

# 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 5

1 9 2 9

HÄFTE 3

## I N N E H Å L L

	Sid.
Den kristna kärlekstanken hos Augustinus, av ANDERS NYGREN ...	203
Moralens anpassning efter verkligheten, av ARVID RUNESTAM .....	229
Den engelsk-nordiska teologkonferensen i Cambridge sommaren 1929, av HILDING PLEIJEL.....	253
Från den teologiska samtiden .....	267

### Teologisk litteratur:

WILHELM MICHAELIS: Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten, av Erling Eidem .....	276
Nyare engelsk litteratur till Johannesevangeliet (forts.), av H. Odeberg	280
PAUL ALTHAUS: Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchenedanken. I. Luther, av Anders Nygren.....	291

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S   F Ö R L A G

LUND  
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI  
1929

# DEN KRISTNA KÄRLEKSTANKEN HOS AUGUSTINUS.

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND.

## I. AUGUSTINUS' RELIGIONSHISTORISKA STÄLLNING.

Tvenne makter hava tävlat om att sätta sin prägel på den kristna världens etiskt-religiösa liv. Båda ville binda människan vid det gudomliga livet, men det är här fråga om artskilda hållningar gentemot detta. Båda ställa kärleken i centrum av gudsförhållandet, men giva därvid kärleken en fullkomligt olika innebörd. Kort skulle man kunna beteckna de båda rivaliserande makterna med namnen »eros» och »agape», den grekisk-hellenistiska erosfromheten och den specifikt kristna agapefromheten.

Den förra vill hos människan frammana en längtansfull åtrå efter det eviga. Den vill för henne avslöja denna timliga tillvaros obeständighet och intighet. Att hängiva sig åt densamma är icke blott orätt, utan även högst dåraktigt, eftersom den på grund av sin förgänglighet till sist måste lämna själen tom och otillfredsställd. Den sanna visdomen är att vända detta timliga ryggen och på själens vingar lyfta sig upp till den högre värld, från vilken själen stammar, och där den hade sitt hemvist, innan den blev inspärrad i kroppsligheten såsom i ett fängelse. Eros är själens hemlängtan, dess åtrå efter det som kan giva den mättnad och tillfredsställelse. Eros är på en gång själens adelsmärke och ett symptom på dess närvarande förnedring och brist, den är på en gång ett vittnesbörd om att själen hör en högre tillvaro till, och att den i sitt nuvarande tillstånd med smärta måste sakna vad den till sin natur behöver. Eros är själens flykt från det förgängliga och dess uppstigande till det övervärldsliga, vare sig detta nu sker i krampaktig strävan och under känsla av den tryckande bristen eller i hänryckt skådande och glädjedrucket njutande. Även om denna själsliga hållning icke utan vidare är identisk med superbia i vanlig

mening, så har den dock något som är i släkt med det titaniska himmelsstormandet. Medveten om sin gudomliga natur och höga bestämmelse vägrar själen att godkänna sitt närvarande läge och gör anspråk på att få intaga den upphöjda plats, som med bördens rätt tillkommer den. Det är denna själsliga hållning, som i allmänhet kännetecknar antikens mysteriefromhet. Sitt högsta och renaste uttryck har den erhållit i Platons eroslära. Platonismens religiösa gåva till världen är framför allt den brinnande kärleken och åtrån till det översinnliga, det i sig varande, oförgängliga. Platonismen är filosofi, men en filosofi, som på samma gång är religion eller frälsningslära. Nyplatonismen har endast mera medvetet skjutit detta religiösa moment i förgrunden.

Av helt annan art är den kristna kärleken, agape. Den har intet med begär och åtrå att skaffa. »Den söker icke sitt.» Den stiger icke såsom eros uppåt för att tillförsäkra sig förmåner eller för att vinna tillfredsställelse för ett begär. I stället kännetecknas den av att den är offer och självtgivning. Att den bär denna prägel har ytterst sin grund däri, att den har sin urbild i Guds egen kärlek. Agape är i första rummet Guds kärlek. Vad kärlek i kristen mening är, lär man icke känna i det mänskliga livet med dess naturliga manifestationer, utan blott genom att se på Guds kärlek, framför allt huru han slösar den även över de ovärdiga, huru »han låter sin sol gå upp över onda och goda, och låter det regna över rättfärdiga och orättfärdiga». När Gud älskar människan-syndaren, så är det icke på grund av hennes inneboende värde, utan trots hennes ovärde. Han älskar henne icke emedan hon är värd kärleken, utan emedan han själv är kärleken. Den gudomliga kärleken är spontan, för den kan icke angivas någon grund utanför densamma, den är alltigenom »grundlös»; den hämtar icke sin motivering från sitt föremåls värde, den är »omotiverad». Sin djupaste mening och innebörd har den avslöjat vid Kristi kors, i hans självtgivning för syndare. Där har kristenheten också alltifrån begynnelsen fördjupat sig i Guds kärleks mysterium. I 1 Joh. 3: 16 heter det; »Därför att han gav sitt liv för oss hava vi lärt känna vad αγάπη är». Och hos Paulus lyder det på motsvarande sätt: »Gud bevisar sin αγάπη till oss däri att Kristus dog för oss, medan vi ännu voro syndare» (Rom. 5: 8).

Det ligger i öppen dag, att »eros» och »agape» beteckna tvenne från grunden olika kärlekskonceptioner och giva uttryck åt diametralt motsatta religiösa inställningar. Eros betyder människans försök att bana sig en väg upp till det gudomliga, agape betyder Guds väg till människan; eros är egocentrisk kärlek, som grundar sig på begär och åtrå, agape »söker icke sitt», utan yttrar sig framför allt i offer och självtgjutelse.

*Augustinus' säregna religionshistoriska ställning och betydelse sammanhänger nu framför allt därmed, att dessa båda motsatta religiösa strömningar så att säga stämt möte i hans person.* Augustinus står på gränsen mellan tvenne religiösa världar. Själv lever han med hela sin intensiva personlighet med i dem båda. Det stannar därför hos honom icke vid att de båda religiösa grundmotiven blott på ett mera utvärtes sätt tangera varandra, utan det kommer till en inre uppgörelse dem emellan, men en uppgörelse, som icke resulterar i att det ena motivet segrar och uttränger det andra. Fastmer få de båda alltjämt göra sitt inflytande gällande och gemensamt sätta sin prägel på Augustinus' definitiva åskådning. Att denna under sådana förhållanden ej kunde bli enhetlig och motsägelsefri ligger i sakens natur. Å andra sidan vore det att underskatta uppgörelsens djup, om man ville beteckna resultatet av densamma som en enkel kompromiss.

Augustinus har vågat försöket att sammanfatta hela kristendomen under kärlekens aspekt. Kristendomen är för honom rätt och slätt kärlekens religion. Härvid tänker han i första rummet på *kärleken till Gud*. I anslutning till traditionen tillfogar han visserligen ofta budet om kärlek till nästan, men detta har icke någon självständig plats och betydelse hos honom; egentligen innehålles det redan i budet om kärleken till Gud och får genom detta sin begränsning. När Augustinus åter talar om kärleken till Gud, så märker man genast, att han talar av sitt allra egnaste och att han i orden inlägger hela sin själs glöd. I psalmens ord: »mihi adhaerere Deo bonum est» finner han det adekvata uttrycket för sitt gudsförhållande: att med hjärtats odelade kärlekshängivelse hänga fast vid Gud såsom sitt högsta och enda goda<sup>1</sup>. Kärleken är för honom kristendomens hela innehåll och mål. Det var för att lära oss att rätt älska Gud, som Kristus kom

<sup>1</sup> Epist. CLV, III. 12, Goldbacker III, sid. 442.

i världen<sup>1</sup>. På kärleksbudet hänger icke blott lagen och profeterna, utan hela den heliga skrift<sup>2</sup>. Såväl det gamla som det nya testamentet kulminera i kärleken till Gud. Skillnaden dememellan består egentligen blott däri, att Gud i det gamla testamentet *fordrar* kärleken, men i det nya testamentet dessutom *giver* vad han fordrar<sup>3</sup>. Men även i det senare fallet ligger tyngdpunkten icke på givandet, utan på det därigenom möjliggjorda uppfyllandet av det i kärleksbudet fordrade. Lagen och nåden hänvisa ömsesidigt på varandra, dock så, att lagens uppfyllelse blir det yttersta målet<sup>4</sup>. När det nya förbundet träder i det gamlas ställe, så betyder detta icke en principiell förändring av gudsgemenskapens art. Den präglas fortfarande av människans gudskärlek, blott att dennas villkor genom nådens mellankomst blivit förbättrade. Kärleksbudet är nu icke längre skrivet på tavlor av sten, utan det har blivit inflyttat i människans hjärta. I detta sammanhang citerar Augustinus med förkärlek Rom. 5: 5: »Kärleken är utgjuten i våra hjärtan genom den helige Ande, vilken har blivit oss given»<sup>5</sup>. Då Gud genom den helige Ande utgjuter kärleken i våra hjärtan, så giver han, vad han befäller: »da quod iubet, et iube quod vis».

Kärleken är den måttstock, varmed Augustinus mäter allting inom kristendomen. När han mot manikéerna vill försvara Gamla testamentets gudomliga auktoritet, så är det för honom bevis nog, då han kan

<sup>1</sup> »Quae autem major causa est adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis, commendans eam vehementer?» De catechizandis rudibus, lib. I, cap. IV. 7. . . . »Si ergo maxime propterea Christus advenit, ut cognosceret homo quantum eum diligit Deus; et ideo cognosceret, ut in ejus dilectionem a quo prior dilectus est, inardesceret.» Cap. IV. 8, Migne, 40, s. 314 f.

<sup>2</sup> *Ibm.*

<sup>3</sup> »Per fidem confugiat ad misericordiam dei, ut det quod iubet»; De spiritu et littera XXIX. 51, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum LX, sid. 208. Jfr härtill hela tankegången i Augustinus' skrift de spiritu et littera, särskilt XVII—XXX.

<sup>4</sup> »Lex ergo data est, ut gratia quaereretur, gratia data est, ut lex inpleretur.» O. a. a., XIX. 34, sid. 187.

<sup>5</sup> O. a. a., XVII. 29. Det gives väl knappast något bibelord, som Augustinus oftare citerar än just Rom. 5: 5, och då gärna i det ovan angivna tankesammanhanget. Till den fria viljan och lagens föreskrift måste ytterligare komma kärlekens ingjutande i hjärtat genom den helige Ande, om själen skall gripas av den rätta kärleken till Gud såsom dess »högsta och oföränderliga goda» (summmum atque incommutabile bonum); jfr o. a. a., III. 5, sid. 157.

hänvisa till att buden om kärleken till Gud och nästan stå att läsa i Gamla testamentet<sup>1</sup>. Då han vill tillrättavisa donatisterna, är hans kraftigaste argument detta, att de genom att ställa sig utanför den allmänliga kyrkan prisgiva kärleken: den som är fiende till enheten, har icke någon del i den gudomliga kärleken, och har icke den helige Ande<sup>2</sup>. Och då han vill angiva en måttstock, varefter skriftutläggningen kan prövas, så uppställer han den hermeneutiska huvudregeln, att allt i skriften måste tolkas i överensstämmelse med kärleken<sup>3</sup>. Även om man då skulle råka i strid med det enskilda skriftställets påvisbara mening, så behöver man dock ej frukta att i huvudsaken gå vilse. Ty i så fall — säger Augustinus — befinner man sig i samma läge som den, som råkat vika av från vägen, men över fältet går mot det mål, till vilket också vägen leder<sup>4</sup>.

När eros- och agapemotiven bryta sig mot varandra, så är detta alltså icke något som blott har så att säga lokal betydelse, utan det gäller själva det centrala i hans kristendomsuppfattning. I det följande blir det vår uppgift att undersöka, vilken roll de båda motiven spelat hos honom samt på vad sätt han lyckats förbinda dem med varandra till en åtminstone skenbart enhetlig åskådning.

## II. NYPLATONISM OCH KRISTENDOM HOS AUGUSTINUS.

Då vi nu gå att undersöka, vilket inflytande eros- och agapemotiven haft på Augustinus' religiösa liv och åskådning, så synes denna fråga stå i närmaste sammanhang eller rent av sammanfalla

<sup>1</sup> De moribus ecclesiae catholicae, XXVIII, 56 f., Migne 32, s. 1334.

<sup>2</sup> »Ecclesia catholica sola corpus est Christi, cuius ille caput est saluator corporis sui. Extra hoc corpus neminem uiuificat spiritus sanctus, quia, sicut ipse dicit apostolus, caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Non est autem particeps diuinae caritatis, qui hostis est unitatis. Non habent itaque spiritum sanctum, qui sunt extra ecclesiam;» Epist. CLXXXV, XI, 50, Goldbacher IV, sid. 43 f. — Jfr Contra Cresconium II, XII, 15—XVI, 20, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum LII, s. 374—379.

<sup>3</sup> De catechizandis rudibus, XXVI, 50, Migne 40, s. 345.

<sup>4</sup> »Sed quisquis in Scripturis aliud sentit quam ille qui scripsit, illis non mentientibus fallitur: sed tamen, ut dicere coeperam, si ea sententia fallitur, qua ædificet charitatem, quae finis praecepti est, ita fallitur, ac si quisquam errore deserens viam, eo tamen per agrum pergat, quo etiam via illa perducit.« De doctrina christiana I, XXXVI, 41, Migne 34, s. 34.

med den under senare tid så livligt omstridda frågan om nyplatonismens och kristendomens inflytande på Augustinus' inre utveckling och vilken roll dessa båda makter spelat framför allt vid hans »omvändelse». Erostanten har han dock väsentligen övertagit från nyplatonismen, och vad han äger av agapetanken har uppenbarligen tillflutit honom under hans sysslande med Nya testamentet, i främsta rummet de paulinska skrifterna.

Sedan gammalt har man menat sig i Augustinus' *Confessiones* äga en autentisk framställning av hans religiösa utveckling. Denna tilltro till *Confessiones* såsom källa för kunskapen om Augustinus' utvecklingsgång har emellertid blivit väsentligen störd genom den nyare Augustinusforskningen. Den viktigaste grunden för denna mera skeptiska hållning gentemot *Confessiones* var den iakttagelsen, att Augustinus' egna ungdomsskrifter från tiden omedelbart efter hans omvändelse giva en bild av hans själsläge, som i mycket avviker från eller rent av motsäger den beskrivning, som innehålles i *Confessiones*. Då detta sistnämnda arbete genom en ganska lång tidrymd är skilt från den utveckling, som det beskriver, och dessutom har karaktären av en tillbakablickande tolkning av denna utveckling, måste man naturligen tillerkänna den ur ungdomsskrifterna framgående bilden vitsord. Vilka konsekvenser detta måste medföra för uppfattningen om Augustinus' inre utveckling är en fråga, där uppfattningarna alljämt kraftigt bryta sig mot varandra. Från en sida har man sålunda gjort gällande, att Augustinus' »omvändelse» snarare vore att betrakta såsom en omvändelse till nyplatonismen än till kristendomen, under det att man från motsatta sidan gjort gällande, att Augustinus, då han från sin senare kristna ståndpunkt blickar tillbaka på sin utveckling och därvid betecknar »omvändelsen» såsom ett kristet genombrott, är fullkomligt i sin rätt, och att icke heller ungdomsskrifternas vittnesbörd motsäger detta.

Det skulle föra för långt att här upptaga denna omstridda fråga till närmare behandling<sup>1</sup>. Detta är icke heller nödvändigt för vår närvarande uppgift. Visserligen har den just att göra med mötet

<sup>1</sup> Till denna fråga, jfr J. Nörregaard: *Augustins Bekehrung*, 1923 samt K. Holl: *Augustins innere Entwicklung*, 1923 (även i »Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd III).



mellan kristendomen och nyplatonismen på den för Augustinus mest karakteristiska punkten, med avseende på hans kärleksuppfattning. När han av eros och agape söker uppbygga en enhetlig åskådning, så är detta på samma gång ett försök att förena nyplatonism och kristendom. Och dock kunna vi här lämna den utvecklingshistoriska frågan åsido. Det har för oss i detta sammanhang intet intresse att draga upp gränslinjen mellan ett stadium i Augustinus' utveckling, där han företrädesvis måste betecknas såsom nyplatoniker, och ett annat, där han möter oss såsom fullmogen kristen. Även för Augustinus såsom kristen har nyplatonismen icke upphört att vara en viktig beståndsdel i hans andliga liv. Och detta gäller icke mindre med avseende på hans allmänna religiösa livskänsla än med avseende på den teoretiska utformningen av hans religiösa åskådning. Vad som här intresserar oss är själva mötet mellan de olika religiösa grundmotiven och huru de förhålla sig till varandra i hans »kristna» liv och »kristna» åskådning.

Men därmed är också situationen fullständigt förändrad i fråga om källorna för framställningen. Om det gällde att skildra de olika stadierna i Augustinus' utveckling, så måste åtminstone en viss försiktighet iakttagas vid användandet av *Confessiones* såsom historisk källa. För vårt ändamål är däremot *Confessiones* en källa av allra största värde och tillförlitlighet. Just den omständigheten att Augustinus här bedömer sin utveckling från sin uppnådda kristna ståndpunkt gör, att vi här kunna vänta en uppgörelse mellan eros- och agapemotiven. Det är framför allt hans bedömande och de måttstockar, han därvid använder, som tilldraga sig vår uppmärksamhet. Ty då Augustinus mäter sin utveckling med »kristna» måttstockar, så röja just dessa måttstockar allra bäst, vad kristendomen för honom betyder. Anknytningen vid *Confessiones* medför dessutom den fördelen, att man får se eros och agape i deras omedelbara betydelse för hans religiösa liv.

### III. AUGUSTINUS' EROS-INSTÄLLNING.

Att kärleken är det centrala i den augustinska kristendomen är höjt över allt tvivel. Men frågar man åter, av vad art denna kärlek

är, om den väsentligen bär eros' eller agapes drag, så är svaret ingalunda lätt att giva. Det första intrycket är otvivelaktigt, att eros har ledningen. En blick på Augustinus' livsutveckling, såsom han själv skildrar den i *Confessiones*, bekräftar ytterligare detta intryck.

Hurudan en utveckling enligt eros-schemat gestaltar sig, har Platon i dialogen *Symposion* beskrivit med följande ord: »Den rätta vägen till eros, vare sig man går ensam eller låter leda sig av en annan, är att börja med de härvarande sköna tingen och så stiga upp för att nå det sköna däruppe, alldeles som stege man på trappsteg, från en till två och från två till alla de sköna gestalterna, och från de sköna gestalterna till de sköna handlingarna och från dessa till de sköna kunskaperna och från dessa till sist till den kunskap, som är varken mer eller mindre än kunskapen om det sköna i och för sig, och man så till sist vinner insikt om vad det sköna verkliga är»<sup>1</sup>.

Oaktat Augustinus i *Confessiones* vill anlägga en kristen synpunkt på sin utveckling, så är dock den beskrivning, som han här ger av densamma, ett sällsynt klart paradigms på vad Platon här kallar »den rätta vägen till eros». Augustinus' andliga liv bär såväl i dess första begynnelse som i dess fullständiga genombrott och på dess höjdpunkt i stor utsträckning erosprägel.

De första begynnelseerna till ett mera självständigt andligt liv daterar han i *Confessiones* från sin bekantskap med Ciceros Hortensius. Vid studiet av denna skrift gripes han av den filosofiska eros, vilken han sedermera vid sitt tillbakaskådande identifierar med den kristna kärleken till Gud. »Med en otrolig hjärtats glöd — heter det här — åträdde jag den odödliga visheten, och jag begynte att resa mig för att återvända till dig... Huru brann jag icke, o min Gud, huru brann jag icke av lust att från jorden svinga mig upp till dig, och jag visste icke vad du förehade med mig! Ty hos dig är visheten. Men kärleken till vishet är det, som på grekiska kallas filosofi, och av denna upptändes jag genom den nämnda skriften»<sup>2</sup>. Och sedermera har han så djupt och innerligt tillägnat sig den nyplatoniska eros till det gudomliga, att denna blev så att säga hans väsens kärna.

<sup>1</sup> *Symposion* 211.

<sup>2</sup> *Confessiones*, lib. III, cap. IV, 7, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. XXXIII, sid. 48 f.

Om de första begynnelseerna av hans andliga liv sålunda behärskades av erosinställningen, så åstadkommer icke heller det genombrott, som plägar betecknas med namnet Augustinus' omvändelse, någon väsentlig förändring härutinnan. Fastmer faller omvändelsen helt och hållet inom den av erosfromheten skapade ramen, och Augustinus betecknar den också själv rent ut såsom andra akten av vad som vederfors honom, då han greps av den filosofiska eros. Det som då hägrade för honom, men som ej hade makt att slå igenom, nämligen att förakta det jordiska och vända åtrån helt mot det översinnliga samt på själens vingar lyfta sig upp till det gudomligas sfär, detta är det, som vid hans omvändelse blir verklighet<sup>1</sup>. Att denna omvandling, som dock så noga återspeglar det nyplatoniska frälsningsschemat, icke hade kunnat åstadkommas av nyplatonismen, berodde icke därpå, att denna icke tillräckligt tydligt skulle hava visat honom det, som borde vara föremålet för hans kärlek; snarare berodde det därpå, att detta i sin abstrakta avlägsenhet ej kunde *varaktigt* binda honom vid sig. Kärleken till Gud hade nyplatonismen visserligen kunnat upptända hos honom, men denna kärlek var mera en flyktig stämning än ett varaktigt sinnelag. Augustinus beskriver det själv sålunda: »Jag förvånades över att jag redan älskade dig och icke ett inbillningsfoster i stället för dig, men jag kunde icke stå fast vid att njuta min Gud, utan än drogs jag till dig genom din skönhet, än rycktes jag åter bort ifrån dig genom min egen tyngd»<sup>2</sup>. På de av nyplatonismen anvisade eros-trappstegen kunde han visserligen från det sköna inom det kroppsligas värld genom själens och förnuftets värld stiga upp till det eviga och oföränderliga varandet och i ett ögonblick av ångestfyllt skådande skymta det gudomliga självt<sup>3</sup>. Augustinus tvivlar icke på att den

<sup>1</sup> »Quoniam multi mei anni mecum effluerant — forte duodecim anni — ex quo ab undeicensimo anno aetatis meae lecto Ciceronis Hortensio excitatus eram studio sapientiae et differebam contemta felicitate terrena ad eam inuestigandam uacare.» . . . »Illa te adhuc premit umerisque pinnae recipiunt, qui neque ita in quaerendo adtriti sunt nec decennio et amplius ista meditati.» Confessiones, lib. VIII, cap. VII. 17, 18, o. a. a., sid. 184 f. Det var dessa överläggningar, som gävo stöten till Augustinus' omvändelse. Märk den om Platons Faidros erinrande bilden om »själens vingar»!

<sup>2</sup> »Et mirabar quod iam te amabam, non pro te phantasma, et non stabam frui deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo.» Confessiones, lib. VII, cap. XVII. 23, o. a. a., sid. 161.

<sup>3</sup> Vilken roll erosmotivet spelat som utgångspunkt för Augustinus' frälsningslära,

kristna kärleken till Gud är lika med den platoniska eros och att man på eros' väg till sist når upp till den Gud, som också kristendomen förkunnar — blott kraften att hålla sig kvar hos honom saknas ännu. »Jag förmådde icke hålla blicken oavlåtligt fäst vid dig, utan i min svaghet stöttes jag tillbaka och vände åter till det vanliga tillståndet»<sup>1</sup>. Här sätter nu omvändelsen in, och dess betydelse består i främsta rummet däri, att denna obeständiga erosstämning genom densamma upphöjes till ett fast och varaktigt erossinneslag.

Vad som gäller om Augustinus' religiösa liv vid dess begynnelse och vid dess fullständiga genombrott, det gäller också om höjdpunkterna i hans liv. Även där är han väsentligen bestämd av erosmotivet. Det är här nog att erinra om det samtal, som Augustinus förde med sin moder angående himmelriket få dagar före hennes död. Hela den själshållning, som tager sig uttryck i detta samtal, har sin urbild i den av eros gripna själens uppstigande till det gudomliga<sup>2</sup>.

#### IV. AGAPETANKEN SÅSOM GRUNDMAKT I AUGUSTINUS' ÅSKÅDNING.

Om man emellertid av det ovan sagda ville draga den slutsatsen att Augustinus uteslutande är en representant för erosfromheten och att agapemotivet ej skulle spela någon större roll hos honom, så vore

framträder allra tydligast i *Confessiones*, lib. VII, cap. XVII. Till att börja med (jfr föregående anm.) idenifierar han här den platoniska eros och den kristna kärleken till Gud med varandra. I den därpå följande framställningen möta oss nästan alla de för erosläran karakteristiska dragen: de timpliga tingens skönhet (*pulchritudo corporum terrestrium*), uppstigandet från dessa steg för steg (*gradatim a corporibus*) till det varande, oföränderliga (*ad id, quod est; incommutabile*), erinringen (*memoria tui; non mecum ferebam nisi amantem memoriam*), det ångestfulla skådandet av det gudomligas skönhet (*in ictu trepidantis aspectus*), dennas fascinerande dragningskraft (*rapiebar ad te decore tuo*) och det kroppsligas nedtyngande verkan (*diripiebar abs te pondere meo*). Såsom bibliskt belägg för tanken, att det är kroppsligheten, som nedtynger själen och hindrar den från att stiga upp till det gudomliga och njuta full gudsgemenskap, anför Augustinus här liksom ofta eljest *Vish. 9: 15*.

<sup>1</sup> *Ibm.*, o. a. a., sid. 163.

<sup>2</sup> *Confessiones*, lib. IX, cap. X. — Samma erosinställning möter också i Augustinus' olika framställningar av kristendomens innebörd; jfr t. ex. *De doctrina christiana*, *De vera religione*, *De moribus ecclesiae catholicae*, *De libero arbitrio*, *De beata vita*. Av utrymmesskäl måste vi avstå från att närmare utveckla detta.

detta att göra sig skyldig till en ensidighet, som på intet sätt gjorde rätt åt hans verkliga uppfattning. Tvärt om möter man hos Augustinus en mängd tankar och åskådningar, som otvivelaktigt äro att återföra på agapemotivet. Mer än hos någon annan av den gamla kyrkans fäder har den kristna kärleken just i betydelsen av agape hos honom intagit en central ställning.

Att så är fallet visar sig framför allt i hans nåde- och predestinationslära. Huru kan icke Augustinus tala om den gudomliga nåden såsom »praeveniens» och »gratis data», och vad är detta annat än en förkunnelse av Guds agape? Och den Augustinska predestinationsläran är från en sida just den eftertryckligaste bekännelse till den gudomliga kärlekens grundlösa och omotiverade art. Augustinus har här gjort allvar av tanken: »I haven icke utvalt mig, utan jag har utvalt eder». Gud har i spontan kärlek utvalt oss, innan vi i tro och kärlek vände oss till honom.

När Augustinus talar om Guds kärlek, kan han stundom åtminstone skenbart genombryta erosschemat. Enligt detta vore det ju egentligen uteslutet att överhuvud tala om någon Guds kärlek, då eroskärleken alltid förutsätter brist, ett ännu icke uppfyllt behov. Ja, klingar det icke rentav såsom en medveten polemik mot erosåskådningen, när Augustinus för att giva uttryck åt den gudomliga kärlekens art skiljer mellan den kärlek, som framkallas av behovets och åtråns torka (*indigentiae siccitate*) och den kärlek, som väljer fram ur godhetens och välviljans fullhet (*beneficentiae ubertate*), eller såsom han också uttrycker det, kärlek på grund av den egna bristen och eländet och kärlek på grund av barmhärtighet (*amor ex miseria — ex misericordia*)<sup>1</sup>. Motsatsen mellan dessa båda slag av kärlek, vad är den annat än motsatsen mellan eros och agape. Då Augustinus talar om Guds kärlek till oss, synes han alltså ganska väl veta, att man måste skilja hans kärlek från eroskärleken. Guds kärlek är en kärlek av barmhärtighet och av välviljans fullhet. Eroskärleken stiger uppåt och vill vinna tillfredsställelse för sitt behov; agapekärleken stiger nedåt för att hjälpa och skänka. Just därför att Guds kärlek bär denna omotiverade och

<sup>1</sup> »Ibi enim gratior amor est, ubi non aestuat indigentiae siccitate, sed ubertate beneficentiae profluit. Ille namque amor ex miseria est, iste ex misericordia.» De catechizandis rudibus, lib. I, cap. IV. 7, Migne 40, s. 315.

spontana prägel, eller — för att använda Augustinus' eget uttryck — just därför att Gud älskar »ultra», har hans kärlek en så mycket större makt att upptända genkärlek hos människan; hon kan ju ej göra något anspråk på Guds kärlek. Om den likväl kommer henne till del, så beror detta på ett gudomligt under: Gud, den högste domaren böjer sig ned till den syndiga människan<sup>1</sup>. Även om denna sist anförda tankegång står något isolerad hos Augustinus, så är redan detta, att den överhuvud förekommer i denna utpräglade form, anmärkningsvärt nog. Inför sådana yttranden kan man — särskilt om härtill lägges, att predestinations- och nådetanken intager en så central ställning — icke längre stanna i tvivel om att agape varit en grundmakt i Augustinus' religiösa liv och tänkande. Han har icke stått främmande för den kärlek, som stiger ned för att hjälpa och skänka och som älskar spontant och omotiverat. Och dock har han *icke* känt agape i dess kristna fullhet.

