

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

1930

HÄFTE 2

I N N E H Å L L

	Sid.
Det sedliga och det naturliga. Några idéhistoriska konturer, av G. LJUNGGREN	115
Kristendom og Filosofi i Oldkirken, av J. NØRREGAARD	131
Från den teologiska samtiden	154

Teologisk litteratur:

Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief nach der vatikanischen Handschrift herausgegeben von Emanuel Hirsch und Hanns Rückert, av <i>Arvid Runestam</i>	160
HERMANN DIEM: Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard. — WALTER RUTTENBECK: Sören Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk. Anm. av <i>Torsten Bohlin</i>	162
G. LJUNGGREN: Synd och skuld i Luthers teologi, av <i>Ragnar Bring</i>	171
ERNST LOHMEYER: Der Brief an die Philipper. — Die Briefe an die Kolosser und an Philemon. Anm. av <i>Olof Lindton</i>	185
FRIEDRICH VON HÜGEL: Selected Letters 1896—1924, av <i>Yngve Brilioth</i>	192
G. M. HULTGREN: Gudstjänstens liturgiska utformning, av <i>Elis Malmeström</i>	199
HEINRICH SCHOLZ: Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums, av <i>Anders Nygren</i>	205

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

DET SEDLIGA OCH DET NATURLIGA. NÅGRA IDÉHISTORISKA KONTURER.

AV DOMPROSTEN G. LJUNGGREN, UPPSALA.

Det ges näppeligen någon epok i den mänskliga utvecklingen, i vilken icke frågan om det naturligas rätt till utrymme på något sätt gjort sig gällande. Och med det naturliga förstår jag i detta sammanhang det sinnliga i inskränkt bemärkelse eller det sexuella. Detta problem har under kulturens gång trängt sig fram från olika utgångspunkter. Än har den samhälleliga sunpunkten stått i förgrunden, än har det individuellt etiska och därmed i regel det religiösa intresset varit dominerande, än ha de olika intressena samfällt gjort sig gällande. Det ges ingen kultur och ingen religion, som icke i detta stycke sert sig nödgad att fatta position och att på något sätt uppdraga gränser kring den hemlighetsfulla, i sin lössläppthet förödande livsmakt, som den mänskliga sexualiteten utgör.

Aven kristendomen har sitt sexualetos. I sin totalkonception är detta uppbyggt av en bestämd enhetlighet, som tydligt låter sig skönjas genom de olika faserna av kristendomens historia, trots de heterogena element, som under utvecklingens lopp där skaffat sig utrymme. På de följande sidorna vill jag söka ge en föreställning såväl om kontinuiteten i de sexualetiska tankarnas utveckling som om de störningar, vilka med större eller mindre konsekvens där gjort sig gällande.

Vända vi då vår blick till vår religions stiftare, Jesus, så är det uppenbart, att vi hos honom icke möta något egentligt sexualetos i betydelsen av en detaljerad tillämpning av den religiösa grundtanken med hänsyn till det sexuella gebitet. Jesus var ingen laglärare. Det religiösa budskapet stod för honom i centrum. Här lika litet som beträffande något annat område av det etiska livet har Jesus efterlämnat någon i detalj utformad »lära». Han har nöjt sig med att låta sitt nya budskap på vissa punkter kasta ljus över det av honom krävda etiska förhållandet. Så ock ifråga om vårt problem. Av våra evangelier kunna vi dock vinna en ganska tydlig bild av Jesu syn på sinnlighets- sidan av det mänskliga väsendet, dess risker, uppgifter och värde.

Jesus var jude och kan ej tillfullo förstås annat än mot bakgrunden av judisk livssyn och judiskt tänkesätt. Är det något, som är karaktäristiskt för den äkta israelitiska religionen, så är det dess totala avsaknad av varje slags misstänksamhet mot den naturbestämda livsfären. Allt vad negativ, livsfientlig askes heter är för judendomen såsom sådan fullkomligt främmande. Detta gäller ej minst med hänsyn till det sexuella livets område. Så hade man den allra högsta uppskattning av äktenskapet såsom medel för siäktets förödelse. Kvinnans egentliga uppgift tänktes förlagd just till detta gebit. Såvitt görligt skulle samhället öppna möjlighet för varje kvinna att bliva maka och moder. Barnrikedom betraktades som en av Guds högsta gåvor, och ofruktsamhet var en svår hemsökelse från honom. Gamla testamentet känner t. o. m. vid sidan av den äkta hustrun bihustrur. Ja, ända in i det nionde århundradet efter Kristus var enligt judisk rätt flergifte medgivet.

När esseersekten för sina egentliga ordensmedlemmar förkastade äktenskap och könsumgänge, så är detta något som saknar förbindelse med judisk anda i övrigt och synes bero av främmande inflytelser. Ända till våra dagar har den israelitiska religionen kännetecknats av en positiv inställning gentemot livet överhuvud och de naturliga betingelserna för livets uppkomst.

Ej heller hos Jesus möta vi någon som helst principiell misstänksamhet mot denna sida av den mänskliga tillvaron. Dess berättigande är fastmer en självklar utgångspunkt för Jesu undervisning på denna punkt. T. o. m. inom den trängre lärjungekretsen var det giftaståndet representerat (t. ex. Petrus). Men icke blott det: Jesus har ett starkt, positivt intresse för äktenskapet. Särskilt kommer detta till synes, när han vänder sig emot den bland judarna gängse, med tiden allt laxare vordna skilsmässopraxis. Problemet om skilsmässa var ett aktuellt diskussionsämne bland samtidens rabbiner och skriftlärde. Frågan gällde, huru man skulle förstå det ställe i 5:te Mosebok, kap. 24: 1, varest det talas om rätt till skilsmässa, när en man hos sin hustru »funnit något som väcker hans leda». Härvid stod en strängare uppfattning emot en slappare, enligt vilken senare den minsta husliga försummelse från hustruns sida eller rent av mötet med en vackrare kvinna kunde vara legitim anledning till skilsmässa, en mening som återspeglas

i fariséernas fråga till Jesus i Matt. 19: 3: »Är det lovligt att skilja sig från sin hustru av vilken orsak som helst?»

Vid sitt svar griper Jesus tillbaka på äktenskapets naturgivna syftning, sådan den framträder i den mosaiska skapelseberättelsen. För Jesus är icke blott det monogama äktenskapet ett självklart uttryck för Guds skapelsevilja, också den obrottsliga troheten mellan äkta makar är enligt honom en nödvändig konsekvens av densamma. Man och hustru äro sammanslutna till en enhet, de äro »ett kött». »Vad nu Gud har sammanfogat, det må människan icke åtskilja» (19: 6).

Skilsmässa är alltså enligt Jesus i princip omöjlig, huru mycket än de faktiska förhållandena — »människohjärtats hårdhet» — kunna nödgå samhällets lagar att medgiva äktenskapets upplösning. »Från begynnelsen» var det dock icke så.

Äktenskapet är under jordelivets villkor en normal och nödvändig institution. Först i uppståndelsens rike skall det vara annorlunda, i det Jesu lärjungar där skola bliva såsom Guds änglar. (Mark. 12: 18 ff. med paral.) Denna sista tanke skall ej på något sätt så förstås, som ville Jesus därigenom kasta en skugga över äktenskapet och nedsätta det till något lägre och oandligt (jfr katolicismens tal om »det änglalika ståndet»). Vad vi här möta är blott ett uttryck för Jesu tanke på distansen mellan hitsides och hinsides. Evighetstillvaron är ingen direkt fortsättning av jordelivets villkor.

Ett evangelieställe synes dock i detta sammanhang bereda en viss svårighet, nämligen Matt. 19: 12, varest Jesus omnämner trenne kategorier människor, som icke äro ägnade för äktenskap: dels sådana som från födelsen äro oskickliga därtill, dels sådana som av människor gjorts oskickliga därtill, dels ock sådana som självmant »för himmelrikets skull» avstå från äktenskap. Med de sist nämnda kan ej Jesus gärna åsyfta andra än sådana, som hava fått vissa utomordentliga uppdrag i Guds tjänst, vilka kräva offret av äktenskapets gåva. Jesus inskräpper uttryckligen, att det icke är allom givet att förstå detta ord. Det är fråga om en hemlighet, tillgänglig blott för de mognare bland hans efterföljare. Uppenbarligen har Jesus sett sin egen livsföring i ljuset av en dylik förpliktelse. Tankegången här må i övrigt jämföras med den som möter vid ställen av besläktad innebörd, såsom Matt. 19: 29, Mark. 10: 29.

I det anförda Jesusordet Matt. 19: 12 röjer sig alltså ingen från Jesu grundåskådning i övrigt avvikande tankegång. Det är icke fråga om någon degradering av äktenskapet till ett lägre i förhållande till virginiteten. Men det inpräglas, att Guds vilja är suverän gentemot oss och att äktenskapet är något gott allenast, när det betyder lydnad för Guds vilja med oss.

Det är i själva verket för Jesus ännu mera främmande än för judendomen att anse det naturliga såsom något mindervärdigt, i betraktande därav att han långt konsekventare än denna betraktar synden som en andlig storhet, uppfattar den såsom en förvändhet i personlighetens centrum, i hjärtat. Jesus bestrider ju, att det onda kommer utifrån, genom handskandet med utvärtes ting. Synden har fastmer sitt säte i hjärtat: därifrån utgå onda tankar, mord, äktenskapsbrott, otukt, tjuveri etc. (Matt. 15: 19). Den sedliga uppgiften kan därför icke vara att draga sig undan den naturliga livssfären i förlitande på någon de högre förmögenheternas idealitet. Nej, uppgiften kan icke sättas lägre än i det för människan själv omöjliga: hjärtats, sinnelagets omskapelse. Det är den i hjärtat inneboende onda, på självisk njutning inställda lusten, som Jesus i samband med det sjätte budet vänder sig emot. Att »begära» en kvinna, d. v. s. att utan känsla för ansvar och utan vördnad för Guds avsikter se på en kvinna, det är den egentliga synden mot sjätte budet.

Överhuvud gäller om Jesu etiska förkunnelse, att den uppbäres av en stor och avgörande tanke: utan en radikal nyskapelse i hjärtat och viljans innersta kan intet i sedligt hänseende dugligt framkomma. Och detta har sin giltighet ej mindre med hänsyn till vårt speciella område: vad som ensamt kan helga samlivet mellan man och kvinna är det rena hjärtat och den vid Gud bundna viljan.

Komma vi från Jesus till Paulus, så är det intet tvivel, att han i det stora hela står på samma grund som sin Mästare. Även för honom består synden i sinnelagets fiendskap mot Gud. Allt som tillhör det naturgivnas och skapades område är i sig gott och blir till välsignelse, om det mottages med tacksamhet och helgas genom bön. När Paulus på känt sätt ställer emot varandra ande och kött, så ha vi icke — såsom man understundom menat — att göra med den inom antikens filosofi mötande motsättningen mellan andligt och materiellt-sinnligt, utan om

antitesen mellan det på Gud inriktade och det mot honom fientliga sinnelaget. Vål är det sant, att den gudsfientliga principen enligt Pauli syn på det allra mest handgripliga sätt *manifesterar* sig i förfall på det sexuella livets område, sådant det mötte inom den samtida judendomen (Rom. 1), men detta betyder icke ett likställande av sinnlighet och synd.

Trots detta kan icke bestridas, att vi i Pauli syn på äktenskapet möta ett inslag, som icke på detta sätt återfinnes hos Jesus. Det är framför allt det viktiga 1 Kor. 7, som härvid kommer i fråga. Paulus var ogift, och han har känt denna ställning som en särskild kallelse från Gud och en fördel i sin apostlagärning. Att han emellertid här framhåller det ogifta ståndet såsom något, som rent allmänt sett är att förorda, och att äktenskapet närmast tänkes såsom ett medgivande med hänsyn till den mänskliga svagheten och ett skydd gentemot otukt: det är något nytt icke blott i förhållande till den judiska uppfattningen, utan ock i förhållande till Jesus. Det ideala är enligt Paulus, att alla vore som han (7: 7). »En man gör visserligen vål i att icke komma vid någon kvinna, men för att undgå otuktssynder må var man hava sin egen hustru och var kvinna sin egen man» (7: 1 f.). »Kunna de (de ogifta) icke leva återhållsamt, så må de gifta sig; ty det är bättre att gifta sig än att vara upptänd av begär» (7: 9). »Alltså: den som gifter bort sin dotter, han gör vål; och den som icke gifter bort sin dotter, han gör ännu bättre» (7: 38).

Kanske måste man för förståelsen av detta kapitel taga med i räkningen den asketiska, i förhållande till sinnlighetens negativa *stämning*, som i vid utsträckning gör sig gällande inom den utgående antiken. Men denna synpunkt är förvisso ej den avgörande. Den yttersta grunden till att Paulus framför äktenskapet förordar virginiteten är hans tanke, att Kristi återkomst omedelbart står för dörren.. Han motiverar själv saken på detta sätt: »den nuvarande världsordningen går mot sitt slut» (7: 31) och »tiden är kort» (7: 29). Det är alltså fråga om en utomordentlig situation, i vilken en utomordentlig livsföring är på sin plats. Det gäller att samla sig och vara redo att möta Herren. Och om äktenskapet menar Paulus, att det genom de omsorger det har med sig distraherar sinnet och delar det mellan Gud och världen (7: 32 ff.). Utom det att frihet från äktenskap betyder större ledighet för Gud, tänker Paulus i samband med sina själavårdande råd också därpå, att

de gifta vid den stundande yttersta tidens nöd »draga över sig lekamliga vedermodor», för vilka han säger sig vilja »skona» sina läsare (7: 26, 28).

Att Paulus dock icke är bestämd av en principiell misstänksamhet mot det sinnliga och menar den äktenskapliga samvaron vara något, som *i och för sig* icke anstår en kristen, framgår redan av hans marningar till dem, som befinna sig i äktenskap att icke »draga sig undan från varandra», men också av hans anvisning till de frånskilda, att de skola vara redo att förlika sig med den andra parten. Äktenskapet är även för Paulus i princip oupplösligt. Vid blandade äktenskap får den kristne ej taga något initiativ till skilsmässa.

Dock är det uppenbart, att den eskatologiska grundsynen för Pauli vidkommande medfört, att vi hos honom förgäves söka efter någon verkligt positiv uppskattning av äktenskapet. Det starkt förkortade perspektiv, under vilket han betraktade såväl det individuellt kristna som det sociala livet, har hindrat honom att på det sätt som t. ex. senare Luther uppfatta äktenskapet i Kristi anda såsom den av Gud normalt åsyftade ramen för livet i hans tjänst. För Paulus framstår äktenskapet mera såsom ett negativt gott, nämligen såsom ett medel att undgå otuktssynd, än såsom bärare av positiva värden, varigenom gudsriket främjas. I det paulinska ordet: »Allt är edert, I ären Kristi och Kristus är Guds» (1 Kor. 3: 22 f.) låg dock den tanke innesluten, i kraft varav kristendomen visste sig kallad att viga allt, även det naturligt-sinnliga livet, till Guds ära och tjänst.

Följa vi nu den vidare tankeutvecklingen på denna linje inom den framväxande katolska kyrkan, så finna vi, hurusom snart nog ett för G. T. och evangeliet främmande inslag gör sig gällande, som medför ett principiellt överordnande av virginitetens ideal över äktenskapet, en tendens som fått sitt konsekventa uttryck i kravet på celibat för präster och munkar. Det märkliga är härvid, att denna uppskattning av det »jungfruliga» eller »änglalika» ståndet icke längre såsom hos Paulus har en eskatologisk underbyggnad, utan bottnar i en *dualistisk* syn på människan och tillvaron överhuvud. För den verkligt fromme gäller det att fly världen och att befria sig från de band, som fasthöllo därvid, ej minst från sinnligheten.

Det egentligt ödesdigra steget i denna utveckling togs, när det som

Paulus betecknat med termen »kött» (sarx) kom att likställas med vårt väsens sinnliga, kreaturliga bestämdhet. Köttet eller den onda lusten, »concupiscensen», blev i stor utsträckning identifierad med det till kroppsligheten knutna driftlivet, framför allt sexualiteten. Särskilt den vändning, som tanken på vår bundenhet vid synden fick i samband med den konsekvent utvecklade arvsyndsläran, gav nästan med nödvändighet åt det sexuella en särskild stämpel av syndighet och kom det att framstå såsom något i speciell mening misstänkt och tvivelaktigt.

Nu genombröts visserligen denna tankegång av den bibliska föreställningen, att det naturliga är givet av Gud och att sexualiteten enligt hans vilja skall vara medel för släktets förökelse. Från denna synpunkt var det också, som man inom romarkyrkan kunde tilldela äktenskapet rangen av ett sakrament och framställa det som ett gudomligt »bud» till den stora mängden av människor. Men vid sidan härav stod den asketiskt-dualistiska tankegången orubbad kvar och förlänade trots allt virginiteten karaktären av *översta* ideal. På avhållsamhetens väg nådde dock människan »säkrast och ginast» till himmelen, utan den fördröjande omväg över skärseldens reningsprocess, som de i äktenskapet och världslivet engagerade i regel måste räkna med. Därför framvisar också den kyrkliga medeltidslitteraturen talrika exempel på ett ganska måttlöst upphöjande av det »änglalikaståndet» och ett motsvarande nedsättande av äktenskapet. Och som ett generellt omdöme gäller, att den negativa uppskattningen av äktenskapet såsom ett blott skydd mot driftlivets överhandtagande har starkare tonvikt än den positiva värderingen därav såsom hemvist för sannskyldigt kristna dygder. Äktenskapet öppnar möjlighet att tygla och uppfostra sinnligheten, men det är närmast till för dem, som icke utan vidare och direkt förmå undertrycka densamma. Ehuru det alltså icke skänker den högsta förtjänst, är det dock för den stora mängden den enda möjliga skola i kyskhet.

För den augustinsk-medeltida uppfattningen är den naturliga sfären och därtill knutna lustreaktioner icke något i och för sig ont. Även njutningen är ett legitimt moment i det kristna livet. Dock endast under ett villkor: att den icke stör viljans inriktning på »det högsta goda» och konkurrerar med kärleken därtill. Umgänget med det sinn-

ligt-naturliga måste vara ett led i strävan för vårt högsta ändamål och stå under kontroll av den förnuftiga, på det högsta ändamålet inriktade viljan. I detta hänseende intager emellertid sexualiteten en plats för sig. Det sinnliga begärets oberäknelighet och våldsamhet gör det i särskild grad misstänkt. Det för detsamma utmärkande är just, att det undandraget sig förnuftets ledning och kontroll. Därför stämplas det också såsom misstänkt och mindervärdigt.

Då nu emellertid den absoluta avhållsamheten ej kan genomföras såsom allmän livsform, inträder äktenskapet såsom ett komplement. Även det har sitt höga värde. Och det »goda», som är knutet därtill, uppfattas närmast såsom »kompensation» för det »mindre goda», som är oskiljaktigt från den äktenskapliga samvaron. Äktenskapets värde består framför allt i dess uppgift att befördra släktets förökelse. Först när äktenskapet strängt underordnas detta ändamål, blir den sakramentala nåd, som därmed är förbunden, verksam till övertäckande av avlelseaktens syndighet. Äktenskaplig gemenskap är alltså syndig, i den mån icke avkomma därmed är avsedd. Men — och härmed beröra vi en för katolicismen ytterligt karaktäristisk tankegång — eftergifter för den sinnliga lusten äro dock under vissa villkor icke att betrakta såsom synd i egentlig mening, såsom »svår synd», utan såsom »lätt» eller (genom vissa enkla soningsmedel) »förlåtlig» synd. Allt beror härvid på huru pass avsiktligt eller huru långt människan avlägsnar sig från den etiska grundnorm, som gäller för äktenskapet.

På detta område hade den kyrkliga själsledningen infört en mängd detaljerade regler och föreskrifter till hjälp för vederbörandes självbedömning. Så hade man t. ex. reserverat en mängd dagar och tillfällen, då äktenskaplig samvaro under alla förhållanden var förbjuden. Här var man inne på det törnbeströdda, till ytterlighet komplicerade gebit, där det gällde att draga gränsen mellan olika slag av synder och fastställa deras svårhetsgrad alltefter det mått av medveten olydnad, varunder de olika handlingarna hade begåtts. I detta fall kom helt naturligt i sista hand den enskilde med sitt omdöme till korta och såg sig hänvisad till själasörjarens råd och bistånd, en omständighet som i sin tur medfört nödvändigheten av dessa med de intimaste sexuella spörsmål opererande bikthandböcker, som sättas i händerna på de prästerliga celi-

batärerna och som förvisso ej medverkat till den sexuella moralens höjande inom det andliga ståndet.

Den yttersta grunden till den förvanskning av evangeliets uppfattning av äktenskap och sexualitet, som vi möta inom katolicismen, beror ytterst av en ödesdiger förskjutning i själva centrum av dess trossyn. Man kan ej konsekvent fasthålla en evangelisk uppfattning av syndens väsen och förlorar därmed också blicken för det synden motsatta trosförhållandets innebörd. Gränsen mellan gott och ont går för katolicismen mellan naturligt-sinnligt och andligt-förnuftigt. Sinnligheten representerar den nedåtdragande makten, den förnuftiga viljan förbinder med Gud och är det verksamma medlet vid frälsningens vinnande. Härigenom följer dels en för evangeliet främmande syn på sinnligheten såsom något besmittat och misstänkt, dels ock en lika oevangelisk optimism med hänsyn till den naturliga viljans förmåga. Ett visst mått av ansträngning utfylld med sakramentets krafttillskott, där ej viljan förmår presteras det idealt krävda — har här trätt i st. f. tron såsom ett nytt hjärteförhållande. Därför att det onda ej längre på evangeliets vis är förlagt till sinnelaget och ej betyder dess egocentriska, gudsfientliga beskaffenhet, kan det verkligt sedliga, här som på andra områden, tvärtemot Jesu tankegång väntas framgå ur något annat och ringare än ur det av Gud ständigt på nytt omskapade hjärtat.

Den omständigheten, att det sedliga tänktes som en kraftyttring av den mänskliga viljan, gjorde, att reflexionen över det i varje situation rimliga och möjliga trädde i förgrunden. Därmed blev också äktenskapet ett område, som för de allvarliga var uppfyllt av allsköns osäkerhet och otrygghet, samtidigt som de mindre samvetsömma genom denna tankegång tillätos att slå sig till ro med en högst medelmåttig yttre anständighet. Detta hindrar naturligtvis icke, att det organ, varöver kyrkan i biktinstitutet förfogade, rent humant sett bidragit till höjning av den sedliga nivån och till en skärpning hos de allvarliga av de etiska anspråken, något som på detta stadium säkerligen icke varit möjligt utan kyrkans utvärtes kontrollerande uppsikt. Men förvisso voro också de skador, som i samband härmed och icke mindre i samband med det utbredda celibatet voro ofrånkomliga, så allvarliga, att reformationens insats, främst genom Luther, måste be-

tecknas såsom en verklig befrielsegärning och såsom genombrottet av en djupare och sannare syn på hithörande spörsmål.

Luthers revolt emot det katolska sexualetos har sin grund i hans nya religiösa insikt, vunnen under hans ensamma ångestfyllda kamp i klostercellen. Varken fastor och vakor eller frivilligt påtagen virginitet kunde bibringa honom övertygelsen att äga en nådig Gud. Under allt detta bodde ofriden i hans hjärta. Ej förrän han såg, att det onda satt djupare än att det kunde betvingas med någon viljans anspänning och en bestämd yttre livsföring, och gjorde sig klart, att den egentliga synden är hjärtats egocentriska, gudsfientliga inställning, vann han den förlossande klarhet över sig själv, i kraft varav han, misströstande om sin egen förmåga, kunde kasta sig reservationslöst i Guds armar och känna sig upprättad och frigjord. Misströstan gällde härvid ingalunda kraften att förhindra den eller den bestämda gärningssynden, utan tog fastmer sikte på förnyelsen av den hjärtats innersta grund, varifrån de syndiga impulserna uppstiga. Detta att jag i allt söker blott mig själv, min egen ära, min egen njutning, min egen fördel och så i tanke, ord och gärning förgäter Gud: det är enligt Luther syndens egentliga väsen. Och vid dess besegrande komma vi själva till korta. Här vill till en högre makt, Gud själv, som i tro kan binda oss vid sig.

Luthers religiösa upplevelse med dess nya syn på syndens väsen innebar nu, att en klar gränslinje kunde uppdragas mellan synd och icke-synd. Synden är av strängt viljemässig karaktär, betyder en förvändhet i viljelivets djup, som icke är att förväxla med naturgivna affekter och reaktioner. De till det naturliga och kroppsliga knutna känslomomenten äro därför icke såsom sådana något förkastligt och nedåtdragande, som det gäller att i möjligaste mån dämpa och undertrycka. De hava tvärtom sin av Gud givna uppgift vid konstituerandet av den gemenskap mellan man och kvinna, som han i sin skapelseordning fastställt. Den sinnliga lusten såsom sådan är lika litet synd som det naturliga behaget vid intagande av mat eller dryck. Synden har emellertid hos människan, sådan hon av naturen är, bemäktigat sig alla hennes olika livsområden, även det sexuella. I den mån vi äro hänvisade till oss själva, gör sig vår hemlighetsfulla bundenhet vid synden gällande såsom begär att använda den naturgivna driften i en

självupptagen njutnings tjänst. Detta egocentriska lustbegär är den innersta roten och upphovet till all otukt i tankar, ord och gärningar. Med mindre här en ny sinnesriktning gör sig gällande, producerar sig med nödvändighet den onda lusten i ständigt nya och växlande former. Det betyder, att endast försåvitt Gud fattar om människan och hos henne ständigt på nytt uppväcker trons rörelse mot sig, kan den sinnliga driften bevaras från egocentrisk besmittelse och gudsfientligt lustbegär. Blott i trons hägn kan den fullgöra den tjänst, som Gud däråt tillämnat. Alltså, icke äktenskapet såsom yttre kyrklig institution eller någon därmed förenad »sakramental» nåd kan upphäva den egocentricitet, som låder även vid denna form av mänsklig verksamhet; här hjälper blott en nyskapelse i personlighetens centrum.

Först när vi hålla denna för Luther grundläggande tankegång i sikte, förstå vi rätt den mäktiga idealitet, som ligger bakom hans befrielsekamp på detta område. Vad han kämpar för är icke sinnlighetens frigivande utan vidare. Väl bekämpar han de falska skrankor, som människorna kringgårdat densamma med, men blott för att hävda en strängare bundenhet än den, som katoliken väntade av den enkildes förnuftsanläggning och ideella strävan eller av kyrkans kontrollerande ingrepp; han vill en bundenhet av Gud själv och hans omutligt heliga vilja, alltså vid en måttstock, som överbjuder all blott mänsklig idealitet. Den verkliga kyskheten kan ej vinnas genom några som helst goda föresatser och beslut, den realiserar sig endast i och genom den hemlighetsfulla dragning i själens innersta, vari Luther igenkänner trons väsen.

Med den nya syn på personligheten, som härmed är given, har gränslinjen skarpt uppdragits mellan det sinnligt-naturbestämda och det som kan inställas i det personliga ansvarets och skuldens kategorier. Det sinnliga kan på grund av sin natur icke vara syndigt och orent. Fastmer äger det såsom skapat av Gud det allra högsta värde och har de viktigaste uppgifter i hans tjänst. Syndig blir sinnligheten genom det falska bruk, som vi göra därav. Det är hjärtats tro, som avgör över handlingarnas värde inför Gud. Medan otron vänder allt till fördömelse, så blir genom tron allt välbehagligt inför Gud. »Der Glaube macht alle Dinge gut, auch den Tod und alles Unglück, der Unglaube macht alle Dinge böse und schädlich, auch das Leben und Gott selbst.»

Med yttersta skärpa vänder sig därför Luther emot det av medeltidsfromheten omhuldade virginitetsidealet. Ej så som skulle det jungfruliga ståndet överhuvud av honom förkastas. Fastmer tillmäter han det det allra högsta värde och betraktar avhållsamheten såsom en tacknämlig Guds gåva. »Ich sage, dass es ein fein und frei Ding um den Jungferstand sei; wer da will und kann, der nehme es an.» Skriftens utsagor och exempel äro i detta stycke vägledande för hans uppfattning. Luther har dock alltid energiskt framhållit, att en sådan kyskhet måste ha karaktären av något inifrån och fritt framkvällande. Den måste ske »mit Lust und Liebe», av villig lydnad för en Guds speciella anvisning. Därför kunna vi icke taga den av oss själva, utan den är en gåva åt enstaka människor, med vilka Gud har särskilda syften.

Framför allt bekämpar Luther virginiteten, försåvitt den tages i anspråk för att nedsätta äktenskapet. Den får icke föra till ringaktning för den naturens underbara inrättning, som åtskillnaden mellan man och kvinna innebär. Den sinnliga driften är icke något skamligt och vanhedrande, utan är ett Guds verk.¹ »Käre gosse, blygs ej, att du har åtrå efter en flicka; låt det lända till äktenskap och icke till lösaktighet, så är det ingen skam för dig, lika litet som det är skamligt att äta och dricka.» — »Wer sich der Ehe schämt, der schämt sich auch, dass er ein Mensch sei und heisse; oder er mach's besser, denn es Gott gemacht hat.» Gud är verksam i naturens inrättningar. Det är han, som låter människorna födas som »han» och »hon», det är han som väcker den inbördes åtrån mellan könen. Den omständigheten, att synden kommit i världen och att människorna äro angripna av gudsfientlighetens »radikala onda», upphäver icke Guds gärning och verk.

