

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 3

I N N E H Å L L

	Sid.
Från den teologiska samtiden	211
Augustinus. Ett 1500-årsminne, av ANDERS NYGREN	223
Pliktkänslans kris, av ARVID RUNESTAM	231
Motiv och föreställning inom teologien, av GUSTAF AULÉN	249

Teologisk litteratur:

Nyare engelsk religionsfilosofi, av <i>John Cullberg</i>	258
The Lambeth Conference 1930. Encyclical Letter from the Bishops with Resolutions and Reports, av <i>Yngve Brilioth</i>	268
Paulus-Kronikk, av <i>Anton Fridrichsen</i>	274
A. CAUSSE: Les dispersés d'Israël. — G. ROSEN: Juden und Phönizier. Anm. av <i>Gustav Boström</i>	292

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Med Adolf von Harnack har den tyska teologiens grand old man gått bort. Det hade funnits en tid, då Harnacks namn varit knutet till diverse mer eller mindre uppseendeväckande teologiska »fall» och då svårigheter av olika slag mötte honom på hans väg framåt. Men denna tid var sedan länge förbi. Kejsar Wilhelms Tyskland hade överhöljt honom med alla de utmärkelser och ärebetygelser, som överhuvud kunna komma en vetenskapsman till del. Han blev den teologiske excellensen, den »wilhelminska tidsålderns» krönte hövding inom teologien. En dylik privilegierad ställning innebär ju alltid en viss fara för isolering. Men om Harnack vid sin bortgång svårligen längre kan sägas ha stått som någon »Führer» för det nutida teologsläktet, har detta givetvis framför allt haft sin orsak i de djupgående teologiska omvälvningar, som han fick bevittna under de senaste decennierna av sin långa levnad. De nekrologer, som skrivits efter hans frånfälle, visar oss en provkarta på högst divergerande och ofta mycket trevande omdömen. Och dessa divergenser röra icke bara totaluppskattningen, värderingen, utan också fastställandet av den harnackska forskningens egentliga intentioner. Särskilt Harnacks bekanta Marcionbok synes därvid ha vållat avsevärda svårigheter. Om en sak är man dock — trots alla f. ö. divergerande meningar — ense, nämligen därom att Harnack med självskriivenhetens rätt intar sin plats bland den vetenskapliga forskningens stormän.

Harnacks arbetsenergi och produktivitet voro beundransvärda. Båda bevarade han obrutna ända in i det sista. Långa rader av forskare hyllade honom vid hans 70-årsdag med festskrifter. Men det kunde med rätta sägas, att den mest betydande skriften kom från honom själv genom hans vid denna tid fullbordade stora, på ingående primärforskningar vilande boken om Marcion. Harnack strövade vida omkring på dogmhistoriens, kyrkohistoriens och exegetikens fält. Hans

lärdom var otrolig och hans forskning ägde i sällsynt grad ett universellt drag. Det som framför allt låg honom om hjärtat var emellertid utforskandet av den gamla kyrkans och urkristendomens idéhistoria. Till detta forskningsområde höra hans största och tyngst vägande arbeten. Detta gäller också ifråga om det jättearbete, genom vilket Harnack framför allt skapat sig sitt vetenskapliga namn: det ojämförligt betydelsefullaste inom det monumental dogmhistoriska verket är givetvis framställningen av den äldsta kristendomens och den gamla kyrkans dogmhistoria.

Det torde vara svårt att överskatta den roll som Harnacks dogmhistoria spelat. Den kände jesuiterpatern Grisar skriver i en nekrolog över Harnack om dess inflytande även inom romersk teologi: de romerska modernisternas dogmhistoriska arbeten vore knappast tänkbara utan Harnack. Inom evangelisk teologi har man som bekant under långa tider överallt mött inflytandet från Harnack och hans frågeställningar. Intet dogmhistoriskt verk har ens tillnärmelsevis haft en sådan maktställning som Harnacks *Dogmengeschichte*. Man kan fråga sig varpå detta ytterst beror. En författare i Harnacks gamla tidskrift *Theologische Literaturzeitung* har velat framhålla, att Harnacks storhet icke minst låg däri att han icke drog sig för »die Kärnerarbeit». Och det kan ju vara sant nog, att Harnack med outtröttlig iver ägnade sig också åt denna sida av forskningsarbetet. Men det må betvivlas, att just detta drag skulle vara det för Harnack mest karakteristiska. I fråga om det nitiska framforslandet av material har han förvisso överträffats av många bland sina grundliga landsmän. Det som gjorde Harnacks dogmhistoria till det som den blev var framför allt hans utomordentliga förmåga av helhetsöverblick. Det är här icke bara fråga om att skildra enskilda trosföreställningars utvecklingshistoria och att ställa dylika framställningar vid sidan om varandra. Harnacks dogmhistoria har verkligen — i motsats till de flesta föregående och samtida — ett centrum, kring vilket det hela kretsar. Den ger oss icke bara en samling enskilda trostankars historia utan den samlade kristendomsåskådningens historia. Och den är buren av en grundsynpunkt, som belyser och sätter sin prägel på varje enskild del. Vad man än kan ha att invända mot de grundtankar, som uppbara verket, så är det dock oförnekligt, att det här föreligger

en i sitt slag storartad enhetlig konception. Det är denna slutenhet och denna klarhet i linjeföringen, som — med understöd av en enastående mästerlig framställningsgåva — varit den främsta orsaken till verkets mäktiga inflytande.

Den kristendomssyn, som uppbär det dogmhistoriska monumentverket, har Harnack en gång kortfattat och översiktligt framställt i den mångomtalade boken från sekelskiftet »Kristendomens väsen» — säkerligen den utan jämförelse mest spridda av alla hans skrifter. Vid denna boks framträdande saknades icke röster, som ville beteckna den såsom ett slags genombrott, en inledning till en ny teologisk tid. Intet betraktelsesätt kunde vara mera missvisande. Den kan i själva verket långt mera betecknas såsom avslutningen, den mogna frukten av en lång period inom teologiens historia än som inledningen till en ny. Närmast stod ju Harnacks här framlagda kristendomstolkning i samband med A. Ritschl. Ritschls tankar om evangeliets egenart utgöra den mycket tydliga och i ögonen fallande utgångspunkten för Harnacks konception. Det kunde måhända sägas, att Harnacks åskådning var mindre systematiskt genomtänkt än Ritschls men att å andra sidan Harnack såsom historiker rörde sig med långt vidare perspektiv än föregångaren. Nu är det emellertid icke bara Ritschl som står bakom tolkningen av »kristendomens väsen» utan hela den ledande teologien alltifrån upplysningens dagar — den framgång Harnacks bok fick förklarar väsentligen därav att arvet från upplysningen i stor utsträckning satt sin prägel på den borgerliga bildningens allmänna tänkesätt: man glädde sig då helt naturligt att i Harnacks eleganta och populära framställning återfinna den idékrets, i vilken man själv dvaldes.

Inställer man Harnacks teologi i nu antydda, omfattande idésammanhang, så ligger från denna synpunkt sett det betydelsefulla i hans stora dogmhistoriska verk däri, att detta är den mogna frukten av ett helt skedes dogmhistoriska forskningsarbete. Hos Harnack utgestaltas med utomordentlig pregnans den totaluppfattning av kristendomens idéhistoria, vilken så småningom vuxit fram inom den bakom honom liggande teologiska epoken. Tidigare dogmhistoriska verk ha haft en långt mera trevande och osäker karaktär. Hos Harnack framträder den dogmhistoriska analysen i en mera avklarad

gestalt än någonsin tillförne, på samma gång som han rör sig med ett vida mer omfattande material än tidigare varit fallet. Man skulle kunna säga, att Harnack kommit så långt som man från de givna utgångspunkterna överhuvud kan komma.

Men frågan är nu om dessa utgångspunkter stå fast och om de giva de bästa möjligheterna att intränga i och belysa den kristna idéhistorien utan att göra våld på densamma. Om de flesta nu arbetande dogmhistoriker säkerligen skulle vara tämligen överens därom att Harnacks monumentalverk är i behov av en ingående kritisk revision, ja, att en ombyggnad är av nöden, så beror detta icke bara därpå, att man under de senare decennierna delvis sökt sig fram med tillhjälp av mer eller mindre nya metoder, sådana som den »formhistoriska» inom exegetiken och den s. k. religionshistoriska inom den äldre kristna idéhistorien överhuvud samt att hithörande forskningsarbete resulterat i en viss uppluckring av Harnacks fasta komposition. Utan det nämnda revisionskravet beror i sista hand och framför allt på en stigande förvisning om att den konception, som legat bakom Harnacks verk och satt sin prägel på det hela, icke är ägnad att giva en tillfredsställande, d. v. s. en tillräckligt djupgående och mot saken själv svarande belysning av den kristna idéhistorien. Det är betecknande, att den dogmhistoriska omorientering, som vi här hava i sikte, allra först gjort sig eftertryckligt gällande i fråga om Lutherforskningen. Man kan med fog säga, att här en mycket djupgående omvälvning allaredan ägt rum. Och det lider intet tvivel om att denna efter hand skall komma att få sina konsekvenser för den dogmhistoriska totalbetraktelsen, icke minst för uppfattningen av urkristendomens och den gamla kyrkans ställning.

På sina håll har man velat ifrågasätta om icke en betydelsefull frontförändring med tiden skulle ha gjort sig gällande hos Harnack själv och man har såsom stöd för denna teori särskilt velat hänvisa till Marcionboken från 1921. När Harnack här skildrar Marcion med den mest uppenbara sympati och säger sig önska sin samtid att denna skulle få åtnjuta förmånen att inom sig äga »marcioniter», har man häri kunnat vilja se ett markerat avståndstagande från den gamla kulturbetonade och idealistiskt stämda teologien från »Kristendomens väsen». Harnack skulle därmed rentav ha uttryckt sin frändskap

med den pessimism, som tog gestalt i Marcions kända satser om världen såsom den lägre skapargudens, demiurgens verk. En dylik tolkning kan visserligen vara förklarlig — åtminstone såtillvida som det ju onekligen går ett visst, säkerligen tidshistoriskt betingat, kulturpessimistiskt drag genom boken. Men icke desto mindre torde det vara alldeles obefogat att tala om någon egentlig frontförändring hos Harnack. Det som dragit Harnack till Marcion är säkerligen icke någon åstundan att avskära bandet mellan kristendom och kultur. Utan det är i stället något som står i bästa samband med den harnackska teologiens karaktär från gamla dagar. Han har för det första känt sympati med Marcions starka betonande av kristendomens egenart. Denna strävan står i samklang med gamla, närmast från Ritschl ärvda intentioner, vilka Harnack alltid — så gott sig göra lät — sökt förbinda med sin kulturbestämda teologi. För det andra och framför allt har Harnack just i det sätt, varpå kristendomens egenart av Marcion fattats, funnit något med sin egen grundsyn väsensbesläktat. Vad Harnack finner hos Marcion är nämligen först och främst bilden av den gudomliga kärlek, som »icke dömer». Det är m. a. o. icke den till sin art paradoxala kärlek, som framträder med domen som bakgrund och brytande igenom denna, utan det är den s. a. s. humaniserade kärlek, som är själva centrum i den från upplysningsteologien till Ritschl och Harnack löpande teologien. Från denna synpunkt sedd betecknar emellertid Harnacks frändskap med Marcion så långt ifrån någon teologisk nyorientering att den tvärtom är ett vittnesbörd om kontinuiteten i hans teologiska åskådning.

Adolf von Harnack står som den siste lysande representanten för en i mycket lysande och teologiskt betydelsefull period. Det vore oriktigt att vilja beteckna honom såsom banbrytande i detta ords egentliga betydelse. Teologiskt skapande har han icke varit. Några nydanande krafter ha icke utgått från honom. Han har företagit omfattande röjningar på dogmhistoriens mark. Han har vidgat den dogmhistoriska kunskapen och i en mängd specialundersökningar fört forskningen fram till resultat av bestående värde. Man hans vetenskapliga storhet ligger som sagt icke däri att han skulle varit nyskapande och banbrytande. Den ligger i stället däri att han står

såsom den vilken sammanfattar och avslutar och s. a. s. i sig summerar upp en hel teologisk epok. Den ligger i den storslagna översiktlighet och glänsande gestaltningsförmåga som karakteriserar denna sammanfattning. I denna karakteristik ligger i själva verket intet förringande av Harnacks vetenskapliga gärning. Det kan måhända ligga nära till hands att undervärdera den typ som Harnack representerar i en tid, då teologien mer än vanligt är fylld av oro och motsättningar, då man på olika sätt trevar sig fram på nya vägar och då man mer eller mindre starkt känner arvet från den föregående epoken som en hämmande tvångströja. Men i forskningens historia har icke blott den nyskapande utan också den sammanfattande typen sin rätt och sin vikt, både direkt — för sakens egen skull — och indirekt — därför att en dylik klarläggande sammanfattning i sin mån är en förutsättning för den nyorientering, som kan vara behöfelig. Från denna synpunkt sett kommer Harnack alltid att höra till de klassiska namnen i den evangeliska teologiens historia.

* *

*

Det faller knappast inom Kvartalskriftens uppgift att lämna en krönika över årets minnesfester. Medan *Augustanajubiléet* i Sverige något ställts i skuggan av S:t Ansgars liksom i Norge av S:t Olavs minne, har det i Tyskland varit den naturliga medelpunkten för årets kyrkliga och teologiska högtider. Ett flertal teologiska fakulteter ha med anledning härav anordnat promotioner — det torde icke vara ur vägen att anteckna, att Greifswalds fakultet därvid förlänat hedersdoktoratet åt biskop Edvard Rodhe, och att Erlangen visat professor G. Aulén samma uppmärksamhet. Vi se häri ett värdefullt erkännande av den arbetsgemenskap, som förenar den lutherska kyrkans teologer. Det självständiga inträngande i reformationens, främst i Luthers, andliga arv, som under de sista decennierna ånyo befruktat det teologiska arbetet i Sverige och Tyskland, skapar förvisso en djupare gemenskap, än vad någon trångsynt konfessionalism kan åstadkomma.

I medelpunkten för de tyska Augustanafesterna stod emellertid den av det tyska kyrkoförbundet anordnade högtiden i Augsburg den

biskop Ammundsens ordförandeskap om en rad frågor inom området för dess gagneliga verksamhet. Man måste särskilt hoppas, att det måtte lyckas att samla den regional konferens för Balkanländerna, varom beslut fattades. Teologiskt intressantare var tvivelsutan sammanträdet av *Lausannekonferensens* (Faith and Order-rörelsens) *fortsättningskommitté* (den 26—29 aug.). För första gången fungerade dennas nye ordförande, ärkebiskopen i York, D:r W. Temple, vars ovanliga förening av praktisk duglighet och teologisk insikt är ägnad att väcka stora förväntningar på hans insats. Den profetiska inspirationen och sinnets blida upphöjdhet tillförsäkra den bortgångne förste ordföranden biskop C. H. Brent hans hedersplats i rörelsens historia. Deltagarlistan upptog ett 70-tal namn. Åtskilliga karakteristiska gestalter i kyrkans och teologiens värld hade här sammanförts. En kort axplockning är i sig själv ganska talande: Arseniew, Vernon Bartlet, Cadman, Deissmann, O. Dibelius, Germanos, Headlam (biskop i Gloucester), Glubokowsky, Heiler, Hjelt, Sir Henry Lunn (mötets värd), Monod, biskop Ostefeld, biskop Palmer (f. d. i Bombay), Siegmund-Schultze, Wobbermin, Zankow, Zilka, Zöllner. Sverige var representerat genom sina två ordinarie medlemmar J. Lindskog och Y. Brilioth samt P. Sandegren som suppleant.

Överläggningarna koncentrerades kring frågan om en blivande ny världskonferens. Beslut fattades att hålla en sådan ej senare än 1937. Sannolikt kommer frågan om kyrkan, i dess förhållande till nådestanken, ordet och sakramenten samt till enhetsarbetets praktiska uppgifter, att stå i förgrunden. En intressant, kortfattad överblick över de betänkanden, som de olika kyrkosamfundens insänt med anledning av Lausannebetänkandena, hade utarbetats av dean H. N. Bate. Det betonades med synnerligt eftertryck av biskop Palmer, att det icke är Faith and Order's uppgift att ge anvisning på de praktiskt framkomliga vägarna för kyrkoenhetens åvägbringande, utan att dess undersökningar av möjligheter och förutsättningar måste vara av förberedande art, medan alla praktiska initiativ måste lämnas åt de enskilda samfundens företag. Å andra sidan framhöll professor Deissmann i ett mycket uppmärksammat anförande betydelsen av kyrkofederationen som ett förberedande steg, och denna fråga kommer också att upptas på den blivande konferensens program. Åtskilligt material

till diskussion lämnade givetvis den nyss avslutade Lambeth-konferensen, vars resolutioner kommenterades av dess närvarande medlemmar. En aftonsammanskomst var anslagen till meddelanden om de diskussioner, som i Tyskland nyligen förts om kyrkobegreppet under »die Waldenburger Arbeitswoche»: dennas resultat föreligger i boken »Die Kirche im neuen Testament in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Ein Gespräch . . . hrsg. von Prof. F. Siegmund-Schultze». De kyrkotankar, som här med ungdomligt patos framfördes av den 70-åriga generalsuperintendenten Zöllner, voro väl överaskande mindre genom sitt innehåll än genom sin proveniens. Föredraget gjorde ett starkt intryck, särskilt på anglikanska åhörare, och var ett vittnesbörd om den energi, varmed man i Tyskland börjat arbeta på de problem, som särskilt Lausanne-konferensen framhävt.

Den betydelsefullaste uppgiften vid förberedelserna till den nya konferensen tillkommer måhända den teologiska kommitté, som fortsättningskommittén tillsatte vid sitt sammanträde förra året i Maloja, och som gått till verket under biskop Headlams energiska ledning. Skandinavien är i denna kommitté representerat av professor Aulén (med professorn Nørregaard som ersättare) och biskop Berggrav. Dess arbete har till en början koncentrerats kring nådesbegreppet, men resultatet av dessa undersökningar torde nästa år kunna bringas till avslutning vid det sammanträde som då är avsett att hållas av kommittén i England i augusti, omedelbart före fortsättningskommitténs nästa sammanträde.

* *

*

En av kristenhetens vidast spridda och bäst redigerade teologiska tidskrifter har under de senaste åren varit »*The Review of the Churches*», en av Sir Henry Lunn från London utgiven kvartalskrift, vilken som ett av sina främste mål satt främjandet av den kristna enhetens sak — för utgivaren ett hela hans liv behärskande intresse. Genom de utomordentligt förmånliga villkor, på vilka tidskriften erbjudits åt alla länders och kyrkors prästerskap, och genom sitt i hög grad representativa och värdefulla innehåll har den kommit att bli en faktor av stor betydelse. Den tacksamhet, som den ekumeniska

rörelsen är Sir Henry Lunn skyldig, bragtes till uttryck vid Faith and Order's sammanträde i Mürren. Den direkta anledningen härtill var, att utgivaren tillkännagivit sin avsikt att, på grund av framskriden ålder och de betydande ekonomiska uppoffringar, som tidskriftens upprätthållande krävt, nedlägga densamma med den nu löpande (sjunde) årgången. Det framgick emellertid härvid, att man ännu icke behöver helt uppge hoppet om tidskriftens fortsättande åtminstone något år.

* *
*

I Chexbres, ett stycke från Vevey i Schweiz, sammanträdde den 30 aug.—5 sept. Life-and-Work's fortsättningskommitté eller som den numera officiellt heter »ekumeniska rådet». Viktiga reorganisatoriska ärenden förelågo till avgörande. Så beslöts utvidga rådsmedlemmarnas antal till jämt 100, vilket för Sveriges del kom att betyda, att det erhöll två ordinarie platser i rådet i stället för en. Till innehavare av den nya platsen utsågs biskop Rodhe i Lund. Vidare bifölls reorganisationskommitténs förslag att sammankalla rådet blott vartannat år, under det exekutivkommittén alltfort skall sammanträda varje. Rådet rekryteras ur de fem sektioner, i vilka den till Life-and-Work anslutna kristenheten är uppdelad, den europeisk-kontinental, den amerikanska, den britiska, den ortodoxa och den femte sektionen, innefattande missionskyrkor och gamla kristna kyrkor i främmande länder eller eljest kristna grupper, som icke äro upptagna i de förutnämnda fyra sektionerna. Ledningen av rådets arbete och förhandlingar handhaves i tur och ordning av de olika sektionernas presidenter, för varje gång under två år i följd, och ordföranden i rådet är på samma gång ordförande i exekutivkommittén. Av de fem sektionernas presidenter äro två självskrivna: patriarken av Konstantinopel för den ortodoxa sektionen och ärkebiskopen av Canterbury för den britiska. De övriga tre väljas för varje period.

Särskild uppmärksamhet tilldrog sig frågan om generalsekretariatet och det social-etiska institutet i Genève. Det sistnämnda har ju hittills varit sammankopplat med informationsbyrån och hjälpaktionsbyrån i Genève under d:r Kellers ledning, vilken såsom föreståndare

för det så utvidgade »institutet» haft titeln generalsekreterare i likhet med Life-and-Work's egentlige generalsekreterare d:r Atkinson från Amerika. Rådet enade sig nu om följande förändring härutinnan: Allt arbete koncentreras i Genève, där alltså generalsekretariatet för framtiden får sitt hemvist. Det uppdelas på tvenne generalsekreterare: en för »administration and execution» och en för »extension and education» (information, »Werbearbeit» el. propaganda etc.). Till innehavare av den förstnämnda befattningen utsågs för några månader framåt d:r Atkinson, som hos rådet begärt befrielse från sin befattning som generalsekreterare, men som dock tills vidare ställde sig till förfogande och erbjöd sig överflytta till Genève. Till innehavare av det andra generalsekretariatet utsågs prof. d:r Keller, som alltjämt kvarstår som ledare för informationsbyrån och hjälpbyrån, men däremot befrias från ledarskapet av det social-etiska forskningsinstitutet. Det beslöts nämligen att detta skulle ställas under självständig ledning av en särskild direktor. En sådan kunde emellertid vid detta tillfälle icke utses, då engelsmännen icke ville släppa den därtill föreslagne direktorn för den engelska kyrkligt-sociala forskningsbyrån Rev. Demant, ifrån sig. Direktorskapet utövas därför tills vidare av trenne medlemmar av institutskommissionen. Tanken är, att det social-etiska institutet inom en snar framtid skall kunna sammanslås under en ledning med den forskningsbyrå, som det internationella missionsrådet beslutat upprätta i Genève.

Den intressantaste nyheten från detta sammanträde torde emellertid vara ekumeniska rådets beslut att år 1935 kalla kristenheten till ett andra stort ekumeniskt möte i stil med Stockholmsmötet 1925. Platsen för detsamma blir London, och att förbereda det utsågs den britiska sektionen jämte ett antal medlemmar ur de övriga sektionerna samt British social council.

AUGUSTINUS.

ETT 1500-ÅRSMINNE.

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND.

När kristenheten den 28 augusti innevarande år kunde begå 1500-årsminnet av Augustinus' död, så var det trots tidsavståndet icke något dött minne, som firades. I själva verket har Augustinus i stor utsträckning och på avgörande sätt kommit att sätta sin prägel på hela den västerländska kristendomen. Augustinus är en av dessa gestalter i den andliga odlingens historia, som det helt enkelt är omöjligt att tänka bort ur det givna sammanhanget. Ty utan hans insats hade detta sammanhang blivit ett helt annat än det i verkligheten blev.

Att Augustinus' ande i stor utsträckning satt sin prägel på den evangeliska världen är ett så välbekant förhållande, att det knappast behöver uttryckligen framhållas. Vad åter katolicismen beträffar kan det visserligen se ut som om läget vore mera komplicerat. För några decennier sedan kunde Adolf v. Harnack uttala följande sats: »Es sind zu Ostern des Jahres 1887 genau 1500 Jahre gewesen, seitdem sich Augustin zu Mailand durch die Taufe in den Dienst der Kirche gestellt hat. Niemand hat den Tag gefeiert; man hat dem Lehrer der Kirche auch keine Denkmäler gesetzt».¹ Ännu så sent som år 1923 upprepas denna sats med gillande av F. Heiler såsom riktigt återgivande läget inom den moderna katolicismen. Och han fogar därtill omdömet: »Dass dieser Genius der katholischen Idee in solche Vergessenheit geraten konnte, ist der deutlichste Beweis für die innere Entartung der römischen Kirche».² Nu kan man visserligen ifrågasätta, om Augustinus någonsin varit så bortglömd inom den katolska kyrkan som dessa ord antyda. Inom katolicismen av i dag är i varje fall augustinismen, om man som sig bör ser saken kvalitativt, en bland de betydelsefullaste riktningarna. Såsom representanter för denna ny-augustinism kunna nämnas sådana som den nyligen bortgångne tänkaren Max Scheler — den utan jämförelse mest bekante och in-

¹ Reden und Aufsätze, 1. Band, 2. Aufl., 1906, sid. 79.