Vi stå här inför den stora ödesdigra motsägelsen i Augustinus' kärleksåskådning. Han har på en gång velat fasthålla vid eros och agape. Han har icke varit medveten om att de äro varandras diametrala motsats och att förhållandet dememellan alltså måste vara ett antingen — eller; i stället har han sökt att göra det till ett både — och. Men alldeles utan spänning och kamp har detta icke kunnat ske.

## V. UPPGÖRELSEN MELLAN EROS OCH AGAPE.

I den sjunde boken av *Confessiones* kan man mellan raderna läsa en gripande skildring av Augustinus' uppgörelse mellan eros och agape. Augustinus berättar här vad han fann och vad han icke fann i nyplatonismen. Han finner där Gud och det evigas värld, och han gripes av eros till det gudomliga. Men själv är han för svag och Gud för fjärran för att han skulle kunna nå fram till honom. »Då jag först lärde känna dig, drog du mig upp till dig, . . . men min svaga blick studsade tillbaka, då du med kraft strålade in i mig, och jag darrade

<sup>1</sup> »Jam vero si etiam se amari posse a superiore desperabat inferior, ineffabiliter commovebitur in amorem, si ultro ille fuerit dignatus ostendere quantum diligit eum, qui nequaquam sibi tantum bonum promittere auderet. Quid autem superius Deo judicante, et quid desperatius homine peccante?» *Ibm.*

av kärlek och bävan och fann mig vara fjärran ifrån dig»<sup>1</sup>. *Målet för hans kärlek och åtrå hade nyplatonismen kunnat visa honom, men icke den väg, som kunde leda honom ända fram till målet.* Mellan Gud och människan gapar det ett svalg, som hon från sin sida icke kan överbygga. I eros är hon bunden vid honom, och dock kan hon icke nå fram till honom. Längtans vingar äro icke starka nog för att bära henne upp till den Evige. Augustinus tvivlar visserligen icke på eros såsom väg till Gud, men han har begynt tvivla på att vi, sådana vi i verkligheten äro beskaffade, på denna väg själva kunna skaffa oss tillgång till Gud. Skola vi finna Gud, så måste han själv komma oss till mötes — men därom visste nyplatonismen intet. Om Gud och hans väsen, om människans eros till honom, ja, om Guds Ord, som i begynnelsen var hos Gud — om allt detta kunde han läsa i nyplatonikernas skrifter<sup>2</sup>. »Men att Ordet vart kött och tog sin boning ibland oss, det har jag icke läst där», säger Augustinus<sup>3</sup>. Vål hade han i dessa skrifter funnit, att Sonen var till i Guds-skepnad, men att han utblottade sig själv och antog tjänare-skepnad, att han ödmjukade sig och blev lydig intill döden, att Gud icke har skonat sin egen Son, utan utgivit honom för oss alla — »detta innehålla icke dessa skrifter»<sup>4</sup>. *I nyplatonismen finner han människans himmelsstormande eros, men saknar Guds nedstigande agape, förutan vilken eros icke når fram till Gud.*

Men det egendomliga är nu, att Augustinus ej alls ser, att kristendomens agape är raka motsatsen till nyplatonismens eros, och att dessa båda motiv tåla varandra ungefär såsom eld och vatten. I stället söker

<sup>1</sup> Confessiones, lib. VII, cap. X. 16; o. a. a., sid. 157: »O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas! Tu es deus meus, tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primum cognoui, tu assumisti me, ut uiderem esse, quod uiderem, et nondum me esse, qui uiderem. Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore: et inueni longe me esse a te.» Man kan här icke undgå att tänka på Platons berömda halvt fysiologiska beskrivning i dialogen Faidros (251) av det tillstånd, i vilket den befinner sig, som gripits av eros. Stämningen är i båda fallen densamma; i båda fallen är det tal om det skönas »strålning», om kärlekens »rysnings», om blandningen av kärlek och bävan, om den tränad, som ej lämnar den älskande ro varken dag eller natt.

<sup>2</sup> Confessiones, lib. VII, cap. IX. 13, o. a. a., sid. 154.

<sup>3</sup> Cap. IX. 14, o. a. a., sid. 155.

<sup>4</sup> Ibm.

han åstadkomma en kompromiss, som kan giva rätt åt båda. Även sedan han fått blicken upp för Guds agape, lever han allt fortfarande med hela sin själ inom eros' sfär. Agape kommer blott till såsom ett nytt moment vid sidan av vad han förut ägde, utan att dettas giltighet överhuvud sättes i fråga. Agape infogas inom eros' ram. Agape kommer till såsom ett nödvändigt korrektur, varförutan eros icke för till målet.

Vari består då enligt Augustinus den brist hos eros, som måste korrigeras? Kort sagt i den med eros alltid förbundna *superbia*. Själens uppstigande till den högre världen framkallar lätt en känsla av självtillräcklighet och övermod. Det hade Augustinus kunnat konstatera hos sig själv. Nyplatonismen hade lärt honom att känna Gud och hade hos honom upptänt kärleken till Gud, men samtidigt hade den frammanat hans högmod<sup>1</sup>. När själen i eros-hänryckning lämnar det jordiska och färgängliga djupt under sig och stiger upp till allt högre rymder, gripes den av en »Hochgefühl», som är nära besläktad med *superbia*. Den får en känsla av att redan vara vid målet, blir sig själv nog och glömmer avståndet mellan sig och det gudomliga. Men när den så drömmer sig förbi vägen, blir detta en orsak till att den aldrig når målet.

När Augustinus i kristendomens ljus betraktar den nyplatoniska eros, finner han den alltså behäftad med en egendomlig motsägelse: *i eros längtar människan utöver allt det förgängliga och även utöver sig själv upp till det gudomliga; men uppåstigandet framkallar superbia och självtillräcklighet, vilket i sin tur gör, att människan dock till sist förblir hos sig själv och aldrig uppnår det gudomliga*<sup>2</sup>. När Augustinus blickar tillbaka på vad han lärt hos nyplatonismen, så vill han ingalunda neka, att den visat honom det rätta målet, men han frågar: »Var var där den kärlek, som uppbygger på ödmjukhetens grundval, som är Kristus Jesus? Eller när skulle dessa skrifter lära mig den?»<sup>3</sup> När han därifrån kom till de heliga skrifterna (eller såsom Augustinus uttrycker det, »när jag blivit tämjad av dina skrifter»), så

<sup>1</sup> Cap. XX. 26, o. a. a., sid. 165 f.

<sup>2</sup> »Viderunt quo veniendum esset: sed ingrati ei qui illis praestitit quod viderunt, sibi voluerunt tribuere quod viderunt; et facti superbi amiserunt quod videbant.» In Joannis evangelium tractatus CXXIV, tract. II. 4, Migne 35, s. 1390.

<sup>3</sup> Confessiones, lib. VII, cap. XX. 26 (sid. 166).



fann han, att det består en grundmotsats mellan den nyplatoniska och den kristna andan: på ena sidan *superbia*, på den andra *humilitas*.

Det enda verkliga botemedlet mot denna *superbia*, som gör att *eros* icke kan nå sitt mål, är Guds *agape*, att Gud i sin kärlek sände sin Son, att denne förnedrade sig själv ända till korsets död. I detta sammanhang har Augustinus också blick för det »omotiverade» och paradoxala i Guds *agape*. Egentligen var det icke i sin ordning, att den som var Gud antog tjänareskepnad och led döden på korset; redan inkarnationen är en för oss obegriplig nedlåtenhet av Gud. Men å andra sidan var den ofrånkomlig »på det att det för människan skulle finnas en väg till människans Gud genom gudamänniskan»<sup>1</sup>. Med något mindre än Guds *agape* kunde människans *superbia* ej brytas. Augustinus' starkt framträdande intresse för inkarnationen sammanhänger med att denna för honom är ett vittnesbörd om Guds *agape*, men denna sistnämnda åter har för honom intresse huvudsakligen såsom exemplum *humilitatis*. Ingenting kan så avslöja människans *superbia* och föra till dess övervinnande som Guds *humilitas*, ingenting så visa, huru långt människan förirrat sig bort från Gud, som detta, att hon blott kunde återföras genom en inkarnerad Gud<sup>2</sup>. »För att bota människans *superbia* steg Guds Son ned och blev ödmjuk. Varför är du högmodig, o människa? Gud har för din skull blivit ödmjuk. Måhända kunde du skämmas för att efterlikna en ödmjuk människa, efterlikna då åtminstone den ödmjuka Guden»<sup>3</sup>. Guds *agape*, eller såsom Augustinus hellre säger, Guds *humilitas* är läkemedlet mot människans *superbia*<sup>4</sup>.

Förhållandet mellan *eros* och *agape* är alltså enligt Augustinus följande. *Eros*, åt sig själv lämnad, kan väl se Gud och känna sig

<sup>1</sup> De civitate Dei, lib. XI, cap. II; Corp. script. eccles. lat., Vol. XXXX, sid. 513.

<sup>2</sup> ». . . ut humana *superbia* per *humilitatem* Dei argueretur ac sanaretur, et demonstraretur homini quam longe a Deo recesserat, cum per incarnatum Deum revocaretur, et exemplum obedientiae per hominem Deum contumaci homini praeberetur.» Enchiridion, cap. CVIII, Migne 40. s. 283.

<sup>3</sup> »Ut ergo causa omnium morborum curaretur, id est *superbia*, descendit et humilis factus est Filius Dei. Quid *superbis*, homo? Deus propter te humilis factus est. Puderet te fortasse imitari humilem hominem, saltem imitare humilem Deum.» In Joannis evangelium, tract. XXV. 16, Migne 35, s. 1604.

<sup>4</sup> »Quae *superbia* sanari potest, si *humilitate* filii dei non sanatur?» De agone christiano, XI. 12, Corp. script. eccl. lat., Vol. XXXXI, sid. 115.

dragen till honom. Men den ser Gud blott i ett avlägset fjärran, mellan honom och själen ligger ett omätligt hav, och när själen menar sig hava nått fram till honom, har den blott i självtillräcklighet och högmod hamnat hos sig själv. Funnes icke högmodet, så skulle eros kunna föra henne ända fram till Gud. Här måste agape träda hjälpande in: Guds humilitas måste besegra människans superbia. Ty även om alla andra band, som binda själen vid det jordiska och förgängliga äro slitna, så måste dock dess uppstigande misslyckas, så länge den är behäftad med superbia. Genom superbia är själen bunden vid sig själv och kan ej stiga upp till det som är över den. *Denna själens sista förtöjning vid det ändliga är det nu agapes uppgift att avskära.* När en människa under inflytande av Guds humilitas kommit loss från sig själv, så lyckas uppstigandet. Det finns icke längre något som drar själen nedåt. Kristi ringhet, Kristi kors bär den över havet till dess fädernesland.

Som sammanfattning anför vi Augustinus' egna ord i hans utläggning av Johannesevangeliets första kapitel: »I filosofernas skrifter påträffar man såväl detta (att allt har blivit till genom Ordet) som ock att Gud har en enfödd Son, genom vilken allting är till. De kunde se det som är, men de sågo det långt i fjärran. De höllo sig icke till Kristi humilitas, i vilket skepp de eljest trygga hade kunnat nå fram till det, som de sett i fjärran; och de föraktade Kristi kors. Du måste över havet, och du föraktar korsets trä? O, övermodiga vishet! du ler åt den korsfäste Kristus; han är just den som du såg i fjärran: I begynnelsen var Ordet, och Ordet var hos Gud. Men varför blev han korsfäst? Emedan hans förnedrings trä var nödvändigt för dig. Ty av superbia var du upblåst, och du hada drivits långt bort från fäderneslandet; och genom denna världens floder är vägen avbruten, och det finns ingen möjlighet att komma över till fäderneslandet, om du icke blir buren av korsets trä. Du otacksamme, du bespottar den, som kommit till dig för att du må kunna återvända. Han har blivit vägen, vägen genom havet . . . Tro på den korsfäste, och du skall kunna nå fram till målet. För din skull har han blivit korsfäst, för att lära dig humilitas»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> In Joannis evangelium, tract. II. 4, Migne 35, s. 1390 f.

## VI. AMOR DEI OCH AMOR SUI.

Resultatet av Augustinus' uppgörelse mellan eros och agape blev, att de båda två fingo plats inom hans åskådning: eros får anvisa målet, och delvis också vägen till detsamma; men först tack vare agape blir eros' väg gångbar. Det kan synas egendomligt, att Augustinus kunde bli stående vid detta. I tanken på Guds agape hade han dock det, som både hade kunnat och måst omintetgöra hela erosåskådningen. Då Augustinus för humilitas i fält mot superbia, befinner han sig också i själva verket omedelbart vid gränsen till en fullständig omläggning av hela sin kärleksåskådning; men steget över gränsen blir aldrig taget. Både att han står vid gränsen och att han icke överskrider den framträder allra tydligast genom det sätt, varpå han bestämmer förhållandet mellan amor Dei och amor sui, mellan människans självkärlek och hennes kärlek till Gud.

Eros bär i allmänhet *egocentrisk* karaktär, och det är just detta som gör, att Augustinus ej kan känna sig helt tillfreds med den. Hans tendens går fastmer avgjort i *teocentrisk* riktning. »Fruitio Dei» är för honom slutmålet. Liksom de jordiska tingen icke få njutas, utan blott brukas, d. v. s. icke älskas för sin egen skull, utan blott i relation till Gud, så gäller detsamma om människans förhållande till sig själv. *Amor sui är lika väl som kärleken till de jordiska tingen motsatsen mot amor Dei.* Om människan med sin kärlek hänger fast vid världen, så kan hon icke nå fram till Gud. Men likaså litet kan hon nå fram till honom, om hon med sin kärlek hänger fast vid sig själv. Här kan man med rätta säga, att agapetendensen hos Augustinus övat ett korrigerande inflytande på erosåskådningen. Augustinus har sökt befria erostanken från dess superbia och därmed från dess egocentriska inriktning. Han har, så långt detta nu varit möjligt, sökt att inom eroskärlekens ram bereda plats för en kärlek, som icke söker sitt.

Huru allvarligt Augustinus menat motsatsen mellan kärleken till Gud och självkärleken, framgår allra tydligast därav, att det är på denna motsats som han uppbygger sin skrift »De civitate Dei». Dualismen mellan de båda rikena, gudsriket och världsricket, har sin djupaste grund i motsatsen mellan amor Dei och amor sui<sup>1</sup>. »Secundum

<sup>1</sup> »Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei utque ad contemptum sui.» De civitate Dei,

se ipsum vivere» är det karakteristiska för världsricket, »secundum Deum vivere» för gudsriket<sup>1</sup>. Huru nära Augustinus här är att genombryta erosschemat, visar sig också däri, att han i detta sammanhang polemiskt vänder sig emot erosåskådningens vanliga återförande av det onda på kroppsligheten<sup>2</sup>. När han för att angiva motsatsen mellan de båda rikena också begagnar uttrycken »secundum spiritum vivere» och »secundum carnem vivere», så har detta i sista hand ingenting att göra med erosåskådningens motsats mellan det andligt-förnuftiga å ena sidan och det kroppsligt-sinnliga å den andra, ehuru naturligtvis en biton i denna riktning icke saknas hos honom. »Secundum carnem vivere» är för Augustinus detsamma som »secundum se ipsum vivere», och det är detta, som stämplar det som synd. Ej kroppsligheten, utan egocentrisiteten är syndens djupaste rot.

Men huru kommer det sig då att Augustinus, trots sådana tydliga ansatser till genombrytande av erosåskådningen, ej till sist kan frigöra sig ifrån den? Det sammanhänger uppenbarligen med att han principiellt endast känner den *begärande* kärleken. Agapetendensen påträffar man hos Augustinus snarare i andra sammanhang än där det direkt är fråga om kärleken; man möter den t. ex. då det är fråga om nåden, predestinationen, humilitas. När intresset däremot mera medvetet riktar sig på kärleken, är Augustinus alltför övertygad om att kärleken

lib. XIV, cap. 28, Corp. script. eccles. lat., Vol. XXXX, 2, sid. 56 f. Jfr cap. 13 (sid. 31 f.).

<sup>1</sup> Ibm, cap. 3 och 4, o. a. a., sid. 5 ff. — »Bonum est enim sursum habere cor; non tamen ad se ipsum, quod est superbiae, sed ad Dominum, quod est oboedientiae, quae nisi humilium non potest esse. Est igitur aliquid humilitatis miro modo, quod sursum faciat cor, et est aliquid elationis, quod deorsum faciat cor. Hoc quidem quasi contrarium uidetur, ut elatio sit deorsum et humilitas sursum. Sed pia humilitas facit subditum superiori; nihil est autem superius Deo; et ideo exaltat humilitas, quae facit subditum Deo. Elatio autem, quae in uitio est, eo ipso respuit subiectionem et cadit ab illo, quo non est quidquam superius, et ex hoc erit inferius.» Ibm, cap. 13, o. a. a., sid. 32.

<sup>2</sup> »Verum tamen qui omnia mala animae ex corpore putant accidisse, in errore sunt. Quamuis enim Vergilius Platoniam uideatur luculentis uersibus explicare sententiam dicens:

Igneus est illis uigor et caelestis origo  
Seminibus, quantum non noxia corpora tardant  
Terrenique hebetant artus moribundaque membra,

. . . tamen aliter se habet fides nostra. Nam corruptio corporis, quae adgrauant animam, non peccati primi est causa, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem.« Ibm, cap. 3, o. a. a., sid. 5 f.

alltid är begärande kärlek för att kunna komma loss från erosinställningen. Kärleken är begär och åtrå icke blott då den riktar sig på de timliga tingen, utan i lika mån då den riktar sig på Gud och det eviga. Om agape redan i och för sig är etiskt-religiöst kvalificerad, så är däremot kärleken hos Augustinus en i sig indifferent åtrå, som får sin kvalitet först genom det föremål, på vilket den riktas. Den kan vara det högsta, om den nämligen riktar sig på det högsta, på det som verkligen är värt att älskas och åtrås, på Gud; men den kan ock vara det lägsta, om den riktar sig på det lägsta, på det i sig själv tomma och värdelösa, på de timliga, förgängliga tingen. Kärleken är den elementära kraft, som driver människan i allt hennes handlande, till det onda såväl som till det goda. Huvudsaken är därför, att människan genomsådar det världsligas värdelöshet och huru oklokt, ja dåraktigt det är att rikta sitt begär på något så förgängligt, samt att hon för att få sin livshunger verkligen stillad vänder sin åtrå till det som evigt förbliver. För tanken att kärleken är en etiskt indifferent kraft, som blir etisk eller oetisk alltefter det föremåls beskaffenhet, på vilket den riktar sig, kan Augustinus stundom giva ganska drastiska uttryck. Sålunda yttrar han: »Vad är det, som verkar även det onda i människan, om icke just kärleken? Visa mig en kärlek, som är sysslolös och icke verkar någonting. Laster, äktenskapsbrott, ogärningar, mord, allahanda utsvävningar — är det icke kärleken som framkallar dem? Rena därför din kärlek: led vattnet, som flyter ned i kloaken, i stället ut över trädgården. En sådan lidelsefull åtrå, som den hade till världen, må den i stället rikta på världens skapare»<sup>1</sup>. Den kärlek, som är lika med den goda viljan, är icke absolut och kvalitativt, utan blott genom sitt objekt skild från den kärlek, som är roten till det onda. I båda fallen är det fråga om en begärande kärlek. »Älsken, men sen till, *vad* i älsken. Kärleken till Gud och kärleken till nästan kallas *charitas*; kärleken till världen, kärleken till detta timliga kallas *cupiditas*»<sup>2</sup>. Omvändelsen (*conversio*) består

<sup>1</sup> »Quid enim de quoquam homine etiam male operatur, nisi amor? Da mihi vacantem amorem et nihil operantem. Flagitia, adulteria, facinora, homicidia, luxurias omnes, nonne amor operatur? Purga ergo amorem tuum: aquam fluentem in cloacam, converte ad hortum: quales impetus habebat ad mundum, tales habeat ad artificem mundi.» Enarrationes in psalmos, in psalmum XXXI, en. II. 5, Migne 36, s. 260.

<sup>2</sup> lbm.

helt enkelt däri, att kärlekens åtrå vändes från ett lägre till ett högre föremål, att kloakvattnet ledes ut över trädgården (*converte ad hortum!*), att själen, som förgäves sökt avvinna världen den lycksalighet, som den åtrår, nu i stället vänder denna samma åtrå hän mot Gud och begär att få den tillfredsställd av honom. Det är viljan till rikedom, ära och liv, som bedragen av världen vänder denna ryggen för att söka sin tillfredsställelse i en annan värld, där dessa förmåner stå att vinna i högsta mått och för beständigt<sup>1</sup>. Offrandet av den timliga världen för den eviga kan därför också av Augustinus betecknas som en akt av klokhet<sup>2</sup>.

Att kärleken hos Augustinus sålunda alltid har begärets prägel är nu grunden till att han ej kan genombryta erosåskådningens schema. Den skarpa motsats, som han statuerar mellan amor sui och amor Dei, synes visserligen redan innebära ett sådant genombrytande, men vid en närmare granskning upptäcker man snart nog, att han alltjämt befinner sig inom erosåskådningens gränser. *Ty även amor Dei är begärande kärlek.* Men därför blir det icke heller någon verklig motsats mellan denna och amor sui. I sista hand komma de tvärt om att ganska nära sammanfalla med varandra. Varför skola vi älska Gud över allting annat? Augustinus har en motivering för detta, — och en egocentrisk motivering. Gud är det högsta goda, sammanfattningen av allt vad en människa överhuvud kan begära och åtrå, han är »*ipsa veritas*», »*ipsa bonitas*» och »*ipsa pulchritudo*». Om människan älskar något som är lägre än han, så går detta ut över henne själv. Hon går miste om något, som hon hade kunnat vinna, om något, som hon i längden icke kan undvara. Om vi alltså sätta något annat över eller vid sidan av Gud, så betyder detta — säger Augustinus — att vi icke förstå att rätt älska oss själva<sup>3</sup>. Så blir

<sup>1</sup> »*Diuitiae si diliguntur, ibi seruentur, ubi perire non possunt; honor si diligitur, illic habeatur, ubi nemo indignus honoratur; salus si diligitur, ibi adipiscenda desideretur, ubi adeptae nihil timetur; uita si diligitur, ibi adquiratur, ubi nulla morte finitur.*» Epist. CXXVII. 5, Goldbacher III, sid. 25. Det är att märka, att dessa ord förekomma i omedelbar anslutning till tanken på kärleksbudet och Rom. 5: 5 om kärleken, som är utgjuten i våra hjärtan genom den helige Ande.

<sup>2</sup> »*Prudenter intellegis, quod in hoc mundo et in hac uita nulla anima possit esse securus.*» Epist. CXXX. 1, o. a. a., sid. 41. »*Dicatur haec prudentia, quia prospectissime adhaerebit bono, quod non amittatur.*» Epist. CLV. 12, o. a. a., sid. 443.

<sup>3</sup> Tanken om det oskiljaktiga sammanhanget mellan kärleken till Gud och den rätta

dock amor Dei till sist infogad i det sammanhang, som behärskas av amor sui, och ansatsen i riktning mot en kärlek, som ej söker sitt, går förlorad. Det finns ingen människa, som icke åstundar att vara lycklig. Men därför finns det icke heller någon människa, som icke skulle älska Gud, om hon blott förstode, huru Gud är det fullkomliga svaret på denna hos alla människor nedlagda livs- och lycksalighets-hunger. »Då jag söker dig, min Gud, så söker jag ett lycksaligt liv. Jag vill söka dig, på det att min själ må leva»<sup>1</sup>.

## VII. KÄRLEKEN TILL NÄSTAN. GUDS AGAPE.

Där erosmotivet är förhärskande, kan man utan svårighet tala såväl om kärlek till Gud som om självkärlek — om kärlek till Gud, ty eros är ju själens uppstigande till det evigas värld, om självkärlek, ty eros är begärande kärlek. Däremot bereda de båda återstående formerna av kärlek, kärleken till nästan och Guds kärlek till oss, från denna utgångspunkt större svårigheter.

Det är därför ganska upplysande att se, huru Augustinus söker komma tillrätta med kärleken till nästan. Då den icke kan äga någon självständig plats i hans av eros präglade åskådning, måste han återföra den på något annat. Sålunda möta vi hos honom försök att återföra den dels på självkärleken, dels på kärleken till Gud. Dess sammanhang med självkärleken finner han dokumenterad redan i kärleksbudets form: du skall älska din nästa *såsom dig själv*. Ur dessa ord vill Augustinus rent av läsa ut ett gudomligt bud angående självkärleken, ävenom detta ej behövde uttalas såsom en befallning, då dock var och en av naturen älskar sig själv<sup>2</sup>. Den som icke först älskar sig själv, kan icke heller älska sin nästa, då ju självkärleken är förebilden och måttet för kärleken till nästan. Men vidare är Augustinus också angelägen att återföra kärleken till nästan på kär-

självkärleken är en för Augustinus ytterst karakteristisk tanke, kring vilken han ständigt kretsar. Jfr härtill mitt arbete *Etiska grundfrågor*, sid. 63 ff., där också belägg anföras. Nära nog var som helst, där Augustinus talar om kärleken till Gud, kan man för övrigt finna ytterligare belägg för denna dess förknippning med självkärleken.

<sup>1</sup> Confessiones, lib. X, cap. XX. 29, o. a. a., sid. 248.

<sup>2</sup> »Iam uero quia duo praecipua praecepta, hoc est dilectionem Dei et dilectionem proximi, docet magister Deus, in quibus tria inuenit homo quae diligat, Deum, se ipsum et proximum.» De civitate Dei, lib. XIX, cap. XIV, o. a. a., II, sid. 398 f. —

leken till Gud. Gud är det enda värdiga föremålet för vår kärlek. När han därför befäller oss att älska vår nästa, så kan kärleken icke egentligen gälla denne, som icke är värd en sådan kärlek, utan den måste i sista hand gälla Gud i honom, icke nästan, sådan han nu är, utan sådan som han kommer att bliva, då Gud blir allt i alla. Överhuvud har Augustinus i detta sammanhang icke någon plats för den omotiverade kärleken. Men i den mån som kärleken tager sikte på nästan själv, kan den icke vara ett »njutande», utan blott ett »brukande». Gud har befallt oss att älska nästan. Genom att uppfylla detta bud föras vi ett steg närmare Gud<sup>1</sup>. Alltså »bruka» vi nästan »för att njuta Gud»<sup>2</sup>.

Om sålunda kärleken till nästan bereder Augustinus stora svårigheter, så träder hela hans rådlöshet framför allt i dagen inför frågan om Guds kärlek till oss. »Älskar han oss för att bruka oss eller för att njuta oss?»<sup>3</sup> Det senare är uteslutet, emedan Gud, som själv är inbegreppet av allt gott, av alla förmåner, icke har behov av något som hör oss till. Men icke heller det förra är utan sina svårigheter. Ty vad skulle det betyda, att Gud brukar oss, använder oss som medel, och att detta skulle vara innebörden i hans kärlek? Trots dessa svårigheter ser sig Augustinus emellertid nödsakad att välja »brukandets» alternativ, »ty — så tillfogar han — om han varken skulle njuta eller bruka oss, så förstår jag icke, hur han skulle älska oss»<sup>4</sup>. Men såväl njutandets som brukandets kärlek är en »motiverad» kärlek. Det är därför icke underligt, att Augustinus har svårigheter att få plats för Guds agape, Guds spontana, omotiverade kärlek inom detta schema.

