

# SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 4

1928

HÄFTE 2

## INNEHÅLL

	Sid.
Några grundtankar i N. J. Göransson's teologi av HJALMAR LINDROTH	115
Den tragiska religiositeten, av DOUGLAS EDENHOLM	133
Från den teologiska samtiden	154

### Teologisk litteratur:

Nya arbeten om tyska reformationen, av Hj. Holmquist	161
CARL STANGE: Dogmatik, av Hjalmar Lindroth	163
De nyeste kommentarer til apostelhistorien av Anton Friedrichsen	174
SIGURD MOWINCKEL: Diktet om Ijob, Profeten Jesaja, Jesaja-Disiplene, av Gustav Boström	178
MICHAEL NEIENDAM: Frikirker og Sekter av Hilding Pleijel	183
STEFAN ZANKOW: Das orthodoxe Christentum des Ostens, av Gustaf Aulén	186
GEORG WOBBERMIN: Schleiermacher und Ritschl, av Anders Nygren	190

### Diskussionsinlägg:

Religionens sanningsfråga och religionsvetenskapen. Ett meningsutbyte, av G. G. Rosenqvist och Anders Nygren	192
Symbolikens betydelse såsom teologiskt läroämne, av Oscar Bensow	207

LUND

C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG

# NÅGRA GRUNDTANKAR I N. J. GÖRANSSONS TEOLOGI

MED ANLEDNING AV HANS 65-ÅRS DAG DEN 14 1928

AV DOCENT HJALMAR LINDROTH, UPSALA

Om man följer N. J. Göranssons teologiska författarskap från dess begynnelse, skall man inom detsamma finna en sällsynt inre samstämmighet och slutenhet i det hänseendet, att de principer som Göransson vid sitt första teologiska framträdande uttalat, har han senare troget bevarat och utfört, och omvänt: flertalet av de ledande grundtankar, som han på kulmen av sin teologiska forskargärning hävdad, finnas på ett eller annat sätt antydda eller klart uttalade redan, då han första gången framlägger sina teologiska principer. Ur denna synpunkt har hans ungdomsarbete *Om den kristna åskådningen af samvetet* (1891), som på sin tid väckte stor och berättigad uppmärksamhet, ett särskilt intresse.

I sin akademiska avhandling har Göransson på ett ställe framhållit, att "allt vad människa heter måste vara mottagande, såsom led i en historisk utveckling" <sup>1)</sup>. Å ett annat ställe heter det: "En människas högsta ståndpunkt är att vara en karaktär. Det betyder, formellt sett, att vara en klar och kraftig enhet i sitt inre liv; det är att människan har ett mål i sikte, att hon ledes av en lag, att hennes liv rör sig i riktning mot ett ideal. Endast den är en verklig karaktär, som känner den lag, varefter allt i hans liv bör ordna sig. Först då kan han också sägas vara en personlighet" <sup>2)</sup>. De här uttalade principerna för å ena sidan gemenskap med och beroende av ett större sammanhang, å andra sidan självständighet och personlighet avse visserligen å de anförda ställena människans moraliska och religiösa liv, men de kunna även vinna sin tillämpning på arten av och metoden i Göranssons eget teologiska tänkande alltifrån ovannämnda arbete *Om den kristna åskådningen af samvetet*. Ty redan här ger han bevis på, huru hans tänkande å ena sidan rör sig under ständig konfrontation med och ställningstagande till vad som förut framkom-

<sup>1)</sup> Utkast till en undersökning af religionen med hänsyn till moralen, 1899, s. 103.

<sup>2)</sup> A. a., s. 82.

mit i tänkandets och speciellt det kristna trostänkandets historia, å andra sidan aldrig uppgiver sin egenart och förlorar sitt mål ur sikte. Nämda arbete ter sig till större delen formellt som en historisk redogörelse för uppfattningen om samvetet genom tiderna, men är reellt en framställning av Göranssons då redan vunna teologiska grundsyn, orienterad utifrån bestämningen av samvetets innebörd, varvid det historiska stoffet dels blir föremål för kritisk granskning, dels element, som positivt inarbetas och ingår i Göranssons egen uppfattning.

Samvetet, som i det vanliga språkbruket fått en nästan uteslutande etisk användning, kommer visserligen av Göransson att bestämmas som ett sedligt medvetande, men då härtill lägges epitetet *omedelbart*, betyder detta, att den livsprincip, som ligger i samvetet icke blott är av etisk utan även av religiös art (s. 67). Att samvetet såsom ett sedligt medvetande är omedelbart betyder, att det direkt framspringer ur människans innersta väsende från den punkt, där hon sammanfaller med Gud. Detta medvetande har sålunda en dubbel sida, en etisk och en religiös, som ligga i varandra och endast i betraktelsen kunna åtskiljas. Såsom första ledmotiv i Göranssons tänkande hava vi sålunda redan här att anteckna den grundsyn, som till ett sammanför det etiska och det religiösa livet. Syntesen överhuvud blir ock första grundläggande element i hans fortsatta teologiska tänkande.

Den ursprungliga livsprincip, varför samvetet i egentlig och kristlig mening är uttryck, gör sig som ett omedelbart sedligt medvetande känd med en *absolut visshet* (s. 67). Denna visshet innebär, att det empiriska jaget står i harmoni med det ursprungliga, det över all tid och föränderlighet upphöjda, det intelligibla jaget. Redan Kant har framhållit, hurusom samvetet är ett uttryck för människans översinnliga, intelligibla karaktär (s. 43 f.). Den tanken är icke heller Kant främmande, att samvetet såsom människans högre natur måste tänkas såsom en slags idealisk *person*. Detta idealiska väsen måste, utom att det förvisso är allförpliktande och hjärterannsakande, tänkas hava all makt i himmel och på jord, ty eljest kunde det icke giva garanti åt sina lagars helgd. Men ett sådant absolut väsen är Gud (s. 42).

Vi säga därför med rätta, att vi i samvetet höra Guds röst (s. 68). Den ursprungliga livsprincip, som Göransson här betecknat samvetet, är alltså vår översinnliga, intelligibla karaktär, vårt varande i Gud och Guds varande i oss. Detta är ock vårt personliga liv, vår *personlighet*.

Medan Kant icke kunde bestämma samvetet såsom känsla, emedan känslan för honom alltid hade något av sinnlighet över sig, utan måste identifiera detsamma med det praktiska förnuftet, men därmed kom att förrycka den omedelbarhet, som alltid är förbunden med samvetet, hade detsamma hos Fichte med rätta bestämts såsom *känsla* och *omedelbart medvetande*. Häri ligger ett framsteg (s. 44). Ty samvetet såsom ett omedelbart medvetande innebär icke bevisning eller reflexion, utan omedelbart inger det mig en känsla av visshet, av gillande eller ogillande. Det kan icke bedraga, icke leda vilse (s. 69). Omedelbart betygar det i känslan min intelligibla karaktär, mitt eviga, absoluta väsen. Såsom uttryck för den rena intelligensen har ock samvetet en allmängiltighetens och förnuftsöndvändighetens karaktär över sig (s. 68, 73). Låg Fichtes styrka i den idealitet, vari han upplyfte betraktelsen, så kan hans svaghet på samma gång sägas ligga däri. Han hade icke nog skarpt reflekterat på mänskolivet s. a. s. nedifrån. Hans bestämning av samvetet var för ensidigt hög för att den skulle träffa hela sanningen (s. 49). Hegel har haft blick för att samvetet är inordnat i en andens *utvecklingsprocess* från lägre former till högre, från ett reflekterat och medelbart stadium till omedelbarhetens och den rena subjektivitetens ståndpunkt (s. 50). Den dialektiska och utvecklingshistoriska synpunkten accepterar Göransson och neutraliserar därmed den livlöshet, som kännetecknar den fichteska idealismen.