² F. Heiler: Der Katholizismus, 1923, sid. 107.

flytelsesrike katolske tänkaren från senare tid — eller Köln-filosofen Johannes Hessen.

Det drag hos Augustinus, som först av allt faller i ögonen, är den utomordentliga vidden och rikedomen i hans personlighet. För intet av vad antiken ägde stod han främmande, allt visste han att på ett eller annat sätt införliva med sig själv. Det är detta, som ger hans livsutveckling en sådan dramatisk spänning. Redan från begynnelsen står han inställd i två världar, genom sin hedniska fader och sin kristna moder. Studiet av Ciceros skrift Hortensius upptänder hos honom den filosofiska lidelse, som sedan följer honom livet igenom, en lidelse, som betecknande nog för honom sammanfaller med det religiösa. »Huru brann jag icke, o min Gud, — så beskriver Augustinus det själv i Confessiones — huru brann jag icke av lust att från jorden svinga mig upp till dig, och jag visste icke vad du förehade med mig! Ty hos dig är visheten. Men kärleken till vishet är det, som på grekiska kallas filosofi, och av denna upptändes jag genom den nämnda skriften». Emellertid skulle vägen bli lång, innan han nådde fram till kristendomen. Nio år tillhör han manikéernas krets, en riktning, som för den tidens bildade och halvbildade spelade ungefär samma roll, som i våra dagar teosofien. Efter en kortare skeptisk period hamnar han slutligen i nyplatonismen, dåtidens tongivande idealistiska filosofi, och denna blir så den brygga, på vilken han till sist återvänder till kristendomen.

Den punkt i Augustinus' liv, som tilldragit sig den största uppmärksamheten, är helt naturligt hans omvändelse. Om denna för den äldre uppfattningen och överhuvud taget för det populära medvetandet står såsom ett typiskt exempel på en kristen omvändelse, ett s. k. kristet genombrott, så har man inom den senare forskningen ganska mycket tvistat om, huruvida den icke snarare vore att betrakta såsom en omvändelse till nyplatonismen än till kristendomen. Det är ganska svårt att här träffa ett bestämt avgörande, främst kanske därför, att det för Augustinus själv ej bestod någon skarp motsats mellan kristendomen och nyplatonismen. Hela sitt liv igenom förblir han en kristen platoniker eller en platonsk kristen.

Detta är i korta drag förutsättningarna för Augustinus' omfattande betydelse. Vari består då denna? Det är icke lätt att här ge något

enkelt och enhetligt svar. Vart man än vänder sig, spårar man hans inflytande. Vänder man sig till filosofiens historia, får man där bland annat höra talas om den utomordentliga betydelse han haft för det historiefilosofiska problemets utveckling, framför allt genom sitt berömda arbete »De civitate Dei». Här skildras hela världsprocessen alltifrån skapelsen och till den slutliga fulländningen i det nya Jerusalem såsom ett stort, enhetligt drama, vars innersta mening är kampen mellan gudsriket och världsriket, mellan tron och otron, mellan gudskärleken och den förvända självkärleken. Eller vända vi oss till psykologien, så är han också där mästaren, visserligen icke i abstrakt och teoreticerande behandling av själslivet, men i den konkreta, individuella själsmålningen, ett område, där han knappast blivit uppnådd av någon senare. Med sina självbekännelser har han blivit skaparen av en litterär stilart, som ofta eggat till efterföljd, ända in i de sista århundradena; man tänke på Rosseaus Bekännelser eller Pontus Wikners »Tankar och frågor inför Människones Son».

Men huru stor Augustinus' betydelse än varit på dessa och liknande områden — först och sist är han dock en den kristna kyrkans man. Hans största betydelse fattar man därför blott om man riktar uppmärksamheten på vad han betytt i kyrkans utveckling. Redan i medeltidskyrkans väg till världsherravälde kan man spåra ett betydelsefullt augustinskt inslag. Visserligen är det icke egentligen Augustinus' ande, som besjälar de stora medeltidspåvarna i deras kamp om den världsliga makten, och likväl är det icke svårt att se, vilken betydelse han haft även för denna. En dylik kamp kan icke utkämpas annat än på ideell grundval, och denna ideella grundval hämtar man till stor del just från Augustinus. Det är hans tankar om motsatsen mellan gudsriket och världsriket, som här komma till användning, visserligen icke i Augustinus' egen mening, utan förgrovade och förytligade; men icke förty är det på det augustinska kapitalet man tär.

Ser man åter på kyrkans inre utveckling, kan man med ännu större rätt säga, att Augustinus' ande vilar över det följande årtusendet. Allt det djupaste, som detta har att uppvisa, förskriver sig mer eller mindre direkt från honom. Det är Augustinus, som ger medeltidsteologien dess viktigaste problem, det är hans glöd, som brinner hos sådana medeltidens mystiker som en Bernhard av Clairvaux eller en Thomas

a Kempis. Och när reformationens stormvåg gick fram över den katolska kyrkan, så kunde också den återopa sig på Augustinus. Det egendomliga är, att både katolicismen och den evangeliska kristenheten med samma rätt kunna göra anspråk på Augustinus såsom sin man.

*

Huru är det möjligt, att en enskild man kunnat utöva ett sådant universellt inflytande och sätta sin prägel på rakt motsatta åskådningar? Det är icke ett tillfredsställande svar på denna fråga att blott hänvisa till rikedom i hans personliga liv. Icke ens den mest överväldigande personliga rikedom kan åstadkomma en sådan århundraden och årtusenden överspännande verkan. Förklaringen ligger fastmer i den ställning, som Augustinus med sina rika personliga möjligheter intog såsom *förmedlaren mellan tvenne skilda andliga världar*. Just då antiken går sin upplösning till mötes och begynner att störta samman för folkvandringarnas påfrestningar, sker det, att den gamla världens båda andliga stormakter, kristendomen och platonismen, förmåla sig med varandra i Augustinus' person så som ingen annorstädes. I den förbindelse, som sålunda uppkommer, blir det möjligt att bådadera räddas över till den germanska folkvärlden, vilken just härigenom får sig sina andliga problem föreskrivna för århundraden framåt.

Naturligtvis är Augustinus icke ensam om denna syntes mellan kristendom och platonism. Fastmer finna vi en rad av den gamla kyrkans främsta män sysselsatta med samma problem. Men man har det intrycket, att ingen lyckas med denna syntes så som Augustinus. Ej heller har något av de övriga försöken i någon större utsträckning blivit bestämmande för den fortsatta utvecklingen. Man behöver blott nämna namnet Origenes — det enda, som överhuvud taget kunde ställas vid sidan av Augustinus — för att inse, huru stort avståndet dem emellan är i berörda avseende.

När Augustinus förbinder kristendom och platonism, så betyder detta emellertid icke blott att han förbinder kristendomen med den antika bildningen. Det som sker är icke blott detta, att kristendomens innehåll gjutes i platonismens form, utan något långt vanskligare. Vill

man förstå hela vidden och vanskligheten av det företag, på vilket Augustinus här inlåter sig, så måste man först göra klart för sig, att det här verkligen är fråga om tvenne skilda andliga världar, tvenne *religiösa* världar, som stöta samman med varandra, och som av Augustinus förbindas till en enhet. Platonismen är icke blott ett stycke av antikens formella bildning, icke ens huvudsakligen en teoretisk världsåskådning, utan den är, framför allt i sin nyplatoniska form — och det var framför allt med denna, som Augustinus hade att skaffa — en *frälsningslära*, och en med kristendomen konkurrerande frälsningslära. Med hela sin personlighet lever Augustinus med i de båda världarna. Han lever med i platonismens titaniska himmelsstormande, där själen i medvetande om sin gudomliga natur söker spränga sinnevärldens fjättrar och svinga sig upp till det gudomliga, saliga livet. Men han lever också med i kristendomens tro på den gudomliga kärleken, som i grundlöst förbarmande sänker sig ned till det förlorade, det som i sig självt intet värde har. Båda delarna hava blivit så ett med honom själv, att de ej kunna skiljas från varandra.

Hur var det möjligt för Augustinus att förbinda tvenne så motsatta åskådningar? Det sammanhänger med själva arten av hans kristendomsuppfattning. Det karakteristiska för denna består nu däri, att Augustinus konsekvent betraktar kristendomen såsom *kärlekens religion*. Allt i kristendomen kan enligt honom sammanfattas i detta ena: kärleken. Men nu påträffar han också i nyplatonismen talet om kärleken, och detta icke blott såsom en enstaka och periferisk tanke, utan såsom själva medelpunkten i den nyplatoniska frälsningsläran. Här hänger allting på att människan gripes av eros, av kärlek till den översinnliga världen i dess upphöjda skönhet och att hon på själens vingar lyfter sig upp till denna värld. Allt i frälsningen är människans prestation.

Men nu möter honom också i kristendomen talet om kärleken, och på en icke mindre framskjuten plats. När nyplatonismen för Augustinus blev bryggan över till kristendomen, så var det icke minst tack vare dess kärlekstanke. Då han, efter att hava blivit vunnin för den nyplatoniska eros-kärleken, påträffar just kärlekstanken såsom en bärande tanke i kristendomen, så blir detta för honom det för-

nämsta beviset för kristendomens sanning. Platonism och kristendom bära vittnesbörd om ett och detsamma, blott att kristendomen dessutom är i stånd att verkligen giva det som nyplatonismen blott skymtar i fjärran.¹ Men när kristendomen möter honom med sin kärleksförkunnelse, så är det dock fråga om en helt annan kärlek än förut: det är den gudomliga, frälsande, nedstigande kärleken. Här är intet prestation, allt är nåd. Det kan icke råda något tvivel om, att dessa tankar äro det centrala i Augustinus' kristendomsförståelse. Han har blott icke sett, att de ej kunna förenas med den nyplatoniska åskådningen och att dess eros-kärlek är fullkomligt artskild från kristendomens agapekärlek.

Det var Augustinus' originella gärning att sammanskåda dessa båda kärleksåskådningar till en enhet. Huru kan han icke på äkta nyplatoniskt sätt i de mest glödande färger skildra själens »uppstigande» och frossa i tanken på »gudsskådandets» salighet. Men å andra sidan, huru kan han icke såsom ingen annan sedan Pauli dagar upphöja och beprisa den gudomliga nåden, som i absolut suveränitet, blott ledd av sin egen kärlek och barmhärtighet, utkorar och saliggör dem, som av sig själva icke äro någonting annat än vredens käril!

För Augustinus själv har det ej bestått någon motsats mellan dessa båda, och man gör honom orätt, om man vid skildringen av hans betydelse utelämnar någon av dessa båda sidor. I gångna tider har man ofta, i intresse att upphöja Augustinus, blott velat se den ena sidan hos honom. Man har tolkat honom uteslutande ut ifrån lutherska synpunkter, ja rent av framställt honom såsom en Luther före Luther. Delvis kan väl detta hava sin grund i den omständigheten, att reformationens män med förkärlek åberopade sig på Augustinus. Men Luther har å sin sida tydligt nog givit till känna, vad det är hos Augustinus, som han kan anknyta vid. I detta sammanhang må anföras ett synnerligen karakteristiskt yttrande, som finnes bevarat i Tischreden (N:r 3984): »Augustinus schreibt nichts Sonderliches vom Glauben, denn da er wider die Pelagianer streitet, die haben Augustinum aufgeweckt und zum Manne gemacht». Detta yttrande träffar just den avgörande punkten. Det är den anti-pelagianska inställningen som gör

¹ Jfr härtill min uppsats »Den kristna kärlekstanken hos Augustinus» i Svensk teologisk kvartalskrift, 5 årg. 1929, sid. 203—228.

Augustinus till en föregångare för reformationen. I denna motsatsställning blir hans åskådning rent teocentrisk. Nåden och predestinationen blir allt. Härvid förtjänar det särskilt att framhållas, att predestinationstanken, som ofta betraktas såsom det mest anstötliga i hela Augustinus' åskådning, just är den punkt, där det specifikt kristna inslaget som allra kraftigast gör sig gällande. Men så betydelsefull denna sida än är hos Augustinus, så representerar den dock icke hans åskådning i dess helhet. När han ej står i den nämnda motsatsställningen, kan han helt obekymrat giva uttryck åt sådant, som mera är i släkt med hellenismens eros än med kristendomens agape.

Det blir därför en falsk bild, som man får fram, om man blott håller sig till en av dessa sidor, falsk icke blott av Augustinus själv, utan också av hans betydelse för den följande utvecklingen. Det ser då ut, som om hans betydelse skulle varit minimal under hela det årtusende, som följer närmast efter honom, och som om allt, som låg honom om hjärtat, utan vidare gick förlorat, till dess det äntligen firar sin återuppståndelse i Luther. Det är en högst ohistorisk konstruktion, denna. I den verkliga historien går det ej så till, att olika personer få sig samma uppgift förelagda. Augustinus' uppgift var *icke* densamma, som Luthers. Det var Augustinus' uppgift att åstadkomma syntesen mellan platonism och kristendom och sålunda skapa den form, vari kristendomens budskap allenast kunde finna ingång i det dåtida världsmedvetandet.

Blir manne Augustinus mindre därigenom att man ser honom i denna hans dubbelställning och förstår det vanskliga i den uppgift, han ställt sig, att förena ting, som på grund av sin natur ej kunna förenas? Tvärtom, först därigenom får man blick för hela storheten i hans gärning och den universella räckvidden av hans inflytande. På den punkt i utvecklingen, där Augustinus stod, var en dylik syntes historiskt nödvändig. Och Augustinus har lyckats genomföra den på ett sätt, som icke blott kunde gälla för honom själv, utan för hans generation, och icke blott för hans generation, utan för ett årtusende.

När den katolska kyrkan firar Augustinus såsom sin genius, så har den sätillvida rätt, som han lyckats genomföra den syntes, på vilken katolicismen sedan under århundraden levt vidare.

Men ser man till grunden, så kan man med ännu större rätt fira

honom såsom den evangeliska kristendomens genius. Ty när i och med reformationen stunden var kommen, att den knut, som katolicismen och icke minst Augustinus hade knutit, måste upplösas, så kunde reformationen åberopa sig på just samme Augustinus. När han på det sätt, som hans tid krävde, sammanband platonism och kristendom, så gav han — och detta är det, som gör, att den evangeliska kristendomen med djupaste rätt kan räkna honom såsom sin man — den gudomliga nåden och kärleken en sådan plats, att därmed det sprängstoff var givet, som reformationen behövde för att åter få fram evangeliet i dagen.

PLIKTKÄNSLANS KRIS.

AV PROFESSOR ARVID RUNESTAM, UPSALA.

Det är otidsenligt att tala om plikt och pliktkänsla. Icke blott därför att det *brytes* så friskt mot plikt och ansvar och heder, och massan av små- och storförskingrare helst vill vara i fred. Plikten i gammal mening står nog dessvärre lågt i kurs överlag ibland oss. Den är icke vidare populär ens i den nyaste kristna teologien inom vårt evangeliska räckhåll. Plikten är knappast hög och fin nog för denna teologis höga etiska anspråk. Man vill gärna något finare än plikt, när man skall tala om vad det sedligt goda är, vad moralen i sina högsta yttringar är. Man vill en gripenhet i känslan, som är mer än pliktkänsla, för att det skall vara en nog fin och förnämlig moral.

Men betyder det, att den moderna människan i allmänhet, sådan vi påträffa henne inom skilda yrken, icke är *plikt*människa? Det går naturligtvis icke an att utan vidare draga den slutsatsen. Det är visserligen en väldig procent som förlorat gamla heders- och ansvars- och pliktbegrepp. Och det röjer en förändring i hela pliktinställningen eller i pliktkänslans grundvalar. Men i stort sett synes det verkligen ingalunda vara försumlig pliktförgätenhet som präglar den stora massan av de moderna samhällenas medborgare. I varje fall: *lättjefull* är den moderna människan icke. *Strängheten*, då det gäller att ställa fordringar på sig själv och andra, fattas icke. *Energien* fattas icke. *Fart* och *målmedvetenhet* fattas icke. Den moderna plikt-människan har i detta stycke en bistrare uppsyn än den gamla. Affärsmannen, den tongivande typen framför andra i vår tid, som i spänning inför dagens kurser å varor och valutor skyndar från hemmet till sitt arbete, bankmannen som tåligt fyller sida efter sida med siffror, i vilka han icke har något personligt intresse, industriarbetaren, som med precision och vakenhet fullgör sin 8-timmars arbetsdag, läkaren som morgon efter morgon troget går till överfyllda sjuksalar, läraren som dag efter dag går till sitt mödosamma värv,

studenten, som griper sig an med de alltjämt utökade kurserna, professorn, som ser de vetenskapliga uppgifterna hopa sig som aldrig förr: allesammans pliktmänniskor, icke sant?

Det synes vara orimligt förneka, att så är, om vi nu hålla oss till vanliga hyggliga människor och bortse från den visserligen betänkligt stora procenten pliktförsumliga och ansvarslösa, som det väl knappast finns någon riktig motsvarighet till, om vi gå några årtionden tillbaka i tiden.

Alltså: den moderna människan är nog i stort sett i någon betydelse lika mycket pliktmänniska som den gångna tidens, även om hon är en smula förbryllad eller irriterad av själva ordet plikt och icke så gärna vill höra den alltför högljutt predikas för sig. Hon känner dock plikten lika starkt, som man gjort det förr. Men hon är i stor utsträckning en *annan, ny pliktmänniskotyp*, med ett annat »väsen» än den gamla pliktmänniskan. Pliktkänslan själv är en annan i stor utsträckning el. är bunden vid en annan ny förpliktande makt. Det är häri plikt-känslans kris ligger: att plikt-känslan själv är i färd med att byta herre, byta förpliktande auktoritet. Därigenom är det plikt-känslan själv håller på att till sitt väsen förvandlas. Ty den kan under den nye herren icke förbli densamma som den förut var. — Det gäller för oss i det följande att närmare bestämma detta nya väsen och denne nye herre, som ger den nya plikt-känslan dess prägel.

Det är alltså detta jag närmast vill ha konstaterat: att den gamla plikt-känslans förfall lika mycket röjer sig i en *ny plikt-känsla* som i de täta uppenbara *brytningarna* mot plikten och ansvaret och hederligheten i vår tid. Det ena som det andra röjer *krisen*, i vilken plikt-känslan befinner sig. Alltså: krisen ligger däruti, att den gamla plikt-känslan håller på att förvandla sig i en ny, bestämd av en ny herre, icke blott däruti, att man i sådan utsträckning öppet eller hemligt *bryter* mot plikten.

Jag behöver icke säga, att när jag här talar om gammal och ny plikt-känsla, jag är tvungen att generalisera. Jag ställer den gamla pliktmänniskotypen mot den nya pliktmänniskotypen och förbiser naturligtvis icke, att typen av den gamla och nya stammen icke framträder så renodlad hos de enskilda, som jag här för klarhetens skull söker

framställa den, el. att den *gamla* pliktkänslan lever kvar ännu hos enskilda, även om den *i stort sett* är ersatt av en ny.

2. Vad var det då som utmärkte den gamla pliktkänslan? Låt mig ange *fyra* enkla och påtagliga kännetecken. Den utmärkte sig för det första i stort sett för *lugn* och *värdighet*. Den inneslöt ingen *hets* i likhet med vad fallet oftast är i den typiskt moderna pliktkänslan. Det var ett mera högtidligt allvar i den. Det är klart varför. Det är den religiösa bakgrunden som gör det. Pliktkänslan vilade ytterst på en övermänsklig viljas bud, den mottogs så, även där man icke gjorde sig detta fullt klart och åskådligt. Att man kände plikten given av en övermänsklig herre el. omedvetet och instinktivt kände en sådan herre stå bakom plikten, det betydde, att man visste sig med sitt pliktarbete höra med in i en ordning, som icke var godtycklig, som icke heller var mänskligt rationellt utfunnen utan på något sätt var ordnad av en gudomlig vilja. Den gamla pliktkänslan förråder denna relation till en övermänsklig uppdragsgivare, även där bilden av honom alls icke är medvetet med. Den gamla pliktkänslan var alltså på detta sätt för det andra *irrationell* i den meningen, att den tjänade en ordning, som icke var av människor satt i sista hand och rationellt uttänkt av människor, ej heller till sin fullbordan beroende av människor. Den grundade sig på tron på en Gud som ordnar. Men den var på samma gång *rationell* i den betydelsen, att den innebar en övertygelse om, att *lydnaden* för plikten var rationell eller förnuftig i eminent mening, så visst det Gud sörjer för verkligen blir på allvar förnuftigt ordnat. Den irrationella pliktkänslan vilar i tron på Guds rationalitet eller förnuftighet och vet sig alltså ytterst i förbund med stor *meningsfullhet*. Det är en förnuftig *mening* i det pliktkänslan bjuder. Det är ingen blind lydnad för en blind nödvändighet. Det är det enda rationella att »irrationellt» ge sig i lydnad under honom, som har meningen med livet i sin hand.

Den gamla pliktkänslan hade vidare för det tredje en särskild *livsgravitation*. D. v. s. den kom människan att gravitera i sin pliktuppfyllelse från världen mot det liv och den tillvaro som är ovanefter. Arbetet i världen utfördes med blicken på en mer omfattande ordning, på en längre sikt, som gick ut över världen. Däri låg grunden till *lugnet* ytterst, i detta stora perspektiv

och den värdeförskjutning, som det förde med sig. Ty där livet i världen graviterar mot livet i den andra, så att man icke fastnar i denna världens småting och oro med sin pliktuppfyllelse, först där är lugn värdighet möjlig. Man kunde säga: Plikten var för mer än alla plikter. Det var den bortomvärldsliga inställningen, det större perspektivet, den långa livssikten, som ytterst var huvudinnehållet i plikten, så att man icke för de många plikterna glömde det väsentliga. Det var så i vid utsträckning i den gamla pliktkänslan, även där det icke var ett direkt personligt trosförhållande till Gud eller plikten medvetet kändes som mottagen av honom. Hans auktoritet och uppdrag var i alla fall med i pliktkänslan och plikthållningen. Det stora perspektivet, den långa sikten, sub-specie-aeternitatis-synen var med och relativiserade på ett hälsosamt sätt, icke kravets stränghet och ovillkorlighet, men det inomvärldsligas vikt i jämförelse med vad högre och evigt var.

Mitt i allt detta ägde plikten först och sist en *helighet och ofrånkomlighet*, som var odiskutabel. Pliktkänslan var medvetande om *plikstens ovillkorlighet*. Den inneslöt icke tvivel om pliktkravets rätt. Pliktens herre bjöd med odisputabel myndighet. Plikten kändes som *nödvändig* och bar *ansvar och skuld* med sig, på samma gång den förde med sig den »ansvarslöshet», som ligger i gudstron och faderstron eller i tanken, att det var *kärlek* som innerst bestämde pliktens herre, och att livet ytterst stod i nådens och förlåtelsens tecken.

3. Den moderna moralen, vilken som sagt förvisso också har plats för en betydande pliktkänsla, innebär först och främst en brytning med denna pliktens obetingade giltighet. Den moderna moralen är liksom all reaktion närmast helt enkelt en negation av det gamla. Den är närmast en negation av pliktens *ovillkorlighet*, stränghet och allvar, av dess helighetsanspråk, dess gudomliga anspråk. Den gör gällande, att plikten har ett närmare liggande mänskligt ursprung och icke förtjänar den utomordentliga respekt, som tilldelats den. Prova pliktkravet, säger den moderna moralen, och du skall finna, att det har en ganska jordisk ursprungsbeteckning. Det har sin grund i mänskliga maktviljor, behov och önskemål. Det är nämligen starka mänskliga maktviljor, som falskeligen inympat helighetsföreställningar på moralbuden för att främja vissa ensidiga egoistiska syften. Så

var det ursprungligen. När du lyder pliktkravet, tror du dig lyda en högre makt, som talar i detsamma, men i verkligheten lyder du mycket mänskliga önskemål, som klokt förstått att omge kravet med gudomliga helighetsanspråk. Avlägsna detta skimmer, och du skall få se, vad som döljer sig där bakom: huvudparten ensidiga mänskliga maktbegär, resten mänsklig vidskepelse. Det är den råa *naturen*, du stöter på, om du undersöker saken, skada blott naturen hos ett fåtal, kanske hos en enda, som fordrar utav dig, vad som alls icke motsvarar *din* natur. Kravet har sedan under religionens och vidskepelsens tryck ofta tagit riktning mot ren onatur och livsförnekelse. — Därigenom blir icke blott *innehållet* i det i en viss tid givna pliktkravet förnekadt utan också plikten själv, såvitt den framträder som ovillkorligt och obetingat bjudande. Dess nödvändighet ruckas. Dess stränghet ruckas. Dess giltighet får icke sträckas sig längre än *ändamålsenligheten* i den handling, plikten fordrar av människan. Och denna ändamålsenlighet, vem skall fastställa den? Människan själv. Plikten gäller så långt människan själv eller det sociala förbandet bestämmer, att den skall gälla. Icke längre. Därigenom kommer människan, säger den moderna moralen, ut ur sin fångenskap med sin plikt-känsla. Hon får själv bli pliktens herre, hon får bli sin egen moraliska arbetsgivare. Vilken mycket högre ståndpunkt än den gamla, där man underkastade sig en lag, som en annan pålagt, och för att man skulle bli riktigt underdånig gav denne andre gudomlig karaktär! Frihet och självständighet i moralen i motsats till den gamla auktoritetsbundenheten: det är parollen. Eller med andra ord: *natur* i moralen, icke blott de *fås* natur utan de mångas, den stora massans. De få få icke tillyxa moralen efter sin egoistiska natur och så kalla den för gudomlig. Den enes natur har rätt att gälla såväl som den andres. En *social* moral på *naturens* grund. Så får plikten sin naturliga och sociala nödvändighet, och ur densamma avlägsnas det där helighetsmomentet, som förhindrade all smidig relativitet i moralen alltefter naturens krav.