Det går en remna genom Augustinus' hela kärleksåskådning: han har icke kunnat befria sig från eros, men också agape är förhanden hos honom såsom ett ständigt oroande moment.

<sup>1</sup> »Diligendo proximum, et curam habendo de proximo tuo, iter agis. Quo iter agis, nisi ad Dominum Deum, ad eum quem diligere debemus ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente? Ad Dominum enim nondum pervenimus, sed proximum nobiscum habemus. Porta ergo eum, cum quo ambulas; ut ad eum pervenias, cum quo manere desideras.» In Joannis evangelium, tract. XVII, cap. V. 9, Migne 35, s. 1532.

<sup>2</sup> De doctrina christiana, lib. I, cap. XXX. 33, Migne 34, s. 32.

<sup>3</sup> *Ibm.*, cap. XXXI. 34, o. a. a., s. 32.

<sup>4</sup> »Si neque fruitur neque utitur, non invenio quemadmodum diligit.» *Ibm.*



Amor Dei och amor sui stå för honom såsom diametrala motsatser, amor sui är lika med det onda: detta har han lärt av agapetanken — och dock blir den, låt vara i förädlad och sublimerad form, upptagen och bevarad i själva kärleken till Gud.

Augustinus vet väl, att det icke är vi, som utvalt Gud, utan han, som utkorat oss, innan vi ägde någon som helst förtjänst, som kunde motivera hans kärlek: detta har agapetanken lärt honom, och häråt har han givit det kraftigaste uttryck i sin predestinationslära — och dock behåller gudsgemenskapen prägeln av ett val från människans sida; Gud mätes med den mänskliga åtråns måttstock, och emedan han därvid visar sig som det högsta goda (summum bonum), inbegreppet av allt vad människan överhuvud kan begära, besiutar hon att helt hängiva sig åt honom; det blir alltså därvid, att människan genom förnuftig överläggning och genom en föredragandets akt utväljer Gud: ty så kräver eros.

Augustinus vet att beprisa Guds syndarekärlek, som stiger ned till det förtappade. »Om Gud icke hade älskat syndare, så hade han ej stigit ned från himmelen till jorden»: så talar agape hos honom. — Och dock är Guds syndarekärlek icke så omotiverad och oförklarlig, som det kunde se ut. Det är icke egentligen syndaren, som han älskar, utan det goda, som alljämt finns kvar hos denne, och det fullkomliga, som han ännu kan bliva. Om Guds kärlek till syndaren gäller detsamma, som om läkarens kärlek till de sjuka: »vad älskar han i dem annat än hälsan, som han önskar att återställa»<sup>1</sup>. När Gud älskar oss människor, så älskar han i grunden endast sig själv i oss: denna motivering av Guds omotiverade kärlek har eros avtvungit honom.

Människan har enligt Guds anordning det goda, som bör vara föremål för hennes åtrå, *över* sig. Därför skulle hon vara uppåtriktad och i kärlek (eros) höja sig upp till detta goda. »Fecisti nos

<sup>1</sup> »Si enim peccatores Deus non amaret, de coelo ad terras non descenderet». In oannis evangelium, tract. XLIX. 5, Migne 35, s. 1749. — »Incomprehensibilis est dilectio qua diligit Deus, neque mutabilis. Non enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem Filii ejus, non coepit diligere; sed ante mundi constitutionem dilexit nos . . . Habebat itaque ille erga nos charitatem, etiam cum inimicitias adversum eum exercentes operaremur iniquitatem: et tamen ei verissime dictum est, Odisti, Domine omnes qui operantur iniquitatem. Proinde miro et divino modo et quando nos oderat diligebat». Ibm, tract. CX. 6, Migne 35, s. 1923 f.

ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»<sup>1</sup>. Men det jordiska goda bedrager hennes sinne och drager hennes kärlek i stället *nedåt* till sig. Hon blir nedböjd till jorden, hon blir »*curvatus*», som Augustinus uttrycker det<sup>2</sup>. Genom kärleken till Gud och kärleken till nästan blir hon åter uppåtriktad. Att rätt älska nästan, det är att älska Gud; och att älska Gud, det är att rätt älska sig själv. Så behåller trots allt självkärleken det sista ordet, såsom det icke heller var annorlunda möjligt, då eros icke kunde utträngas från sin förhärskande ställning.

### VIII. AUGUSTINUS, MEDELTIDEN OCH REFORMATIONEN.

Augustinus' åskådning har haft ett ganska egendomligt öde. För samtid och eftervärld har han stått såsom det mäktiga bålverket till skydd för kyrkans kristendomsuppfattning gentemot främmande

<sup>1</sup> Confessiones, lib. I, cap. I, o. a. a., sid. 1.

<sup>2</sup> »Et quando se homo prouum facit ad terrenas concupiscentias, incurvatur quodammodo; cum autem erigitur in superna, rectum fit cor ejus, ut bonus illi sit Deus.» In psalmum L enarratio, 15, Migne 36, s. 595. »Noli relicto superiore bono, curvare te ad inferius bonum. Rectus esto, ut lauderis: quia laudabuntur omnes recti corde. Unde enim peccas, nisi quia inordinate tractas res quas in usum accepisti? Esto bene utens rebus inferioribus, et eris recte fruens bono superiore.» Sermo XXI, 3, Migne 38, s. 144. — »Quid est autem curvari? Non se posse erigere. Talem invenit Dominus mulierem per decem et octo annos curvam: non se poterat erigere. Tales sunt qui in terra cor habent. At vero, quia invenit mulier illa Dominum, et sanavit eam, habeat sursum cor. In quantum tamen curvatur, adhuc gemit. Curvatur enim ille qui dicit: Corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem». In psalmum XXXVII enarratio, 10, Migne 36, s. 401. De sist anförda orden om det kroppsligas nedtyngande verkan på själen citerar Augustinus från Vish. 9: 15. Om detta skriftords betydelse för honom, jfr ovan sid. 211 anm. 3.

Det har sitt intresse att på denna punkt jämföra Augustinus med Luther. Om för den förre synden just består däri, att människan är nedböjd till jorden (*curvatus*), så kan Luther också säga, att den syndiga människan är »*curvatus*«. Men detta betyder då för honom något helt annat, nämligen att hon är egocentrisk, att hennes vilja alltid bestämmas av det egna intresset och sålunda är inkrökt i sig själv (»*incurvatus in se*«). Hos Augustinus är den syndiga själen »nedkrökt« till jorden, hos Luther är den »inkrökt i sig själv«. Skillnaden framträder allra tydligast, om man ger akt på, huru detta tillstånd tänkes upphävt. Hos Augustinus sker det därigenom att själen riktar sitt begär uppåt mot Gud och den himmelska världen. Luther har uppträckt, att äfven den på det himmelska riktade själen kan vara inkrökt i sig själv, nämligen om den bestämmas av begär och åtrå. «Även i himmelen söka de endast sitt eget», kan Luther därför säga. Från denna utgångspunkt riktar han sin kritik mot den katolska fromheten.

åskådningar. Det som framför allt förskaffade honom namn och rykte som kyrkans store lärare och gav honom en central plats i hela den följande dogmatiska utvecklingen, var å ena sidan hans lära om synd och nåd, utvecklade under ständig polemik mot Pelagius' kristendomsuppfattning, å andra sidan hans uppfattning om samfund och kyrka, polemiskt riktad mot donatismen och utbyggd till en universalhistorisk åskådning i hans stora arbete »De civitate Dei». Men i båda dessa avseenden har hans åskådning *icke* slagit igenom under den därpå följande utvecklingen. Det är i grunden icke hans ande, som talar ur de olika medeltida nådelärorna, lika litet som det är hans ande som talar ur medeltidskyrkans världsvälde.

Men på en annan punkt, som egentligen låg ännu mera i centrum för honom, har hans syn kommit att så mycket mera sätta sin prägel på den katolska fromhetstypen, nämligen just med hänsyn till uppfattningen om den kristna kärlekens innebörd. Här har icke en polemisk inställning skärpt hans blick för det specifikt kristna. Kärlekstankens innebörd har egentligen aldrig varit ett medvetet problem för honom. Det material, varmed han uppbyggde den, hade mött honom från olika håll. Kärleken hade mött honom i den nyplatoniska eros' form såsom själens hemlängtan till sitt himmelska ursprung, såsom dess djärva flykt upp till den över all förgängelse upphöjda värld, där all dess trånad och alla dess begär nå sin fulla tillfredsställelse, där all dess strävan för evigt kommer till ro. Kärleken hade också mött honom i det kristna kärleksbudet samt i Kristi humilitas. För hans uppfattning flyta nu dessa båda samman till ett. Just den omständigheten, att sålunda den nyplatoniska och den kristna åskådningen syntes sammanträffa i kärlekstanken, gav honom modet att sammanskåda allt i kristendomen under kärlekens aspekt. Här har den augustinska livsformen verkligen slagit igenom i den katolska kyrkan. Dess kärlekstanke innefattar samma element, och dessa äro förbundna med varandra på samma sätt som hos Augustinus. Hans försök att låta eros-kärleken ingå förening med en huvudsakligen i humilitas' gestalt framträdande agape-kärlek möter med samma karakteristiska stämmningsfärg i medeltidsmystikens livsideal såväl som i skolastikens kärlekslära.

När Luther bryter med den katolska kristendomsuppfattningen,

så kan han därvid i åtskilligt anknyta vid Augustinus, men väl att märka vid de sidor, som icke hade slagit igenom. Även den katolska kyrkan kunde med rätta åberopa sig på Augustinus. Med hänsyn till kärlekstankens centrala betydelse hos honom och då den i sina väsentliga drag blivit troget bevarad inom medeltidskyrkan, kan man beteckna dess livstyp som augustinsk, men därför också Luther icke blott som augustinismens fulländare, utan också som dess övervinnare.

## MORALENS ANPASSNING EFTER VERKLIGHETEN.

AV PROFESSOR ARVID RUNESTAM, UPPSALA.

» Allt flyter», sade en filosof för mycket länge sedan. Och moderna, filosofer och andra, upprepa den satsen än i dag. Allt flyter, allt växlar, allt är underkastat förändringens lag. Det gäller även moralen. Moralens förändras, såsom klädedräkten växlar med tiderna och folken.

Insikten i moralens föränderlighet är alltså gammal. Men knappast har den någonsin så som i vår tid genomträngt det allmänna medvetandet och skakat den gällande moralen i dess grundvalar. Om allt är hemfallet åt förändring även på moralens område, vad garanterar då, att den moral jag har är riktig? Är det då egentligen någon skillnad mellan ont och gott? Är det då egentligen någon anledning att taga det så allvarligt med *samvetets* krav? Mer än vi i allmänhet själva föreställa oss det, är *den* ovissa frågan eller smygande misstanken med och bestämmer nutidsmänniskans inre och yttre liv. Allt flyter. Man trodde en tid, att det endast var de *religiösa* föreställningarna, tron på Guds existens och på en uppenbarelse, som rubbades genom den s. k. »moderna otron» och den moderna vetenskapen. Och man tänkte, att moralen likväl stod fast, när förödelsens stormvind drog fram över religionens marker och blottade människosläktets mångahanda gudabilder. I dag är moralen en lika omtvistad storhet som religionen och bär den i lika hög grad som denna förändringens och relativitetens märke.

Nu få vi emellertid icke utan vidare godtaga alla de slutsatser ur vissa moralhistoriska fakta, som somliga moralfilosofer hava för sed att draga. Skulle vi tro några av dem, skulle vårt moraliska medvetande icke ha mycket gemensamt med våra fäders och grannars. Så illa ställt är det ändå icke. Det råder likväl på olika sidor av jordklotet och inom skilda folk och religioner en överensstämmelse i moraliskt tänkesätt och en likhet i utvecklingsriktningen inom skilda kulturers moraler, som när allt kommer omkring måhända icke är en

mindre uppseendeväckande företeelse än *splittringen* i de moraliska föreställningarna. Och det kunde vara anledning att fråga efter de yttersta grunderna härtill, lika väl som att fråga efter orsakerna till förändringen. Röjer den likhet mellan moralerna, som dock förefinnes, att det trots allt ändå gives något *bestående* i förändringen?

Emellertid måste vi först av allt se det faktum i ögonen, att moralerna växla. Inte bara så att de konkreta plikterna och de moraliska uppgifterna växla. Det är en självklar sak. Var och en har *sitt* yrke, sin kallelse, sina moraliska problem att lösa. Ingen människa har *så tillvida* en moral fullt lika den andras. Det är icke *den* olikheten i moral, som vållar oss bekymmer. Det betänkliga är, att det till grund liggande moraliska tänkesättet och de moraliska grundsatserna själva växla.

Vi behöva icke gå längre än till vår närmaste omgivning, för att se att det så förhåller sig. Man tänker olika runt om oss i moraliska ting. T. o. m. inom kristendomens eget läger. Ty även den kristna moralen växlar, med de olika kristna kyrkorna och bekännelserna. Vi ha en *protestantisk* etik och en *katolsk*. Och inom vardera kunna vi ytterligare fastställa skilda etiska riktningar. Och vid sidan av den *kristna* etiken står en annan eller flera andra, som icke vilja bekänna sig till kristendomen eller bygga på dess grund.

Måhända kunna vi dock finna oss till rätta med *denna* olikhet mellan moralerna utan att uppge tanken på moralen själv såsom en och samma för alla. Vi kunna säga: den olikhet, som föreligger mellan olika slag av kristen etik, eller mellan kristen och icke-kristen etik ibland oss, är mera en olikhet i *tänkandet* om moralen, i *teorien* om moralen, i föreställningen om den moraliska förpliktelsens yttersta grund och väsen o. s. v., eller olikheten består i mindre väsentliga ting, beroende på vår bristande insikt om rätta vägen och medlen till de gemensamma sedliga principernas förverkligande. Det är ingenting förvånande, kunna vi säga, att människor *tänka* olika om ett och samma. En växling i etiken, i vetenskapen och tänkandet om moralen liksom i den praktiska tillämpningen av samma moraliska principer, behöver icke vara någon växling i moralen själv. Trots att vi *tänka* så olika om moralen, och även i enskildheter döma olika, så *värdesätta* vi dock i stort sett på samma sätt handlingar och strävanden.

den och sinnelag och personer. Vi ha samma måttstock ytterst, samma värderangordning, när vi bedöma något som gott och något som ont.

Det ligger otvivelaktigt åtskilligt riktigt i en sådan iakttagelse. Till grund för de mångahanda samvetsyttringarna ligger en gemensam värdering eller ligga gemensamma grundvärden, som uppvisa en helt annan stabilitet än praktiserandet i det konkreta livet av de grundnormer, som framgå ur dessa värden.

Och dock utgöra icke heller de moraliska *grundvärdena* någon säker tillflyktsort undan föränderligheten. Ty det står icke att förneka, att själva den till grund för de enskilda samvetsreaktionerna liggande moraliska värderangordningen själv växlar. Gå vi till fjärran folk och tider och jämföra dem med vår, så är det uppenbart. Men vi behöva knappast gå så långt. Frågan är, om vi mitt ibland oss längre ha någon enhetlig värderangordning. Ätminstone kan det ifrågasättas, om icke mitt ibland oss själva de moraliska grundvärdena äro på glid, eller om icke den enhetlighet i den moraliska värderingen, som torde kunna sägas ha legat till grund för vår kultur, nu befinner sig i upplösning eller i rörelse mot en ny värdestruktur. Den moraliska kris, som vi f. n. genomgå, sträcker sig säkerligen längre än till *tänkandet* om moralen eller till de moraliska grundsatsernas *tillämpning*. Den gäller utan tvivel själva den moraliska värderangordning, på vilken vår kultur i stort sett är uppbyggd. Själva den grundsyn på livets värden, som legat inunder och bestämt samvetenas reaktioner och sätt att skilja mellan gott och ont, är under förvandling eller delvis redan vorden en annan.

Huru är denna växling i moralens innehåll och grundstrukturer att förklara? Vi kunna svara: såsom en anpassning efter verkligheten. Frågan är bara, vilken verklighet det är, moralen anpassat sig efter. Se vi på historien, synes svaret i de flesta fall bli: den verklighet, som moralen anpassat sig efter, har varit de själviska intressena och begären och de sociala hänsynen. Dessa ha stått bakom och mer eller mindre förstuckat bestämt moralens innehåll och den moraliska värderingen. Moralens har blivit anpassad efter de själviska intressena.

Är kanske därmed helt enkelt moralens hela hemlighet röjd? Låter sig kanhända moralen själv förklara ur de egoistiska eller sociala intressena och alltså *bortförklara* såsom en *särskild* företeelse? Är mo-

ralen till sist något annat än förstuckna själviska och sociala intressen och klassintressen? Och låter sig icke just härur *förändringarna* på moralens område förklara? Äro *moralens* växlingar till sist något annat än *intressenas* och *begärens* växlingar, och den *härskande* moralen något annat än ett uttryck för det härskande *intresset*?

Det kan icke vara något tvivel om, att de verkligen äro två vitt skilda ting, de själviska intressena å ena sidan och moralen å den andra. Vad intressena förklara är därför icke moralen själv utan dess förfalskningar. När växlande själviska begär eller sociala nyttighetsberäkningar diktera »moralens» innehåll, är det i verkligheten icke moralen själv som växlar utan just begären, som falskeligen utge sig som moral. Vissa intressen lägga beslag på moralens höga namn för att därigenom kunna framträda med större anspråk och starkare eftertryck. *Moralen* förklaras icke genom intressena, men moralens urartning förklaras genom intressena, liksom den också förklaras av människors blindhet eller skumögdhhet, deras *ovilja* att se och tröghet i att lyda det enkla sanningskravet.

Fenomenet, att intressena *kalla* sig med moralens namn, upprepar sig under alla tider i moralens historia. Icke minst i vår tid. Den som kämpar för att vinna *makt*, säger sig kämpa för rätten och moralen. Han kallar sin motståndare icke maktsträvare, liksom han själv i realiteten är det, utan han kallar honom *ond* och sig själv *god* eller ger sig själv sken av att vara moralens förfäktare. Det gör intryck. Ty han vet och känner instinktivt, att det *moraliska* till sist har ett djupare fäste och ett djupare gillande i människan än de egoistiska intressena. Lyckas han få människorna att tro, att han kämpar för det *rätta* och *goda*, när han kämpar för *makt* och egen fördel, så är han på den säkrare sidan. Därför ger han sina intressen det moraliskas namn.

Detta bedrägeri kan ske medvetet, men det kan också ske omedvetet eller halft omedvetet: människor kunna under intressenas tryck till sist i god tro förväxla sina intressen med det moraliskt goda och så i blindo förfalska moralen.

Det moraliska är alltså verkligen något för sig, och något så i hög grad synnerligt, att det på grund av sitt höga värde och sin oantastlighet gärna *utnyttjas* av intressena för att skaffa dessa större fram-



gång. Och därmed är egentligen redan något *bestående* i moralen funnet. Det gäller blott att i det följande närmare känneteckna dess väsen.

När emellertid på detta sätt de själviska intressena i hemlighet smyga sig in och förfalska de moraliska värderingarna och föreställningarna, så är alltså detta en *falsk* anpassning efter verkligheten eller en anpassning endast efter en mycket ensidigt fattad verklighet. En mycket stor del av moralens förändringar i historien äro att förklara ur denna misshandel på moralen från de egoistiska och sociala intressenas sida. Dock icke *all* förändring kan så förklaras. Det ges nämligen även en god moralens anpassning efter verkligheten. Men då måste »verklighetens» eget begrepp utvidgas till att omfatta mera än de mänskliga intressena och drifterna, vare sig dessa framträda i individens eller i samhällets namn.

Detta är av vikt att ha klart för sig, när man skall taga ståndpunkt till det *krav* på moralens anpassning efter verkligheten, vilket nu för tiden från vissa håll med sådan styrka göres gällande. Det är nämligen fara värt att man i detta krav ger »verkligheten» en alltför begränsad innebörd. Man ser för ensidigt på människans själviska intresse- och driftliv eller på den sociala nyttan, när man tänker på den verklighet, efter vilken moralen måste anpassa sig. I människans »verklighet» finnes mer än intressen och drifter av antytt slag. Där finnas andra krafter och livsyttningar, som fordra icke mindre hänsyn. Och den rätta anpassningsmoralen anpassar sig även efter denna verklighet.

Det ges en anpassningsmoral, som verkligen är *moral* och icke blott förstuckna intressen. Vi känna alla till den i någon form. Vi veta att uppfostraren i sina moralfordringar måste på något sätt anpassa sig efter den människas inre och yttre villkor, som han skall uppfostra. Vi äro icke heller alldeles främmande för tanken att olika åldrar i en människas liv ha och böra bestämmas av i viss mån olika moral. Ynglingens moralkodex är i viss mån en annan än den vuxne mannens. Man icke blott fordrar *mindre* av honom ifråga om *kvantiteten* av moraliska prestationer, man fordrar också i viss mån något *annat*: kamratandans dygd får en värdesättning i förhållande till andra sociala dygder, som den icke gärna får hos den vuxne mannen. Varför?

Därför att den betraktas som synnerligen värdefull för karaktärens grundläggning och framtid. Det är alltså moralen själv som i detta fall leder och bestämmer anpassningen efter verkligheten. Men verkligheten innefattar då mer än själviska drifter och begär. Moralerna anpassar sig i första hand helt enkelt efter det moraliska medvetandet självt och ser till, att dess krav bliva tillfredsställda och dess vilja stärkt. Detta moraliska medvetande och det jag, den människa, som står där bakom, är nämligen en verklighet lika verklig som drifternas och intressernas människa.

Vi kunna alltså rättfärdiga en anpassad moral ur uppfostrings- eller moralpedagogisk synpunkt. Och vi icke blott kunna *rättfärdiga* anpassningen. Vi hålla den för *nödvändig*. Det gäller främst barnet och den uppväxande. Men det gäller ock oss alla. Ty vi förbli alla barn i moraliskt avseende livet igenom. All konkret moralisk laggivning, d. v. s. en laggivning, som tar sikte på bestämda moraliska handlingar, är »anpassad». Det ligger i den moraliska laggivningens egen natur. Man ställer icke blott kvantitativt sett lägre fordringar på barnet utan förutsätter också hos det en annan rangordning mellan värdena och dygderna än hos den »mogna» människan. Det skulle vara moraliskt betänkligt att i uppfostran förbise detta barnets särskilda sätt att skilja mellan värdefullt och mindre värdefullt. Men det skulle vara lika betänkligt att i uppfostran förbise de även individuella olikheterna mellan människorna och att icke i någon mån lämpa kraven efter dessa. En moralisk pedagogisk fordran måste alltid på något sätt rätta sig efter vad som förut finns i människan av gott och ont. Det praktiska moralkravet måste i viss mån rätta sig efter det praktiskt möjliga för att hålla människan moraliskt uppe och hjälpa henne ett steg vidare i karaktärsfostran. Spänn fordringarna på det i praktiken utförbara för högt, och den höga moralen slår om i omoral. På den sociala lagstiftningens område är detta tydligast. Men det gäller ock inom moralpedagogien. Fordringarna måste lämpa sig, visserligen icke enbart efter de individuella intressena och drifternas, så att det blir dessa som härska, utan i första rummet efter moraljagets intressen att höja människan. Men de måste också taga hänsyn till driftmotståndens styrka och klokt räkna med den. Det vet envar moralpedagog. — Från denna moralpedagogiska utsikts-

punkt kan nu måhända också ett visst ljus falla över moralens växlingar i historien. Moralernas växlingar kunna ses inte bara i de kämpande intressenas och moralförfalskningarnas belysning utan törhända också i den successiva uppfostrans. Det kan ha legat, i någon utsträckning, en pedagogisk *mening* i moralens förändringar i historien.

Moralens relativitet och föränderlighet kommer i varje fall på detta sätt in under en egendomlig dubbelbetraktelse och dubbelbedömning. Vi måste *beklaga* att moralerna växla, och att man kan tänka så olika om gott och ont. Det är utan tvivel ett tecken på människans ringhet och bundenhet vid jordelivets naturprocess. Och det måste bringa oss i tvivel, om hennes tillvaro innesluter något mer än ett sådant naturskeende. Men å andra sidan är det uppenbart, att moralens skiftning också är nödvändig, är av godo. Den *måste* nödvändigt växla, därför att jordelivets villkor växla, därför att verkligheten själv växlar. Moralen måste nog, rätt förstått, växla i samma mån som verkligheten själv växlar. Men frågan är, i vilken utsträckning verkligheten egentligen växlar, liksom i vilken utsträckning den till sitt grundbestånd måhända dock alltid förblir sig lika.

Skall moralen anpassas efter verkligheten, förutsätter detta naturligtvis, att man har en bestämd uppfattning av vad verkligheten själv är. I *verklighetens* växling eller beständighet måste *moralens* växling eller beständighet påvisas. Och den verklighet, med vilken vi här ha att göra, är *människans* verklighet. Varje studium av moralen måste gå hand i hand med ett studium av människan. Och varje krav på moralens anpassning efter verkligheten, måste räkna med människans *bela* verklighet.

Det är nu emellertid vad som *icke* sker på många håll, där man yrkar på moralens anpassning efter verkligheten. Man utesluter en del av människans verklighet. Man tager icke nödig hänsyn till det moraliska jaget självt, dess anspråk och dess framtidstendenser, när man tänker på den verklighet, till vilken anpassningen skall ske. Som om detta moraliska jag och dess krav icke skulle vara en verklighet allvarlig nog att räkna med och ödesdiger nog att förgåta, när det gäller planläggningen av människans uppfostran. Det moraliska jaget låter sig icke ostraffat negligera. Hur liten respekt man än har för dess uppkomst och förhistoria i mänskligheten, skall man icke tro, att

dess närvarande verklighet och högt spända krav låta sig utan påföljd försummas. Och vill man medvetet och systematiskt verka för att *sänka* moraljagets krav, reducera dess behov och försvaga dess tydliga språk, får man sannerligen försvara denna åtgärd med ett hållbart bevis på att livet därförutan urartar och blir försämrat och sjukt.

Det är nu också vad man på sina håll, där man yrkar på moralens anpassning till verkligheten, menar sig kunna göra. Man fordrar reducering av moralens krav, och man menar sig kunna försvara denna hållning med hänvisningen till det friska livets egna fordringar. Man yrkar alltså på att moralen och uppfostran i sina lagar och bud skola för livets friskhets egen skull mera än vad som nu sker lyssna till naturdrifternas krav på tillfredsställelse och att moralens anspråk skola sänkas till förmån för dessa.

Jag tänker härvid särskilt på den nya psykologi, som menar sig bättre än den gamla förstå det inre livets hemligheter och under namn av psykoanalys utbildat både en särskild teori om själens liv och en särskild teknik för botande av vissa dess skador och på sina håll till yttermera visso lancerat en ny uppfostringsteori, som skall ersätta såväl den gamla moralpedagogiken som religionen. Programmet är därvid i stort sett att nedpruta moraljagets anspråk. Och man menar sig ha rätt till denna hållning genom att förklara och söka bevisa, att livets friskhet därförutan äventyras. Denna psykoanalys talar också om *anpassningens problem* såsom det stora praktiska livsproblemet och om anpassningen till verkligheten såsom människans stora livsuppgift. Det vore ingen fara i en sådan paroll, om »verkligheten» gäves en nog rik innebörd och om icke redan ordet anpassning med vanans makt ledde tankarna i en falsk riktning. Alltnog, psykoanalysens krav på moralens anpassning efter verkligheten är ett krav på moralens anpassning efter *driftlivet*, enkannerligen det *sexuella* driftlivet. Moralens »stränghet» skall nedprutas till förmån för denna drift.

Det blir nödvändigt att i korthet redogöra för motiveringen till detta krav.

