att åstadkomma en sådan blir i främsta rummet principlärans uppgift. Den gör detta därigenom att den, då den har att framställa *kristendomens väsen*, icke behandlar denna fråga såsom ett isolerat problem, utan sätter den i intimt sammanhang med religionens väsen överhuvud. Man märker tydligt, att förf:s problemställning mognat under en tid, då de mera omfattande religionshistoriska vyerna ställde teologien inför nya problem. I denna situation kunde det ligga lika nära att slå in på tvenne motsatta vägar. Antingen kunde man känna sig böjd att så mycket kraftigare *avgränsa* det teologiska från det allmänt religionsvetenskapliga, kristendomen från de övriga religionerna. Eller ock kunde man drivas till att *upplösa* det kristna i den allmänna religionshistoriska relativismen. Författaren har icke slagit in på någon av dessa vägar. Han är övertygad om att kristendomen äger en specifik egenart, men detta föranleder honom ej att isolera den från religionens historia i övrigt. Fastmer vill han just se



detta egenartade intecknat i religionens sammanhang överhuvud. Innan detta har skett, är principiälärens uppgift icke löst.

Huru tänker sig författaren nu närmare förhållandet mellan det allmänt religiösa och det specifikt kristna. Han utgår, väl delvis under inflytande av vissa tankegångar hos Troeltsch, från antagandet av ett psykologiskt tänkt »religiöst a priori», ett allmänt religiöst anlag, som kan aktualiseras (eller som Ihlen hellre uttrycker det: »konkretiseras») på olika sätt. Uppgiften blir då att visa, »ut fra hvilke grunnsynsmåter dette konkretiserer sig til et kristent trosstandpunkt» (sid. 21).

Det är av intresse att från denna synpunkt följa de båda huvudlinjerna genom arbetets första del. Denna har till uppgift att giva en utredning av religionens väsen och sanning, sålunda av tvenne i förhållande till det specifikt kristna indifferentia frågor. Men på båda dessa huvudlinjer drives vi över från det allmänt religiösa till det särpräglat kristna. Stanna vi först vid frågan om religionens allmänna väsen, så kan man visserligen genom religionsvetenskaplig analys få fram »religionens grundidé», idéen om en högre översinnlig verklighet samt de formella strukturegenskaper, som äro karakteristiska för allt vad religion heter (sid. 23—53). Men religionens väsen betyder icke blott dess allmänbegrepp, utan ock dess normbegrepp (sid. 54—80). Vi äro icke hulpna med blott vissa för allt vad religion heter gemensamma drag. Inför mängden av religiösa typer på högre och lägre stadium inställer sig kravet på ett normativt religionsideal. Men till ett sådant kunna vi varken nå fram på generaliseringens väg eller med hjälp av ett utvecklingsschema. På sin höjd skulle man här kunna hänvisa till det religiösa apriori, det religiösa anlaget och ifrågasätta, om detta ej innesluter tendenser, som kunna tjäna som ideal och norm. Enligt förf. kan man också med utgångspunkt från det religiösa anlaget iakttaga en bestämd tendens i monoteistisk och personalistisk riktning. Men på denna väg når man dock ej längre än till ett postulat, till ett ideal, som saknar tillräcklig rot i verkligheten. Resultatet på denna första linje blir alltså: »Vi ha genom en rent religionsfilosofisk betraktelse icke kunnat lösa frågan om religionens väsen. Det måste ske genom konkret religiös upplevelse». Från frågan om religionens väsen drives man alltså vidare till den konkreta religionen (kristendomen).

Till alldeles samma resultat föras vi på den andra linjen: frågan om religionens sanning för till frågan om den sanna religionen (sid. 80—100). Väl erinrar medvetandet om naturvetenskapens gränser

därom, att denna ej ger den avslutande bilden av tillvaron, och väl visa andevetenskaperna med sina normer hän till religionens översinnliga sammanhang, där dessa normer ha sin yttersta förankring. Dock, »religionens sanning står och faller till sist med frågan om det gives någon konkret religion, vars uppenbarelsetro helt löser religionens vanskligheter» (sid. 100).