Alltså icke någon *absolut* plikt, endast en *relativ*, icke någon från en högre värld ställd pliktfordran utan en från naturen själv ställd fordran, rätt avvägd efter den enskildes och de mångas villkor. Bort därför med den förhatliga *lagen*, det blev parollen, bort med *irrationalet* i pliktfordran. En *rationell* moral i enlighet med naturen och

i förbund med naturen: det blev lösen. *Pliktfordrans relativitet, pliktens naturlighet och pliktkravets rationalitet*: det är den moderna moralens *först* i ögonen fallande kännetecken i dess reaktion mot den gamla moralen och den gamla pliktfordran.

Men det är alls icke de *enda* kännetecknen. De nämnda innesluta ännu blott negationen av den gamla moralen. Och den blotta negationen säger aldrig det hela. Det intressantaste i den moderna plikten och plikt känslan återstår att skildra. Men först ha vi att söka göra den så stor rättvisa som möjligt och att i varje fall söka *förstå* denna moderna morals väsen och inre drivande krafter.

4. Allt ligger ytterst i den gamla moralauktoritetens fall eller vacklan. Detta betyder emellertid icke blott, att *vad* den bjuder blir ovisst, att innehållet i den moraliska fordran blir ovisst. Det som konstituerar krisen i en sådan situation är just, att den bjuder. Det är problemet, det är det förhatliga. Det förhatliga är, att auktoriteten bjuder, *trots att den egentligen är befunnen ogiltig*. I den situationen, och märk väl, först i den situationen egentligen, upptäcker människan, att moralauktoriteten är *lag* eller får auktoriteten för henne *lag*-karaktär. Först när den börjat vackla eller dess ovillkorlighet ruckats, känns dess fordringar såsom på allvar »lagiska», som irriterande, som plågsamma och olidliga. Man upptäcker i auktoriteten *lagens* börda och därtill måhända lagens fara för moralen själv, som den skulle tjäna. Och då sker samtidigt något annat: *man förväxlar lag och auktoritet* och riktar vreden mot den *lag*, man börjat känna i auktoriteten, mot *auktoriteten* själv och börjar ropa på individuell frihet och på avskaffande av auktoriteten. Det är precis vad som skett i samtiden. Man reagerar med stor känslighet mot »lagen», därför att *auktoriteten* börjat vackla. Och man likställer kravet på frihet från *lagen* med kravet på frihet från *auktoritet*, som om det vore samma sak. På detta sätt kan man emellertid ge eftertryck åt sin reaktion mot den gamla auktoriteten och mot allt vad auktoritet heter. Man påvisar nämligen, hur farlig *lagen* är just för moralen själv. Slutsatsen blir: bort med *lagen*, bort med auktoriteten.

Denna förväxling mellan lag och auktoritet blir lätt förbisedd även av den moderna moralens motståndare. Därför kan det åstadkomma icke litet bryderi, att den moderna moralen i sin kamp mot *lagen*

kan åberopa sig även på kristendomen och teologien. Det är, säger man nämligen på såväl teologiskt håll som i den moderna psykologien eller eljest hos den moderna moralens förespråkare, det är moraliskt betänkligt att starkt betona *lagen* och *kravet* och *tvånget* och *plikten*. Lag och bud och förbud sätta i gång hos människan egendomliga inre reaktioner, som lätt gör laglydnaden till hyckleri ur högre moralisk synpunkt. Varje utifrån ställd fordran väcker ett inre motstånd, ett slags väpnat trots, en kampställning, där livet och naturen vill försvara sig mot det livsfientliga intrång, som lagen vill göra. Därigenom grundlägges allt annat än ett sedligt, moraliskt sinnelag. Fastmer förgiftas det inre och blir moralen ett sken på ytan. Pliktkravet är farligt. Var det icke så för d:r Wangel i Ibsens »Fruen fra havet»? Så länge han kände det som en *plikt* att älska sin maka, var kärleken för honom till ett ouppfyllbart krav, som fyllde honom med vända och syndiga känslor mot en annan. Men när han blev fri och icke längre stod under tvånget att älska, då vällde kärleken mot maken fram spontant, fritt som naturens eget slösande liv.

Det är en tanke som den moderna människan gärna tillägnar sig: att den naturliga böjelsen skall gå före plikten och liksom leda och förestäva den dess steg. Handla icke, bjud icke mot böjelsen, ty då börjar den inre konflikt, som konsekvent leder till hyckleri, förgiftning, nervositet och moralisk underminering av livet i dess innersta.

Så resonerar den moderna moralen. Och vi måste betänka, att denna tankegång har höga bundsförvanter inom vårt eget kristna läger. Jag har redan antytt, att talet om plikt på sitt sätt är misstänkt inom själva teologien, och det just inom vår egen evangelisk-lutherska teologi. Och det sammanhänger med nyss antydda tankegång. Pliktkravet är farligt, ty det blir så lätt »lag» utav det. Och var det någon som visste, att *lagen* är farlig för sedligheten, så var det gamle Luther. Lagen är en fiende till den centrala godheten hos människan. Den skapar hos människan en märklig försvarsställning, självhävdelseställning, i vilken hon egoistiskt vill tillgodose sina egna intressen, salighetsintressen, lyckointressen. Lagen kan icke gripa centrum av hennes liv och böja det, utan endast ytan, gärningarnas yta.

Alltså samma iakttagelse som den moderna moralen, då den yrkar på böjelsens rätt och företräde? Ja, i viss mån. Det är samma psyko-

logiska lag båda iakttagit, kan man säga. Det är en lag, som Luther uttryckte så: saligheten är nödvändig till goda gärningar. Det betyder: endast om handlingen framgår ur ett positivt sinnelag, ett med »lycka» fyllt sinnelag, blir handlingen god, ty blott det saliga eller lyckliga sinnelaget är i grunden gott eller sedligt. En lag, som blott alstrar ett negativt bestämt sinne, ett med motvilliga känslor och leda och missnöje fyllt sinne, kan icke frampressa en verkligt god gärning. Den blir blott på ytan god; grunden, ur vilken den framgår, är i själva verket ond. Ty den missnöjde, olustige, grinige, ovillige, är i grunden ond. Alltså, sluter den moderna moralen i enlighet med en sådan psykologisk iakttagelse: Giv böjelsen rum! Giv naturen rum! Giv begären rum! Då blir ingen *olust* i moralen, då blir intet inre knot, som förstör moralens centrum och kärna, då blir den lycka, villighet och sällhet rådande, som allena är sedlig godhet eller dess grund. Tala mindre om plikten, tala mer om böjelsen och dess rätt.

Är det alltså samma princip Luther och den moderna moralen förfäktar? Naturligtvis icke. Men för att göra den moderna moralen rättvisa är det nödvändigt ge akt på, varuti överensstämmelsen ligger. Den ligger däruti, att »lagen» är vådlig för moralen. Eller den ligger däruti, att det *negativa* sinnet är otjänligt som den goda handlingens källa och grund. Den ligger däruti, att saligheten är nödvändig till goda gärningar. Men vi behöva knappt nämna detta ord »salighet» och tänka på vad Luther inlägger däri och jämföra dess innehåll med vad den moderna moralen kallar natur, naturlig böjelse och naturens lust, för att se, att det positiva sinnestillstånd, som naturens lust innesluter, icke är Luthers »salighet». För den religiösa saligheten är det just kännetecknande, att den för att överhuvud vara till hör kravet ljuda lika väl som den gudomliga kärlekens röst, eller att den sedliga fordran ingått oupplösligt förbund med den religiösa »ansvarslösheten». Saligheten är icke en flykt bort från kravet till naturens böjelse, utan saligheten är förlätelsetrons salighet, den ständigt på nytt väckta förlätelsetrons salighet. »Lyckan», som det här är fråga om, ligger — det behöver icke sägas — på ett annat plan än den moderna moralens lycka och lust.

Men saken är icke så enkel. Dels får man icke så sällan se, att den moderna moralen åberopar sig just på Luther för sitt hävdande

av *naturens* rätt. Och det får kanske icke utan vidare avvisas. Ty Luther tog nog icke så litet *naturens* parti gent emot onaturen i den romersk-katolska moralen. Dels måste vi ge akt på en annan sak. Luther var nämligen lika känslig för lagen som den moderna människan, som av fruktan för lagen irriteras av plikten själv eller av att höra talas om plikten. Han polemiserade mot lagen och dess tryck, dess tyranni, lika mycket som den moderna människan. Jag förbiser icke olikheten i läget. Men jag kan heller icke undgå att se, var likheten ligger. Den ligger i följande: Luther *trodde* icke på auktoriteten i den form, i vilken han mötte den i den kyrka, med vilken han bröt. Han trodde icke på dess rätt och myndighet, på giltigheten i dess anspråk. Lagen i den form, i vilken han polemiserade mot den, nämligen i den romersk katolska auktoritetens skepnad, hade upphört att vara auktoritet för honom *i grund och botten*. Lagen, som han kämpade mot, var gärningarnas lag, och den lagen var utav djävulen.

Luther skulle icke ha varit så känslig för lagen, skulle icke ha »retats» så av den, skulle icke ha lidit så under den, om han icke upphört att *tro* på den, d. v. s. att tro på dess rätt att gälla som auktoritet.

Däri ligger likheten med den moderna människans läge. Hon har upphört att tro på den moraliska auktoritet, på vilken gångna släkten tyckas ha levat. Därav hennes känslighet, hennes otålighet, hennes reaktion, hennes förnimmelse av auktoriteten såsom tryckande *lag*; därav hennes återfall i böjelsen. Och ibland frågar jag mig, om det icke delvis är samma skäl som kommit den moderna människan att tvivla på moralauktoriteten, som de, vilka kommo Luther att mista sin tro på den. Han förlorade sin tro på kyrkans moralauktoritet, därför att den icke var radikal och sträng nog. Den fordrade blott gärningar. Den var ytlig. Den vädjade till människans periferi allenast. Ha vi kristna givit »världen» det intrycket, att det moraliska kravet består i en motsvarande yttre hållning, trots allt tal om sinnelagsetik o. d.? Har förbudet, negationen, detta »Du får *icke*», har detta tagit alltför stort utrymme i den allmänna kristendomsuppfattningen, så att den kristna etiken i stort fått utseendet av en sektetik, varigenom »världen» så mycket lättare kunnat känna sig dispenserad från kristendomen? Eller vad kommer det sig, att anklagelsen utifrån mot den

kristna moralen envist återkommer till detta, att kristendomen i sina fordringar är för negativ, liksom går vid sidan av det verkliga livets huvudfåra och icke förmår att bestämmande vara med på de avgörande punkterna?

Det må vara härmed hur som helst, jag menar, anledningen må vara vilken som helst till att den moderna människan icke längre tror på den gamla moralauktoriteten och dess obetingade giltighet: i denna bristande tro ligger grunden till känsligheten mot allt vad lag heter och grunden till den moderna moraliska reaktionens »rätt». Det ligger en psykologisk och i viss mån etisk rätt i denna moderna reaktion mot auktoriteten, nämligen försåvitt auktoriteten blivit blott »lag». Det ligger en sådan rätt i reaktionen, såvitt det är sant, att ett *positivt* sinnestillstånd är nödvändigt för verklig godhet i liv och gärning. Och jag tror att *den* psykologiska och etiska lagen gäller i en generellare mening än Luther såg, den lagen, att lycka och inre frihet och lust äro nödvändiga för sedlig godhet. Ett djupt olyckstillstånd hos en människa står i nära förbund med moralisk ondska, under det en känd djup lycka, även om den icke har religiös karaktär, innehåller de största förutsättningar för godhet. En pessimist och nevrotiker har större förutsättningar att vara centralt *ond* än en lycklig människa. Nervläkarna kunna mycket värtaligt upplysa oss om den saken. Denna lyckans nödvändighet för godheten eller för moralen kan ge en mycket att tänka på. I varje fall: där lagauktoriteten eller pliktauktoriteten icke är *trodd*, där föreligger ett negativt, olyckligt, ofritt sinnestillstånd, ett clustigt tillstånd, som sätter igång motviljans reaktioner. Ju mer auktoriteten fortsätter att göra sig gällande med sådan s. a. s. halv giltighet eller halv auktoritet, till hälften trodd, till hälften betvivlad, ju mer alstrar den ett bestående negativt sinne, ett bestående missnöje, som med rätta kräver lust och lycka, för godhetens egen skull, eller kräver *frihet* från lagen, för att godhet skall kunna *börja* uppstå.

Så var det för Luther. I friheten från den lag, på vilken han icke längre *trodde*, låg redan den salighet, som var sedlighetsens källa. Det var salighet att vara fri från lagen, liksom det var *osalighetens* väsentliga väsen att stå under lagen. I själva fordran på frihet från en lag, som i grunden förlorat sin auktoritet, ligger såtillvida något även etiskt berättigat.

Därmed är emellertid icke sagt, att den moralauktoritet, som alltså förlorat sitt grepp om den moderna människans själ, i grunden förtjänade detta tvivel på dess rätt. Det har jag här icke att pröva. Än mindre sannolikt är det, att den lycka och frihet från lagen, som man ropar efter, skulle kunna vara att finna i *laglösheten* såsom sådan. Ty man måste betänka, varutav det är det negativa, olustiga sinnestillståndet kommit, som nu ropar efter lust och frihet. Det har kommit *i och genom förlusten av auktoritet*. Därom är icke längre något tvivel, och det börjar man inse även på sådant håll, där man just predikar »modern moral». Olusten, »osaligheten» i den moderna människans inre härrör ur bristen på auktoritet, på *religiös* auktoritet, men även ur förlusten av en *lag*auktoritet att lita till. Olusten består till *en* sida i denna inre förlust av moralauktoritet. Olusten består till väsentlig del däruti, att lagen blivit »lagisk» och icke *tar* med den odisputabla auktoritetens makt. Den moderna människan, som revolterar mot plikt- och lagfordran och lider brist på lust, gör det till väsentlig del därför, att den auktoritet vacklar för henne, som gav *nödvändighet* och ovillkorlighet åt pliktfordran. Ty just i denna nödvändighet och ovillkorlighet låg till en god del friheten och »lusten» till lagen. Detta blir alltför lätt förbisett både av moderna lagstormare och gammaldags moralpredikanter. Moralauktoritetens rätt och makt har börjat vackla i sinnena, och *därigenom* har lusten och friheten gått förlorad. Ty just genom sin vacklan har pliktfordran blivit olidlig. Lagen har blivit »lagisk». Den har öppnat en *möjlighet* till att den *icke* gäller, eller den har förlorat sin absoluta nödvändighet. Och just därigenom har den blivit lagisk och olidlig. Därigenom har den berövat den människa, till vilken den riktar sig, den frihet, som ligger i nödvändigheten och ovillkorligheten i dess fordran, det odisputabla, det reflexionsfria i dess fordran. Därigenom har det kommit en olust in i pliktuppfyllelsen, en olust, som på den vägen vill vinna lusten åter, att den kräver en *nedprutning* av kravet i stället för ett *stärkande* av moralauktoriteten. Nedprutning till förmån för naturen, för drifterna, för böjelsen. Ruckningen i pliktfordrans odisputabla nödvändighet och den frihet, som låg häri, den lycka som låg häri, söker surrogat i den lust, som ligger i en alltjämt fortgående nedprutning av kravet till förmån för naturens böjelser och drifter.

Det är psykologiskt sett fullt konsekvent. Det är nödvändigt, att det gått som det gått. Negationen av den gamla plikten och pliktfordran är psykologiskt sett fullt konsekvent, där auktoriteten bakom plikten förlorat sin ovillkorlighet och stränghet och nödvändighet och helighet. Därigenom har den försatt människan i en ofrihet och osäkerhet och olust, som nödvändigt söker efter lust, efter ny frihet och säkerhet och självständighet, och som söker den, där den själv kan finna den: i »naturens lust», i driftens lust eller i den enda lust, som människan själv kan med egna ansträngningar frammana inom sig. Ty den djupare lyckan eller lusten eller saligheten inom sig är hon icke herre över. Den kommer alltid på något sätt som en gåva.

5. Det är därför fullt naturligt, att rörelsen inom den moderna revolterande moralen går *från* plikten, från dess »lag», i riktning mot naturen och dess lust. Det är psykologiskt följdriktigt. Och det är alltså en mycket gen och rak väg mellan den moderna moralen och den moderna pliktförgätenheten och ansvarslösheten och otroheten och ohederligheten. Där den gamla moralauktoritetens grundvalar upplöses, är det blott naturligt, att allt tätare yttringar på människo- livets yta förråda upplösningen i det inre. Det är ingenting annat att vänta. Och ännu ha vi väl icke sett det värsta.

Men med denna otrohet mot plikten är, som jag förut antytt, icke allt sagt om den moderna människan och hennes moraliska hållning. Den moderna moralen yppar sig även i en typisk modern *plikt- människa*, med ett nytt pliktmedvetande, en ny plikt-känsla, som på ett märkligt sätt skiljer sig från den gamla. Till den saken återkommer jag nu. Och det gäller nu att se till, hur det moderna läget kunnat alstra en sådan ny plikt-känsla, och vad som närmare besett utgör hennes kännetecken. En modern pliktmänniska, som i sitt inre frigjort sig från plikten i gammal mening, som valt lustens väg, och som på samma gång trätt i tjänst hos en ny herre, såsom jag förut antytt: det är verkligen ett studieobjekt, som förtjänar en mycket stor uppmärksamhet.

Från en synpunkt kan den moderna pliktmänniskan verkligen förstås just i sin rörelse bort från plikten mot naturens lust. Den moderna pliktmänniskan är från en synpunkt sett ingen annan än den, som i en obehaglig ovisshet om den moraliska förpliktelsens

ovillkorlighet och nödvändighet jagar mot tillfredsställelsen av ett tärande lustbehov, ett tärande lyckobehov, ett tärande frihetsbehov. Det är i denna rörelse och jakt efter lust och lycka för att komma ur olusten vi ha att iakttaga den moderna *plikt*människans anlete från *en* sida, för att få en föreställning om den egendomliga omvandlingen av pliktmedvetandet i samtiden. Det är härav, av denna jakt efter ny lust, oron och rastlösheten i hennes »pliktuppfyllelse» kommer, eller det är härur oron till en del kan förklaras. Farten kommer av viljan att komma ut ur olusten och till lusten.

Och dock förklarar icke detta lustmotiv allt. Funnes intet annat hos den moderna människan, så skulle vi ju omöjligen kunna tala om *plikt*. Ty pliktens begrepp förutsätter, att människan står under en *fordran*, som *nödgar* henne till något, som hon kanske icke så gärna vill, något som hon *icke* har lust till.

Vad är det då för en pliktfordran som den moderna pliktmänniskan står under? Vem är den nye herre, som ställer plikten för henne?

Här stöta vi på dunkla psykologiska sammanhang och, jag tror, på sammanhang djupare in i tillvaron. Vi stöta på det egendomliga fenomenet, att den på fri luststrävan inställda moderna människan, när hon vaknar upp över sitt läge, plötsligt finner sig i sin färd bestämd av en makt utifrån, som icke frågar efter hennes lustbehovs tillfredsställelse utan liksom hänsynslöst utnyttjar henne för sina dunkla syften.

Det är nämligen så: Om vi ge akt på hur det gått med den så på *lust* inställda moderna människan, så är det egentligen en djup tragik i hennes färd. Det är ett grymt självbedrägeri. Hon menade, att hon skulle skaffa sig större frihet, då hon kastade av den gamla auktoriteten. Men det är ju omöjligt att undgå att se, att den nye herre, vem han nu än är, som den moderna typiska pliktmänniskan *faktiskt* lyder, är en ofantligt mycket strängare och hänsynslösare auktoritet än den gamla religiösa moralauktoriteten i personligt föreställd gestalt. Han har intet namn, den nye herren, den moderna pliktkrävaren, och dock är han en realitet, verkligare än något annat i verklighetens värld.

Eller bara pådiktar jag den moderna människan ett pliktmedvetande, som hon icke har, eller en pliktutkrävare, som icke existerar?

Jag tror icke jag gör det. Jag har alltför ofta mött dem både inom mig själv och hos andra. Det är sannerligen ett märkligt ting, det typiskt moderna pliktmedvetandet. Och jag är icke den förste som talar om det. Det syns ofta utanpå människor, om de blivit riktigt »märkta» av den moderna pliktkänslan. Fråga nu en sådan människa om hennes pliktkänslas grund och härkomst, om den auktoritet, hon ytterst lyder, och hon skall bli förvirrad. Hon vet icke, varifrån pliktkänslan kommer. Hon känner icke den herre hon tjänar, den auktoritet hon lyder. Men hon vet, att han icke ger henne någon ro. Han hetsar. Hon kan stanna och säga sig själv, att hon icke har behov av alla de resultat, hennes pliktuppfyllelse frambringar. Men det hjälper icke. Hon kan säga sig, att lycka är det icke hon skördar. Men det hjälper icke. Hon kan säga, att det är ett mycket tvivelaktigt arbete hon uträttar även för det *hela*, för de *andra*. Men det hjälper icke. Hon drives vidare av sin stränge herre. Och lyder hon icke, begagnar han skickligt på henne det tuktoris, som alltid varit tyrannernas uppfostringsmedel, nämligen fruktans och ångestens och det dåliga samvetets olust, som har en väldig förmåga att sporra »pliktkänslan» vidare.

Jag karakteriserade den *gamla* pliktkänslan med fyra kännetecken. Vi kunna igenkänna den *nya* pliktkänslan på motsvarande fyra motsatta. Den moderna pliktkänslan saknar för det första, såsom jag redan sagt, *lugn och värdighet*. Den är rastlös. Den är hetsande. Den *skulle* ju för det andra vara *rationell*. Däruti är det ju den moderna moralen vill skilja sig från den gamla. Den vill icke finna sig i en irrationell underkastelse under en auktoritet, som utger sig för att vara gudomlig, och som bjuder det livsfientliga, det onaturliga. Den vill uppbygga det sedliga rationellt, ändamålsenligt, i enlighet med naturens krav. Denna rationalitet eller förnuftighet *skulle* alltså enligt grundtanken i den nya moralen utmärka den nya pliktkänslan. Men det märkvärdiga är, att raka motsatsen har blivit förhållandet. Det moderna pliktmedvetandet är till sin verkliga art allt annat än rationellt. Det är i högsta grad *irrationellt*. Det är det mest utmärkande för det, att det i sista hand icke står i förbund med en förnuftig mening, vare sig så, att människan själv kan se den, eller så, att auktoriteten, som man underkastar sig, sörjer för meningen.

Den moderna människan, som startade så rationellt, så beräknande och uträknande, som ville ha nytta och resultat och mening i sitt arbete, har hamnat i en livsföring och ett livstempo, som äro absolut irrationella. Rationaliteten har satt en fart, som är fullkomligt irrationell, som kan säga sig själv att den är meningslös, men som likväl icke kan stoppa. Vi höra överallt talas om rationalisering av livet och arbetet; inom industrien är det det stora ordet. Men idén griper omkring sig överallt och vill märka livet. Men det är påfallande, att denna rationalisering, ju längre den drives, till sitt yttersta syfte blir högst irrationell, och att det pliktmedvetande, som den så präglar, ytterst blir utan förnuftig grund. Man vet icke, varför man lyder, varför man rusar och hastar. Man känner icke meningen med det hela, och man känner ingen som sörjer för meningen. — Vi se skillnaden i förhållande till den gamla plikt känslan. Den var irrationell i sin utgångspunkt och sitt yttre framträdande. Den var tro på Guds auktoritet. Men just därigenom kunde den göra anspråk på att vara i eminent mening rationell, så sant Gud har meningen i sin hand. Nu är plikt känslan till sin utgångspunkt och i sitt framträdande rationell. Men ytterst är den i högsta grad irrationell, irrationell nämligen i betydelsen *meningslös*.

Den moderna plikt känslan är vidare för det tredje jordbunden och kortsynt. Den graviterar icke till ett liv ovanefter. Den låter icke blicken gå ut över det stora perspektivet, den långa sikten. Därigenom förfalskar den människornas värderingar eller är den ett *uttryck* för sådan värdeförfalskning. Den låter icke evighetsperspektivet relativisera småtingen i livet. De få en löjlig vikt. Därav de *många* pliktterna, som fördunkla den enda plikten, det enda nödvändiga. Därav oron och hetsen. Därav meningslösheten ytterst. Ty var skulle meningen vara att finna, där det evighetsperspektiv är bortskuret, i vilket allt som här ofullständigt avbrytes, skulle få sin förklaring?