Teorien är, att den gällande sexualmoralen är för sträng. Den kallar för ont mycket sådant som i själva verket endast är *naturligt*. Jag går icke in på enskildheter. Emellertid: följden därutav, att mo-

ralen för strängt bedömt vissa sexuella yttringar, skall ha varit ödesdiger. Moralen har nämligen, menar man, med sin stränghet icke lyckats tillintetgöra driften eller oskadliggöra dess kraft. Den har endast *tillbakaträngt* den och förmått den att fly undan och gömma sig i det omedvetna, där driftönskan hemligen står kvar med obruten styrka. Där sådan tillbakaträngning eller bortträngning av driften skett, innesluter alltså det omedvetna själslivet ett farligt sprängstoff, som lurar på tillfälle att i en eller annan form taga skadan igen, d. v. s. att vid lägligt tillfälle sätta sin önskan igenom, men då på oriktiga vägar och till förhärjande av själslivets normala och harmoniska förlopp. Bortträngningen av driften leder med ett ord till *nervositet*. Och detta skall icke vara någon sälltynt företeelse utan tvärtom en synnerligen vanlig sådan, så vanlig, att man kan tala om nervositeten såsom en allmän folksjukdom, som ofta tar sig synnerligen elakartade både fysiska och psykiska uttryck.

Det är icke min avsikt att här utförligare dröja vid psykoanalysens psykologiska teori och teknik. Men jag måste erinra om dess *sexualteori*, jag menar dess teori om den sexuella driften, såsom själva grundstommen eller grundströmmen i människans inre liv eller såsom *det* i människan, vilket framför allt annat har rätt att leva och utveckla sig. Jag måste också påminna om psykoanalysens lära om *överjaget* eller moraljaget i människan. Detta är icke tänkt såsom någon ursprunglig moralisk reaktionsförmåga utan som en genom föräldraauktoritetens inflytanden i barnet skapad domareinstans, som censurerar driftlivet och belägger dess aktioner med bud och förbud. Då sexualdriften tänkes som huvuddriften, inte bara hos vuxna utan också hos barnet, blir det alltså huvudsakligen mot denna drift, överjagets moraliska censur kommer att rikta sig. Det uppstår så enligt psykoanalysens sätt att se en spänning mellan sexualdriften, som har det ursprungliga livets rätt att existera, och detta senare tillkomna, av miljön skapade moraljag. Och psykoanalysens huvudintresse synes nu vara att tillse, att moraljaget eller överjaget icke får förgripa sig på naturdriften eller genom sin stränghet vålla den alltför stort avbräck.

Härav kommer psykoanalysens fordran på moralens bättre anpassning efter verkligheten. Denna fordran innebär alltså, att moral-

jaget skall bättre anpassas efter *driftens* krav och såmedelst dess stränghet mildras. Därav följer vidare att det enligt psykoanalysen är nödvändigt att i rätt tid frigöra barnet från bundenheten vid föräldrarna. Detta av två skäl. Det är ju dessa, som stå bakom överjagets moralauktoritet och närmast representera dess stränghet. Och det är å andra sidan vid föräldrarna barnet ursprungligen är bundet med sin sexualdrift. Både av det ena och det andra skälet är det tydligen nödvändigt att i tid bli frigjord från deras makt, dels alltså för att moralauktoritetens stränghet lättare skall kunna nedprutas, dels för att genom kärlekskänslornas lösgörande från föräldrarna sexualdriften skall bli fri att rikta sig åt annat, rätt håll, i stället för att av överjaget fördrivas till det undermedvetna och där bilda en nevrosghärd.

Jag har att ingå på dessa teorier endast så långt de beröra mitt ämne. Vad som i psykoanalysen intresserar mig i detta sammanhang är alltså endast dess krav på moralens anpassning efter naturdriften eller på en mildring i sexualmoralens stränghet.

Är detta krav på en mildare sexualmoral befogat och av vårt närvarande läge påkallat?

På annat ställe<sup>1</sup> har jag visat, att när psykoanalysen härleder nervositeten ur bortträngning av driften, det visserligen ligger en riktig iakttagelse häri. Men när den menar, att bortträngningen beror på moralens »överstränghet», så är det ett grovt psykologiskt misstag. Bortträngningen beror fastmer på moralens *brist* på stränghet. Det ligger i bortträngningens eget begrepp. Detta uttryck säger nämligen, att moralen varit för svag att *behärska* driften; den har endast orkat tränga den undan. Den till nervositet ledande bortträngningen är ett uttryck för moralens svaghet, icke för dess stränghet. Den är ett uttryck för det osäkerhetstillstånd, i vilket moralen råkat, och för de med anledning härav växande driftsanspråken. Det är icke moralens *styrka*, det är icke heller *driftens* styrka i och för sig som är vådlig för hälsan och nevrosalstrande. Det är *osäkerheten* i moralens rättsanspråk. Denna osäkerhet i *moralen* bringar *driften* i en motsvarande osäkerhet i fråga om dess rätt och möjligheter. Den väcker och eggjar driften, men låter på samma gång dess rörelse åtföljas av

<sup>1</sup> I min skrift Psykoanalys och kristendom.

dåligt samvete, alldenstund moralen likväl icke upphör att resa sina anspråk. Orsaken till nervositeten ligger m. a. o. på den sviktande övertygelsens och trons område. Den övertygelsen sviktar, att moralbuden ha ofrånkomlig rätt att gälla eller uppträda i en auktoritets namn, som har rätt att bestämma över oss. När tron på eller förtröendet till denna auktoritets rätt börjar vackla, i det osäkerhetstillstånd, som då uppstår, när driften ser att det finns *möjligheter* för den att sätta sig igenom, i detta begynnande osäkerhetstillstånd börjar den process, som regelrätt hamnar i nervositet. Nervositeten, om vilken det *här* kan vara fråga, är *tvivlets* barn.

Härmed är egentligen också redan sagt, att det finns *två vägar* att välja mellan, då det gäller att komma ut ur detta nödtillstånd och osäkerhetstillstånd. Den ena vägen innebär ett ytterligare nedsättande av moralauktoritetens makt, till dess den upphört att förtränga eller till dess den blivit så svag, att den icke längre bjuder driften något egentligt motstånd. Det lyckas måhända att på detta sätt avlägsna de nevrosalstrande faktorerna. Det går, om det lyckas helt befria personen ifråga från övertygelsen, att moralen likväl har rätt i sin strängare fordran. Lyckas icke detta, utan står i hemlighet den övertygelsen kvar, att de högre moralkraven hade rätt; ha de mitt innersta samtycke och erkännande, allt under det jag söker övertala mig, att de icke gälla, då är nevrosfaran alltså lika stor. Ty reaktionen eller »hämnden» från den blott bortträngda *moralauktoritetens* sida är icke mindre farlig än hämnden från den blott halft lössläppta *driftens* sida. Och *tvivlet* på den utlevda *driftens* rätt är lika farligt som tvivlet på *moralauktoritetens* rätt.

Det går nu som sagt måhända att komma ur nödläget genom att försvaga moralen, genom att övertyga om dess orätt och driftens rätt. Konflikten löses då i den segerande driftens tecken. Och den frihet och harmoni som härigenom vinnes, har otvivelaktigt sitt värde. Den kan ha värde även för *en nedsättning av driftens egen övermakt*, i det att sedan *tvånget* att lyda moralkravet upphört, driften själv måhända avtar i styrka. Ett känt tvång att behärska driften kan nämligen innebära en stegring av driften själv, och frigörelsen från tvånget att undertrycka driften kan innebära en viss befrielse från driften själv eller en lättnad i dess tryck. Därpå bruka understundom

analytikerna själva anföra bevis ur sin praktik. Detta visar, att det egentligen icke är driften själv som är så hälsovådlig, om den icke får sätta sig igenom, utan det *tvång* eller den tvångsföreställning som åtföljer den. Men varifrån detta tvång kommer, det ha vi nyss hört. Tvånget inställer sig, när moralen börjar verka »lagiskt» i stället för moraliskt. D. v. s. tvånget börjar kännas, när tron på moralauktoritetsens rätt och förtroendet till auktoriteten sviktar, och när rätten och möjligheten att frigöra sig från auktoriteten och att lössläppa driften dyker upp. Tvånget begynner med misstanken och tvivlet. Morallagen blir då »lagisk» och eggjar driften. Därför är det helt naturligt, att när tvånget på det ena eller andra sättet upphör, driftretningen lägger sig och avtar.

Utplåna *tron* på moralauktoritetsens rätt, lyd driften, och harmoni inträder liksom otvivelaktigt en viss nedsättning i driftens egen retningskraft. Det är alltså *en* utväg ur nödläget, *en* väg till hälsa. Det är den moraliska avspänningens eller det moraliska prutandets väg. Frågan är bara, vad det blir för en »hälsa» man på denna väg vinner.

Det är emellertid tydligt, att det också ges en annan väg än den moraliska nedprutningens. Det är att söka styrka moralauktoriteten och tron på dess rätt. Det är att söka göra moralen så stark, att den icke blott tillbakatränger och skenbart undertrycker driften utan verkligen *behärskar* den och tar den i sin tjänst. Så stark, att den från början avklipper de illegitima driftsanspråken och icke lämnar någon plats åt *tvivlet* på moralens rätt. Även på den vägen går det nämligen att skapa inre frihet och harmoni och hälsa och att avlägsna driftens hämnd. I den fulla övertygelsen om moralens rätt ligger redan till en god del kraften att lyda dess krav och att verkligen bliva driften mäktig.

Parollen kan därför vara: antingen den: Gå vidare på den moraliska slapphetens och osäkerhetens väg, eller den: Lär vår samtid, lär vår ungdom se och förstå, att denna väg bär mot undergången, och lär den se och känna, att moralens majestät är omutligt och ovillkorligt och att dess stränghet är strängare än någon annan auktoritets i världen.

Frågan, huru detta sista skulle kunna ske, huru moralens auktoritet skulle kunna stärkas i vårt släkte, är dessbättre icke min uppgift här



att söka besvara. Men i vilken riktning svaret ligger, kunna vi måhända se vid det närmare studium av moralens psykologi, som ämnet gör det nödvändigt för oss att i detta sammanhang företaga.

Det framgår utav det föregående, att i den maktstegring hos moralen, som utesluter tvivel på dess rätt och därför också utesluter den lagiska tvångsföreställningen — i denna stegring i moralens makt ligger också en stegring i kraften att lyda den och att utan risk för *driftsbortträngning* lyda den. Men denna stegrade kraft att lyda kommer därutav, att i den fulla övertygelsen om moralauktoritetens rätt att befalla alltid också ingår ett *annat moment*, som är för det moraliska livet avgörande. Det är: tron på och den omedelbara erfarenheten utav, att i själva underkastelsen under moralkravet ligger på något sätt en befrielse och en livsborgen, som är värd det offer lydnaden innebär. —

Det är svårt att riktigt klargöra denna egendomlighet i moralens liv, men den är för detsamma absolut bestämmande. Det ges ingen verklig moral och moralauktoritet, ingen verklig moralisk fordran, utan att den på samma gång bär med sig en egendomlig *befrielse* till den, till vilken den riktar sina krav. Det ges ingen verklig moral och ingen stark tro på dess rätt utan att i denna övertygelse också ingår det hemliga medvetandet om, att den moralauktoritet som *fordrar* också sitter inne med makten och viljan att på något sätt taga *ansvaret* för det liv, som böjer sig under moralens krav och uppger sig själv och sin själviskhet. Det är inte bara så, att lydnaden för moralens krav innesluter ett hemligt löfte för *framtiden* om att offret *lönar* sig; nej, lönen är där redan i lydnaden själv, ja, *före* lydnaden. D. v. s. det blir ingen verklig lydnad, det blir ingen verklig tro och övertygelse om moralens rätt, det blir ingen verklig *moral* utan samtidig förtroendefull *överlåtelse* på något sätt av en själv i den makts hand, som står bakom moralens krav.

Det kan låta som mystik detta, och kalla det gärna så; det är i varje fall den mest alldagliga företeelse, som vi alla prövat på. Vi lyda det moraliska kravet med uppgivande av själviska intressen, *därför* att vi icke kunna låta bli att hemligen tro på att det dock ligger en mening däri, eller *därför* att vi redan i själva uppgivandet av vår själviskhet uppleva »meningen», uppleva lyckan. Utan att kanske

se följderna eller tänka på dem överlåta vi med förtroende vår handling, och vårt liv i samma mån, åt den makt, som ställt moralfordran; vi hysa förtroende till den makten, vem den nu än är, därför handla vi såsom moralen kräver. Det är inte sagt, att den i vår tanke och föreställning har något namn, det är inte sagt att vi gjort oss medvetet reda för denna hemlighet i vårt liv. Vi äro dock bestämda av denna makt och tron på den i långt större utsträckning, än vi i allmänhet ana. Och frågan är, om icke vårt liv är värdefullt, just i samma mån, som det innesluter sådan tro och i denna tro frejdigt böjer sig för moralens auktoritet.

Den verkliga moraliska lydnaden innebär tro på dens makt och vilja att svara för oss och för vår handling, som i sista hand är den moraliska fordrans bärare. Den verkliga moraliska lydnaden är på samma gång en erfarenhet av friheten och rikedom i överlåtelsen åt den moralgivande auktoriteten. Den verkliga moraliska lydnaden är *förtroende* till moralauktoriteten och på något sätt en hemlig erfarenhet av dess försorg. Och detta är ytterst hemligheten i förmågan att utan att pruta ned kravet bära och uppfylla det. Det är också förklaringen till att driften kan *behärskas* och verkligen övervinnas och inte bara trängas tillbaka och döljas i det omedvetna. Den moraliska överlåtelsen förlämnar åt den som överlåter sig en egendomlig inre styrka och frihet. Den omöjliggör därför från början all s. k. ressentimentsbildning eller hämndkänslobelöning från driftens sida. Hängivenheten åt moralauktoriteten förhindrar det inre livets förgiftning genom att den paralyserar driftens hämndkänslor.

Detta är alltså den *andra* vägen till en lösning av konflikten mellan drift och moral. Konflikten löses då i den segrande *moralens* tecken, i det att den stränga moralauktoriteten, på samma gång den ovillkorligt förpliktar, på ett egendomligt sätt befriar, stärker och bereder en inre kraftutlösning hos den, som böjer sig för kravet.

Det skall nu icke heller förnekas, att psykoanalysen, som i regel går den moraliska nedprutningens väg, när det gäller att lösa själskonflikten, understundom också skymtat den andra: den moraliska underkastelsens och förtroendets. Man ser och säger även på psykoanalytiskt håll understundom, att endast kärlek och förtroende till moralauktoritetens närmaste representant, föräldrarna, räddar barnet

från den skadliga verkan av det moraliska överjaget, i det att förtroendet för och tillgivenheten till dem ger det kraft att uthärda kravet och att utan våda för förträngning uppfylla det. Konsekvensen av denna insikt skulle vara: stärk kärleken till föräldrarna och till den moraliska auktoritet de representera, öka förtroendet och lär barnen, lär människobarnen se, att det finnes ett livets fäste och en livets makt i tillvarons hjärta, som är starkare än föräldrarna, och som de i sina krav representera, och säg dem, att *i* denna tro och hängivenhet uppleves ett liv, som har råd och kraft att bringa offret av lydnad för moralkravet, *utan* att blott tillbakatränga och hemligen skylla driften. Visa icke på den väg, som leder till nedprutning av kravet, och på *den* vägen till en lösning av konflikten, utan visa på den väg, som leder till stärkande av kraften att utan risk taga på sig kravet. — Denna väg skymtar som sagt ibland för psykoanalysen. Men den går i regel den andra vägen, nedprutningens. Därför blir parollen försvagande av deras makt och lösgörande från deras makt, som närmast representera auktoriteten och som med sin kärlek hade kunnat ge kraft att gå i land med dess krav: föräldrarnas; lösgörande från bundenheten vid dem till förmån för den sexuella driftens frihet. Det blir icke mindre betänkligt, därför att man *kallar* även denna bundenhet vid föräldrarna för sexuell och betraktar den rena rama sexualdriftens funktion som värdefullare än kärleken till föräldrarna. Det ena som det andra är godtycke. Och det ena som det andra är moralupplösningens väg.

Med det sagda har jag naturligtvis icke velat påstå, att föräldraauktoriteten alltid är ofelbar. Den är det lika litet som lärares och andra uppfostrares. Icke heller har jag velat säga annat än att det är välbetänkt att i uppfostran lyssna även till naturens och naturdrifternas krav. Det är just vad den goda anpassningen fordrar. Men bara genom att följa naturen har man ingen moral och vinner man ingen karaktär. Det är emellertid till *den huvudvägen*, naturens, psykoanalysen hänvisat som räddningen ur det närvarande nödläget. Den har gjort en allmän diagnos av själslivets närvarande villkor och sjukdom och föreslagit som universalrecept moralens nedprutning till förmån för sexualdriften. Det är denna allmänna diagnos och detta universalrecept som i verklighetens namn måste underkännas. Diag-

nosen av nutidssjukdomen måste ställas på ett helt annat sätt, och universalreceptet måste därför bli ett annat: nämligen moralens stärkande. Utan att förneka, att psykoanalysen innehåller åtskilliga riktiga iakttagelser och lärdomar och enskilda hälsosamma råd även i sexuellt avseende är det därför jag mot *dess huvudväg* velat ställa en annan, där parollen är: icke med drifterna utför, till naturens frihet, vore det också till djurlivets *harmoni*, utan med moraljaget uppför, till människolivets strid.

Men är det så, att vägen till ett bättre tillstånd måste gå över moralauktoritetens *stärkande* i stället för över *dess* försvagande, så återstår en viktig fråga att besvara. Det är den frågan, huru under sådana förhållanden en moralens pedagogiska anpassning efter människans hela verklighet, även hennes natursida, låter sig möjliggöra. Eller med andra ord, huru den *mildring* i moralens stränghet, som anpassningen och uppfostran synas fordra, skall kunna förenas med den *ökade strängheten*.

I själva verket har svaret på den frågan delvis redan framgått av det föregående. Det ligger i vad jag förut utvecklat om *förtroendet* såsom moralens väsentliga kännetecken. Förtroende är icke möjligt utan absolut *stränghet* i det moraliska kravet. Men i förtroendes erfarenhet är också förutsättningen given för *mildringen* i strängheten och anpassningen och för ett rätt mottagande av det *reducerade* kravet. Det måste jag nu först söka något närmare utveckla.

Det moraliska förhållandet har — så har jag sagt i det föregående — alltid tillika karaktären av en överlåtelse åt den okända makt, som är moralbudets yttersta bärare. Och det moraliska förhållandet utgör en erfarenhet av det befriande i denna överlåtelse åt moralauktoriteten eller i *tron* på den. En absolut förpliktelse skulle vara psykologiskt omöjlig utan en sådan tro på den som förpliktar. Men å andra sidan är också en sådan tro omöjlig utan att förpliktelsen är absolut och ovillkorlig. En moralisk auktoritet väcker icke förtroende, om den icke fordrar *ovillkorligt* det den fordrar. Men nu råder också det egendomliga förhållandet, att förpliktelsen icke kan, psykologiskt sett, vara absolut och ovillkorlig, utan att den till sist innebär en *oändligt omfattande fordran*, utan att den är *radikal* i ordets egentliga mening. Människan kan böja sig för en auktoritet, som fordrar *mindre*

och fordrar bara *villkorligt*. Hon kan hysa *tillgivenhet* till en sådan auktoritet, ja tillgivenheten kan rent av ökas, i den mån kraven prutas ned; men *förtroende* kan hon icke hysa för en sådan auktoritet. Hon kan icke tro på någon annan moralauktoritets rätt och myndighet i sista hand än dens, som utav henne fordrar ytterst en genomgripande förändring av henne själv, till en ny viljeriktning, ett nytt sinnelag, en ny person. Eller hon måste erkänna, om hon besinnar sig, att det kravet står bakom den fordran på en enskild moralisk akt, för vilken hon böjer sig. Varje enskild moralisk fordran är till sin *syftning* en fordran på hela personen, på ett nytt personcentrum. Ligger icke denna oändlighet i kravet, är där alltid en plats för tvivel på auktoriteten och misstro till den. Kan jag överlista moralauktoriteten och få den att fordra *mindre* av mig, än det jag egentligen skulle fordra av mig själv, om jag vore riktigt ärlig, då är den icke längre moralauktoriteten utan innerst underkänd såsom sådan. Och en sådan situation skulle föreligga, om moralens fordran icke vore oändlig och radikal och ytterst sträckte sig till hela personens förvandling.

Moralen fordrar på detta sätt oändligt mycket mer än den tillfälliga aktuella pliktfordran. Det är ett psykologiskt faktum. Den som icke stött på detta faktum, har icke stött på moralen.

Detta har vittgående betydelse för frågan om den moraliska anpassningen och för ett rätt bedömande av det psykoanalytiska anpassningskravet. Psykoanalysen yrkar ju på en mildring i moralens stränghet. Men den ser icke att ordet stränghet innefattar två ting. Den ena betydelsen hos ordet uttrycker, att moralkravet är *högt*, att det fordrar *mycket*, att det är svåra ting som det uppfordrar människan till. Den andra betydelsen hos ordet stränghet anger, att moralkravet bjuder *ovillkorligt* allt vad det bjuder, vare sig det bjuder mycket eller litet; att det bjuder med absolut myndighet, utan möjlighet till gensägelse eller reservation. Utan det sista blir det i varje fall aldrig moral. Psykoanalysen *avser* väl nu blott att pruta på strängheten i den *första* betydelsen. Den vill göra fordran *lättare*. Men i verkligheten prutar den också på strängheten i den *andra* betydelsen. Den förtar *ovillkorligheten* i fordran. Men detta gör den just därför att den icke förmår förbinda det relativa kravet med kravet på det hela, på allt. Ty endast det radikala kravet på hela människan, råd-

dar till sist ovillkorligheten i fordran, i det att blott helhetskravet, utan gräns, av oss liksom »igenkännes» såsom det rätta och väcker vårt förtroende.

En moralens anpassning efter de förhandenvarande villkoren eller en lindring i moralens stränghet utan att uppge moralen själv är alltså möjlig därför, att den relativa moralfordran alltid innesluter liksom i sin förlängning den absoluta och radikala eller oändliga moralfordran. Å andra sidan innesluter också det absoluta och radikala kravet det anpassade och relativa, därför att den moraliska fordran på samma gång innehåller liksom en vädjan om förtroendefull överlåtelse. I denna vädjan om förtroende kommer nämligen till synes en vilja att taga sig an oss och en månhet om oss, som just behandlar oss som föremål för uppfostran, d. v. s. riktar till oss anpassade relativa krav.

Moralens anpassade krav bli alltså egentligen först då riktigt uppfattade som *moralkrav*, då de erfaras komma ur den förtroendeingivande auktoritets hand, som i det den kräver *hela* människan, har försorg om hennes uppfostran steg för steg. Förtroendets auktoritet vill genom det anpassade kravet *fostra* till den helhetsförnyelse, som den samtidigt egentligen fordrar skall redan nu vara förverkligad.

Denna egendomliga förbindelse av absolut och relativ fordran kännetecknar den sanna moralauktoritetens krav. Utan absolut fordran blir det ingen *moral*, och utan relativ blir det ingen *anpassning*. Och utan båda blir det ingen moralens anpassning efter verkligheten. Men såväl absolut som relativt krav bottna ytterst i förnimmelsen av en makt, som själv står liksom med sitt ansvar bakom såsom en uppfostrare, en makt, vars väsen är lika mycket kärlek som stränghet, om vi nu på den skola våga använda personliga attribut. Från denna makt, vare sig den är verklighet eller blott illusion, hämtar moralen, medvetet eller hemligen, sin kraft att leva.

Man kan också uttrycka saken på följande sätt för att klargöra sammanhanget mellan absolutheten och relativiteten i moralen och för att komma till en formulering av *uppfostrans* väsen. Innebär en moralisk fordran på människan på en gång en absolut, radikal, och en relativ, anpassad fordran, så skall också människans moraliska förhållande svara mot detta dubbla krav. Hon icke blott har att under-

kasta sig den relativa, anpassade fordran. Hon måste också på något sätt uppfylla det radikala kravet på en genomgripande förvandling. Och det är just vad som sker i förtroendet och förtroendeöverlåtelsen. I förtroendets överlåtelse åt moralauktoriteten ligger nämligen redan fröet till den personlivets förvandling, som utgör innehållet i den radikala fordran. Förtroendet till auktoriteten och tron på auktoriteten är människans svar på det absoluta, radikala kravet. I detta svar ligger »principen» för förvandlingen eller ligger redan den förvandling anteciperad, till vilken det relativa kravet vill fostra.

Den verkliga moralpedagogiken är därför alltid förtroende- eller tros pedagogik. Det går icke att genom nedprutande moralkrav successivt fostra till en hög och stark moralisk karaktär utan att hela tiden låta den som uppfostras behålla känningen med den absolut och radikalt fordrande auktoriteten — låt vara genom förmedling av närmare liggande auktoriteter, såsom föräldrar och andra uppfostrare. Och denna känning bibehålles just i och genom förtroendet. Moralpedagogik utan förtroende och tros pedagogik, där *hela* människan är med och med sitt förtroende *svarar* radikalt på ett radikalt krav, är i verkligheten ingen moralpedagogik.

Härmed ha vi nu faktiskt redan lärt känna *det* i moralen som består, när allting annat växlar. Och vi ha nu att söka fatta närmare i sikte det bestående i moralen.

Vad är det bestående? Är det något *i* människan eller något *utanför* människan? Är det någon högre *natur* i henne, någon sorts gudomlig »räst» i hennes eljest jordbundna varelse? Eller är det bestående något »utifrån» kommande, något till henne utifrån med ansvar och ansvarsbefrielse vädjande?

Jag har i det föregående sökt hålla mig på empirisk grund och skildra endast vad människolivet faktiskt innesluter. Jag har sökt återge endast de krafter, som faktiskt röra sig i den verklighet som heter människan. Där röra sig drifter och begär och intressen. Där rör sig ett moraliskt medvetande som ställer fordringar, fordringar som för den som lyssnar och besinnar sig, visa sig peka i oändlighetens riktning och innesluta krav på en genomgripande radikal förvandling och omläggning av personens centrum och viljeriktning. Där röra sig också behov av hängivenhet och självuppgivelse, av *överlåtelse* av livet åt

någon starkare makt, som kunde sörja för det och taga ansvaret. Rörelserna kunna vara svagare eller starkare; de *finnas* där, hos var och en. Det är inte sagt, att människan gör sig en bild av denna makt, mot vilken hennes inre rör sig. Det är inte sagt att hon med sin *tanke* själv följer dessa rörelser och är *medveten* om deras syftning på något utommänskligt: psykologiskt sett ha de dock nödvändigt karaktären av en människans hänvändelse till något *utanför* henne, till något utifrån bjudande och vädjande, på en gång bindande och befriande.

Det bestående ligger närmast i dessa rörelser och i förtroendets eller trons syntes mellan dem. Det bestående är icke någon gudomlig natur eller kärna i människan, som skulle kunna skalas ut och framställas i sin renhet, om blott det yttre höljet avlägsnades. Någon sådan »gudomlig kärna» låter sig icke påvisa. Det bestående ligger helt enkelt i det moraliska medvetandets och den förtroendefulla självöverlåtelsens rörelser och möte i en utommänsklig verklighet, vare sig denna verklighet till sist är en illusion eller icke.

Det är alltså inte nog att säga, såsom somliga göra, att det bestående i moralen är ett ständigt ljudande »du skall», »du bör». Vid sidan av denna röst ljuder genom vårt liv en annan. Och utan att den höres ljuda *med*, måhända mera starkt, måhända mindre, blir icke »du skall» rätt fattat och rätt förstått. Augustinus sade: »Gud, du har skapat oss till dig, och vårt hjärta är oroligt, till dess det finner vila i dig». Augustinus var kristen och uttryckte det på kristet språk. Men det psykologiska faktum han härmed återger, är icke blott kristet utan allmängiltigt. Varje människa bär i sitt liv en inre oroare. Den innehåller en uppfordran till en stegrad anspänning av krafterna: du skall, du måste, vidare och högre. Men den innehåller på samma gång en orolig längtan efter vila och ro, efter självuppgivande hängivenhet och överlåtelse av livet i en starkare makts hand. Det är psykologiska realiteter, som envar kan utlyssna ur sitt eget livs pulslag. Den inre oroaren är en verklighet lika verklig som någonsin våra drifter, sexuella eller andra.

Det är fullständigt oriktigt att tro, att dessa psykologiska data och rörelser äro i verksamhet endast på utpräglat kristen mark. Men väl kunde man säga, att vi alla faktiskt låna av kristendom och religion eller äro kristna i samma mån vi handla verkligt moraliskt och äro



besjälade av ett moraliskt sinnelag. Ty i det hemliga förtroendet till moralens auktoritet spirar redan den religiösa tron. Men den fientliga inställningen till kristendomen försvarar för många att såsom allmäntmänsklig upptäcka denna inre oroare, som dock av envar låter sig upptäcka, om han verkligen vill taga vara på vad som rör sig inom honom. Den specifikt kristna erfarenheten är endast en starkare utprägling och intensifiering av denna eviga oro och ro och en egendomlig djupgående syntes av kravet som ljuder och gåvan som räcker ur tillvarons innersta rum.