Vid sidan av samvetet i egentlig mening såsom det omedelbara sedliga medvetandet eller kanske rättare såsom en lägre etisk ståndpunkt under detsamma står det reflekterade sedliga medvetandet eller den sedliga övertygelsen (s. 67). Medan det omedelbara sedliga medvetandet är kännetecknat av enhet av högsta etiskt och religiöst liv, av absolut visshet, allmängiltighet och förnuftsöndvändighet och sålunda uttryck för människans sanna väsen, hennes va-

rande i Gud och Guds varande i henne, hennes personlighet, kan det reflekterade sedliga medvetandet göra sig gällande utan detta nära samband med det religiösa livet och sålunda framträda på en ståndpunkt, varest människan ännu icke nått fram till sitt sanna väsen. Härmed sammanhänger, att de sedliga kraven på detta stadium stundom te sig godtyckliga, mångskiftande, utan allmängiltighet och nödvändighet. Detta är icke det fria och omedelbara, utan det hämmade samvetets stadium (s. 68). Huru skall då samvetet såsom det omedelbara sedliga medvetandet, vårt sanna väsende, vår intelligibla karaktär, vår personlighet, frigöras och komma till sin rätt? Göransson svarar, att detta icke kan ske på annat sätt än att de hindrande skrankorna genombrytas av en makt, som kan träffa vårt innersta väsende och giva detta kraft att göra sig gällande. Men då vårt sanna väsende är av personlig art, måste denna makt själv vara personlig, vara Gud själv i hans egenskap av sig själv meddelande, d. ä. Gud såsom kärlek. Och för oss har Guds kärlek aldrig framträtt härligare än i Jesus Kristus (s. 68 ff.). Detta inbrytande av en högre personlig makt till vårt hämmade personlighetslivs frigörelse och förlossning är intet annat än *uppenbarelsen*. Själva gudstankens levandegörelse till verkligt och sant, d. ä. personligt, liv i och genom Jesus Kristus är den frälsande makten. Därför ligger all vikt vid att Gud är känd såsom personlig. Göransson måste här vända sig emot Schleiermacher, som icke helt ansluter sig till en uppfattning av Gud såsom personlig (s. 55 ff.), huru mycket han än i övrigt tycks vara i beroende av honom.

Göranssons ungdomsarbete Om den kristna åskådningen af samvetet har sålunda lärt oss känna följande teologiska grundtankar, som bli bestämmande för hans fortsatta forskningsarbete: den grundläggande andliga livsprincipen, här kallad samvetet, är en enhet av våra högsta livsfunktioner, här ännu begränsade till vårt högsta etiska och religiösa liv; den är till sitt väsen lika med vår intelligibla karaktär, vårt eviga varande i Gud, vår personlighet; den gör sig känd i känslan av absolut visshet, den framträder med krav, som i sig äga allmängiltighet och nödvändighet; den kan icke bedraga eller leda vilse; då vi därtill äro fångna i timligheten, sålunda hava del i tvenne världar och vårt personlighetsliv därigenom blivit hämmat

och stäckt, måste Gud såsom en högsta personlig makt genom en uppenbarelse bryta in i vår värld för att förlossa och frigöra.

Det är denna sista tanke, uppenbarelsetanken, som blir den röda tråden genom Göranssons teologi. Hans här behandlade ungdomsarbete har tagit sikte på huru det gudomliga ingripandet inneburit ett frigörande och höjande av det reflekterade sedliga medvetandet till det omedelbara eller samvetet i egentlig mening såsom enheten av högsta etiskt och religiöst liv. Det är därför naturligt, att hans nästa arbete närmare kommer att utreda den gudomliga uppenbarelsen från synpunkten av just denna etiska frigörelse eller höjandet av det etiska livet från dess lägre stadier till det andliga livets, personlighetslivets, plan. Arbetets syfte framgår av dess titel: Utkast till en undersökning af religionen med hänsyn till moralen (1899).

Utgångspunkten är här densamma som i det ovannämnda ungdomsarbetet: enheten av högsta etiskt och religiöst liv. Riktigheten av denna utgångspunkt belyses här dels negativt, dels positivt. Antagandet av ett moraliskt sensorium, som skulle vara oberoende av religionen, är ohållbart. Detta var deismens, upplysningstidens, stora missgrepp. Det hade sin grund i en felaktig psykologisk analys, d. v. s. misskännande av människans väsen, i ett förbiseende icke blott av historien i allmänhet utan framför allt av de positiva religionernas faktiska inflytande och därmed ett underskattande av uppenbarelsen (s. 25 f.). Göranssons arbete går därför i stort sett ut på att uppvisa, huru religionen kommit moralen till möte på dess skilda stadier, sedens och den moraliska allmänandans lägre ståndpunkt, det individuella moraliska medvetandets första utvecklingsstadier, överallt höjande och berikande, för att först på moralens högre plan fullständigt förena sig med det etiska livet till ett sant andligt och personligt liv. Den fullkomliga, idealiska enheten av högsta etiskt och religiöst liv är icke en fantastisk och överklig dröm, utan har på ett positivt sätt blivit uppnådd och betygad i en personlig verklighet, Jesus Kristus. "Hos Jesus fanns ingen skillnad i sak mellan vad vi kalla moraliskt medvetande och religiös tro. Det var endast olika sidor av samma sak" (s. 135).

Denna enhet av högsta etiskt och religiöst liv kallar Göransson icke längre samvete såsom i det behandlade ungdomsarbetet. Ej

heller förlägger han den enbart till känslan, såsom han ju i det nämnda arbetet kommit att bestämma samvetet såsom känsla. Dock är att märka, att i den mån Schleiermacher kan tolkas så, som hade han åsyftat att avskilja och förlägga det högsta andliga och religiösa livet till känslan såsom ett särskilt gebit i människans anläggning, är Göransson i nämnda ungdomsarbete i detta stycke icke en efterföljare av Schleiermacher, även om han där bestämmer den djupaste livsprincipen, samvetet, såsom känsla. Ty han anmärker här mot Schleiermacher, att denne icke förmått höja sig till en uppfattning av Gud såsom personlig; hade han gjort detta — menar Göransson — så hade han ej behövt frukta för den meningen, att Gud även kan vara innehåll i vårt tänkande och viljande <sup>1)</sup>. Härmed torde Göransson i nämnda ungdomsarbete för sin egen del redan ha sagt så mycket, att även om han bestämmer den djupaste livsprincipen, samvetet, såsom känsla, innebär detta ingen differentiering, intet avskiljande av känslan från teoretiskt och praktiskt liv, utan känslan kan så till vida vara ett tjänligt uttryck, som den innebär ett odifferentierat medvetande, vari de övriga så att säga till sist uppsamlas. Att den djupaste livsprincipen, hittills bestämd såsom enheten av högsta etiskt och religiöst liv, icke står i motsats till vare sig det praktiska eller det teoretiska livet, har han i Utkast till en undersökning av religionen med hänsyn till moralen ännu klarare betygat. De antydningar i denna riktning, som redan i det förut nämnda ungdomsarbetet kunna spåras, har han sålunda här närmare utfört, ehuru givetvis tyngdpunkten här enligt den förelagda uppgiften måste falla på enheten af det högsta etiska och i speciell mening religiösa livet. Dock vidgar sig den djupaste livsprincipen här till att omfatta även teoretiskt liv. Och det är tydligt, att han måste finna detta teoretiska moment inneligga i enhetens både etiska och religiösa sida; eljest vore dessa ju icke ett. Han framhåller först, huru den djupaste livsprincipens religiösa element, tron, är en övertygelse och därmed inrymmer en teoretisk akt, dock icke en övertygelse i den meningen, att den vilar i logiken, utan i den, att den är en levande, personlig makt, som tagit oss under sitt välde (s. 112). Han uppvisar vidare, hurusom den djupaste livsprincipens etiska element

<sup>1)</sup> Om den kristna åskådningen af samvetet, s. 57 f.

likaledes inrymmer en teoretisk akt, ty det finns klarhet i det etiska kravet liksom även enkelhet, nödvändighet och organiskt sammanhang, och därför kan det även tilltala förståndet (ibid.). Sålunda just genom ett fördjupat inträngande i den grundläggande livsprincipens etiska och religiösa sida har Göransson kommit till insikt om att denna även är teoretisk. Vi få dock icke förglömma, att hans grundsyn är den fullständiga syntesen av de tre. Att det religiösa och etiska livet icke få skiljas, om personlighetlivet skall bevaras, ha vi av det föregående sett. Nu framhåller Göransson ock, att förståndet, taget för sig och verkande blott efter de logiska lagarna, alltid uttalar sig endast på ett opersonligt sätt (s. 86). Denna syntes av högsta etiskt, religiöst och teoretiskt liv är vårt ursprungliga och eviga väsen, vårt personlighetliv.