Den moderna plikt känslan innebär för det fjärde en annan slags *nödvändighet* än den gamla. För den gamla var plikten, sade jag, helig och gudomlig och såsom sådan ovillkorligt bjudande. Den moderna plikt känslan emanciperade sig från denna ovillkorlighet och nödvändighet. Den satte mot den individuell frihet. Men det har gått med friheten som med rationaliteten. Den har slagit om i en

fruktansvärd ofrihet. Nödvändigheten har kommit tillbaka och ovillkorligheten, men i en ny form. Den gamla pliktkänslans nödvändighet var en *moralisk* eller *personlig* nödvändighet, som vädjade till personligt ställningstagande; i stället för denna *etiska* nödvändighet har hos den moderna pliktkrävaren kommit nära nog en *naturnödvändighet*, som icke frågar efter människans önskan och självavgörelse. »Sedelagen» har blivit så gott som en »naturlag». Lydnaden har blivit blind, slavisk, just där man hade beräknat, att den skulle bli fri och självständig och autonom. Eller är den typiska moderna pliktmänniskan verkligen mera herre och självbestämmande i förhållande till sitt arbete än den gamla? Är hon icke oändligt mycket fastare insnörd i det rationaliserade systemet, där en annan makt än hon själv bestämmer tid och takt för livsföringen?

6. Vi närma oss till sist den centrala skillnaden mellan det gamla, religiöst bestämda pliktmedvetandet och det nya. Den ligger i förhållandet mellan pliktkänslan och *skuldkänslan*. Den gamla pliktkänslan, där den är som renast, är intimt förbunden med synd- och skuldkänslan. Rättare: den är intimt förbunden med syndaförlåtelsemedvetandet. Ytterst är det därav den får sitt lugn, sin högtidlighet, sitt allvar, sin *personliga* nödvändighet. Och ju mer plikten vilar i skuldförlåtelsen, ju djupare, allvarligare och värdigare blir den. I samma mån blir plikten *kallelse*. Det är från en synpunkt den stora olikheten mellan den moderna pliktkänslan och den gamla av kristendomen fostrade: den moderna dunkla pliktkänslan är alls icke kallelsemedvetande i gammal mening, medvetande om att gå Guds ärenden, att vara ställd av Gud på sin plats och att äga frälsaren från *synden* till arbetsgivare. Det betyder icke, att den moderna pliktkänslan är främmande för skuldkänslan. Jag har redan förut antytt det. Skuldkänslan eller det dåliga samvetet är tvärtom den moderna pliktställarens förnämsta pådrivare. Det dåliga samvetets olust utträttar en storartad tjänst, då det gäller att sporra och öka farten. Men skuldkänslan hos den moderna pliktmedvetandet har samma fel eller kännetecken som »rationaliteten» i den moderna pliktkänslan själv: den är *meningslös*, skuldkänslan är meningslös. Den är obestämd och irrande. Den har intet syfte. Den *gamla* skuldkänslan hade ett syfte och ett mål: att öppna förlåtelselevets väg från Gud till själen. Den nya skuld-

känslan är en vandrare, som givit sig ut i mörkret utan mål, och som icke heller vet, varför han befinner sig där. Den nya skuldkänslan är meningslös. Hon famlar efter sitt föremål, och när hon söker gripa det, rinner det henne ur händerna. Den dunkla skuldkänsla, som är en av den moderna pliktkänslans viktigaste komponenter, upplöses för den medvetna reflexionen på den i rena meningslösheten och intigheten. Och dock smyger den sig åter in över sinnet, så snart blicken och reflexionen vänt den ryggen. Och den belägger naturligtvis, denna skuldkänsla, andra ting med dåligt samvete än vad den gamla religiösa pliktkänslan gjorde. Den belägger framför allt försöket till motstånd mot det hastiga livstempot med skuld och dåligt samvete. Den kan belägga t. o. m. stillheten inför Guds ansikte med skuldkänsla. Du kan få dåligt samvete, om du ägnar för lång tid åt lyssnande andakt vid mästarsens fötter. Den moderna pliktställaren tillåter ingen sådan ödslan med tid och kraft. Rationaliseringen tillåter det icke. Det dåliga samvetet inställer sig. Eller hur? — Men det är en skuldkänsla, som är meningslös. Ty den för bort från honom, som skulle ha avlyft skuldens börda och förnyat sinnet.

7. Det är ett av tidens förnämsta kännetecken, att den lider av mycken meningslös skuldkänsla, liksom den lider av mycken meningslös pliktkänsla, en pliktkänsla, som går hand i hand med stegrad pliktförgätenhet och otrohet i liv och arbete. Det är inga förebråelser i detta. Det är ett enkelt konstaterande av ett läge, i vilket vi alla ha del, av vilket vi alla lida, mer eller mindre. Ingen av oss undgår känning av krisen. Ingen av oss undgår att beröras av den nöd, som den religiösa och moraliska auktoritetens vacklan medför. Vi lida alla, icke minst av bristen på en *moralauktoritet*, som ovillkorligt förpliktar. Ingenting vore i närvarande läge ett större evangelium än en auktoritet, som odisputabelt betvingade oss i vårt innersta, ett evangelium just för oss, som ropa på *frihet* från auktoriteter, ratade eller betvivlade eller halvvisa auktoriteter.

Det betyder m. a. o., att det är *tron* som sviktar och att det är för den skull vi irra med både pliktkänsla och skuldkänsla. Pliktkänslans kris är trons kris. Och trons kris är icke blott en människans sak utan Guds, som döljer sitt ansikte, när han vill, och uppenbarar det, när han vill. Han skall väl icke heller för alltid dölja sitt

ansikte. Och människan skall åter finna vägen ut ur auktoritetslöshetens kaos. Pliktkänslan själv kan icke tystna. Människan *vill* i grunden bli pålagd plikt. Hon *vill* tjäna en herre, som är starkare och mäktigare. Ingenting visar detta bättre än den moderna plikt-känslans underkastelse under en herre, som hon icke känner. Men förvisso vill människan i grunden hellre vara en *fri* tjänare än en slav. Därför skall hon i längden icke uthärda det slaveri, som hon nu dåras att kalla frihet.

MOTIV OCH FÖRESTÄLLNING INOM TEOLOGIEN. ¹

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN, LUND.

Teologien har till sin uppgift att utforska kristendomen. Jag behöver knappast säga, att detta icke kan ske utan vederbörligt utforskande också av dess omgivningar och därför icke utan nödig samverkan med andra discipliner. Dagens promotion — då vår teologiska fakultet har glädjen att till teologie hedersdoktor promovera professor Martin Nilsson — kan i sin mån tjäna som intyg om teologiens uppskattning av denna samverkan.

Teologiens centrala uppgift är emellertid att från olika synpunkter utforska kristendomen, dess uppkomst, dess historia, dess samfundsbildningar, dess livsföring o. s. v. Den disciplin jag har äran att företräda har till sin speciella uppgift utforskandet av den storhet, som vi benämna den kristna tron.

Denna systematiskt teologiska disciplin har i gamla dagar fört ett strängt regemente och har — delvis kanske redan av denna grund — i senare tid understundom betraktats såsom i viss mån suspekt. Över bristande intresse kan den emellertid icke beklaga sig — i varje fall försåvitt som det är ett tecken på intresse att snart sagt litet var, ofta med avsevärd säkerhet, är redo att taga till orda i dess frågor.

Misstänksamheten har kommit från tvenne olika håll. Först från vetenskaplighetens. Man kan icke förundra sig häröver, då man ser och betänker, hurusom teologien under tidernas lopp ofta framträtt såsom en slags apologetik än för ett och än för ett annat, eller huru den århundraden igenom släpat med sig en mängd spekulativ metafysik, som från kritisk synpunkt måste te sig mer än suspekt. Icke heller är det ägnat att väcka förvåning att misstänksamheten också kan komma från det religiösa livets håll. Detta beror helt visst icke bara på där stundom förekommande trångsynthet utan också på arten av en hel del teologiska prestanda.

¹ Föredrag vid teologie doktorspromotion i Lunds domkyrka d. 31 maj 1930.

Rätt fattad är emellertid forskningsuppgiften klar, ofrånkomlig och oanfäktlig. Det gäller helt enkelt att utforska och klarlägga den storhet, det faktum, som heter kristen tro, att undersöka och utreda dess innebörd och innehåll, dess — om jag så får uttrycka mig — karakteristiska sätt att se. Bli'r uppgiften på detta sätt bestämd och begränsad, föreligger här en tydlig och klar och på samma gång nödvändig forskningsuppgift, principiellt oantastlig både från vetenskapens och det religiösa livets synpunkter. Det är icke fråga om någon slags apologetisk bevisföring och icke heller om någon slags metafysik: det gäller helt enkelt att undersöka och såvitt möjligt förstå ett visst givet forskningsobjekt. Men det gäller också att verkligen *förstå* saken, att belysa den — icke från några för densamma främmande synpunkter och därmed omtolka och vantolka den utan — från dess egen synpunkt, det vill alltså säga från religiös synpunkt. Alla undersökningar, som icke först och sist se saken från religiös synpunkt och icke inrikta sig på att klarlägga den religiösa innebörden, äro apriori dömda att misslyckas.

Om det alltså är jämförelsevis lätt att bestämt fixera forskningsuppgiften, så är det — med hänsyn till forskningsföremålets art — så mycket svårare att metodiskt lösa denna förelagda uppgift. Alla de metodiska frågor, som här inställa sig, kan jag icke i detta sammanhang upptaga till behandling. Jag vill i dag endast fästa uppmärksamheten på ett bestämt frågekomplex, vilket synes äga synnerlig vikt för det teologiska forskningsarbetet: frågan om motiv och föreställning eller — mera preciserat — *motiv och föreställningsdräkt, föreställningsform*.

En överblick över den kristna idéhistorien visar att vi där möta en rik och växlande föreställningsvärld. Det finns föreställningar, som äro mera konstanta, men det finns också i rikt mått föreställningar, som komma och gå, som kanske till en tid kunna intaga en rentav dominerande ställning inom den kristna tankevärlden men som sedan förändras eller försvinna för att ersättas av andra, måhända också för att efter en tid ånyo åter uppträda. En av de till denna promotion knutna doktorsavhandlingarna bär den karakteristiska titeln: *Upplösningen av det juridiska föreställningskomplexet i evangelisk teologi*. Det kunde med en viss rätt sägas, att varje tid och varje strömning haft sina speciellt omhuldade föreställningskomplex.

I varje fall är det tydligt att vi röra oss på ett område, där ständiga förskjutningar göra sig gällande.

Många skarpa strider ha i kristendomens historia knutit sig till dessa förskjutningar på föreställningarnas område. Än har man intensivt, kanske krampaktigt hållit fast vid de en gång givna föreställningsformerna, särskilt om dessa kunnat åberopa sig på några såsom auktoritativa betraktade instanser. Med denna traditionalistiska inställning är man benägen att betrakta förskjutningar såsom innebärande minst sagt risker för kristendomens ombildning, upplösning och undergång. Än har man betraktat det såsom ett livsvilkor för kristendomen att denna befrias från föreställningar, vilka uppfattas såsom sekundära och oväsentliga eller såsom otjänliga och anstötliga. Det har då gällt att avskaffa dem eller att ersätta dem med andra, förment mera tjänliga. För denna revisionistiska inställning ter sig detta förfarande såsom en för kristendomens bestånd nödvändig reningsprocess.

Granska vi närmare den här omtalade debatten, framträder denna såsom en debatt om föreställningsformerna såsom sådana. Diskussionen rör sig om huruvida vissa föreställningar skola kunna accepteras eller icke. Frågan är nu emellertid om denna skenbart enkla och, såsom det synes, självklara problemställning grundar sig på ett sakligt inträngande i den kristna trons frågor, om den svarar mot det huvudkrav, som måste ställas på ett teologiskt forskningsarbete: kravet på att förstå trons innebörd och mening. Otaliga vittnesbörd från skilda tider visa, att detta i själva verket icke är fallet. Hela diskussionen rör sig blott alltför ofta i periferien, den är en diskussion om utanverk, den tränger icke in till sakens kärna. Skall den rent sakliga synpunkten komma till sin rätt, kräves det till en början ovillkorligen att man här gör en distinktion mellan motiv och föreställningsformer, mellan föreställningsformerna såsom sådana och de religiösa motiv, vilka ligga där bakom.

Betydelsen av denna distinktion skall jag nu närmare illustrera genom ett exempel. Jag väljer då ett motiv, som i en av årets doktorsavhandlingar varit föremål för en ingående och omsorgsfull, till Luthers teologi knuten undersökning — det dualistiska motivet. Exemplet är så mycket mera tjänligt såsom illustrationsmaterial som detta motiv

gärna rör sig med ett föreställningskomplex av s. k. primitiv och mytologisk art.

Det dualistiska motivet möter oss som bekant överallt inom den urkristna litteraturen. Vi ställas inför en kamp mellan gudsviljan och de mot densamma fientliga makterna. Detta dualistiska motiv är här klätt i en demonologisk föreställningsdräkt. I evangelierna upptages ofta temat om Jesu strid med demonerna och deras överste: satan. Professor Fridrichsen skriver i en uppsats om saken: »Jesus har aktualiseret satan som han aktualiserade Gud». I första Johannesbrevet sammanfattas syftet med Kristi ankomst så: »just därför uppenbarades Guds Son att han skulle göra om intet djävulens gärningar». Liknande tankegångar förekomma överallt inom urkristendomen.

Taga vi nu en summarisk överblick över detta temas behandling inom den kristna idéhistorien, kunna vi härom fastställa följande. Inom den gamla kyrkan har temat en ymnig förekomst. Det blir rikt och fantastiskt utbroderat. Det behärskar hela synen på Kristus, hans livsverk och dess betydelse. Drastiskt och stundom rent groteskt skildras Kristi kamp med och seger över tillvarons fördärvmakter överhuvud och djävulen i synnerhet. I växlande bilder beskrives det livfullt och målande, hur denne blir övervunnen just när han menar sig ha hemburit segern. Inom den medeltida skolastiken blir hela detta tema starkt undanskjutet. Vad frågan om Kristi livsverk beträffar ersätts de gammalkyrkliga kampskildringarna av en rationellt genomförd teori om hur Kristus tillfredsställer den gudomliga rättfärdighetens krav genom sin satisfaktion. Hos Luther får det gammalkyrkliga föreställningskomplexet åter nytt liv. Men han är på samma gång klart medveten om att han därmed rör sig med ett bildspråk — hans uttolkningar avslöja det religiösa innehåll, som för honom låg dolt bakom de skiftande bilderna.

Särskilt intressant är det nu att beakta den hållning, som 1700- och 1800-talens teologi intagit till det dualistisk-demonologiska föreställningskomplexet. Upplýsningsteologien konstaterar — givetvis — att dessa föreställningar äro mytologiska och anstötliga samt drar den slutsatsen att de icke kunna höra med till kristendomens »väsen» — denna term kommer nu i bruk. Det är här, vill man säga, blott fråga om tillfälliga och oväsentliga föreställningar, vilka måste förklaras

som »en Jesu och hans lärjungars ackomodation» till samtidens primitiva betraktelsesätt. Inom 1800-talsteologien nöjde man sig icke med det lösliga talet om ackomodationer. Man gav goda bidrag till belysning av föreställningskomplexets historiska förbindelselinjer och visade därvid närmast till Iran. Men den historiska ursprungsfrågan sammankopplas gärna med frågan om de dualistiska tankegångarnas betydelse för urkristendomen: man har den baktanken, att dualismen skall betraktas såsom något mera ovidkommande, försåvitt det kan uppvisas att det är fråga om något som *utifrån* inkommit i judendomen och sedan i kristendomen. Man sammanblandar alltså oklart två frågor som måste hållas i sär: frågan om det historiska ursprunget och frågan om den faktiska roll dualismen spelar inom urkristendomen. Detta sammanhänger nu därmed att man också inom den ledande 1800-talsteologien är inställd på att befria kristendomen från de »anstötliga» föreställningarna.

Vid en närmare granskning visar det sig emellertid att denna befrielse från de suspekta föreställningarna i själva verket är förknippad med ett mer eller mindre konsekvent eliminerande också av det dualistiska motivet. Denna procedur försiggår så mycket mera obehindrat som man dels oklart sammanblandar helt artsilda slag av dualism och dels vid kristendomstolkningen i allmänhet utgår från en monistiskt orienterad idealism. Därmed har ett religiöst motiv, som i varje fall för urkristendomen ägde en rentav vital betydelse, kommit att undertryckas.

Det nu sagda torde åtminstone i någon mån kunna visa, huru viktigt det är, att det forskningsarbete, som inriktar sig på den kristna trons art och dess frågor, icke stannar vid de föreställningsformer, de föreställningskomplex, som här möta, utan söker tränga bakom dem, in till de grundläggande och avgörande religiösa motiven. Skall man förstå vilka krafter som här äro verksamma, kan man icke rätt gärna nöja sig med att registrera och fixera de föreställningsformer, som man påträffar. Detta vore att fastna i ett yttre skick, att fångas av det periferiska. Orsaken till att många teologiska debatter under århundradenas lopp varit och ännu alltjämt äro så påfallande ofruktbara, orsaken till den valhända och tafatta behandling av de religiösa frågorna, som så ofta möter både inom och utom den egentliga teolo-

giens läger, ligger i grunden i den till synes outrotliga benägenheten att fastna i det som mera utvärtes är och låta debatten om de religiösa frågorna bli en debatt allenast om den eller den för tillfället omtvistade föreställningsformen. Men lika litet kommer man tillrätta med dessa ting, försåvitt som man i förskräckelsen för de många tvisterna om religiösa föreställningar skulle vilja s. a. s. kasta yxan i sjön — jag menar om man skulle vilja släppa alla spörsmål om de religiösa artskillnaderna och hamna i en s. k. mystik, som utjämnar allt och överhöljer allt med dunkelhetens slöja.

Den enda vägen att här vinna den klarhet, som är möjlig att vinna, ligger däri att teologien medvetet inriktar sig på att vara *motivforskning*. Att utforska den kristna tron blir i sista hand att klarlägga dess karakteristiska motiv. Sker blott detta, få därmed också de växlande föreställningsformerna den belysning, som erfordras. Ställas dessa däremot icke i relation till de bakomliggande motiven, komma alla utredningar angående de religiösa föreställningsformerna att bli otillfredsställande, framför allt därför att de i så fall komma att betraktas från andra synpunkter än den som här allena gäller, nämligen den religiösa.¹

¹ Sedan ovanstående promotionsföredrag hölls, har jag fått ett nytt bevis för den här omtalade distinktionens nödvändighet genom domprosten Pffannenstills i »Kristendomen och vår tid» (h. 7 och 8) införda artikel med rubrik Den s. k. klassiska försoningstanken. Artikeln är föranledd av min i våras utgivna bok Den kristna försoningstanken samt avser uppenbarligen att giva en kritisk belysning av densamma. Pffannenstill frågar om den gamla kyrkans försoningstanke verkligen är sådan att den »utan vidare kan anbefallas åt vår tids kristenhet» — han synes, märkligt nog, föreställa sig att min bok skulle innebära en dylik rekommendation. Han upprepar så de från 1800-talet välkända beskyllningarna mot den gamla kyrkans teologi, att denna icke skulle röra sig med rent etiska kategorier, att dess frälsningsuppfattning skulle vara »fysisk-hyperfysisk» o. s. v. Slutsatsen blir så: »den under hellenistiskt inflytande utvecklade s. k. klassiska försoningstanken inom den gamla kyrkan får icke läggas till grund för en evangelisk lära om frälsningen». Om Pffannenstill här beaktat distinktionen mellan motiv och föreställningsformer, skulle det för honom ha öppnat sig en möjlighet till ett sakligare bedömande såväl av min bok som av den kristna idéhistorien överhuvud. Det har ju självfallet aldrig varit min avsikt att utan vidare anbefalla den gammalkyrkliga försoningsläran »åt vår tids kristenhet». Min avsikt var att belysa den religiösa halten i det försoningsmotiv, som gör sig gällande såväl inom den gamla kyrkan som tidigare i det nya testamentet och senare hos Luther. Men i så fall måste man nödvändigt tränga igenom föreställningsdräkten in till det bakomliggande religiösa motivet. Därför att Pffannenstill icke tar hänsyn till denna huvud-

Motivet är alltså primärt i förhållande till föreställningsformerna. Dessa ha kanske icke alltid sin rot, sitt upphov direkt i motivet, men

synpunkt i min bok, har han totalt missförstått dess mening. Och han har på samma gång skattat åt de doktrinära fördomar, som — med hänsyn till analysen av den gammalkyrkliga teologien — voro gängse inom 1800-tals teologien. Pfannenstill skriver: »det verkar förvirrande att i försoningsbegreppet sammanföra så heterogena gudsverk som segern över fientliga människoviljor genom den förlåtande kärlekens makt och segern över ormen, på vilken Gud kastat all fiendskap tillbaka, en seger, som består däri att han i sin vrede söndertrampar ormens huvud». Uttalandet är typiskt för en teologi, som icke mödar sig om att tränga in till det motiv, som döljer sig bakom bilderna och som därför genast förskräckt drar sig tillbaka inför bilder av mera drastisk art. Det är typiskt för en teologi, som fastnat i diskussionen om föreställningsdräkten. Men det blir meningslöst, så snart den idéhistoriska analysen tränger djupare in och präglas av ren saklighet.

Vilken fullkomlig villervalla som kan uppstå, när den dogmhistoriska analysen fastnar i de yttre skickten, visar sig allra bäst, då Pfannenstill skall taga ställning till försoningstanken hos Luther. Det Luthermaterial han bygger på inskränker sig väsentligen till Lilla katekesen. Denna urkunds idéhistoriska ställning har emellertid fått en fullkomligt förvriden tolkning. Enligt Pfannenstill skulle Luther här »närmast referera sig till latinska medeltida försoningsteorien hos en Anselm och andra». Uppgiften för oss skulle, heter det sedan, bestå i att »söka tänka om den juridiskt hållna anselmska försoningsläran i rent etiska kategorier». Detta omtänkande skulle slutligen ha skett hos Ritschl och Herrmann. Allt detta är en enda härva av dogmhistoriska orimligheter. För det första är det vid en närmare analys av Luthers satser i Lilla katekesen alldeles solklart, att den här mötande försoningstanken har en helt annan struktur än den anselmska, nämligen just den som jag i min bok tillåtit mig kalla den klassiska. För det andra betyder Ritschls och Herrmanns omtänkande i »rent etiska kategorier» icke något närmare utförande av ett verk, som Luther så smått skulle begynt, icke någon »rening» av den anselmska satisfaktionsteorien, utan detta omtänkande betyder framträdandet av en försoningstanke med en fullständigt annan struktur än Anselms.

Det måste i detta sammanhang framhållas, att det icke är så alldeles utan vidare säkert att »renade begrepp» och ökad rationalitet skulle innebära en »fördjupad» religiös syn. Det låter mycket väl tänka sig att denna inom 1800-talsteologien mångbeprisade rationella reningsprocedur religiöst sett kan betyda en nedgång och att det bakom »grövre» bilder och uttryck kan dölja sig ett djupare religiöst motiv. Pfannenstill kan visserligen hava rätt däri, att termen irrationalitet i senare tider stundom använts på oklart sätt. Men det torde svårligen kunna sägas, att denna fråga förts fram till någon högre grad av klarhet, då Pfannenstill skriver som följer. »Det irrationella, som möjligen förmår göra effekt i den muntliga förkunnelsen och ibland enkla människor(!), har såsom sådan *ingen hemortsrätt i en vetenskaplig framställning* (kurs. av mig). Och bör för den skull icke eftersträvas. *På grund av innehållets beskaffenhet* (kurs. av mig) kommer det ändock alltid att på enskilda, *avgörande* (kurs. av mig) punkter göra sig gällande». Alltså: det har ingen hemortsrätt inom den vetenskapliga framställningen, men det kommer ändå att på grund av innehållets beskaffenhet göra sig gällande på avgörande punkter!

de tagas i tjänst hos motivet och ha sin betydelse därför att och i den mån som de låta motivens religiösa egenart framträda. Motivet är alltså den bakomliggande aktiva makten, som för sin räkning engagerar växlande föreställningsformer.