Ville man begagna kristet språkbruk, kunde man därför säga, att varje människa bär inom sig omvändelsens krav och omvändelsens längtan, så sant hon bär på den eviga oroaren. Hon bär på en hemlig bön om förvandling av sitt väsen, även om bönen är nedtystad av andra röster.

Det är därför också min övertygelse, att den kristna trons erfarenhet är den mest normalt mänskliga av alla livsfunktioner och att den kristna lära, som ger det pregnantaste uttrycket åt denna erfarenhet, är den djupaste och förnämsta psykologi vi äga; jag menar läran om försoningen och syndaförlåtelsen, hur klumpigt och falskt denna lära än många gånger blivit utlagd i teologien. Ingenting är säkerligen mera normalt mänskligt än den livsfunktion, om vilken denna lära talar. Den läran har gripit fatt på den allra finaste och känsligaste funktionen i människolivet. Den är helt enkelt eller vill vara en skildring av det utpräglade, det *karakteristiska* människolivet, som icke tröttnat att hålla oron och längtan efter ro vid liv och att fullgöra syntesen mellan den moraliska fordran och förtroendeingivelsens vädjan. Till ingenting mindre än en försoning syftar den inre oroaren. Det låter sig mycket väl psykologiskt begripliggöra. Det djupgående moralkravet på människan såsom helhet riktar sig icke endast framåt; det vänder sig också tillbaka, mot personens förgångna. Den moraliskt känslige kan icke vara okänslig för sitt förflutnas art och öde. Det radikala moralkravet innebär alltid en uppfordran att göra om det förflutna. Och den vädjan om »överlåtelse», som åtföljer kravet, talar verkligen om en *möjlighet* härtill. En möjlighet att göra om sitt liv! Är det möjligt? Det finns en livsfunktion som svarar ja på den frågan. En livsfunktion, som ända till helt nyligen fått en mycket självgod och

överlägsen behandling i psykologien. Det är *ångerns* livsfunktion. Nyss lärde man i den psykologi, som var så ofantligt mycket klokare än den kristna, att ångern var ett sjukdomsfenomen eller en dygd för enfaldigt folk och ett lämpligt medel i de maktägandes hand till att hålla massan i styr, eljest ett hinder i livsprocessen. Nu skymtar i psykologien en rakt motsatt tanke: ångern är ingen sjukdom, den är en tillfriskningsprocess, den är en livsförnyelse, i det att ångern bryter orsakskedjan, som binder samman det förgångna med framtiden, och sätter en ny början av friskt, renat liv! Ångern är livsförnyelsens källsprång.

Det är också egendomligt att se, huru psykologien alltmer intresserar sig för *skuldens* problem, det gamla kristna centralproblemet. Även den profana psykologi, för vilken egentligen synd och skuld är en förgelse, kretsar i allt tätare cirklar kring detta fenomen. Man kan till sist icke undgå att göra skuldmedvetandet, det »omedvetna skuldmedvetandet», såsom det ibland heter, till själva härden i det månghövdade psykiska lidande, under vilket särskilt den moderna människan plågas. Omedvetet skuldmedvetande, straffbehov, soningsbehov, se där de egendomliga företeelser, inför vilka psykologien stannar alltmer intresserat frågande. Man nalkas till sist ett område i människolivets innersta, inför vilket även psykologien någon gång anar, att kristendomens ord om förlåtelse och försoning blottar en verklighet i själen, som till sist är varje människas djupaste hemlighet. Man upptäcker alltmer även inom profanpsykologien, att vi här ha att göra med den allra finaste mekanismen i människolivet, med det allra känsligaste sensoriet, det skickesedigraste skeendet i vår själ, med de grundkrafter, som bestämma våra verkliga öden, vår verkliga lycka eller olycka. Det vore verkligen sällsamt, om avogheten mot kristendomen hindrade oss att se denna den mest ödesbestämmande funktionen i människolivet. Det *behöver* ju icke nödvändigt vara en oriktig psykologi, därför att kristendomen råkar göra den gällande!

Det bestående i moralen är den »oroare» i människan, som har karaktären av ett gensvar på den fordran och på den inbjudan, som ljuder henne till mötes ur livets innersta. Ges då icke ett livsläge, i vilket längtans oro har nått sitt mål? Det skulle vara ett läge, i vilket moralens fordran och förtroendets hängivenhet ingått en syntes. De

kristna påstå, att detta är fallet just i försoningslivets upplevelse. Och de finnas, som göra gällande, att när en människa kommit i detta läge, att samvetsliv och hängivseliv ingått en försoningens syntes, tillvaron sådan den i grunden är upplåter sig för ögat. Det blixtrar fram, säga de, i den religiös-sedliga fördjupningens livsläge en ren och evig rangordning mellan livets värden, en rangordning, som lätt åter fördunklas för blicken, så snart detta livsläge åter lämnas. Den som stått i detta läge och kunnat fatta, vad som där är att se, han vet mer om verkligheten än någon annan, han förstår som ingen annan att skilja mellan stort och smått, mellan viktigt och oviktigt. Han vet därför också bättre än någon annan vad som är att *göra*. Det ges alltså, mena dessa, något mer bestående i moralen än den ständigt bjudande och inbjudande oroaren. Det ges en evigt bestående värderangordning, det ges en evigt giltig struktur av värden eller en grundritning till en ny värld, en *riktig* vision av världen sådan den borde vara. Och endast den är mäktig en sådan vision, säga de, som fördjupat sig med *hela* sin inre människa i sanningens riktning, endast den som *lyder*, ja endast den av förtroendets och trons och kärlekens makt gripne. Förmågan att *se* och *veta* grundar sig ytterst på förmågan att tro och älska och hänge sig. Den sanna *kunskapen* sammanfaller till sist med förtroendets hängivenhet och den moraliska underkastelsen. Och det egendomligaste av allt: varje människa, vem hon vara månne, som kommer i detta nya synläge, igenkänner, påstå de, denna skådade värld såsom den enda sanna, som om hade hon en gång förr sett den och ägde hon av sig själv en oomtvistlig förmåga att döma om dess riktighet. De må ha rätt eller ej, dessa filosofer, men de kunna åberopa sig icke blott på Platon utan också på Kristus och evangeliet.

Vi lämna det därhän, om en sådan objektiv, orubblig värderangordning står att upptäcka för den som vill med mer än sin tunna tanke fördjupa sig i verklighetens väsen. Visst är, att vi alla bära på den oroare, som ur tillvarons innersta tillropar oss en sådan fördjupning.

Men vad är detta innersta i tillvaron? Är det annat än ekot av människans egen röst? Är där en makt som fordrar och i fordran vädjar om förtroende? Är där en makt som åvägbringar försoningens

syntes? Eller är den en dikt av vår fantasi, en skapelse av vår moraliska fordran och vårt hängivelsebehov?

Visst är: utan *tro* på dess verklighet kunna i varje fall icke de krafter i människan fungera, som göra människolivet mänskligt. Varhelst verkligt moraliskt liv föreligger, flyr tron till en sådan makt, även om den icke själv varslar, att en överlåtelse av liv och ansvar äger rum. Bryt tron på denna makt, och moralens själ dör, och mänskligheten böjer av från den väg uppåt, som allena ger den rätt att bära mänsklighetens namn. *Tron* på en evig moralauktoritets verklighet och rätt och makt och förtroendevärda vilja kan icke upphöra utan att människolivets viktigaste funktion upphör. Frågan är blott: beror människolivets nödvändigaste funktion på en illusion, en lögn? Eller är det en för en djärv slutsats, att det *ytterst* bestående i moralen är en makt *över* människan, som i henne väcker den moraliska fordrans och den hängivande längtans oro?

# DEN ENGELSK-NORDISKA TEOLOGKONFERENSEN I CAMBRIDGE SOMMAREN 1929.

AV DOCENTEN HILDING PLEIJEL, LUND.

## Förutsättningar.

**E**cclēsia Anglicana har länge och med rätta ansetts som ett i för-  
näm tillbakadragenhet levande samfund och dess teologi har i  
mycket haft en insulär karaktär. En så framstående kännare av  
engelskt andeliv som Clements Webb angiver också »isolation» som  
det ena av de två kännetecken, som utmärkt anglikansk teologi allt-  
sedan reformationen<sup>1</sup>. Visserligen ha åtskilliga gånger — särskilt i  
början av 1700-talet — försök gjorts till närmare förbindelser med  
de kontinentala kyrkorna. Men det har alltid stannat vid blotta  
föresatser. Att så skett har nog delvis berott på den andra parten  
i förhandlingarna. Men den djupast liggande orsaken har nog varit  
den, att Englands kyrka dels icke förnummit något behov av stöd  
från andra länder, dels haft tillräckligt många och svåra problem  
att bemästra inom sitt eget land.

Vad teologien i England åter beträffar, har den i huvudsak  
vandrat sina egna vägar, obekymrad om och tämligen litet bevand-  
rad i den kontinentala forskningens problemställningar och resultat.  
Visserligen överflyttades strax före och efter sekelskiftet åtskilliga  
av den tyska teologiens förnämligare arbeten till engelskt språk.  
Man finner sålunda i varje någorlunda välförsett college-bibliotek  
såväl Harnacks, Herrmanns och Troeltschs som några andra tyska  
forskares standardverk. Men vid ett närmare studium av motsva-  
rande engelsk litteratur eller vid samtal med anglikanska teologer  
erfar man ganska snart, att den utländska teologien haft ett mycket  
begränsat inflytande. Orsaken är icke svår att utgrunda. Den indi-  
vidualistiska utgångsställning och lutherskt soteriologiska prägel,  
som kännetecknade de nämnda utländska verken, var så helt olika  
den anglikanska teologien med dess starka samfundsintresse och domi-

<sup>1</sup> Webb, A century of Anglican theology, sid. 4.

nerande sakramentsfromhet, att någon assimilering ej kunde komma i fråga.

Efter kriget har en strömkantring ägt rum. Man har nu mera allmänt inom anglikanska kretsar börjat intressera sig för den teologiska utvecklingen och forskningen i de utom-engelska länderna. Att blickarna därvid i första hand gingo till Tyskland var ju rätt naturligt, eftersom tysk litteratur redan tidigare förekommit på engelsk mark. Vid Stockholmskonferensen år 1925 tillsattes så en kommitté för ekumeniskt samarbete mellan teologer. Denna ordnade år 1927 en konferens mellan engelska och tyska teologer, som förlades till Canterbury och behandlade ämnet »Guds rike» (The Kingdom of God). Året därpå sammanträdde ånyo dessa teologer, denna gång i Wartburg. Kristologien var nu huvudämnet för förhandlingarna. Vid detta tillfälle var även en svensk representant närvarande, nämligen prof. G. Aulén, vilken i förra årgången av denna tidskrift givit en utförlig skildring av denna Wartburgkonferens.

Därvid framkom tanken att även engelska och nordiska teologer borde mötas till gemensamt dryftande av centrala spörsmål på teologiens område. Särskilt svensk teologi äger ju många beröringspunkter med den engelska genom det starka samfundsintresse, som präglar dem båda. Efter långvariga och omsorgsfulla förberedelser av initiativtagaren från engelsk sida, Rev. G. E. Newsom, Master of Selwyn College i Cambridge, samt professor G. Aulén, samlades den 18 juni i år ett tjugotal teologiska forskare i det gamla minnesrika Cambridge för några dagars samvaro och diskussion över ämnet »The Church idea». Konferensen räckte till den 22 juni. Som ordförande tjänstgjorde Rev. Newsom och som vice ordförande prof. Aulén. Samtliga deltagare mottogos med äkta engelsk gästfrihet i Selwyn College, som visade sig vara en idealisk mötesplats. Här kunde konferensens medlemmar vara i ständig kontakt med varandra, ej endast under de officiella förhandlingarna utan även under de minst lika betydelsefulla privata diskussionerna. En annan fördel var att antalet medlemmar begränsats så, att nästan samtliga tvingades aktivt delta i konferensen. Slutligen bör omnämnas en anordning, som visade sig vara mycket fördelaktig och manar till vidsträckt efterföljd. Inga föredrag höllos under konferensen. Till grund för diskussionen förelågo i stället korta

skisser över de olika ämnena, vilka på förhand utdelats till deltagarna och sålunda vid konferensens början betraktades som »read paper». Varje referent fick emellertid tillfälle att före diskussionen göra de anmärkningar och tillägg, som han kunde anse önskvärda. Två ting vunnos på detta sätt: man sparade tid och hade en bestämd utgångspunkt för diskussionen.

#### Förlopp.

Huvudämnet för de fem dagarnas förhandlingar utgjordes, som redan blivit antytt, av *Kyrkoidén* (The Church: comparative points of view, Lutheran and Anglican). De två första sessionerna ägnades åt den närvarande situationen inom de olika landskyrkorna. För Norge redogjorde därvid teol. d:r L. Selmer, för Danmark sognepräst P. Brodersen, för Finland docent A. Lehtonen, för Lettland cand. theol. E. Rumba och för Sverige prof. Y. Brilioth. Det är överflödigt att här återgiva de synpunkter som därvid betonades. Samtliga de nordiska länderna representera ju den lutherdom, som kännetecknar vårt eget land. Det kan emellertid vara skäl att framhålla vad prof. Aulén påpekade under diskussionens lopp, nämligen att det finns tre olika lutherska typer: en tysk, en amerikansk och en skandinavisk, som sinsemellan förete vissa olikheter. I Skandinavien, särskilt i Sverige, har kyrkotanken slagit långt djupare rötter och vuxit sig långt starkare än i de andra lutherska samfundet. Detta är icke utan betydelse, när det gäller samarbete med den anglikanska kristendomsformen. I detta sammanhang bör även omnämnas den intressanta jämförelse, som den unge ryske forskaren Nicolaus v. Arseniew (nu docent i Königsberg och tjänstgörande professor i Warszawa samt författare till ett flertal arbeten om rysk religiositet) anställde mellan ortodox och luthersk kyrkosyn. För honom framträdde Kyrkan som »a stream of love». Den är ingen auktoritetsbärare utan »a mystical body». Därmed skapas verklig religiös frihet och »spiritual life». Man märker här tydligt avståndet från den romerska kyrkoupfattningen men finner samtidigt många inre beröringspunkter med vår lutherska kyrkosyn. Utan tvivel är det därför både av intresse och värde, att även ortodoxa och lutherska teologer börjat komma sam-

man till gemensamt tankeutbyte i teologiska ting, såsom nu skett i sommar i Novisad.

Viktigast för oss nordiska deltagare var emellertid den teckning av Englands kyrka i nutiden, som givits i tvenne olika uppsatser. Biskopen av Middleton, Dr R. G. Parsons, vilken för övrigt genom sina väl avvägda inlägg, sin teologiska vidsynthet och sin välgörande humor spelade en betydande roll under konferensen, klargjorde i den ena artikeln den anglikanska kyrkans egenart. Han påpekade den intima förening som rått mellan kyrka och stat alltsedan kristendomens införande i landet. I själva verket fanns den engelska kyrkan, innan man kan tala om en engelsk stat. Denna nära förbindelse mellan andlig och världslig myndighet upphörde icke med reformationen. Men då knäsatte principen, att »the King's Majesty» skall inneha »the chief government» (37 art.). Följden blev, att all makt i kyrkliga ting förledes till parlamentet. Så länge alla landets medborgare tillhörde Englands kyrka, skedde därigenom ingen inskränkning i kyrkans rätt till självstyrelse. Men när den religiösa enheten inom nationen upphörde, kommo ju för kyrkan främmande element att bliva bestämmande i inre kyrkliga frågor. »Though neither 'State-made' nor 'State-paid'» blev så kyrkan, säger Dr Parsons, »State-fettered, and that by a State no longer co-terminous with the nation which it seeks to serve». Inrättandet av Church Assembly och skapandet av Enabling Act år 1919 förbättrade knappast situationen. Det visade sig vid behandlingen av det nya bönboksförslaget. Dr Parsons summerar resultatet på följande sätt: »The Church showed by its proposals that it desired to be more charitable and comprehensive of different types of Christian piety and worship than the State was willing to agree to its being. The Prayer Book was thrown out by Parliament because its policy was too generous for British popular prejudices and sectarian suspicions.» Vad som ligger bakom denna mycket debatterade bönboksfråga är alltså, huruvida kyrkan skall äga »spiritual autonomy» eller endast utgöra en statens funktion. Härav förklaras också det intresse för att icke säga den lidelse, med vilken de engelska deltagarna diskuterade denna ur konferensens synpunkt mera periferiska fråga.

Hade alla hittills omnämnda »papers» — av naturliga skäl — föranlett ringa diskussion, uppstod en mycket livlig debatt med anledning



av Dean H. N. Bates uppsats om engelska kyrkans förbindelser med andra samfund. Här visade det sig vilken oerhörd roll *successio apostolica* spelar i anglikanskt tänkande. Officiellt står ju Englands kyrka i full förbindelse med endast två andra samfund: den gammalkatolska och den svenska. Men nu inträffar det egendomliga att vår svenska kyrka äger full förbindelse med kyrkor, som den engelska betraktar som separerade, därför att de icke äga apostolisk succession. De nordiska deltagarna hävdade med skärpa, att frågan om *successio apostolica* icke är »a matter of doctrine» utan endast »a matter of discipline». De närvarande anglikanska teologerna framhävde i sin tur, att det ej heller för dem var en dogmatisk fråga utan endast en vördad historisk tradition. Men de betonade samtidigt, att detta var deras privata mening, som nog ej motsvarades av den allmänna uppfattningen inom kyrkan. Det visade sig sålunda, att det på denna punkt finns en bestämd motsättning mellan anglikansk och luthersk tankegång. Men det blev genom den förda diskussionen uppenbart, att de för historiska och principiella skäl mottagliga anglikanerna inse, att deras ståndpunkt mera grundar sig på känsluskäl än på verkliga fakta. Till frågan om den apostoliska successionen återkom ofta diskussionen i en eller annan form.

Efter dessa mera inledande utredningar om den närvarande kyrkliga situationen — vilka utan tvivel ägde sin betydelse för de följande förhandlingarna — övergick konferensen till mera centrala problem. Närmaste frågan blev kyrkoidén inom urkristendomen (*the Church idea and the Primitive Church*). Över detta tema hade Rev. Dr A. C. Bouquet framlagt en längre utredning. Man hade nog väntat sig en skissering av kyrkobegreppet, sådant detta framträder i dokumenten från den äldsta kyrkans tid. I stället gav emellertid referenten en i sitt slag nog så intressant apologi för anglikanismens höga uppskattning av gamla kyrkans teologi. Urkristendomen står, sade han, närmast den »Blaze of the Great Fire», som Jesu insats utgör. Vidare framträdde de religiösa motiven klarare och renare i den äldsta kyrkan än i någon annan tid. Slutligen fick kristendomen sin historiska utformning under denna tid. I sammanhang med dessa teser framlade referenten sin uppfattning av skillnaden mellan anglikanism och lutherdom. Anglikanerna hänvisa, menade han, till reformatörerna därför

att de fortsätta den tidens lärobildning (the doctrine of the Primitive Church); lutheranerna åter betrakta Luthers personliga religiösa erfarenheter som grundvalen för sin tro. Felet hos Luther var enligt nämnde talare, att han intresserade sig *endast* för »the atonement» och icke för »the perfection of the human nature».

Det är tydligt, att de närvarande lutheranerna måste reagera på denna punkt. Från nordiskt håll förelåg ingen skildring av kyrkoidén inom urkristendomen. Dr Bouquets uttalanden om lutherdomen gav emellertid prof. Aulén anledning att lämna en utförligare utredning av Luthers förhållande till den gamla kyrkans teologi. Aulén sammanfattade sin framställning i följande tes: förbindelsen mellan Luther och den gamla kyrkan är långt intimare än man i regel förmenat; Luther anknyter direkt till dess kristendomstolkning, men han fördjupar den samtidigt. Hos de grekiska fäderna utgöres ledmotivet av tanken på Kristus som segerherren över synd och död (Christus Victor), en tanke som ofta blir ganska drastiskt framställd. Bakom denna tanke ligger huvudidén i deras kristologi, nämligen att det är Guds kärlek som här stiger ned i denna syndens och ändlighetens värld. Kristologien är sålunda icke något slags hellenistisk filosofi; Kristus är icke något mellanväsen, det är Gud själv som vi möta i honom. Bredvid denna så att säga klassiska syn på kristendomen möter emellertid på västerländsk mark en annan soteriologisk uppfattning, i vilken satisfaktionsteorien intager en dominerande plats. Den framträder klarast i medeltiden, särskilt hos Anselm. Där finns egentligen intet direkt sammanhang mellan inkarnationen och försoningen. Den andra typen, den klassiska, är dock ej utdöd: den kommer till uttryck i konsten (triumfkrucifixet) och i påskens segerhymner. Vilken av de båda nämnda uppfattningarna anknyter nu Luther till? Den som studerat hans utläggning av andra artikeln eller tagit del av hans psalmer behöver ej tveka om svaret. Luther framträder här liksom överallt i sina skrifter som den store återupplivaren av den klassiska kristendomssynen. Christus Victor är för Luther ett huvudord såsom det var för de grekiska fäderna. Kristus är för honom de gudsfientliga makternas besegrare. Kristologi och försoning knyts hos honom åter samman. Men förefinnes nu alltså en intim förbindelse mellan Luthers och den äldsta kyrkans kristendomsuppfattning, så råder där samtidigt en bestämd skillnad så till vida

som Luther fördjupat hela kristendomsuppfattningen. Han betonar med oerhörd skärpa »distansen» mellan Gud och människan och företräder därmed visserligen icke en pessimistisk men väl en realistisk syn på livet. Han drar också den fulla konsekvensen av kristologiens grundtanke.

Man kan nog utan överdrift säga, att detta inlägg — som formade sig till ett slags lutherdomens självdeklaration — betecknade en vändpunkt i hela konferensen. En av de engelska deltagarna betecknade den här i korthet skisserade framställningen som en »revolutionary theory». Det började gå upp för de anglikanska teologerna, att deras Lutherbild varit något skev och ofullständig. Därmed var också intresset väckt på ett helt nytt sätt för den nyare Lutherforskningen och dess föremål. Det var också betecknande, att när konferensens ordförande några dagar efteråt hade att predika vid en gemensam gudstjänst i London, valde han som tema för sin utläggning just orden: *Christus victor*. Ej mindre intressant var att iakttaga den anslutning, som Auléns framställning rönt från den ende närvarande ortodoxe teologens sida. Med den personliga övertygelsens patos framhöll prof. Arseniew, att den äldsta kristenhetens budskap om Kristus som segerherren levat kvar i det ryska fromhetslivet till närvarande stund. Där bildar glädjen över *Christus ut victor* ett viktigt inslag och utgör så ett indirekt bevis för att den nämnda tolkningen av urkristendomen är riktig.

Huru värdefullt det varit att skillnaden mellan anglikansk och luthersk kyrkosyn kommit under debatt redan vid behandlingen av det urkristna kyrkobegreppet, visade sig under den följande diskussionen, som kretsade kring reformationens kyrkoidé. Den som skriver dessa rader hade fått i uppdrag att från lutherskt håll skissera reformationens ställning till kyrkoproblemet och sökte därvid att i anslutning till såväl den i denna fråga djupträngande svenska forskningen (Söderblom, Billing och Aulén) som en del på sistone utkomna, intressanta tyska undersökningar (särskilt Kohlmeyer och Althaus) klargöra Luthers kyrkoidé. Därvid betonades framför allt den rent religiösa synpunkt som reformatorn alltid anlägger i sina yttranden om kyrkan samt det nära sammanhang, som råder mellan hans kyrkobegrepp och hans kristendomsuppfattning överhuvud. Man skulle i an-

slutning till vad tidigare här sagts om Luthers kristologi kunna säga, att kyrkan intet annat är än budskapet om *Christus victor*. Följaktligen kan man överhuvud taget ej tala om en *ecclesia visibilis* och en *ecclesia invisibilis*.

Nu visade det sig emellertid, att denna sist nämnda distinktion spelade en avgörande roll i anglikanernas uppfattning av lutherdomen. Rev. Dr Elliot Binns (känd som författare till den mest moderna Erasmus-biografien), vilken hade att deklarerera den anglikanska synen på kyrkoidens utgestaltning i reformationen, framställde nämligen den lutherska kyrkouppfattningen under det från ortodoxiens tid stammande schemat om kyrkan som dels synlig, dels osynlig och framhöll med rätta de svårigheter som därvid erbjuda sig. I motsats härtill framställde han så anglikanismen som »an attempt to combine Catholic tradition and national feeling». Denna definition förefaller att vara nog så träffande. Att nationalmedvetandet betytt mera för Englands kyrka än för något annat lands (Tjeckoslovakien möjligen undantaget), torde vara ett oomtvistligt faktum. Däremot synes motsatsställningen mot den kontinentala reformationen vara överdriven och bottnar säkerligen i bristande kunskap om den senare. Betecknande nog hade den ifrågavarande referenten som källor använt arbeten från förra seklet — en tid då den så fruktbringande Lutherforskningen ännu låg i sin linda.

Mycket värdefull i detta sammanhang var den skiss av Thomas Cranmers insats, som den engelske reformatorns senaste biograf Charles Smyth (fellow i St. John's College i Cambridge) lämnat bland konferensens »papers». Man förstår nämligen icke engelskt fromhetsliv och anglikansk teologi utan att taga hänsyn till Cranmers verk. Så djupgående har hans inflytande varit på det engelska folkets kristendomsuppfattning.

Till rent principiella överväganden övergick så konferensen vid behandlingen av det följande temat: auktoritet och frihet. Två utkast förelågo här: det ena av prof. A. Runestam, Uppsala och det andra av Canon O. Ch. Quick, vilken nog kan anses som en av den engelska kyrkans klaraste och skarpaste teologer för närvarande. I prof. Runestams framställning märker man den djupträngande lutherforskaren och den energiske lutheranen. Den religiösa frihetsprincipen formulerar han i enlighet med reformationens grundtankar objektivt som en

väckande och förnyande, ja nyskapande auktoritet och subjektivt som en personlighetens nyfödda aktivitet och självhängivelse. Därmed avvisas den form av frihet, som består i frånvaro av allt slags auktoritet med åtföljande passivitet och likgiltighet. Men därmed överbjudes även den frihetsidé, som framträder i krav på aktivitet och därav följande självhävdelse. Runestam anknyter alltså avsiktligt till reformationen, vilken ju visserligen innebar en yttre frihet från Roms auktoritet men innerst åsyftade »a self-realisation awakened to life by the authority of God and God's ordinances and bound up with these». Nu har emellertid den frihetsidé som framträder i den moderna individualismen och liberalismen haft ett icke ringa inflytande på vissa kretsar inom den evangeliska kristenheten och medfört risken av ren subjektivism för att icke säga anarki i religiösa ting. Här föreligger utan tvivel en viss fara. Den strävan efter auktoritet och objektivitet, som gör sig allt tydligare förnimbar, kan ej tillfredsställas genom att hänvisas till en auktoritet av Roms typ. Enda utvägen är att återgå till Luthers ovan nämnda frihetsidé. I fråga om kyrkans begrepp har denna syntes mellan auktoritet och frihet kommit till uttryck i talet om Ordets samfundsskapande makt. Ordet blir det objektiva, blir den högsta auktoriteten och skyddar därmed för faran från falsk institutionalism och sakramentalism. Men den subjektiva sidan framträder samtidigt däri, att Ordet uppenbarar sanningen, framtvingar en inre avgörelse och därmed frigör personligheten.