¹ Det måste likväl i detta sammanhang framhållas, att Luther på en punkt ej helt lyckats frigöra sig från den traditionella förknippningen av sexualitet och synd, nämligen i samband med motiveringen av sin arvsyndslära. Även Luther drives vid sin reflexion över syndens universalitet in på spekulationer över dess ärftlighet, som röra sig i augustinsk-medeltida tankebanor utan stöd i den Heliga Skrift. Tvärtemot hans allmänna grundåskådning framstår sexualiteten härvid såsom i *speciell* mening syndig och den manliga säden såsom bärare av det onda. Omöjligheten att förena denna naturalistiskt orienterade tankegång med hans personligt fattade syndbegrepp, enligt vilken synden är = otro, ligger i öppen dag.

Den berörda tankegången har dock på intet sätt förmått störa den för Luther egendomliga nya synen på det naturligt-sinnliga, ej heller rubba hans praktiska hållning inför hithörande ting.

Den sinnliga driften är natur och icke godtycke. Där ej Gud förordnat särskilda undantag, bära människorna en obetvinglig lust till könslig gemenskap. Människans egen ansträngning kan icke bliva herre däröver. Häri ser Luther en bestämd gudomlig anvisning: samvaron mellan man och kvinna är av Gud avsedd och i överensstämmelse med hans vilja. Den som härutinnan sätter sig upp emot Guds förordning, förfaller antingen till vad Luther kallar »das heimliche Leiden» eller till grov yttre otukt. Sådant är nämligen straffet för människans uppror mot Guds skapareordning. Därav följer ock, att det av präster och munkar avgivna celibatlöftet är i strid mot Guds befallning. Naturen frågar ej efter några löften. Den yttre skilsmässan mellan könen hjälper ej; ty även om man inte är i tillfälle att se någon kvinna, så kan man dock »både dag och natt hava hjärtat fullt av kvinnor», och på samma sätt är det med kvinnorna ifråga om männen.

Fast står alltså för Luther i anslutning till dylika överväganden, att Gud velat äktenskapet såsom den normala livsformen. De starka ord om den sinnliga driftens makt och oöverbannelighet, som vi hos Luther möta, hava alla till syfte att inskräpa denna sak och varna för den förhåvelse, som ligger bakom den självpåtagna virginiteten. När det hos Luther heter, att det icke är möjligt att utanför äktenskapet bevara sin kyskhet, så är detta icke — det framgår tydligt av andra uttalanden av honom — så menat, som skulle varje ogift man eller kvinna leva i okyskhet. För honom ligger fastmer tonvikten på den i tron inneslutna viljan till lydnad för Guds bud. Där sådan vilja är förhanden, är det ett vittnesbörd om förhandenvaron av den tro, som upphäver syndigheten i samband med den sexuella driften och som möjliggör en framgångsrik kamp emot dess framträdande i tanke och handling. Då Luther så starkt betonar den ömsesidiga kärleken såsom villkor för äktenskap, då han därtill varnar för förhastade och obetänksamma äktenskap och vill, att man skall mottaga sin maka ur Guds hand, genom livets skickelser, så är därmed också sagt, att tiden för den mogna mannen före äktenskapet kan bli längre eller kortare. Ehuru Luther ofta uppmanar till tidiga äktenskap, så kan han också förorda »tålmod gentemot lusten» och framställa en dylik väntetid såsom led i det hälsosamma martyrium, varförutan det kristna livet icke kan föras. Vid denna för var och en nödvändiga kamp för kysk-

heten anbefaller Luther främst bönen och Guds ord, men även yttre övningar, måttlighet i mat och dryck, tidig uppstigning etc.

Att nu äktenskapet är uttryck för Guds vilja och att därför hans välbehag vilar över detta stånd, det är dess stora och ojämförliga värde. Där kunna vi röra oss med ett glatt och fritt samvete. Där befrias vi från allt ängsligt spörjande efter allehanda extra gärningar, som kunna tänkas behaga Gud. Därför att äktenskapet är av Gud befallt och utrustat med särskild välsignelse, faller det ett nytt ljus över alla de enkla, ofta torftiga, ja, motbudande plikter som höra äktenskapet till. De mångfaldiga bekymmer och vedermödor, som äktenskapet har med sig, såsom att »vagga barn, tvätta blöjor, bädda sängar, känna stank, vaka om nätterna, påstra med utslag och kvisslor, sköta om maka, arbeta och ha bekymmer i den förvissningen, att detta är Guds vilja och ordning», som man skall med glädje underkasta sig, det är enligt Luther sannskyldiga gyllene verk, som bringa glädje åt hjärtat mitt under all yttre olust.

Genom denna glada hängivenhet åt Guds vilja, som tron innebär, och den nya viljeriktning, som härigenom är förhanden, dödas också enligt Luthers tankegång det på självisk njutning inställda sinnelaget. Jag betraktar i trons ljus ej längre kvinnan såsom medel för sinnlig lust, utan såsom medhjälparinna till Guds tjänst. Ty äktenskapet är, såsom Luther inskräper, icke blott en kropparnas, utan jämväl en själarnas förening. Man och hustru skola inbördes vara varandra till hjälp, både i yttre och inre hänseende, till att bättre och villigare tjäna Gud och öva sig i hans fruktan. Den heder, som så skänkes åt kvinnan, kan i själva verket ej överbjudas.

Men denna gemenskap är för Luther på det allra oupplösligaste sätt knuten till uppgiften att föda och uppfostra barn, en uppfostran som avser att göra dem både till goda medborgare och till fromma människor. Luther kan alltså icke tänka sig ett sant äktenskap, lösgjort från viljan att fullgöra Guds befallning om släktets förökelse. Den äktenskapliga samvaron kan ej bevaras för självisk njutningslusta, om detta moment saknas. Men tonvikten ligger även här på viljan, beredvilligheten, alldenstund ju Luther erkänner det som ett sannskyldigt äktenskap, även där Gud förvägrar glädjen av barn. Därvid inträder för Luther den andra av honom framhävda uppgiften, som till-

kommer äktenskapet, nämligen att vara ramen kring makarnas inbördes gemenskap. Luthers mening är icke heller, att tanken på avkomman skall rent reflexionsmässigt lägga sin hand över den äktenskapliga samvaron, såsom den katolska teorin kräver det. Han vill ej borttaga den samlivets spontaneitet, som han enligt flerfaldiga uttalanden tvärtom skattat högt. Lika litet som han t. ex. vill godkänna katolicismens fastställande av »heliga nätter», då äktenskaplig samvaro måste undvikas, lika litet säger han sig vilja förbjuda sådan under havandeskap. Allt skall här stå i den hänsynsfulla kärlekens tecken. Det är Luthers grundsats mitt under alla maningar till kyskhet i äktenskapet och till disciplinering av den ohämmade lusten.

Fastän nu Luther framför allt ser äktenskapet från strängt religiös synpunkt såsom uttrycket för Guds vilja och därmed såsom den livsform, där samvetet kan vara glatt och tryggt, så har han därför icke förgätit den sedliga synpunkten, att äktenskapet tillika är platsen för ständigt fortgående kamp. Ty även den troende är kvar i världen och bär på den gamle Adam, han måste alltjämt kämpa mot frestelser till okyskhet. Här råder det allra närmaste samband mellan det religiösa och det etiska. Just från tron utgår impulsen till sedlig fullkomning. Därför att människan i hjärtats djup, i tron, är ett med Guds vilja, måste hon också kämpa mot den synd, som ännu dröjer sig kvar »i lemmarna». Alldenstund så är, kan Luther också i andra hand tala om äktenskapet med det för oss något främmande uttrycket, att det är »ett läkemedel emot synden» (*remedium contra peccatum*) och kalla det för »ein Spital der Siechen». Vad han därmed vill säga är emellertid blott, att äktenskapet har en av Gud avsedd sedligt fostrande betydelse. Därigenom lära vi oss att allt bättre stå emot frestelserna samt att förhindra deras omsättning i handling. Luther brukar härvid ofta peka på de många prövningar, som höra med till äktenskapet och som stålsätta och hårda viljan och hjälpa att övervinna begäret efter självisk njutning. Det dämpar den krasst sinnliga lusten genom att skapa en vidare och djupare personlig gemenskap kring samfällda uppgifter och så öppna vägen till en kärlek i mera omfattande mening, där det sinnliga har en blott tjänande uppgift.

Bakom den uppfattning av det sinnliga i dess förhållande till det sedliga, som vi nu skisserat i anslutning till Luthers uttalanden om

dessa ting, ligger en alltigenom realistisk och osentimental uppfattning av människan, sådan hon faktiskt är. Luther hänger sig ej åt några chimärer, när det gäller människans förhållande till det sinnliga. Människan är den hon är. Men hans pessimism beror ej därav, att han själv skulle ha haft särskilt nedslående erfarenheter på detta område. Tvärtom peka alla vittnesbörd i rakt motsatt riktning. Hans stora kamp låg på ett annat plan och han ansåg de sinnliga frestelserna såsom rena småting jämfört med de »höga anfäktelser», som han hade att utstå, när djävulen ville beröva honom vissheten om Guds nåd och Guds välbehag över hans gärning. Hånande kunde han tala om munkarna såsom »dumma åsnor», som inte känt någon annan frestelse än köttets lust. Men Luther hade genom sin tillspetsade religiösa kamp lärt sig att sätta idealet högre än medeltidsfromheten, så högt att det blott genom en Guds sinnet omskapande och förnyande gärning kunde tänkas realiserat. Ty för honom blir det i samband med sinnligheten fråga icke om dess undertryckande och utrotande — där kunde mänsklig kraft nå långt — utan om dess itjänsttagande för Guds i skapelsen satta ändamål.

Med detta vänder också Luthers uppfattning sin udd mot den modärna personlighetskulten med dess syn på det sinnliga. Det är ö. h. icke i samband därmed fråga om förverkligandet av ett blott mänskligt lustbetonat ändamål, utan om det gudomliga ändamålet. Det sanna personlighetslivet ligger på andra sidan om människans faktiska möjligheter, även där de fattas som mest idealt. Det kommer till stånd blott i trons hängivelse åt Gud och hans vilja. Och tron betyder död åt människans själviska intentioner, de må vara aldrig så väl draperade i skyddande höljen. Att den modärna tendensen i uppfattningen av äktenskapet betyder en triumf för den väl ombonade själviskheten, lider intet tvivel. Eudaimonismens, egocentricitetens luft omger det äktenskapsideal, som nu är i kurs. Pysslandet med det egna jaget räcker dock icke till för att ge äktenskapet det innehåll, varur det uppväxande släktet skall hämta kraft och näring. Här kan Luther lära annorlunda. Det innersta i hans sexuella etos är förvisso ej förlegat. Det gäller framför allt hans fördjupande av det etiska problemet till ett i sista hand religiöst problem. Blott i Kristi anda låter sig i sista hand det sexuella problemet lösa.

KRISTENDOM OG FILOSOFI I OLDKIRKEN. ¹

AV PROFESSOR J. NØRREGAARD, KÖPENHAMN.

I en fordringsløs Skizze som den efterfølgende kan der naturligvis ikke være Tale om at behandle mere end en enkelt Side af det overordentlig omfattende Spørgsmaal: den gamle Kirkes Forhold til den græsk-romerske Filosofi. Det, der her skal spørges om, er blot, hvorledes Oldkirken og dens Fædre stillede sig overfor den ikke-kristelige Filosofi, og hvorledes man bedømte Filosofien i dens Stilling til Kristendommen.

Gik man Filosofien tavst forbi?

Eller afviste man den uden Diskussion, fordi den kun havde Mennesketanker at byde paa, medens Kristendommen havde Guds Aabenbaring om alle de Spørgsmaal, som Filosofien behandlede?

Eller indlod man sig paa en virkelig Drøftelse, der gjorde Ret og Skel og indrømmede Filosofien en relativt berettiget Plads? Var der nogen, der var fordomsfri nok til at hævde, at Filosofien endog kunde være en Forbundsfælle for Kristendommen og øve sin Gerning i dens Tjeneste?

Ethvert af disse Standpunkter var muligt, og alle fik de deres Talsmænd.

For jævne Kristne kom Filosofien egentlig knap i Betragtning, uden for saa vidt som baade det ene og det andet efterhaanden var gaaet over i den almindelige Bevidsthed. Men et Problem var der slet ikke Tale om. Først de, der levede paa Højden af det kristelige Aandsliv, var i Stand til at tage Problemet op til en Behandling, der var noget værd.

Der var Tider, hvor Problemet traadte ganske i Baggrunden, fordi man ikke følte nogen Tilskyndelse til teoretiske Overvejelser, men havde nok i de utallige praktiske Opgaver, der stod paa Dagsordenen, eller fordi de dogmatiske Stridigheder absorberede alle Kræfter.

¹ Föredrag hållet i Lunds teologiska förening. Red.

Og før Trangen til en Drøftelse af Forholdet mellem Kristendom og Filosofi overhovedet meldte sig, gik der lang Tid. I det ny Testamente var der ikke givet et principielt Opgør med Samtidens Filosofi — hvilket naturligvis heller slet ikke var at vente — men det maatte komme, efterhaanden som Kristendommen trængte mere ind i de dannedes Kredse, og nogle af dem, der før havde følt sig tilfredsstillede af Filosofien, blev vundet af Menigheden. Vi føres dermed ned til det andet Aarhundrede, særlig dets anden Halvdel. Vi kan i Hovedsagen se helt bort fra den Litteratur, der gaar under Navnet »de apostolske Fædre«. Vi kan ganske vist hos dem finde ret tydelige Spor af Tidens Populærfilosofi, men det er mest ganske ubevidst, at disse Forfattere lader Tanker af denne Art glide med ind. Forholdet til Filosofien interesserer endnu ikke principielt. Denne Litteratur er indadvendt, henvendt til Kristne, og tager i Hovedsagen indre, praktiske Spørgsmaal op til Drøftelse — den kristne Moral, den kristne Forkyndelse, Organisationen af Menighederne, alle ydre Ordninger, Forholdet til Jødedommen, til den begyndende Gnosticisme m. m.

Af Vigtighed blev nu netop Gnosticismen. Gnosticismen vilde jo set fra een Side netop være en filosofisk Kristendom, der bød den højeste Erkendelse. Men naar Gnosticismen vilde være en filosofisk Kristendom, maatte netop Kampen mod den rejse Spørgsmaalet om Stillingen til Filosofien, og Løsningen kunde enten være den, at man afviste al Indblanding af Filosofi, fordi den i Praksis havde vist sig at have saa skæbnesvangre Konsekvenser, eller den kunde blive den helt modsatte, at man vilde gøre det, som Gnosticismen havde forsøgt, helt anderledes og bedre end denne. Begge Standpunkter fik sine Tilhængere.

Ogsaa fra en anden Side blev Problemet brændende. Det var gennem Apologeterne ved Midten af det andet Aarhundrede. Det var Folk med et vist Kendskab til Filosofien, i det mindste Populærfilosofien, der var blevet Kristne og nu blandt andet forefandt den Opgave at fremstille Kristendommen saaledes, at den kunde virke tiltalende paa deres lige. De søgte at vise, at det, Filosofferne havde famlet efter, det havde Kristendommen klart, og i alt Fald hos nogle, f. Eks. Justin, finder vi derunder en ganske positiv Vurdering af Filosofien: ogsaa den er en Virkning af den guddommelige Logos og derfor ikke langt

fra Guds Rige. Derfor optog man mer eller mindre bevidst filosofiske Begreber og Forestillinger, og den Teologi, de udformede, kom til at bære ret stærke Spor deraf. Vi bør dog ikke gøre os for overdrevne Forestillinger om Apologeternes filosofiske Dannelse. En Mand som Justin var ikke nogen betydelig Tænker.

Bedre end at dvæle ved hans og andres famlende Forsøg paa en Forligelse mellem Kristendom og Filosofi lønner det sig at gaa ned til de sidste Aartier af andet Aarhundrede. Der træffer man i Alexandria en Mand af ganske andre Dimensioner, med hvem Problemet er rejst med stor Kraft, og som har sat hele sit Liv og sin Tænkning ind paa at løse det: Klemens. Ikke uden Grund er det blevet sagt, at hans ufuldendte Skrift »Stromateis» maaske er det vigtigste Skrift i hele den kristelige Litteratur i andet og tredie Aarhundrede.¹

Gennem sin Livsudvikling var Klemens i ganske særlig Grad indstillet paa at forsøge at give en principiell Udredning af Forholdet mellem Kristendommen og Filosofien. Han var vokset op indenfor Hedenskabet (vistnok f. i Athen c. 150) og han viser i sine Skrifter, at han kendte Hedenskabet i dets forskelligste Former paa første Haand. Det var imidlertid ikke det vulgære Hedenskab, der kom til at betyde noget for ham, men Filosofien. Og det, han søgte hos Filosofferne, var en Tilfredsstillelse for sin religiøse Trang. Han var en Søger, som senere Augustin blev det, og gennem indgaaende Studier og lange Rejser stræbte han efter at naa til Klarhed. Det er ganske aabenbart, at han baade kendte det vigtigste af sin Samtids Filosofi og adskillige af de ældre store Filosoffers Skrifter, fremfor alle Platon. De af Filosofferne, der gav ham mest, var de platoniske og Stoikerne foruden Filo, der jo havde optaget Lærdomme fra mange forskellige Sider, Jødedommen, Plato, Stoicismen. Han kom til at elske den Filosofi, som vi vilde kalde idealistisk. Men fuld Tilfredsstillelse fandt han ikke hos nogen af Filosofferne. Han syntes ikke, de gav helt Svar paa Spørgsmaalet om Gud, og de kunde ikke hjælpe en til virkeligt Samfund med Gud. Paa sin Vej traf han allerede ret tidligt ogsaa Kristne, og den, der kom til at gøre størst Indtryk paa ham, blev Pantainos, Lederen af

¹ E. de Faye: Clément d'Alexandrie. 2. éd. 1906, S. 51. For meget i det følgende henviser jeg til dette ypperlige Arbejde og til samme Forfatters Værk om Origenes (herom se Anmeldelsen S. 47 ff.).

Kateketskolen i Alexandria. Det Indtryk fæstnedes mere og mere hos ham, at hvad han søgte og dunkelt havde fundet hos de bedste af Filosoferne, det havde de Kristne. Saaledes blev han vundet og fik nu sin Livsopgave først som Hjælper for Pantainos, senere selv som Leder af Kateketskolen. Selv om Filosoferne saaledes ikke havde kunnet give Klemens alt, var han dog ikke i Stand til at glemme den Taknemmelighedsgæld, han stod i til dem. Sin gamle Kærlighed kunde han ikke opgive. Selv om de ikke havde haft den fulde Sandhed, havde de dog haft noget af den, og som den Syntesens og Harmoniens Mand, han var, maatte han søge at give Udtryk herfor og vise, hvorledes Kristendommen kunde drage sig den Del af Sandheden, de havde, til Nytte.

Førend vi gaar nærmere ind paa Klemens' Udredning af Problemet, maa vi imidlertid se et Øjeblik paa den Filosofi, han havde at gøre op med. Den filosofiske Indstilling var nemlig i hans Tid en ganske egen, der paa en vis Maade gjorde Problemet lettere, men paa en Maade ogsaa vanskeligere.

Tilsyneladende var det blot de overleverede Former for græsk Filosofi, der stadig var i Kurs. I de første kristne Aarhundreder træffer vi baade Platonisme, Stoicisme og — om end i ringere Grad — Aristotelisme. Og dog var denne Filosofi ikke længere ganske som den havde været i sin klassiske Periode. Den var ikke længere paa samme Maade baaret af en ukuelig Tro paa, at Tanken formaaede at trænge ind til det inderste af Verdensgaaderne.¹ Der var gaaet noget imellem, der havde ændret Billedet ikke saa lidt: den skeptiske Tænkning, der begyndte med Pyrrhon i det tredie Aarhundrede f. Kr., og Epikuræismen. Selv Platos Skole, Akademiet, havde en Tid maattet strække Gevær og var for Størstedelen blevet skeptisk. Arkesilas i tredie Aarhundrede f. Kr. opgav Platonismens Hovedlærdomme og holdt sig alene til det kritiske Element i den. Akademiker betød nu Skeptiker. Ogsaa Stoicismen blev tvunget til at tage Defensiven og til en Omlægning af vigtige Sider af Systemet. Det materialistiske Gudsbegreb blev delvis erstattet med det abstrakte, ophøjede platoniske Gudsbegreb, der var saa spiritualistisk, at det ligesom unddrog sig Kritiken. Eller man talte mest om Gud som Loven i Kosmos.

¹ Jfr E. de Faye: *Origène II (l'ambiance philosophique)*, 1927, der giver en usædvanlig god Framstilling af Filosofien i de første kristne Aarhundreder.

I det sidste førkristelige Aarhundrede var alle de gamle Autoriteter og Religioner fuldstændig paa Retur. Alt hævdvundet var kommet i Opløsning. Med den stærkere Forbindelse imellem Landene og Kulturerne, blev Mennesker løsrevet fra deres naturlige Jordbund og derfor langt lettere en Kastebold for de mest skiftende Indflydelser. »Man kan vanskelig tænke sig en Tid mindre interesseret i Religion end denne Periode», siger en god Kender om den.¹

Med vor Tidsregning indtraadte der en Reaktion. Man kunde ikke længere leve paa Negationer. Dette gælder for Religionen, hvor Augustus saa Nødvendigheden af en Fornyelse, og hvor særlig de østerlandske Religioner mere og mere trængte sig frem, da der ikke var ret meget mere Næring i de gamle nationale Religioner, og Kejserdyrkelsen naturligvis var en lidt for mager Føde.

Det samme gælder imidlertid ogsaa for Filosofiens Vedkommende. Der begyndte en Genoplivelse af de gamle Systemer, der skulde blive Hovedkendemærket for de kommende Aarhundreder. Men Skepticismen havde gjort sit til, at det ikke blev en fuld Fornyelse. I ingen Tilfælde optog man alle Sider af de gamle Lærdomme, men man koncentrerede sig næsten udelukkende om visse Hovedspørgsmaal, nemlig de moralske og religiøse — i god Overensstemmelse med Grundtenden- sen i Tiden.

Naar man heftigt angreb Skepticismen, var det væsentlig, fordi den opløste Moralen og alt det bærende i Samfundet. Derimod traadte den gamle Fysik, Metafysik og Kosmologi nu stærkt i Baggrunden. Man søgte ikke mere som tidligere udførligt at begrunde disse Lærdomme; de var nu mere underforstaaede og tjente mest til at underbygge Moral og Religion. Af Vigtighed er det, at Autoriteter nu betyder saa meget. Ny Lærdomme optræder under de gamle anerkente Navne. »Den græske Aand syntes at have tabt noget af sin gamle Selvtillid» (de Faye).

Et vigtigt Træk er det ogsaa, at de idealistiske Skoler nu langt mindre bekæmpede hverandre end tidligere. Man følte Enheden og hævdede — ganske i Strid med den historiske Virkelighed — at Aristotelisme, Platonisme, Pytagoræisme, ja, Stoicisme i Virkeligheden var identiske i Hovedsagen. Det er et tydeligt Tegn paa, at man følte,

¹ T. R. Glover: The conflict of religions in the early Roman empire, 1909, S. 10.

at man dannede en fælles Front overfor den fælles Fjende: Skepticismen og Epikuræismen. Af de idealistiske Skoler var nu de vigtigste Stoicismen, Platonismen og Pythagoræismen — mere tilbagetrædende var Aristotelismen — og alle lagde de Hovedvægten paa Moralen og Religionen — og saaledes, at Interessen for Religionen mere og mere trængte sig i Forgrunden, ikke blot i en vagere filosofisk Form, men med større og større Hensyntagen til Folkereligionerne.

Man kan saaledes om Filosofien i første og andet Aarhundrede sige, at den for en meget stor Del var idealistisk og pragmatistisk, ja, at den i Hovedsagen indskrænkede sig til at interessere sig for Moral og Religion. Til Trods for en vis Genoplivelse i første Aarhundrede var Skepticismen stærkt paa Retur. Filosofien bliver Religionsfilosofi eller ren Religion. Vi kan studere dette hos Epiktet og Plutark. Allermest fremtræder det dog maaske i Nypythagoræismen.

Naar Filosofien saaledes var væsentlig religiøst indstillet, naar dens Hovedproblemer var Spørgsmaalene om Gud, om Forsynsstyrelsen, om Udødeligheden, om den rette Livsførelse, var der saa ikke dermed givet saa mange Berøringspunkter, at det ikke er altfor vanskeligt at forstaa, at der var dem, der søgte at knytte en nærmere Forbindelse mellem denne Filosofi og Kristendommen? Det kan man sige. Men først vil det dog være naturligt at spørge om, hvorledes denne Filosofi stillede sig overfor Kristendommen.

Epiktet har nogle halvvejs anerkende Bemærkninger om de Kristnes Frygtløshed, men ganske vist den afsindige kan ogsaa ringeagte alle ydre Goder. Uafhængigheden maa være grundet paa en virkelig fornuftig Indsigt og klare Beviser for den guddommelige Verdensregering. Plutark har ikke kendt noget til de Kristne, i alt Fald ikke udtalt nogen Dom om dem. Men Mark Aurel spottede deres Dødsforagt som Trods og Pral, og han undlod ikke at forfølge dem, og hvis vi vil se, hvorledes en Græker, der havde et passende Kvantum af filosofisk Ballast og ikke var uden Religion, saa paa Kristendommen, kan vi ikke finde et bedre Eksempel end Kelsos, der jo i »Det sande Ord» har givet et af Oldtidens skarpeste og klogeste Stridsskrifter mod Kristendommen, forfattet c. 178—180, der paa Grundlag af et virkelig Kendskab til Kristendommen og dens hellige Skrifter ud fra en noget afsvækket platonisk-stoisk Religiositet og en nationalt bestemt

Forkærlighed for den nedarvede romerske Religion voldsomt angreb Kristendommen for dens eksklusive Monoteisme, søgte at vise, at der i Jesu liv og Lære absolut ikke var noget, der kunde gøre Fordring paa guddommelig Oprindelse og med aristokratisk Foragt haanede de Kristnes Tro paa Synderes Frelse.

Naar man har et Skrift som Kelsos' i Erindring, der saa klart viser, at Kristendommen var Grækerne en Daarskab, kan man ikke finde det saa mærkeligt, om de Kristne vendte sig bort fra Filosofien og mente, at der var der intet at hente og af Filosoferne intet at vente. Netop fordi Filosofien var en Slags Religion, kunde den betragtes som en Fjende og Medbejler, som den vitterligt var i mange Tilfælde — ganske som de synkretistiske Religioner og Gnosticisismen — og derfor nødvendig for enhver Pris at bekæmpe.

Men saaledes kunde Klemens ikke gøre. Dertil havde Filosofien givet ham for meget. Og endnu eet. Klemens saa, at de Kristne slet ikke kunde undvære Filosofien. Hvis de skulde tage Kampen op med Filosoferne, maatte de skabe noget, der kunde svare til deres Dogmer. Naar der tales om Filosofernes Dogmer, menes der de Grundsætninger, Aksiomer, i hvilke de forskellige filosofiske Skoler sammenfattede deres Lære, saa at man i kort systematisk Form havde deres Betragtning af Tilværelsen. Kristendommen var endnu slet ikke blevet sammenfattet til et System, ingen havde taget sig af denne Opgave — hvilket man blandt andet kan læse sig til derigennem, at denne Sprogbrug af Ordet Dogme ikke findes i den tidligere kristne Litteratur. Klemens saa, at her var der en nødvendig Opgave, om Kristendommen ikke skulde vedblive at være en Underklassebevægelse. For at vinde de dannede maatte man skabe noget, der kunde svare til Filosofernes Systemer. Hvordan skulde man gøre det, om man ikke først gik i Skole hos dem for saa at sige at lære dem Kunsten af?

Nu var dette slet ikke en Sag, der var saa ligetil. Blandt andet synes det, at store Dele af Menigheden paa det daværende Tidspunkt nærrede store Betænkeligheder ved saaledes at tage Filosofien til Hjælp. Justin havde ganske vist talt venligt om Filosofien. Men hos senere Apologeter som Teofilos og Tatian for slet ikke at tale om den samtidige Tertullian var Tonen blevet skarp. Der var ingen Forbindelse mellem Kristendom og Filosofi. Grunden til den skarpere Holdning

finder de Faye vistnok med Rette at være Angsten for Gnosticisimen, der jo netop ogsaa arbejdede med filosofiske Begreber, men som syntes ganske at have kompromitteret et saadant Forsøg paa at se at finde en Forligelse. Men Klemens saa klart, at saa meget des nødvendigere var det at gøre Arbejdet saadan, at Kristendommen ikke led noget derunder. Der var fler og fler, der ikke kunde nøjes med den enfoldige Kristendom. Skulde man med Held kunne gøre Propaganda mellem de dannede, maatte man tale deres Sprog.

Derfor følte Klemens det som sin første Opgave at gøre Forsøg paa at vinde den store Del af Menigheden, der vilde holde sig til den enfoldige Tro og sky hvert Samkvem med den græske Filosofi, der dog kun var et Produkt af den menneskelige Intellekt. Det er det, han har gjort i Skriftet »Stromateis», hvis den Analyse, som de Faye har givet af det, er rigtig. Den almindelige Forstaaelse af dette Skrift er den, at det er et meget usystematisk Forsøg i Retning af det, som Origenes senere fuldførte i »De principiis», altsaa en Slags Dogmatik. Nu svarer Skriftet meget daarligt til en saadan Opfattelse. I alt Fald maa man da saa sige, at Klemens er kommet meget daarligt fra Forsøget, da det er alt andet end en Dogmatik eller blot et svagt Forsøg i den Retning. De Faye hævder heroverfor, som det synes mig ret overbevisende, at man maa forstaa »Stromateis» som Prologomena til et saadant systematisk Arbejde, der skulde have heddet »Didaskalos», men som han aldrig fik skrevet. Han var paa Forhand klar over, at hans Foretagende var dristigt og vilde møde Modstand. Derfor matte han straks se at afvæbne Modstanderne, og dette Arbejde svulmede op, da der var saa mange forskellige Hensyn at tage.