Om därför den avgörande tonvikten kommer att ligga på motivet, så innebär detta givetvis icke att föreställningsformerna skulle vara betydelselösa. Dessa hava närmast symtomatisk betydelse. De stå såsom symtom på ett visst motivs förhandenvaro. De äro ägnade att leda analysen i en viss riktning. De äro icke adekvata begrepp, som skulle kunna sammansvetsas till rationell teologi — ett dylikt betraktelsesätt är svagheten i all skolastisk behandling av de religiösa frågorna. De äro bildliga, symboliska uttryck, som med större eller mindre expressivitet åskådliggöra det religiösa motivet. De ha alltså sin närmaste betydelse, då det gäller att — om jag får tala medicinskt — ställa diagnosen på de religiösa motiven. Men det bör då genast tilläggas att arbetet med diagnosen ställer forskningen på svåra prov och därför kräver en utomordentlig omsorg. Det är nämligen icke alls sagt att ett visst motiv alltid är förbundet med en och samma föreställningsdräkt. Ingenting är lättare än att gå vilse i de religiösa föreställningarnas brokiga värld. För det första kan det hända, att ett visst motiv under tidernas lopp kan kläda sig i olika föreställningsdräkt. Det är t. ex. icke nödvändigt, att det dualistiska motiv, som vi nyss beaktat, ovillkorligen skulle vara förbundet med det demoniska föreställningskomplex, som beledsagade det inom urkristendomen och i den gamla kyrkan. Motivet *kan* bestå, även om ett föreställningskomplex, med vilket det ursprungligen varit förbundet, faller bort och ersättes av ett annat. Undersökningen kompliceras ytterligare därigenom att det, för det andra, också kan inträffa, att föreställningsformer s. a. s. kunna vandra från ett motiv till ett annat med helt olika karaktär. Så kan, för att taga ett karakteristiskt exempel, offerföreställningen påträffas i helt olika sammanhang och därmed få en helt olika betydelse, beroende just på de sammanhang, i vilka den står inställd. Blicken måste under sådana förhållanden riktas till totalsammanhanget, om diagnosen icke skall bliva vilseledande utan erhålla nödig tillförlitlighet.

Det nu sagda har tillräckligt motiverat varför en analys av den

kristna tron icke rimligen kan stanna blott vid en undersökning av de föreställningsformer, som kommit till användning under tidernas lopp. Den blir i så fall ytlig och kan alldeles föra vilse.

En viktig utgångspunkt för förståelsen av det allmänna religiösa läget under de senaste århundradena ligger däri att urkristendomens föreställningsvärld i stor utsträckning förbleknat och förlorat sina anknytningsmöjligheter. Mot denna bakgrund avtecknar sig den teologiska debatten under dessa århundraden. Den har *väsentligen* varit en debatt mellan en traditionalistisk och en av spekulativ idealism och metafysik beroende teologi. Den förra höll krampaktigt fast vid de en gång givna föreställningsformerna, de traditionella formuleringarna. Då relationen till de religiösa motiven mestadels lämnades obeaktad, kom debatten om föreställningsformerna att sväva i luften och teologien blev mer eller mindre en bokstavs- och formelteologi. Den senare var inriktad på en s. k. reningsprocess med hänsyn till föreställningarna; men i de flesta fall visade denna en total brist på förståelse för de karakteristiskt kristna motiven och det hela ledde i så fall endast till en upplösning av dessa samt till deras ersättande med annat. Hela denna debatt, som ännu icke är utdöd, bär på en inre tragik, som ytterst beror på bristande förståelse för den sak, om vilken det är fråga. Från denna synpunkt sett betyder en motivforskning, sådan jag här antytt, en väg till ett från doktrinära och främmande förutsättningar fritt studium, alltså till en frigörelse från fördomar, både av äldre och yngre datum. Härvid vill jag ännu en gång understryka, att det icke är fråga om någon slags apologetik, icke heller i den meningen att det skulle gälla att fälla värdeomdömen om de religiösa motiv, som klarläggas. Det är helt enkelt icke fråga om någonting annat än just att *klarlägga dem* och att därmed uppvisa vad som är *karakteristiskt kristet*.

TEOLOGISK LITTERATUR

NYARE ENGELSK RELIGIONSFILOSOFI.

- C. J. SHEBBEARE: *The Challenge of the Universe. A Popular Restatement of the Argument from Design.* London 1918.
- S. ALEXANDER: *Space, Time and Deity. Giff. Lect. (Glasgow) 1916—18. I—II*². London 1927.
- C. LLOYD MORGAN: *Emergent Evolution. Giff. Lect. 1922.* London 1923.
Life, Mind and Spirit. Giff. Lect. 1923. London 1926.
Mind at the Crossways. London 1929.
- A. N. WHITEHEAD: *Science and the Modern World. Lowell Lect. 1925.* ²Cambridge 1927.
Religion in the Making. Lowell Lect. Cambridge 1926.
Science, Religion and Reality. Ed. by J. NEEDHAM. London 1926.
- B. H. STREETER: *Reality. A new Correlation of Science and Religion* London 1926.
- A. S. EDDINGTON: *The Nature of the Physical World. Giff. Lect. 1927.* Cambridge 1928.
Science and the Unseen World. Swarthmore Lect. 1929. London 1929.
- FR. VON HÜGEL: *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion. I—II.* London 1921—26, ³1928—30.
- W. TEMPLE: *Mens Creatrix. An Essay.* London 1917, ²1923.
Christus Veritas. An Essay. London 1924.
- W. R. MATTHEWS: *Studies in Christian Philosophy. Boyle Lect. 1920.* ²London 1928.
- CL. C. J. WEBB: *God and Personality. Giff. Lect. (Aberdeen) 1918.* London 1919, ²1920.
Divine Personality and Human Life. Giff. Lect. (Aberdeen) 1919. London 1920, ²1921.

Den svenska teologien och filosofien kan knappast lastas för sin ensidiga orientering söderut. Utan en egen inneboende styrka hade impulserna från tysk forskning och tyskt tänkande icke kunnat verka så befruktande hos oss, som faktiskt varit fallet under hela 1800-talet. Den intima förbindelsen med Tyskland har emellertid som bekant medfört den olägenheten, att vi i alltför hög grad avskurits från inflytelser västerifrån. Otvivelaktigt har en förändring härutinnan kunnat konstateras efter världskriget, särskilt vad England beträffar. Ej minst det religionsfilosofiska tänkandet har här också under denna tid byggts ut på ett sätt, som är av största intresse. I det följande skall en summarisk överblick ges över några av de mest betydande verken från de sista 10 à 15 åren.

Det *kosmologiska* intresset är påfallande. Med stor energi söker man tränga fram till en metafysisk totalaspekt, som på ett eller annat sätt får sin avslutning i gudsbegreppet. Shebbeare rör sig ännu utefter traditionella linjer, då han i *The Challenge of the Universe* söker renovera det teleologiska gudsbeviset. Han finner visserligen detta vara av väsentligen estetisk art men hävdar samtidigt, att varken skönheten eller den organiska ändamålsenligheten i universum kunna förklaras såsom produkt av ett tillfälligheternas spel.

Samma år som Shebbeares arbete utkom (1918), avslutade Manchesterfilosofen S. Alexander sina monumentala föreläsningar över *Space, Time and Deity*. Huvudparten av denna undersökning sysslar med de kosmologiska problemen, speciellt med hänsyn till tidens och rummets begrepp. Resultatet blir, att »världsrealiteten» består av ting, vilka utvecklats innanför »the one matrix of Space-Time». Från detta begrepp om det tidligt-rumsliga universum leder sig nu Alexander fram till gudsbegreppet. Han skiljer härvid mellan det religiösa gudsbegreppet (God), som endast uttrycker objektet för religiös dyrkan, och det metafysiska (Deity), som kan ställas i relation till världsrealiteten men samtidigt innebär en ny kvalitet, »the divine quality». Vad är detta för en kvalitet? Man kan blott svara, att den ligger högre än varje empirisk kvalitet, som vi känna. Liksom kvaliteten medvetande (mind, consciousness, spirit) ligger över kvaliteten liv, ligger kvaliteten Deity över kvaliteten medvetande. Detta betyder, att vi icke kunna *meta* något om gudomen; själva sakna vi ju den gudomliga kvaliteten. Det är åt den okände guden vi resa våra altaren. På grund av den i människoanden inneboende driften utöver sig själv, som även bildar grundvalen för den religiösa känslan

(jfr Berggravs term: »den grensoverskridande tendens»!) kunna vi dock bli spekulativt förvissade om den gudomliga kvalitetens realitet — väl icke som en aktuell men som en ideal verklighet. Gudomen är en framtidskvalitet. »Deity is some quality not realised but in process of realisation, is future, not present.» På frågan, hur en sådan framtidskvalitet kan göra sig aktuellt påmint, svaras, att framtiden dock är produkten av det närvarande. Den futurala processen anteciperas aktuellt av det religiösa geniet. — Till den anförda tankegången må blott den anmärkningen fogas, att förf. i så hög grad metafysiskt förtunnar begreppet »Deity», att det har föga eller intet gemensamt med den positiva religionens gudsföreställning. Det som återstår är väsentligen framtidskategorien, fylld med ett Något, som skall korrespondera mot den mänskliga idealdriften. Att detta Något skulle kunna tänkas aktivt träda i förbindelse med människan bestrides. »Religious intercourse» är blott en metafor.

På ett helt annat sätt söker C. Lloyd Morgan (numera prof. emer. i Bristol) göra allvar av den religiöst omistliga tanken på en gudomlig aktivitet i världsutvecklingen. Redan i sina Gifford Lectures *Emergent Evolution* och *Life, Mind and Spirit* hävdar han energiskt förenligheten av en naturvetenskaplig världsaspekt med föreställningen om en målbestämd, gudomlig verksamhet. Skarpast ställes dock problemet i hans sista, utomordentligt fängslande skrift *Mind at the Crossways*. Den centrala tankegången är följande. Ett händelseförlopp kan uppfattas och tolkas på två olika sätt: antingen rätt och slätt såsom ett skeende eller såsom en handling (agency). Naturvetenskapen anlägger den förstnämnda aspekten. Den frågar: »How goes it?» Den konstaterar vissa förändringar, klarlägger det faktiska förloppet och registrerar de tidliga och rumsliga, fysikaliska och psykiska relationerna. Varje händelseförlopp utan undantag kan läggas in under en sådan »scientific interpretation in relational terms». Däremot är naturvetenskapen fullständigt främmande för en tolkning »in terms of agency». Bakom varje »agency» står en »agent», d. v. s. en person, som handlar avsiktligt. Att tolka en handling betyder att fråga efter motiven: »What for?» Är en sådan »dramatisk» tolkning vetenskapligt berättigad? Lloyd Morgan bejakar frågan med hänvisning till det faktum, att vi dock räkna med målbestämd verksamhet i förhållandet mellan människorna. Även vetenskapsmannen är »an agent, who acts with purpose». Resultatet formuleras så: »If there be no personal agency, human and other than human, im-

manent in nature, there would be nothing for us to interpret in relational terms». Men med samma rätt, som man ser enskilda händelseförlopp under handlingens aspekt, kan man fråga efter hela världsutvecklingens »agent». Att här söka framtränga till en dramatisk tolkning betyder emellertid att fråga efter den gudomliga verksamheten i universum och historien: »The whole course of events subsumed under evolution is the expression of God's purpose».

Jämte Alexander och Lloyd Morgan förtjänar A. N. Whitehead (föret matematikprofessor i London, numera prof. i filosofi vid Harvard University) i detta sammanhang att nämnas. Själv framstående matematiker och fysiker har han i flera arbeten sökt göra den moderna naturforskningens resultat filosofiskt och spekulativt fruktbarande. I boken *Science and the Modern World* tecknar han i översiktliga drag den naturvetenskapliga världsbildens uppkomst och utveckling genom tre sekler samt behandlar därefter mera ingående den fysikaliska nyorienteringen i och med relativitets- och kvantumteorierna. Här liksom i ett följande kapitel »Science and Philosophy» får han tillfälle att skissera sitt eget alternativ till den materialistisk-mekanistiska naturtolkningen, som han anser vara i den moderna fysiken väsentligen övervunnen. Detta alternativ utmynnar i tolkning av naturrealiteten såsom en organisk-syntetisk process, en tankegång, som han f. ö. i detalj utfört i sitt sista, stora arbete *Process and Reality* med underrubriken »An Essay in Cosmology» (Giff. Lect. i Edinburgh 1927—28, utg. Cambridge 1929). Den metafysiska överbyggnad, som han låter kröna sitt naturfilosofiska system, vinner sin avslutning i gudsbegreppet. Liksom den aristoteliska metafysiken krävde principen om Gud som den »förste röraren», behöver den moderna kosmologien, som rör sig i abstraktionernas luftfattiga rymder, gudsbegreppet såsom »the Principle of Concretion». Först genom en sådan allomfattande men på samma gång konkret princip är det över huvud möjligt att uppfatta tillvaron som en »unity», d. v. s. som en sammanhängande, real process. — Sitt religionsbegrepp utvecklar Whitehead närmare i boken *Religion in the Making*. Även här träder det kosmologiska intresset i dagen, då förf. speciellt riktar uppmärksamheten på religionens sammanhang med vår uppfattning av en permanent världsordning. Religionen är en ellips med två brännpunkter: människans inre liv och »what is permanent in the nature of things». Trots all anknytning till samfundslivet är religionen primärt icke ett socialt faktum. Den framspringer ur individens ensamhetskänsla i

universum. »Religion is what the individual does with his own solitariness.» Men religionen betyder tillika ensamhetens övertägnande, då för den religiösa blicken tillvarons innersta väsen avslöjar sig som ett till alla sina delar sammanhängande helt, vars skapande krafter äro ordnade innanför den ideala världsharmoni, som är Gud. Mot denna bakgrund ter sig religionen på en gång såsom »worldloyalty» och såsom gudshängivenhet. Gud är det sammanhållande bandet (the binding element) i tillvaron. »The consciousness which is individual in us is universal in him: the love which is partial in us is all-embracing in him. Apart from him there could be no world, because there could be no adjustment of individuality. — — — He is not the world, but the valuation of the world.» —

Ett av slutkapiteln i *Science and the Modern World* behandlar problemet »*Religion and Science*». Whitehead lägger den största vikt vid konfronteringen i fråga: »When we consider what religion is for mankind, and what science is, it is no exaggeration to say that the future course of history depends upon the decision of this generation as to the relations between them». Han förespår, att den aktuella motsättningen skall framtvinga en fördjupad syn hos båda parterna, ur vilken sedan en ny syntes skall födas. Samma tendens förnimmes i en rad av undersökningar, som tagit sikte på detta gamla kärnproblem. Vägande inlägg ha här gjorts såväl av teologer och filosofer som av naturvetenskapsmän. Problemet aktualitet belyses av det 1926 utgivna samlingsverket *Science, Religion and Reality* med bidrag från flera framstående forskare inom skilda områden såsom astronomen Eddington, biokemisten Needham (tillika utgivare), psykologen Brown och religionsfilosofen Webb. Dean Inge, som fungerat som chairman i utgivningskommittén, sammanfattar resultaten i en »Conclusion». En religion, som saknar kontakt med vetenskapen, och en vetenskap, som saknar kontakt med religionen, äro båda stympade och sterila (mutilated and barren). Icke så att förstå, att religionen skulle kunna bli en vetenskap eller vetenskapen en religion; »men vi hoppas på en tid, då en religiös människas vetenskap är vetenskaplig och en vetenskaplig människas religion religiös».

Bland specialarbeten från teologhåll må här endast omnämnas B. H. Streeter (Oxford): *Reality*. Problemet ställes av honom på ett sätt, som starkt erinrar om Dilthey-Windelband-Rickertska tankegångar. Naturvetenskapens kvantitativt-generaliserande verklighetsuppfattning kräver ett komplement i en kvalitativt-individuellt-åskåd-

lig. Här har den religiösa intuitionen sin plats given. Det skarpsinniga sätt, varpå Streeter genomfört sin undersökning, motiverar emellertid till en viss grad bokens underrubrik: »A new Correlation of Science and Religion».

Ett särskilt intresse tilldrar sig i detta sammanhang några undersökningar, som starta från den fysikaliska forskningens nyaste världsbild. Förutom den ovan omnämnda boken av Whitehead märkes här främst den kände Cambridge-astronomen Eddington's Gifford-föreläsningar *The Nature of the Physical World*, en utomordentligt skarp och klar orientering i den nutida naturvetenskapens revolutionerande teorier.¹ Eddington betonar kraftigt, att den fysikaliska världen mer och mer ter sig som »a world of shadows», beskriven med de matematiska formlernas symbolspråk (»pointer readings»). Han sammanfattar den moderna fysikens filosofiskt viktigaste resultat i fyra punkter: 1) De fysikaliska bestämningarnas symboliska natur har blivit allmänt erkänd; de göra blott anspråk på att representera »a partial aspect of something wider». 2) Det dogmatiska kausalitetsbegreppet (»strict causality») har uppgivits; därmed har den deterministiska världsåskådningen över huvud förlorat ett av sina säkraste stöd. 3) Bortsett från relationen till medvetandet är den fysikaliska världen fullständigt abstrakt och utan »actuality»; medvetandet uppfattas icke längre som en på ett sent utvecklingsstadium tillfälligtvis framträdande naturprodukt, utan det tillhör den fundamentala verklighetskonceptionen. 4) Med samma rätt, som vi betrakta en »real» fysikalisk värld som korrelerat till vissa medvetenhetstillstånd, kunna vi betrakta »a spiritual domain» som korrelerat till en annan sida av vår personlighet. Liksom den naturvetenskapliga världen bygges upp med matematiska symboler, ha vi att bygga upp den andliga världen med symboler hämtade från personlighetlivet. Framför allt är det *börats* faktum, som pekar ut över den värld, där naturlagarna äga giltighet. »'Ought' takes us outside chemistry and physics.» Utifrån en sådan grundsyn har konflikten mellan religion och naturvetenskap icke längre någon udd. Gudsbegreppet kan visserligen icke grundas på några fysikaliska teorier, men den religiösa erfarenheten av en personlig Gud behöver icke heller från det hållet frukta några angrepp. — I ett mindre arbete, *Science and the Unseen World*, ursprungligen en föreläsning i »The Society of Friends», utvecklar Eddington vidare

¹ Ett annat, rent deskriptivt arbete av detta slag är Sir James Jeans' till svenska översatta, fängslande bok *Universum omkring oss*, Stockholm 1930 (Natur och Kultur).

senast antydda tankegång. Tendensen angives måhända bäst med ett citat. »Natural law is not applicable to the unseen world behind the symbols, because it is unadapted to anything except symbols, and its perfection is a perfection of symbolic linkage. You cannot apply such a scheme to the parts of our personality which are not measurable by symbols any more than you can extract the square root of a sonnet. There is a kind of unity between the material and the spiritual worlds — between the symbols and their background — but it is not the scheme of natural law which will provide the cement.» —

Övergå vi så till de *egentligt religionsfilosofiska* arbetena, må till en början erinras om Fr. von Hügel's båda volymer *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*. Första delen, tillägnad minnet av Dante på 600-årsdagen av hans död, innehåller 11, till större delen förut publicerade uppsatser till frågan om religionens och kristendomens väsen. Bland de avslutande essayerna om det katolska kyrkobegreppet märkes den med anledning av reformationens 400-årsjubileum 1917 skrivna artikeln om »The Convictions common to Catholicism and Protestantism». I den posthumt utgivna andra delen har von Hügel's litterära kvarlåtenskap samlats. Här publiceras bl. a. det 1918 hållna föredraget »The Idea of God» — förmodligen en skiss till den större undersökning med samma rubrik, som von Hügel efterlämnade ofulbordad. Detta den store katolske tänkarens religionsfilosofiska testamente väntar alltjämt på sin utgivare.

Som von Hügel's jämlike i fråga om klarhet och tankedjup dokumenterar sig Ärkebiskop W. Temple i sitt arbete *Mens Creatrix*. Bokens titel angives i förordet vara vald som antites till Bergson's *L'évolution créatrice*. Temple söker visa, att de fyra filosofiska vetenskapsgrenarna — kunskapslära, estetik, etik och religionsfilosofi — representera fyra konvergerande linjer, vilka i själva verket aldrig mötas. »Man's search for an all-inclusive system of Truth is thus encouraged and yet baffled.» I bokens första del, »Man's Search», utvecklar Temple, hurusom grunden till detta faktum är kulturens oförmåga att på egna vägar nå den eftersträfvade enhetsprincipen. All kultur söker enheten i mångfalden, kosmos bakom kaos. *Vetenskapen* utgår visserligen från kosmos såsom faktum. Men detta kosmos existerar till sist blott i »departmental fragments» (fysik, kemi o. s. v.). *Konsten* söker kosmos genom att strängt sovra sitt material och koncentrera sig på sådana föremål, som tillfredsställa den estetiska enhetslängtan. I denna dess aristokratism ligger dess begränsning; det

estetiska kosmos är icke universellt! *Moralen* anlägger en vidare aspekt genom sin etiska ändamålsbetraktelse. Men ej heller den når sitt mål. Den etiska kraftkällan, kärleken, som sammanbinder alla och tar alla krafter i bruk, är ej själv en produkt av mänsklig strävan. Mänsklighetens samfällida längtan tillfredsställes blott under förutsättning av en universell vilja, som är helt bestämd av kärlek. Endast om en sådan vilja finnes, är universum rationellt. »Man's creative mind can find satisfaction only if there be a Divine creative Mind with which it may have communion.» *Religionen* är erfarenheten av en sådan vilja. Men religionen är icke en människans uppfinning; den är — speciellt genom sitt centrala faktum: den gudomliga kärleksviljan, inkarnerad i Jesus Kristus — Guds egen självuppenbarelse. Christus Incarnatus, enheten mellan Gud och människan, representerar tillvarons djupaste enhetspunkt — och en ny startpunkt för undersökningen. I bokens andra del, »God's Act», genomför Temple denna tankegång. Tendensen angives bäst genom ett citat från prologen: »The Christian hypothesis is accepted and its central 'fact' — the Incarnation — is found to supply just what was needed, the point in which these converging lines meet and find their unity». Det teologiska komplementet till *Mens Creatrix* lämnas i boken *Christus Veritas*, där Temple kring inkarnationstanken bygger upp, vad han kallar en »kristocentrisk metafysik». Undersökningen är på ett sär eget sätt koncentriskt disponerad i fem delar, vardera med tre kapitel. Den börjar med en »Outer Circle», dragen genom filosofiens allmänningar (realitets- och värdebegreppen, den religiösa erfarenheten) för att därefter genom en »Inner Circle» (människans natur, historia och evighet, Guds natur) tränga in till kärnan, inkarnationsläran (Jesu Kristi gudom, Kristi person, den Helige Ande och kyrkan). Sedan denna centrala aspekt vunnits, vidgas åter betraktelsen i en ny »inre cirkel» (Gud i inkarnationens ljus, evighet och historia, människan i inkarnationens ljus) för att avslutas i en »yttre cirkel», där konturerna dragas till läran om sakramenten, försoningen och treenigheten.

Till sist må här omnämnas några arbeten, som särskilt taga sikte på *personlighetsbegreppets* religionsfilosofiska betydelse. Problemets aktualitet sammanhänger otvivelaktigt med den moderna dragningen mot mystik och sakramentalism. Under detta perspektiv inställes det direkt i Dean Inge's tidiga arbete *Personal Idealism and Mysticism* (1906), som 1924 upplevde sin tredje upplaga. Under den här be-

handlade perioden har frågan tagits upp bl. a. av W. R. Matthews (prof. i religionsfilosofi i London) i boken *Studies in Christian Philosophy*. Matthews utgår från den etiska teismen såsom kärnan i »the Christian view of the world». Enligt kristen grundsyn är Gud kärleken, samlingspunkten för alla värden. Till denne Gud kunna ändliga väsen träda i förhållande. Frågan blir nu, vilka filosofiska stöd, som kunna åberopas för ett sådant gudsbegrepp. Matthews fäster största avseendet vid de *moraliska argumenten*. Hur förklara den moraliska idéutvecklingen? Naturalismen, som bestrider alla moraliska värden, är självklart oförmögen till en sådan förklaring. Den absoluta idealismen åter kan icke komma till rätta med själva utvecklingstanken. Pluralismen splittrar utvecklingens enhetsprincip. Återstår teismen såsom enda förklaringsmöjlighet. Denna svarar också mot det moraliska medvetandets båda postulat: det moraliska idealets objektivitet och dess förankring i det ändligen jaget. Ett ideal är objektivt blott under formen av »a completely conceived but imperfectly achieved purpose», vilket förutsätter en transcendent teleologisk betraktelse av morallagen. Det godas förankring i jaget åter förutsätter, att den transcendentia betraktelsen kompletteras med en immanent. Men därmed är i själva verket teismen given. Endast i personifierad gestalt är det goda på en gång transcendent och immanent. Då vi säga, att Gud existerar, samordna vi honom icke med andra existerande ting, men vi betrakta honom icke heller såsom sammanfattningen av allt existerande. Guds existensform är »a centre of consciousness». Men personlighet är den högsta medvetenhetsform, som vi känna. Även med risk för en antropomorfistisk tolkning måste vi därför betrakta Gud under personlighetens kategori.