Canon Quicks framställning av detta tema uppbars i grunden av samma religiösa motiv, d. v. s. att skapa en inre syntes mellan auktoritet och frihet. I sin teoretiska utredning av problemet betonade han, att auktoritet och frihet visst icke utgöra »antagonistic but complementary or correlative principles». Det är följaktligen oriktigt att uppställa blind lydnad och full anarki som de enda alternativ som äro möjliga. Det visar sig nämligen vid närmare eftersinnande att vad som subjektivt ter sig som »*my reason*» i själva verket är något som måste antagas som en *allmän* princip. Rent praktiskt taget uppstår så problemet, hur kyrkan skall kunna bevara evangeliet rent och obeskuret men samtidigt lämna utrymme åt fri forskning och olika meningar i religiösa ting. Man måste utgå från att man ej kan bevara tron ren och obesmittad genom att fritaga den från kritik. Ej heller

kan man övervinna svårigheten genom att avkräva kyrkans medlemmar vissa bekännelseformler som bevis på deras renlärighet. Man måste göra klart för sig, att »belief» och »faith» äro två skilda ting. Kyrkan missbrukar sin auktoritet, om hon utestänger den som »believes in Christ but doubts His birth of a virgin» men å andra sidan godtager den som »accepts the Virgin Birth but does not really believe in Christ». Vidare bör man ej glömma, att själva den kristna tron äger en frigörande makt: »the authority of the Cross is the true inspiration of free thought». Kyrkans uppgift blir följaktligen att frambära sitt budskap »to the full standard» och därmed erbjuda den inre auktoritet som är henne given.

Var den lutherske teologens betonande av »Ordet» en stötesten för anglikanerna med deras sakramental inställning, kan man nog säga, att de senares framhävande av »reason» väckte gensägelse från lutheranernas sida. Det blev i själva verket kring dessa två »stickord», som diskussionen kom att röra sig. Anglikanerna menade, att »Ordet» ju ej annat var än vad de pläga uttrycka med termen »Holy Spirit» men fingo till svar av prof. Runestam, att Luthers tonvikt på »Ordet» samtidigt innebär en kamp för tanken, ett återvändande från institutionalism till evangeliet självt. När prof. Aulén i sin tur anmärkte, att det är en *contradictio in adjecto* att tala om en »a reasonable faith», enär det alltid finns något irrationellt i tron, så svarades det, att »reason» i engelskt teologiskt språkbruk — en nog så viktig upplysning — ej betyder annat än ordning och reda i tanken, alltså icke innebär något slags förståndsmässighet. Den motsats som på dessa punkter förekom var alltså delvis mera skenbar än verklig och hade naturligtvis sin orsak i den skilda terminologi, som användes inom anglikansk och luthersk teologi.

Den därefter följande diskussionen om kyrkans profetiska och prästerliga uppgifter (the Prophetical and Priestly Function of the Church) hade förberetts av prof. Y. Brilioth och Rev. G. H. Fendick. Båda betonade svårigheten att fastslå en bestämd gränsskillnad mellan de båda termerna »profetisk» och »prästerlig». Deras utredning av termernas innebörd var ganska överensstämmande. Kyrkans profetiska uppgift framträder däri, att den slår vakt om »a continued inspiration as inherent in the Church» (Brilioth), att den företräder »out-

wardly the informal, spontaneous element and inwardly the ever-renewed outpouring of the Spirit» (Fendick). Vad så beträffar kyrkans prästerliga uppgift, bestämdes denna av Brilioth som »the objective, traditional, mediating element in the life of the Church» med tonvikt lagd på alla de tre nämnda adjektiven. Fendick åter betonade skarpare karaktären av sacrificium: kyrkan representerar i sin prästerliga funktion »outwardly the formal self-identical element and inwardly the sacrificial approach to God». Det måste nog sägas, att diskussionen över detta tema knappast blev klagörande. Detta berodde nu inte på att föredragen skulle ha brustit i klarhet, snarare då att de voro så uttömmande och överensstämmande, att intet fanns att tillägga. Felet låg nog i själva temats formulering. Fråga är nämligen om man kan bestämma kyrkans uppgift endast ur de båda nämnda synpunkterna eller om just dessa epitet äro de mest karakteristiska. För en svensk teolog, som i prästvigningens stund erhållit som viaticum Skriftens högtidliga ord: »Så gå nu åstad och varen herdar för Guds hjord, som I haven i Eder vård», ligger det nära till hands att betrakta »the *pastoral* function» som den grundläggande. Därigenom undviker man den rivalitet, som eljest lätt vill uppstå mellan den profetiska och den prästerliga synpunkten. Som ämnet nu blivit upplagt, var det helt naturligt att åtskilliga av lutheranerna med iver betonade den profetiska sidan under hänvisning till Luthers tal om det allmänna prästadömet (i evangelisk mening är *varje* kristen både präst och profet — såsom prof. Runestam i tillspetsad form uttryckte det). Anglikanerna å sin sida strävade efter att framhäva prästämbetets artskildhet från lekmanavärldens religiösa uppgifter. Ordföranden gjorde det med den om Luthers kallelsetanke påminnande motiveringen, att en kristen kan vittna om Gud och tjäna honom genom sitt liv och behöver ej framträda som talare (profet).

Att det här rörde sig om en vital punkt, framgick därav att samma fråga ånyo kom upp till debatt under den avslutade diskussionen om den evangeliska katoliciteten (the Church, Evangelical and Catholic). Rev. Newsom, som hade lämnat den ena utredningen rörande denna fråga, hade orienterat sin framställning mera historiskt, delvis i anslutning till Troeltschs idéhistoriska linjer. Intressant var att iakttaga hans teckning av reformationens uppgörelse med den medeltida

traditionen: »Calvinism was radical in seeking to return to such rudimentary Catholicism as is found in N. T., Lutheranism less radical and Anglicanism least (keeping the episcopal method and seeking to be true to reason and early Catholic tradition as well as to Bible)». De tre kännetecknen »episcopal method», »reason» och »early Catholic tradition» karakterisera ganska väl anglikanismens själ, sådan den alltjämt framträder. Däremot är det minst sagt tvivelaktigt, om den mellan de olika reformationstyperna gjorda jämförelsen träffar själva huvudsaken. Referenten förordade vidare »a liberal Catholicism», karakteriserad av episkopat, nattvarden som huvudkult samt en gemensam enkel trosbekännelse. Han betonade institutionens betydelse och bestred riktigheten av att varje kristen strängt taget är en profet. Detta epitet måste, menade han, reserveras för de särskilt gudsbenådade andarna, liksom man ej kallar varje versskrivare för skald.

Prof. Aulén, som även förberett frågan genom en artikel, gav en mera principiell framställning av ämnet. Enligt honom uttrycker termen »evangelisk» (som ej fullt motsvaras av det engelska »evangelical») dels kristendomens bibliska begrundning, dels dess karaktär av evangelium. Termen »katolsk», som likaledes missbrukats inom både Englands och Sveriges kyrka, karakteriserar kyrkans universalitet. Idealet blir sålunda en »evangelisk katolicitet», där det evangeliska draget skyddar mot all legalism och det katolska värnar mot all falsk individualism (»there exists no *Christian* individualism»). I sammanhang härmed berördes förhållandet mellan ord och sakrament och betonades, att det icke kan och icke får finnas någon rivalitet mellan dem båda. Utan ordet är sakramentet fåfängt, men »the living Word of God» framträder aldrig mera ohöljt än i Nattvarden (»the Sacrament protects the deepest sense of the Word»). Denna sista diskussion samlade så att säga upp de olika frågor, som framkommit under de föregående samtalen. Den vittnade därför också om vilket centralt och vitalt ämne kyrkoidén verkligen är. I all synnerhet gäller detta naturligtvis för England och Sverige, inom vilka båda länder den spelar en betydande roll i det teologiska tänkandet.

Följder.

Vill man så till sist sammanfatta det allmänna intrycket och den förblivande behållningen av konferensen, undviker man gärna ordet



resultat. Det visar sig nämligen gång på gång, att diskussioners och konferensers största betydelse icke ligger i vad de presterat utåt sett. De yttre resultaten äro ofta ringa, om ens några alls. Så var nu även fallet i fråga om denna konferens. Den blottade mer skillnader än likheter, den snarare påvisade svårigheterna än övervann dem. Det har säkerligen av den föregående skildringen framgått, hurusom på nästan varje punkt olikheten mellan anglikanskt och lutherskt tänkande gjorde sig gällande. Inom den anglikanska gruppen framträdde ävenledes betydande olikheter, något som är lika naturligt som det är värt att uppmärksammas. Det bör ej heller fördöljas, att icke heller den lutherska teologien framträdde som en enhetlig storhet. Att icke samtliga de nordiska representanterna företrädde samma ståndpunkt trots det gemensamma lutherska arvet är på förhand uppenbart för var och en som något känner de teologiska tankeströmningarna i Norden. Och det kan slutligen nämnas, att den principdiskussion, som förts i denna tidskrifts spalter mellan tvenne av dess redaktörer, fortsattes i all vänskaplighet även här.

Men just dessa differenser, denna brytning i olika spektra av samma lux theologiae måste räknas som en av konferensens främsta vinster. Lugnt och sakligt flöt diskussionen fram, och jag vill i detta sammanhang gärna infläta en honnör åt konferensens oförliknelige ordförande, som med sann engelsk »comprehensiveness» och nästan spjuveraktig humor förstod att göra dessa diskussioner till verkliga samtal »fritt ur hjärtat». Följden härav kunde icke utebliva. Ju längre konferensen led, desto mer stegrades intresset å ömse håll för de motiv, som uppbyro den andra partens grundåskådning. Att vi lutheraner ha att lära av de anglikanska teologerna i många hänseenden torde det ovan givna diskussionsreferatet ha uppenbarat. Och för anglikanerna syntes en ny värld öppna sig genom de inblickar som under denna konferens lämnades i den nyare lutherforskningen, så betydelsefull för en rätt uppfattning av lutherdomens egenart. Även förhåller det sig ju så, att klarheten i den egna positionen växer genom att konfronteras med andra. Redan ur den synpunkten har detta slag av vetenskapligt orienterade konferenser sin stora betydelse.

Det kan måhända efter den föregående skildringen förefalla någon, som om konferensen gått i splittringens tecken och störande slit-

ningar förekommit. Det är mig därför angeläget betona, att den mest harmoniska stämning rådde under dessa alltför snabbt flyende mötesdagar. När jag nu efteråt ser framför mig i minnet de olika forskargestalterna kring det långa förhandlingsbordet i Selwyn College, gå tankarna icke så mycket till forna tiders spetsfundiga teologdiskussioner som fastmera till Luthers underbara ord om »mutuum colloquium et consolatio fratrum». Man kan därför endast önska, att dessa broderliga religionssamtal måtte fortsätta på den inslagna vägen och att det förslag, som prof. Aulén framställde om en dylik konferens i Sverige år 1931, måtte kunna bli verklighet. Måhända skall man sedan så småningom även kunna tala om resultat.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Året står i sekularminnenas tecken. Främst har den *lilla katekesens* fyrahundraåriga tjänst som barnabok, men jämväl som symbol och ämne också för den mogne kristnes begrundan, därvid ihågkommit. Ämnet är för rikt för att i detta sammanhang kunna annat än antyd, och har blivit föremål för mångsidig behandling — att därvid kanske dagspolitiska hänsyn stundom spelat in, har knappast varit till fördel. Katekesens betydelse som religiöst dokument är icke beroende av dess lämplighet som lärobok. Därför bör icke heller den mest oreserverade beundran för dess religiösa genialitet frita från kravet av opartisk prövning av dess pedagogiska förtjänster och brister. Måhända är det just dess hotade ställning i undervisningen, som bidragit till att öppna mångas ögon för dess verkliga storhet. Det synes icke osannolikt, att detta kan leda till att den delvis återvinner sin plats också i skolan. Ingen pedagogisk detaljkritik kan dock bortskymma betydelsen av att en klassisk urkund i fromhetens och kyrkans historia, även om den icke helt skulle från början fattas, är en värdefullare vägbäst för ett ungt sinne än mer bleksiktiga kompilat, sammansatta efter undervisningsteknikens fordringar. Härtill kommer måhända, att den övervägande historiskt orienterade religionsundervisningen snart kommer att te sig föga tillfredsställande även ur rent pedagogiska synpunkter.

Bland litteraturen till katekesjubiléet må här endast nämnas ärkebiskop Söderbloms bok: *Martin Luthers lilla katekes*. Även den som på en eller annan punkt kan vara mera kritiskt inställd, eller måhända här och var tycker sig upptäcka teologiska motsägelser, måste beundra det geniala grepp, varmed författaren lyckats ge friskhet och liv åt sin framställning. Om än avsedd för en bredare publik, kan dock boken även för det akademiska studiet ge mer av värde än åtskilliga framställningar med tyngre apparat.

\*

\*

\*

Även de andra reformationminnen, som året bringat i åtanke, kunde ge anledning till åtskilliga erinringar — Örebro möte, den punkt i vår egen kyrkohistoria, där man ännu ser, hur medeltid och reformation kämpa, eller kanske snarare reformismens anda och den lutherska kyrkoförnyelsens, och i nära samband därmed Olavus Petri's handbok, det första försöket att skapa ett helt evangeliskt manuale, som gjorts i något land. Marburgsamtalet synes måhända som ett mindre tjänligt ämne för jubilerande — dess firande, till vilket också den svenska kyrkan inbjudits, synes stå i samband med vissa särskilda planer på den evangeliska kyrkopolitikens område, på vilka det är för tidigt att nu ingå.

Det innebär ingen underskattning av reformationstidens särskilda minnen, om vi med tacksamhet ta vara på det fördjupade historiska perspektiv, som hågkomsten av *Ansgars* ankomst till Sverige öppnar. Den karolingiske munkens insats får icke bedömas efter dess faktiska resultat: dessa få dock icke underskattas, särskilt om man betänker, att till dessa bör räknas det Hamburg-Bremiska ärkestiftets grundande som en bas för nordisk mission. Den betecknar, tack vare Rimberts biografi, Sveriges införande i den kristna kyrkans historia — liksom i viss mening begynnelsen av dess egen historia. Hans gestalt ger åt våra kyrkohävder en större spännvidd, den är en beständig påminnelse om vår delaktighet i hela den allmänneliga kyrkans arv.

Det är tydligen insikten om *Ansgars*minnets suggestiva kraft, som givit den romerska kyrkan anledning att begå detsamma på Björköns mark med ostentativ högtidlighet genom den mest representativa beskickning, som någonsin besökt Sverige. Att denna ingår i en vittomfattande aktionsplan mot den evangeliska Norden göres troligt genom det samtidiga upprättandet av ett biskopsdöme på Island. Det hierarkiska festspelet på Mälaren behöver icke oro oss. Ur taktisk synpunkt har det sannolikt varit ett misstag. Närmast har det utlöst en ovanligt enstämmig pressopinion emot den romerska kyrkans anspråk. En påminnelse om påvedömet's erövringsplaner kan för den svenska kyrkan vara till nytta, för så vitt som den kan väcka henne till förnyat besinnande av sin egenart och till ett mer hängivet utförande av sin religiösa gärning. Men då samtidigt Rom velat fränkänna oss varje andel i *Ansgar*minnet, så måste vi häremot inlägga en bestämd protest. Även

om den nutida motsvarigheten till Ansgars fromhetstyp snarast är att finna inom den romerska katolicismen, rymmer den dock evangeliska drag, som i denna kyrka icke kommit till sin rätt. Den romerske biskop, som gav Ansgar hans fullmakt, hade ännu icke i sekterisk förhåvelse avskilt sig från den österländska kristenheten. Som munk i Corbie kunde hans samtida Ratramnus utveckla en augustinsk nattvardslära, som snarast skulle förefallit Luther väl spiritualistisk. Den katolska kyrka, som Ansgar tillhörde, hade då en vidd och resning, som den tridentinska konfessionskyrkan förlorat. Denna kan därför lika litet som någon annan av kyrkans avdelningar göra anspråk på att ensam utgöra den äldre medeltidskyrkans legitima fortsättning. Vi ha i detta sammanhang anledning att draga oss till minnes Olavus Petri's ord i »Itt fögho sendebreff til Paulum Helie», där han kontrasterar den senare medeltidens romerska väsende med missionstidens förkunnelse: »Ey warder tu heller noghon tijdh bewijsandes, ath S. Ansgarius och Sigfridus haffua fördt oss then troo här in j landet, at bisper och prelater skole leggia nedh theres retta embete och häffua sich up for herrar, ridha medh många hestar, regera slott, land och städher, beskatta oss medh theres aflatzbreff, trengia oss frå wår rätt medh theres sielffdichtadhe ban, jnterdicht och annat sådana, bewijsa först att the haffua sådana troo fördt oss här jn j landet, och sägh sidhan oss vara trädde jfrå then troo, the här infördt haffua. The förenemde gode men Ansgarius och Sigfridus medh sådana flere, förde oss här jn Christi helga Euangelium, gudz reena och dyrbara oord, och beviste sich efter then nådh gud them gaff, ther troliga vdinnan, och lärde oss ath wij skulle hart halla oss widh gudz lyffte och ordh, förlåta oss påå Christi dödh och pino som oss haffuer försonat for wår himmelske fadher then wij förtörnat hadhe, och förwerffuat oss ewinnerliget lijff, thet skulle wij troo och förlåta oss vppå, och j samma troo haffua en brodherlig kärlek jnbyrdes, och göra hwar annan gott. Thetta är then troo the förde här jn i landet, och til ath forkunna och predika sådana troo hade the lijff och hals ospart.» Den svenska reformatorn uttrycker här den äkta evangeliska katolicitet, som utgör det djupaste innehållet i vår kyrkas andeliv alltifrån de första förkunnarnas dagar, och från vilken inga romanistiska locktoner skola få oss att vika.

Det första *lutherska världskonventet* sammanträdde på tysk mark — i Eisenach 1923 —, det andra på nordisk, i *Köpenhamn* den 26 juni —4 juli 1929. Med sina 500—600 deltagare från ett 40-tal olika samfund blev detta till ett lutherskt världskyrkomöte av betydandemått. Det utgör förvisso en betydelsefull milstolpe i lutherska enhetsarbetets utveckling. Det tog sin början därigenom, att den Allmänna evangelisk-lutherska konferensen utvidgades från sin helt tyska begynnelse till att upptaga även representanter för andra lutherska kyrkor, ja, även förlägga två av sina möten utanför Tyskland (Lund 1901, Upsala 1911). Den roll, som en svensk man, biskop von Schéele, spelat i denna utveckling, bör icke förgätas. Genom världskonventets inrättande har lutherdomens ekumeniska karaktär klart fattats i sikte. Det har givit möjlighet ej blott åt de historiskt givna huvudgrupperna, den tyska, den nordiska och den amerikanska, att komma till klarhet både över sin gemenskap och sina särdrag, utan ock låtit de många små minoritetsgrupperna, liksom de växande missionskyrkorna bli medvetna om sin tillhörighet till ett världsomspännande trossamfund.

För en och annan av det lutherska enhetsarbetets förkämpar står måhända detta i en bestämd motsats till de allmänkyrkliga enhetssträvanden, vilka representeras främst av Stockholms- och Lausannekonferenserna med deras fortsättningsorganisationer. Häremot måste det hävdas, att liksom lutherdomens starkare samhörighetskänsla är att betrakta som en betydelsefull faktor i den allmänna kyrkliga enhetsrörelsen, måhända delvis stimulerats genom denna, så måste varje konfessionell särorganisation, som avskiljer sig från den allmänliga kyrkans gemensamma liv, därigenom till sist stelna och förlora jämväl i andligt djup och kraft. Även den lutherska enheten, hur betydelsefull dess förkovran än må vara, kan icke gälla som ett tillfredsställande slutmål. Den måste syfta till att göra det värdefulla och särägna i det lutherska trosarvet till en kraftkälla för den allmänliga kyrkans liv. Från de ekumeniska rörelsernas synpunkt åter kan det lutherska enhetsarbetet endast hälsas med största tillfredsställelse. Ty vägen till de mål, som dessa rörelser vilja inpräglade i kristenhetens medvetande, måste gå genom de naturliga, historiskt givna kyrkofamiljerna.

Men skall det lutherska enhetsarbetet kunna fylla sin uppgift, är det oavvisligt krav, att det tillgodogör sig allt det bästa som de olika

däri deltagande samfunden ha att ge av personliga krafter, av tankens djup, av hängivenhet i evangeliets tjänst. Det får icke bygga på massverkan. Dess styrka måste ligga i kvalitet, icke i kvantitet. Det får icke förväxla en ängslig trældom under bekännelsens bokstav med troheten mot den lutherska reformationens djupast bärande och skapande tankar. Det kan icke fördöljas, att det andra lutherska världskonventet i Köpenhamn givit särskild anledning att inskräpa dessa krav. Det har låtit några av det lutherska enhetsarbetets särskilda risker tydligt framträda.

Någon detaljgranskning av konventets arbete kan här ingalunda företagas. Men några av de antydda riskerna måste dock påpekas. Därvid sammanhånga de två mest framträdande på det närmaste med varandra: den trångsynta konfessionalismens och den beskedliga slätstrukenhetens. Förvisso saknades icke i Köpenhamn ledare av stora mått: det är nog att anföra namnen Söderblom och Ihmels. Men vad man saknade var en bestämd strävan hos konventets arrangörer att ställa lutherdomens bästa teologiska tänkande i förgrunden. Förhandlingarna kommo icke att ge någon föreställning om dess verkliga tillgångar på detta område. Den renässans inom Lutherforskningen, som under de sista årtiondena framträtt i Skandinavien och Tyskland, har ställt det lutherska trosarvets omistliga värden i ny och klarare belysning, på nytt gjort dem levande i kyrkans medvetande. Att konventet icke ansåg det nödvändigt att utnyttja denna tillgång genom att ge en central plats på sitt program för de bästa krafterna särskilt inom den yngre generationen av teologiska forskare, är ett betänkligt faktum. Måhända fruktade man, att deras budskap skulle kunna irritera den oreflekterade, men högljudda bekännelsetrohetens målsmän — kanske också, att det skulle vara otillgängligt för en stor del av deltagarna. I varje fall är det påtagligt, att kvantiteten hemburit en ödesdiger seger över kvaliteten.

Därmed sammanhänger slutligen en risk av särskilt allvarligt slag. I den lofvärda avsikten att rätt besinna sig på det egna trosarvets särart förfaller en luthersk konferens, som icke låter betraktelsen tränga tillräckligt på djupet, lätt till en viss fariseism. Den kan ta sig uttryck i den människodyrkan, varemot biskop Ostenfeld varnade i sin inledningspredikan, i ett underskattande av de värden, som det

givits åt andra samfund att förvalta, men den är farligast då den berömmar sig av att djupare än alla andra ha inträngt i det inre livets hemligheter. Ty på detta område mer än varje annat måste förvisso varje egen berömmelse vara utelyckt.

Påfallande var i Köpenhamn det ringa antalet svenska deltagare. Knappast beror detta på likgiltighet för det lutherska enhetsarbetet. Skulle anledningen vara en känsla särskilt bland de teologiskt livaktigare inom prästerskapet, att Köpenhamnsprogrammet icke lät lutherdomens verkliga styrka framträda, vore detta ett glädjande tecken. Skulle man måhända häri våga att se en protest mot den självbelåtna medelmåttighet, som även inom den egna kyrkan ej sällan utgivits som den äkta lutherdomens inregel?

\* \*

\*

*Den femte internationella religionshistoriska kongressen* avhölls i Lund den 27—29 aug. detta år. Därmed återupptogs ett kongressarbete, som under lång tid varit avbrutet: den närmast föregående kongressen hölls i Leiden 1912. Konferensen i Lund räknade mer än 200 deltagare från skilda nationer. Bortåt 100 föredrag höllos under de tre dagarna; dessa föredrag, vilka givetvis voro av växlande värde, voro fördelade på åtta sektioner, bland vilka en arbetade med frågor, som rörde kristendom och judendom. Från alla håll beklagades livligt, att ärkebiskop Söderblom, som skulle hållit det inledande föredraget vid konferensens öppnande, på grund av sjukdom var förhindrad att närvara. Den ställning Söderblom intar inom det religionshistoriska forskningsområdet markerades därav att han av konferensen valdes till ständig hederspresident. Vad förhållandet mellan religionshistoria och teologi beträffar kan det ha sitt intresse att fastställa, att den spänning som vid religionshistoriens första framträdande icke sällan gjorde sig förnummen numera hör till det försvinnande. Denna spänning hade sin grund icke bara i teologiska farhågor utan också icke mindre däri att religionshistorikerna icke sällan sammankopplade religionshistorisk forskning med religionsprogram av mer eller mindre utpräglad positivistisk typ. Vid den femte internationella religions-



historiska konferensen i Lund kunde man endast från en och annan av de allra älsta fransmännen och engelsmännen få höra bekännelse-deklarationer av det gamla, från 1800-talets senaste år så välkända positivistiska slaget. I övrigt var det tydligt att — liksom de teologiska farhågorna i allmänhet försvunnit — den religionshistoriska forskningen trampat ut barnskorna samt upphört att sammanblanda religionshistoriska undersökningar med allmänna religionsprogram. Teologien och religionshistorien visade sig gå samman i rent forskningsarbete.

\* \* \*

*Tvenne anglo-skandinaviska konferenser* med teologiskt och kyrkligt program avhöllos i England under sistförflutna juni månad. Den ena av dessa, den konferens som i Cambridge samlades kring ett rent teologiskt program, har på annat ställe i detta tidskriftshäfte blivit utförligt skildrad. Den andra konferensen ägde rum i Newcastle upon Tyne och var anordnad av den engelska avdelningen av »Världsförbundet för främjande av mellanfolkligt samförstånd genom kyrkosamfunden». Flertalet av de skandinaver, som deltog i Cambridgekonferensen, voro medlemmar av denna konferens — därtill kommo ytterligare några skandinaver samt några representanter från Tyskland och Holland: den närmaste anledningen till att konferensen förlagts till Newcastle var denna stads starka baltiska förbindelser. Förhandlingarna rörde sig givetvis om de ämnen som ligga världsförbundet om hjärtat. Anordningarna voro de allra bästa och intresset från de olika kyrkosamfunden i England synnerligen stort. Det kan ifrågasättas om Världsförbundet på bättre sätt kan främja sina syften än just genom anordnande av *smärre* internationella konferenser av denna typ. Det må slutligen tilläggas att teologkonferensen i Cambridge står i stor tacksamhetsskuld till den engelska avdelningen av Världsförbundet, i det att denna avdelning avsevärt bidrog till att finansiera Cambridgekonferensen.

\* \* \*

För tvenne år sedan fortgick i Helsingfors en teologisk konferens mellan representanter för de teologiska fakulteterna i Helsingfors, Åbo, Dorpat, Riga och Kovno. Konferensen innebar en upptakt till ett vidgat framtida samarbete mellan de teologiska fakulteterna kring Östersjön. Såsom ett andra steg i detta samarbete är, att betrakta den konferens, som försiggick i Riga den 2—4 juni i år. Förutom de ovan nämnda fakulteterna voro nu även Königsberg och Uppsala representerade.

Programmet upptog dels praktiska frågor — teologens universitetsutbildning till präst, religionslärare och akademisk lärare — dels vetenskapliga frågor. Tonvikten låg denna gång på de rent vetenskapliga problemen. Bland exegetiska frågor, som voro föremål för särskilda föreläsningar må nämnas: A. Hjelt, »Syrus Sinaiticus och dess betydelse för den nytestamentliga kritiken», O. Seeseman (Dorpat), och K. Kurdzius (Riga) om den Johanneiska frågan, A. F. Puukko om tolkningen av den gammaltestamentliga religionen, Joh. Lindblom, »Klagovisan i Mika I i historisk och arkeologisk belysning». Från den systematiska teologins område behandlades följande ämnen: E. Tennmann (Dorpat), »Idealism och kristendom», M. Schulze (Königsberg) »Gogarten», H. Rust (Königsberg), »den kritiska religionspsykologins uppgift», T. Bohlin (Åbo), »Kierkegaard som apologet». L. Zscharneck (Königsberg) föreläste om »Reformationen och antiken» och Tor Andræ (Uppsala) om »Himmel eller Hades?»

Beslut fattades, att nästa konferens skulle förläggas till Dorpat och äga rum om tvenne år och att även Lunds teologiska fakultet skulle inbjudas deltaga.

Den allra närmaste betydelsen av dessa konferenser skall måhända sökas i den lindring i de baltiska fakulteternas isolerade läge, som dessa innebära.

Men för alla deltagare ha de varit rika på vetenskapliga impulser och vetenskapligt tankeutbyte för att icke tala om värdet av de personliga förbindelser, som därunder knutits.