I arbetets andra del, om »kristendomens väsen och sanning», ligger alltså lösningen av de problem, som religionsfilosofien väl måste ställa, men som den ej med sina egna medel är i stånd att lösa. Det skulle föra för långt att ytterligare följa tankegången och se den närmare innebörden av denna problemlösning. Vi få åtnöjas med att hava karakteriserat själva *problemställningen*, på vilken ju tyngdpunkten avgjort måste falla i en filosofisk framställning. Ävenledes skulle det föra för långt att upptaga den här återgivna tankegången till kritisk prövning. Då anmälares syn på religionsfilosofien principiellt väsentligen skiljer sig från författarens, skulle en dylik kritisk behandling näppeligen göra arbetet full rättvisa. I varje fall måste ett sådant kritiskt avvägande föregås av en ingående principdiskussion, varför här icke är platsen. Också från denna synpunkt torde det därför vara rik- tigtast att stanna vid karakteristiken av detta vidsynta, på ett omsorgs- fullt och energiskt tankearbete vilande verk.

ANDERS NYGREN.

#### UR TIDSKRIFTSLITTERATUREN.

Enligt överenskommelse skall den bekanta och värdefulla tyska tidskriften *Zeitschrift für systematische Theologie* och Svensk teologisk kvartalskrift hädanefter lämna sina läsare uppgift om varandras innehåll. Det senast utgivna häftet av den tyska tidskriften innehåller följande artiklar: E. Stauffer (Halle) — *Das theologische Weltbild der Apokalyptik*, H. J. Iwand (Königsberg) — *Studien zum Problem des unfreien Willens*, H. Hafkesbrink (Göttingen) — *Das Problem des religiösen Gegenstandes bei Max Scheler*, C. Stange (Göttingen) — *Die Christusfrage in der Augsbургischen Confession*, E. Gronau — *Herders religiöse Jugendentwicklung*, C. Stange — *Die ausserchristliche Begründung des Gottesgedankens*, J. Hempel (Göttingen) — *Gottesgedanke und Rechtsgestaltung in Altisrael*.

Den norska menighetsfakultetens Tidsskrift for teologi og kirke har i de senaste häftena innehållit en längre artikelserie om den dialektiska teologien, författad av O. Hallesby. Artikeln utmynnar i ett fastställande av att denna teologi i fråga om gudsbegreppet, skapelsebegreppet, uppenbarelsbegreppet, trosbegreppet och eskatologien starkt avviker från »biblisk kristendom». Det kan ha sitt intresse att konstatera denna hållning, särskilt med hänsyn därtill att traditionalistisk inställd teologi hos oss på sina håll varit benägen att okritiskt betrakta Barth som den store hjälparen. I övrigt måste det konstateras, att den Hallesbyska artikeln saknar det idéhistoriska perspektiv, som är nödvändigt, om en saklig belysning verkligen skall komma till stånd.

Samma avsaknad av nödigt idéhistoriskt perspektiv gör sig gällande i den artikel om Harnack, som E. Linderholm med ett trettio-tal sidor begynt i sin tidskrift Religion och kultur. Artikeln har förtjänstfullt registrerat en del fakta om Harnack. Vad belysningen beträffar vädrar L. åter sin icke alldeles obekanta teori om hur »kyrkan» icke förstod den tid, i vilken hon vart sökt, då Harnack »profetiskt» »frigjorde evangeliet från dess dogmatiska handbojor». Det är egendomligt att än en gång få repetera dessa innehållslösa fraser från sekelskiftet, vilka numera te sig såsom röster från en främmande, helt förgången värld. Det måste emellertid erkännas, att L:s belysning verkligen har intresse i så måtto att den visar oss, hur pass långt hans kännedom om senare teologi sträcker sig. Han har tydligen följt den teologiska utvecklingen fram till den s. k. religionshistoriska skolans tidigare stadium. Det som därefter skett i teologiens värld har i varje fall icke satt några spår i hans tänkande. Som vanligt hos denne förf. bli svenska teologer föremål för kränkande uttalanden. Det finns ju alltid en del på en gång okunnigt och skandalhungrigt folk — men bortsett från dessa torde L:s utfall numera icke bereda andra än honom själv något nöje.

GUSTAF AULÉN.