För Clement Webb (prof. i religionsfilosofi i Oxford) stod personlighetsbegreppet tidigt i centrum (jfr redan det 1905 utgivna arbetet *The Personal Element in Philosophy*). Grundligare än någon annan nu levande engelsk filosof eller teolog har han också belyst den religiösa personlighetstankens genesis och principiella innebörd. I boken *Problems in the Relations of God and Man* (London 1911, ²1915) spåras den tankegång, som för honom senare blir av avgörande betydelse. Att Gud är personlig innebär, att människan kan träda i ett personligt gemenskapsförhållande till honom. Med största energi genomföres denna synpunkt i Gifford-föreläsningarna *God and Personality* och *Divine Personality and Human Life*. Det förstnämnda arbetet startar med en ingående historisk-filologisk utredning av per-

sonlighetsbegreppet, speciellt med hänsyn till dess förknippning med Guds föreställningen. Webb påpekar den för många överraskande omständigheten, att denna förknippning är av synnerligen modernt ursprung. Den realitet, som man vill uttrycka i formeln »Guds personlighet», är emellertid från begynnelsen väsentlig för kristen tro; den gäller »the possibility of personal relations — of worship, trust, love — between oneself and God». Filosofiskt formulerat: Gud är på en gång transcendent (utanför människan) och immanent (stående i förhållande till människan). I inkarnationsläran finner Webb det expressiva uttrycket för denna kristna grundtanke. Även om föreställningen om Gud såsom personlighet pointeras ojämförligt starkare inom kristendomen än inom någon annan av de historiska religionerna, hör själva tendensen med till religionens väsen. Webb visar också upp, hur förstärkandet av denna tendens medför moralisk och intellektuell rening av de religiösa grundbegreppen, särskilt föreställningarna om synden, förlåtelsen, rättfärdigheten, offret samt enheten mellan människan och den högsta realiteten. På sistnämnda punkt vore en vidlyftigare utredning måhända av behovet påkallad. — Undersökningen fortsattes och slutföres i boken *Divine Personality and Human Life*. Ut ifrån den vunna aspekten belyses den religiösa personlighetsrelationens betydelse för olika sidor av det mänskligt-sociala livet — den ekonomiska, vetenskapliga, estetiska, moraliska, politiska och religiösa. Genom skarpsinniga analyser påvisar Webb, att den mänskliga aktiviteten under alla dessa former — även under dem, som skenbart stå fientligt eller indifferent till personlig religiositet — vinner ett rikare innehåll, då den inställes i det angivna perspektivet. Efter en kritisk granskning av naturalismens och den absoluta idealismens argument mot personlighetstanken avslutar Webb hela undersökningen med en analys av odödlighetstron och dess betydelse för uppfattningen av den individuella personlighetens bestämelse. —

Endast en tunn kontur har här kunnat dragas kring tankekomplex, som under de senaste åren varit och till god del alltjämt äro aktuella i engelsk religionsfilosofi. Redan antalet behandlade arbeten förbjuder såväl en mera ingående analys som en kritisk granskning. Avsikten med denna översikt har också blott varit att rikta svenska teologers uppmärksamhet på ett område av religiöst tänkande, som är alltför betydelsefullt för att få förbli terra incognita.

JOHN CULLBERG.

The Lambeth Conference 1930. Encyclical Letter from the Bishops with Resolutions and Reports. (London 1930. 200 sid.).

Lambethkonferensens berättelse är ett sammansatt aktstycke. De närmast ansvariga för redaktionen torde vara konferensens sekreterare biskop Bell i Chichester och hans medhjälpare, M. Haigh, kaplan hos ärkebiskopen i Canterbury — dessa båda ha kontraserat den av ärkebiskopen undertecknade encyklikan. Boken inledes med en förteckning över de 308 deltagarna — redigerad dels i rangordning, börjande med ärkebiskoparna och likställda, därefter biskoparna i London, Durham och Winchester på grund av dessas »ancient priority», så alla andra efter vigningsår, dels efter provinser: den senare listan ger en intressant bild av den anglikanska hierarkiens utbredning. Att märka är, att konferensen omfattade såväl egentliga stiftsbiskopar som »suffragan» och »assistant bishops». De egentliga konferenshandlingarna sönderfalla i tre delar: 1) encyklikan, de församlade biskoparnas högtidliga rundskrivelse, avsedd att kunna föreläsas i församlingarna (ett aktstycke på 18 sidor); 2) resolutionerna (till antalet 75) — endast dessa två delar ha hela konferensens auktoritet bakom sig; 3) kommittébetänkandena, vilka väl ligga till grund för resolutionerna, men icke själva göra anspråk på att uttrycka mer än de kommittéers mening, av vilka de utarbetats. På detta vis behandlas samma materia i tre olika stadier, och samma huvudrubriker genomgå alla avdelningarna. Dessa äro sex: 1) The christian doctrine of God; 2) The life and witness of the christian community; 3) The unity of the Church; 4) The anglican Communion; 5) The ministry of the Church; 6) Youth and its vocation. Under dessa rubriker, och deras underavdelningar, beröras en mångfald av frågor, vilka ha en särskild aktualitet för kyrkan i alla länder. Dokumenten skulle kunna utgöra en lämplig utgångspunkt för studier i olika riktningar. Man har ofta intrycket, att de olika tankeriktningar, vilka brutits mot varandra inom konferensen som inom den anglikanska kyrkan i dess helhet, alla haft något av värde att tillföra det hela. Att klargöra, hur denna samverkan ägt rum, och söka uppspåra de ledande krafterna inom olika områden skulle vara en ganska spännande uppgift. Antalet verkliga betydande personligheter inom konferensen kan dock ej ha varit så stort, att den skulle vara helt olöslig — och listorna över kommittémedlemmar ger åtskillig ledning. Så frågar man sig om icke i den första kommittén, jämte ordföranden, ärkebiskopen i Armagh

(d'Arcy), biskop Barnes i Birmingham kan ha haft åtskilligt att säga just om »the christian doctrine of God» — och i den tredje kommittén (»the unity of the Church») har det förvisso icke varit betydelselöst, att ärkebiskop Temple i York varit ordförande och biskop Headlam i Gloucester ordförande i den underkommitté, som behandlat förhållandet till andra episkopala kyrkor.

Det kan här icke bli fråga om att ta upp mer än några enstaka punkter av särskild betydelse i hopp att därmed om möjligt kunna väcka intresse för studiet av aktstycket i dess helhet. Som konferensens grundtema anger encyklikan »the idea of *witness*» — liksom »the idea of *fellowship*» stått i medelpunkten för den föregående konferensens överläggningar. Båda stå i inre sammanhang: Kristi kyrka är »a fellowship of witness». Konferensens medlemmar torde själva vara angelägna att framhålla, att uttalandena om »the doctrine of God» äro att betrakta som tyngdpunkten i besluten. Dessa präglas av en klar blick för den nutida situationens allvar — Gudstanken har upphört att vara en självklar förutsättning för vida kretsar, och i samband därmed har syndakänslan till stor del försvunnit: »morality has shown signs of degenerating into little more than a recognition of the value of kindness, and the supreme good has almost come to be thought of in terms of comfort and excitement». Men samtidigt kunna den kristna gudstankens bärare med tillförsikt peka på att kristendomen mer än någon annan religion har genomgått det kritiska och vetenskapliga tänkandets skärseld och därur framgått stärkt och renad, och det samtida naturvetenskapliga tänkandet synes på ett oanat sätt komma den kristna tanken till mötes, den synes »be giving us back the sense of reverence and awe before the sublimity of a Creator who is, not only the cause and ground of the universe, but always and everywhere active within it». Men på kyrkan och dess förkunnelse ställes kravet att med en ny öppenhet lära av det bästa i tidens tänkande, att vidga och fördjupa den Guds bild, den förkunnar. Med större konkretion utföras dessa tankar i hithörande resolutioner. Här må särskilt erinras om den tredje, där en organisk uppfattning av bibelns uppenbarelseskaraktär med styrka och klarhet hävdas, och den sjätte med dess energiska betoning av studiearbetets nödvändighet och betydelse. Kommittébetänkandets motivering erbjuder mycket av intresse. Måhända skulle det löna sig att närmare genomarbета dess tankegång från den svenska teologiens utgångspunkter.

I den andra avdelningen (»The life and witness of the christian

community») ha framför allt uttalandena om »marriage and sex» och om »peace and war» tilldragit sig uppmärksamhet. Med klokhet och eftertryck hävdas de kristna grundprinciperna på könsmoralens område, särskilt med avseende på äktenskapets helgd. Synnerligen tänkvärda ord sägas om behovet av att »definite information should be given in an atmosphere of simplicity and beauty». I förgrunden står betonandet av familjelivets, särskilt föräldraskapets helgd, ansvar och uppfostrande betydelse. Men å andra sidan har man denna gång gått ett steg längre än förut i att, visserligen endast under bestämda förutsättningar, erkänna berättigandet av »birth control» — men resolutionen härom antogs mot en betydande minoritet (193 mot 67 röster). Några av uttalandena om »Peace and war» avse tydligt att ge Kelloggspakten den kristna kyrkans stöd (res. 27 går i detta stycke ganska långt, och bör ses i sammanhang med uttalanden av World Alliance i Avignon och Life and Work i Eisenach förra året).

Den största uppmärksamheten ha, av naturliga skäl, uttalandena om »the unity of the Church» tilldragit sig. Här förelåg i den sydindiska frågan ett problem av största principiella räckvidd. Biskopssynoden inom den anglikanska kyrkan i Indien, Birma och Ceylon hade begärt Lambethkonferensens uttalande om det föreliggande förslaget, vilket som bekant går ut på att inom ett visst område i Sydindien anglikaner, wesleyaner och »South India United Church» (uppkommen genom förening av Basel-missionens kyrka med en engelsk-amerikansk presbyteriansk mission):¹ den nya kyrkan skulle antaga biskopsämbetet, men så långt möjligt bevara det värdefulla i de olika traditioner, som i densamma skulle sammanflyta, liksom sambandet med de olika hemkyrkorna. Om denna plan kunde realiserats, skulle ett uppslag vara givet, som säkerligen skulle vinna efterföljd på olika missionsfält — liknande förslag äro redan å bane i Persien. Det är här omöjligt att ingå på förslagets enskildheter, eller på den kritik det mött från högkyrkligt håll i hemlandet. Att man här måste hysa betänkligheter är uppenbart, men erkännandet har dock övervägt bland rösterna från Englands kyrka och man hoppades nog ganska allmänt, att Lambethkonferensen skulle se sig i stånd att ge sitt bifall.

För behandlingen av denna fråga var det utan tvivel betydelsefullt, att den icke förelåg isolerad, utan ingick i en rad problem, med

¹ Denna fråga har från anglikanskt håll belysts särskilt i »Report of the committee appointed by the Archbishops of Canterbury and York to consider the findings of the Lausanne Conference on Faith and Order»; London 1930.

vilka »the committee on unity» hade att arbeta. Särskilt intog förhållandet till de österländska kyrkorna ett framstående rum. Den anglokatolska fraktionen torde varit så starkt intresserad av att nå möjligast gynnsamma resultat på denna punkt, att den därigenom avhölls från att resa motstånd mot den sydindiska planen, vars varmaste vänner säkerligen funnos bland de evangeliskt sinnade biskoparne. Det kan också med tillfredsställelse antecknas, att konferensen åtminstone icke försvårat genomförandet av det sydindiska projektet. Företaget välkomnas i varma ordalag. Det heter i encyklikan: »We rejoice that one part of the Anglican communion should be found ready to make this venture for a corporate union with certain non-episcopal churches. We feel that in a sense our brethren in South India are making this experiment on behalf of the whole body of the anglican churches.» Res. 40 a uttalar konferensens höga uppskattning av den anda, i vilken underhandlingarna förts. Det påpekas, att avsikten icke är, att skapa en ny provins inom den anglikanska kyrkan — detta skulle blott innebära, att denna absorberade en del församlingar, som förut tillhört andra samfund, — det gäller i stället att bilda »a distinct province of the universal Church». Dennas ställning blir ganska egenomlig: den blir icke en del av »the anglican communion», men dess anglikanska medlemmar förlora inga av sina tidigare rättigheter, dess biskopar erkännas och dess biskopligt vigda präster få officiera inom andra delar av den anglikanska kyrkan, under iakttagande av de föreskrifter, som gälla inom olika provinser. Enligt planen kommer den nya kyrkan att åtminstone under de närmaste trettio åren rymma åtskilligt icke biskopligt vigda präster. Dessa kunna givetvis icke officiera inom den anglikanska kyrkan på andra orter, ej heller blir varje medlem av den sydindiska kyrkan utan vidare nattvardsberättigad inom den anglikanska. Kommittébetänkandet erkänner, att en ganska motsägelsefull situation kommer att inträda: den nya kyrkan kommer att, åtminstone partiellt, stå i kommunion med den anglikanska, men också med kyrkor, med vilka denna icke är i kommunion. Men detta läge kan, med hänsyn till hoppet om en kommande fullständigare gemenskap, icke anses outhärdligt: det kan försvaras med »the principle of economy». Trots de oundvikliga reservationerna ge dock konferensens uttalanden intrycket av ett frimodigt accepterande av ett nytt och djärvt uppslag, vars vittgående konsekvenser man till fullo insett. På detaljernas utarbetande ingår man icke — ehuru kommittébetänkandet

innehöll åtskilliga råd —, utan lämnar detta åt biskoparna i Indiens anglikanska kyrka.

Sympatierna för den ortodoxa kyrkan äro av gammalt datum i England. De ha sin betydelse icke minst som en motvikt mot de romaniserande tendenserna inom en fraktion av det anglokatolska partiet. Under det senaste årtiondet har ett påtagligt närmande ägt rum. Malineskonversationernas misslyckande, varigenom ett nytt bevis givits för utsiktslösheten av alla förhandlingar med Rom, ha nu säkerligen bidragit till att öka intresset för den grekiska kyrkan. Man har förvisso anledning att beteckna den ortodoxa delegationens närvaro i Lambeth som ett ganska märkligt faktum. Dess ledare var Alexandrias patriark Meletios. Kommittébetänkandet ger ett referat av de förhandlingar, som förts, och vilka på åtskilliga centrala punkter både i lära och författning visa en påtaglig önskan hos båda parterna att komma till ett samförstånd. Det enda påtagliga resultat, som man kan peka på, är emellertid den resolution, vari konferensen anmodar ärkebiskopen i Canterbury att tillsätta en kommission för vidare förhandlingar med de ortodoxa patriarkaten. Det är omöjligt att här ingå på uttalandena om förhållandet till den gammalkatolska kyrkan, de schismatiska österländska kyrkorna och brödraförsamlingen. Med avseende på Sverige innehålla handlingarna en kort resolution (37):

»The Conference thanks the Church of Sweden for the visit of the Bishop of Lund and expresses its hope that the existing fraternal relations with that Church will be maintained, and that relations may also be strengthened with the other Scandinavian Churches with a view to promoting greater unity in the future».

En fortsättning härpå utgör den följande resolutionen rörande Finlands kyrka, däri ärkebiskopen i Canterbury anmodas att »as soon as seems advisable» tillsätta en kommitté för att undersöka dess ställning. Dessa båda paragrafer få sin kommentar i det stycke i kommittébetänkandet, där förhandlingarna med biskop Rodhe refereras. Dessa handlade till icke ringa del om de andra skandinaviska och baltiska kyrkorna. För Sveriges vidkommande refereras de steg, som följt på 1920 års Lambeth-konferens. Här måste emellertid en oegentlighet påpekas. Det heter: »The Appeal was sent to the Archbishop of Upsala, Primate of the Swedish Church, and the Bishops of that Church sent a long and reasoned reply». Men de svenska biskoparnas skrivelse av den 20 och 21 april 1922 (tryckt i Kyrkohist. årsskrift 1923 och i Bell, Documents on Christian unity, Oxford 1924) var icke

ett svar på den allmänt hållna »Lambeth Appeal», utan på konferensens 24:de resolution angående nattvardsgemenskap med Sveriges kyrka.

Den 4:de avdelningen handlar om »The Anglican Communion». Det gäller här frågor om »the consultative body», ett slags fortsättningskommitté för konferensen, om formerna för provinsorganisationens utbyggnad m. m.

Under rubrikerna »The Ministry of the Church» och »Youth and its vocation» beröras en mångfald problem, som f. n. äga aktualitet inom alla kristna samfund. Tyngdpunkten faller här på kommittébetänkandena, framför allt i den sista avdelningen (»Youth»). Diskussionen om rekryteringen för prästämbetet har sitt intresse i samband med de frågor, som även hos oss stå på dagordningen. Ett tänkvärt faktum är, att den enastående stegring i tillströmningen till de teologiska studierna, som vi f. n. kunna iaktta i Sverige (och delvis även i andra lutherska länder), icke har någon motsvarighet inom den anglikanska kyrkan, trots de stora uppostringar, som här göras för att jämna vägen till prästämbetet. Kravet på tillträde till prästämbetet för kvinnor avvisas, men i stället skisseras en plan till diakonissämbetets utvidgning till ett omfattande kyrkligt ämbete med uppgifter både på kultens, undervisningens och förkunnelsens områden. Att märka är, att det anglikanska diakonissämbetet — vars ställning är ganska olika inom olika delar av detta kyrkosamfund — icke fått den speciella prägel, som dess motsvarighet hos oss övertagit från den tyska inre missionen. Det sista betänkandet berör, ofta på ett suggestivt och klokt sätt, men ej alltid särskilt djupgående en mångfald problem och lösningar. Aktstycket är undertecknat A. F. London; — och bär särskilt i sin senare del prägel av den pastoral nitälskan, som utmärker d:r Winnigton Ingram.

Tiden kräver av den praktiska teologien ett utflyttande av dess gränspålar. Förvisso måste alltid materialets mångfald prövas i den evangeliska trons ljus. Men vi kunna icke i samma grad som hittills avstänga oss från de icke-lutherska kyrkornas erfarenhet. Kristenhetens arbetsgemenskap inför tidens nöd börjar bli, och måste i allt högre grad bli en verklighet. Lambeth-konferensens förhandlingar erbjuda en utmärkt utgångspunkt för den, som önskar intränga i det anglikanska kyrkosamfundets mångskiftande liv. Den lilla volymen öppnar vida perspektiv och ställer månet problem i en kanske ovan, men ofta tankeväckande belysning.

YNGVE BRILIOTH.

PAULUS-KRONIKK.

AV PROFESSOR ANTON FRIDRICHSEN, UPPSALA.

Da første del av denne litteraturoversikt blev skrevet, var det tanken å vie annen del til en nærmere omtale av Ernst Lohmeyers mange og viktige bidrag til Paulusforskningen. I mellomtiden er det nu utkommet arbeider som har bydende krav på å komme med i kronikken, fremfor alt Albert Schweitzers lenge ventede bok om Paulus' mystikk. Det blir derfor nødvendig å innskrenke avsnittet om Lohmeyer til vesentlig å gjelde hans store arbeide »Grundlagen paulinischer Theologie». Samtidig nyttes høvet til å gjøre en »efterslætt» i paulinsk litteratur og til å si noen ord om Gustaf Auléns idérike og fengslende forelesninger om »Den kristna försoningstanken», for så vidt som de kommer inn på nytestamentlige problemer.

II. Efterslætt. Lohmeyer. Schweitzer. Aulén.

I.

W. K. Lowther Clarke, *New Testament Problems* (222). London 1929. — L. G. Rylands, *A Critical Analysis of the Four Chief Pauline Epistles* (416). London 1929. — W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbrieft. Zur Echtheit der Pastoralbriefe* (163). Gütersloh 1930 (Neutest. Forschungen herausgeg. von O. Schmitz I 6). — J. Wagenmann, *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten*. Giessen 1926. — F. Smend, *Die Berichte der Apostelgeschichte über die Bekehrung des Paulus*. *Angelos I* (1925) 34 ff. — E. Hirsch, *Die drei Berichte der Apostelgeschichte über die Bekehrung des Paulus*. *ZNW. XXVIII* (1929) 305 ff. — H. Lietzmann, *Zwei Notizen zu Paulus*. *Sitzungsberichte der Berliner Akademie d. Wiss.* 1930. — E. Hirsch, *Petrus und Paulus*. *ZNW. XXIX* (1930) 63 ff. — H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*. 2. Aufl. 1927. — H. Braun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus* (98). Leipzig 1930 (Unters. zum N. T. herausgeg. v. Windisch, 19). — E. Hirsch, *Zur paulinischen Christologie*. *Zeitschr. f. syst. Theologie VII* (1929) 605 ff. — K. Francke, *Das Woher der neutestl. Lastertafeln. Eine religionsgesch. Spezialstudie* (32). Leipzig 1930. — W. Windfuhr, *Paulus als Haggadist*. *ZAW. III* (1926) 327 ff. — R. Asting, *Die Heiligkeit*

im Urchristentum (330). Göttingen 1930 (Forschungen z. Rel. u. Lit. des A. und N. T. herausgeg. v. Bultmann etc. 46). — R. Asting, Kauchesis. Norsk Teol. Tidsskr. 1925, h. 4. — Genth, Der Begriff des Kauchema bei Paulus. Neue Kirchl. Zeitschr. XXXVIII (1927) 501 ff. — W. Caspari, Über den bibl. Begriff der Torheit. Ibidem XXXIX (1929) 668 ff. — K. Bornhäuser, »Um der Engel willen» 1 Kor. 11, 10. Ibidem XLI (1930) 475 ff. — H. Scholz, Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums (120). Halle 1929. — A. Nygren, Eros und Agape. Eine Skizze zur Ideengeschichte des Christentums. Zeitschr. f. syst. Theol. VI (1928) 690 ff.¹ — E. Schaeder, Der Herzpunkt der neutestl. Kirchenauffassung. Neue Kirchl. Zeitschr. XXXVIII (1927) 75 ff. — R. Otto, Indiens Gnadenreligion und das Christentum (110). Gotha 1930. — K. Hutten, Die Bhakti-Religion in Indien und der christliche Glaube im N. T. (141). Stuttgart 1930.² — A. Fenner, Die Krankheit im N. T. (117). Leipzig 1930 (Unters. z. N. T. herausgeg. von Windisch, 18). — W. Mundle, Sammenhengen mellem religion og etikk hos Paulus. Norsk Teol. Tidsskrift 1926, 1 ff. — E. Gaugler, Die Heiligung in der Ethik des Apostels Paulus. Internationale kirchl. Zeitschrift XV (1925) 100 ff.; Die Verwandlung des Menschen bei Paulus (23). Bern 1930. — E. von Dobschütz, Die Paradoxie im N. T. Zeitschr. f. syst. Theol. VIII (1930) 181 ff.

Det vanskelige spørsmål om forholdet mellem domstanke og rettferdiggjørelseslære hos Paulus behandler Braun på en fortjenstfull måte, klart og med full oversikt over problemets historie i nyere teologi. Han foretar en instruktiv sammenligning mellem paulinsk og jødisk domstanke, og finner at domstanken hos Paulus ikke bare er et jødisk rudiment og heller ikke bare parenetisk motiv. Paulus har radikaliseret domstanken på samme sid som han faktisk ophever den for den troende. Når han bevarer den, da er det en inkonsekvens som henger sammen med strukturen av hans fromhet. Dette synspunkt skulde man dog gjerne ha sett nærmere utført. Et spørsmål er det også om det ikke lar sig tenke en dogmatisk formidling hos Paulus selv mellem de to tankeganger, selv om vi ikke uttrykkelig har nogen slik formidling uttalt.

¹ Jfr. A. Nygren, Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape. I (207). Stockholm 1930.

² Jfr. H. Preisker, Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte (68). Giessen 1930.

2.

Ernst Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie* (235). Tübingen 1929 (Beiträge zur historischen Theologie 1). — Probleme paulinischer Theologie: I Briefliche Grussüberschriften. ZNW. XXVI (1927) 158 ff.; II »Gesetzeswerke«. Ibid. XXVIII (1929) 177 ff.; III »Sünde, Fleisch, Tod.« Ibid. XXIX (1930) 1 ff.

Hvad man enn sier om Lohmeyers tolkning av Paulus, så kan man ikke godt nekte at den er original i sitt grunnsyn og mesterlig utført. En beundringsverdig språkkunst forbinder sig med tankedybde og konstruktiv kraft og skaper en fremstilling som man følger med spent oppmerksomhet om enn ikke alltid med letthet. Hele denne måten å ta Paulinismen på er ny og overraskende men fengslende også. Kanskje må man til slutt avvise hele synet som uhistorisk, og likevel kjenner en sig dypere i pakt med apostelens tanke etter lesningen, hans ord har i Lohmeyers tolkning fått sterkere liv og farve.

Likesom dialektikerne, f. eks. Bultmann, betegner Lohmeyer et brudd med den psykologiserende, religionshistorisk instillede Paulusforskning. Veien til å forstå apostelens religiøse utsagn heter ikke erfaring, opplevelse, tidshistorie; å forstå Paulus er å fatte hans teologi og blottlegge dens tankemessige forutsetninger. Ingen ting er mere misvisende enn å skjelne mellom fromhet og teologi hos Paulus; fromheten lever nettop i de teologiske problemer og løsninger.