Även i Utkast till en undersökning af religion med hänsyn till moralen har Göransson liksom i det förut nämnda ungdomsarbetet framhållit, hurusom redan Kant i sitt etiska tänkande bestämt personligheten såsom människans intelligibla karaktär. Endast det moraliska krav, som hade sitt ursprung i den intelligibla personligheten, var enligt Kant fullkomligt. Men Kant hade, fången i upplysningstidens tänkesätt, här ett ensidigt moralistiskt betraktelsesätt och gav icke fullt erkännande åt att den intelligibla karaktären är ett religiöst begrepp. Han var visserligen icke främmande för den tanken, att de sedliga kraven vore att anse som Guds bud, ty sedelagen kan, menar han, tänkas innesluta till och med det oändliga väsendet, då ju detta även är förnuftig intelligens, men han ville icke giva denna tanke plats i filosofien eller moralvetenskapen. Detta var bristen hos Kant, menar Göransson (s. 116). Kant hade sålunda icke trängt till djupet av människans intelligibla karaktär, hennes personlighet. Sker detta, slås därmed ock bryggan över från antropologien till teologien, från människans eviga väsen till Gud. Ty att tala om människans personlighet i en intelligibel värld är detsamma som att tala om människan i Gud eller om Gud, så till vida som han gör sitt eviga väsen gällande i människan. Vårt personlighetliv innebär sålunda religiöst, d. v. s. i riktning mot Gud, icke individualitet i betydelsen av ensamhet och isolering, utan i stället en fullkomlig gemenskap. Samma gemenskapsprincip innesligger i vårt personlig-



hetsliv även etiskt, d. v. s. i riktning mot människan. Ty den intelligibla världen, vari personlighetslivet har sin grund och sitt fäste, är ett personligheternas system (s. 116; jfr. s. 19). Upplyftat på detta personlighetslivets höga plan får det moraliska livet sin rätta halt och innebörd både från motivets, lagens och ändamålets synpunkt. Genomträngd av detta personlighetsliv motiveras viljan i tvenne riktningar: att förverkliga kärleken till Gud och till människorna såsom bestämda att tillhöra en evig personlig värld av fullkomlig harmoni (s. 103). Genomträngd av samma personlighetsliv talar lagen ej naturkraftens utan personlighetens språk och vänder sig omedelbart till vår personlighet, varvid vi genast förnimma, att vi inför kravet stå fullkomligt fria. Ty detta vill ej böja oss under sig med våld utan uppenbarar sig som en stilla anvisning i vårt inre. Men förstå vi det rätt, så är dess råd likväl så fullt av nödvändighet, att det icke går an att avböja detsamma, emedan vi då skulle förlora vår frihet, vårt sanna väsende, vår personlighet (s. 113). Genomlyst av samma personlighetsliv ter sig ändamålet för all sedlig strävan såsom sammanfallande med religionens ändamål, som kan uttryckas med det enda ordet: salighet. Även denna bär personlighetslivets prägel av fullkomlig gemenskap: å ena sidan fritt tillträde till Gud och förening med honom i fadershuset, å andra sidan frimodig tillförsikt att såsom barn i en stor andlig gemenskap få vara med om den himmelske faderns syften (s. 122). I denna upphøjelse till personlighetslivets högsta plan ha den religiösa innerligheten, det praktiska handlandet och det teoretiska skådandet förenats till ett.

Huru kommer enligt här behandlade arbete av 1899 detta personlighetsliv att positivt framträda hos människan? I det tidigare arbetet av 1891 hade Göransson hänvisat till samvetet, närmare bestämt såsom känsla. Han hade då ock såsom en brist hos Kant framhållit, att denne icke kunde bestämma samvetet som känsla utan blott såsom praktiskt förnuft, varvid omedelbarheten i dess utsagor kom att förryckas. I sitt arbete av 1899 framför Göransson samma kritiska synpunkt mot det kantska förnuftet: även om detta på det etiska området är ägnat att tillförsäkra moralen ett fäste i människans väsen och att värna om dess höghet, så är det dock alltför teoretiskt fattat, alltför medelbart till sitt kynne, och vidare ger det

icke uttryck åt människans väsen såsom mottagande. I stället för det kantska förnuftet sätter Göransson nu emellertid icke känslan utan *tron* (s. 101 f.). Känslan ger ju uttryck blott åt den religiösa innerligheten. Men här fordras en princip, som kan förena denna med högsta etiskt och teoretiskt liv. "Tron kan betecknas som ett omedelbart vetande men ock som en omedelbar känsla och sålunda även som ett omedelbart motiv för viljan" (s. 100). Tron är här det omfattande uttrycket för vårt personlighetsliv.

Se vi emellertid på vårt mänskliga liv nedifrån, från timlig och empirisk synpunkt, så finna vi, att vi långt ifrån helt och odelat ha del i detta personlighetsliv. Vi ha del i två världar (s. 6). Vi bli delaktiga i den högre endast genom en metafysisk akt (s. 21). Endast vårt religiösa anlag och vårt anlag till personlighet leder icke på immanent väg till personlighetslivets förverkligande. Snarare skulle denna vår möjlighet inom kort förkvävas på grund av alla i världen oss omgivande lägre motiv, om icke en *uppenbarelse* komme till stånd genom en, som metafysiskt står över mänskligheten och därför icke blivit insnärjd i dess förvillelser (s. 22). Uppenbarelsen är korrelatet, den objektiva motsvarigheten till det religiösa anlaget hos subjektet (s. 48). Då detta anlag djupast är en anläggning till personligt liv, måste uppenbarelsen ock vara av personlig art. Och då anlaget blott är möjligheten, måste uppenbarelsen vara religionen såsom verklig eller det fullkomligt förverkligade personlighetslivet. Denna uppenbarelse är ock given i Jesus Kristus. Hos honom voro religionens innerlighetsliv och moralens högsta krav förenade med medvetandet om Gud såsom en verklig personlighet, som går utöver allt vad människa heter (s. 132 ff.). Stående i denna omedelbara förbindelse med Gud och på samma gång tillhörande vår historia, är han medlaren. Och endast i en personlig ställning, lärjungaställning, till honom kan var och en, som vill bli en personlighet i högsta bemärkelse, nå sitt mål (s. 96 f.). Men härunder är människan hänvisad till att tro (s. 98). Det är endast i tron hon, frigjord från allt det som vill draga ned, kan mottaga som en gåva den personlighetens innerliga gemenskap med den Evige, som i uppenbarelsen räckes henne, det är endast i tron, hon kan finna de högsta motiven till ett liv, vari kärleken till Gud och till människorna såsom till-

hörande en evig personlig värld förverkligas, det är endast i tron, hon slutligen kan skåda allt såsom ett ändamåls rike, vari hela tillvaron ingår såsom ett system, där Gud är principen.