Man sagde, at Apostlene og andre Guds Mænd ikke havde gjort noget Forsøg paa at tage Hensyn til Filosofien. Ganske rigtigt, svarede Klemens. Men de var ganske særligt udrustede, vi kan ikke i alle Ting gøre som de. De har i Skriften efterladt os Sandheden, men helt trænger man ikke ind til det inderste af denne, med mindre man har faaet en særlig Uddannelse. Troen kan ikke isoleres. Man skal overhovedet tage det gode, overalt hvor man finder det, ogsaa hos Filosoferne. Man kan i hvert Tilfælde ikke afvise Filosofien uden at kende den. Kristus selv anvendte Dialektik mod Djævelen, og naar Paulus i Kolossenserbrevet advarer mod Filosofien, tænker han ikke paa al

Filosofi, men kun paa den daarlige. Der er nemlig Forskel. Megen græsk Filosofi er blot Vidnesbyrd om Disputerelyst. Epikurs og hans Liges saakaldte Filosofi er ikke værd at have noget at gøre med. Ogsaa Stoikerne stiller Klemens sig køligt til, da han finder deres Teologi daarlig. Men for Plato og Pythagoras nærer han den største Veneration. I det ny Testamente finder Klemens et Ord, der skal retfærdiggøre, at man stiller sig venligt til Filosofien: 'Søger, og I skal finde'.

Ser man nærmere efter, hvad det er, der for Klemens er det afgørende for, om noget er god eller daarlig Filosofi, saa er det — som for saa mange af hans samtidige — det, om de tilfredsstillter ham i religiøs eller moralsk Henseende. Det rent teoretiske Filosofi har han ikke nogen større Interesse for. Metafysik og Fysik falder udenfor Rammerne af hans Interesser. Dog kan de Fag, som senere sammenfattedes under Navnet de frie Kunster, som Geometri, Musik, Astro-nomi og Dialektik, have deres Værdi som Forberedelse for Filosofien.

Men Klemens giver en langt mere principiel og dristig Begrundelse for, at Filosofien ikke bør regnes for noget uvedkommende eller fjendtligt overfor Kristendommen. Filosofien er nemlig en guddommelig Forberedelse for Kristendommen. Filosofien hos Grækerne har haft en tilsvarende Opgave som Loven hos Jøderne, at være en Tugtemester til Kristus. »Filosofien førte Grækerne til Kristus», som »Loven førte Hebræerne til ham.» Begge skulde lære Menneskene Retfærdigheden. Vi forstaar saa godt, at Klemens kunde hævde denne Sætning, naar vi mindes, at netop Moralen og Sjæleplejen var noget af det vigtigste for Filosofien i hans Dage. Ligeledes lærte Filosofien om Forsynet og Gen-gældelsen — selv om det ikke altid var i en ren Form, men sammenblandet med Idololatri. Klemens sammenstillter ligefrem de store og sande Filosooffer, til hvem han regner de store Tragikere og Lovgivere, med de gammeltestamentlige Profeter, ja han kan paa sine Steder tale om to Pagter, διαθήκαι. Filosofien er givet Grækerne af Gud, ti alt godt stammer fra ham, og vi vilde tænke for ringe om hans Forsyn, om vi ikke regnede den Slags for Gaver fra ham. De, der har lært Retfærdigheden at kende gennem Filosofien, skal i Hades faa Evange-liet at høre.

Nogle Steder faar vi ligesom en Afsvækkelse af den ret dristige Tanke. I det gamle Testamente har vi en direkte Meddelelse fra Gud,

hos Filosoferne en indirekte. Denne Begrænsning fastholdes dog ikke altid. Et andet Lys synes der ogsaa at falde over Klemens' Betragtning af Filosofien, naar han benytter sig af den fra Filo og Justin bekendte Tanke, der for øvrigt vedbliver at gaa igen hos de kristne Fædre, at Filosoferne har deres bedste Tanker fra det gamle Testamente, der var ældre end de. Denne Tanke kan ganske vist konkurrere med den første, men den overvinder den ikke. Snarere synes den at volde Klemens en Smule Besvær. Hvis Filosoferne virkelig havde taget deres Tanker fra Moses og Profeterne, kunde Gud saa sanktionere Tyveriet? Filosoferne naar dog ikke fuldt paa Højde med Profeterne. De har set noget af Sandheden, men ikke den hele.

Klemens giver saaledes en ualmindelig varm og positiv Vurdering af den græske Filosofi. Den er i sine højste Former sand og stammer fra Gud. Men, kunde man sige: selv om den saaledes har haft sin Mission, er den nu, da det fuldkomne er kommet, ikke blevet overfløjet og uden Betydning for den Kristne? Nej, svarer Klemens. Den har for den Kristne, i alt Fald for den Kristne, der vil trænge ind til Kernen af Kristendommen og forstaa Troens Sætninger, en blivende Betydning. Ligesom de forberedende Studier er af uafviselig Betydning for den, der vil trænge ind i Filosofien, saaledes er Filosofien stadig nødvendig for det Udvalg af de Kristne, der ønsker at trænge frem til en højere Form for Kristendommen. Dertil trænger de til baade en moralsk og en intellektuel Renselse. Filosofien vander den kristne Jordbund. Det er mindre det, at den skulde give visse nye Lærdomme, man ikke kunde faa paa anden Maade, end det, at den giver en Methode. Den lærer Menneskene at skelne falskt fra rigtigt. Dialektiken, Kunsten at drage Slutninger, er som en Vidunderstige, der fører opad til den intelligible Verden, den skærper Aanden og gør den gennemtrængende. Saaledes hjælper Filosofien Troen til at blive Gnosis, Indsigt, der ganske vist ikke ophæver noget af det, der er givet i Troen, og stadig maa holde sig til Troens Grund, men alligevel er som det udfoldede til det udfoldede.

Det skulde ikke lykkes for Klemens at faa udformet et fuldt System efter de Retningslinier, som han selv havde antydnet. Men hvorledes han tænkte paa Hovedpunkterne, kan man dog uden Vanskelighed faa Klarhed over. Det er ikke vanskeligt at forstaa, att hans Principer

kunde være farlige nok, navnlig naar man tager i Betragtning, at han hyldede den allegoriske Fortolkning. Det kan da ogsaa vises, at ret store Stykker af Filosofiens Lærdomme for ham ikke blot blev en Forberedelse, men gik ubeset over i hans kristelige Tænkning. Ikke des mindre er det utvivlsomt falsk at fremstille Sagen saaledes, at han i Virkeligheden langt snarere videreførte den græske Filosofi, end han var en kristen Tænkter. Det forekommer mig, at de Faye i sin fortrinlige Bog om ham overbevisende har vist, at dermed trænger man ikke ind til det inderste. Overalt ligger kristne Forestillinger og Tanker bagved hos ham, selv om de er klædt i et græsk Klædebon. Men det er ikke min Opgave her at gaa ind paa i Enkeltheder.

Det, Klemens havde villet, men ikke fik udført, lykkedes det hans største Discipel, Origenes, at gennemføre, at give et Kristendommens System, idet han som Klemens rigelig tog sin Tilflugt til samtidige filosofiske Forestillinger. I selve Indstillingen overfor Filosofien er der dog en ikke ringe Forskel mellem de to Tænkere. Klemens var begyndt som Hedning og var saa efterhaanden mere og mere blevet draget til Kristendommen. Origenes begyndte som Kristen. Hans Forældre havde, da han var lille, ført ham ind i den kristne Tro, og han havde med sand Lidenskab gjort den til sin. Han havde ganske vist ogsaa faaet en god Uddannelse i Tidens Lærefag, derunder vel sikkert ogsaa noget Filosofi, men det var ingenlunde blevet det afgørende for ham. Tværtimod hører vi om ham, da han kun c. 18 Aar gammel, efter at Klemens havde forladt Alexandria, var blevet bevæget af nogle unge Mennesker til at genoptage sin Lærers Undervisning, at han havde solgt sine græske Bøger. Den undervisning, han til en Begyndelse gav, var da kun en rent bibelsk Undervisning. Han vilde indføre i Skriften. Men en stor Del af hans Elever kom fra Hedenskabet, og de havde mange Spørgsmaal, som de søgte Svar paa. De vilde netop have Klaring paa Forholdet mellem den Filosofi, de kendte noget til, og Kristendommen. Saaledes nødtes Origenes af sin Gerning til at genoptage sine filosofiske Studier, hvad han gjorde med stor Kraft, idet han gav sig i Lære hos Ammonios Sakkas, hvor han studerede i c. 5 Aar. Han lærte saaledes Platos Skrifter, den nyere platoniske, pytagoreiske og stoiske Filosofi og vistnok ogsaa Aristoteles og de ældre Stoikere at kende — og derigennem gik det op for ham, at Filosofien ikke blot kunde være ham

nyttig, fordi han gennem sit Kendskab til den bedre kunde disputere med sine Elever, idet han nu havde et Førstehaandskendskab til deres Forudsætninger. Men Filosofien havde ogsaa en positiv Nytte for Teologien. Den kunde hjælpe en til bedre at formulere Troens Dogmata. Fra Apostlene havde Kirken kun faaet overgivet Troens Grundelementer, nu var det Opgaven at faa dem sat i System. Traditionen skulde fortolkes. Saaledes var Origenes kommet til det Punkt, hvor Klemens havde sluttet, og Origenes gav sig til at reorganisere Kateketskolen efter de nye Opgaver, han nu fandt, at den skulde løse. Baade de propædeutiske Videnskaber og Filosofien fik deres faste Plads i Undervisningen. Men Origenes var egentlig ikke kommet til at elske Filosofien, saadan som Klemens havde gjort det. Det var ham ikke som Klemens en Livssag at finde en Retfærdiggørelse for Filosofien, det var ham snarere en Indsigt, der havde paatvunget sig ham, at man ikke kunde gaa udenom Filosofien. Det var i alt Fald ikke en Omvendelse til Filosofien. Men han havde set, at paa en eller anden Maade maatte man se at finde en Syntese mellem Filosofi og Kristendom. Vi finder derfor heller ikke hos ham en saa stærk Betonning af, at Filosofien ligefrem har været en guddommelig Opdragelse. Han taler mere om Laan fra Moses. Han siger, at Filosoferne ganske vist udtaler det samme som Moses visere og klogere, men Jesus og Apostlene som overhovedet de bibelske Forfattere taler i det hele meget enklere for saaledes bedre at kunne vinde Mængden. Filosofernes tilsyneladende Fortrin er saaledes paa den anden Side noget, der let kan blive en stor Mangel, de naar kun til den snævrere Kreds.

Samtidig med Klemens og Origenes har vi som den betydeligste i Vesten Tertullian, den første, der for Alvor omsætter Kristendommens Tankeverden paa latinsk Grund. Vi kan let ved en Sammenligning konstatere en karakteristisk Forskel mellem Østen og Vesten. Østen interesserer sig virkelig for Filosofi, Vesten er ganske anderledes indstillet paa Retorik. Paa det Punkt kommer Tertullians meget store Talent klart til Syne. Med Mesterskab og Geni formaar han at behandle det latinske Sprog, og han viger ikke tilbage for at benytte sig af alle den øvede Retors Kneb og Kunstgreb. Paa os virker han ikke ublandet behagelig. Man kan beundre hans Helhjertethed, hans Afsky for Kompromis og hans skarpe Tanke. Men man kan ikke uden

videre være blind for, hvor farlig en Magt Retoriken var for ham, hvor ofte den skjulte Sandheden og Kærligheden for ham. Man forstaar saa godt, at Augustin følte den som noget han maatte forsage — hvor lidet muligt det end var for ham som for Tertullian helt at glemme det, han var blevet oplært med.

Tertullian matte naturligvis som Klemens og Origines tage Stilling til Filosofien. Men hvor ganske anderledes blev ikke Vurderingen. Jeg fremdrager her hans Udtalelser i to af hans berømteste Skrifter: »De præscriptione hæreticorum», der navnlig er rettet mod Kætterne, men derunder ogsaa kommer ind paa det principielle Syn paa Filosofien, og »Apologeticum».

Kætterne afvises blandt andet, fordi deres Lære har sin Oprindelse i menneskelig Visdom. Indholdet og den dialektiske Form stammer fra Filosofien. Men Paulus har netop udtrykkelig advaret mod Filosofien. Kristendommen kan ikke have nogen Forbindelse med denne, den er af anden Art. Filosofien spørger, Kristendommen har Svaret paa de Spørgsmaal, som det er noget værd at vide Besked med. Ordet »Søger, saa skal I finde» stammer fra en Tid, da Kristus endnu ikke var almindelig anerkendt. Det var ham, man skulde søge. Det var desuden sagt til Jøderne, der skulde søge i den hellige Skrift. I hvert Fald kan Ordet ikke anvendes som en Forjættelse til Filosofernes maaløse Søgen; naar man har fundet det, man skal tro, maa man høre op at søge. Og Kirken har den rette Tro, dens Medlemmer har altsaa kun at bevare det, de har troet. Den, der har Tro, har fundet. Selv forudsat, at de Kristne virkelig skulde vedblive at søge, saa kan det i det mindste ikke være hos fremmede, det maa være hos dem, der har Troen, og det kan kun gælde det, som man kan efterforske uden Skade for Troen. Troens Sum er det, der givet i Trosregelen.

I Apologeticum gaar Tertullian mere i Enkeltheder og taler konkret om den græske Filosofi. Det er ham meget om at gøre at vise, hvilken himmelvid Forskel der er mellem Himlens og Grækenlands Disciple. Kristendom og Filosofi kan ikke nævnes i samme Aandedrag. Hverken i Lærdomme eller i Moral er de hinanden lige, Filosoferne kan ikke give Svar paa Spørgsmaalene om Gud. De modsiger hinanden, og de bedste af dem staar tøvende som Plato, der siger, at Universets Skaber er meget vanskelig at finde, og om man har fundet ham, er det

svært at tale om ham. Deres Moral har endvidere været meget tvivlsom; paa en lidet tiltalende Maade fremdrager Tertullian fra de mest plumrede Kilder ganske uden nogen Kritik Fortællinger, der skal vise forskellige Filosooffers daarlige Sæder, hvor heller ikke Sokrates undgaar at blive sværtet. Filosoofferne er hovmodige og søger kun deres egen Ære. Hvis Filosoofferne endelig har sagt noget, der er sandt, saa er det kun laant Gods, de har det fra Profeterne. Men naar de har fundet noget, har de altid blandet det sammen med noget usikkert eller falskt. Man maa derfor aldrig foretrække Skyggen for Legemet eller Billedet for Sandheden.

Saaledes mener Tertullian altsaa, at man kan og skal holde sig helt fri af Filosoofferne, naar man er Kristen. Man holder sig til Troens Regel, saa har man nok. Standpunktet synes saa lysende klart. Men kunde det holdes i Praksis? Tertullian er selv det bedste Eksempel paa, at det ikke lod sig gøre. Den, der nøgternt analyserer hans Teologi, træffer nemlig stadig paa Tanker, som han i Virkeligheden har andet Steds fra, navnlig fra Stoicismen. Og Retorikens Kneb og daarlige Sider fornægtede han i det mindste ikke som Kristen. Her var han selv virkelig mere Romernes end »Himlens Discipel«. Han kunde uden Skade have forsøgt at kristianisere Retoriken lidt mere. Han kunde godt have lært av baade Klemens og Origenes, som han uden Tvivl vilde have bekæmpet, om han havde kendt noget til deres Arbejde og deres Program.

Der var naturligvis mange, der fulgte Tertullians Parole overfor Filosofien baade i Vesten og i Østen. Dertil var den kun altfor nærliggende.

Men Klemens og Origenes havde ogsaa deres Efterfølgere, særlig i Østen, hvor der bevaredes en ret stærk videnskabelig Tradition og Interesse for Filosofien. Mange af de store Kirkelærere og Biskopper havde i deres Ungdom faaet en ganske god, undertiden en udmærket Uddannelse, der ogsaa havde indført dem i Filosofien. Dog er det ikke muligt i tredie Aarhundrede at nævne nogen, der med Hensyn til Spørgsmaalet om Forholdet mellem Kristendom og Filosofi har sagt noget betydningsfuldt nyt. Det gælder ikke mindst Vesten, hvor de største, Hippolyt, Novatian og Cyprian havde andet at tænke paa.

Lidt efter lidt svandt de gamle filosofiske Traditioner, og det var kun et svagt Afbillede af den gamle klassiske Filosofi, der endnu levede

i de forskellige filosofiske Skoler. Een Undtagelse var der dog. I det tredie Aarhundrede skød Filosofien et nyt friskt Skud i Nyplatonismen, som den formede sig i Plotins Tanke. Med en Dristighed, der minder om Filosofiens klassiske Periode, søgte han atter, paa Grundlag af det, de store Forgængere, særlig Plato, havde tænkt, at udgrunde hele Tilværelsens Mysterium, uden nogen ængstelig Skelen til den skeptiske Kritik. Syntes saaledes Stillingen betydelig ændret i Forhold til første og andet Aarhundrede, i eet var den dog den samme: det religiøse og det moralske var stadig Grundnerven i den filosofiske Tænkning.

Trods alt viser dog netop Nyplatonismen, at Filosofien var i Op-løsning. Nyplatonismen selv kunde ikke holde Stand heroverfor, de senere Nyplatonikere formaade ikke at blive paa de samme Tankens rene Højder som Plotin. Med Porfyrios og navnlig med Jamblikos blev den neddraget til at skulle forsvare alle mulige østerlandske Religioner og Myter. Jamblikos vilde »samle alt, hvad Filosofferne havde drømt om Guddommen og alt, hvad Folkene havde tilbedt» (Geffeken)¹ i et stort System, der i Virkeligheden indeholdt mere Mytologi og Magi end Filosofi. I Julianos Apostata har vi en fuldblods Repræsentant for denne Filosofi. Det var den, han vilde skaffe Indgang i Stedet for Kristendommen.

Kirkens Mænd var i fjerde Aarhundrede i Østen for en stor Del højt dannede Mænd, der i det mindste kendte noget til Filosofien. Man behøver blot at nævne Athanasios og særlig Kappadokierne. Men der var mere brændende Problemer end det at gøre Forholdet til Filosofien op. Ganske vist anvendte man under Dogmestridighederne ikke saa lidt græsk Filosofi. Men det var mere ubevidst.

I Vesten har vi ved Midten af Aarhundredet den bekendte Retor og Nyplatoniker Victorinus, der gennem Læsning af Skriften og Samkvem med Kristne lidt efter lidt førtes over til Kristendommen og derefter i en Række Skrifter virkede for denne i en Form, der paa en Mængde Punkter røbede, hvor han var kommet fra. Som det gik ham, gik det mange andre Nyplatonikere, om vi kan tro, hvad Augustin flere Steder siger.

Men der var andre, der netop anvendte Nyplatonismen til hvasse Angreb paa Kristendommen. Det havde Porfyrios gjort, det havde

¹ Der Ausgang des griechisch römischen Heidentums 1920, S. 105.

Jamblikos og Julian gjort efter ham, og mange kunde ligesom i andet Aarhundrede tilsyneladende med Rette sige, at fra Filosofien kom der ikke noget godt, den maatte derfor bekæmpes.

Dertil kom Munkevæsenets Sejrgang, der jo netop er noget af det mest karakteristiske for det fjerde Aarhundrede. Det markerede en stærk Tendens bort fra Kulturen, fra Kristendommens Verdsliggørelse, fra al Sammenblanding af Kristendom og verdslig Visdom.

Og alligevel faar vi netop i dette Aarhundrede, hvor den filosofiske Interesse mer og mer svandt ind, i Vesten, hvor man som Regel kun læste filosofiske Bøger for at lære Retorik af dem, den Mand, der mer end nogen anden i hele Oldkirken Aar efter Aar maatte brydes med Problemet Filosofi contra Kristendom og Religion og har givet Tidens betydeligste Løsning deraf, som man lange Tider igennem senere har øst af: Augustin.

Man kan sige, at han tre Gange i sit Liv havde et afgørende Møde med Filosofien i en eller anden Form, og at den hver Gang blev ham til Hjælp i hans religiøse Søgen og i Virkeligheden førte ham et Skridt nærmere til Kristendommen, selv om det modsatte i første Øjeblik kunde synes at være Tilfældet.

Den første Gang var, da han nitten Aar gammel fik fat paa Ciceros Hortensius og denne lidt kølige Bog lukkede op for ham til en helt ny Verden ved at forkynde ham om Visdommens Udødelighed. Det var en lidt vag Forkyndelse af Idealismen, men med det samme vakttes den kristne Religion til Live, som han havde tilegnet sig med hele Barndommens Umiddelbarhed hjemme i Thagaste under sin Moders Indflydelse. Det var som en gammel Melodi, som man igen hører et lille Stykke af. Med det samme er den hele der for ens indre Øre. Derfor siger Augustin, at han den Dag begyndte at staa op for at vende tilbage til Gud, og derfor gav han sig til at bede, da han sad bøjet over Ciceros Bog. Hvor mange mon det egentlig er, der har gjort det, naar de læste Cicero? Derfor maatte han se at faa klaret, hvordan Forholdet var mellem Ciceros frie filosofiske Tænkning og Kristendommen, og gav sig derfor til at læse i Skriften, særlig det gamle Testamente. En bitter Skuffelse blev det. Skriften var jo ikke vel poleret som Cicero, og der var saa meget uforstaaeligt i den. Skulde man virkelig bøje sin Fornuft for alt det? Bekendtskabet med Manikæismens Dualisme

løste tilsyneladende Problemet. Den gav sig ud for at være den sande Kristendom, som Gnosticismen havde gjort før den, den udrensede en Mængde, som netop havde voldt ham Vanskeligheder, blandt andet det gamle Testamente, og endelig lovede den at gøre fuldstændig Rede for alt, alt skulde blive bevist som matematiske Sætninger. Saaledes kunde han forene sin Ærbødighed for Kristus med den fri Tænkning, Religion med Filosofi. Det mente han da den Gang.

Sidst i Tyverne kom imidlertid Problemet igen i en ny Form. Han havde imidlertid fortsat sine Studier, havde læst Aristoteles og dyrket Astrologi. Det der fængslede ham ved den sidste var, at her var der noget saa lovbundet, at hele Menneskelivet syntes at være bestemt deraf. Begge Dele havde lært ham, hvad et videnskabeligt Bevis var. Og dette kom nu til at kollideres stærkt med Manikæismen, der kun daarligt kunde dække over en Mængde rent mytologiske urimelige Forestillinger, der i Propagandaen var traadt tilbage, men som krævede en Forklaring, der kun aldrig blev givet. Heller ikke den udskegnede Faustus kunde hjælpe, og saaledes saa det ud, som om Problemet Tro og Viden atter stod der i al sin Uløselighed. Tilsyneladende var det andet Møde med Filosofien endt med et for Religionen negativt Resultat. I Virkeligheden havde den hjulpet ham ved at frigøre ham for Overtroen. Lidt efter lidt fik den Skepticisme, der blev den nærmeste Følge af, at hans manikæiske Tro var blevet rokket, Bugt med de Rester af Manikæisme, der endnu var blevet tilbage i hans Sjæl. Men Skepticismen kunde ikke blive det sidste Ord. Han var ikke skabt til at være Skeptiker, Negationer var ham ikke nok. Kristendommen havde haft en altfor stor Magt over ham, til at han kunde nøjes med at staa paa bar Bund. Derfor maatte han ad Tankens Vej søge at finde Svar paa de religiøse og moralske Spørgsmaal. Gud matte være uendelig og uforanderlig, men han tænkte sig ham som udstrakt i Rummet — Forholdet mellem Gud og Verden var som imellem et uendelig udstrakt Hav, i hvilket der var nedsænket en uhyre stor Svamp, der var helt gennemtrukket af Havets Vand, eller som Luften, der samtidig er gennemlyst af Lysets Glans. Om det ondes Problem formaaede han imidlertid ikke at komme paa det rene. Samtidig virkede den nye Forbindelse med Kristendommen, der skyldtes hans Ærbødighed for Ambrosius og dermed for Kirken. De gamle Indvendinger mod Kir-

ken og dens Lære begyndte at svinde for Ambrosius' allegoriske Ud-lægning af det gamle Testamente, og som det ofte gaar, Skeptikeren, der ikke kunde komme til Rette med de mange Spørgsmaal, begyndte at overveje, om man ikke hellere skulde følge den Autoritet, der syntes bedst at tilbyde sig, i dette Tilfælde Kirken, der syntes at staa som en urokkelig Klippe i Tvivlens brusende Hav. Mon det ikke var en Forsynsstyrelse, at Skriften var udbredt iblandt alle Folkeslag? Var det ikke Guds Vilje, at han skulde søges gennem den? Jo, det var muligt, men om det var sikkert, var et andet Spørgsmaal, der var stadig noget, der holdt ham tilbage; og gjaldt dette rent intellektuelt, saa gjaldt det ogsaa moralsk, Verden holdt ham endnu fangen, selv om vi slet ikke skal tænke os ham som et Menneske, der var trælbundet af mange Laster som det traditionelle Augustinbillede i Almindelighed fremstiller Sagen.

Men i al denne Usikkerhed skulde Filosofien atter komme ham til Hjælp paa en ganske uformodet Maade. Han fik Plotins Skrifter i Hænde og overvældedes næsten af Indtrykket.

For at forstaa dette, er det nødvendigt at give et ganske kort Rids af Nyplatonismens Tankeverden.

Det er ikke den synlige Verden, der er det egentlige; alt det for-anderlige er gennemtrængt af højere, guddommelige Kræfter. Allerede Sjælen er en Tilværelsesform af højere Art; som den behersker sit Legeme, saaledes behersker Verdenssjælen hele den synlige Verden. Men højere endnu end Verdenssjælen er Nûs, Verdensfornuften eller Verdensaanden, paa samme Maade som Fornuften hos et Menneske er højere end de andre sjælelige Kræfter. Verdensfornuften, Sandhedens og Skønhedens Rige, er det egentlig værende; i den er alle Begreber og Ideer sammefattede. Enkeltingene i den synlige Verden efterligner kun denne evige fuldkomne Verden. Naar Verdenssjælen virkelig for-maar at indplante en vis Fornuft, Orden og Skønhed i den synlige Verden, er det, fordi den skuer op til Aandens Verden og der har et straalende Forbillede. Men der findes noget endnu højere. Nûs sam-menfatter en uoverskuelig Mangfoldighed, er derfor ikke Tilværelsens egentlige Enhedsprincip. Dette, det ene eller det gode, kan man kalde Gud eller det guddommelige, man maa blot forstaa, at i Virkeligheden glipper alle Ord og nærmere Bestemmelser. Det er lettere at sige, hvad

det ikke er, end hvad det er. Enhver nærmere Bestemmelse er en Begrænsning, kun gennem Paradoxer kan man nærme sig dertil. I sin Fuldkommenhed ligesom strømmede det over og har paa denne Maade frembragt alt i denne Verden. Uden at det selv forringes, udgaar Livsstrømmen tidløst fra det, ligesom Solglansen fra Solen. Og ligesom Solstraalens Lys og Varme bliver desto svagere, jo længere de er fjernede fra Solen, saaledes bliver Sandheden, Skønheden, Fuldkommenheden og Realiteten ringere, jo længere man fjerner sig fra det ene. Ogsaa det mindre fuldkomne maatte blive til, ti det fuldkomne kunde ikke beholde alt for sig selv, det maatte frembringe noget andet; men det afledede kan aldrig maale sig med sin Aarsag, det er altid ringere. Man kan iagttage en ejendommelig Vaklen i Plotins System mellem Monisme og Dualisme. Paa den ene Side er Materien den alleryderste Virkning af Tilværelsens Enhedsprincip, den yderste Grænse, der selv intet mere kan frembringe, paa den anden side er den som en fjendtlig Magt, der kun ganske ufuldkomment lader sig forme, som et Spejl, der ganske vist kan optage Billeder udefra i sig, men intet kan fastholde. Snart kan Plotin med stor kraft skildre, hvorledes alt ogsaa i den synlige Verden bærer Spor af den højere, snart kan han med glødende Veltalighed fremhæve det lave og nedaddragende i denne Skinnets og Ufuldkommenhedens Verden.

Det sidste er navnlig Tilfældet, naar han vil bringe Mennesket til at besinde sig paa dets Egenart og hæve sig op fra det lavere til det højere. Det er Sjælens Ulykke, at den har givet sig hen til denne Verden, skønt den er højere end denne Verden, fordi den rummer noget af Verdensfornuften, ja af det ene og gode i sig. Derfor maa den vende sig bort fra den synlige til den oversanselige Verden. Indgaaende beskriver han Vejen. Alle Lidenskaber og Begæringer maa overvindes. Den diskursive Tænkning maa vige for den intuitive. Da skuer man en forunderlig Skønhed og ved, at man tilhører en højere Verden, bliver eet med den. Ja, paa enkelte Steder beskriver Plotin, hvorledes man i et saligt Øjeblik kan lade alt bag sig, pludselig forsvinder alt andet, Mennesket er blevet eet med Gud. Men at skildre dette i Enkeltheder formaar ingen.

Det er ikke vanskeligt at forstaa, at denne Filosofi maatte gøre et stærkt Indtryk paa Augustin i hans daværende urolige Sindstilstand.

Det var som Svaret paa de Spørgsmaal, der saa længe havde bevæget ham, om Gud og hans Forhold til Verden, om det onde, om Menneskets Bestemmelse. Skeptikerne havde altsaa alligevel ikke Ret. Der var en højere, aandelig, guddommelig Verden, det var muligt at komme i et personligt Forhold til den, men man maatte først rense sig, om man skulde erkende Sandheden.

Gud var Aand, den sidste Rest af Manikæisme var dermed overvundet.

Alt stammer fra Gud. Der var ikke mere nogen Plads for en metafysisk Dualisme. Det onde var ikke et Stof, som Manikæerne havde lært, det bestaar i, at man vælger det lavere i Stedet for det højere. Det ondes Problem var løst.