Det er betegnende at Lohmeyer fremhever en grunnleggende forskjell mellom Luther og Paulus i religiøs henseende. Det avgjørende spørsmål for Luther er dette: Hvordan får jeg en nådig Gud? Det er den personlige frelse som står på spill. Paulus derimot spør: Hvordan kan loven være hellig, rettfærdig og god, være Guds virkelige, gyldige åpenbaring? Den drivende kraft i den paulinske krise var ikke opplevelsen av svakhet, syndighet overfor Guds krav, fortvilelse

¹ Disse arbeider kommer her nærmest i betraktning. Men dessuten har L. gitt andre viktige bidrag til Pauluslitteraturen, delvis i mere omfattende sammenheng. Hans kommentarer til *Fil.*, *Kol.*, *Filem.* er anmeldt av O. Lindtøn i forrige hefte av dette tidsskrift. Videre er å nevne: *Σὺν Χριστῷ* i Festgabe für Deissmann 1926, 218 ff.; *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung* z. Phil. 2, 5—11. Heidelberg 1928 (Sitzber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss.); *Christuskult und Kaiserkult*. Tübingen 1919 (Samml. gemeinverst. Vorträge); *Soziale Fragen im Urchristentum*. Leipzig 1921 (Wissenschaft u. Bildung); *Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft*. Leipzig 1925 (Wissenschaftliche Grundfragen); *Der Begriff der Erlösung im Urchristentum*. Deutsche Theologie II. Bericht über den 2. deutschen Theologentag. Göttingen 1929; *Die Idée des Martyriums im Judentum und Christentum*. Zeitschr. f. syst. Theol. IV (1927) 232 ff.

under Guds dom. Nei, det kritiske moment er — ekte jødisk — bekymringen for lovens, åpenbaringens truede stilling, angsten for sammenbrudd av selve livets religiøse grunnlag. Revolusjonen i Paulus' liv blir da mere en revolusjon i tankegangen enn i det umiddelbare fromhetsliv. Det var en teologisk omveltning. Lohmeyer nekter ikke at Paulus har gått igjennom sjelskriser, men disse kriser var ledsakende foreteelser og ikke ledd i selve omdannelsesprosessen. Paulus antyder aldri på nogen vis at det personlige frelsesspørsmål og dets løsning er grunnvolden for hans nye religiøse anskuelse, for hans tro. Hans tro hviler på rent saklig grunn, den har sin rot i hans teologiske overbevisning: »Vi har nemlig den anskuelse at mennesket blir rettferdig gjennom tro uten lovgjæringer» (Rom. 3, 28).

Vi kan altså ikke forstå Paulus med mindre vi trenger inn til kjernen i hans teologiske tenkning. Og det kan vi bare gjøre om vi går ut fra den religiøse tros begrep, slik som vi vinner det gjennom kritisk analyse. Det problem Paulus kjemper med i sin teologiske tenkning, er troens problem overhode og til alle tider. Paulus' teologi representerer en tidshistorisk løsning av alle tiders trosproblem.

Det er denne prinsipielle og saklige innstilling som gjør Lohmeyers bok så eiendommelig og interessant. Den forener et filosofisk-dialektisk drag med et fint eksegetisk-historisk sensorium. Betegnende er mottoet hentet fra Pascal: »La oss legge vinn på å tenke rett, det er moralens prinsipp».

Lohmeyer er altså den diametrale motsetning til dem som oppfatter de teologiske formuleringer hos Paulus som primitive teologiske formuleringer av det religiøse følelseslivs umiddelbare innhold, som størknet liv. Større motsetninger enn mellom Deissmanns »Paulus» og Lohmeyers »Grundlagen» kan man vanskelig tenke sig innenfor samme teologiske sfære.

Luthers kristne tanker er, sier Lohmeyer, farvet av hans personlige reformatoriske erfaring. Paulus' tenkning derimot har en logisk karakter, noget som ganske naturlig kommer til syne i selve formuleringene: Han opererer med faste, gyldige normer, henviser til det som står fast. At ingen blir rettferdig av lovgjæringer, er hos Paulus ikke en erfaringssetning men en setning med normativ karakter. Her er ikke spørsmål om en opplevelse men om et religiøst faktum, om en åpenbarelse i Skriften.

Forholdet er altså det at Paulus er blitt tvunget bort fra sin opprinnelige jødiske anskuelse og over i en ny. Men denne nye anskuelse

hviler på nøiaktig samme grunn som den gamle: på loven. Hvad er det da som har fremkalt omlegningen av tanken? Det er de problemer som lå i jødedommen selv, og som ikke bare Paulus kjente og syslet med. Men Paulus var den eneste som tenkte gjennom disse problemer radikalt, tenkte dem ut i deres ytterste aporier. Nettopp som han var der, kom løsningen for ham i Kristus. Lohmeyer har satt sig til oppgave å klarlegge denne jødiske problematikk, opvise løsningen og dens konsekvenser for den troende apostels teologi. Problemet ligger altså i jødedommen (Kap. I »Gesetz und Werk«), får sin løsning i Kristus og troen (Kap. II »Christus und Glaube«) og har sin umiddelbare konsekvens i kirken og apostolatet (Kap. III »Gemeinde und Apostel«).

Selve tankegangen i Lohmeyers bok er det uråd å gjengi utførlig; alt henger sammen fra begynnelsen til slutten, det hele er et kunstverk, hvor hver minste detalj har sin nødvendige plass. Vilde man omskrive tankegangen i vanlige uttrykk, da skulde det bli en vidtløftig sak og heller ikke gi nogen riktig forestilling om boken. Det får derfor her bero med en mere almindelig karakteristikk av grunnsynet og en ganske kort antydning av den ledende tanke.

Utgangspunktet for paulinismen er altså jødedommens religiøse problem, som lå i loven. Problemet er kort sagt dette, at loven er Guds absolutte, almengyldige norm, åpenbaringen som bærer religionen; men på samme tid er den en lov som er gitt jødefolket for å realiseres av de enkelte individer gjennom menneskelig selvvirksomhet. Det Gudgivne, det absolutte, er Israel som religiøst begrep og loven som almengyldig livsnorm; men i virkeligheten blir det hele relativt, beroende av det enkelte, syndige menneske og dets mangelfulle, tidbundne, jordiske handlen. For den religiøse anskuelse er dette en utålelig motsigelse, som truer med å undergrave religionen. I virkeligheten har vi her i spesifikk jødisk form det almenreligiøse problem om forholdet mellom Gud og verden, tid og evighet, det absolutte i det relative.

For Paulus er nu denne motsigelse ophevet i Kristus; i Kristus er nemlig motsetningen mellom Gud og verden på samme tid givet og ophevet. Og troen på Kristus, som er en menneskelig virksomhet, er dog Guds verk, den er helt innstillet på Guds handlen. Kristus og troen er det evige i tiden. Dette krever også sitt eget organ, Kirken, som har sitt preg av Ånden, som er det guddommelige i det menneskelige og dog ikke identisk med det menneskelige.

Vi har altså her en helt moderne spørsmålsstilling som fortolkningsprinsipp for de paulinske utsagn. Det er problemet tid-evighet, som apostelen på sin vis og ut fra sine forutsetninger har kjempet med og funnet løsningen på i troen på Kristus. Man ser straks hvilken betydning det *eskatologiske* hos Paulus får under disse omstendigheter: Kristus, frelsen, troen, er givne guddommelige realiteter i tiden og dog ikke bundet til tiden, de er overtidlige. I ophevelsen av tiden i tiden ligger løsningen på troens problem.

Hvad skal man si om denne filosofiske Paulusinterpretasjon, som er gjennomført med en genial sikkerhet og kunst? Beveger ikke apostelen sig i helt andre tanke kategorier? Så vidt jeg ser, strander Lohmeyers tolkning på Paulus' syn på synd og frelse. Synden er ikke den menneskelige begrensning og tidbundne relativitet men trældom og skyld, den er under Guds vrede. Og frelsen er ikke ophevelsen av motsetningen mellom tid og evighet men forløsning og syndsforlatelse.

Likevel får man sterke og verdifulle impulser av Lohmeyers bok. Fremfor alt tvinges man på ny inn i spørsmålet om hvad som ligger bakom Paulus' religiøse krise, hvad som var hans livsproblem og tvang ham over i helt nye posisjoner. Den vanlige teori om hans smertelige individuelle erfaringer med lovfromheten strækker nok ikke til. Lohmeyer må ha rett i at Paulus' problem var jødedommens problem, som han alene løste radikalt.

Videre vekker Lohmeyer et metodisk spørsmål, spørsmålet om prinsippene for historisk forståelse og interpretasjon. På den annen teologdag i Frankfurt ifjor fikk Lohmeyer høre skarpe bebreidelser fra liberalt hold for at han forfalsket historien ved å legge sin egen filosofi inn i den. Dertil svarer Lohmeyer at det historisk givne inneslutter i sig troens og teologiens problem overhode, og bare ut fra dette problem kan vi virkelig forstå historien. Formodentlig innser Lohmeyer selv at han på den måten i det minste *stiliserer* Paulus ganske kraftig. Men han søker jo ikke det individuelle, det som har vært en gang; han søker det almengyldige i det historiske fenomen.

Vi står her overfor et metodisk spørsmål, spørsmålet om historiens oppgave. Den eldre kritiske forskertype satte alt inn på å få tak i og belyse fortiden i dens egenart, gjerne med betoning av avstanden fra vår egen tid. Just deri lå det strengt videnskapelige til forskjell fra den opbyggelige anvendelse, som skal slå bro over tidsavstanden og gjøre en forgangen tids tanker og motiver fruktbringende for os selv. Et klart uttrykk for denne opfatning finner man f. eks. hos

E. von Dobschütz i hans utmerkede lille skrift »Vom Auslegen» (se dette tidsskrift i år s. 99). Lohmeyer går den motsatte vei: For ham er det tidshistoriske bare den skiftende drakt for det store, over tid og rum hevede åndelige felleseie.

Lohmeyer oppfatter Paulus som religiøs *tenker*, beveget av troens almengyldige saklige problem. Det er noget helt annet enn den av alle delte opfatning at Paulus er *teolog*. For teologi kan jo være og er tidbunden, — for Paulus kommer naturligvis fortrinnsvis jødiske dogmer og metoder i betraktning, — mens tenkeren tross all tidsbestemthet er almenmenneskelig. Som nevnt ser man jo som regel saken så at Paulus først og fremst er kristenmennesket, den praktiske misjonær, og det er den levende, praktiske kristendom vi må forsøke så få tak i, i og bakom hans teologiske formuleringer og tankeganger. Lohmeyer krever nu at vi skal *ta Paulus på alvor som teologisk tenker*; det er det han er, og tar vi ham ikke på den måten, så begriper vi ingen ting. Ikke opplevelse av synd og skyld og forlatelse men troens evige, saklige problem er kjernen i Paulinismen.

Ved denne originale påstand må vi vel sette et spørsmålstegn, også efter å ha lest og overveiet Lohmeyers »Grundlagen». Men kan man ikke ta Paulus på alvor som teolog uten å gjøre ham til filosof? Det er det Albert Schweitzer har gjort: Han ser i Paulinismen et storartet teologisk system frembragt av opplevelse og tenkning, men helt igjennem tidsbestemt, bestemt av jødisk-eskatologiske forutsetninger.

3.

Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus (407). Tübingen 1930.

I 1913 kom Albert Schweitzers »Geschichte der paulinischen Forschung». Likesom i sitt berømte arbeide »Von Reimarus zu Wrede» (1907, nytt oplag 1913 med tittelen »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung») forfølger S. her det mål å vise at den tidligere kritiske forskning hadde arbeidet med en uløselig oppgave, idet den lukket øinene for det som er kjernen i både Jesu og Paulus' religiøse tankegang: Eskatologien. Med stor skarpsindighet og inngående kjennskap til litteraturen tegner han kritikkens historie som et tragisk kraftspilde, som heroiske anstrengelser dømt til å mislykkes, bundet som forskningen var til gale utgangspunkter. I motsetning til de moderne og moderniserte Jesusbilleder hadde S. i det første arbeide tolket den

evangeliske tradisjon ut fra jødedommens fremtidshåp og gjort Jesus til en typisk men helt igjennem original representant for den jødiske apokalyptikk. Likeså galdt det hvad Paulus angår å vise, at apostelen som Jesus var jøde både av byrd og i sin fromhet og tenkning. Også til Paulus' religiøse anskuelse gir det jødiske fremtidshåp nøkkelen, — og det alene.

S. gjør her front til to sider: Mot dem som hos Paulus vil finne et sterkt innslag av hellenistisk mystikk, ja som gjør dette element til grunndraget i paulinismen (Reitzenstein, Bousset, Wetter), og mot dem som i de mystisk klingende ord og begreper bare finner symboler for apostelens fromme innstilling overfor Jesus Kristus, hvis historiske bilde står for hans øie og er kjernen i hans religion (Deissmann, o a.). I motsetning til de siste hevder S. at vi hos Paulus møter en virkelig mystikk. De paulinske begreper må ikke forflyktiges gjennom en psykologiserende tolkning men fattes i sin fulle valør. Intet er mere misvisende enn å sondre hos Paulus mellom fromhet og teologi, det er en moderne distinksjon, som ikke har noget å gjøre med den urkristelige begrepsrealisme. Paulus' teologi er det ekte uttrykk for hans religion. Denne religion er ikke »oplevelse» men en logisk tvingende religiøs tenkning ut fra givne forutsetninger. Vi har altså hos Paulus en mystikk med en tilsvarende teologi.

Men denne mystikk er ikke hellenistisk, og teologien er ikke en gnosis. Den paulinske mystikk har sitt selvstendige ophav og et særpreget innhold, den er helt igjennem egenartet. Først med Ignatius og Johannes-evangeliet helleniseres den urkristelige mystikk.

Denne programmatisk skisse, som kronet den kritiske gjennomgang av Paulusforskningen, har fått vente 17 år på sin videre utførelse. Men nu er løftet om en fremstilling av Paulus' mystikk inffridd i et stort arbeide, hvis forord er datert »Ombord på Ogowedamperen på vei til Lambarene, 2. juledag 1929.» Denne S.'s nyeste bok er skrevet med det samme mesterskap som den om Jesu-livforskningen. S. er en glimrende stilist. Klar som krystall stiger tanken frem for leseren op av de jevnt fremadskridende, rolige og beherskede setninger. Treffende paralleller og malende men aldri påtrengende bilder gir farve, liv og stemning til den videnskapelige diskusjon. Den galliske stilkunst har her bemektiget sig det tyske språk med dets rikt utviklede terminologi og nyanseringssmuligheter. Med streng og klar logikk er verket bygget op, så boken som helhet er et arkitektonisk kunstverk.

Boken åpnes med en betraktning over mystikk. Det skjelles mellom primitiv og fullendt mystikk. Den første lever i naive forestillinger om forbindelsen mellom jordisk og overjordisk, i magi og riter. I den siste hever personligheten sig op over sanseverdenen til fullkommen enhet med guddommen gjennom en tankeakt. Den paulinske mystikk går ikke inn under nogen av disse to kategorier, den er en Kristusmystikk. Paulus taler aldri om en væren i Gud. Han kjenner heller ikke til det almene begrep »menneske» som motpol til guddommen men bare forskjellige kategorier av mennesker (jøder, greker, mann, kvinne o. s. v.). Og bakom alt står predestinasjonstanken, som er drepende for all vanlig mystikk.

Paulus' Kristusmystikk er egenartet derved at den ikke er en hvilende væren i Kristus men en medopplevelse av Kristi død og opstandelse. Og videre derved at den er sakramentmystikk, helt og holdent bundet til dåpen. Den beveger sig ikke i evige, overhistoriske baner men er historisk betinget, avhengig av visse bestemte begivenheter. Derfor mangler begrepet »gjenfødelse», som er almenmenneskelig og tidløst; alt er samlet i dette å dø og opstå med Kristus.

I kap. 2 holder S. et interessant oppgjør med de ledende Paulusforskere i nutiden og ender med å erklære at de har gjort Paulus' lære til et ubegripelig tankekaos. Man må begynne med det enkle, og dette enkle er det eskatologiske håp. Etter et litterærkritisk avsnitt om Paulusbrevene går han da over til å legge grunnlaget for sin Paulus-tolkning i kapp. 4 og 5: »Den eskatologiske lære om forløsningen» og »Den paulinske eskatologiske problemer». Kapitlene 6—12 utfolder og gjennomfører grunntanken på det religiøse livs forskjellige områder:

6. Det mystiske døds- og opstandelsessamfund med Kristus.
7. Lidelsen som yttring av dødssamfundet med Kristus.
8. Åndsbesiddelsen som yttring av opstandelsessamfundet med Kristus.
9. Mystikk og lov.
10. Mystikk og rettferdiggjørelse av troen.
11. Mystikk og sakramenter.
12. Mystikk og etikk.

Endelig handler kap. 13 om »Helleniseringen av den paulinske mystikk» gjennom Ignatius og den johanneiske teologi; og avslutningen dannes av en aktuell tidsbetraktning i historiens lys: »Det utforgjengelige i Paulus' mystikk».

En med beundringsverdig energi og konstruktiv evne gjennomført helhetsanskuelse vokser frem for leserens øine og står til slutt som et imponerende byggverk, hvor tusen detaljer føier sig sammen til et organisk hele. Er dette virkelig den historiske paulinisme, eller er det en storartet idealkonstruksjon, et staselig blendverk?

Dette spørsmål tror jeg ikke kommer til å sysselsette teologien så lenge. Men den må samvittighetsfullt ta op undersøkelsen av det grunnlag S. bygger på, og i detalj granske hans tolkning av kildernes utsagn. I denne oversikt må det være opgaven å redegjøre for hvordan S. oppfatter Paulus' mystikk, og å peke på de punkter hvor tvilen kommer mere eller mindre lindt til orde. Sådanne punkter fins nemlig unektelig. Man spør også sig selv: Er det alltid så sikkert at den enkle løsning har større historisk sannsynlighet for sig enn den kompliserte? Ennu mere påtrengende blir dette spørsmål, når man ser at den enkle løsning likevel ikke går helt op men må dras med visse generende anomalier. Dommen om dette S.'s siste arbeide turde formodentlig bli den samme som om »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung», at et riktig og verdifullt synspunkt er overspent, og det med en kombinasjonsevne og en fantasirikdom og dertil med en formell kunst, som forlener helhetskonsepsjonen en sterkt betagende makt. Boken speiler den særpregede personlighet som står bakom den: merkelig og gripende, og samtidig problematisk.

*

Schweitzers tese er i korthet den, at Paulus, som på forhånd var eskatologisk innstillet, blev overbevist om at Jesus var Messias, død og opstanden. Dermed fulgte nødvendigvis den videre overbevisning at så var Messiasriket kommet, om enn ikke i fullt åpenbaret skikkelse så dog som en gripbar realitet. De Messiastroende lever her og nu i Messiasriket, men ennå ikke i den fullendte messianske tilværelse. De troendes eksistens inntil parusien, som bringer Messiasriket til fullt uttrykk, er en eiendommelig dobbelttilværelse: De er optatt i Messiasriket, i det salige liv, men lever fremdeles under jordiske kår. Bakom og inne i den ytre virkelighet ligger en høiere, som de står i forbindelse med reallt *fysisk*. Midt i tiden lever de *legemlig* (»naturhaft») i evigheten. Og denne eiendommelige eksistens har karakteren av en død med Kristus og opstandelse med ham, — en prosess som innledes med *dåpen*, som har denne mystisk-sakramentale virkning. *Lidelsen*

er det synlige vidnesbyrd om at den naturlige tilværelse holder på å fortrenses av den overnaturlige, den er den fysiske yttring av døden med Kristus, det ytre tegn på dødssamfundet med ham. Og *Åndsbesiddelsen* er den synlige yttring av opstandelsessamfundet med Kristus. — Av denne grunnopfatning følger nu alle de forskjellige momenter i Paulinismen med logisk nødvendighet.

Vi har altså hos Paulus en historisk-kosmisk-sakramental, en eskatologisk mystikk, en foregripelse av fullendelsen, en halvt dulgt virkeliggjørelse av Messiasriket i tiden mellom Messias' opstandelse og hans gjenkomst i herlighet. Hvordan er Paulus kommet inn på denne merkelige tankegang? Ikke ut fra »indre opplevelser» men som tenker under tvangen av den eskatologiske problematikk, som blev fremkalt av Messias' allerede stedfunne død og opstandelse. Historien tvinger Paulus til å revidere sin dogmatikk. Her feirer denne dogmatikk virkelig rene orgier i S.'s fremstilling! Tankegangen er i store drag følgende:

Som jøde hadde Paulus den anskuelse, som vi finner i Baruk- og Ersa-apokalypsen, at ved tidernes ende kommer først et (forbigående) Messiasrike (det gamle profetiske fremtidshåp), som avløses av det evige Gudsrike (den senere apokalyptiske forventning). Del i Messiasriket har bare de utvalgte av siste generasjon, de som opplever tidernes ende. Overgangen fra Messiasriket til Gudsriket danner alle dødes opstandelse. Der er altså to saligheter: den messianske og den evige; mellom dem ligger opstandelsen. — Dette skema blev nu problematisk for Paulus derved at nogen av de troende døde før parusien. Skulde de da, skjønt de tilhører Messiasmenigheten, ikke få del i Messiasriket men først komme med i Gudsriket etter den almindelige opstandelse? Den tanke er umulig, og den tvinger Paulus til å anta en opstandelse allerede til Messiasriket (1 Tess. 4), nemlig en opstandelse av de i Herren hensøvede. Det er denne *første* opstandelse han i 1 Kor. 15 forsvarer mot den ortodokse lære, at det bare er én opstandelse, den almindelige ved Gudsrikets komme.

Denne fordobling av opstandelsen drar imidlertid en videre konsekvens efter sig: de troende som lever ved parusien, hvordan skal de få del i Messiasriket, når det er en opstandelsestilstand? De forvandles ved Herrens komme. Men hvorledes skal en slik forvandling kunne finne sted? En slik overgang fra naturlig til overnaturlig eksistensform? Messias' egen skjebne gir svaret: Gjennem død og opstandelse. Altså er de troende innføiet i denne store omskapselprosess. De som

dør før parusien, har derigjennem fått evnen til å opstå før den almindelige dødesopstandelse. Og de som lever ved parusien, går lett og øieblikkelig over i herlighetstilstanden. Tiden mellom Jesu opstandelse og Messiasriket er et »i-hinannen av naturlig og overnaturlig verden», og livet i denne eksistensform er innholdet av Paulus' Kristusmystikk.

Denne smakebit gir en prøve på hvordan S. bygger op sitt resonnement. Omsatt på vanlig prosa låter det underlig, næsten groteskt. Man må lese det i hans egen fremstilling for å kunne nyte det virkelige ingeniøse i tankegangen. Heller ikke kan her anføres eksempler på hans mange fine og treffende bemerkninger til enkeltheter. Hele boken er båret av den dypeste respekt for tenkeren og den religiøse personlighet Paulus; S. tegner et langt mere menneskelig sympatisk bilde av apostelen enn av hans herre. Men for alt dettes vedkommende må det henvises til boken selv. Den foreliggende oppgave er å belyse bokens grunnanskuelse. Og allerede det som er referert, turde gi et inntrykk av hvor mange ubeviste og ubeviselige forutsetninger, hvilke dristige kombinasjoner, hvilke usannsynlige tolkninger som må opbydes for å støtte tesen om døds- og opstandelsessamfunds-mystikken i Schweitzersk mening. Er det ikke tross alt rimeligere å betrakte den paulinske tankeverden mere under psykologisk enn under strengt dogmatisk synspunkt? Taler ikke apostelens fromhet, arten av hans personlighet også for det?

Med ganske særlig interesse spør man nu hvordan S. stiller sig til Paulus' utsagn om *loven* og til hans lære om *trosrettferdigheten*. Her må man forutse visse vanskeligheter for den som vil utlede alle paulinske tanker av en døds- og opstandelsesmystikk. Loven synes dog hos Paulus å være en selvstendig religiøs faktor; og hvad har troen i motsetning til lovgjeringene med mystikk å gjøre?

Men ifølge S. utspringer også Paulus' stilling til *loven* logisk av hans grunntanke: Loven hører sammen med den naturlige verdensorden, som står under englemaktene. Med Jesu død og opstandelse er det skapt en ny og overnaturlig tilstand, Messiasriket, og de som har del i det, er befriet fra loven. Ti ifølge jødisk lære gjelder loven ikke i fullendelsen. Dette dogme avspeiler det faktum at loven ikke har nogen plass i det profetiske fremstidsbilde, og at det også er en indre spenning mellom lov og eskatologi, det er i grunnen to stridende religionsformer, som nødtørftig og med vanskelighet blev holdt sammen av rabbinismen.

Man forstår på denne bakgrunn apostelens forbitrede kamp mot judaistene. Om de fikk sin vilje frem, skulde jo de troende dermed melde sig ut av Messiasriket og inn i »denne tidsalder» igjen, og dermed falle ut av frelsen. Den vanskelighet at Paulus jo ikke protesterte mot at de jødekristne levde i lovens former, rydder S. av veien ved å henvise til Paulus' lære om »*status quo*» (1 Kor. 7): Enhver skal forbli i den tilstand i hvilken han er blitt kalt. Denne lære henger også sammen med mystikken: De naturlige eksistensbetingelser er blitt likegyldige for den troende i hans overnaturlige tilværelse; derfor skal han ikke innlate sig på reformer, den troende jøde heller ikke. Ganske anderledes stiller saken sig for den ikke-omskårne som lar sig omskjære, han tar dermed et skjebnesvangert skritt, som leder til fortapelse.