Har Göransson i sitt arbete Utkast till en undersökning af religionen med hänsyn till moralen enligt den förelagda uppgiften huvudsakligen dröjt vid framställningen av religionens betydelse för höjandet av det moraliska till sant personligt liv, så har hans nästa stora arbete Undersökning af religionen I, II: 1, 2 (1904—06) tagit som sin uppgift att utreda religionens förhållande till det teoretiska livet (I, s. 1 f.). Närmare preciserat är uppgiften att undersöka, om religionen lämnar kunskapen några medel till dess fulländning, berikande och sanna fördjupande. Förut behandlade arbete av 1899 hade ju hävdats, att tron såsom en övertygelse inrymde ett teoretiskt moment, ehuru icke i blott logisk betydelse, utan i den att tron är en levande personlig makt, som tagit oss under sitt välde. Den teoretiska sidan av religionen fick naturligtvis icke lösslitas från personlighetslivet, för så vitt denna sida organiskt skulle tillhöra religionen, som själv är personlighetsliv. I Undersökning af religionen höra vi nu uttryckligen, att kunskapsinstinkten skall träda in i personlighetslivets tjänst (I, s. 6). Men för att detta överhuvud skall vara möjligt, måste det uppvisas, att kunskapsinstinkten till någon sin sida bär detta personlighetslivs karaktär och att denna sida i klarhet överträffar och är mera omfattande än varje annan. Så länge kunskapsinstinkten arbetar efter identitets-, rationalitets- och kausalitetskategorierna, har den pålagt sig en självtagen begränsning. Men den strävar ut däröver till en sann helhetsuppfattning. Den idealistiska filosofien (Boström) är ett uttryck för denna strävan, och den är på god väg att vinna en sådan helhetsuppfattning — dock blott under formen av en abstraktion. Däri ligger dess brist (I, s. 25 f.). Kunskapsinstinkten kan ej stanna vid abstraktionen, den kräver under sin strävan efter helhetsuppfattningen ett innehåll. Därför är den hänvisad till ett nytt erfarenhetsområde, religionens, till vars gräns den idealistiska filosofien blott nådde. Under bevarande av den strävan efter en sann helhetsuppfattning, som kännetecknade den idealistiska filosofien, har kunskapsinstinkten att gå över på detta religionens eller det sanna personlighetslivets erfarenhetsområde för att

i sin helhetsuppfattning få in det reala innehåll, som den efter rationalitetskategorien arbetande idealistiska filosofien saknade. Här erbjudes kunskapsinstinkten en ny kategori, den teleologiska eller ändamålskategorien, som är i stånd att fylla helhetsuppfattningen med ett realt, levande och personligt innehåll. M. a. o. religionen träder här själv såsom ett kunskapsområde kunskapsinstinkten till möte eller denna avslöjar sig själv i sin strävan efter en sann helhetsuppfattning såsom ägande religionens eller personlighetslivets halt. Den nya kategorien, ändamålskategorien, visar sig nu nära sammanhöra med de övriga på sådant sätt, att orsak och ändamål äro blott två sidor av en och samma akt av medvetandet, varvid den förra är medvetandets blick tillbaka, det senare dess blick framåt, men orsaksbegreppet står i analogiförhållande till rationalitetsbegreppet och detta till identitetsbegreppet. Härav måste följä, att de alla komma från samma källa och alla ha sin upprinnelse i personlighetslivets grundyttring, vadan ändamålsuppfattningen, personlighetslivets teoretiska kategori, har något gemensamt med alla det teoretiska livets verksamhetsyttringar. Så visar sig religionen såsom kunskapsområde eller den religiösa erfarenheten vara icke blott ett med andra sidoordnat kunskapsgebit utan djupast den vishetskälla, till vilken kunskapens alla funktioner skola komma för att hämta rikedom. I denna betydelse är religionen i högsta mening teoretisk. Man kan kalla den såsom ett kunskapsområde för sig metafysik (I, s. 27 ff.). På visst sätt innefattar detta kunskapsgebit alla andra. Såsom när moralen upplyftes till religionens eller personlighetslivets plan, sedlighetens motiv, krav och ändamål kommo att genomskimras av högsta personlighets- och frihetsliv, så blir ock följden av den teoretiska betraktelsens upplyftande på samma plan, att naturnödvändighetens rike visar sig vara genommandat av ändamålens personlighetens och frihetens värld (I, s. 31 ff.). Först då kommer kunskapsinstinkten till ro, när den förnummit vingslagen av ett fullkomligt förnuft i tillvarons sammanhang, genom vilket naturnödvändigheten kan tänkas vara förenad med ändamålsenligheten och friheten. Denna fullständiga helhetsuppfattning är endast den religiösa betraktelsen beskärd.

Vi ha hittills betraktat religionen och kunskapsinstinkten såsom de funnit varandra och förenats däruppe på personlighetslivets höga

plan. Men detta förhållande är icke utgångspunkten för det faktiskt bland oss människor förekommande kunskapslivet, utan det är ideallet, målet, för vår kunskapssträvan. Göransson framhåller, huru icke blott moralen, utan även det teoretiska livet är stätt i växt och utveckling. Lika litet som människans anläggning till personlighet på det moraliska området visar sig på immanent väg kunna leda till personlighetslivets realiserande, utan snarare genom de människan omgivande lägre motiven kommer att förkvävas, lika litet kan man tänka sig, att kunskapsinstinkten rent immanent skulle kunna tränga fram till den eftersträfvade helhetsuppfattningen, vars ägande är det fulländade personlighetslivets förmån. Därför kräves även på det teoretiska gebitet såsom på det moraliska *uppenbarelse*. Denna kommer kunskapsinstinkten till möte och hindrar den att stanna i begränsning och inskränkthet. Från kunskapsinstinktens synpunkt kan detta möte så karakteriseras, att den idealistiska filosofien, som själv strävar efter helhetsuppfattning, men endast når den under abstraktionens form, springer över i en fullkomlig idealism, som av religionen fyllts med ett levande och personligt innehåll. Från religionens synpunkt kan detta möte så beskrivas, att uppenbarelsetron uppfordrar kunskapsinstinkten till att vinna en inblick i livet såsom liv samt att förstå, huru ändamål och frihet höra samman med naturnödvändighet och kausalitet. I det ögonblick kunskapsinstinkten kommit att förenas med uppenbarelsen, har den själv blivit religiös (II: 2, s. 232 ff.).

Huru kommer enligt Göransson personlighetslivet eller religionen här att positivt framträda hos människan? Medan han i sitt ungdomsarbete om samvetet benämnde den ursprungliga livsprincipen *känsla* eller *omedelbart medvetande* och i sitt arbete om religionens betydelse för moralen kallade denna princip *tro* och lät tron där innefatta både omedelbart vetande, omedelbar känsla och omedelbart motiv för viljan, så framhåller han även i Undersökning af religionen, att denna princip kan kallas *tro*, varvid är att märka, att särskild vikt ligger vid att tron hänvänder sig till det teoretiska området och gör sig till ett med kunskapsinstinkten, det sökande sinnet (II: 2, s. 243). I den mån det teoretiska momentet än ytterligare skall framhävas och religionens samband med den fullkomliga idea-

listiska filosofien skall pointeras, är dock *intuition* ett tjänligare uttryck, ty intuitionen är å ena sidan ett högsta filosofiskt kunskapsmedel och såsom en sammansättning av logikens alla medel fullt logisk (II:2, s. 234), å andra sidan tillgodoser den fullständigt religionens krav, då den är en full motsvarighet till *inspirationen*, varigenom uppenbarelsen framträder (II:2, s. 238, 244).