Saa stærkt var Indtrykket af Plotins Filosofi, at Augustin beskriver det som en Oplevelse af det guddommelige (Conf. VII, 16). Det var mere end en ad rent intellektuel Vej vundet Overbevisning. Det var Vished vundet gennem Erfaring i et »Øjeblik af bævende Skuen«, hvor Tilværelsens inderste Mening var afsløret.

Straks troede han, at Nyplatonismen nu havde givet ham alt det, han havde længtes efter, og at han var blevet et nyt Menneske. Han mente i Nyplatonismen at have fundet Maalestokken for alt og vilde nu se, hvorledes Kristendommen, som han dog havde beskæftiget sig saa indgaaende med, saa ud i dette Lys. Han gav sig derfor til at læse Paulus. »De Kristne vilde ikke have udrettet saa store Ting, vilde ikke have levet saaledes, som det er klart for alle, at de har levet, hvis deres Skrifter og deres Meninger var i Strid med dette store Gode (Nyplatonismen)«. Det var paa en Maade en Slags Nysgerrighed, der saaledes atter førte ham i Forbindelse med Kristendommen. Ikke uden Undren fandt han, at Overensstemmelsen var meget stor. Kristendommen sagde jo egentlig det samme som Nyplatonismen. Den samme evige aandelige Verden, det samme rent spiritualistiske Gudsbegreb. Naar Plotin talte om Nûs, talte Kristendommen om Logos, Guds evige Søn. For Mennesket var der sat det samme Maal, at foragte Verden og søge Gud alene.

Det naturlige maatte dog være for Augustin at blive ved med at føle sig som Nyplatoniker. Det var Plotin, ikke Ambrosius, ikke Kirkens Forkyndelse, ikke Skriften, der havde hjulpet ham. Sagde

de end omtrent det samme, vilde det dog være utaknemmeligt ikke at blive i Discipelforholdet til den, der havde givet ham alt.

Og alligevel. »Uden at jeg vidste det, drog Kristendommen mig til sig.« Hvorfor? Først maa vi betænke, at han stadig havde beskæftiget sig med Kristendommen og egentlig altid havde kæmpet for at tilegne sig den. Den havde draget ham til sig og atter frastødt ham, men han var aldrig helt blevet den kvit. Nu havde det vist sig, at Kristendommen kunde forliges med Filosofien. Hvorfor saa ikke blive Kristen?

Men dertil kom endnu eet. Kristendommen havde dog noget, som manglede Nyplatonismen. I Bekendelserne udtrykkes det saadan, at Kristendommen taler ganske anderledes om Guds Naade. Saaledes vilde Augustin næppe have udtrykt det paa det daværende Tidspunkt, og dog træffer disse Ord det rigtige. Nyplatonismen søger at vække Menneskets højeste Stræben, men Gud er den fjerne, der egentlig ikke bekymrer sig om Mennesket. Han lever i sin egen Fuldkommenhed og Salighed, Mennesket maa selv sørge for at hæve sig op til ham. Ganske anderledes er det i Kristendommen. Gud vil hjælpe Mennesket, frelse det. Derfor bliver han ikke i sin Ophøjethed. Han er kommet Mennesket i Møde, har aabenbaret sig for det, er blevet Menneske. Kristus er ikke blot et himmelsk Væsen, han er den ydmyge, den menneskeblevne, der vil drage Mennesker til Gud. Ti Mennesker er i den Grad bundet til det jordiske, at de ikke selv kan finde Vejen tilbage. Dette sidste har Augustin selv følt ogsaa efter Bekendtskabet med Nyplatonismen. Han havde hørt Kaldet, var blevet begejstret, men havde alligevel ikke fulgt Kaldet. Smerteligt har han erfaret Kampen mellem Aanden og Kødets. I denne Nød søgte han den gamle Præst Simplicianus. Hvad skulde han gøre? Simplicianus hørte venligt paa ham. Da han fortalte om Nyplatonismen, sagde han ikke, som Tertullian vilde have sagt: du maa fly Filosofien, den er djævelsk. Tværtimod hed det: det er en god Begyndelse, men du maa videre, og han fortalte ham om Victorinus, Plotins Oversætter, der senere var blevet Kristen. Skønt Fortællingen gjorde stærkt Indtryk paa Augustin, kunde han dog ikke beslutte sig til det afgørende Skridt. Endelig kom den berømte Samtale med Ponticianus, der viste hen til Munkevesenet. Det gjaldt om helt at sætte sin Vilje ind. Det gjorde han nu, og saaledes følte han sig

frigjort. Derfor er det, han oplevede i Haven i Milano, det afgørende i hans Liv. Han blev Kristen og lod sig døbe, fordi den kristne Forkyndelse og de Kristnes Eksempel hjalp ham over det døde Punkt. Men den nyplatoniske Filosofi havde dog været af meget stor Betydning. Den havde været ham en Bro til Kristendommen. Uden den var han i det mindste ikke blevet den, han blev, heller ikke som Kristen.

Hvorledes har nu Augustin efter sin Omvendelse bedømt Filosofien, det vil sige Nyplatonismen? Skød han den til Side som en Vildfarelsens Vej? Eller anerkendte han med Taknemmelighed, hvad den havde betydet for ham selv? Det sidste. Naturligvis søger han at vise, at den ikke kunde give ham alt. Men ogsaa som Kristen kan han anerkende, at det, han havde lært af Nyplatonismen, i Hovedsagen var sandt, og han siger, at det var en Forsynets Styrelse, at han blev gjort bekendt med disse Tanker. Han havde derigennem vundet en Forstaaelse af Tilværelsen, som han ikke mere vilde opgive. Ja, endnu mere: Nyplatonismen gav ham Vished om Gud. Naar dette var Tilfældet, saa kunde han naturligvis ikke mere skyde Filosofien til Side, den matte vedblive at være et meget vigtigt Ferment i hele hans filosofiske og religiøse Opfattelse.

I »Contra Academicos» udtrykker han det paa denne Maade: »For mig staar det fast, at jeg paa ingen Maade mere kan rive mig løs fra Kristi Autoritet, ti jeg finder ingen stærkere. Men den, der vil naa til fuldere Klarhed, maa dog ved Fornuftens Hjælp gennomtænke alt det, han har modtaget gennem Autoriteten».¹ Den bedste Hjælp hertil venter han at finde hos Platonikerne, og han mener i og for sig ikke, at deres Tanker kan komme i Strid med det, Autoriteten siger. Filosofien lærer os at forstaa Kristendommens Mysterier saaledes, som de maa forstaaes.

Augustin giver ogsaa en bestemt Begrundelse for, at det kan være saaledes. Han anfører nemlig Paulus' Ord til Athenienserne: 'I ham lever, røres og er vi' (Conf. VII, 15). Fordi Gud paa denne Maade staar i Forbindelse med alt og alle, kan man overalt finde noget af Sandheden. Gud har ikke begrænset sig til et bestemt Sted, selv om han først her kan erkendes helt og fuldt. Roligt kan man tage det sande og gode overalt, hvor man finder det.

¹ Contra Academicos III, 43.

Derefter har han ogsaa handlet, maaske endnu mere, end det var ham selv klart. Dette betyder imidlertid ikke, at Nyplatonismen alligevel har sejret og stillet det kristelige helt i Skygge hos ham. I det store og hele er det virkelig lykkedes ham at gennemtrænge ogsaa det, han har overtaget, med kristelige Tanker. Det kristelige klinger meget ofte igennem, ogsaa hvor man ved første Øjekast mener at kunne konstatere, at det er Nyplatonisme, man staar overfor.

I stor Stil har han taget Klemens' Opgave og Program op og gennemført det. Ejendommeligt er det nu at se, at skønt han personligt havde Filosofien langt mere at takke for end Klemens, fordi den i langt højere Grad negativt og positivt havde hjulpet ham til Gud, saa kom det ikke til at betyde, at han i sine Tanker gav Filosofien langt mere Plads og i Forhold dertil lod det kristelige træde helt i Baggrunden. Han har haft Filosofien mere at takke for, men han har dog forstaaet Kristendommens Tanker langt bedre end Klemens og hjulpet dem til deres Ret. Han har forsøgt at skabe en Syntese mellem sin Tids Filosofi og Kristendommen, idet han virkelig havde en dybtgaaende Forstaaelse for begge Aandsmagter.

Men mærkelig er Historiens Gang. Da hans Syntese var færdig, begyndte den antike Kultur saa smaat at vakle og saaledes Forudsætningen for denne Syntese at miste sin Gyldighed. Alligevel blev hans Betydning uendelig stor. Ganske vist passede hans Tanker ofte ikke fuldt for de nye Forhold, og de blev ofte misforstaaede og omtydede. Skylden var ikke hans. Han havde fuldført den Opgave, der var stillet ham.

Det behøver ingen nærmere Paavisning, at Spørgsmaalet Kristendom og Filosofi i Oldtiden og i Nutiden stiller sig højst forskelligt, fordi Forbindelselinierne mellem Datidens og Nutidens Filosofi ikke er altfor mange. Det, der adskiller, er blandt andet det, vi i moderne Forstand kalder Videnskab, baade Naturvidenskaben og Aandsvidenskaberne. Men Problemet staar der endnu og kræver af hver ny Slægt sin Løsning, ikke i Tertullians, men i Klemens', Origenes' og Augustins Aand.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Med professor Edvard Lehmann bortgick en av banbrytarna för den moderna religionshistoriska forskningen. Grundlig filologisk utbildning, ett omfattande historiskt vetande samt en sällspord förståelse av psykologisk inlevelse ställde honom i främsta raden bland nutidens religionshistoriker. Det var en ung vetenskap, åt vilken han ägnade sitt huvudsakliga arbete — huvudsakliga, ty hans vidsträckta intressen medgävo icke, att hans arbetsfält begränsades av några ämnessyn. Under decennierna kring sekelskiftet intog religionshistorien en synnerligen uppmärksam ställning, man kunde säga såsom ett slags modevetenskap. Det var icke blott från teologiskt håll, som den bearbetades; etnologer, sociologer, folkpsykologer, filologer m. fl. tävlade om att få lämna sina bidrag till densamma. Religionshistorien blev så att säga en andlig mötesplats för de mest skilda intressen. Det var också ett utomordentligt rikhaltigt material, som på detta sätt blev sammanbragt. Men ju mera mångskiftande och disparat materialet var, desto större vikt låg det på dess kritiska bearbetning. Det kan nog icke förnekas, att det härvid gick religionshistorien, som det plägar gå unga vetenskaper, att den en tid bortåt gick fram med alltför ringa känsla för uppgiftens svårigheter. Särskilt framträdde detta i försöken till jämförelse mellan olika religioner, där ofta vaga analogier fingo tjäna som bevis för genetiskt sammanhang eller typologisk släktskap. I detta läge kan Edvard Lehmanns religionshistoriska arbete redan på tidigt stadium betecknas såsom en religionshistoriens självbesinning — en självbesinning, som numera blivit gängse inom religionshistorien, men då hörde till det som mödosamt måste förvärfvas och tillkämpas. För Lehmann med hans krav på konkret inlevelse och med hans utpräglade känsla för det karakteristiska hos olika religionsformer kom tyngdpunkten mindre att falla på tillfälliga yttre likheter än på det för var och en gendomliga och karakteristiska, dess inre struktur.

Programmatiskt har Lehman på ett ställe tecknat sin syn på religionshistoriens uppgift och metod med följande ord: »Det första man då ser, blir i regel *likheten*, detta emedan religionen i ett visst stadium är uttryck för ett allmänt religiöst liv och en däremot svarande moral och kultur, dels därför att det såväl hos lägre som även högre religioner, så snart de träda i historiskt förhållande till varandra, äger ett utbyte rum, både av kultiska seder och av religiösa idéer . . .

Ett fortsatt arbete med religionshistorien förer emellertid bort från denna ståndpunkt. Det djupare inträngandet i religionerna leder in på *de enskilda religionernas individualitet*, och forskningen ställer här upp för sig såsom sin uppgift att utforska dessas särskilda egendomligheter. Man börjar då så småningom se, att varje religion, i vilken det har levts ett religiöst liv, har sin religiösa säregenhet, liksom man i kulturhistorien, ju längre man sysslar med de enskilda folkens kulturer, finner dessas individualitet mitt i den allmänna kulturströmmen. Och i ännu högre grad än i kulturen kommer individualiteten fram, där det religiösa livet rör sig, därför att det alltid här är människornas ve och väl, deras innersta personliga handlingar, som det handlar om. Man har därför i själva verket blott förstått en religion, när man har sett dess särskilda egendomlighet. Denna är den struktur, genom vilken den enskilda religionen består och enligt vilken den utvecklar sig. Men den är tillika dess värde och man lär därför först att uppskatta en religion, d. v. s. bedöma den rättvist och erkänna dess betydelse för människan och världsutvecklingen, när man ser den som en självständig individualitet.

Under denna synpunkt blir *olikheten* mellan religionerna mera iögonenfallande och mera intressant än likheten. Likheten behärskar det operonliga, olikheten framhäver det personliga.»

Lehmans vetenskapliga förstlingsverk »Zarathustra, en bog om persernas gamle tro», I—II, 1898—1902, är det enda av hans arbeten, där han framträder såsom specialforskare i strängaste mening. Mer än detaljforskningen intresserar honom en framställning, som vill ge de stora vyerna, de omfattande sammanhangen. Mest bekant bland hans arbeten i denna riktning är »Mystik i hedenskab og kristendom». Vid sidan därav kan nämnas »Stället och vägen, ett religionshistoriskt perspektiv», 1917. Det är spänningen mellan tvenne religiösa grund-

krafter, som här skildras: människan i vila och människan i rörelse, det religiösa livets statik och dynamik. —

Själv var Lehmann en utpräglad vägens man. Den andliga rörelsen och fortskridandet var för honom A och O. Det var icke »ståndpunkten», utan »synpunkterna», som tilldrogo sig hans intresse; och det var hans särskilda gåva att kunna giva fruktbara synpunkter på det ämne, han behandlade. Med denna rörlighet sammanhängde ock, att han stod mera fördomsfri gentemot sina egna forskningsresultat än vad som brukar vara fallet bland vetenskapens idkare. Ingen var mer benägen än han att låta en egen idé falla — sedan den väl hade fullgjort sin egentliga uppgift: att sätta i rörelse.

Efter en inemot fyraårig verksamhet såsom professor i Berlin kallades Lehman år 1913 till innehavare av den nyinrättade professuren i religionshistoria och religionsfilosofi i Lund. Här tillbringade han enligt eget ofta upprepat betygande 14 av sina bästa och lyckligaste år. För den religionshistoriska forskningen i vårt land var det av oskattbar betydelse, att den förste innehavaren av den religionshistoriska lärostolen i Lund var en forskare av Edvard Lehmanns resning.

* *

*

Genom 1700- och 1800-talen går en ständigt fortsatt brottning mellan en traditionalistisk och en liberalt-humaniserande kristendomstolkning. Den förra utgår från 1600-talets skolastik och har sedan fått starka pietistiska inslag, den senare från upplysningsteologien. Dessa typer ha under 1800-talet fixerats till tvenne populärortodoxier med utpräglat doktrinär hållning. Den ena har sitt främsta stöd bland de breda lagern, den andra i mer »intellektuellt» betonade lekmanakretsar. Ett intyg om att de båda, skarpt mot varandra fientliga kristendomstolkningarna ännu icke höra det förgångna till ha vi fått i *tvenne skandinaviska tidskrifter*, som nyligen sett dagen: *Tidsskrift for teologi og kirke*, redigerad av tre bland den norska menighetsfakultetens lärare samt *Religion och kultur*, redigerad av professor Linderholm i Uppsala.

Den norska tidskriften, vilkens utblick över det nutida läget väsentligen synes inskränka sig till tysk teologi, gläder sig över den svängning till det bättre, som den anser sig kunna konstatera framför allt genom den »dialektiska» teologiens framträdande. Men den är icke helt belåten med vad den där finner. Tidskriftens intentioner kunna belysas med följande citat från programmet: »I den gammel- och nytestamentlige forskning er de kritiske positioner stort set endnu ikke forlatt, og man kan endog gjøre den iakttagelse at den saakaldte dialektiske teologi med en dogmatisk indstilling som nærmer sig ortodoxiens, forbinder en stilling til kristendommens historiske grundlag som later rum for den radikaleste bibelkritik (Barth, Bultmann). Man kan bedømme denne iagttagelse paa to maater: Man kan forklare den som et uttryk for den dualistiske stilling til aabenbaringshistorien som særlig er karakteristisk for den dialektiske teologie (tid og evighet er uforenlige, finitum non capax finiti). Men man kan ogsaa forstaa den som et vitnesbyrd om at krisen mellem liberal og positiv-teologisk tænkemaate endnu er uavsluttet, og at det omsving som saa tydelig er foregaat indenfor den systematiske teologi endnu ikke har formaadd at gennemtrænge den historiske. *Vi kan ikke andet end haabe* (kurs. här) at den sidste opfatning av forholdet er den riktige, og at den ændrede indstilling av den dogmatiske tænkning vil dra en tilsvarende ændring av den historiske erkjendelse efter sig».

Tidsskriften hoppas alltså, att de »kritiska positionerna» snart skola försvinna från exegetiken — liksom de, enligt tidskriftens mening, på vissa håll redan försvunnit från »dogmatiken» med den påföljd att denna i så fall »närmat sig ortodoxien». Då nu kritisk forskning är all vetenskaps livselement, säger det sig självt, att frågan om teologi-ens vetenskaplighet skall vålla den norska tidskriften mycket bekymmer. Att så är förhållandet visar sig också noggsamt i den artikel om Tro og teologi, som författats av professor Olaf Moe. Vi ha därvid fäst oss icke bara vid den oklarhet, som präglar utredningarna om teologiens relation till tron utan också — och icke mindre — därvid att teologien på ett ödesdigert sätt synes bliva sammanblandad med metafysik: det är, heter det bl. a. teologiens uppgift att »konstatera Guds direkta ingripande i världsloppet». I själva verket skall teologien vara icke bara vetenskap utan mera än vetenskap: »den har det tilfælles med

filosofien at den er visdom», d. v. s. »en helhetserkjendelse av Guds verdensplan parret med den rette praktiske indstilling til denne». Vill man invända något mot teologiens vetenskaplighet, så hänvisas det här till filosofien, likaså i annat sammanhang till etiken. Resonemanget är välkänt: teologien är vetenskapligt sett icke sämre ställd än dessa discipliner. Man söker alltså sitt stöd i den omständigheten att filosofi och etik stundom arbetat med vanföreställningar om vad som vore deras vetenskapliga uppgift.

I abonnementsinbydelsen heter det att tidskriften som medarbetare »sikret sig en række fremtrædende konservative teologer». Bland dessa märkas ett svenskt och ett danskt namn: domkyrkokomminister V. Södergren i Uppsala samt dr. theol. Alfred Th. Jørgensen i Köpenhamn.

Tidskriften Religion och kultur är organ för en sammanslutning, som kallar sig Sveriges religiösa reformförbund. Vi ha icke observerat att tidigare reformationer haft förmånen att basera sig på religiösa reformförbund. Luther t. ex. grundade veterligen intet reformförbund. Men möjligen ligger just i denna underlåtenhet orsaken till att de tidigare reformationerna, såsom det nya reformförbundets ordförande påpekar, stannat vid blotta halvmesyrrer.

Programmet är emellertid knappast ägnat att spänna våra förväntningar alltför högt. Det är alltfort den gamla från upplysningstiden utgående reformlinjen vi möta. Bakgrunden för reformprogrammet tecknas ungefär på samma sätt som skett i omkring 200 år. Det är samma gamla hederliga och trohjärtade ord om kyrkans förlegade dogma, om att teologien i allmänhet icke förstår vad klockan är slagen och så, naturligtvis, en del — uppriktigt sagt — en smula fariseiska glosor om att *nu* en verkligt *ärlig* religiös diskussion skall sättas i gång. Efter denna framställning av det teologiska läget förefaller det snarast som om överhuvud ingen teologi skulle skrivits sedan 1600-talsfolianternas dagar. Det förutsättes *t. o. m.* att naturvetenskapliga evolutions-teorier skulle väcka sensation och stöta på teologisk opposition.

Vad den positiva sidan av programmet beträffar återfinna vi också den inom 1700- och 1800-talens reformteologi upprepade satsen, att vi nu måste återgå till Jesu egen, omedelbart förvanskade religion. Jesu religion har, heter det, av den apostoliska förkunnelsen förvandlats till

en »gnostisk frälsningslära». Med tanke på denna teckning av urkristendomen är det i viss mån hoppgivande att tidskriften säger sig skola vilja göra läsekretsen bekant med »den nya, hos oss så gott som okända religionshistoriskt bestämda forskningen till Jesu religion och budskap». Just denna »religionshistoriskt bestämda» forskning har nämligen kanske mer än något annat bidragit till att i grund förstöra 1800-talets gamla »liberala» Jesusbild eller m. a. o. den Jesusbild, vilken står såsom utgångspunkten för reformordförändens teckning av utvecklingen inom urkristendomen.

Prisvärt är givetvis att tidskriften ämnar öppna sina spalter för lekmanaröster, som önska yttra sig i den religiösa frågan. Ett par dylika göra sig också hörda i det första häftet. Det vore ju förmädet att begära, att dessa författare, innan de taga till orda, skulle taga närmare notis om sakliga teologiska utredningar i de frågor som behandlas. Icke desto mindre ha sådana fritt ur hjärtat skrivna bekännelser sitt betydande intresse genom den inblick de giva om stämningar och känslor inom vissa läger. En del av de namn, som finnas intagna i medarbetarlistan, borga för att även en och annan artikel eller recension av vetenskapligt värde skall komma att inflyta i tidskriften. Detta är faktiskt fallet redan i det första häftet.

Vi ha här sammanställt de båda nu nämnda tidskrifterna, därför att de i själva verket hänga vida närmare samman än man möjligen vid första påseende skulle förmoda. De förutsätta varandra. *Den ene är den andres arbetsgivare.* Så fortsattes den gamla slitna teologiska debatten från 1800-talet. Dess tragik var att båda de stridande parterna blott alltför lätt fastnade i en diskussion om diverse föreställningar av äldre eller yngre datum och icke på allvar förmådde tränga in till den sak, om vilken det egentligen skulle vara fråga.

T E O L O G I S K L I T T E R A T U R

Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief nach der vatikanischen Handschrift herausgegeben von Emanuel Hirsch und Hanns Rückert. Berlin und Leipzig 1929 XXVII + 299 sid. Verlag von Walter de Gruyter & Co. (Arbeiten zu Kirchengeschichte herausg. von Emanuel Hirsch und Hans Lietzmann, XIII). Rm. 15: —, geb. 17. —.

År 1899 upptäcktes av Herm. Vogel och Joh. Ficker i vatikanska biblioteket en latinsk handskrift, återgivande Luthers föreläsningar över hebreerbrevet 1517—18. Handskriften är en kopia av studentanteckningar efter Luthers föreläsningar. Den är alltså intet originaldokument. Man måste tydligen räkna med två felkällor: dels felaktig uppfattning och nedskrift av åhöraren, dels oriktigt återgivande från avskrivarens sida av de ursprungliga anteckningarna. Ett stort antal fel låta sig också påvisa. Dock mena utgivarna, att den nu föreliggande texten i det stora hela tillförlitligt återger Luthers kollegium, som med all sannolikhet föredragits *dictando*.

Förhåller det sig så — och läsaren har ingen anledning betvivla att så är — är det sannerligen på tiden, att denna Lutherskrift blivit allmänt tillgänglig för forskningen. Ty dels har ju under de sista decennierna Luthers religiösa och teologiska genesis tilldragit sig det allra livligaste intresse, dels är det just från den tid, hebreerbrevsföreläsningen omfattar, man önskat sig fylligare dokument till Luthers utveckling. Utgivarna beräkna, att hebreercommentaren tillkommit under tiden 21 april 1517—26 mars 1518. Det är de 95 tesernas år och det för Luthers teologiska utveckling så synnerligen betydelsefulla året 1518. Därmed är sagt, att arbetet för forskaren på området erbjuder en spännande läsning. Det finnes anledning antaga, att teorierna i litteraturen om Luthers utvecklingsgång och särskilt de delade meningarna om, hur långt han vid tiden ifråga hunnit i sin reformatiska insikt, vänta på bekräftelse eller vederläggning från detta nya dokument.

Här skall intet försök göras att utnyttja det i sådan riktning, icke ens antydningssvis. Avsikten med dessa rader har endast varit att fästa uppmärksamheten på denna Lutherskrifts existens och vikt.

Det utgivna arbetet är försett med en utförlig notapparat, innehållande icke blott ett stort antal paralleller ur Luthers skrifter utan också förklaringar och kommentarer. Och utgivarna förklara sig i förordet genom denna apparats utformning åsyfta tvenne ting, dels att åstadkomma en brukbar introduktion i den exakta Lutherforskningens frågor och uppgifter, dels att göra boken användbar för seminarieändamål.

De lärda utgivarna äro sålunda allt erkännande värda. De kunna icke heller rimligen anklagas för att ha ryckt uppgiften ur händerna på den, som eljest veterligen sedan länge planerat utgivandet, nämligen den förutnämnde J. Ficker, utgivaren av Luthers romarbrevsföreläsningar. Trettio år är en lång tid, och även det vetenskapliga tålamodet har sina gränser.

Emellertid synes genom Hirsch's och Rückerts ingripande Ficker ha påskyndat sitt arbete, och före utgången av 1929 lämnade också hans utgåva trycket. Den har dock icke varit mig tillgänglig. Men om jag får tro Erich Vogelsang, som i serien Sammlung gemeinverständlicher Vorträge utgivit en liten skrift om Luthers hebreerbrevsföreläsning, skall den ena editionen icke göra den andra överflödig. Ficker har haft fördelen att utom den vatikanska handskriften ha tillgång till en annan, Dessauer-handskriften över samma hebreerkommentar. Någon väsentlig förändring av texten tycks emellertid detta förhållande icke ha medfört. Enligt Vogelsang erbjuder Ficker framför allt rikligare hänvisningar tillbaka till romarbrevsföreläsningen liksom till det liturgiska, under det att i övrigt den Hirsch-Rückertska apparaten är vida rikhaltigare såväl i fråga om citat ur den förlutherska exegetiken och systematiken som i fråga om hänvisning till den teologiska diskussionen.

ARVID RUNESTAM.

HERMANN DIEM: *Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard (Forschungen zur Geschichte u. Lehre des Protestantismus)*. Chr. Kaiser, München 1929. VIII, 368 S.) Rm. 12. —

WALTER RUTTENBECK, *Sören Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk*. (Fünfundzwanzigstes Stück der neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche). Frowitzsch & Sohn. Berlin und Frankfurt/Oder 1929). (XII, 379 S.).

I närmast föregående häfte av denna tidskrift har uppmärksammat Eduard Geismars stora arbete, där Kierkegaards personlighetsutveckling står i intressets centrum. I förbigående må påpekas att Geismars undersökning på ett oväntat, synnerligen betydelsefullt sätt nu kompletterats ifråga om Kierkegaards ungdomstid genom Frithiof Brandts »Den unge Sören Kierkegaard». Någon helhetsbild av sitt föremål skänker icke denna skrift — förf. påpekar själv, att bokens titel såtillvida är missvisande — men de analyser Brandt ger av Kierkegaards möjliga ungdomsförhållande till fem av sina samtida utgöra ett i sitt slag ovärderligt bidrag till den biografiska Kierkegaardslitteraturen. Här är fråga om en verklig nyupptäckt. Förf:s resultat synas mig f. ö. i flera fall vara än säkrare än han själv gör anspråk på.

Här skola emellertid tvenne andra Kierkegaardsundersökningar fattas i sikte. En sammanställning av dessa och Geismars arbete har inte minst ur metodisk synpunkt sitt särskilda intresse. De representera nämligen vardera sin speciella inställning till och behandling av Kierkegaardsproblemet.

För Diem utmärkande är att hans intresse *uteslutande* gäller Kierkegaards »dialektische Methode der christliche Mitteilung». Undersökningen samlar sig i tre etapper: 1. Die ethische Haltung, 2. Die religiöse Haltung, 3. Die christliche Haltung. Ansatspunkten är för Kierkegaard — i motsats till Hegel — ej verkligheten överhuvud utan en bestämd verklighet, »das empirisch konkrete Ich», och outtröttligt vakar K. över att intet moment i denna jag-verklighet kommer att offras åt tänkandets abstraktion (s. 10). Med det konkreta jaget som subjekt är tillika objektet givet. Det existerande jaget har sin egen existens till »Gegenstand seines Erkennens». Nu är att existera liktydigt med att jaget åvägabringar en relation mellan idealitet och realitet, mellan sitt tänkande och sitt vara. Tänkande och vara kunna sammanhållas blott så, att jaget, såsom K. uttrycker saken, identifierar sig med det tänkta för att existera i detta. Härmed blir kunskapen

ett inre handlande; kunskapsteori och *etik* höra oskiljaktigt samman (s. 22). Härav följer omedelbart, att *tvivlet*, som enligt K. skall fattas såsom intresset för det riktiga förhållandet mellan idealitet och realitet i medvetandet och som räknar med möjligheten av ett misstag härutinnan, kommer att omfatta *hela* det existerande jaget, d. v. s. tvivlet blir förtvivlan. — Denna insikt är enligt Diem den egentliga utgångspunkten för K:s filosofi (s. 23). — Genom den kris, vari det existerande jaget härigenom kommer, tvingas jaget ut ur den etiska idealismen till den *religiösa* inställningens vägstycke (s. 140 ff.). Inom det religiösa sfär får personlighetstanken en ny innebörd. Den konstitueras icke längre blott av samvetet, fattat såsom enhet mellan det individuella och det allmänna, utan härtill måste komma »das Wissen von Gott in der Möglichkeit des Gewissens». Personlighet i religiös mening innebär ett absolut förhållande till det absoluta, varmed skall förbindas ett relativt förhållande till det timliga (s. 160). Men denna »dubbelrörelse» förmår jaget ej genomföra. Individens patos för det absoluta leder till negativitet, brist på omedelbarhet. Detta innebär, att den religiositet, som har »immanensen», d. v. s. människans egen natur, till förutsättning, kan ha betydelse blott som förstadium (s. 175). Utöver detta förstadium kan jaget icke komma genom egna ideella resurser. »Was jenseits der Grenze steht, kann nicht *erkannt*, sondern nur in der Anbetung *anerkannt* werden» (s. 194 f.). I »ögonblicket», fattat såsom beröringen mellan tid och evighet och därmed samtidigt såsom »Fülle der Zeit», stå vi inför något som verkligen genombryter immanensen — uppenbarelsen i Kristus (s. 200 ff.). Denna uppenbarelse betyder i sin absoluta paradoxalitet förståndets undergång; dess tillägnelse kan ske blott under »anstötens» övertvinnande i trons lidelse (s. 222).