\* \* \*

+

*Det tysk-nordiska teologkonventet i Göttingen* den 6—20 juli var ett nytt led i det samarbete mellan tysk och nordisk teologi, vilket under de senaste åren antagit allt fastare former. Förtjänsten av att hava skapat en organisation för detta samarbete tillkommer i främsta rummet prof. Carl Stange i Göttingen, som sedan åtskilliga år varit ledare för »das apologetische Seminar in Wernigerode». Denna institution, som ännu alltjämt bevarar det ursprungliga namnet, har under årens lopp genomgått en fullständig omvandling. Den lokala bundenheten vid Wernigerode har upphört, och vad viktigare är, den »apologetiska» anstrykning, som från begynnelsen vidlådde den, har, sedan ledningen av densamma lagts i Stanges händer, fått vika för en rent vetenskaplig inställning. Vilket höjdläge det här bedrivna arbetet intager, framträder tydligast därav, att sådana skrifter som exempelvis P. Althaus' »Die letzten Dinge», Karl Holls »Urchristentum und Religionsgeschichte», C. Stanges »Die Unsterblichkeit der Seele» och E. Hirschs »Die idealistische Philosophie und das Christentum» gå tillbaka på här hållna föreläsningar.

Under det att tidigare svenska föreläsare vid enstaka tillfällen medverkat, togs genom det tysk-svenska teologkonventet i Uppsala i augusti förra året det avgörande steget till en mera intim samverkan. Ännu mera vidgades ramen i riktning mot tysk-nordiskt samarbete vid årets teologkonvent såtillvida som här förutom de tyska föreläsarna medverkade trenne svenska och trenne danska föreläsare. Den omständigheten, att Göttingens universitet stod som inbjudare till detta teologkonvent, är ett vittnesbörd om den starka ställning, som den tyska teologien under det sista decenniet vetat skapa sig inom universitetslivet.

Från svensk sida är det sålunda introducerande samarbetet att hälsa med den största tillfredsställelse.

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

WILHELM MICHAELIS: *Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten* [= *Neutest. Forschungen herausgeg. von O. Schmitz II 3*]. Gütersloh 1928. Bertelsmann. 142 sid. Mk. 4: 50.

Det erkännandet torde man under alla förhållanden vara berättigad att giva vår förf., att hans undersökning konsekvent är präglad av en sammanhängande tankegång, och att denna tankegång utmärkes av en synnerligen stor inre slutenhet. Sedan blir det en annan fråga om D:r Michaelis' totalkonstruktion kan anses giva den sannolika förklaringen till den historiska verklighet vars innebörd han vill tolka. Man känner igen detta sinne för logisk följdriktighet, men också — låt mig med en gång tillägga det — denna böjelse för överinterpretation och överdrivet utnyttjande av ett magert stoff samt denna svaghet för det rationellt konstruktiva från förf:s tidigare arbete *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus*, 1925 (anmäld i denna tidskrift år 1926, sid. 263 ff.).

Två punkter äro av grundväsentlig betydelse för förf:s helhetsuppfattning i fråga om det ämne han nu upptagit till behandling. Å ena sidan hävdar han ett utomordentligt nära samband mellan Döparen Johannes och Jesus, och mellan dessa bådas religiösa budskap. Å andra sidan gör han med all energi gällande att lärjungarnas påsk- och pingst-upplevelser markera en den djupaste klyfta mellan tiden före och tiden efter. Medan Döparens och Jesu Gudsrikesförkunnelse till grundtypen äro av alldeles samma art, så att den senares predikan väsentligen representerar ett fullföljande av den förres, betecknar påsk-pingst principiellt och oåterkalleligen en μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

»För att kunna giva Jesu predikan och hans sändningsmedvetande deras rätta plats i den historiska utvecklingens sammanhang, måste vi först söka förstå Döparens predikan och sändningsmedvetande» (sid. 9).

Det material som härför står oss till buds utgöres av synoptikernas berättelser om Johannes Döparens uppträdande; det fjärde evangeliets

skildring av dennes verksamhet kan ej brukas som historisk källa. Michaelis tar härvid — om än utan att ingå på någon debatt — avstånd från den inom den nyare exegetiken tämligen allmänt gängse uppfattningen, att man också i de tre första evangeliernas berättelser om Döparen kan skönja mer eller mindre av en viss tendens att s. a. s. kristianisera Johannes. Parallelliteten mellan Jesus och Döparen är, enligt vår förf., fastmer just ett uttryck för den historiska verkligheten själv. T. o. m. Mattei särformulering av Döparens *κήρυγμα*: »Gören bättring, ty himmelriket är kommet nära» (ordagrant identiskt med Herrens egen förkunnelse, Matt. 4: 17, jfr Mark. 1: 15), accepterar förf. som fullvärdig, och hävdar att ifrågavarande formulering bör tänkas gå tillbaka på Döparen, från vilken Jesus sedan övertager den-samma (sid. 11).

Döparens predikan är exklusivt eskatologiskt orienterad. Den yttersta dagens dom står omedelbart för dörren. Men »rikets» ankomst betyder för honom ej blott en fruktansvärd domskatastrof. Johannes förkunnar också en utomordentlig andemeddelelse såsom nära förestående. Dom såväl som andeförläning äro av Gud anförtrödda åt Messias. Men eftersom allt detta är strängt eskatologiskt fattat, kan Döparen omöjligen hava gjort sig några tankar om en jordevandring för den väntade Messias. Johannes kan på intet sätt hava föreställt sig att den som han kallar *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος* skulle uppträda på historiens skådebana, lika litet som han kan ha räknat med möjligheten av att han skulle kunna komma i personlig beröring med honom. Till att i ändens tid vara en förelöpare för denne rent apokalyptiskt fattade Messias vet Döparen sig vara sänd.

Är denna vår förf:s rekonstruktion av Johannes' Messias-bild riktig? För min del kan jag ej komma ifrån det bestämda intrycket av att förf. i följdriktighetens intresse offrar den enkla och naturliga tolkningen av de texter från vilka han utgår. När Döparen talar om den som skall komma *efter honom* och bekänner sig ovärdig att *ens lösa hans sandalremmar*, då ligger det väl ändå närmast att föreställa sig att denne Messias av Döparen tänkes såsom en i historien uppträdande människa, låt vara av utomordentliga mått. Man må ock observera Johannes' fråga i fångelset: »Är *du* den som skulle komma», d. ä. Messias? (Matt. 11: 3 = Luk. 7: 19).

Såsom andra, och väl jämte andra, blir Jesus döpt av Johannes. Kärnan i den synoptiska berättelsen om Jesu dop består i dennes egen därvid gjorda upplevelse. När Jesu sändningsmedvetande så tvingar

honom att sätta in sin egen person i Döparens predikan, då kan (man må lägga märke till hur oerhört ofta ett dylikt *kan* eller *måste* möter oss i Michaelis' undersökning; detta är symptomatiskt för dess logiskt konstruktiva karaktär) han icke vara av den meningen, att i honom själv den vilkens snart stundande ankomst av Döparen hade blivit förkunnad, redan hade kommit. Jesu sändningsmedvetande kan allenast hava yttrat sig i den formen, att han vore av Gud kallad till att vid tidens ände uppenbaras som Messias, för att då bringa dom, ande och rike. »Detta framgår såsom konsekvens ur Döpare-predikan såsom förutsättningen för Jesu sändningsmedvetande» (sid. 53).

Men — fråga vi — är det verkligen tillrådligt att på detta sätt göra Döparens messianska förkunnelse till grundval och norm för hela betraktelsen av Jesu självmedvetande och budskap? Vår kunskap om Johannes' predikan är, enligt min mening, alldeles för ringa och allt för oviss för att tjäna detta ändamål. Och varför skulle det vara så omöjligt att Jesus kunnat gå utöver Johannes' tankar?

Vad Jesu predikan angår, hävdar Michaelis dess allt igenom eskatologiska karaktär (sid. 53—86). Förf. vill icke medgiva någon inskränkning eller jämkning häri. Konsekvent måste Jesus vara. Även Matt. 12: 28 = Luk. 11: 20, »om det är med Guds Ande (finger) som jag driver ut de onda andarna, så har ju Guds rike kommit till eder», fränkännes karaktären av ett närvarande. På samma sätt går det med Jesu svar till Döparen i Matt. 11: 2 ff. = Luk. 7: 18 ff. Man må lägga märke till hur förf. smugglar in sin egen uppfattning i sin parafra av Johannes' fråga, och hur konstlat det hela verkar: »Bist du, Jesus, wie du behauptest, der, der da kommen soll, dessen Kommen am Ende(!) ich vorhergesagt habe? Bist du der, dessen Sendungsbewusstsein(!) ihm die Gewissheit gibt, dass er am Ende als Messias erscheinen(!) wird? . . . Sollen wir auf dich warten(!), oder auf einen anderen?» Jesu svar parafrastras så: »Dass ich der bin, dessen Kommen zum Gericht(!) du mit allen anderen erwarten darfst, dass mein Sendungsbewusstsein mit göttlicher Legitimierung die Identität meiner Person mit dem endzeitlichen Messias(!) vollzieht, das beweisen meine Taten» (sid. 93).

Jesus ställer sin person i relation till rike och dom i den meningen att han är medveten om att vara *Messias designatus*. Detta medvetande om att han är bestämd att en gång bliva Messias, står klart för Jesus och behärskar honom allt ifrån dopupplevelsen. »Die Einheitlichkeit der Predigt Jesu und ihr Zusammenhang mit der Täuferpredigt führt zwingend zu der Behauptung, dass die Gewissheit der Parusie als Men-

schenson von Anfang an zum unlöslichen Bestandteil der Verkündigung Jesu gehört haben muss» (sid. 88). När sedan, mot slutet, Jesus blir övertygad om att han måste vandra dödens väg, har detta icke för honom medfört något tvivel om hans parusi. Här inställer sig då frågan: hur förhålla sig uppståndelsevissheten och parusiförväntningen till varandra i Jesu medvetande? Förf. svarar, i det han konsekvent genomför sin tankegång: »Die Auferstehung rivalisiert nicht mit der Parusie, sondern sie ist die Parusie»; eller försiktigare uttryckt: »Die Auferstehung muss Teil der Parusie sein» (sid. 101). Mycket betecknande för vår förf:s logiska metod är hans diktatoriska uttalande: »Selbst wenn keine Aussage für die Verbindung von Auferstehung und Parusie sich finden würde, müssten wir doch für die Predigt Jesu diese Verbindung fordern» (sid. 102). Alldeles följdriktigt drager Michaelis nu ut sin eskatologiska parusi-linje. Jesus förutsätter icke och kan icke förutsätta något som faller i tiden, efter sin död. Hans uppståndelse, såsom led i parusien, betecknar ju alltings ände. Därför är det omöjligt att undgå de negativa konklusionerna: »Jesus hat keine Erscheinungen, keine Himmelfahrt, keine Geistverleihung zu Pfingsten vorhergesagt, er hat keine Taufe und kein Abendmahl gestiftet, keine Gemeinde gegründet und keine Amtsträger der Gemeinde eingesetzt» (sid. 112).

Sådan är situationen före påsk-pingst. Nu inträder något helt nytt, något alldeles oväntat. Lärjungarna hade vid Jesu död ingalunda uppgivit att hoppas på hans parusi. »Men vad skedde — vi måste säga: i stället härför?» (sid. 113). Jesus ter sig som den Uppståndne i levande gestalt för sina lärjungar. Dessa uppenbarelser kunna emellertid icke för dem hava karaktären av parusi. »Was wir den Auferstehungsglauben der Urgemeinde nennen, ist die Gewissheit der Entrückung und Erhöhung, wobei die Entrückung, die durch die Erscheinungen bewiesen wird, nicht als Teil der Parusie verstanden worden sein kann» (sid. 117). Uppenbarelserna av Jesus efter döden representera en ny, oförberedd gudomlig uppenbarelse. Eftersom Jesu uppståndelse endast kunde förstås som en Guds egen gärning, har den icke av urförsamlingen betraktats som ett upphävande eller en förbättring av de ursprungliga parusiförväntningarna (sid. 119 f.). Det nya och oförutsedda kommer starkast till uttryck genom pingstens andemeddelelse. Änden är icke kommen, Jesu parusi har ej blivit verklighet, men Anden, vilkens förlänande man förlade till den yttersta tiden, visar sig redan dessförinnan kraftigt verksam. »Durch Ostern, mehr noch durch

Pfingsten, wird also die Einheitlichkeit der eschatologischen Haltung der Predigt Jesu aufgehoben und durchbrochen» (sid. 129). »Gott hat Jesus, dessen Parusie mit Verleihung des Geistes und Aufrichtung des Reiches vom Ende erwartet wurde, erhöht und durch die Verleihung des Geistes zu Pfingsten als Herrn und Messias legitimiert» (sid. 131).

Är nu denna Dr Michaelis' konstruktion av det historiska förloppet övertygande eller ens sannolik?

Jag har förut erinrat om osäkerheten i utgångspunkten: den närmare messianska arten hos Döparens predikan och antagandet av att Jesus och Johannes måste tänkas dela samma uppfattning. Vidare anser jag att kategorien *Messias designatus* ingalunda täcker eller ger uttryck åt Herrens självmedvetande, sådant detta framstår i synoptikernas berättelse. Över huvud har jag för min del mycket svårt att psykologiskt föreställa mig ett medvetande av den angivna typen. Ej heller kan jag finna att förf. lyckats göra den genom påsk-pingsten betecknade övergången begriplig.

I slutet av sin framställning drar förf. ut linjerna fram till vårt eget läge. »Es entspricht nicht dem Willen Gottes, wenn wir heute unsern Standort beim historischen Jesus in der Situation vor Ostern und Pfingsten nehmen, so wenig es seinem Willen entspricht, wenn wir unseren Standort allein in der Situation nach Ostern und Pfingsten nehmen und von der Verkündigung Jesu absehen wollten. Wir sollen vielmehr, nachdem Gott Jesus erhöht und zum Herrn und Christus gemacht hat, Gemeinschaft mit dem Erhöhten, Christusgemeinschaft haben. . . . Gewiss gilt Jesu Predigt auch uns, aber sie gilt für uns und für jeden, der in der Situation nach Ostern und Pfingsten steht, nur durch das Medium von Ostern und Pfingsten» (sid. 134).

ERLING EIDEM.

#### NYARE ENGELSK LITTERATUR TILL JOHANNES- EVANGELIET.

(FORTS.)

I ärkebiskop Bernards († i augusti 1927), av Dr A. H. McNeile utgivna, kommentar har den berömda serien *The International Critical Commentary* äntligen kompletterats med den länge saknade framställningen av fjärde evangeliet. Den omständigheten att denna kommen-



tar ingår som en del i den nyssnämnda serien gör, att man går till den samma med större anspråk än om det vore fråga om ett fristående arbete. Det må emellertid från början framhåvas, att Bernards kommentar fyller även högt uppdrivna anspråk på noggrannhet, kritiskt omdöme och fullständighet. Det är visserligen sant, att den som anser Bauers kommentar vara sista ordet i fjärde evangeliets behandling, säkerligen blir ganska besviken. Bernard framstår vid sidan av Bauer som avgjort konservativ; men han har det företrädet framför den sistnämnde, att han icke exklusivt driver sin egen tes genom hela framställningen, utan ger en värdefull orientering över förefintliga problem. Denna orientering kunde måhända ha utsträckts över ett något vidare område än som blivit fallet; det verkar exempelvis egendomligt att sådana namn som Windisch, Bultmann, Schæders, Lohmayer etc. negligeras.

Kommentaren omfattar två volymer på tillsammans 928 sidor, fördelade på 1) Inledning, 188 sidor, 2) Grekisk text med kommentar i egentlig mening 721 sidor och 3) Register.

Den välordnade inledningen sönderfaller i sju kapitel av vilkas innehåll det torde få anses lämpligt här ge en kort översikt.

Kap. I. »Texten». Efter en redogörelse för de olika manuskripten och en självdeklaration rörande av författaren följd text (Westcott-Hort, med avvikelser i 1: 41, 19: 29, 20: 17, 10: 29, 11: 42, 12: 9, 17: 11, 18: 1, 9: 4, 14: 4, 14, 16: 22), ägnas en ingående diskursion åt problemet om förefintligheten i den nuvarande texten av rubbningar i den ursprungliga textföljden (*dislocations*). Bernard antager hypotesen om dylik rubbning, vilken han förutom på inre grunder söker stödja genom det bekanta antagandet, att bladen i manuskript varifrån de nuvarande textrecensionerna kunna tänkas härröra, blivit omkastade. De omplaceringar vilka Bernard hävdar föra närmare den ursprungliga textföljden äro: 1) kap. 3 vers 1—21; 31—36; 22—30. 2) kap. 6 går före kap. 5. 3) kap. 7: 15—24 placeras omedelbart efter 5: 41—47, med vilket det bildar ett sammanhängande stycke. 4) kap. 10 ordnas på följande sätt: 10: 19—21; 10: 22—29, 1—6; 10: 7—18; 10: 30—42. 5) 12: 44—50 inskjutes mellan förra och senare hälften av samma kapitel 36:te vers. 6) kapp. 13—16 arrangeras sålunda: 13: 1—31 a, 15, 16, 13: 31 b—38, 14.

Såsom icke johanneiska interpolationer och glosor betraktas 4: 1, 2, 5: 4, 6: 23, med tvekan 5: 4, 11: 2. Dessa böra skiljas från evangelistens

egna inskjutna anmärkningar: 2: 21, 4: 9, 6: 61, 64, 7: 22, 39, 8: 27, 11: 13, 51, 12: 33, 36 b—43, 17: 3.

Kap. II. »Aposteln Johannes och fjärde evangeliet». Här behandlas frågan om evangeliets tid, ort och författare. Evangeliet och Johannesbrevet äro skrivna av samma person, »presbytern» (2 o. 3 Joh., Papias), möjligen bärande namnet Johannes, vilken stod i ungefär samma förhållande till aposteln Johannes i avseende å evangeliets avfattande som Markus till Petrus: »the Fourth Gospel was written by John the presbyter from the reminiscences and the teaching of John the apostle» (sid. lxx). Med andra ord: aposteln Johannes var ögonvittnet (*Witness*), presbytern Johannes evangelisten (*Evangelist*), för att använda en terminologi som synes ha blivit fast i engelsk exegetik. Om aposteln Johannes anser sig Bernard kunna hävda 1) att han var den »älskade lärjungen» i Johannesevangeliet, 2) att han icke led martyrdöden (såsom en tradition vill ha det) utan levde till mycket hög ålder i Efesus, samt 3) att han var den omedelbare författaren till Uppenbarelseboken.

Kap. III. »Evangelistens karakteristika.» Evangelisten var en jude. Evangelistens enligt Bernard uppenbara förtrogenhet med palestinsisk tradition, rabbinsk lära och sätt att argumentera samt med Palestinas och särskilt Jerusalem topografi taget tillsammans, kan icke tillfredsställande förklaras, blott därmed att han stödde sig på ögonvittnets (apostelns) förstahandsutsagor (jämför sidd. lxxx1, rr. 7—9 och lxxxiii, rr. 1—4). Evangelisten själv måste ha ägt särskild kunskap om Palestina, sådant det var vid tiden för Jesu verksamhet. Men vi ha ingen rätt att sluta, menar Bernard, att hans kunskap i arameiska språket var särskilt grundlig eller rent av han hade arameiska till modersmål. Detta sitt uttalande motiverar Bernard emellertid icke närmare. Bernard synes själv icke äga någon förstahandskänedom om arameiskan. Han likställer evangelistens användning av termen 'judar' med Pauli (1 Tess. 2: 14—16 2 Kor. 11: 24). Förf. har icke kunnat upptaga till diskussion Tremenhære's försök att ge en närmare distinktion av termen »judar» i fjärde evangeliet (— enligt Tremenhære måste Ἰουδαῖοι på 29 av 34 förekommande ställen vara = *judéer* (judar i Judéen, Jerusalem och evangelisten själv böra betraktas som en galileisk jude<sup>1</sup> —.)

»Evangelistens litterära metod är icke allegorins», i den meningen att de av honom framställda berättelserna icke skulle av honom själv

<sup>1</sup> *The Bearing of Certain Texts on the Authorship of the Fourth Gospel* (*i Theology*, vol. 16, sidd. 258—261).

ha åsyftats såsom historiska, verkligen skedda, utan såsom ett slags parabler: »so little inclination has he for the parabolic method, that he is the only evangelist who reports no parables of Christ». Bernard förnekar även, att i Johannesevangeliet skulle förekomma någon symbolisk användning av *talen* (såsom 3, 7 eller 153 i 21: 11), eller att den litterära strukturen skulle vara uppbyggd på sju-(resp. tre-)talet<sup>1</sup>. I stället för på 'allegori', 'symbolisk framställning' o. d. vill Bernard lägga tonvikten på den framträdande roll som termen 'μαρτυρία' (vittnesbörd), μαρτυρεῖν (vittna) spelar. Detta begrepp, vars betydelse långt före Bernard framhävts av professor Lindblom, fattas emellertid av Bernard, efter vad det vill synas, tämligen ytligt eller åtminstone ensidigt. Enligt Bernard åsyftar Evangelisten i de kontexter, där begreppet 'vittna', 'vittnesbörd' förekommer, att framlägga historiska 'bevis' för autenticiteten av kyrkans lära om Kristus; detta oaktat Bernard själv framhäver sådana markanta ställen som Joh. 15: 26, 1 Joh. 5: 10.

Kap. IV. »Johannesevangeliets förhållande till synoptikerna.» Evangelisten gör med säkerhet bruk av Markus, sannolikt även av Lukas eller Q-källan, under det att hans användning av Matteus är problematisk. Bernard ger intet klart svar på frågan, vilken ställning Johannesevangeliet intar till den synoptiska traditionen, ehuru han väl närmast bekänner sig till supplement-teorien (Johannes' avsikt är att fullständiga den synoptiska traditionen). Det måste betraktas som en brist, att Bernard icke på allvar går in på de med denna fråga förknippade problemen, icke ens omnämner ett så viktigt arbete som Windisch, *Johannes und die Synoptiker*. En utförlig framställning ägnas däremot åt evangeliets kronologi i förhållande till synoptikernas, varvid företräde ges åt den förra. Ännu mera ingående behandlas frågan om Johannesevangeliets Jesus-ord i jämförelse med synoptikernas. Härvid är Bernard angelägen att framhålla likheterna. Såsom gemensamma drag hos synoptikernas och Johannesevangeliets Jesusord anges 1) deras auktoritets-mättade prägel (Mark. 1: 22, 6: 2, Joh. 7:46, 18: 37); 2) deras korthet, koncishet, ofta paradoxala formulering, på vilket i Johannesevangeliet följande ställen utgöra exempel: Joh. 4: 34, 6: 27, 12: 24, 25, 15: 13, 16: 21; 3) dunkel

<sup>1</sup> Lohmeyers artikel *Ueber Aufbau und Gliederung des vierten Evangeliums*, (*Z Nt W.* xxvii pp 11—36), där denna tanke konsekvent genomföres, är senare än Bernards inledning.

<sup>2</sup> *Das Ewige Leben, Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im Neuen Testament*, Uppsala 1914, sid. 223.

framställning till mängden, förtydligande för lärjungarna, ehuru även dessa ej helt kunde förstå hans egentliga mening: Mark. 4: 34, 7: 17, 9: 32, 10: 32, Joh. 2: 4, 10: 6, 16: 25, 29; 4) vissa Jesus-uttalandens 'skematism', förlöpande i en slags tre-delad rytm: a) ett Jesusord, b) skildring av hur detta missförstås av åhörarna, c) Jesusordet upprepas, utvecklas och förklaras. Denna skematism möter i Joh. 3, 4 och 6 samt i Mark. 7: 15—23, 8: 15—20; 5) rabbinisk subtilitet i Jesus-ord vilka äro polemiskt riktade mot judiska motståndare: Mark. 3: 23 f., 11: 30, Joh. 7: 22 f., 8: 17, 10: 34.

Angående avskedstalen (Joh. 15, 16, 13: 31—38, 14) är Bernard av den uppfattningen att vi här verkligen spåra autentiska ord från Jesu mun, talade vid det tillfälle som angives i evangeliet. »The evangelist sat at the feet, as he made his record, of the last survivors of the men who heard Jesus speak on the eve of His Passion. The aged apostle had been pondering these words all through his long life. Hardly did he remember *all*, but he remembered without any misunderstanding the purport, and very likely, in some instances, the actual words that had been used. The evangelist takes them down from the lips of the old saint, possibly not all at once, but on more than one occasion. Their original language was Aramaic, but they must be translated into Greek, for this is to be a Greek Gospel» (sidd. cxiv f.). Den uppfattning av avskedstalens litterära form och idéinnehåll som förfäktas av Bernard är alltså »that while the evangelist has left his mark upon the report of them, by arranging the sentences, by shortening them, by bringing together counsels which may have been repeated more than once, by using the Greek phrases and constructions with which he himself is specially familiar, the teaching is not that of a pupil, however spiritually gifted, but that of the Master Himself, whose last words had been preserved in the memory of the Beloved Disciple, the last of the apostles» (sid. cxvi).

Utförligt behandlas jämväl användningen av frasen ἐγώ ειμι (jag är.) Med utgångspunkt från LXX (1 Moseb. 17: 1, 2 Moseb. 15: 26, Ps. 35: 3, Jes. 61: 8, Jer. 3: 12, 23: 23) analyserar Bernard först förekomsten av nämnda fras i Uppenbarelseboken, och visar, att dess användning där återspeglar dess bruk i G.T. i självuttalanden från Jhuh's mun, och alltså implicera Kristi självpredikation såsom ett gudomligt väsende (Uppenb. 1: 8, 17, 2: 23, 21: 6, 22: 13, 16). På de sju eller åtta ställen i fjärde evangeliet (6: 35, 8: 12, 10: 7, 11, 11: 25, 14: 6, 15: 1 samt 8: 18), där ἐγώ ειμι före-

kommer med predikatsfyllnad, är avsikten tydligen likaledes att angiva, att den talande är ett gudomligt väsende. »Its force would at once be appreciated by any one familiar with the LXX version of the O. T. It is further to be observed that this style would also have been familiar to Greeks who knew the phraseology of the Egyptian mystery religions.» Bernard citerar Deissman, *Licht vom Osten*; påpekar frasens förekomst även i den av Dieterich framlagda »Mithrasliturgin» samt i magisk litteratur från de första tre århundradena såväl i Egypten som Mindre Asien. När åter ἐγώ εἰμι förekommer i absolut form (Joh. 8: 24, 58) reproducerar det det heliga namnet för יהוה אלהים (Jes. 46: 4), som i sin tur reflekterade אלהים אשר אלהים i 2 Moseb. 3: 14. Det är anmärkningsvärt, att Bernard, ehuru han synes känna till samtliga med ἐγώ εἰμι-frasen förknippade problem, icke nämner vare sig Klein, Zickendraht, Wetter eller Box. Frågan, huruvida användningen av ἐγώ εἰμι, sådan den framträder i fjärde evangeliet går tillbaka till Jesus själv eller ej, lämnar Bernard öppen. »In the attribution to Jesus of the solemn introduction of His claims by the phrase ἐγώ εἰμι, which . . . is suggestive of Deity in some of its various constructions, Jn. may possibly be reproducing actual words of Jesus, comparable to those cited in Mk. 13: 6 . . . But it is also possible that such utterances as ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ have been cast into this special form by the evangelist, it being a form whose significance would be instantly appreciated by his readers, whether Jewish or Greek» (sid. cxxi).

Kap. V. »Kristologi.» Behandlingen av fjärde evangeliets kristologi koncentreras på tre problem 1) »Människosonen»; 2) läran om Kristi person, och 3) »Logos.» Termen »Människosonens» användning i synoptikerna analyseras; likaså dess förekomst i för-kristen tid. Endast i 1 *Henok* finner Bernard spår av termens användning i samband med beskrivningar av messianska drag och händelser (1 Hen. 46: 1—5, 48: 2, 69: 26, 27, 29) och endast i 1 Hen. 69 är termen en verklig *titel* på Messias. Bland judarna på Jesu tid var däremot termen icke förstådd, framförallt icke hänförd till Messias (härpå lägger Bernard stort eftertryck). Dess användning i Johannesevangeliet skiljer sig icke avsevärt från dess bruk i synoptikerna. Begreppets innebörd sammanfattas av Bernard sålunda: »It was not a recognised title of Messiah, and was not interpreted as such; rather was it always enigmatic to those who heard it applied by Jesus to Himself. For Him it connoted all that »Messiah» meant, and more,

for it did not narrow His mission to men of one race only. It represented Him as the future Judge of men, and as their present Deliverer, whose Kingdom must be established through suffering, and whose gift of life was only to become available through His death» (sid. cxxxiii).