Härmed har Göransson hunnit så långt i sin religionsundersökning, att han funnit den regulativa principen för teologien såsom religionsvetenskap eller religiös kunskap. Denna princip kan givetvis icke vara annat än religionen själv, sedd från teoretisk synpunkt, d. v. s. intuitionen eller tron såsom intuitionell uppfattning (II:2, s. 238, 244). Teologien blir sålunda själv intet annat än det teoretiska uttrycket för personlighetslivet. Den tager vid, där den idealistiska filosofien på grund av sin egen begränsning bragtes att stanna, den förverkligar, vad denna filosofi djupast åsyftade, men själv icke förmodde. Teologiens främsta vetenskapliga kategori blir sålunda ändamålskategorien, som sätter den i stånd att fylla sin helhetsuppfattning med det levande, personliga innehåll, som den idealistiska filosofien med sin rationalitetskategori icke kunde gripa. Det begrepp inom religionen, vilket till sin natur är mest intuitivt, d. v. s. mest omfattande och uttrycker det på samma gång djupaste och mest universella ändamål, måste betraktas såsom teologiens huvudbegrepp och efter detta skall det övriga innehållet i den religiösa kunskapen ordnas och bedömas. Intet begrepp har en större innerlighet och universalitet än *Guds rike*. Det är huvudbegreppet. När utvecklingen av detta begrepp kulminerade, uppstod kristendomen. Först då apostlarna fattade Guds rike fullt ideellt och universellt, dömde de ock rätt om Kristus och hans verk (II:2, s. 252). Guds rike såsom högsta ändamål har hos Gud sin motsvarighet i Guds vishet. Men Guds visdom är enligt biblisk åskådning icke en inomvärldslig företeelse. Den är uppenbarelse. Och uppenbarelsen har nått sin höjdpunkt i Kristus. Men om Kristus är den fulländade uppenbarelsen av Guds heliga visdomstanke, så får han icke vara begränsad till en tid eller ett område, utan måste vara allomfattande. Paulus säger ock, att Herren är anden. Och han såg rätt, då han förstod Kristus såsom visdom av Gud i sin tids högsta tankar. Så står icke den

positiva uppenbarelsen i motsats emot ett sant idealistiskt tänkande, utan går detta till möte, så visst som den religiösa kunskapen själv innebär sann idealism (II: 2, s. 254 ff.).

Sedan Göransson i Undersökning af religionen utrett sin principiella syn på religionen till dess teoretiska sida eller religionen såsom högsta vetenskap, följer såsom nästa stora teologiska uppgift att konkret utföra dessa principer till framställandet av ett den religiösa kunskapens system. Detta sker i Göranssons teologiska huvudarbete Evangelisk dogmatik I, II (1914, 1916).

Såsom vi i Undersökning af religionen hörde, att vetenskapens fulländning är den fullkomliga idealismen, som uppstod, när kunskapsinstinkten mötte den religiösa erfarenheten, och som arbetar med filosofiens högsta kunskapsprincip, intuitionen, så höra vi nu i Evangelisk dogmatik, att det egentligen skulle finnas blott en enda vetenskap, nämligen den fullkomliga intuitionens eller den absoluta religionens (I, s. 42). Denna vetenskap måste ock då vara uttryck för högsta personlighetsliv, och hade vi människor av naturen uteslutande del däri, så skulle denna fullkomliga vetenskap vara oss given. Men nu är denna för den mänskliga anden ett icke uppnåeligt ideal, ty för honom brytes verkligheten i olika områden, liksom ljuset brytes av prismet, och de olika områdena tyckas utesluta varandra. För den mänskliga anden gives det en lägre verklighet, den timliga och empiriska, och en högre, det högsta personlighetslivet, den intelligibla världen. Mot denna kan anden blott sträcka sig genom instinktiv hängivelse. Denna värld måste liksom komma anden till möte, och det sker genom *uppenbarelsen*. Uppenbarelsen blir huvudbegreppet i Göranssons dogmatik och kommer att bestämma tros läran både i formellt och reellt hänseende, d. v. s. såväl med hänsyn till dogmatikens art av vetenskap, uppgift och metod som med hänsyn till dess reala innehåll.

Först finna vi, huru dogmatikens vetenskapliga art är bestämd av uppenbarelsen. Då denna är genombrottet av personlighetslivet såsom enheten av högsta etiskt, religiöst och teoretiskt liv och tros läran har att framställa tron i dess identitet med uppenbarelsen, får den själv över sig något av detta personlighetslivs art och väsen. Häri ligger dogmatikens vetenskapliga egendomlighet. Tros läran i

likhet med teologien överhuvud får icke betraktas såsom objektiv empiri (I, s. V). Den får icke innebära ett intresselöst objektivt framställande av sitt föremål utan dess bedömande i och genom levande tro (I, s. 1). Trosläran måste beträda det plan, där inga gränser finnas mellan vetenskap, moral och religion. Det sker på troslivets höjdläge; här kan tron träda fram "utan att komma på skam vare sig inför det uppväckta samvetet eller det klaraste tänkandet" (I, s. 23). Då den religiösa synpunkten höjes till sitt högsta plan, sammanfaller den icke blott med den etiska utan även med den teoretiska (ibid.). Detta plan kan även betecknas såsom förnuftet, väl att skilja från det logiska förståndet, som arbetar på det empiriska området (I, s. 8). Sedan dogmatiken såsom vetenskap upplyfts på denna förnuftighetens höjd, där alla motsatser mellan vetenskap, moral och religion, ja, även konst, bragts att upphöra — i Undersökning af religionen hade konsten införts såsom ett väsentligt moment i den religiösa intuitionen — träder den i skarp motsats mot varje vetenskap av lägre art och har åt sig hävdad en egenart, som för densamma är enastående.

Även dogmatikens uppgift hänger samman med dess nära relation till uppenbarelsen och personlighetslivet. Om uppenbarelsen refererar till det hos människan nedlagda anlaget till religion för att aktualisera detsamma till sant personligt och fritt liv, så blir dogmatikens uppgift att "framställa det kristliga idéinnehållet såsom svaret på människans religiösa trängtan och såsom den verkligt förlossande och frigörande sanningen" (I, s. 1). Utredes denna uppgift närmare i ljuset av reformationens princip, så visar sig, att det kravet ställes på trosläran, att den skall framställa de andliga faktorer, av vilka människan kan frigöras, i deras högsta enhet och inre sammanhang. Trosläran skall med andra ord föra människan till det plan, där hon allsidigt frigöres, icke blott religiöst, utan även etiskt och teoretiskt, såsom Luther kunde framträda med största frimodighet både inför det uppväckta samvetet och det klaraste tänkandet (I, s. 23). Därmed får trosläran ock en uppgift i kulturen och det mänskliga framåtskridandet (I, s. 24). Vi finna, huru Göransson ställer in trosläran i den universella andliga odlingens tjänst och gör dess uppgift till den mest universella.



Dogmatikens metod bestämmes ock av uppenbarelsen. Erfarenhetsmetoden, som tager sin utgångspunkt i trosmedvetandet, har ett visst vetenskapligt berättigande, men leder ensidigt utförd till religiös fenomenologi. Uppenbarelsevissheten kommer här till korta. Denna metod måste kompletteras med ett historiskt-religiöst uppenbarelsförstående, vilket enligt Göransson utgör en full motsvarighet till den ursprungliga inspirationen eller uppenbarelsen, som gjort kristendomen och de heliga skrifterna till vad de äro. Här får den subjektivistiskt anlagda erfarenhetsmetoden sitt objektiva komplement. Denna senare sida av metoden är i motsats mot den empiriska förnuftig i detta ords högsta bemärkelse, andlig, pneumatisk, och häri- genom upplyftes betraktelsen till det höjdläge, där den fullständiga enheten råder mellan högsta etiskt, religiöst och teoretiskt liv och där även det ideala och det reala, det historiskt-empiriska, äga full motsvarighet (I, s. 35 ff.). Ur metodologisk synpunkt visar sig tros- läran både med hänsyn till sin realgrund (I, s. 42 ff.), kunskapsgrund (s. 45 ff.) och indelningsgrund (s. 47 ff.) vara bestämd av uppenbarelsen. Denna har ju bestämts såsom refererande till det hos människan nedlagda anlaget till religion för att aktualisera detsamma till sant personligt och fritt liv. Personlighetslivets främsta teoretiska kategori hava vi sett vara ändamålsbegreppet. Intet högre och mera universellt ändamål finnes än Guds rike, såsom vi redan sett av Undersökning af religionen. Då enligt Evangelisk dogmatik uppenbarelsen angives såsom troslärans indelningsgrund, avses just uppenbarelsen såsom syftande till Guds rike och frälsning (I, s. 49). Härmed är ock den universella idé angiven, som omfattar och bestämmer varje enskild trosutsaga.