Härmed äro vi framme vid det *kristliga*. Diem lägger avgörande vikt på att hela den föregående tankeutvecklingen *icke* är inledning till ett klarläggande av kristendommen utan till »Christ-sein» (s. 347). Mot denna bestämning i och för sig är givetvis intet att invända. Att Kierkegaards intresse icke gått ut på att bygga upp ett teologiskt system är så klart och tydligt, att det knappast behöver sägas. Kierkegaard såg ju sin särskilda uppgift vara att representera »korrektivet» gentemot samtidens ensidiga betonande av kristendomen såsom lära. Med sin oerhörda kraft sätter han in på den enligt hans mening mest hotade punkten: det personliga *förhållandet*, den personliga *tillägelsen*. Vad han accentuerar ifråga om det kristliga är följaktligen trons *huru*, icke dess *vad*. Men betyder detta, att trons *vad* för honom skulle sakna

religiös betydelse? Eller skulle han själv sakna en bestämd uppfattning om vad kristendom är till sin objektiva sida? Frågar man Diem till råds på denna punkt, så blir svaret följande: Kierkegaard har blott en metod, ingen kristlig lära (s. VII). Sokrates, ironikern, är Kierkegaard själv »und bleibt es bis in seine letzten, entschieden christlichen Schriften hinein» (Methode der Kierkegaardforschung», Zwischen den Zeiten, 1928, s. 140). I varje fall har Kierkegaard enligt Diem icke framställt en teologisk åskådning i sådan form, att en konfrontation med något slags dogmatik skulle vara tillätlig. Kierkegaard »kommt wohl von der Orthodoxie her, aber nachdem er sie in eine Existenzmitteilung aufgelöst hat, können wir sie nicht mehr», dekretar förf., »als Lehre kritisieren» (Zw. d. Z. s. 161).

Denna tes har tydligen närmast en *polemisk* innebörd. Med dess hjälp avvisar Diem kategoriskt och för övrigt med en viss hånfullhet de olika Kierkegaardforskare, som icke begränsat sig till att framställa Kierkegaards dialektiska metod och trons »huru» utan som därjämte — eller företrädesvis — ha sökt klarlägga trons »vad», Kierkegaards egen tolkning av kristendomen. Att Kierkegaard verkligen företräder en bestämd kristendomsåskådning är också hopplöst att söka förneka. Sin tes att Kierkegaard har *blott* en metod nödgas Diem själv modifiera därhän, att bakom denna metod »naturligtvis» står en »åskådning»; blott skall denna icke kunna skiljas från det metodiska förfarandet (Zw. d. Z. s. 145). Modifieringen av Diems polemiska tes åtföljes alltså av ett kategoriskt förbud mot varje försök till självständig behandling av den kristliga åskådning, som till sist ändå erkännes stå bakom Kierkegaards metod. Det är svårt att förstå berättigandet av ett dylikt förbud. Ty det är i verkligheten vilseledande, när Diem förklarar, att Kierkegaard har »upplöst» i »Existenzmitteilung» den ortodoxa åskådning, från vilken han erkännes ha utgått, och att hans åskådning därför icke längre kan kritiskt behandlas såsom lära. Det kristliga har ju för Kierkegaard icke blott en subjektiv utan också en objektiv sida. »Det Christelige», heter det klart och tydligt i boken om Adler, »er til førend nogen Christen er til, det maa være til for at En kan blive Christen, det indeholder Bestemmelsen, hvorefter prøves om En er bleven Christen, *det vedligeholder sin objektive Bestaaen udenfor alle Troende, medens det tillige er i den Troendes Inderlighed*» (Pap. VII: II, s. 205). Uppgiften att klarlägga det »kristliga» hos Kierkegaard är så omfattande och invecklad, att det icke ges något rimligt skäl att förbjuda en arbetsfördelning, i enlighet varmed

det kristligas »objektive Bestaaen udenfor alle Troende» undersökes för sig och bestämningen »hvorefter prøves om En er bleven Christen» kritiskt granskas. Huruvida detta »objektiva» skall betecknas såsom en »lära» eller icke kan vara en ren ordstrid; det beror på vad man inlägger i ordet. När Diem citerar Pap. I A 94 s. 65 f. om en »kristlig filosofi», hade det inte varit ur vägen om han härmed sammanställt tankegången i Pap. III A 211, s. 87 f. Här förklarar Kierkegaard uttryckligen, att han i 2 Kor. 5, 17 anser sig ha funnit en »dogmatisk, världshistoriskt spekulativ» ståndpunkt, utifrån vilken en helt ny uppfattning av kristendomen måste göras gällande bl. a. ifråga om »den gudomliga metafysiken, treenigheten». (Jfr E. P. 1851—53, s. 264 ff., 272.) Också är han själv medveten om att företräda en självständig uppfattning om kristendomen, vilken ingalunda är begränsad blott till det kristligas subjektiva sida eller till det att vara kristen. (Jfr E. P. 1851—53, s. 405.) När Diem såsom stöd för sin sats att hos Kierkegaard saknas varje »lära» anför, att Kierkegaard förklarar sig tala »utan myndighet», (sid. 317 ff.), så är detta föga lyckligt. Denna bestämning hänför sig hos K. nämligen till den för honom avgörande distinktionen mellan geni och apostel (Saml. Værker XI, s. 95 ff.). Det synes ha undgått Diem att motsatsen mellan »apostel» och »geni» endast skenbart svarar mot motsatsen mellan lära och icke-lära. Den *verkliga* motsatsen gäller icke detta utan *sättet*, varpå läran undfåtts och göres gällande (jfr S. V. s. 98). Uttryckligt talar K. om att också en lärare, som *icke* är apostel, kan ha en lära att förkunna (S. V. s. 98, 100).

I verkligheten har Diem naturligtvis icke heller kunnat helt undgå att i framställningen av »die christliche Haltung» själv ge en rad dogmatiska bestämningar. Som exempel nämner jag behandlingen av paradoxtanken, synd- och trostanken. En detaljgranskning av dessa utredningar tillåter icke utrymme. I varje fall begås ingen orättvisa mot Diem, om man fastslår att framställningen lider av *ofullständighet*. Sålunda kommer den för Kierkegaard väsentliga tanken på Kristus såsom *försonaren* långt ifrån till sin rätt. Ang. synd och arvsynsbegreppet kunde Diem haft åtskilligt att lära av W. Künneth, »Die Lehre von der Sünde, dargestellt an dem Verhältnis der Lehre Sören Kierkegaards zur neuesten Theologie», 1927, vars undersökning nu istället högdraget avvisas såsom alldeles betydelselös för en principiell undersökning (s. 256 not 1).

Nu har Diem i »Methode der Kierkegaardforschung» uppställt satsen, att förhållandet mellan »Denken und Sein» utgör det egentliga före-

målet för Kierkegaards *bela* författarskap (Zw. d. Z. s. 143). Denna förvånande ensidiga synpunkt har han i sin stora undersökning tillämpat; att Kierkegaards egna intentioner härvid måste komma att bli förvanskade ligger i sakens natur. Ett slående exempel härpå erbjuder framställningen av »die Ethik des Glaubens». Om denna säges, att den innehållsligt sett icke är något nytt i jämförelse med det etiska stadiets humana etik (s. 297 ff.). Det är tillräckligt att påpeka, att »efterföljelsen», sådan den framställes från och med »Kjerlighedens Gjerninger» kraftigt protesterar mot en dylik tolkning. Diems egen bestämning av »efterföljelsen» säger alltså för *litet*, då han tolkar den utifrån humana kategorier. Men ur en annan synpunkt säger den för *mycket*. Detta är fallet, när han förklarar det ligga rakt »in der Linie von Kierkegaards Begriff der Nachfolge, dass jeder Christ ein Christus werden müsste» (s. 331). Att kravet på »samtidighet» med Kristus för Kierkegaard innesluter kravet att människan skall ombildas till likhet med Kristus, den lidande, förföljde och hånade, är riktigt. Men lika energiskt betonar K., att det i ett avseende skulle vara rentav hädelse att söka likna Kristus, nämligen såtillvida som förebilden är försonaren. Då Diem ifrågasätter, huruvida Kierkegaard överhuvud behöver den historiske Kristus (Zw. d. Z. s. 169), så synes han på nytt förbise, att Kristus för Kierkegaard inte blott är förebilden, som skall efterliknas, utan jämväl försonaren, som genom sitt lidande och sin död ger den »strävande» underpanten på syndernas förlåtelse och därmed inspirationen och kraften att realisera »efterföljelsen». Detta innebär, att Kristi kors för K. är utgångspunkten för en existensform, som innehållsligt skiljer sig radikalt från den humana etikens livsform.

I slutparagrafen (»Rechtfertigung der Methode») upplyser Diem därom, att frågan om Kierkegaards *egen* mening, eventuellt i motsats till de kierkegaardska pseudonymernas mening, liksom frågan om Kierkegaards religiösa utveckling och de olika utsagornas inbördes tidsföljd, äro spörsmål, som sakna all betydelse för en principiell undersökning. Ännu mera. Det är enligt Diem bevis på metodisk oklarhet och förvirring, ifall hänsyn till dessa tre omständigheter får spela in i en principiell undersökning (s. 350 ff.). Detta är visserligen följdriktigt utifrån antagandet att Kierkegaard har *blott* en metod, men det utgör samtidigt ett indirekt bevis på hur verklighetsfrämmande Diems försök är att låta metoden vara det enda. På alla dessa punkter har han emot sig ingen mindre än Kierkegaard själv: Kierkegaard *förbjuder* så uttryckligt som möjligt likställandet av pseudonymerna med

hans egen uppfattning, liksom han *kräver*, att hans egen livsutveckling (eller »Guds fostran» av honom) skall tagas med i betraktelsen, fullt medveten som han är därom, att utsagor från en viss punkt i hans livsutveckling modifierats och korrigerats genom senare vunna erfarenheter. Är det likväl inte en smula fantastiskt att antaga, att Kierkegaard själv till den grad skulle varit omedveten om sin egen metod (jfr s. 363 f.!), att han oförbehållsamt skulle krävt *hänsynstagande* till tre faktorer, vilkas *åsidosättande* — enligt Diem — skulle utgöra en betingelse för en riktig förståelse av vad han velat säga?

Om Diems undersökning såsom helhet måste sägas, att den icke ger så mycket som man kunde ha rätt att vänta, om man tar hänsyn till förf:s betydande dialektiska förmåga och goda kännedom om Kierkegaards tankevärld. Den kritiska punkten ligger däri, att förf. icke nöjt sig med att betrakta sin speciella uppgift — analysen av Kierkegaards syn på förhållandet mellan tänkande och vara — såsom en deluppgift utan istället försökt tvinga in *hela* Kierkegaard i existensdialektikens kategori.

Har Diem principiellt velat lämna Kierkegaards person och personlighetsutveckling ur räkning, har Geismar ställt Kierkegaards personlighet i undersökningens centrum, så eftersträvar Ruttenbeck åter medvetet en kombination mellan den genetisk-biografisk-psykologiska metoden och en rent systematisk betraktelse.

Hans undersökning fördelar sig på tre »böcker»: Der Denker (s. 1—131), Das Werk (s. 132—276), »Kierkegaard und die deutsche Theologie», (s. 277—360). Första »boken» inledes med en skizz över de viktigaste data i Kierkegaards levnad (s. 9—41). Det ligger i sakens natur att vad förf. här ger måste höra till det allmänt kända; men han har klokt begränsat sig till det väsentliga och förstått att lämna underordnade ting åsido. Detsamma gäller ifråga om framställningen av »die Welt, in der und wider die er kämpfte» (s. 42—101). Förtjänstfull är den energi, varmed han ur olika idésammanhang — framför allt Schelling och Schleiermacher — hämtar fram beröringspunkter med Kierkegaards eget religiösa tänkande, sammanfattade i slagorden: irrationalism, dualism, subjektivism. Härpå följer en analys av Kierkegaards litterära metod (s. 102—131). Här skulle man kanske önskat en något annorlunda behandling av frågor, som förf. berör blott i förbigående. *Varför* har Kierkegaard ansett en dylik egendomlig metod vara nödvändig? Vilket är det inre sambandet mellan den indirekta framställningsformen och K:s syn på det etiskt-religiösa eget väsen?

Visserligen förbiser förf. icke, att den indirekta meddelelsen enligt K. måste mynna ut i en direkt meddelelse (s. 130). Emellertid är det för K. härvid ej fråga blott om nödvändigheten av en självdeklaration, sådan han givit i »Synspunktet». Minst lika viktig är i detta sammanhang frågan om förhållandet mellan indirekt framställning i kristendomens tjänst och »vittnandet» eller det direkta kristliga vittnesbördet. Särskilt åren 1848 och 1849 har denna fråga sysselsatt Kierkegaard. Och problemet hör samman med hans syn på Kristus — gudamänniskan såsom »lärare». Den som förblir i indirekt framställning blir ett förgelsens tecken. Men därtill kan endast den våga göra sig, som själv är sanningen — gudamänniskan. Kristus på korset, som gör anspråk på att vara sanningen — se där den absoluta, indirekta meddelelsen, som tvingar varje enskild till ett avgörelsens val (E. P. 1850, s. 213). Men för den som ej själv är sanningen måste en »mildring» bli nödvändig; denna är det direkta vittnesbördet. Sålunda närmar sig Kierkegaard allt mera den uppfattningen, att själva denna metod i dess absoluta form är uttryck för något mer än mänskligt. Men även om det sålunda är ensidigt att med Ruttenbeck inordna hela den indirekta meddelelsen under synpunkten, att det är Kierkegaards egen fostran, som återspeglar sig i författarskapet (s. 130), så är denna synpunkt i alla fall av väsentlig betydelse för förståelsen av Kierkegaards metod och pseudonymitetens problem.

I boken om »Das Werk» framhäver förf. med styrka vad han kallar »die Urtatsache des 'vor Gott'». Här ligger på sätt och vis hjärtpunkten i Ruttenbecks hela undersökning. I detta »vor Gott» finner han »die Grundlage, auf der sein (K:s) innerstes Sein und Denken sich aufbaut» (s. 132 f.). Och härvid ligger tonvikten på den eviga kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa, den absoluta motsatsen mellan immanens och transcendens. Kierkegaards hela tänkande är *dualistiskt* bestämt. Härur härledes direkt tanken på »den enskilde» och den etiska individualismen. — Givetvis ligger i denna förf:s grundsyn intet nytt; den föreligger (såsom förf. också själv påpekar) redan i tidigare analyser av Kierkegaards tänkande. Men Ruttenbeck synes mig med rätta kunna göra anspråk på att med mera målmedvetenhet än någon tidigare författare ha ställt »die Urtatsache» i analysens centrum, till vilket alla olika tankelinjer hos Kierkegaard skola ledas tillbaka. Betydelsen av förf:s undersökning ligger inte minst i den systematiska energi, varmed han genomfört denna sin tes. Likväl kan jag ej hålla tillbaka frågan, huruvida icke förf. härvid gör Kierkegaards tänkande

mer enhetligt än det i verkligheten är. Fördöljes t. ex. icke den brytning, som ändå onekligen förefinns i K:s *gudstanke* mellan en livfull, innehållsfull, rent religiöst bestämd gudsbild och en abstrakt metafysisk gudstanke? En liknande fråga inställer sig inför bestämningen av syndbegreppet hos Kierkegaard (s. 172 ff.). För övrigt modifierar förf. i annat sammanhang själv sin framställning, idet han erkänner, att K. »*zuspitzt und übersteigert die auf persönliches Erleben sich gründende Erkenntnis von der absoluten Verschiedenheit von Zeit und Ewigkeit*» (s. 358). Ifråga om »die Offenbarung als die Lösung der Lebensfrage» (s. 184 ff.) synes mig »samtidighetstanken» icke komma fullt till sin rätt, denna tanke som Kierkegaard själv betecknat såsom »sitt livs tanke» (Saml. Værker XIV; s. 300). »Samtidigheten» har ju hos K. två sidor: dels är det fråga om samtidighet med den »förnedrade» Kristus, dels samtidighet med den »förhärligade», i Anden närvarande Herren. Denna viktiga distinktion kommer ej tillräckligt klart till uttryck i R:s analys. — Framställningen av tron (s. 218 ff.) utmynnar i satsen, att hos K. äro »dialektik» och »mystik» oskiljaktigt förbundna med varandra. Dualismen bäres av visshet om enhet. Men denna »Einheitsschau» har ingenting att göra med esteticism; K:s mystik är »trosmystik» (s. 275). Även om man tilläventyrs kunde vilja diskutera termen trosmystik, som R. har från H. E. Weber (jfr dennes intressanta skrift »Glaube und Mystik» och min anm. i denna tidskrift 3. häftet 1927!), så är jag likväl i sak ense med förf. — dock ej utan ett visst förbehåll. Ty har Kierkegaard verkligen i sitt förhållande genomgående lyckats upprätthålla den *jämvikt* mellan enhet och dualism, mellan vila och kamp i tron, som förf. ändå synes vilja tillerkänna honom? Är han inte även häri »korrektivet», vilket delvis är avsiktligt ensidigt men även omedvetet till följd av överbetoning av den kvalitativa motsättningen mellan Gud och människa?

Det avsnitt i R:s undersökning som innehåller mest nytt, är tvivelsutan den tredje boken: »Kierkegaard und die deutsche Theologie». Någon motsvarighet härtill föreligger icke i den tidigare Kierkegaardlitteraturen, ehuru olika ansatser blivit gjorda. Inte minst intressant är påvisandet av Kierkegaards direkta inflytande på nutida romersk-katolsk religionsfilosofi. Peter Wusts stora arbete »Die Dialektik des Geistes» (1928), som i detta sammanhang uppmärksammas, icke blott »upptar» Kierkegaardska tankar, såsom R. påpekar (s. 324). Sygdommen til Døden torde för detta arbete ha en rentav grundläggande betydelse. I detta avsnitt ger förf. för övrigt ännu mer än

själva titeln utlovar; också den nordiska teologin indrages till en viss grad i betraktelsen. Till det positiva yrkande, som Ruttenbeck framför i sin granskning av min egen Kierkegaardtolkning ställer jag mig ingalunda oförstående. Vad han vill säga är att spänningar och motsättningar höra oskiljaktigt samman med ett *existentiellt* tänkande sådant som Kierkegaards och att detta måste komma klart till uttryck i varje förstående analys (s. 359). Men då han som exempel på sin sats att det existentiella i K:s tänkande icke kommer fullt till sin rätt i min Kierkegaardtolkning anför *paradox-tanken*, så kan jag ej oförbehållsamt vidgå anmärkningens riktighet. Just paradoxtanken synes mig vara det begrepp, som Ruttenbeck minst tillfredsställande lyckats fixera. Begreppet har hos honom nämligen en skiftande innebörd, och det blir icke alltid klart, i vilken mening han använder detsamma. (Att begreppet också hos Kierkegaard är flertydigt är en sak för sig.) I vissa sammanhang tycks paradoxbegreppet hos R. vara liktydigt med att en transcendent och en immanent faktor sammanhållas i tron (t. ex. s. 222, 233); i annat sammanhang likställes det med erkännandet av att tron icke kan motiveras rationellt logiskt; paradoxen är det icke-bevisbara, osannolika (s. 272). När R. finner, att paradoxtanken hos Hermann Cremer står i trostankens medelpunkt liksom hos Kierkegaard, så betyder det paradoxala åter »kontrasten» mellan nåd och dom (s. 287). Slutligen hänför sig paradoxtanken hos R. till gudamänniskan såsom i sitt väsen sammanfattande tvenne varandra uteslutande storheter. När förf. nu yrkar, att paradoxens berättigande inom det existentiella tänkandet skall erkännas, så blir det icke fullt klart, i *vilken-dera* av dessa olika betydelser begreppet här fattas. Det paradoxtänkande som jag betecknat såsom »Fremdkörper» i K:s religiösa tänkande hänför sig till den sista av de ovan anförda betydelserna. Men i den meningen lär icke heller förf. vilja postulera en organisk samhörighet mellan existentiellt tänkande och paradoxtänkande. Den förmenta inkongruensen mellan Ruttenbecks och min syn på Kierkegaards »eget» tänkande (vad jag kallat »erfarenhetslinjen» i K:s tänkande) tyckes mig alltså i varje fall delvis bero på att R. icke skarpt hållit isär de olika betydelser, vari han själv använt paradoxtanken. Att en viss *accentskillnad* föreligger oss emellan vill jag för övrigt gärna erkänna.

De ovan gjorda randanmärkningarna avse inte att på minsta vis förringa värdet av Ruttenbecks ståtliga arbete. Det förråder en allsidig och djup förtrogenhet med Kierkegaards tankevärld. Förf:s beläsenhet

är imponerande; hans kannedom om litteraturen om Kierkegaard är ovanligt fullständig. Litteraturförteckningen, som avser att vara fullständig, företer blott relativt få luckor. (Från en viss ojämnhet kan det av annan hand upprättade personregistret icke frikännas.) Tankegångarna äro genomförda med konsekvens och tankeskärpa. Det måste betecknas som en mycket tacknämlig vinst för Kierkegaardforskningen att vi ha erhållit Ruttenbecks alltigenom gedigna undersökning, som tar sikte på alla olika sidor av Kierkegaards etiskt-religiösa författarskap.

TORSTEN BOHLIN.

CORAM DEO — CORAM HOMINIBUS.

Några randanmärkingar till G. LJUNGGREN, *Synd och skuld i Luthers teologi*.

Gustaf Ljunggrens stora arbete om synd och skuld i Luthers teologi är säkerligen sedan länge välkänt för denna tidskrifts läsare. En anmälan av detta arbete är därför överflödig; det är redan citerat och kommenterat i den teologiska litteraturen och har också av den tyska Lutherforskningen fått vitsordet att vara ett sällsynt djupgående och skarpsinnigt arbete. Vi åsyfta här blott att göra några reflexioner över en del av de problem, som Ljunggren berör i sitt utmärkta arbete, och vi anteckna då först några allmänna sådana för att strax övergå till det som för oss är huvudsaken: den av Ljunggren framhållna motsättningen i Luthers teologi mellan *iustitia coram deo* och *coram hominibus*.

Att Ljunggren valt en den mest centrala utgångspunkt för förståendet av hela Luthers teologi synes oss otvivelaktigt. Förstår man helt vad Luther menar med »synd», har man alla förutsättningar att förstå Luthers teologi över huvud; förstår man detta däremot ej, torde man ha mycket små förutsättningar därför.

I det första, i viss mån inledande, kapitlet bestämmer Ljunggren arvsyndstankens plats i Luthers nya religiösa insikt. Det är ej fråga om synd i moralistisk mening utan om »arvsynd». Orten för synden blir det innersta hjärtat, sinnelaget. Luther upptäckte, »att det yttersta motivet till hans gärningar ej var kärlek till Gud och hans ära utan den amor concupiscentiæ, som bottnade i löne- och straffmotiv ... Så blev religionen honom snarare en tryckande börda än en tjänst

åt Gud.» (s. 28). I bundenheten vid det egna jaget, som var faktisk i varje religiös akt, framträdde synden. Och härav var människans innersta väsen besmittat; ingen obesmittad själsgrund finnes. Då Luther kommit till full klarhet över sin uppfattning, sammanfattade han syndens väsen i begreppet »otro» eller hjärtats inre motspänstighet emot den genom »ordet» i samvetet sig uppenbarande Guden (s. 29). Otro är att vilja och söka sig själv i stället för Gud.

I de följande kapitlen belyses så i olika sammanhang Luthers synduppfattning. Det ligger i sakens natur, att man beträffande ett så centralt ämne kunde önska, att vissa sidor och sammanhang i Luthers synduppfattning blivit ytterligare belysta. Det är ej menat som en anmärkning mot förf., om vi uttala önskemålet att han också hade belyst frågan om syndens kulmination. I »förhårdelsen» kan ju L. se en dylik kulminationspunkt — huru förhåller sig då denna till den ångestfulla, förtvivlade egocentricitet, vilken den anfäktade kan drivas in i under känslan av Guds fördömelse. Ångest, förtvivlan, hat till Gud kan ju också vara former för syndens kulmination. Och huru förhålla sig dessa frågor till frågan om Guds vrede och dom och till den dubbla predestinationen? Ett utförligare upptagande av dessa problem, skulle, synes det oss, kunnat vara klargörande för Luthers synduppfattning.

Redan i första kapitlet anger Ljunggren sin ställning till synduppfattningen i Romarbrevskommentaren, ehuru frågan längre fram blir ytterligare belyst. Egentligen avser Ljunggren att bestämma syndens innebörd i den »färdige» Luthers teologi; om han emellertid även velat fastställa förhållandet till de tidiga skrifterna, undra vi, om detta ej bort ske med utförligare motivering och mer ingående analys än som skett. Det beror ju nu i hög grad på vilka synpunkter man anlägger, hur man skall bestämma förhållandet mellan de tidiga och senare skrifterna; att vi ej dela Ljunggrens mening i hans kritik av Holls uppfattning i dennes uppsats *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, skall av det följande framgå.

Den källa, som Ljunggren oförnekligen mest öser ur, är Stora Genesiskommentaren. Jämte den synas särskilt *Disputationerna*, *De servo arbitrio* samt den tryckta texten till större Galaterbrevskommentaren och föreläsningen över psalm 51 vara de förnämsta källorna (även skriften mot Latomus borde kanske nämnas). Från strängt filologisk synpunkt borde man ju ej få använda Genesisföreläsningen så som skett, ej heller den tryckta texten av nämnda Galaterbrevs- och

psalmföreläsning. Ljunggren har emellertid trängt så djupt in i Luthers sätt att tänka, att han undgått de faror, man kunnat råka in i, om man med dessa källor arbetat med en mindre systematiskt orienterad, mera rent historisk metod. Vi ha frågat oss, om möjligen Ljunggrens benägenhet att tolka Luther i riktning mot ortodoxiens sätt att se kan sammanhånga med att nämnda Genesiskommentar är hans huvudkälla, men vi ha ej nog arbetat med denna källa för att våga besvara frågan. Att Ljunggrens Lutherkonception är utomordentligt djup och hans tänkande i hög grad kongenialt med Luthers råder ej tvivel om.

Till den systematiska arbetsmetod Ljunggren använder hör, att de olika kapitlen hänga organiskt samman. Att upprepningar förekomma kunna vi omöjligen finna klandervärdt; det hör till den systematiska metoden, att samma sak måste ses från en mängd olika synpunkter och ånyo belysas i nya sammanhang. Att förf. ofta kommer tillbaka till det han tidigare konstaterat synes oss blott vittna om enhetligheten i konceptionen. Däremot kunde möjligen en del rubriker inom de olika kapitlen gagnat överskådligheten; eller också kunde kanske ovanför varje sida tryckts en sats angivande huvudinnehållet i denna; som det nu är, är det faktiskt ganska svårt att hitta i de långa kapitlen.

Andra kapitlet har som rubrik »Kött och ande»; den fråga förf. där tar upp spelar den största roll för framställningen i dess helhet och beröres faktiskt litet varstans i boken. I och för sig torde man ej kunna säga, att Ljunggren bestämmer motsättningen kött — ande närmare än vad som är allmänt antaget inom Lutherforskningen. Men han har gjort ett, för så vitt vi förstå, ytterst lyckligt och fruktbart grepp genom att i samband med nämnda motsättning fästa uppmärksamheten på en annan motsättning, nämligen den mellan homo interior och homo exterior eller mellan homo theologicus och homo politicus och de därmed sammanhängande aspekterna coram deo och coram hominibus. Med det har — jämte den djupa synpunkten på syndens väsen överhuvud som »arvsynd» — det viktigaste och mest intressanta greppet i Lj:s utomordentliga arbete angivits. I genomförandet av denna distinktion ligger bokens styrka och i den eventuellt bristande skärpan i genomförandet och i det ofullständiga utförandet av denna skillnad ligger enligt vår uppfattning arbetets begränsning. Det är också till dessa båda aspekter vi närmast skulle vilja anknyta våra randanteckningar. Och om vi då ange i förhållande till Ljunggren skiljaktiga synpunkter, vilja vi från början betona, att dessa ej alls äro avsedda att

förringa värdet av Lj:s förträffliga arbete utan att de äro menade som ett försök att grubbla vidare, att föra Lj:s frågor längre och granska räckvidden av den motsättning i Luthers tänkande, på vilken Lj. fäst uppmärksamheten.

»Teologien upptäcker», påpekar Lj. under citat från disputationerna, »såsom människans väsentliga bestämning, att hon är skapad till gemenskap med Gud och kallad till evigt liv, men ser tillika, att den ursprungliga relationen till Gud blivit upphävd genom synden och att hela människans förhållande till världen därmed fått en falsk inriktning. Homo politicus, såsom Luther kallar den gentemot världen verksamma människan till skillnad från homo theologicus, har genom synden blivit djävulen underkastad, men är icke i och för sig syndig och besmittad, vare sig till sin själsliga eller kroppsliga 'del'» (s. 56). Därav följer, att Luther avvisar skolastikens uppfattning av förhållandet mellan kroppsligt och andligt. Människan uppfattas av Luther som en totalitet och är som sådan god eller ond, ande eller kött.