Det kritiske spørsmål som her reiser sig, er naturligvis om S. med denne fremstilling av saken virkelig rammer Paulus' indre holding til loven. Nu innrømmer S. selv at emnet »Paulus og loven» ikke er uttømt med dette. Loven har hatt en personlig betydning for Paulus, den har virkelig vært et religiøst problem for ham (Rom. 7), — og ikke bare for ham (4 Esra). Men det er ikke disse religiøse vanskeligheter med loven som har ledet til at Paulus har brutt med den; det avgjørende har vært apostelens overbevisning om at Messiasriket er inntrådt i og med Jesu opstandelse. Tross alt sitter man dog igjen med adskillig skepsis. Er virkelig Paulus' oppgjør med loven skjedd så smertefritt? Denne tvil vokser når man leser kapitlet om mystikken og *rettferdiggjørelsen av tro*.

At mennesket blir rettferdig av tro, er også en konsekvens av den eskatologiske mystikk. Ti rettferdighet er egentlig noget som hører hjemme i den messianske tid, i opstandelsen, følgelig vinnes rettferdighet gjennom tro på Kristus, hvorved mennesket inntrær i opstandelsessamfundet med ham. Altså skulde det egentlig hete: »Vi får rettferdighet på grunn av tro på Kristus gjennom vår væren i Kristus». Når Paulus ofte avleder rettferdigheten *umiddelbart* av troen, da er dette forkortede uttrykksett foranlediget av dialektiske hensiktsmessighetsyn, nemlig som motsetning til uttrykket rettferdighet av lov eller av gjerninger. Dertil kommer at de skriftsteder Paulus beroper sig på mot judaistene (Gen. 15, 6; Hab. 2, 4), legger det forkortede uttrykk nær.

Dog er ikke problemet uttømt med denne forklaring. S. medgir villig at Paulus i Romerbrevet utvikler sin lære om trosrettferdigheten

uten hensyn til den eskatologiske forløsning, rent ut fra lovens eget vesen: Loven kan ikke gi rettferdighet, fordi menneskene er i kjødets vold. Her taler personlig erfaring, men også almenyldig erfaring av den uovervinnelige menneskelige syndighet. Og her kommer så tanken om Kristi sonoffer inn. I Galaterbrevet spiller den ingen rolle, der er det bare tale om Kristi døds kosmisk forløsende kraft. I Romerbrevet derimot har vi en ukosmisk, individualistisk lære om rettferdighet av tro. Men denne lære er ikke noget selvstendig ledd i Paulus' trostanker, den er et fragment, brutt ut av apostelens eskatologiske forløsningslære og tilspisset i polemisk øiemed. Det ser man bl. a. derav at de andre frelsesgoder som Åndsbesiddelse og opstandelse ikke er satt i forbindelse med trosrettferdigheten. Og det samme gjelder etikken. Læren om trosrettferdigheten står aldeles isolert. Den er noget uselvstendig og uferdig, et umulig og unaturlig fragment av en frelseslære.

Hvordan er da Paulus kommet til å utvikle en slik ufruktbar tankegang som biprodukt til sin ellers så logisk konsekvente forløsningslære? Svaret er ganske enkelt det, at tanken om syndsforlatelsen av tro på grunnlag av Kristi soningsdød var en hovedtanke i urmenigheten, så betydningsfull for den at Paulus ikke kunde undgå å ta den op i sitt system. Men dermed hadde Paulus også tatt på sig nødvendigheten av å bevise at denne trosrettferdighet medførte frihet fra loven. Ti at frelsen medførte frihet fra loven, det stod fast for apostelen som konsekvens av hans eskatologiske forløsningslære. Idet nu Paulus skulde innarbeide lovfriheten i den av ham overtagne tankegang som syndsforlatelsen av tro på Kristi forsoningsdød, så stod han overfor en umulig oppgave. Lovfrihet er jo nemlig ingelunde nogen nødvendig konsekvens av soning og syndsforlatelse. Resultatet måtte derfor nødvendigvis bli et unaturlig tankeprodukt og et trosbegrep som utelukker all menneskelig gjerning, all etikk. Denne uhyre pris måtte Paulus betale for sitt fortvilede foretagende!

*

Når man har lest denne analyse av en paulinsk tankegang, da blir man unektelig ganske betenkelig overfor S. som Paulustolker. Med utrolig sikkerhet og stort raffinement foretar han sine dristige operasjoner for den forbløffede lesers øine. Han rekonstruerer jødedommens eskatologiske dogmer i de fineste detaljer og nyanser og bygger

de mest vidtrekkende teorier på dette ganske usikre grunnlag. Han avlurer Jesus alle hans hemmeligheter, gjennomskuer hans motiver og handlemåte fullstendig. Likeså med Paulus.

Til denne almindelige anke, at han usurperer en historisk innsikt som hverken han eller noget menneske kan ha, kommer så alle de eksegetiske betenkeligheter som myldrer frem; man tenke f. eks. på en sådan påstand som at 1 Kor. 15 er rettet mot en ortodoks eskatologi, som ikke vil være med på en fordobling av opstandelsen!

Og endelig melder tross alt dog religionspsykologien sig: Hvad er det for en »mystikk» denne som Paulus skal ha hatt? Riktignok skal den ifølge S. ha vært noget ganske for sig selv. Men den må dog ligge i plan med menneskets kjente religiøse muligheter! Leser man unbefangent apostelens religiøse utsagn, kommer man ikke egentlig på den tanke at han har hatt så underlige ideer som dem S. vil tillegge ham.

Likevel skal det aldri glemmes S. at han har gjort teologien en uvurdelig tjeneste og dermed erhvervet sig en fortjeneste som ikke er blitt mindre ved denne siste bok: Han har lært bibelforskningen at den ikke kommer utenom eskatologien. Og hvad spesielt Paulusforskningen angår, så har han lært den for alle tider at den må grunne sin Paulus-interpretasjon på Jesu opstandelses betydning for apostelen, også i *teologisk* henseende. Lohmeyers ovenfor omtalte bok viser at S.'s forkynnelse har satt sine dype, uutslettelige spor.

*

Det er innlysende at problemet *Jesus og Paulus* kommer i et særeget lys ut fra Albert Schweitzers synpunkt; det forenkles høi grad, ja det ophører å være et problem. Jesus og Paulus står begge nøiaktig på samme grunn: den eskatologiske anskuelse. Forskjellen er bare den at Jesus ser frem mot frelsesdramaet, mens dette for Paulus er utspillet i sine hovedakter i og med Jesu død og opstandelse. Bare siste akt, parusien og den messianske herlighet gjenstår ennå, men bringer ikke noget prinsipielt nytt. Forskjellen mellom Jesus og Paulus reduseres enn ytterligere derigjennem at jo Jesus selv oppfattet sin død som innledningen til de siste store frelsebegivenheter. Dermed slo han selv en strek over sin tidligere forkynnelse og la all tyngden på sin lidelse og død. Paulus gjennomfører altså Jesu egen hovedtanke, han fullbyrder Jesu egen intensjon, — også deri at han fullstendig bortser fra Jesu

historiske budskap; det var antikvert av Jesus selv og av begivenhetene.

Den mystikk, den teologi som apostelen utviklet med utgangspunkt i denne tolkning av Jesu død og opstandelse, er for resten forbundet med Jesu egne tanker ikke bare i utgangspunktet, men også i mange viktige enkeltheter: Predestinasjonstanken er således en grunnleggende idé hos dem begge. Og Paulus' lære om Kristi legeme, kirken, som den kollektivorganisme i hvilken den fysiske væren i Kristus realiserer sig, går direkte tilbake på Jesu eget syn på messiasmenigheten omkring ham selv. Røttene til Paulus' sakramentlære ligger også hos Jesus. Tanken om lidelsen som utslag av dødssamfundet med Kristus har sin tilknytning i Jesu anskuelse om de messianske trengsler, o. s. v. Altså, Paulus fortsetter og fullender Jesu verk i hans egen ånd og som hans apostel; ti alt henger på Jesu død og opstandelse. Den fundamentale enhet mellom Paulus og Jesus kan uttrykkes så: Gudsriket og forløsningen ved Kristi død og opstandelse.

*

Den indre forbindelse mellom *Gudsriket og forløsningen* er det utforgjengelige i Paulus' mystikk: Enheten av nutidstro og fremtidstro. Kristendom er Kristusmystikk. Den lever i Kristus i overbevisningen om at kjærlighetens Gud også er den gåtefulle skapergud. Paulus' eskatologiske mystikk med dens forestilling om en her og nu stedfinnende fysisk forbindelse med messiasriket var det tidshistoriske uttrykk for denne enhet. Gjennom sin *tenkning* grep og utformet Paulus denne idé på historiens og erfaringens grunn. Dermed har han for alle tider gitt tenkningen en æresplass i kristenheten som en vesentlig religiøs funksjon. Og om enn den kristne tenkning nu må gå andre veier, så må den ikke bryte med den paulinske grunntanke, det straffer sig hårdt.

Ti overalt hvor enheten mellom forløsningen og Gudsriket, mellom individuell frelse og universelt håp, oppløses, der kommer kristendommen i forfall, og dens indre kraft svinner. Under dette synspunkt gjennomgår S. kirkehistoriens viktigste formasjoner og faser og viser hvordan gresk og romersk katolisisme og protestantismen har lidt skibbrudd på dette skjær. Den moderne kulturprotestantisme har igjen tatt op Gudsriketanken, men da den ikke er forbundet med en grunnleggende frelseerfaring, styrter det sammen i tidens storme. Og den »alt for

tidsmessige epigonteologi», som vil fornye den reformatoriske skola-stikk, fremstiller kristendommen bare som en lære om forløsningen, mens troen på Gudsriket bare blir nogen dogmatiske setninger uten levende overbevisning.

Hvilken dom som må ramme forsøket på å bygge en religion på den historiske Jesu forkynnelse, behøver etter alt det foregående ikke nærmere å utføres.

Schweitzers store arbeide om Apostelen Paulus' mystikk munner altså ut i hans egen kulturfilosofi. Jeg skal, avholde mig fra alle refleksjoner over den ting. Bare ett spørsmål må det være tillatt å streife til slutt: Hvordan kan Jesu død og opstandelse ha fått denne veldige religiøst skapende kraft i apostelens sinn, når Jesu historiske personlighet og forkynnelse bortelimineres som det virkende moment, og det hele blir eskatologisk mystikk og dogmatikk? Og hvorfor skal da hans grunnanskuelse være normativ for oss? Her møtes Schweitzer pussig nok med Barthianerne, som han ellers ikke har alt for megen sympati for; han blir nok tatt til inntekt av dem.

4.

Gustaf Aulén, Den kristna försoningstanken. Stockholm 1930, kap. 4: »Det klassiska försoningsmotivet och urkristendomen» (s. 108—140).

Det »klassiske» eller »dramatiske» forsoningsmotiv kaller Aulén den anskuelse som ser Jesu død og opstandelse under synspunktet av en kosmisk kamp og seier. Har vi dette motiv i Det nye testamente? Uten tvil. Som Aulén fremholder, har den »religionshistoriske» skole bidradd til å bryte igjennem alle moderniserende tolkninger av den nytestamentlige frelseslære og blottlegge dens røtter i en særegen verdensanskuelse, den eskatologiske. Aulén nevner i denne forbindelse speciellt Wrede, og med full rett. Men ved siden av ham kan vi sette Schweitzer, især efter hans Paulusbok, som er omtalt ovenfor, og som utkom straks efterat Aulén hadde holdt de forelesninger som nu foreligger i bokform. Det er særdeles interessant å se hvor sterk en konsens som råder mellem Aulén og Schweitzer i tolkningen av Paulus' forløsningslære.

Men på ett punkt går de skarpt ut fra hverandre: Schweitzer mener, som tidligere berørt, at sonings- og offertanken hos Paulus er en bitanke, som apostelen overtar fra urmenigheten og som ikke lar sig

innarbeide i hans grunnsyn: Den gamle verdens ophevelse gjennom Kristi død og opstandelse. Syndsforlatelsen med dens korrelat, forsoningen, ligger på siden av den paulinske mystikk, som lever i den fysisk-metafysiske væren i Kristus. — Aulén derimot kommer til det resultat at forsonings- og offertanken helt går inn under forløsningen fra fordervsmaktene, idet seiren over disse makter inneslutter i sig en ophevelse av dommen og straffen over menneskeheten, — fordervsmaktene er tillike redskaper for Guds vrede over den syndige verden. Således forsonet Gud verden med sig i Kristus, idet han brøt maktens tyranni og løste menneskenes bånd.

Hvem har rett, Aulén eller Schweitzer?

For min del kan jeg umulig slutte mig til Schweitzers opfatning, at rettferdiggjørelsen i form av syndsforlatelse på grunn av Jesu offerdød er et »bikrater som har åpnet sig ved siden av det store hovedkrater». Schweitzer peker selv på at vi her har en gammel religiøs tradisjon i jødedommen, — man kan jo bare minne om den rolle som *boten* for Guds ansikt spiller både i Israel og senere som sonende og forsonende faktor. Det er å overdrive den teologiske karakter av Paulus' fromhet å si at denne tankegang egentlig er ham uvedkommende, fordi om den ikke går op i hans system. Det er å miskjenne den tone av personlig erfaring som preger hans utsagn om soning og syndsforlatelse.

På den annen side turde kanskje Aulén i nogen grad ha overbetonet *enheten* i Paulus frelestanker, idet han helt vil innarbeide forsoningen i forløsningen. Det er ingen tvil om at det er en enhet. Men den turde ligge mere i Paulus' religiøse personlighet enn i tanke-linjenes indre logikk. Schweitzer betoner gjentagne ganger med full rett at eskatologi og lovfromhet både historisk og saklig er to vesensforskjellige religionsformer. Og vi kan vel ikke komme bort fra at Paulus, som stod i en dobbelt tradisjon, lov og eskatologi, har to poler i sin fromhet: En som korresponderer med det eskatologiske frelседrama, og en som er orientert etter loven og den individuelle syndsopplevelse. Det går forbindelseslinjer mellom begge både hos Paulus og i jødedommen ellers — loven vekker synd og holder menneskene fast i syndserkjennelse; men den er også en kosmisk makt på linje med τὰ στοιχεία τοῦ κόσμου. Spørsmålet er vel nærmest, hvor *hovedaksenten* ligger. Og da tror jeg Aulén er på den rette siden; av flere grunner, men først og fremst fordi *Kristi opstandelse er articulus stantis et cadentis Paulinismi*. Og dermed står vi midt i den eskatologiske for-

løsning. Auléns noget ensidige tolkning av Paulus frelsestanke beholder derfor, tross nødvendige modifikasjoner, sitt store verd som et kraftig og overbevisende korrektiv til den vanlige anskuelse.

*

Plassen forbyr å ta op til granskning Schweitzers syn på Johannes-evangeliet og Ignatius. Det vilde ha hatt sin interesse også av hensyn til Auléns fremstilling av forsoningsmotivet i oldkirken. Schweitzer mener jo at frelseslæren i Johannesevangeliet og hos Ignatius er helt preget av hellenistisk mystikk. Paulus' eskatologiske mystikk lot sig uten større vanskelighet føre over i hellenistiske baner, idet hans terminologi og tankeføring lett kunde misforståes i den retning. Det historisk-kosmiske skulde altså i det fjerde evangelium være borte. Det strider mot hovedlinjen i Auléns fremstilling, og også her tror jeg Aulén beholder rett mot Schweitzer. Nettop de nyere forskninger over Johannesevangeliet viser at det inntar en særstilling overfor den hellenistiske mystikk; men det kan ikke nærmere utføres her. Jeg avslutter hermed denne Paulus-kronikk i det håp at den i nogen grad har kunnet gi en oversikt over den rike litteratur som de siste år har bragt os, og også at den har formådd å antyde hvilke spørsmål og synspunkter som har gjort sig gjeldende i den videnskapelige diskusjon.

GAMMALTESTAMENTLIG LITTERATUR

- A. CAUSSE: *Les dispersés d'Israël. Les origines de la diaspora et son rôle dans la formation du Judaïsme (Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg 19). Librairie Alcan, Paris 1929. 166 sid. Pris 20 fr.*
- G. ROSEN: *Juden und Phönizier. Das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora. Neu be-*

arbeitet und erweitert von F. Rosen und G. Bertram. Verlag von Mohr, Tübingen 1929. VIII + 185 sid. Pris b. 11 M. b. 14 M.

Under senare år har blicken alltmer öppnats och förståelsen vidgats för de problem, som den judiska diaspora erbjuder, och för dess kultur- och religionshistoriska betydelse. Ett tecken på det ökade intresset för detta gebiet är de två ovannämnda ungefär samtidigt utkomna studierna, vilka trots samma undersökningsobjekt dock divergera rätt avsevärt, när det gäller ämnets uppställning och behandling.

Causse har redan tidigare i en serie studier — *Revue de l'Histoire des Religions*, 1924, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1927, *Old Testament Essays*, 1927, m. fl. — sysselsatt sig med frågan om den judiska församlingens uppkomst och inflytande på det judiska fromhetslivets utveckling, och det nyaste arbetet är en sammanfattning och ett vidare utförande av de tankar, han där framlagt. Förf. har tyvärr begränsat undersökningen i huvudsak till G. T. — av utombibliskt material är det blott Elefantinerpapyrerna, som erhållit en utförligare behandling. Måhända är det detta, som förorsakat, att hans arbete ej bjuder några större överraskningar, t. o. m. den av recensent¹ såsom något helt nytt framhävda hypotesen, att orten Kasifja (Esra 8: 17) inneslutit en Jahvehelgedom med ett talrikt prästerskap, återfinnes åtminstone till en del annorstädes.² Samlandet av det äldre materialet rörande den judiska diasporas uppkomst, utberedning och säregna fromhet är emellertid efterlängtat, och arbetet kan därför livligt rekommenderas åt den, som önskar införas i hithörande problem.

Causse är — liksom numera de flesta forskare — angelägen betona den israelitiskt-judiska diasporas tidiga uppkomst; första kapitlet i hans arbete är betitlat »*Les origines préexiliques de la diaspora*», och förf. gör sig där bl. a. till förespråkare för den åsikten, att de från nordriket deporterade, de »tio stammarna», ej försvunnit bland folken utan förberett jordmänen för de judiska exulanterna och möjliggjort den orientaliska diasporas snabba utveckling. Den egyptiska diaspora stammar även från förexilisk tid. Därav den ekumeniska tendensen hos exilens profeter, vilka vända sig ej blott till det ringa fåtalet under

¹ Bulmerincq i *Theologisches Literaturblatt* nr 1 1930.

² Jfr. t. ex. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, s. 139—140. Hölscher talar om »eine Kultstätte» och hänvisar till den stora mängden leviter därstädes, men framhåller tillika det synnerligen ovissa i antagandet.

Nebukadnessar deporterade utan till hela diaspora, därav även den exklusiva karaktären hos den prästerliga lagstiftningen, som går ut på att giva »une règle de vie» (s. 48), som skall skilja judarna från hedningarna och bevara dem bland folken.

I det tredje kap. »Jérusalem et la diaspora à l'époque perse» förfäktar Causse med styrka — under polemik mot Hölscher m. fl. — att restaurationen av templet och kulten varit ett verk av de orientalska judarna, »le groupe le plus actif de la diaspora» (s. 63), vilka även drivit en ej föraktlig propaganda — Esra 2: 59, 60 och Neh. 7: 61, 62 syfta liksom Prästkodex' ger på proselyter. Utom den babyloniska får även den äldre egyptiska diaspora, såsom vi känna den från Elefantinerpapyrerna en utförlig behandling. Elefantinerjudarnas religion betecknas som »un yahvisme plutôt déformé et déjà pénétré de pratiques syncrétiques et décadentes. *Transportés loin de la Palestine . . . , les colons se sont adaptés aux conditions de leur nouveau milieu.*¹ . . . leur croyance ont subi gravement l'influence des peuples avec lesquels ils se sont mêlés» (s. 81). Denne åsikt delar Causse med andra, skada blott, att det mesta av det, som förf. senare anför (s. 82—83), snarast talar för motsatsen, d. v. s. att kolonisterna medfört sina gudar från Palestina, så, när förf. ställer till jämförelse det religiösa tillståndet i Juda på Manasses tid eller i nordriket efter Sargons deportationer, så också när han sammanställer guden Achm med Achima (2 Kon. 17: 30), och framför allt: Causse går själv in för antagandet, att Anat är identisk med »himmelens drottning» i Jer. 44, vars kult dock enl. källorna av judarna medförts *från Palestina till Egypten*.

I ett sista synnerligen läsvärt kapitel behandlar förf. den judiska diasporas mångskiftande fromhetsliv med dess individualism, lagfromhet och universalism och med de starka synkretistiska inflytanden, som där gjort sig gällande.

Framställningen är full av liv och friskhet, polemiken ofta kryddad med humor, och även om man vid behandlingen av många detaljfrågor gärna vill sätta ett frågetecken och önskat större noggrannhet, förtjänar arbetet dock väl att införlivas med varje exegetiskt intresserads bibliotek.

Rosens arbete är behärskat av en bestämd hypotes — men först ett par ord om dess tillblivelsehistoria. Georg Rosen hade under sitt uppehåll i Jerusalem som preussisk konsul alltmör kommit att intres-

¹ Kursivt av undertecknad.

sera sig för det problem, som disproportionen mellan det oansenliga Judéen och den mäktiga judiska diaspora erbjuder. Han sökte lösningen i det samtidigt med judendomens utbredning försiggående försvinnandet av fenicierna ur historien. Sina iakttagelser nedlade han i ett manuskript, som emellertid på oförklarligt sätt gick förlorat 1891. Efter faderns död upptogs hans tankegång av sonen Friedrich Rosen, och dennes arbete förelåg avslutat ett decennium senare. Genom yttre omständigheter kom det då ej att offentliggöras, men har nu grundligt överarbetats och utvidgats av professor Bertram i Giessen, vilken även inarbetat det av den nyare forskningen framdragna feniciska och judiska inskrifts- och papyrologiska materialet. Naturligtvis har med så många händer i arbete en rätt stor ojämnhet i stilen blivit ofrånkomlig, bearbetningen har emellertid varit oundviklig, och tack vare den har arbetet bragts i nivå med vetenskapens nuvarande ståndpunkt.

Rosens ursprungliga arbete uppbäres alltså av den hypotesen, att judendomens förvånansvärda expansion förklaras genom uppsugandet av rasbesläktade, semitiska, framför allt feniciska element. I enlighet härmed undersöker första avdelningen »Vorbedingung der Verschmelzung»: gemensamt språk, gemensamma religiösa idéer, institutioner, seder och bruk. Den andra avd. »Das antike Judentum als Missionsreligion» — till stor del fluten ur Bertrams penna — drar de religionshistoriska utvecklingslinjerna och är den som bjuder mest av intresse för teologer. Kan den judiska diasporas storlek ej förklaras genom kolonisation och folkets naturliga tillväxt, återstår blott antagandet av propagatorisk utbredning: diaspora har ombildat judendomen till missionsreligion. Bertram är som bekant Septuagintaforskare av facket, huvudparten av bokens andra avd. ägnas också åt en studie över Septuagintas ställning till missionstanken och borde läsas av varje exegetiskt intresserad. Där undersökas den gammaltestamentliga religionens hellenisering genom Septuaginta, S:s främlingstypologi och tolkning av G. T:s främlingslagstiftning, S. och den judiska propagandan, de universalistiska gudsnamnen i S. för att blott nämna några underrubriker. Resultatet av undersökningen blir, att judendomen i diaspora framträder som medveten världs- och missionsreligion, vars propaganda i den hellenistiska världen gjort ett storartat intryck och haft en motsvarande framgång. Den frågan kommer då att ställa sig för envar, om denna judendomens karaktär av missionsreligion är en tillfällig företeelse i den hellenistiska tiden, eller om den ej fastmer utgör en väsensgenomslighet för den gammaltestamentliga religionen, vilken

först i diaspora kommit till sin fulla utveckling. Tanken på en direkt missionspropaganda ligger visserligen i allmänhet fjärran för den gammaltestamentliga fromheten, men den eskatologiska universalismen sluter dock inom sig en tendens därtill.

En sista avd. slutligen vill i detalj påvisa, hur judendomen vid sitt framträngande i öster och väster vandrat samma vägar som tidigare och samtidigt fenicierna, och speciellt för Egypten och Rom söker arbetet genom en undersökning av papyrer och katakombinskrifter direkt belägga ett sammanhang mellan de båda folken.

Om Causse huvudsakligen intresserade sig för ett äldre skede och ville visa den judiska diasporas tidiga upprinnelse, så rör sig Rosens bok i synnerhet om den hellenistiska tiden, och båda undersökningarna komplettera varandra därför på ett lyckligt sätt.

GUSTAV BOSTRÖM.