Göranssons dogmatik betecknar kulmen av ett allt högre och djärvare stigande tankearbete. Den inre följdriktigheten i detta tänkande från dess första ansatser kan ingen undgå att förmärka. Den syntetiska synen, som av Göransson troget bevarats genom åren, är klart angiven redan i ungdomsarbetet om samvetet. Och kanske ligger hemligheten, den inre kärnan, i Göranssons teologiska tänkande just däri, att han i ungdomsåren sökte och fann teologiens första grundsats i en *livsprincip*, samvetet. Ty det är livet självt, han genom livets egna organ vill förstå och klarlägga. Därav ock

förklaringen till hans tänkandes syntetiska och universella karaktär. Såsom livet självt omfattar allt i konkret rikedom, så måste teologien såsom det vetenskapliga uttrycket för högsta personlighetsliv hava det mest universella syfte och på samma gång äga den haltfulla rikedom, som endast den religiösa erfarenheten kan skänka. Det är av särskilt intresse att studera Göranssons dogmatik från synpunkten av förhållandet mellan den idealistiska filosofien och den positiva uppenbarelsen, sådant detta förhållande principiellt tecknats i Undersökning af religionen. Från denna synpunkt kommer dogmatiken så att säga att taga vid på den punkt, där det förstnämnda arbetet slutade. Vi minnas, huru den idealistiska filosofien där tecknades såsom kunskapsinstinktens strävan till en fullständig helhetsuppfattning, men huru denna uppnåddes endast under abstraktionens innehållstomma form. Den innehållets konkreta rikedom, som den idealistiska filosofien i sin universella åskådning kom att sakna, äger teologien tack vare den religiösa erfarenheten i personlighetslivet, där livets alla högsta element kommit att sammangå till en enhet. Genom framhävandet av denna teologiens ställning till den idealistiska filosofien framgår dess på en gång universella och positivt kristliga karaktär, m. a. o. trons på en gång positiva art och förmåga av att vara allmän kulturell faktor. Det är en imponerande ställning, Göransson ger teologien: den kommer att bilda högsta avslutning av alla högre kulturella strävanden och själv vara förankrad i den gudomliga uppenbarelsen. En direkt tillämpning av denna grundsyn giver Göransson i det hittills sista arbete, vari han behandlar här berörda principiella spørsmål, nämligen artikeln Positiv kristen tro i vår moderna kultur, ingående i festskriften Till Ärkebiskop Söderbloms sextioårsdag <sup>15/1</sup> 1926. I pregnant klarhet och utmejslad form manar han här vår moderna kultur, som är behärskad av intelligensens stormakt, att söka övervinna sin teoretiska ensidighet genom hänvändelse till en sann idealism, som har blick för det översinnligt ideala, och via denna nå fram till positiv kristen tro, som genom sin inspirativa uppenbarelsekaraktär, sin makt att giva rikedom och liv åt helhetsuppfattningen och sin kraft till rättelse och förnyelse i livet vida överträffar de högsta idealistiskt filosofiska strävanden.

Med tanke på att nämnda arbete av Göransson, där han behandlar sitt älsklingstema: den kristna religionen såsom högsta kunskap, är det senaste av hans hand, innan han den 4 april 1928 avgick från sin professur i dogmatik och moralteologi vid Upsala universitet, vore man frestad att betrakta det som ett testamente från hans akademiska läretid, om han icke genom hela sitt teologiska tänkande och forskningsarbete givit ett testamente, som för efterföljare inom det teologiska arbetet vore ännu mera värdefullt. I slutordet till sitt stora arbete *Undersökning af religionen* säger han följande: "Vi hava icke vänt oss med vårt arbete till dem, som med ens vilja vara färdiga med saken, utan till sådana, som söka sanningen och vilka alltså med oss söka efter de mest fruktbara vägarna. Vi vilja med andra ord ända till sista ordet ge vår framställning en form, som refererar till fortsatt tänkande, ej till avslutning". Flera lärjungar till professor N. J. Göransson än den, som såsom ett ringa bevis på stor tacksamhet och vördnad skrivit dessa rader, torde just i detta — fortsatt tänkande, ej avslutning — se uttrycket för de bästa impulser, de av hans läraregärning mottagit, impulser, som likt arten av hans egen teologiska gärning stå i livets och det fortsatta arbetets tjänst. Ingen, som på närmare håll stått inför Göranssons tänkande, kan undgå att förmärka det universella draget i detsamma. Att här tillnärmelsevis ange alla de håll, varifrån hans tänkande rönt inflytelser och befruktats — alltifrån evangeliet och reformationen intill svensk personlighetsfilosofi — vore lönlöst. Ingen skall heller undgå att förmärka, hurusom Göranssons tänkande i sin universella syftning samtidigt rör sig efter sin egen lag, bevarar sin självständighet och egenart, och huru han sålunda härutinnan förverkligar en av sin teologis stora grundtankar: att vara en personlighet.

# DEN TRAGISKA RELIGIOSITETEN

AV TEOL. LIC. DOUGLAS EDENHOLM, UPPSALA

I "Uppenbarelsereligion" (i Festskriften till domprosten Torén, 1903) och i "Religionsproblemet" (1910) har Nathan Söderblom genomfört sin berömda, av flera framstående religionshistorici, såsom Heiler<sup>1)</sup>, T. Andræ<sup>2)</sup>, i det väsentliga antagna sällläggning av den religionshistoriska utvecklingen i de två stora, från varandra historiskt och psykologiskt ej blott till graden utan till arten skilda huvudlinjerna "oändlighetsmystik" och "uppenbarelsereligion". Vi skola här ej ingå på den kritik, som framställts mot Söderblom, framför allt mot hans användande av ordet mystik även för "uppenbarelsereligionens" typ (i "Uppenbarelsereligion" förekommer också ofta antitesen "oändlighets"- och "personlighetsmystik"). Frågan är emellertid, om vi ej utöver dessa båda Söderbloms huvudtyper i religionens värld tydligt kunna urskilja ytterligare en tredje självständig, karaktäristisk, från de övriga bestämt skild religiös grundtyp, vilken, ursprungligen hemmahörande i det gamla Grekland men ej minst i nyaste tid åter framvisande en närbesläktad utformning, vi vilja kalla *den tragiska religiositeten*.

Söderblom har ju velat uppvisa, hur natur- och kultureligionen, när den får löpa linan ut och utveckla och bringa till klart medvetande sina egna inneboende resurser och tendenser, slutligen utmynnar i vad Söderblom kallar "oändlighetsmystiken", medan vi i den religiösa erfarenhet, som i sin genuinaste gestaltning föreligger hos Israel förnämligast i profetismen och dess fortsättning i kristendomen, men även kännetecknar Zarathustra och parsismen (även Sokrates), ha att göra med en historiskt och psykologiskt fullt självständig och från "oändlighetsmystiken" *artskild* fromhetstyp, den s. k. "uppenbarelsereligionen". Vi förutsätta Söderbloms mästerliga utförande av denna tes i framför allt de ovannämnda arbetena så-

<sup>1)</sup> Jfr HEILERS Das Gebet o. Der Katholizismus.