Svårigheten är nu att ange den närmare innebörden i motsatsen homo interior — homo exterior. Problemet ligger däri, att å ena sidan motsättningen kött — ande är en helt annan än homo exterior — homo interior, men att den likväl hänger samman därmed. Detta synes oss Ljunggren ej klart nog ha visat; han synes ej ha känt svårigheten härvidlag. Han säger s. 59: »Vad är det som gör människan till kött? Kött är människan i den mån hon ej tager till sig ordet, utan sätter sig emot detsamma i självisk inkröktethet kring de ting som synas. Det är just däri, som syndens egentliga väsen består, att människan s. a. s. förminskar dimensionerna av sitt eget väsen och ej vill leva såsom homo theologicus.» Vi bestrida ej i och för sig denna sats riktighet. Men det är då nödvändigt att närmare bestämma förhållandet mellan människan som ande och homo theologicus. Människan fyller sin bestämelse genom att leva såsom homo theologicus. Gör hon det blir hon ande. Men å andra sidan kan homo interior vara såväl kött som ande. Ja, det är just homo interior eller människan theologice betraktad (alltså coram deo), som är kött *eller* ande. Det är ej så, att homo interior utan vidare är ande. Då skulle L. hamnat i mystiken. Här skyntar det svåra problemet, hur homo interior förhåller sig till *synteresis*, till samvete samt till begreppet ande, ett problem som Ljunggren tyvärr ej går in på. En annan svårighet ligger i bestämmandet av förhållandet mellan människan som »kött» och som »yttre människa», vartill hör hennes ställning i de yttre ordningarna.

Vi kunna nedan blott ge några antydningar angående svårigheterna med hänsyn till förståendet av innebörden i motsättningen homo interior — homo exterior.

Det yttre handlandet kan bedömas olika. Antingen kan det betraktas i och för sig utan att det ställes under etiskt-religiöst bedömande eller också kan det, bedömt från djupaste etiskt-religiösa synpunkt, framstå som gott eller ont. I sista fallet har det ställts i relation till den inre människan. Om nu handlandet kan bedömas som gott, måste det innebära, att det spontant framgått ur ett sinnelag, att det är »cmctiverat». Bedömes det som ont, kan sägas, att det framgår ur ett ont sinnelag eller är av yttre skäl motiverat. Då är människan bestämd av fruktan eller hopp om lön. Nu ligger det nära till hands att förväxla »den yttre människan» i betydelse av människan i det yttre handlandet utan avseende på handlandets religiösa art med den yttre människan såsom religiöst sett ond. Att Luther själv kan göra en dylikt förblandning kan man exempelvis se i »De libertate christiana», där »kött» och »yttre människa» likställes.

Nu kan emellertid det handlande, som ej bedömes från djupaste etisk-religiösa synpunkt (= ej bedömes coram deo), likväl från andra synpunkter ses som gott. In naturalibus kan människan enligt Luther med sin fria vilja väl göra gott. Men det blir då aldrig fråga om det som coram deo är gott.

Detta lägre plan, där människan, coram hominibus, kan handla gott och där hon rör sig såsom homo politicus, behöver emellertid närmare bestämmas. Det synes oss nämligen som om detta skulle ha största betydelse för bedömandet av Luthers etik. Då det är fråga om kallelse-läran måste, för så vitt vi förstå, man också ta hänsyn till detta plan. Nu kan det än se ut, som om Luther ej särdeles intresserade sig för detta plan — han kan mer liksom synas avvisa det från intressets medelpunkt. Å andra sidan tvingas han dock ta hänsyn till det. På detta plan gäller ej evangeliet men väl lagen.

Vi kalla detta plan med ett i sista hand säkerligen olämpligt uttryck här för det »moraliska» planet i motsats mot det etisk-religiösa, för att därmed ange, att det även coram hominibus enligt Luther kan bli tal om ett slags rättfärdighet. Men det är då att märka, att handlingslivet som sådant ej får hänföras till detta »moraliska» plan. Då gör man en falsk skillnad mellan homo interior och homo exterior. Etiken, i den mån denna skall uttrycka det handlande, som härflyter ur det kristna sinnelaget, rör sig ju ej på det »moraliska» planet (det

är ej fråga om *iustitia coram hominibus*) utan på det religiösa (allt bedömes *coram deo*).¹

Tvenne misstag gäller det därför att undvika. Dels får, som redan sagts, ej motsättningen mellan synpunkten *coram deo* — *coram hominibus* jämföras med motsättningen *ande* — *kött*; dels innebär ej *coram deo* eller *homo interior* blott människans inre hjärtelag i motsats till det yttre handlingslivet utan innefattar från en sida sett *även* handlingslivet, hela människan med allt hennes handlande i en viss inställning, eller, noggrannare, i endera av tvenne principiellt motsatta inställningar (nämligen *ande* och *kött*).

Att det råder en skillnad mellan motsättningen *coram deo* — *coram hominibus* och *ande* — *kött* är ganska lätt att inse; den största svårigheten torde ligga i att kunna förstå det systematiska sammanhanget i och betydelsen av den senare åtskillnaden (alltså mellan *homo interior* såsom avseende ej blott *sinnelaget* utan *sinnelaget* såsom motiverande handlandet å ena sidan och det yttre handlandet såsom ej religiöst eller inifrån det innersta motiverat å andra sidan). Medan det kan framgå av Ljunggrens framställning, att motsättningen *ande* och *kött* är en annan än *homo interior* — *homo exterior*, synes oss särskilt innebörden i *homo exterior* vara ofullständigt angiven. Och — så vitt vi förstå — detta medför en dunkelhet i hela framställningen och är delvis orsak till den problemställning som sedan i vissa kapitel behärskar boken. Det blir nu en särskild fråga, huruvida Luther själv varit konsekvent och klar i dessa avseenden. Att hans terminologi ofta kan peka åt annat håll, torde vara relativt lätt att visa. Frågan blir emellertid, vilken hans innersta mening varit, i vad riktning hans egentliga intentioner gått.

Svårigheten torde till att börja med kunna sägas ligga däri, att termen *homo politicus* resp. *homo exterior* eller *aspecten coram hominibus* lätt kan få en dubbel betydelse. Dels kan allt detta avse ett bestämt område eller vissa konkreta gärningar, nämligen dem, som avse förhållandet till den yttre världen, dels kan det avse ett särskilt plan, en särskild måttstock eller ett visst sätt att värdera människan och hennes handlande. Man kan särskilt ge akt på att en lätt gjord miss-

¹ Man kan jämföra, huru H. Rosén skiljer mellan moral, såsom avseende personlighetens livets formala ordning och etik såsom människans ställningstagande till Gud, hennes hängivelse till Gud. (Rosén, *Förhållandet mellan moral och religion*, s. 198 ff.). Ovan angivna skillnad är ju ej densamma som Roséns, men det kan vara skäl erinra om dennes distinktion härvidlag.

uppfattning kan uppkomma därigenom, att Luther skiljer mellan person och verk; det kan synas som om personen kunde bedömas coram deo och gärningarna coram hominibus. På ett sätt är detta riktigt, men det är då att märka att Luther med person menar ej blott människan med bortseende från hennes handlande utan människan sådan som hon i sitt djupaste hjärta är med de handlingar, vilka härflyta ur denna hennes innersta sinnesbeskaffenhet. Ej blott »det inre» utan även gärningarna kunna bedömas coram deo, nämligen såsom härflytna ur ett visst sinnelag.¹ Alltså: homo exterior synes hos Luther kunna avse 1) människan i hennes relation till det yttre, till de yttre ordningarna (familj, samhälle, stat; i hennes utövande av yrke och konstskicklighet; jfr härtill W. A. 40, 1: 293 f.) men, såsom troende, i allt detta handlande såsom »ny människa» och även i dessa förhållanden bedömd coram deo, och 2) människan såsom delaktig i ovannämnda förhållanden, varest ratio med rätta kan gälla och där, etiskt sett, i nämnda förhållanden lagen och iustitia coram hominibus med rätta kan tillämpas, alltså människan med bortseende från hennes rättfärdighet coram deo (samt slutligen 3) människan såsom sökande sin rättfärdighet i detta yttre och alltså med hänsyn till rättfärdigheten coram deo »gammal människa» eller »kött»; så i De libertate christiana). — Beträffande »inre människa» kan ungefär motsvarande betydelsedifferenser särskiljas. Faran är alltid, att man sammanblandar det etiska bedömandet men en psykologisk syn eller att »inre människa» i stället för att ange ett etiskt betraktelsesätt får betyda en psykologisk (och därmed från det yttre begränsad) storhet.

Problemet blir då, huru närmare förhållandet mellan den nya människans handlande och iustitia coram hominibus skall tänkas. —

Är det möjligen så, att det hos Luther finnes tvenne skilda tanke-

¹ Hur invecklad frågan kan vara kan man se om man reflekterar på innebörden i ett yttrande av Ljunggren sådant som följande (s. 58): »Den av Gud i världen insatta homo politicus är i sista hand tjänare och redskap antingen åt Gud eller djävulen». Detta är på ett sätt säkerligen alldeles riktigt. Men uttrycket homo politicus svarar närmast mot aspekten coram hominibus och avser alltså människans yttre handlande bedömt med bortseende från sinnelaget. Här har tydligen Ljunggren tagit homo politicus i betydelsen av det yttre handlandet som sådant eller av den i världen insatta människan. Då han påpekar det säkerligen alldeles obestridda förhållandet, att enligt Luther detta handlande eller den i världen insatta människan kan tas i Guds eller djävulens tjänst, är att märka, att just homo politicus är bedömd coram deo eller såsom homo theologicus. Å andra sidan voro de avgörande motsatserna här just homo politicus och homo theologicus eller aspekterna coram hominibus — coram deo.

gångar. Enligt den ena av dessa skulle han då strängt skilja på motsättningarna ande — kött och homo theologicus — homo politicus (homo theologicus kan vara såväl ande som kött), enligt den andra betyder homo theologicus detsamma som ande.

Vi lämna nu oavgjort i vad mån man med rätta kan göra gällande, att Luther verkligen har en genomförd tankegång, sådan som den sist antydda. Att tolkningen av Luther stundom, kanske halvt omedvetet, kommit att följa en dylik tankegång, torde vara lätt att visa. Och att den har något som talar för sig, torde vara oemotsägligt. Den anknyter till motsatsen mellan den Evige och människan. Det ligger emellertid i öppen dag att just denna motsats lätt kan få en innebörd av motsatsen oändligt — ändligt, som ej torde kunna sägas vara en för Luthers teologi karaktäristisk tankegång, utan tvärtom stå i strid med den centrala intentionen i denna.

Hurusom oklarheten i nämnda avseende kan få vittgående följder med avseende på uppfattningen av innebörden av Luthers etik torde kunna framgå av den teckning denna fått just i nämnda utmärkta arbete av Ljunggren.

I avsnittet om religiös och etisk betraktelse har Ljunggren på flera ställen givit uttryck åt tanken, att i tron ingår såväl aktivitet som passivitet. Likaså är Gud på en gång den evige och i tiden ingångne. Men denna skillnad gör Ljunggren identisk med skillnaden i att bedöma människan *in loco justificationis* och *extra locum justificationis* (s. 176). Därav följer det enligt vår uppfattning för Luthers del orimliga betraktelsesättet, att det skulle vara *extra locum justificationis*, som Gud, resp. Kristus, framstode som den kämpande, »den väldige stridsmannen och hjälten». Det dualistiska perspektivet skulle alltså hänga samman med betraktelsesättet *extra locum justificationis*! Så vitt vi förstå är detta just ett typiskt betraktelsesätt *in loco justificationis*.

Bakom denna Ljunggrens tes torde ligga ett helt vanligt betraktelsesätt, det, att där vi ha att göra med människans handlande, med gärningarna, det i och med detsamma är fråga om ett moraliskt betraktelsesätt. Det är då en viktig distinktion man försummar att göra, nämligen den mellan handlingslivet såsom härflytande från en religiös källa, ur sinnelaget såsom religiöst bestämt, och handlingslivet annorlunda betraktat.

Man kan åskådliggöra den av oss åsyftade distinktionen genom att jämföra den olika roll lagen i de skilda betraktelsesätten spelar. *In loco justificationis* kan Luther ej, som Ljunggren riktigt framhåller, tala

nog lågt om lagen (s. 177). Extra locum justificationis åter spelar den den största roll och måste på det djupaste vördas och respekteras. Här ha vi alltså en skillnad mellan religiös och »moralisk» betraktelse. Men därmed är ej sagt, att aktivitetssidan skulle hänföras till blott den senare. Tvärtom: just enligt den religiösa betraktelsen är Gud *ej* blott den evige utan *också* den i tiden ingångne, *ej* blott den suveräne utan *även* den kämpande. Om Luther kan in loco justificationis tala föraktligt om lagen, så sammanhänger detta med att han ser den som en tyrann som skall och även av Kristus blir besegrad, alltså med den i tiden ingångne, kämpande Guden. In loco justificationis finnes en spänning mellan Gud såsom suverän, allrådande och allverkande och Gud såsom kämpande eller mellan segern såsom redan vunnen och såsom alltjämt i färd att vinnas; dessa betraktelsesätt ligga i varandra och bestämma varandra, men denna spänning är ej att förblanda med skillnaden mellan betraktelsesättet in loco och extra locum justificationis. I den mån segern betraktas såsom redan vunnen är lagen avskaffad och finns ej mer; föraktliga ord om lagen faller Luther just i kampperspektivet; den finnes väl, men såsom en makt som ständigt övervinnes och brytes, alltså som en visserligen i sig god, men i relation till den syndiga människan som en ond tyrann verkande makt. Helt annorlunda gestaltar sig lagens uppgift i det rent moraliska perspektivet, alltså extra locum justificationis. Och ett av Lutherforskningen efter vår uppfattning f. n. angelägnaste men också mest försummade problem är just att fastställa förhållandet mellan detta perspektiv och det rent religiösa.

Det vi vilja begränsa oss gentemot är alltså uppfattningen, att det mänskliga handlandet i och för sig med nödvändighet skulle höra hemma till det »moraliska» planet. Dit hör det i den mån det tänkes normerat av lagen i dess betydelse av att vara en lag för köttet, en det mänskliga livet under timlighetens och syndens villkor normerande lag.

Man måste alltså skilja mellan religionens etiska sida eller det uttryck i handlande, som tron i Luthers mening tar sig, och moralen i betydelse av det genom lag reglerade livet. Lagen verkar då extra locum justificationis och reglerar där livet med rätta. Den är nämligen enligt Luther given av Gud och har just därav sin giltighet. Att fastställa förhållandet mellan moral i denna mening och religion är en synnerligen svår uppgift i Luthers teologi. Men säkert torde det vara, att man föres vilse om man vill likställa moralen med människors gärningar, med det mänskliga handlandet överhuvud. Hela problemkom-

plexet belyser en sida av det centrala problemet om förhållandet mellan lag och evangelium.

✧ Ett likställande av religionens aktiva sida, religionens uttryck i handlandet, och det moraliska planet, där aspekten coram hominibus gäller, torde det vara som ligger bakom Ljunggrens kritik av Holl i avsnittet Till frågan om rättfärdiggörelsens motivering.

Ljunggren skiljer i nämnda avsnitt mellan den religiösa och etiska aspekten. Blott enligt den senare äga gärningarna (eller Guds rättfärdiggörande av människorna) betydelse, ja, komma de överhuvud med i betraktelsen. Vi äro då inne på aspekten coram hominibus, alltså egentligen extra locum justificationis. Hirsch har i sin recension av Ljunggrens arbete framhållit, att enligt hans uppfattning det grundläggande felet i hela denna betraktelse vore likställandet mellan de ut-sagor som ha avseende på rättfärdiggörelsen, med dem om justitia coram hominibus och därmed den etiska självbetraktelsen. Under instämmande i denna anmärkning vilja vi blott betona, att man lätt kommer att göra detta fel, om man ej skiljer mellan vad vi kallat religiös-etisk och »moralisk» betraktelse (alltså mellan religionens framträdande i handlingslivet, dess aktivitetssida, och det moraliska planet eller det, där man med rätta har att anlägga perspektivet coram hominibus; själva termerna etisk och moralisk äro som sagt säkerligen mycket anfäktbara och olämpliga; vi ha begagnat dem blott för att visa att det som ofta kallats etik eller moral inom sig rymmer högst olika element.)

För så vitt vi förstå, är det just det storartade i Holls framställning av L:s teologi, att han lyckats att visa, hurusom hela det kristna livet kan härledas ur tron — eller ur Guds verkande i människan. Att Gud förklarar rättfärdig och att han gör rättfärdig blir för Luther ej tvenne utan en och samma handling. Allt människans handlande härflyter ur tron och hör alltså med till den rättfärdighet coram deo, som Gud skänker. Det är, som Hirsch visat,¹ att fatta som ett Guds skänkande av Kristus till oss, varigenom Kristus verkar i den nya människan, är drivkraften i henne. Men människans handlande är då ej att utan vidare hänföra till rättfärdigheten coram hominibus och äger ej blott karaktären av kunskapsgrund för vårt etiska samvete utan är direkt en sida av trons liv. (Jfr häremot Ljunggrens arbete, s. 360 ff.) Av detta följer emellertid att man ej kan ställa upp tanken Christus pro nobis som en tanken Christus in nobis uteslutande föreställning. (Jfr

¹ Hirsch, *Initium theologiae Lutheri*, s. 168 f. (Festgabe für Kaftan, 1920.)

Ljunggren, s. 299 f.) Den troendes nya jag konstitueras just av Kristus in nobis, som just är den oss av Gud skänkta rättfärdigheten. Men om så med tanken på Kristus i oss rättfärdigförklarande och rättfärdiggörelse blir en enhet, är självfallet »Kristus i oss» ej fattad som en »vilande immanens» i själen (s. 299), utan Kristus ingår i tron som dess subjekt, som en kämpande, aktiv, människan om- och nyskapande makt. Därför upphäves ej grundtesen, att den troende är simul justus et peccator genom detta utan blir tvärtom därigenom konstituerad.

En spänning mellan den allverkande och den kämpande Guden föreligger väl i Luthers teologi. För människans del kämpar Gud om henne och i henne. Hennes tro utgestaltas genom att Gud tar henne i besittning och utför sin kamp i henne. Därför blir det ej någon skillnad mellan tro och gärningar i detta perspektivet, utan rättfärdiggörelsen består i Guds rättfärdiggörande av människan. Reputatio behövs visserligen, ty människans tro är på jorden ständigt blott en begynnelse och något bristfälligt. Därför måste tillräknandet innebära, att den svaga tron räknas som fulländad. I det att människan i tron upptas i den kämpande Gudens liv, upptas hon även i hans seger och fullkomliga herravälde. Liksom det finns en spänning mellan den kämpande och den suveräne Guden, vilken allt är underlagt, eller mellan den i tiden ingångne och den över all växling upphöjde Evige, så finns det också en spänning mellan den svaga, kämpande, ofullgångna tron och fullkomningen. Men allt detta har avseende på rättfärdigheten coram deo. Eller, för att begagna de termer, som vi tidigare nyttjat, detta har med den kristna etiken, eller religionens uttryck i handlingslivet att göra, men ej med moralen. Dessa gärningar äro ej heller sådana, på vilka människan kan förtrösta i betydelsen av att de innebure något meritum, ty i samma ögonblick handlingslivet komme in under den synpunkten, vore det ej längre fråga om spontana, omotiverade handlingar, utan om motiverade. Då vore de uttryck för ett falskt Gudsförhållande och ej för sann tro.

I sista kapitlet går Ljunggren bl. a. in på frågan om syndens uppkomst. Personligen instämma vi i det mesta Ljunggren där säger. Dock finns det ett drag som, efter vårt sätt att fatta, gör, att det hela verkar mindre övertygande än det kunnat göra. Då Ljunggren går så långt att han innesluter själva syndens första uppkomst i Guds vilja, får man intrycket, att han lämnat den rent historiska framställningen av Luthers tänkande och kommit in på utvecklandet av en världsåskådning, som skulle vara konsekvensen av Luthers åskådning. I överens-

stämmelse med Hirsch och Holl kunna vi ej se, att L. själv skulle menat så, som Ljunggren utlägger saken. Visserligen kan Luther hänvisa till den fördolde Guden vid talet om syndens uppkomst — men detta är ej detsamma som att innesluta denna i Guds vilja. — Ljunggren har emellertid, som sagt, under hänvisning till bl. a. De servo arbitrio framställt förhållandet så, att i sista hand även uppkomsten av det onda, även syndafallet, ja t. o. m. djävulens fall enligt Luther inneslötes i Guds vilja, nämligen i den fördolde Gudens. Mot detta har Hirsch i sin anmälan av Lj:s arbete riktat den invändningen, att just föreställningen om den fördolde Guden, så som Luther fattar denna tanke, genom detta hänförande bleve kränkt. (Theol. Lit.-Zeitung, 1929, Nr 15/16, S. 364 f.) Det skulle nämligen innebära övergången från det, som tron ser, till den rena spekulationen. Luther förstode våra utsagor om den evige Guden och den i historiens värld ingångne så, att dessa alltid stode i ett antinomistiskt förhållande till varandra. Tanken på den evige Guden genomför L. i historiens motsatser, men han måste då fatta Gud såsom den underbare som också är i sin motsats.

Det synes tydligt, att innebörden i tanken på Guds fördoldhet kräver en närmare undersökning; å ena sidan synes Ljunggren kunna väl belägga det, att för L. frågan om syndens uppkomst just hör till den fördolde Gudens område, å andra är det fråga om, huruvida ej just ett hänförande av syndens och det ondas uppkomst till Guds (fördolda) vilja så som Ljunggren framställer det kränker innebörden i tanken på Guds fördoldhet. Varför leder det till en syn, som ej stämmer med Luthers, om man säger, att det onda måste vara inneslutet i den fördolde Gudens världsplan?

Orsaken till detta synes oss vara, att man ej alls med rätta kan tala om någon sådan den fördolde Gudens världsplan. Hänvisningen till Guds fördoldhet har nämligen här innebörden av ett avvisande av allt spekulerande över det ifrågavarande problemet.

Vilken fara är det då man kommer in i, om man ej stannar vid att låta hänvisningen till den fördolde Guden innebära ett avvisande av ett vidare forskande över Guds vilja härvidlag? — Då måste man kunna ange positivt, vad den fördolda Gudsviljan vill. Men då blir egentligen den fördolda viljan en annan bestämd vilja — en konkret, uppenbarad vilja, ehuru med annat innehåll än annars. Då står verkligen tvenne innehållsligt motsatta viljor mot varandra.

Det kan ibland se ut, som om L. helt enkelt ställer den fördolde

Guden och den uppenbarade Guden emot varandra som tvenne innehållsligt fullt bestämda, men motsatta viljor. En sådan syn ligger väl bakom A. Ritschls tolkning av deus absconditus såsom en rest från nominalismens potestas absoluta. Vad är då felaktigheten i ett dylikt betraktelsesätt?

Tanken på den fördolde Guden synes oss ej alls innehålla något dylikt. Utan deus absconditus och deus revelatus stå ju, som också just Ljunggren framhåller, i intimt växelförhållande till varandra: deus revelatus kan blott vara det den är genom deus absconditus och vice versa. Deus absconditus gör uppenbarelsen till något annat än en förnuftsmässig kunskap. Man är, då det är fråga om uppenbarelse, inne på intensitetens plan; allt kan stegras i grader. Människan tar emot men kan själv ej behärska och bestämma det hon tar emot. Människan är objekt, Gud subjekt för uppenbarelsen. Vad människan erfar och får sig uppenbart kan hon få i högre grad sig givet. I sista hand kan hon aldrig blicka in i Guds rådslut — något som dock ej utesluter trosvisshet och den däri inneslutna, icke egocentriskt motiverade frälsningsvissheten. Men om man säger, att synden i sista hand ligger innesluten i Guds vilja har man gjort denna vilja till en, icke fördold, utan till en för den mänskliga spekulationen känd vilja. Så kan man utveckla ett metafysiskt system, vari det onda upptas i Guds världsplan. I själva verket torde man lätt så också råka in på teodicéens problem.

Kan Ljunggrens syn på synden som innesluten i Guds vilja sägas sammanhänga med vad ovan sagts om Lj:s uppfattning av förhållandet mellan religiöst och etiskt?

Ljunggren bestämmer Gudsbegreppet antinomistiskt. (Från problemet om innebörden i antinomibegreppet bortse vi här.) Då är Gud på en gång den evige och den i tiden ingångne. Omdömena om Gud, att han strider mot det onda och är tillvarons motsatser överordnad, äro då fullt lika sanna. Då äro vad Ljunggren kallat den religiösa och etiska aspekten fullt jämställda; vardera blir oriktig utan den andra. Men samtidigt torde han tvingas att sätta den religiösa över den etiska. Han låter nämligen den religiösa gälla in loco justificationis och den etiska extra locum justificationis. Gud som den evige kommer då faktiskt att bli överordnad Gud som den i tiden ingångne, liksom, då det var fråga om rättfärdiggörelsens motivering, Gud såsom den i tiden ingångne, mot det onda kämpande, blev en andrahandssynpunkt. (Jfr s. 176 f. och 360 f.) De omdömen som gälla den i tiden ingångne, mot det onda kämpande Guden få egentligen giltighet blott i fråga

om *justitia coram hominibus*, ej *coram deo*. Därför ka ej heller rättfärdiggörelsen jämföras med rättfärdigförklarandet. Så vitt vi förstå föreligga alltså här tvenne mot varandra stridande tankegångar hos Ljunggren. Den ena tar fasta på den ofrånkomliga spänningen i Luthers gudsbild, den andra upplöser den fastställda spänningen genom att överordna den ena av de spänningen konstituerande motsatserna över den andra. I fråga om syndens uppkomst har egentligen Gud som den evige överordnats Gud såsom den mot det onda kämpande.

Detta har emellertid den verkan, att det problem bortskymmes, som vi förmodat vara ett av Lutherforskningens f. n. viktigaste: problemet om förhållandet mellan religion och moral hos Luther, om förhållandet mellan den nya människans etik och *iustitia coram hominibus*, det plan där lagen, rätten, eventuellt t. o. m. *liberum arbitrium* och *ratio* böra råda.

Ovanstående frågor ha ej avsett annat än att vara randanmärkingar till Ljunggrens förträffliga arbete. Just därför att Lj. borrar så djupt, passar hans bok så väl som utgångspunkt för vidare frågor och för ett fortsatt grubblande över problemen i Luthers religiösa syn. Ljunggren har ju som knappt någon framhållit aspekterna *coram deo* — *coram hominibus* som en Lutherforskningens centrala fråga; om man skulle kunna föra ut denna motsättning vidare och bestämma den skarpare, förtar detta ej värdet av det arbete, som hänvisat forskningen just till detta problem. — Flera av de partier i Ljunggrens bok, i vilka vi blott kunna beundrande instämma, ha vi ej funnit anledning att gå in på, då vi här endast avse göra några reflexioner i anslutning till vissa av honom berörda problem.

Åbo i maj 1930.

RAGNAR BRING.

ERNST LOHMEYER: *Der Brief an die Philipper*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1928. 192 sid. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von H. A. W. Meyer IX 1. 8. Auflage.)

Die Briefe an die Kolosser und an Philemon. Göttingen 1930. 201 sid. (Krit.-exeget. Komm. IX 2. 8. Aufl.)

Ernst Lohmeyer är en av de mest markanta personligheterna inom den just nu aktuella tyska exegetiken. Även för de kommentarer, som här skola bliva föremål för en anmälan, gäller, att de äro synnerligen karaktäristiska verk, som på nästan varje rad bära spår av sin upphovsmans egenart. De grundläggande tankarna och synpunkterna träda mycket skarpt i dagen och framhävas oupphörligt. Ganska snart får läsaren därför en god inblick i arbetets allmänna karaktär och ledande idéer. Desto svårare är bedömandet. Synpunkterna verka ofta genom sin originalitet och friskhet fascinerande; men man måste ock ofta nog ställa sig betänksam, kritisk eller direkt avvisande. Men det är icke alltid lätt att säga var gränsen går, och det är icke utan en viss spänning man frågar sig vad av allt detta, som kan hålla inför en kritisk granskning. Arbetenas förtjänster och brister hänga också intimt samman. De mest uppenbara bristerna torde i varje fall icke vara de, som bero på tillfälliga missgrepp, utan de som härröra ur ett allt för energiskt utnyttjande av i och för sig givande uppslag och synpunkter.