Bernard ingår naturligtvis på skillnaden mellan synoptikernas och fjärde evangeliets kristology. Denna skillnad är förklarlig och reducerbar ur Johannesevangeliets speciella ändamål och de särskilda förhållanden, som det förutsätter. Det är icke evangeliets avsikt att (såsom synoptikerna) beskriva utvecklingen av lärjungarnas uppfattning om Jesus utan att betona det slutintryck som Jesus gjorde på dem, »The true conclusion which the disciples reached, and which he (=evangelisten) desires all future disciples to accept, viz. that »Jesus is the Christ, the Son of God»» (sid. cxxxv). »There is a difference between the Christology of the Synoptists and of Jn.; but it is not the difference between a merely human Jesus and a Divine Christ. What is implicit in the earlier Gospels has become explicit in Jn.; the clearer statement has been evoked by the lapse of time, by the growth of false *gnosis*, and by the intellectual needs of a Greek-speaking society which sought to justify its faith.»

Beträffande Logos bekänner sig Bernard till ståndpunkten, att detta ords förekomst i prologen bör förstås mot bakgrunden av att läran om ett gudomligt λόγος var allmänt utbredd. De arameiska targumerna; judendomens vishetslitteratur, både den palestinensiska och den alexandrinska; Philos spekulationer; Heraklits och de senare stoikernas filosofi: alla använda begreppet Logos för att förklara den hemlighetsfulla förbindelsen mellan Gud och människa. Vi kunna vara övertygade om att »Guds Logos» var ett lika förtroget ämne i bildade kretsar i Mindre Asien som utvecklingsläran är i våra dagars Europa eller Amerika. Men de mandeiska och hermetiska parallellerna, som han dock omnämner, tillmåter Bernard icke stort värde, varför är icke rätt klart. — Johannesprologens speciella och fundamentala nyanvändning av λόγος-begreppet ligger — naturligtvis alldeles riktigt — i satserna: *Ordet blev kött* och *Jesus är Ordet*. Härvid anknytes till λόγος-begreppets allmänna karaktär av »uppenbarelse»-begrepp.

Själva prologens vss. 1—5, 10, 11, 14, 18 äro en Logos-hymn i uppenbar 'hebreisk' stil, med klimaktisk parallellism. Bernard avsluter sig här närmast till Cryer, Rendel Harris och Burney. Schæder nämnes icke, som redan påpekats, icke heller Torrey.

Kap. IV. »Fjärde evangeliets lärostandpunkt (i övrigt).»

a) Gamla testamentets auktoritet. Fjärde evangeliet accepterar G.T:s auktoritet utan reservation. Jesus appellerar till Lagen (19: 15) och Psalmerna (8: 17, 10: 34) som stöd för sina argument, han illustrerar sin lära genom citat från skriften (6: 45, 7: 38). Gamla Testamentet innehåller profetior om Messias, talar om Jesus: Jesus själv gör anspråk på att vara föremålet för den gammaltestamentliga profetian. I Jesus och hans verksamhet »uppfylldes» (ἐπιληρώθη) skriften. Korrelativt härmed är begreppet om skriftens och speciellt profetians absoluta giltighet och permanenta auktoritet (Joh. 10: 35: οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, jfr Mark. 10: 32, 14: 21, Luk. 18: 31, 21: 22, 22: 22, 22: 37, 24: 26, 44, Matt. 20: 18, 26: 24). Särskilt anmärkningsvärd är Johannesevangeliets användning av frasen ἵνα πληρωθῆι om ett gammaltestamentligt ord, vilken det har gemensamt med Matt. (Matt. 1: 23, 2: 15, 23, 4: 14, 8: 17, 12: 17, 13: 35, 21: 4, Joh. 12: 37, 38, 19: 24, 28, 36). Johannes-evangeliet använder samma fras även om Jesu egna ord i 18: 8, 9, 31, 32. Bernard hävdar att ἵνα i alla dessa fall har full final (»telic») innebörd.

b) Läran om »Livet» och »Domen». I bägge begreppen förenas hos Johannes den eskatologiska med den »presentuella» (s. k. spirituella) uppfattningen. Båda äro lika väsentliga moment i hans tankegång. Liksom det är en yttersta dom och en slutlig fulländning, en uppståndelse, finnes det möjlighet till inträde i det eviga livet respektive en individens själv-dom i det närvarande. Men Bernard ger dock uttryck åt den uppfattningen, att det sistnämnda momentet särskilt utvecklats hos evangelisten genom hans erfarenheter, under den senare delen av hans liv, av *kristendomens* — Jesu »andes» — säregna sätt att verka.

c) Därmed sammanhänger, enligt Bernard, den förändrade uppfattningen av Jesu parusi. Denna är dels skjuten framåt till den yttersta domen (»den sista dagen»: Jesus såsom domaren och givaren av det fulländade livet) dels förlagd till de troende själarnas innersta upplevelse (14: 21, 23). Ungefär liknande är Bernards uppfattning av förhållandet mellan de enligt honom korrelativa begreppen »Guds rike» och »nyfödelse». Nyfödelsen, vilken icke ursprungligen var förbunden med dopet, innebar ett överförande av tonvikten till den andliga omändringen hos den som skulle ingå i Guds rike. Enär Bernard icke kan tänka sig orden ἐξ ὕδατος i 3: 5 hänföra sig till något annat än dopet, hävdar han att dessa äro ett tillägg av evangelisten, varigenom

denne har velat uttrycka Jesu lära om nyfödelsen i den kristna doplärans termer.

d) Johannesevangeliets evkaristiska uppfattning. I såväl kap. 6: 56—58 som 15: 1—12 förekomma hänsyftningar på nattvardens sakrament. Språket (d. v. s. termerna) äro sakramentala, och förstodos så av evangeliets läsare alltifrån första början (Ignatius, Justinus, vilka han alltså antager vara beroende av Joh.).  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  var en ekvivalent till  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  i Mark. 14: 22, Luk. 22: 19, båda orden kunna gå tillbaka såväl på ett arameiskt  $\text{ܫܚܪ}$  som ett arameiskt  $\text{ܫܢܢ}$ . The  $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho$  in  $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho$   $\tau\eta\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$   $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon$   $\zeta\omega\eta\varsigma$  är även klart sakramentalt. (Anmälaren kan icke dela den, för övrigt tämligen ensamhärskande, uppfattningen, att Joh:s *primära* avsikt är att ge en lära om sakramenten i Joh. 6 och 3: 5 ff., och tillåter sig hänvisa på sitt försök till interpretation av ifrågavarande ställen i sin »*The Fourth Gospel etc.*») I Joh. 15: 1—17 är det givetvis termerna  $\eta$   $\acute{\alpha}\mu\pi\epsilon\lambda\omicron\varsigma$   $\eta$   $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}\varsigma$  och  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$  som för Bernard framstå som allusioner till sakramentet.

e) De Johanneiska undren behandlas utförligt. De äro avsedda som faktiska händelser. »Jn does not exaggerate the supernatural element in the works of Jesus, while he sometimes refuses to assert its presence where the Synoptists fasten on it as of deepest moment.» Undren äro icke valda *uteslutande* för att ge skarp belysning åt den följande diskursiva framställningens speciella huvudtema.

Kap. VI. »Kommentarer.» Här hade man ju väntat att få en översikt av litteraturen till fjärde evangeliet ända fram till modern tid, möjligen en kort historik över fjärde evangeliets exegetik. I stället mötes man blott av en hänvisning till Moffat's *Introduction to the N. T.*, ett omnämmande av Bauer och Abbot (»Johannine Grammar») samt för övrigt av patristiska kommentarer. Emellertid är det att förmoda, att detta kapitel skulle fått ett helt annat utseende, om förf. fått se sitt arbete genom trycket medan han ännu var i livet.

En helt annan ställning än Bernard intager Kenneth Saunders. När man först öppnar boken »*The Gospel for Asia*», får man det intrycket, att det här närmast är fråga om en samling uppbyggliga meditationer eller homiletiska utläggningar och spirituella reflexioner över fjärde evangeliet; men man finner snart, att Saunders verkligen gör anspråk på att ge en exegetisk undersökning. Hans grundsyn kan möjligen sammanfattas i följande två punkter: 1) fjärde evangeliet, kristendomens förnämsta litterära dokument, presenterar kristendomens grundsanningar på ett konstnärligt, endast för den konstnärliga intui-



tionen åtkomligt sätt, såsom uttrycksmedel jämförligt mera med ett fulländat tempel än med en didaktisk framställning, 2) ett medel att komma åt dess innersta mening är att ställa in det i en jämförande religionshistorisk belysning, men visserligen icke efter den ledande exegetiska religionshistoriskt orienterade forskningens metod, utan istället enligt Saunders originella metod: genom att ställa evangeliet sida vid sida med andra högtstående religioners förnämsta dokument; värdiga att på detta sätt användas som jämförelse- och belysningsobjekt äro: hinduismens *Bhagavad-gita* (förkortat: Gita) och mahayana-buddhismens *Saddharmapundarika* (för enkelhetens skull kallat: Lotus). Saunders' arbete, så säger han själv, »seeks out the highest and most readily comparable expressions of three great and complex religions — three books which express similar phases of religious development, and which indeed set themselves to the same great task of winning men to a Gracious Lord, for whom it is claimed that he is the Eternal manifest in time, and that His gospel is for all men.» I detta, att de tre jämförelseobjekten äro tre högtstående religioners förnämsta dokument, ligger alltså även inneslutet, att de representera ett något så när lika stadium i den mänskliga andens religiösa utveckling. »They are all expressions of religion speaking in universal terms.»

En föreställning om Saunders' sätt att gå tillväga får man genom att bese de olika avsnittens i hans arbete innehåll. Efter 1) en inledning behandlar han 2) de historiska stiftarna: Vasudeva Krishna, Jesus, Sakyamuni, 3) de tre böckernas samtida omgivning och deras syfte, 4) den eviga världsordningen: Logos, Brahman, Dharma, 5) böckernas 'arkitektur' och disposition, 6) det yttersta målet enligt de tre dokumenten, 7) deras etiska arv, 8) deras etiska ideal, 9) deras doktrinära arv och innehåll, varefter ges en sammanfattande 10) avslutning jämte belysande urval av texterna.

Några korta uttalanden, som ge en bild av Saunders' ståndpunkt, må här reproduceras. Fjärde evangeliet är uppbyggt som en kristen basilika. Prologen är en portal (Logos), i blandad grekisk och hebreisk form, med tre stora valvbågar: Ljus, Liv, Kärlek. Här förberedas vi, liksom i prologen till ett grekiskt drama, på mysteriet som skall äga rum i helgedomens inre. 1: 19—12 utgöra skeppet. Här mötes läsaren (bättre: kultdeltagaren) av jude och samarit, grekisk frågare och prästerlig opponent, och finner mitt ibland dem Kristus, på en gång deras vän och deras domare. Hans anspråk på att vara Ljus och Liv framställas liksom i två fönster(målningar) avbildande, det en botandet

av den blindfödde, det andra Lazarus' uppväckande. Och dessa tecken eller symboliska handlingar bilda bakgrunden för de stora uttalandena: »Jag är världens ljus» och »Jag är uppståndelsen och livet». — Häri från föres man in i »det Heliga», kapp. 13—17. Där möter Kristus ensam med sina lärjungar. »In a solemn silence we see him in the great sacrament of service, which the Church of our time accepts as equally binding with the sacrament of the Lords' Supper.» Lik högtidlig musik äro hans samtal om vinträdet och dess grenar, hans löfte om hugsvalaren, hans befallning om kärlek, hans stora översteprästerliga bön. Detta är Kärlekens »det Heliga». Kapp. 18—20 representera altaret: Kristi Lidande och uppståndelse. Mörkret synes triumfera, men ljuset segrar. Det är »det Allraheligaste», och allt där är tystnad, avbruten endast, vid vissa mellanrum, av ord sådana som »Det är fulbordat!», »Föd mina lamm!» Evangeliets hela byggnad är baserad på de mystiska talen *tre* och *sju*. Så är även Gita uppbyggd i *tre* avdelningar: karma-marga, bhakti-marga, jñana-marga, och »Lotus» i prolog, *tre* delar: 1) den enda, ena, vägen, 2) den eviga personen, 3) fulländning och evighet, samt epilög. Det yttersta eller högsta målet, enligt fjärde evangeliet, är Evtigt Liv. I detta begrepp, såsom det framträder i 4:de evangeliet, äro det etiska och mystiska ädelt förenade. I föreningen, förbindelsen, med Gud blir människan en kanal för Guds etiska syften. I samma begrepp äro också 'hebreiska' (d. v. s. judiska) och 'grekiska' uppfattningar förenade. Den judiska uppfattningen om livet i dess högsta utveckling: liv i förbindelse med Gud, varigenom hela personligheten berikas och förädlas, ett tillstånd i vilket människan får inträde genom lydnad för den gudomliga viljan, begreppet därför synonymt med »Guds rike». Detta är »en själens verkliga upplevelse i det närvarande, fulländad och fulkomnad ἐν εἰς ἐσχάτην ἡμέραν.» Den grekiska: i dess utveckling från liv == högsta principen för tänkandet, till liv = Νοῦς såsom intuitivt vetande, förening med delaktighet i den ideala världen.

Etiska ideal: människan är i alla tre böckerna »a paradox of blended angel and demon whose duty is to realize the higher self». Men detta högre själens förverkligande är högst olika fattat. För fjärde evangeliet är människan potentiellt ett Guds barn; likväl behöver hon födas på nytt, eller 'ovanifrån', och bli delaktig av Logos och av Ljus och Liv. Somliga människor äro dock söner av den onde: de välja mörker framför ljus och falskhet framför sanning. Det etiska idealet kan också uttryckas såsom »seger över världen». Det som över-

vinner världen enligt fjärde evangeliet är tron. Tron är också bestämmande för »the ethical conduct». I de tre dokumenten är dettas ideal 'devotion', bhakti, åtföljd av lydnad, inspirerad av medvetandet om Herrens närvaro. Men allt är sammanfattat i »love manifested by man to men in grateful response to the Divine Love.» De tre böckernas doktrinära uppfattning koncentreras i de självspråk, som de respektive centralgestalterna uppställa. I 4:de evangeliet sammanfattas de av sådana ställen som 1: 1, 3, 10: 30, 8: 58, 5: 17, 15: 14, 5, 16: 33, 8: 12, 14: 9, 17: 23. Kristus ensam kan i full mening göra anspråk på den höga titeln »Världens Ljus». Med betonandet av denna sats, liksom med bokens huvudtitel, »The Gospel for Asia», är författarens missionerande intresse angivet. Liksom en missionär av hinduer kan få höra det uttalandet »vi förstå Johannesevangeliet bättre än ni» så är Saunders mening, att detta evangelium verkligen på en gång ger den för österlänningen bäst uppfattbara framställningen av kristendomens väsen och lära och motsvarar orientens högsta religiösa aspiration överhuvud.

H. ODEBERG.

PAUL ALTHAUS: *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken. I. Luther.* (= *Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus hrsg. von P. Althaus, K. Barth und K. Heim. Erste Reihe, Bd. 1*). München 1929. Chr. Kaiser. 96 sid. Mk. 3: 20.

Den under de senaste århundradena förhärskande individualismen har i hög grad lyckats fördunkla det faktum, att Luther, samtidigt som han nödgades vända sig mot den katolska kyrkouppfattningen, lade grunden till en ny, religiöst fördjupad kyrko- och gemenskapstanke. Så har man rentav trott sig kunna angiva en väsentlig skillnad mellan katolsk och evangelisk kristendom genom att ställa dem emot varandra såsom samfundskristendom och individualistisk kristendom. Det ligger numera i öppen dag, att detta är en fullkomlig förvanskning av den evangeliska kristendomens innebörd, och att det därför är en av teologiens angelägnaste uppgifter att klarlägga betydelsen av Luthers gemenskapstanke och huru denna sätter sin prägel på hans uppfattning om kyrkan. Det är denna uppgift, som Althaus ställt sig i den nu föreliggande första delen av sitt arbete »Communio sanctorum».

I sin överblick över forskningens läge konstaterar Althaus, att man tidigare i allmänhet med tystnad gått förbi denna sida av Luthers åskådning, och att man först under senaste halvtannat decennium inom forskningen på allvar fått blicken upp för dess betydelse. »Als Erster in der deutschen Lutherforschung hat Karl Holl 1915 und 1917 die reformatorische Bedeutung von Luthers 'Bild einer Kirche, die wirkliche Gemeinschaft ist', im Gegensatze zu der von religiöser Selbstsucht entstellten Gemeinschaft der katholischen Kirche betont und Luther 'als Erneuerer des christlichen Gemeinschaftsgedankens' dargestellt. Das war ein entscheidender Anstoss. Fast gleichzeitig handelte W. Walther in seiner Arbeit über 'Luthers Kirche' von der Kirche als realer Gemeinschaft und ihrem 'heiligen Kommunismus' und trat dabei vor allem Grisars Kritik des Luther'schen Kirchengedankens entgegen. Seither kann die Bedeutung der *communio sanctorum* bei Luther nicht mehr übersehen werden» (sid. 25). Det kan i detta sammanhang vara av intresse att erinra om, att liknande synpunkter angående den lutherska kyrko- och gemenskapstanken redan tidigare gjorts gällande inom den svenska teologien (Einar Billing: *De heligas gemenskap*, G. Aulén: *Till belysning av den lutherska kyrkoidén, dess historia och dess värde*, 1912. Dens.: *Evangelisk kyrklighet*, 1916, kap. 3: *Luthers nya kyrkoideal*).

När Althaus givit den nu utkomna delen av »*Communio sanctorum*» rubriken »Luther», så är det att märka, att det här närmast är fråga om Luthers tankar under årtiondet 1515—1525. Orsaken till denna begränsning är, att enligt Althaus församlingstanken träder mera i bakgrunden i Luthers senare teologi. Redan hos Luther föreligger begynnelsen av den utveckling, som inom lutherdomen fört till kyrkotankens försvagande. Luthers senare teologi hör därför enligt Althaus sakligt på det närmaste samman med den följande lutherdomens, och behandlas lämpligast såsom en inledning till denna.

Då Luther talar om kyrkan såsom församling, känner han sig som arvinge, ej som skapare av något helt nytt. Detta ger framställningen hos Althaus dess huvudindelning. Första huvuddelen behandlar »das Erbe», andra huvuddelen »die Erneuerung». I den förra gives en kortfattad framställning av den nytestamentliga tanken på kyrkan såsom gemenskap samt av *communio sanctorum*-tankens utveckling inom katolicismen. Om här blott det nödvändigaste bjudes som bakgrund för förståelsen av Luthers kyrkliga samfundstankar, så faller tyngd-

punkten i undersökningen avgjort på den andra huvuddelen, »Die Erneuerung: Luthers Bild der Kirche als Gemeinde».

Vari bestod då Luthers motsats mot den katolska *communio*-tan-ken? Althaus' svar kan uttryckas i följande tre punkter: 1. För vul-gärkatolicismen med dess helgondyrkan hade *communio sanctorum* alltmera fått sin tyngdpunkt förlagd till de fulländade saliga i him-melen. Luthers insats består nu närmast däri att han hämtat ned de heligas gemenskap »från himmelen till jorden» (Holl). Denna gemen-skap skall förverkligas här på jorden, bland de levande. 2. Inom kato-licismen möter oss en *förtjningligad* gemenskap. Sitt förnämsta uttryck får den i läran om »kyrkans skatt», överhuvud taget i tanken på för-tjänsternas överflyttande genom kyrkans nycklamakt. Här måste Luthers guds- och rättfärdiggörelsetanke åstadkomma en förvandling. Då vår frälsning beror allenast av Guds fria nåd, så förlorar över-flyttandet av förtjänster varje mening. Men därmed är också grunden lagd för en djupare gemenskap. »An die Stelle des Verdienstes tritt der Dienst aneinander» (sid. 31). »An die Stelle ausschliessender, sach-licher Stellvertretung wird die umschliessende, personhafte gesetzt» (sid. 33). 3. Inom katolicismen sättes en gräns för gemenskapen genom moralismen och den därmed sammanhängande religiösa självisk-heten. Också där kärleken riktar sig på nästan syftar den i sista hand till att säkerställa den egna saligheten. Häremot ställer Luther evan-geliet om rättfärdiggörelsen av nåd såsom det enda verkligt gemen-skapsstiftande. När människans frälsning helt lägges i Guds händer, förlossas hon från den själviska omsorgen om sitt eget öde och blir fri till att tjäna.

När det därefter gäller att angiva den positiva innebörden i Luthers gemenskapstanke, visar förf., huru vi genom densamma föras rätt in i det allra djupaste inom Luthers teologi, till hans korsteologi, till hans kärleksuppfattning, till »*amor crucis*». »Aus der theologia crucis, aus dem Rechtfertigungsgedanken folgt Luthers neuer Liebes- und Gemein-schaftsgedanke. Weil dem Menschen von Gott alles gegeben ist, dessen er bedarf, braucht er nicht mehr dazu mit anderen Gemeinschaft zu suchen, um zu dem Seinen zu kommen. Weil der Mensch an sich selber die Wirklichkeit schöpferischer, von sich aus ein Verhältnis begründeter Liebe Gottes erlebt hat, wird er nun ihr Werkzeug an anderen. Diese Begründung des Liebes- und Gemeinschaftsgedankens in der theologia crucis macht Luther zum Reformator auch in der Liebes-Idee» (sid. 48). Det är denna bundenhet vid *theologia crucis*, som giver Luthers kär-

lekstanke dess karakteristiska prägel och gör den till något artskilt från den antika kärlekstanken, eros, som i så hög grad fått bestämma den medeltida kärleksåskådningen.

Men på samma gång som theologia crucis givit den lutherska kärlekstanken dess *styrka*, skall den ock enligt Althaus vara grunden till dess *begränsning*. Såsom amor crucis blir den kristna kärleken väsentligen syndarekärlek, kärlek till det ringa och föraktade (sid. 81—84). Jämförd med den nytestamentliga kärleks- och gemenskapstanken är Luthers kärlekstanke trängre. Den har mera prägel av barmhärtighet mot den svage än glädje med den starke. Och detta kommer då också att sätta sitt märke på gemenskapen överhuvud.

Såsom redan av denna korta överblick torde framgå, tränger Althaus i denna grundliga studie in till de innersta skikten av Luthers åskådning. Man konstaterar med tillfredsställelse den kongenialitet med de reformatoriska tankarna, som man är van att finna hos denne författare. Dock må till sist den frågan framkastas, om han gjort helt rätt åt Luthers intentioner, då han i dennes amor crucis-tanke vill se en begränsning och »Verengung». Visserligen har Althaus själv väsentligen modifierat sin anmärkning, då han sid. 81 anm. 2 beträffande medglädjen tillfogar: »Ich behaupte selbstverständlich nicht, dass Luther den Gedanken nicht gehabt habe, sondern nur, dass er im Ganzen seines Wortes von der Gemeinschaft zurücktritt». Att den andra sidan hos den kristna kärleken, nämligen barmhärtigheten träder mera fram, är ju fullt i sin ordning och genom omständigheterna bjudet. En annan sak är, om medglädjen principiellt skulle sakna plats inom Luthers kärlekstanke, emedan den är orienterad efter theologia crucis. Endast om detta vore fallet har man rätt att här tala om att Luthers kärlekstanke »durch die theologia crucis seine Grenze mitbekommen hat» (sid. 83). Men det skulle på samma gång betyda, att hans kärleksupfattning vore i grunden förfelad. Att han emellertid principiellt har plats för denna tanke, visar tydligast ett sådant ställe, som Luthers utläggning till Gal. 5: 22 i Galaterbrevskommentaren av år 1519 (W. A. 2,593), som Althaus också påpekar, men utan att tillmäta det någon större betydelse för frågan. På tal om »andens frukter» heter det där: »*Gaudium, secundus fructus, aequae ut caritas, in deo et proximo est: . . . In proximo vero, quando illius bonis non invidemus, sed congratulamur tanquam nostris propriis, laudantes dona dei in illo*». Huru skulle glädjen över Guds gåvor hos nästan kunna klarare uttryckas, än som här sker? Och så mycket mera är detta värt att påaktas, som texten

här icke ger Luther anledning till dessa tankar. Fastmer är det just hans principiella kärleksuppfattning, som lägger dem nära för honom. Det synes därför icke berättigat att med syftning på Luthers kärleksuppfattning uppställa satsen: »Darum kommen wir in eine Enge, wenn wir nur das Entweder-Oder von Eros und amor crucis kennen» (sid. 84). Luther känner endast ett sådant antingen — eller utan att därför »in eine Enge zu kommen». Allt beror här på, huru man fattar begreppet amor crucis. Ger man det en blott negativ innebörd, skiljer man med förf. mellan en »Schörpferliebe» och en »Sünderliebe» hos Gud, låter man amor crucis korrespondera blott med syndarekärleken och alltså bliva ingenting annat än barmhärtighet, så för visserligen alternativet eros — amor crucis »in eine Enge». Men så har Luther förvisso aldrig sett på amor crucis. Överallt i världen har han sett människor älska med en kärlek, vars signatur är: »quaerere quae sua sunt». Vid korset har han lärt känna en kärlek av helt annat slag, en kärlek som icke söker sitt, som är barmhärtig mot det svaga och som fröjdar sig över Guds rika gåvor hos nästan. Därför finns det ej heller hos Luther plats för någon annan kärlek än amor crucis. Men detta innebär icke någon begränsning. Amor crucis innefattar i sig allt; den är i grunden identisk med »agape». — I detta sammanhang hänvisar Althaus till Luthers skrift »Tessaradecas consolatoria», och påpekar (sid. 83 anm. 7) att Luther här visserligen talar om glädjen vid nästans andliga gåvor, men att tonvikten dock faller på att denna glädje överskyler vår svaghet och fattigdom. »Die Freude ist also als Mittel der Hilfe in der Not verstanden, sie kommt nicht in ihrem Eigen-Sinne zur Geltung». Emellertid kan man icke härifrån draga några som helst slutsatser angående Luthers ställning till denna fråga. Ty först och främst är den här antydda tankegången betingad av denna Luther-skrifts speciella syfte. Det är dock här fråga om en trösteskrift, som vill visa på de mångfaldiga ting, som för den i nöd stadda kristne kunna vara till hjälp och tröst. Att glädjen över nästans gåvor här betraktas som »Mittel der Hilfe in der Not» ligger ju då i sakens natur, utan att det därför behöver uteslutas, att den också har en »Eigen-Sinn». Men härtill kommer ytterligare, att just denna skrift bevarat åtskilliga reminiscenser från den medeltida fromheten. Huru försiktig man måste vara att ur denna skrift hämta bevis för Luthers åskådning, inskärpes också av Luthers förord, varav framgår, att han icke utan vidare ville godkänna den annat än som ett dokument angående sin utveckling. »Volo enim hoc libro testimonium ostendere mei

profectus et gratificari Antilogistis, ut habeant quo suam malitiam exercent» (W. A. 6, sid. 104).

Med största intresse mötser man den följande delen av »Communio sanctorum». Som ovan blivit antytt, kommer den att begynna med Luthers senare åskådning. Det återstår att se, om det icke betyder en alltför skarp gränslinje mellan Luthers tidigare och senare uppfattning om kyrkan, att låta den senare bliva en inledning till lutherdomens försvagade kyrkobegrepp, där gemenskapen ej kommer till sin rätt. Överhuvud taget kan man ju i Luthers senare åskådning iakttaga en viss förskjutning i riktning mot ett starkare betonande av det objektiva. Utan tvivel gör denna förskjutning sig också förnummen i uppfattningen om kyrkan. Mera tvivelaktigt är, om detta på samma gång behöver betyda ett försvagande av gemenskapstanken. Även om tyngdpunkten alltmer faller på evangeliet såsom det objektiva, så är det å andra sidan Luthers övertygelse, att just detta objektiva är den mäktigaste gemenskapsbildande kraften, som överhuvud gives. Det har varit lätt för den senare lutherdomen att ifrån Luthers senare åskådning i dessa frågor komma in på sin väg och därvid mena sig alltjämt befinna sig på samma väg som Luther. Dock är frågan, om den skarpaste gränslinjen icke snarare går mellan Luther och lutherdomen än mellan Luthers tidigare och senare uppfattning.

ANDERS NYGREN.



4. 10. 1900