<sup>2)</sup> T. ANDRÆ: Mystikens psykologi, Uppsala 1926, s. 60 ff.

som alltför känd för att vi här skulle behöva gå in på ett utförligare referat därav. Vad som utmärker "natur"- eller "oändlighetsmystiken" är framför allt dess uppgivande av eller bristande förståelse för historiens och *det personligas* värde och betydelse i religionen. På grund av Indiens betydelsefulla, typiska bidrag härvidlag till religionshistorien hämtar Söderblom främst sina exempel därifrån. "Religionens gång till världshistoria har sålunda huvudsakligen skett på två parallella linjer, en i och från indisk munkfrälsning, den andra ur israelitisk profetism. I deras möte ligger den världshistoriska religiösa situationens djupaste innebörd" <sup>1)</sup>. Gudsbegreppet inom "oändlighetsmystikens" linje fattas eller tenderar åtminstone att fattas opersonligt och statiskt, ett varande eller tillstånd, Gud och frälsningsmålet bli "i buddhismen ett utanför, på den andra stranden, den stora stillheten, friheten, det fenomenala sammanhanget upphäft — i brahmanismens Vedanta: den universella världssjälens utan form och tvåhet, den eviga, endast genom illusionen be- drägligt rubbade identiteten" <sup>2)</sup>. Gud blir överhuvud inom denna linje "en avlägsen stillhet bortom tillvaron" <sup>3)</sup>. Fromheten blir världsfrånvärd och asketisk, en introspektiv gudsnjutning, aristokratiskt förbehållen några få utvalda, "den andliga kulturens och förfiningens upper ten", som hava tid och förmåga att skaffa sig erfarenheter av detta slag, utan sinne för det socialas och kallelsearbetets och plikt-livets uppgifter och kärva fordran i världen. "Oändlighetsmystikens" kännetecken är "blanda, tranquilla, devota et religiosa" <sup>4)</sup>, dess motsats natur- och kulturreligionens ande och materia, lidande och lycka. Historien fattas som villa och sken eller ändamålslöshet eller evig upprepning. Målet är personlighetsförtintelsens, det är Nirvana eller den enskilda själens uppgående, sammanflytning, undergång i den gudomliga världssjälens eller det All-Ena, "jenseits von Gut und Böse". Vägen dit är den opersonliga frälsningsanvisningens, den kroppsliga och själsliga teknikens och virtuositetens i askesens och

<sup>1)</sup> NATHAN SÖDERBLOM: Religionsproblemet inom katolicism och protestantism I, II, Stockholm 1910, s. 452.

<sup>2)</sup> ibidem s. 462.

<sup>3)</sup> ibidem.

<sup>4)</sup> Skrifter i teologiska och kyrkliga ämnen tillägnade Domprosten C. A. Torén på hans nittioårsdag, Uppsala 1903, s. 251.

livsnegationens olika former. Till denna "oändlighetsmystikens" linje höra framför allt buddhismen, upanishadmystiken à la Yajnavalkya och Sankara, nyplatonismen och den dominikanska medeltidsmystiken à la mäster Eckhart. Från denna religiösa grundtyp skiljer sig nu ej blott till graden utan till arten "profet"- eller "uppenbarelse-religionen", "personlighetsmystiken". Dess urdatum i erfarenheten och allt behärskande mittpunkt är *samvetet* och det av detta belysta och bestämda *historiska* livet. Gud är "en levande vilja, en fortsatt skapelse, ett mäktigt gudomligt framträngande i historien och i människans ande" <sup>1)</sup>). Historien ses från en högsta *teleologisk* synpunkt, den blir ett levande, meningsfyllt gudomligt *drama*. Profeterna i Israel upplevde Jahve som en levande, aktiv, påträngande, när-gången, oundkomlig, "nitälskande" helig vilja, som i folkens och nationernas och den enskildes öden realiserar sina ändamål. Deras erfarenhet upprepas och fördjupas hos Jesus och Paulus och kristen-domens historia igenom hos dess klassiska representanter i olika individuella och historiskt betingade utpräglingar, en Augustinus, en Luther, en Pascal, en Kierkegaard. Målet är personlighetens utveckling och religiöst-etiska fostran och konsolidering i tiden och eviga bärgning i ett meningsfyllt gudomligt ändamål för den totala kosmiska och historiska livsprocessen. Historien förnämligtvis är "Guds verkstad". Vägen är samvetsupplevelsens, förlåtelsens och den sedliga upprättelsens, förtröstans, trons, hoppets och kärlekens, till *personliga* auktoriteter, framför allt Jesu, och de historiska "skickelserna" knutna men fritt, personligt upplevda och tillägnade "oeconomia salutis", om jag får använda en gammal god, inom lutherdomen särskilt omhägnad term, till skillnad från en själens tekniska "scala mystica" inom mystiken. "Uppenbarelsereligionens" kännetecken äro "terrores conscientiae" och dess motsats rätt — orätt, skuld — förlåtelse.

Det synes oss emellertid nu, som om Söderblom, såsom inledningsvis redan antytts, i denna sin glänsande religionshistoriska och -psykologiska konception förbisett en *tredje*, från de båda övriga likaså artskild, självständig, karaktäristisk religiös grundtyp. Vi vilja kalla denna tredje huvudtyp *den tragiska religiositeten*, och vi vilja

<sup>1)</sup> Religionsproblemet, s. 462.

i denna artikel *mer göra uppmärksam på än utförligt behandla densamma*. Den har fått sin klassiska utprägling i västerlandet, i det gamla Grekland med höjdpunkt i den attiska tragedien hos Aiskhylos, Sophokles och Euripides, men från att särskilt sedan renässansen och humanismen (Michelangelo, med starkt inslag av platonism och kristendom, Shakspeare) ha gått fram som en djup underström, dyker den i nyaste tid åter upp (Schillers "Wallenstein" och "Die Braut von Messina") och kan sägas i många kretsar utanför kyrkorna och konfessionerna utgöra den dominerande religiösa reaktionsformen mot tillvaron, framför allt kommande till uttryck i det Wagnerska musikdramat (Richard Wagner, den yngre Nietzsche)<sup>1)</sup> och i den italienska verismen (Mascagni, Puccini). Liknande motiv möta oss emellertid även ofta i folkvisan (dess vemod och ruvande, ouppfyllda längtan). Den ingår ofta i den moderna naturalistisk-realistiska problem-, idé- och tendensdiktningen (Dostojevski, Ibsen, Strindberg), hos oss nu senast i Pär Lagerkvists kosmologiska idédramer. Hit kunna vi kanske också räkna Oswald Spenglers "Der Untergang des Abendlandes". Hos musiker som Beethoven och Tschaikowsky är det tragiska inslaget starkt framträdande. Som vi se, dväljes den tragiska religiositeten gärna inom konstens, musikens och skådespelets värld — vi skulle därför kanske också kunna kalla den "musikalisk religion" —, även däri fullföljande traditionerna från det grekiska dramat, och överhuvud söker sig ju gärna den religiösa känslan uttryck i och anknyter till en åskådlig gestaltning för de yttre sinnena, i kult och rit (pantomimer), såsom i primitiv religion, buddhistisk (tibetansk), grekisk- och romersk-katolsk gudstjänst, hela den religiösa konsten i dess olika arter, vi lutheraner tänka särskilt på orgelmusiken och psalmsången. Denna tragiska religiositet hör mer hemma — liksom i det gamla Grekland — i högt kultiverade kretsar inom vetenskap<sup>2)</sup> och konst, med en skeptisk-agnosticistisk-naturalistisk-estetisk-individualistisk livsinställning, där dock sinnet

<sup>1)</sup> Jfr PETERSON-BERGER: Richard Wagner som kulturföreteelse, Stockholm 1913.