Lohmeyers kommentar karaktäriseras framför allt av en energisk *koncentration på den teologiska interpretationen*. Filologiska och genetiskt-idéhistoriska frågor intaga vid sidan härav en underordnad ställning och behandlas merendels i korta och knappa noter. Härifrån ges egentligen blott ett, men ett karaktäristiskt undantag: oupphörligt betonar Lohmeyer den *judiska* miljöns betydelse för Pauli tankevärld, och detta sammanhänger uppenbarligen — såsom även av Lohmeyers ord framgår — med hans koncentration på interpretationsuppgiften. Ty när man icke först och främst frågar efter varifrån Paulus har det eller det uttrycket, utan efter vad han *menar*, synas de judiska analogierna ha mest att säga och föra längst. Så vill Lohmeyer — för att blott nämna ett exempel — se den paulinska försoningstanken mot bakgrunden av den judiska försoningsdagen och dess tankevärld. Därmed är icke sagt, att Lohmeyer förnekar de hellenistiska analogierna, men han betraktar dem såsom ur saklig synpunkt missvisande eller hävdar att Paulus förts in på hellenistiska tankar av polemiska

skäl — en tankegång, som har sina vådor och ofta fört till en godtycklig uppdelning inom paulinsk teologi mellan apostelns »verkliga mening» och hans blott av polemiska skäl förestavade påståenden. Enligt Lohmeyer skulle således flera av de för Kolosserbrevet egenartade utsagorna om Kristi kosmiska roll bero därpå, att Paulus i sin iver att koncentrera allt kring Kristus insatt Kristus där, varest de kolossiska »filosoferna» talat om »elementen» — en hypotes, som t. ex. beträffande Kol. 1: 17 τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν har starka skäl för sig, enär terminologien hör hemma i »elementarfilosofien». Här skulle alltså Paulus upptagit och polemiskt ombildat motståndarnas uttrycksätt och tankar. Men när han är sig själv dominerar enligt Lohmeyer det judiska arvet: »Wo gegenwärtige Nöte drängen, da ist er »Hellenist»; wo das zeitlos Rettende ihn erfüllt, da spricht und denkt er im Geist seiner jüdischen Heimat» (Kol. kom. sid. 95).

Med Lohmeyers koncentration på interpretationsuppgiften sammanhänger ock hans betonande av enheten och enhetligheten hos de skrifter han behandlar, ett drag som man igenkänner från hans tidigare Apokalypskommentar. Redan det ovan nämnda förhållandet, att framställningen icke styckas genom mindre eller större exkurser, är ägnat att giva läsaren ett mer samlat intryck av Pauli tankeutveckling; men Lohmeyer stannar ej härvid utan pointerar enhetligheten därutöver mycket starkt. Framför allt gäller detta Filipperbrevskommentaren, där detta drag kanske är det, som allra först väcker uppmärksamheten — och misstänksamheten. Ty där träder detta intresse bjärt i dagen redan i rubrikordningen. Enligt Lohmeyer handlar nämligen Filipperbrevet alltigenom om *martyriet*, det är en epistel från en martyr till martyrer om hans eget och deras martyrium. Så inordnas brevets huvuddel (1: 12—4: 9) under följande fem rubriker: I. Das Martyrium des Paulus (1: 12—26). II. Das Martyrium der Gemeinde (1: 27—2: 16). III. Die Hülfe im Martyrium (2: 17—30). IV. Die Gefahren im Martyrium (3: 1—21). V. Letzte Mahnungen im Martyrium (4: 1—9). Nu är det visserligen riktigt, att Paulus enligt brevet haft att utstå prövningar (1: 7, 12 ff.) liksom även filipperna (1: 29 f), och ingen torde heller vilja förneka, att detta förhållande satt sin prägel på brevet, ja det synes ingalunda uteslutet, att denna synpunkt kan genomföras mer genomgående än hittills varit fallet och bidra till en fördjupad exeges.

Men likafullt synes det alldeles uppenbart, att Lohmeyer här skjutit betydligt över målet. Det är ej lätt att i 4: 1—9 återfinna »letzte

Mahnungen zum Martyrium» (så i rubriken. I Innehållsöversikten »im Martyrium»). Möjlig är en sådan rubricering endast därigenom, att förf. dels trycker på varje ord, där tanken på martyriet tangeras, och i strid med sammanhang och satsbyggnad gör det till huvudord, dels därigenom, att han återfinner martyrtanken även där varest detta förutsätter en viss exeges. Så är det enligt Lohmeyer anspelning på martyrernas självöverskattning, när Paulus talar om τέλειοι (3: 12 ff.); »fienderna mot Kristi kors» tolkas såsom hänsyftande på »lapsi», och stridigheterna i församlingen skulle ock ha sin rot i den olika reaktionen inför prövningen och därur härflytande inbördes kritik. Det ena som det andra är tämligen ovisst. Men tolkningen av »fienderna mot Kristi kors» kan ha vissa skäl för sig. Ätminstone skulle beskyllningen »vilkas gud är buken» med denna tolkning få en markantare bakgrund än vid andra tolkningar. Men även om denna Lohmeyers älsklingstanke, martyriet, här och där kan giva värdefulla exegetiska uppslag, så är dock själva metoden rätt äventyrlig. *Detalj-exegesen* får aldrig tillfälle att fritt utveckla sig förrän martyrtanken kommer in på scenen som en *deus ex machina*, och det hela hastigt ordnas upp.

Ett typiskt exempel härpå ur Filipperbrevskommentaren må lämnas. I utläggningen av 1: 13 behandlas den gamla stridsfrågan om betydelsen av ordet *πραιτώριον*. Lohmeyer fastställer efter en filologisk utredning, att ordets användning är så växlande, att den icke ger någon hållpunkt, och fortsätter: »Aber der Zusammenhang mit dem Gedanken vom Martyrium, den die vorangegangenen Worte tragen, legt seine Bedeutung klar fest. Es gehört zu der Märtyreranschauung, dass das »Zeugen« des Märtyrers vor der grossen Offenlichkeit der heidnischen Welt stattfindet, d. h. vor ihren höchsten Behörden. So muss auch unter Prätorium hier die höchste amtliche Behörde verstanden sein; es ist der Gerichtshof, vor dem Paulus sein Zeugnis abgelegt hat . . .» Nu är det emellertid också ett stående tema i martyrberättelserna, hurusom martyrernas väktare vinnas för den kristna tron (temat möter redan Apg. 16), varför man med denna argumenteringsmetod lika gärna skulle kunna bevisa att *πραιτώριον* här måste betyda kasern. Men även om premissen vore riktig, måste man dock rikta en gensaga mot metoden, att ur allmänna förutsättningar draga slutsatser beträffande detalj-exegetiska frågor, liksom mot den kategoriska form, i vilken dessa hypoteser klädas. (jämför i citatet »klar», »muss»).

Därmed har jag tangerat en annan karaktäristisk egenskap hos den

Lohmeyerska exegesen. Lohmeyer underkastar texten en minutiös granskning, men denna granskning har icke någon fristående betydelse utan står helt i det helas tjänst, med andra ord: vad Lohmeyer vill åt är den *symptomatiska detaljen*. Han finner ofta i de mest obetydliga detaljer i Pauli uttryckssätt ett symptomatiskt utslag av Pauli hela teologiska inställning eller av den situation, vari aposteln eller församlingen befinner sig. Oupphörligt möta vi sådana detaljobservationer med anmärkningen »nicht bedeutungslos», »nicht zufällig», »tief bezeichnend» osv. Utan tvivel har Lohmeyer under denna minutiösa granskning ofta gjort träffande och intressanta iakttagelser. Men lika visst torde vara att han ofta skjutit över målet. Lohmeyers metod är även ganska egenartad. Detaljanalysen är ofta nog rent negativ och för blott fram till en *fråga*. Svaret däremot ges ej genom en vidareförd detaljexeges utan utifrån allmänna älsklingsstankar, i det martyrtanken eller brevsituationen får ge lösningen på det problem, som detaljanalysen ställt. Härvid har man ofta nog anledning att göra erinringar icke blott mot det sätt varpå svaret gives, utan även mot det sätt varpå problemet ställes. Lohmeyer tycker mycket om att framhålla det egenartade eller singulära i ett ställe. Härvid går han emellertid ofta för långt och fastslår »singulära» fall, som vid närmare påseende alls icke äro singulära. Ett frappant exempel härpå må lämnas. Till Kol. 1: 9 »vi upphöra icke att bedja för eder» anmärker Lohmeyer: »Auch dieses Wort »unablässig» verstärkt den Ton inniger Verbundenheit; es steht sonst an keiner Stelle paulinischer Fürbitten». Föga är här att anmärka mot att den ständiga förbönen betraktas som ett symptom på innerlig samhörighet. Men påståendet om det singulära i detta uttryckssätt är fullständigt gripet ur luften, vilket knappt kan ha undgått Lohmeyer i synnerhet som han i en tillhörande not anmärker: »Nur noch Eph. 1: 16; vgl. aber auch Rö 1: 9, I Th 1: 3, 2: 15». Varför Eph. 1: 16 skulle ensamt vara en värdig parallel, är ej lätt att inse: Därtill bör tillfogas I Kor. 1: 4 och Fil. 1: 4.

En framträdande roll i Lohmeyers detaljanalys spelar aktgivandet på *språkets rytmiska byggnad*, ett intresse, som även karaktäriserar hans Apokalypskommentar. Även här gäller att den kritik, som kan och måste riktas mot honom även på denna punkt, alls icke gäller själva intentionen utan det stundom alltför energiska fullföljandet av densamma. Dock måste man här göra även det medgivandet, att Lohmeyers uppdelning av texten efter rytmiska principer är betydligt nyktrare än många tidigare försök i samma stil. Lohmeyer vill sålunda

ingalunda skära alla stycken över en kam utan skiljer på hymnstil, där alltså den rytmiska byggnaden är mest utpräglad, retorisk prosa och »lässiger Briefstil», varvid visserligen den största parten faller icke inom den tredje utan inom den andra gruppen. Men trots att Lohmeyer alltså har god blick för språkrytmens växlingar, torde han dock flerstädes ha genomfört ett visst rytmiskt schema genom ett längre stycke än texten villigt lånar sig till. Som ett exempel kan här uppdelningen av Fil. 2: 1—4 nämnas. Att detta stycke nu verkligen företer en viss retorisk uppbyggnad kan knappast nekas. Tydligast är detta i första versen, där fyra på varandra korthuggna satser börja med εἰ τις. Lohmeyer för emellertid ihop alla fyra verserna inom ett genomgående schema och finner att stycket är uppdelat i 5 »Dreizeiler». För att emellertid kunna genomföra detta schema avskiljer han den sista av de nämnda εἰ τις-satserna och låter den inleda en andra »Dreizeiler». Trots allt vad Lohmeyer anför för denna uppdelning torde man naturligtast böra föra de fyra satserna samman och offra den sköna symmetrien. För övrigt hade det varit särskilt önskvärt i en kommentar, som lägger så stor vikt vid den rytmologiska analysen, att få se den grekiska texten tryckt efter författarens uppdelning. Det hade betydligt lättat bedömandet av hans insats på denna punkt. Den tyska översättningen kan naturligtvis ej ersätta grundtexten så mycket mer som Lohmeyer här och där tagit sig för att bättra på den retoriska rytmen och parallelismen (så t. ex. Kol. 2: 20—23, där översättningens rad-
ingresser: was — was alles — was alles överdriver originalets något blygsammare parallelism).

Men, som sagt, kritiken gäller endast vissa utslag av överdriven schematism, ej intentionen. Den är utan tvivel riktig och håller nog längre än man först skulle vara benägen att tro. Särskilt intressant förefaller Lohmeyers analys av vissa syntaktiskt osammanhängande partier — framför allt i början av Kol. — där han, som det synes, övertygande uppvisar, att de äro uppbyggda icke efter syntaktisk utan efter retorisk måttstock, och sedda ur denna synpunkt bli översiktliga och klara. Är emellertid det retoriska elementet så starkt framträdande, som Lohmeyer vill göra gällande, måste detta få konsekvenser för hela uppfattningen av Pauli brev. Ty visserligen förekommer även enligt Lohmeyer här och där helt vanlig brevstil, men den dominerar ej, utan dominerande är ett liturgiskt eller retoriskt högre språk. På den punkten står Lohmeyers tolkning i skarp motsättning till Deissmanns. Detta framträder särskilt tydligt vid behandlingen av det lilla Filemonbrevet.

Deissman ser däri det typiska privatbrevet, utifrån vilket man bör utgå, när det gäller att taga fasta på Paulusbrevens karaktär; för Lohmeyer är även detta brev en epistel skriven i retorisk stil. Nu torde verkliga Lohmeyer ha rätt uti, att vi även här möta retoriska drag. Men fråga är om det är rätt att hänföra detta till någon särskild avsikt hos Paulus, och om man gör brevet full rättvisa, när man kallar det »scheinbar persöhnlich» (Filemonkommentarens slutord). Snarare måste man väl säga sig, att förekomsten av retoriska moment i större utsträckning även här visar, hur naturligt denna stil faller sig för Paulus, och att någon avsikt *icke* behöver ligga bakom.

Även på en annan punkt går Lohmeyers tolkning stick i stäv mot Deissmans. Det gäller *mystiken*. I överensstämmelse med hela sin teologiska inställning vill Lohmeyer alls icke höra talas om mystik. I stället betonar han så mycket eftertryckligare eskatologien. Även här må ett karaktäristiskt och intressant exempel nämnas. Det gäller det bekanta stället Kol. 1: 24, »Jag uppfyller det som återstår av Kristi bedrövelser i mitt kött». Lohmeyer avvisar här den mystiska tolkningen med hänvisning till att det i mystiken gäller en kopia, där urbilden, som icke kan hava någon brist, reproduceras hos den troende och avbilden aldrig kan gå utöver urbilden. Lohmeyer vill i stället tolka satsen eskatologiskt. Det är fråga om de messianska vedermodorna, som allt mer kulminera till dess den stora dagen kommer. De måste komma, ju förr dess hellre, varför aposteln gläder sig över sina lidanden. Ty därur uppstår hoppet, att måttet snart skall vara fyllt. Denna tolkning har utan tvivel stora företräden, då det alltid syntts svårt att antaga, att aposteln ansett Jesu lidanden bristfälliga. Intressant är då icke minst, att αἱ θλίψεις τοῦ χριστοῦ icke bör översättas med »Kristi bedrövelser» utan »de messianska vedermodorna», vilket man ju icke först tänker sig, men som knappast är omöjligt.

Av detta sista exempel liksom av flera, som i det föregående berörts, torde ha framgått, att Lohmeyers exeGES i sällsynt grad vill gå sina egna vägar. En *energisk strävan att bryta nya banor* oberoende av traditionell exeGES präglar genomgående hans kommentarer, liksom för övrigt hela hans författarskap. Och det är helt naturligt, att därvid även många uppslag framkomma, som icke hålla streck. Blott ett par exempel av större betydelse. Fil. 2: 7 vill Lohmeyer i δούλος återfinna den deuterocesajanske *Ebed Jahve*, och i ὡς ἄνθρωπος Daniels *ke barnascha*, — en tolkning som strandar därpå, att Paulus här talar om Kristi utblottande: det ger ju ingen mening att säga: »han

utblottade sig och blev människosonen». Kol. 1:26 tolkar Lohmeyer »hans heliga» ej om de kristna utan om änglarna. Motiveringen håller knappast streck: Seine Heilige sind allein die Engel. Sie gehören ihm so nahe zu wie kein irdischer Gläubiger; sie sind deshalb im strengen Sinne »sein», wärend die Gläubigen erst im Tode oder bei der Parusie »sein eigen» werden. Enligt urkristen tanke stå de troende Gud lika så nära som änglarna (jämför I Petr. 1:12 och Efes. 3:10, vilket sistnämnda ställe Lohmeyer anför till stöd för sin tes; »Eine Offenbarung an Engelmächte kennt ebenso Eph. 3:10», varvid dock märkes, att denna uppenbarelse där sker »genom församlingen»).

Lohmeyers tolkning på detta ställe torde sammanhänga med att han på Paulus här som ofta överför sin egenartade tankevärld och tankestil, framför allt sin metafysik. Enligt denna metafysik är nämligen »tid och rum» mer än något ett gudskunskapens hinder, och den stora gränsen går mellan den gudomliga världen och tid-rumsligheten, en synpunkt som åtminstone då den ensidigt genomföres våldför sig på Pauli och urkristendomens ståndpunkt. Ty där uppfattas icke Gudsriket i första hand som tidlighetens upphörande, och där fasthålls tanken, att »de heliga», om de ock leva på jorden, dock rätteligen höra den himmelska världen till. Bundenheten vid »rum och tid» är icke i och för sig ett hinder härför. För övrigt har Lohmeyers utläggning här även den svårigheten att kämpa mot, att änglamakternas betydelse i Kolosserbrevet icke understrykes utan utstrykes.

Ännu många intressanta uppslag i Lohmeyers kommentarer kunde vara värda att ventileras, och ännu många kritiska randanmärkingar kunde det vara skäl att göra. Men det som här anförts torde vara nog för att giva en föreställning såväl om deras förtjänster som om deras brister. Åt den som vill få en inblick i den just nu aktuella exegetikens problem och vill se vad som där rör sig, kunna dessa originella kommentarer varmt rekommenderas. Den åter som i en kommentar vill finna vetenskapens sista ord fixt och färdigt, måste varnas för att utan vidare låta sig fångas av den fängslande framställningen och de spirituella tankarna.

OLOF LINDTON.

FRIEDRICH VON HÜGEL: *Selected Letters 1896—1924. Edited with a Memoir by Bernard Holland. London 1926 (377 s.).*

Den 27 januari 1925 avled i sitt hem i Kensington baron Friedrich von Hügel, en av de lärdaste och mest djuptänkta teologer, som den romerska kyrkan fostrat, tillika en av sin samtids äldaste religiösa personligheter. Hans vetenskapliga huvudarbeten *The Mystical Element in Religion, as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends* (1:sta uppl. 1909, 2:dra 1923), vars två massiva volymer äro till bredden fyllda med resultaten av en mansålders studiemöda, och den mindre, lättillgängligare *Eternal Life* (1912), eller de båda banden *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion* ha väl framför allt inom den anglikanska världen nått en spridning, som är anmärkningsvärd, då man betänker innehållets och stilens tyngd. Men de kunna blott till ett relativt litet fåtal förmedla hans tankar. För svensk teologisk publik är han känd genom N. Söderbloms teckning i »Religionsproblemet i katolicism och protestantism» (1910) — alltjämt en av de rikaste och mest stimulerande böcker, som finnas om modernismens problem, — och samme författares uppsats »Baron Friedrich von Hügels andliga självdeklaration» i »Studier tillägnade Magnus Pfannenstill» (1923). En och annan bevarar från personliga sammanträffanden oförgätliga minnen av den knotiga gestalten, märkt och skolad av lidande, av ögonens spel under den grå hårbusken, av personlighetens värmande, självutgivande expansion i långa samtal, som hans dövhet övervägande gestaltade till monologer, av en själ, för vilken det andliga livet var högsta verklighet och naturlig livsluft, men tillika sällsynt öppen för den jordiska tillvarons glädje och skönhet — hur ofta varnade han icke mot ett isolerande av det religiösa livet från den timliga värld, som är dess material och medium. I ett av de nu tryckta breven talar han särskilt om denna fara — »allowing the fascinations of Grace to deaden or to ignore the beauties and duties of Nature. What is Nature? I mean, all that, in its degree, is beautiful, true and good in this manylevelled world of the one stupendously rich God? Why, Nature (in this sense) is the expression of the God of Nature; just as Grace is the expression of the God of Grace. And not only are both from God, and to be loved and honoured as His: but they have been created, are administered and moved, by God as *closely inter-related parts of one great whole* — of the full and vivid knowledge and service of Him and happiness of ourselves. No Grace without the substrate, the occasion,

the material of Nature . . . Do you fully grasp, what I am driving at? That I want you, just because you long for Religion, to continue to cultivate, to cultivate more carefully and lovingly, also the interests, the activities, that are not directly religious?» (s. 288).

Ännu väntar von Hügels skrifter på en sympatisk uttolkare, som ur deras tungrodda tyskengelska, ur deras stundom invecklade tankevävnad, kunde framdraga hans ledande principer — och de skulle förvisso kunna bli fruktbarande icke minst för den evangeliska kyrkans teologiska arbete.¹ Lättast tillgänglig är hans personlighet och hans andliga arv för närvarande i denna samling av utvalda brev, verkställd av hans vän Bernard Holland (som avled innan han lagt sista hand vid arbetet — det har avslutats och utgivits av hans maka). Holland har som inledning till breven fogat en kort biografi. Som appendices till denna åter ha tryckts dels v. Hügels uppteckning av yttranden av hans franska bikt-fader, abbé Huvelin, år 1886, dels ett i flera avseenden karakteristiskt yttrande av v. H. i en engelsk kommitté för undersökning av de religiösa förhållandena inom armén år 1917.²

Utgivaren-biografen har haft en svår och grannlaga uppgift. Själv romersk katolik, ehuru av von Hügels vidhjärtade typ, har han likväl icke kunnat undgå att bestämmas av hänsynen till sin kyrka. Säkert har det i korrespondensen funnits åtskilligt, som skulle ha kunnat kompromettera de av von Hügels modernistiska vänner, som genom tystnad och underkastelse bevarat sin ställning inom kyrkan, — möjligen också yttranden av honom själv, som kunde ha utsatt hans skrifter och själva brevsamlingen för officium-kongregationens straffdom, vilken de märkligt nog undgått. Utan tvivel existerar en mångfald brev av större betydelse än de här medtagna. Särskilt kännbar är frånvaron av breven till Loisy, Eucken och Troeltsch, vilka samtliga hörde till v. H:s närmaste vänner. Brev av betydande teologiskt intresse till ärkebiskop Söderblom ha icke heller funnit vägen till denna samling.

Baron von Hügel var född katolik. Hans fader, som tillhörde en rhenländsk familj, hade i tidiga år kämpat i den österrikiska armén mot Napoleon och hade måst uppge sin ungdomskärlek till furst Met-

¹ Här må emellertid erinras om en tysk avhandling: Cornelia Zielniski, *Der Begriff der Mystik in F. v. Hügels Werk »The mystical Element»* (Diss. Jena 1913).

² Härur förtjänar följande mening att anföras: »There are things beyond Tommy, and, the minute he wakes up to this primary fact, we shall have a sign that he is saved».

ternichs fördel. Efter att ha gjort sig känd genom sina reseskildringar och blivit österrikisk minister vid det storhertigliga hovet i Florens, ingick han äktenskap med en ung skotska. Han var 57 år vid sonen Friedrichs födelse år 1852. Denne var städse medveten om de olika arv, som i honom förenats. Till minnet av Dante, »his fellow-Florentine», dedicerade han omsider första serien av »Essays and Addresses». Sina egentliga barndomsminnen hade han från Brüssel, dit fadern förflyttats. Modern övergick till katolicismen, men till sonens tidigaste lärare hörde även en luthersk präst. Några starkare religiösa intryck medförde han knappast från hemmet. Faderns katolicism var av yttre, formellt slag. F. von Hügel besökte varken skola eller universitet, vilket säkert bidrog att ge hans personlighet och begåvning deras starkt individuella utformning. Redan i ungdomen lade ett anfall tyfus grunden till den dövhet, som blev en av hans livs stora prövningar — men som säkerligen också genom den relativa isolering, den medförde, bidrog till att fördjupa det inre livet. Sjuklighet och ekonomiskt oberoende i förening med säregen begåvning bestämde honom för den privatlärdes bana. Han innehade intet ämbete, och mottog först mot slutet av sitt liv akademiska utmärkelser (teologie hedersdoktor i Oxford 1920, kallelse till Gifford lecturer 1922). Sedan 1870 var England hans hem — med avbrott särskilt under vintrarna 1893—1902, som han tillbragte i Rom. Genom ett tidigt giftermål med en engelsk dam av förnäm familj, Lady Mary Herbert (dotter till en av Gladstone's vänner och kolleger, syster till earlen av Pembroke) införlivades han ytterligare med sin moders fädernesland. Många av den victorianska erans stormän hade han känt, så Tennyson och Newman — denne hade han besökt i Birmingham, men snarast något bortstötts av hans ömtåliga känslighet, förenad med en viss kyla, — »Newman was always a Calvinist», brukade han säga.

Baron v. Hügel tröttnade aldrig att inskräpa institutionens betydelse för ett sunt religiöst liv — och att vittna om, vad hans egen kyrka hade betytt för honom. Det var icke blott den kyrka, som han genom födelsen råkade tillhöra, det var den kyrka, som räddat honom från otro och lidelsernas herravälde — framför allt genom bikten. Ingen av sina biktfäder bevarade han i trognare minne än abbé Huvelin — han hade, trots ogynnsamma yttre förhållanden, ägt den »bracing quality», den »note of joy», som för v. H. var ett av helgonens viktigaste kännetecken. Kyrkan blev också en av hörnpelarna i v. Hügel's tänkande — jämte »the intellectual» och »the mystical» häv-

dade han städse »the institutional» som ett av religionens väsentliga element. Men han kunde uppskatta även andra samfund än den romerska kyrkan. De religiösa sökare, som komma till honom från skilda håll, sökte han först och främst föra till att upptäcka det egna samfundet som den naturliga marken för deras religiösa livs växt. Övergångar till Rom snarare av- än tillrådde han. Dock var han noggrann i att för egen del uppfylla kyrkans yttre krav i fråga om regelbunden bikt och kommunion. Även andakten inför det reserverade sakramentet uppskattade och övade han. Stundom talas det i breven om hur han begått sakramentet med någon särskild intention. Han älskade den romerska kyrkan, väl icke som den enda, men som den rikaste, den, som mest harmoniskt förenade religionens olika element och därför hade en större förmåga att fostra själar, att dana helgon än någon annan. Samtidigt såg han faran i vad han kallar »little churchiness» och han varnar för särskilda religiösa sammanslutningar och för den kyrkliga pressen. Men hans livs stora tragik blev, att han fördes att allt klarare se bristerna hos den kyrka, som han hade att tacka för sitt andliga liv, i dess nuvarande vaticanska upplaga. Han fick på ett smärtsamt sätt besanna de ord av Huvelin, som han själv antecknat: »Pour vous, tout ce qui se rattache à la créature aura toujours la beauté du pathétique, du contraste entre l'idéal et la réalité, entre ce que les individus et les institutions symbolisent et ce qu'ils sont» (s. 63).

Hans lojalitet mot Rom — om ock som en ideell storhet mera än som ett kyrkopolitiskt system — var djupt rotad. Det var den kyrka, som skänkt honom hans andliga liv. Men det var »den gyllene medeltiden», som för honom stod som kulmen i västerlandets religiösa utveckling, det var det katolska, icke det tridentinska Rom, som ägde hans fulla kärlek. Han upphörde aldrig att hoppas på den dag, då Rom skulle kunna utvidga sina murar och omsluta allt äkta kristet liv.

»For myself I do not doubt that the day may — the day will — come when Rom (what is true in the Protestant instincts even more than in the Protestant objections having been fully satisfied) will again unite and head Christians generally, and this in a temper and with applications more elastic than those of the later Middle ages and especially than those of post-Reformation times» (s. 41).

Detta skrevs 1918. Den tid, då han lärt känna påvestaden vid tiden omkring sekelskiftet, och förenats i vänskap med en Rampolla ej mindre än med en Duchesne, kunde sådana tankar ännu synas möjliga. Det var en tid, då det ännu var möjligt — som v. H. en gång berättat

för undertecknad — att komma till en professor vid en andlig akademi i Rom, en man, som ansetts som en tillförlitlig vägvisare för den oroadande vetgirige lekmannateologen, på dennes bord finna Gunkels Genesiskommentar och av denne erkände romerske lärare få höra ord som dessa: »Folk tror, att detta hör till de ting som försvinna. Men det är icke så. Detta förbliver. Det kan frågas, om vi äro 300 eller 200 år efter vår tid.» Det var en tid, då en ärkebiskop av Prag hos samma lekmannateolog kunde söka vägledning för de teologiska studier, som hans ämbete möjligen skulle kunna ge honom tid till.

Pius X:s pontifikat blev för honom den stora prövningstiden. Men man kan fråga sig, vilket som vållade v. H. större smärta: den trånga vatikanska politik som genom *Lamentabili sane exitu* och *Pascendi dominici gregis* ej blott drabbade de betänkliga tendenser inom den modernistiska filosofien, som v. H. själv beklagade, utan över huvud all friare forskning, och mot hans vänner Tyrrell och Loisy tillgrep sitt mest fruktansvärda vapen, eller den personliga utveckling, som härigenom hos dessa påskyndades. Tillsammans med Brémond stod han 1909 vid den bannlyste ex-jesuitens grav. Förbindelsen med Loisy bröt han aldrig, hur djupt han än sörjde över dennes utveckling till en urvattnad positivism. På sin ålders dagar inskräppte han städse med eftertryck, att han aldrig delat modernismens speciella religiösa filosofi, hur starkt han än hävdade den kritiskt-historiska forskningens berättigande. Den straffdom, som tidvis troddes hota också v. Hügel, uteblev emellertid, och det är trots allt ett märkligt faktum, att hans skrifter aldrig blivit föremål för kyrkans censur — liksom han å andra sidan aldrig begärt något *imprimatur*, vilket f. ö., enligt hans egna ord, ingalunda är något skydd mot högre myndigheters ingripande. Hur smärtsamma minnen, som för hans egen del än voro förenade med Pius X:s pontifikat, försummade han icke att muntligen påpeka denne påves rent pastoral förtjänster, icke minst som biskop i staden Rom. Av Benedikt XV väntade han ingen större förändring. Han såg i denne en ganska inskränkt intelligens, som ville reducera varje företeelse till ett administrativt fall, och som hyste stor fruktan för idéer. Dock återgav han en gång ryktet, att Duchesne av påven skulle fått löfte om att åter utge sin »Histoire ancienne de l'Eglise». Pius XI hälsade han med större förhoppningar, som han måhända slapp att få se fullt svikna. Den senaste upplagan av »Indice dei libri proibiti» (Città del Vaticano 1929) upptar utan inskränkning den nyare romerska historieskrivningens förnämsta verk om fornkyrkan. Själv upphörde han knappast någonsin

att hoppas på bättre tider för den katolska teologien, och han påpekade gärna, att Rom hade många möjligheter att komma ifrån deklamationer, som visat sig ohållbara.

De av hans vänner, som gjorde sin underkastelse under Rom (bland dessa nämnde han gärna Semeria), blevo emellertid dömda till tystnad. Hur mycket av friare tänkande, som kunnat hålla sig kvar i det fördolda, undandrar sig i varje fall den utomståendes bedömande. Märkligt är, att v. H. under sina senare år välvilligt mottogs t. ex. i jesuiter-nas studiehus i Oxford. Annars fick han efter moderniststriden sin största publik utanför den romerska kyrkan, särskilt bland anglikanerna — ingalunda blott bland anglokolikerna, vilkas överdrivna rituella intresse han stundom kunde behandla med ett visst överlägset löje. Professor Clement Webb i Oxford hörde till hans närmaste vänner, varom ock breven bära vittne. Hans tillgivenhet för den romerska kyrkan förblev orubbad. Att en av hans döttrar funnit ro för sin själ i karmeliter-nunnornas dräkt var för honom ett djupt och innerligt glädjeämne (en annan dotter dog som maka till en italiensk greve, medlem av det påvliga gardet).

Världskriget beredde honom en prövning jämförlig med moderniststriden. Först vid dess utbrott naturaliserades han formligen som brittisk undersåte. Med uppriktig lojalitet mot sitt nya fädernesland förenade han en oförminskad kärlek till det tyska kulturarv, som satt sin prägel på hans tänkande och till icke ringa grad även på hans språk. Han förde dess talan på en tid, då det ännu var föga opportunt att så göra, i boken *The German Soul* (1916); om han här betonade den icke preussiska tyskhetens särart, var detta icke blott en av tidsläget betingad uppskattning. Sin tacksamhetsskuld till tysk vetenskap framför allt till Eucken, H. J. Holtzmann och Troeltsch tröttnade han aldrig att betyga. Ett icke ringa mått av sina sinande krafter använde han år 1923 för att förbereda och möjliggöra Troeltsch's tillämnade besök i England. Han lade själv handen vid översättningen av de föreläsningar, denne skulle ha hållit i Oxford, om icke döden förekommit honom. Levnadsteckningen påpekar, att detta avbrott till icke ringa del torde vara skulden till att v. H:s Gifford Lectures om »The Reality of God», ämnat som hans avslutande livsverk, aldrig blev fullbordat. Baron von Hügel vilar på den katolska kyrkogården i Stratton-on-the-Fosse in Somerset. Stenens inskrift är Ps. 73: 25.

Det är ett relativt magert och beskuret urval, som här meddelats, ur en korrespondens, som säkerligen skulle räckt att fylla talrika voly-

mer. Dock innehåller samlingen en rad av ur flera synpunkter synnerligen intressanta brev. Närmast lägger man märke till breven till Tyrrell, till hans biograf miss Maud Petre och till abbé Hébert, vilka äro av stort värde för modernismens historia. Synnerligen belysande för rörelsens tidigare fas är t. ex. det långa brevet till Tyrrell, dat. Florens 1899, där v. H. berättar om sina sammanträffanden med franska och italienska meningsfränder — det var på en tid, då ännu en italiensk präst (Semaria) kunde arbeta på att introducera den iriske jesuitens arbete i Italien. I samband härmed uttalar v. H. sin förvåning hur mycket i en bok om apostlagärningarna av Semeria själv, som passerat den av *magister sacri palatii* i Rom utövade censuren: »e. g. that no miracle, actual or conceivable, carries with it mathematically demonstrative force, but *always* requires and tests moral and religious dispositions. I take it, they passed these (excellent) things without understanding them» (s. 82). Häremot kontrasterar stämningen åtta år senare vid tiden för Tyrrell's bannlysning. Då denna blivit bekant, skriver v. H.: »Well it has then come, the sentence which we were getting to hope might, after all, *not* come! *Fiat*: we have but to see to it, each one of us, that we may do, and advise, and influence, and be influenced, in the right, the best and deepest, the most fully catholic direction» (s. 143). Ännu därefter försöker han verka återhållande på Tyrrell — så t. ex. då denne förberedde utgivandet av *Mediævalism*.

En annan grupp av brev ha sitt värde framför allt som belysande v. H:s religiösa tänkande. Här må särskilt nämnas utläggningen av Eucken's filosofi (till Maude Petre 1900), där åtskilligt av v. H:s egna tankar torde lysa igenom. I ett brev till Tyrrell (1907) hävdar han tron på Guds transcendens gentemot modernisternas immanensfilosofi: »God is certainly not, in any degree or sense, simply (spatially) outside of, or above us; and these spatial pictures have indeed all to be interpreted in terms of spiritual experience and spiritual reality. But this experience itself is *essentially* as truly of God transcendent as of God immanent; of a Spirit indefinitely more spiritual, a reality which is nobler and of a higher nature than our highest, and leaves us with a noble thirst — as well as of the same Spirit as penetrating us through and through, and as satisfying our cravings. If one were to take your clear-out Immanentism as final and complete, that noblest half of the religious experience of tip-toe expectation, of unfulfilled aspiration, of a sense of a Divine Life, of which our own but touches the outskirts, would have no place» (s. 139).

En grupp för sig utgöra de pedagogiska och själavårdande breven till en ung kvinnlig släkting, »G. G.» — dessa brev ha sedermera också utgivits i en särskild bok och kunna förvisso vara av värde som en »guida spirituale» för många sökande själar, kanske mest utanför författarens eget samfund. Men de ge också många inblickar i hans tänkandes djupare schakt — ett och annat, såsom t. ex. brevet av d. 11 dec. 1918, ger en mer levande bild av hans åskådning, än många tyngre framställningar. Jämte en rad andra brev av mer privat innehåll, som läsaren må lämnas att på egen hand upptäcka, bidra de också till att låta författarens bild träda oss påtagligt och gripande till mötes. Detta är också den förnämsta behållning, som är att hämta från denna, trots sin begränsning, egendomligt fånglande brevsamling.

Aftonen före den sista Allhelgonadag, baron von Hügel upplevde, skrev han till G. G.: »Look up, look up with me to-morrow! Oh what a glorious, touching company! It is the Feast of every heroic soul, every heroic act inspired by God since man began on Earth. How our little earthly years are fleeing by. Pindar called our life »the dream of a shadow», yet in it and through it, if we but watch and pray, and work and suffer and rest in God, our Home, we can find Eternity that will never pass away.» Orden ge i sin enkelhet ett samlat uttryck för den livsåskådning som var ett med hans tro.

YNGVE BRILIOTH.

Gudstjänstens liturgiska utformning. Prästmötesavhandling av G. M. HULTGREN, Karlstad 1929.

Då denna avhandling ventilerades i augusti 1929 vid prästmötet i Karlstad, erhöll den ett synnerligen enhälligt erkännande och tillmättes ett högt värde. Även ett flyktigt studium av densamma måste övertyga om dess halt, dess klarhet, konsekvens och aktualitet. Men just därför förtjänar den större uppmärksamhet än en prästmötesavhandling i allmänhet plägar röna. Var och en, som intresserar sig för vår högmässogudstjänsts liturgiska utformning, har anledning att med denna avhandling som utgångspunkt på nytt gå igenom vår högmässa och nattvardsmässa och taga ställning till de frågor, som dessa rymma. Det gäller icke minst med hänsyn till behovet av vår kyrkohandboks revidering. Avhandlingen är också frukten av många års studier och

arbeten. Författaren, kontraktsprosten G. M. Hultgren, Norra Ny, har tidigare gjort sig känd som psalmdiktare och utgivare av ett par samlingar andliga sånger. När han nu framträder som författare på det liturgiska området, är det som den med sitt ämne djupt förtrogne, i omdömet mognade företrädaren för en på samma gång varsam och orädd revidering av vårt högmässorituals rika tillgångar.

Avhandlingen inleds med en principiell del om gudstjänstens ursprung, väsen, mål, grundläggande element m. m. Om den torde ej något väsentligt vara att säga. Omdömena och de allmänna principerna äro väl avvägda och givas under diskussion av olika ståndpunkter. Då huvudvikten onekligen faller på deras omsättning i praktiken, på behandlingen av gudstjänstens olika moment, förbigås de här. Endast så mycket bör sägas, att författaren, enligt min mening, lyckats utmärkt i sin utredning om förhållandet mellan sacramenten och sacrificium i gudstjänsten (ss. 20—26). Han upptager här till undersökning den kritik, som E. Leufvén riktat mot dessa begrepps användbarhet, då det gäller att klarlägga gudstjänstens väsen och bärande element. Leufvén låter dem falla såsom obrukbara, sedan han påvisat, att en svensk högmässogudstjänst t. ex. varken kan förstås uteslutande ur synpunkten sacramentum eller sacrificium. Hultgren däremot går till gudstjänstens olika beståndsdelar och tager de båda begreppen icke blott formellt utan med hänsyn till hela deras religiösa innehåll och finner dem då icke endast användbara utan väl ägnade att i olika avseenden klarlägga gudstjänstens väsen. Denna religiöst fördjupade tolkning synes mig i allo riktig.

Större intresse tilldrager sig emellertid den praktiskt tillämpande delen. Då det skulle föra för långt att här referera den, utväljer jag vissa punkter, på vilka uppmärksamheten i första hand bör fästas.

Det trefaldiga helig behålles i allmänhet på sin plats i gudstjänstens början, då ej andra alternativ, introitusantifonierna, ersätta detsamma. Det uppehåller bl. a. det krav på högtidlighet, som med rätta ställes på en svensk högmässa. Men den förmedlande övergången mellan helig och syndabekännelsen får hos författaren en innerligare och mjukare formulering. Det är ingen tillfällighet. Här framträder redan en av författarens principer. Han är, såsom naturen, ingen vän av skarpa övergångar. Hans strävan är i stället att efter noggrann analys av innebörden i varje gudstjänstelement genom smärre, försiktiga förändringar framhäva sammanhanget i högmässan i enlighet med det kristna trosmedvetandets utvecklingsgång och inre sammanhang. Därför önskar

han också ur högmässan taga bort den till Olaus Petri syndabekännelse fogade tilläggsbönen: »Den allsmäktige, evige Gud». Ty denna bön är en absolutionsbön, på vilken det är omöjligt att tänka sig ett »Kyrie med dess nästan hjärteskärande rop om förbarmande». Såsom det nu är, föreligger det alltså, enligt Hultgrens mening, »oreda i tankegången — en oreda, som behöver redas upp». Avlägsnas *här* ett oriktigt insatt moment, finner författaren emellertid, att det mellan Kyrie och Gloria är platsen att *tillfoga* ett moment, ty Gloria kommer nu in på ett för trosmedvetandet alltför oförmedlat sätt. Det kunde tagas som bristande allvar att gå direkt över från syndabekännelse till lovsång. Ett efter Kyrie följande absolutionsord skulle fördjupa både synd- och nådmedvetandet och bereda övergången till lovet och tacket i Gloria. I överensstämmelse med denna de förmedlande övergångarnas princip vill Hultgren även välja gradualpsalmen i anslutning till episteln och icke till evangeliet, i de fall nämligen, då man ej kan finna någon psalm, som binder samman epistel och evangelium. På denna punkt föreligger ett ställe i vår liturgi, där en lucka kan uppstå, som enligt författaren dock märkts mindre, om man anknyter till epistelns redan kända innehåll än pekar framåt emot evangeliets för församlingen ännu ej föredragna text. Till författarens försök att framhäva gudstjänstens inre dialektik och med lätt hand hyfsa dess tankegång måste bl. a. räknas hans önskan, att det tysta Fader vår på predikstolen helst må bortfalla, att på högtidsdagarna den allmänna kyrkobönen samarbetas med dagens högtidsbön till *en* bön enligt olika alternativ, att mellan den allmänna kyrkobönen och Fader vår några ögonblick anslås till en »tystnadens gudstjänst», alltså en ersättning här för det tysta Fader vår. Här möter oss onekligen författarens djärvaste grepp, låt vara att det ej är originellt i så måtto, att han skulle vara den förste, som gör det. Men så som denna tysta bön är inlagd, är det ur liturgisk synpunkt icke mycket att invända emot densamma. Den föregås nämligen icke *omedelbart* av den allmänna kyrkobönen. Hultgren låter denna senare mynna ut i tillbedjan, den adoration, som vi finna till exempel i de apostoliska skrifterna, men som i vår högmässa icke nu har någon plats. Författaren har flera olika förslag till adorationer. Jag anför som prov den bön, vari den allmänna kyrkobönen på första söndagen i advent klingar ut:

»Gud, den salige, den ende härskaren, han som är konungarnas konung och herrarnas herre, han som allena har odödlighet: — honom vare ära och evigt välde.»

I detta sammanhang måste en sådan bön, väl läst och rätt beden, vara av djup verkan.

På denna bön följer så tyst bön och därefter Fader vår, som läses högt av prästen. Man skall sakna religiöst sinne, om man ej förstår, att detta moment i en gudstjänst kan få en mäktig innebörd och vad mer är, tillfredsställa ett verklig behov. Men man kan också förstå dem, som ställa sig betänksamma. Vad som ur liturgisk synpunkt kan vara synnerligen förträffligt, då det uppbäres av den rätta kraften och andan både hos liturg och församling, kan bliva en börda och ett tvång, där dessa saknas. Man frågar sig givetvis, hur det här berörda momentet skulle verka i en mellansvensk församling av den andelösa typen. Det kan vara upplyftande och uppbyggligt att tiga tillsammans och en väg för själen till Gud. Men det kan också vara tryckande. Allt beror här på tystnadens innehåll och anda. Valfrihet på denna punkt måste man i varje fall begära.

Genom de anförda exemplen och önskemålen har en sida av författarens värdefulla arbete fått en än knapphändig belysning. Om de olika förslagen kunna meningarna vara delade. För somliga kan försöket med en tyst bön, en tystnadens gudstjänst, te sig alltför krävande. Andra kunna finna författarens krav på val av gradualpsalm för strängt och mena, att gradualen icke nödvändigt behöver anknyta till episteln utan att den även kan väljas i anslutning till dagens huvudtanke, sådan denna uttryckes både i evangelium och högmässotexter och numera sammanfattas i evangeliebokens rubrik för varje söndag. Om vissa andra detaljer, vare sig de här berörts eller ej, är man helt visst mera enig. Men om meningarna möjligen på någon enstaka punkt alltfört kunna vara olika, så kan det väl dock knappast finnas mer än en mening om författarens rent principiella strävan. Han är inne på den rätta vägen. Låt vara att liturgins inre logik, som av honom på detta sätt häves fram, icke blir klar för alla gudstjänstbesökare, ja, kanske undgår flertalet av dem, så är det dock av värde, att högmässoritualen är uppbyggt på detta ur evangelisk trossynpunkt sakliga och sanna sätt. I längden gör sig dock sakernas sammanhang gällande, om än ofta omedvetet.

Rörande nattvardsmässan tillämpar författaren givetvis samma princip, som i fråga om högmässan, endast med om möjligt större försiktighet och i mer markerad anslutning till en av våra liturgiker, Y. Brilioth.

Författaren har även tagit ställning till frågan om gudstjänstens

enformighet och vad som kan göras för att motverka densamma. Här möta vi den andra princip, som han gjort till sin: *de tempore*principen. Det är icke tillräckligt att använda endast ett liturgiskt formulär för en söndag efter söndag återkommande gudstjänst, icke ens om i detta formulär upptagas alternativ för vissa gudstjänstmoment under vissa tider av året, introitusantifonierna i stället för trefaldigt helig eller litanian i stället för den allmänna kyrkobönen o. s. v. Naturlivet framträder på flera olika sätt »under solårets regelbundet växlande tider» (Ullman). Även kyrkoåret framtager av sin rikedom olika skatter »under de periodiskt växlande tidsserierna», kyrkoårstiderna, som U. L. Ullman kallat dem. Dem borde församlingen vid sina gudstjänster på ett, liturgiskt sett, mer utpräglat sätt genomleva. Ingen princip kan då bättre än *de tempore*principen inom en fast och bestämd ram tillgodose församlingens behov av omväxling efter de olika tiderna i kyrkoåret. Därom äro också de flesta liturgiker eniga. »Men», säger författaren, »när det gäller tillämpningen av sagda princip i form av positiva förslag till högmässogudstjänstens utgestaltung, har man i allmänhet nöjt sig med partiella anvisningar, utan att dessa äro vare sig fullständiga eller sammanförda till någon överskådlig enhet». Biskop Ullman utgör från denna regel ett undantag, men hans förslag till högmässoritual för de olika kyrkliga tiderna av år 1915, som delvis beaktas i nu gällande handbok eller i förslaget av 1926, kunna måhända betecknas såsom förbigångna av den sedan dess livliga liturgiska diskussionen. Hultgren har därför givit sig i kast med den alltid vanskliga uppgiften att sammanställa nya. Dessa upptaga också 47 sidor i avhandlingen (ss. 160—206). Dessa förslag till högmässoritual äro värda den största uppmärksamhet. De äro uttryck för en konsekvent liturgisk uppfattning, de gå i den riktning, som synes vara den enda framkomliga och äro gjorda med levande sinne både för vår kyrkas tradition och för våra dagars behov. Stilistiskt sett äro de jämna och väl genomarbetade, präglade av den upphöjdhet och andakt, som höves, och utan bismaken av en originellt personlig stil, som i liturgiska formulär bör bannlysas. Förslaget omfattar sex serier: julserien, passionsserien, påsk- och pingstserien, trefaldighetstidens serie, en de mindre högtidsdagarnas serie och en serie för de fyra årliga böndagarna jämte förslag till nattvardsmässa. Varje serie innefattar dessutom vissa alternativ för högtidsdagar eller delar av seriens avsnitt av kyrkoåret, julserien t. ex. formulär för adventstiden, juldagen, jultidens fortsättning, med vissa hänsyn även till första söndagen i advent, nyårsdagen

och trettondagen. Trefaldighetstidens serie har endast två alternativ. Variationen blir alltså stor, kanske alltför stor. Möjligen kunde den femte serien, de mindre högtidsdagarnas serie, helt slopas. Även andra förenklingar kunde måhända göras i de framlagda förslagen, vilka dock såsom förslag just bjuda den fördelen att icke giva för litet. Å andra sidan bör det ihågkommas, att variationerna äro variationer över ett och samma, för den gudstjänstfirande församlingen välbekant tema och tjäna syftet att markera kyrkoårstidens eller dagens särskilda karaktär. Det må dock uttalas såsom ett önskemål — för den händelse att förslaget vinner tillbörligt beaktande — att alternativen i sin helhet tryckas, så att icke hänvisningar göras från ett skelettartat formulär, som blott anger gudstjänstens disposition, till en mängd olika sidor, där vederbörliga böner, förmaningar, antifonier, salutationer m. m. äro att finna. Formuläret bör alltså tryckas i sin helhet och alternativ inom samma formulär om möjligt icke ovanför och nedanför varandra utan jämnlöpande spaltvis.

Som ett huvudintryck av författarens förslag med tillämpning av de temporeprincipen kan sägas, att de äro i utomordentlig grad tjänliga att bilda underlag för ett handboksarbete, där denna princip i vår kyrkas liturgi klart och konsekvent kommer till uttryck.

Slutligen vill jag även fästa uppmärksamheten på de liturgiska formulär och böner, som författaren själv skrivit och samlat på avhandlingens sista 40 sidor. De göra denna bok i hög grad användbar vid de gudstjänster, som nu ofta hållas extra ordinem i och utanför kyrkan. Lusten och förmågan att skriva sådana ting ha icke varit alltför påfallande i vår kyrka. Författarens tillskott till vad som förut finns är därför värdefullt och givande; formuleringen är gjord med fin smak och bär vittne om sin upphovsmans religiösa sinne.

Det är glädjande att ett arbete sådant som detta framkommit. Det vittnar gott om livaktigheten på det för församlingslivet så betydelsefulla liturgiska området. Det är att hoppas, att författarens djupgående inlägg icke måtte gå spårlöst förbi i den i vårt land pågående diskussionen om gudstjänstens liturgiska utformning.

ELIS MALMESTRÖM.

EROS OCH CARITAS.

HEINRICH SCHOLZ: *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums. Halle 1929. 120 sid. Rm. 5. —.*

Länge har forskningen gått allt för flyktigt förbi det omfattande problemet om den kristna kärlekens innebörd. Visserligen har man alltid haft klart för sig, att kärleken på något sätt står i medelpunkten för kristendomen, men däremot har man blott i ringa grad haft känsla för att här föreligger ett verkligt problem. Ofta kan det förefalla, som om man menade sig hava tillräckligt bestämt saken genom att blott nämna namnet kärlek, liksom om detta endast skulle kunna betyda ett och detsamma och liksom om kärlekstanken under historiens lopp icke skulle ha haft det mest skiftande innehåll. I själva verket är föga sagt med ordet kärlek, så länge man icke avgränsat den kristna kärleken från annat, som går under kärlekens namn. För att blott antyda ett par av de frågor, som här inställa sig: huru förhåller sig den kristna kärleken till den humana altruismen, till det som brukar benämnas allmän människokärlek? Vari består den kristna kärlekens egenart till skillnad från den antika kärlekstanken, som fått sitt mest fulländade uttryck i den platonska erosläran? Oavlåtligen ha dessa båda så artschilda kärlekskonceptioner flutit över i varandra, och därmed fördunklat den kristna kärlekstankens ursprungliga innebörd. Det är därför en av de mest trängande uppgifterna, att på detta område få till stånd en klar avgränsning och fixering. Många tecken tyda också på att frågan om den kristna kärlekstankens egenart kommit alltmera i centrum för de senaste årens forskning.

Det ovan anförda arbetet »Eros und Caritas», som till författare har professorn i filosofi i Münster Heinrich Scholz kan gälla såsom ett bland dessa tecken. Problemet, som här skall utredas, är preciserat genom undertiteln; det gäller förhållandet mellan »den platonska kärleken och kärleken i kristendomens mening». »Zweimal, in der Geschichte des abendländischen Geistes, ist über der Liebe eine Metaphysik von der ersten Grössenordnung aufgebaut worden. Das eine Mal im Platonismus. Das zweite Mal im Christentum» (sid. 1). Den platonska kärleksåskådningen betecknas som *Eros*, den kristna som *Caritas*. Dessa båda kärleksåskådningar skola alltså jämföras med varandra. Men för att en sådan jämförelse skall hava någon mening kräves, att det finns något gemensamt och något vari de skilja sig från varandra. Det för *Eros* och *Caritas* gemensamma är enligt Scholz detta, att vi i båda fallen

ha att göra med ett bestämt mänskligt tillstånd, en bestämd sinnesförfattning, vars existens överhuvud först gör livet värt att leva (sid. 46). Från denna gemensamma utgångspunkt konfronterar de båda arterna av kärlek med varandra under följande tre synpunkter: varpå beror kärleken, vari består den, och huru framträder den? *Den platonska kärleken, Eros*, är den sinnesförfattning som 1. auf dem Eidos des Schönen beruht, 2. in dem Angezogenein von dem Eidos des Schönen besteht, 3. sich nur in einem Manne erzeugen kann (sid. 4). *Den kristna kärleken, Caritas*, åter är den sinnesförfattning som 1. beror på Guds kärlek, 2. består i det ädla efterbildandet av den kärlek, som har sitt paradigm i Gud, 3. och har »ihre schönsten und zartesten Manifestationen in Frauen und nur in Frauen» (sid. 63, 83).

För den principiella motsatsen mellan den platonska och den kristna kärleken har Scholz klar blick. Han vet, att eros är begärande kärlek, som kännetecknas av tendensen uppåt, och att däremot den kristna kärleken, efter den gudomliga, självutgivande kärlekens förebild, är en skänkande kärlek, som sänker sig ned till det förlorade. Det är denna motsats, Scholz åsyftar med sin eljest något tvetydiga karakteristik av den platonska kärleken såsom strävan efter obegränsad »Existenzhöhung» och av den kristna kärleken såsom en lika obegränsad beredskap till »Existenzerniedrigung» (sid. 76). Ty i och för sig har den kristna kärleken intet intresse av »Existenzerniedrigung» för egen räkning. Enligt vissa former av medeltidskatolicismen är detta visserligen något väsentligt för den kristna kärleken. Men man måste vara på sin vakt mot varje försök att utan vidare identifiera dylika medeltida tankegångar med den kristna kärleken överhuvud. De framställa fastmer en modifikation av den specifikt kristna kärlekstanken, uppkommen just under inflytande från erosåskådningen.

Härmed ha vi nått fram till den punkt i Scholz' framställning, som mest är ägnad att framkalla betänkligheter, nämligen hans bestämning av Caritas' innebörd. Caritas skall vara liktydig med den kristna kärleken. Var påträffa vi då denna? Scholz svarar: »Unter der Liebe im Sinne des Christentums verstehen wir die Liebe, die wir in den Evangelien antreffen. Die Liebe, die Paulus mit dem Glauben und der Hoffnung zu einem Dreiklang zusammengefasst hat, in welchem sie selber der Grundton ist. Und die Liebe, zu welcher drei klassische Interpreten existieren: Augustinus, Dante, Pascal». Inför denna förklaring måste man fråga sig, om detta icke likväl är ett alltför heterogent material. Scholz försätter utan vidare, att det går en obruten linje från evangelierna och

Paulus fram genom medeltiden, och att medeltidens *caritas* i grunden är detsamma som urkristendomens *agape*. Men detta är långt ifrån fallet. Augustinus' eller Dantes kärleksuppfattning är icke en enkel interpretation av *agape*. Med ungefär samma rätt kunde man beteckna dem såsom en interpretation av *eros*. I själva verket ha vi här att göra med en omformning, där det genom brytningen mellan de båda kärleksåskådningarna uppstår en ny kärlekskonception. Medeltidens *caritas* är en komplexföreteelse, i vilken ingå element såväl av *agape* som av *eros*. Om man vid en principiell uppgörelse mellan de olika kärleksåskådningarna gentemot *eros* ställer *agape*, så betyder detta, att den platoniska kärlekstanken konfronteras med *den kristna kärlekstanken i dess ursprungliga innebörd*, om man åter med Scholz ställer emot varandra *eros* och *caritas*, så konfronteras *eros* med *den kristna kärlekstanken, sådan den omformats delvis just under erosmotivets inflytande*. Gällde det blott en historisk framställning av den kristna kärlekstanken, så ha givetvis även dylika kompromissartade kärleksuppfattningar anspråk på beaktande såsom faktiskt givna former av den kristna kärlekstanken. Men här gäller det något mer. Här gäller det en principiell jämförelse mellan »den platoniska kärleken och kärleken i kristendomens mening»; och då verkar det störande, att just den av den platoniska erostanken influerade *caritas* får representera »kärleken i kristendomens mening». Därigenom att *caritas* i sig upptagit något av *eros*, kommer frågan om dess förhållande till *eros* ej att få tillnärmelsevis samma spänning som frågan om förhållandet mellan *eros* och *agape*. *Caritas* i den medeltida meningen betyder närmast en indifferenspunkt i kampen mellan dessa båda kärleksåskådningar; i *caritas* har spänningen dememellan åtminstone momentant blivit så ringa, att den ej förnimmes.

Uppfattningen av den kristna kärleken synes alltså vara något väl obestämd för att kunna tjäna som utgångspunkt för en principiell jämförelse. Huru förhåller det sig då med det andra jämförelseledet, med den platoniska kärleken? Varifrån hämtar förf. materialet för dess uppbyggande? »Unter der Platonischen Liebe verstehen wir die Liebe, die Plato im 'Gastmahl' aufgebaut hat. Und so, dass Aristoteles, also der grösste Platoniker, diese Liebe an der Stelle hat einsetzen können, an der sie, im eigentlichsten Sinne, zur Weltmacht geworden ist». Att erosmotivet från Platon lever vidare hos Aristoteles är ju påtagligt nog. Men genom en ingående undersökning har det lyckats Scholz att påvisa, vilken central betydelse erostanken har för Aristoteles' rörelse-

lära och därmed för hela hans metafysik. Detta parti (sid. 15—43) är måhända det betydelsefullaste i hela undersökningen. Förf. har bokstavligen rätt, då han talar om att eros genom Aristoteles stegrats till världsmakt (sid. 16). Det är också delvis i denna form som eros vunnit sina stora segrar under medeltiden.

Vända vi oss nu slutligen till den av Scholz proklamerade olikheten mellan de båda kärleksåskådningarna från synpunkterna: varpå beror kärleken, vari består den och huru framträder den? så kan först fastställas, att eros blivit fullt riktigt bestämd såsom beroende på det skönas eidos och bestående i en därav verkad »Angezogensein». Lika berättigat är det, då förf. finner den kristna kärlekens grund i Guds kärlek. Men då det vidare säges, att den består i *efterbildandet* av denna kärlek, så kan det med skäl ifrågasättas, huruvida denna bestämning är fullt tillfredsställande med avseende på den urkristna kärlekstanken. Den medeltida caritas är visserligen en efterbildning. Går man däremot t. ex. till den paulinska agapetanken, så är kärleken här mindre en efterbildning av Guds kärlek än en manifestation av densamma. Måhända har själva problemställningen hos Scholz hindrat honom från att se detta. Utgångspunkten för hela hans betraktelse är ju, att den kristna kärleken skall vara ett bestämt *mänskligt* tillstånd. För Paulus är agape icke något mänskligt. Det egentliga subjektet för den kristna kärleken är icke den kristne, utan Gud själv. Kärleken är därför icke egentligen en efterbildning, utan andens frukt. Kärleken är det liv, som den kristne lever, driven av Guds Ande. Vad slutligen den tredje motsättningen mellan den platoniska och den kristna kärleken beträffar, som Scholz uttrycker så, att eros »sich nur in einem Manne erzeugen kann», men att däremot caritas' »schönsten und zartesten Manifestationen in Frauen und nur in Frauen existieren», så är väl detta snarast att beteckna som en ordlek, vilken visserligen ej bidrager till den principiella klarheten. När eros genom Aristoteles blivit världsmakt, vad betyder det då, att den »sich nur in einem Manne erzeugen kann»? Och vidare: om den medeltida caritas må gälla, att dess »schönsten und zartesten Manifestationen in Frauen und nur in Frauen existieren»; men med vad rätt tillämpas detta på den kristna kärleken överhuvud? Var är Guds agape uppenbarad fullkomligare än i Kristus?

ANDERS NYGREN.