<sup>2)</sup> Vi föreställa oss, att av de olika vetenskapliga disciplinerna särskilt astronomi, geologi, biologi och arkeologi hos ett religiöst-känsligt sensorium "predestinera" till en viss tragisk inställning, oftast förbunden med "förgängelsemystik" ("kreaturlighetskänsla").

för inkongruensen mellan ideal och verklighet — öde, det "tragiskas" andliga jordmån, alltjämt är friskt och levande. Den tycks förutsätta en viss högre, andlig, intellektuell kultur, såsom i Perikles' dagar i Aten, så ock nu. Den är mer religiositet, en viss andlig mentalitet, än religion i "positiv" betydelse, dock ej en religiositet i T. Segerstedts mening, som i religiositeten blott ser "ett sätt att se och förnimma, en egenartad känslobetoning av mänskliga livsytringar", "en potensering", "en känslöstämning, vilken åtföljer våra förnimmelser, som giver tillvaron dess färg och väsen" utöver den enbart teoretiska själsakten, vilken aldrig förekommer helt isolerad från en sådan beledsagande "känslobetoning" i förhållande till "tingen omkring oss", en "känslobetoning" och "stegring", som kan knytas till överhuvud "varje verksamhetsområde" <sup>1)</sup> — utan den är stämd i en karaktäristisk tonart och har ett eget innehåll: människolivet är något stort och mäktigt, skönt och härligt, men det är de dödliges lott att också lida och känna bitter smärta, att insnärjas i ödets och livskonflikternas garn, särskilt i den eviga dragningen, kärlekens tränad, de båda könen emellan (varav den tragiska religiositetens djupa mänsklighet), för att slutligen duka under i "ödets" kamp; dunkla äro livets och dödens gåtor, är livets mening livet självt eller döljer sig bortom livets glädje och sorg, dess lust, dess oro och tjusning och eviga tragik, bortom haven och himmelens stjärnor en högre mening, en livets djupa meningsfylldhet och salighet — trots allt: "Vem vet, om icke detta liv är idel död, om icke döden förer till det rätta liv" (Euripides) — så ungefär skulle jag vilja tolka livsstämningen och innehållet i den tragiska religiositetens mentalitet. Dess motsats är motsatsen och kampen mellan ödet, "moira", "anangke", "makterna", livets och tillvarons, universums oändliga, dunkla horisont, naturens, fjällvärldens, havets, fjordarnas, markernas ödesstämning (särskilt norsk diktning!), den kosmiska, biologiska, historisk-naturalistiska processen, naturlagens bann ("ödet" fattas än som blott naturöde, än mer etiskt kvalificerat) å ena sidan och å den andra människan, hennes livshunger, hennes självhävdelse och frihet, hennes anspråk och krav på livet, hennes prometheiska, ädla trots, hennes ideala längtan och strävan, hennes innerlighet, hennes ångest inför livets ovisshet, hennes

<sup>1)</sup> Gammal och ny religiositet, Stockholm 1915, s. 7 f.



tragiska undergång eller slutliga resignation eller ödmjuka vemod inför världsgåtan, inför livets gåtfullhet. Alltefter den olika betoningen på endera av motsatserna kan man tala om "ödes"- eller "frihetstragik", i mångfaldig skiftning och avtoning hos olika temperament, en *dualism* kvarstår dock allttjämt. Ofta sker en anknytning i känsla och tanke till den egentliga "förgängelsemystiken": individerna, generationerna, folken, nationerna, raserna, kulturerna komma och gå, avlösa varandra, de träda fram ur det okända och uppslukas åter av mörkret — eller ljusnar det i fjärran (jfr Spengler)?<sup>1)</sup> Just denna *problematiske*, ovissa, skeptisk-agnostiska stämning — stundom mera grubblande och ruvande, stundom mera outtalad och obekymrad eller estetiskt affekterad, oscillerande mellan resignation och förtyvlan och en tro trots allt eller kanske ändå på en högsta, ogenomträngbar mening och fullkomning — är karaktäristisk. Innebär

<sup>1)</sup> Ett grandioست uttryck har denna stämning fått i de två första inledningsverserna i Rydbergs berömda Jubileumskantat:

*Kör.*

"Ur nattomhöljda tider  
emot ett mål, fördolt för dig,  
o mänsklighet, du skrider  
i sekler fram din ökenstig!  
Din dag är blott en strimma,  
som lyser blek och matt —  
se, framom henne dimma  
och bakom henne natt!  
Och släkten, där du tågar,  
i öknen segna ned,  
och bävande du frågar:  
allsmäktige, vart bär min led?"

"I jordens syner röjes,  
att allt här nere ändligt är;  
och då till himlen höjes  
din forskarblick, du spanar där,  
att solars banor stäckas,  
och världar gå i kvav,  
och stjärnsystemer släckas  
i eternas djupa hav.  
Du hörer röster ropa:  
allt är förgängelse,  
och tid och rum tillhopa  
ett hemskt oändligt fängelse." —

Söderbloms "oändlighetsmystik" en introspektiv, asketisk, av pessimistisk stämning buren flykt från livet och historien, och "uppenbarelsereigionen" ett djupare, trovissare, gladare inträngande däri, ändas "oändlighetsmystiken" i "akosmism", "uppenbarelsereigionen" i en starkare livsförtröstan i "kallelsens" gärning, så står tragiken spörjande inför det hela, i en känsla av både smärta och tjusning inför livet. Utbildar "oändlighetsmystiken" en frälsningsteknik och rör sig "uppenbarelsereigionen" i en "nådens ordning", så låter sig den tragiska religiositeten ej praktiskt konsolidera i någon som helst bestämd "scala animæ" eller form för en "gratia applicatrix". Är "oändlighetsmystiken" i sin livs- och världsbetraktelse *monistisk*, människan ett "epifenomen" i Alltets varande eller liv, så äro både "uppenbarelsereigionen" och den tragiska religiositeten *dualistiska*, ehuru i en olika mening: i den förra människan en aktiv medspelare i tillvarons stora drama såsom den skickensedigra kampen mellan universella makter, Gud och Satan, i den senare utgör människan själv i hennes självhävdesdrift, hennes frihet och krav på livet den ena "metafysiska" polen, "ödet" den andra. "Oändlighetsmystikens" motsats är en mer kvantitativ och extensiv eller fysisk-psykisk: det oändliga — det ändliga, det eviga — det timliga, efemära, ande — materia, "uppenbarelsereigionens" mer kvalitativ, innerligt-personlig: det rätta — det orätta, synd — nåd, skuld — förlåtelse; tragikens motsats en mer *intensiv* och *expansiv*: öde — frihet, livshunger. Kommer "oändlighetsmystiken" ej utöver naturens och kulturens problem och värden men väl "uppenbarelsereigionen" med dess utpräglade sinne för det historiska och personligt-sedliga livets betydelse, så intar i detta avseende tragiken ingen deciderad ställning i överensstämmelse med hela dess skeptiska art. Till skillnad från "oändlighetsmystiken" intar dock tragiken en mera positiv ställning till det historiska livet och besjålas ofta av ett starkt sedligt patos: historien är skådeplatsen för "ödets" och frihetens eviga kamp, med utrymme för en äkta mänsklig heroism, människan skall under "skickelserna" luttras och renas från "hybris" och det mänskliga överdådet; till skillnad från "uppenbarelsereigionens" visshet om historien som gudomlig "uppenbarelse" och teleologi förblir dock för tragiken historien en gåta. "Oändlighetsmystiken" rör sig, relativt sett, pri-

märt inom tankens och känslans värld, "uppenbarelsereligionen" inom viljans och känslans, den tragiska religiositeten omspanner i lika mån tankens, viljans och känslans akter (om vi nu hålla oss till den vanliga indelningen i psykologien), även detta i samklang med hela den mer skeptiskt-problematiskt-agnosticistiskt *komplicerade* karaktären hos denna mentalitet. Den tragiska religiositeten med dess klassiska utgestaltning i det attiska sorgspelet utgör en lika historiskt och psykologiskt självständig, artskild huvudtyp som Söderbloms båda andra, den utgör också en lika "nödvändig" och slutgiltig utvecklings- och utmynningsprodukt som Söderbloms "oändlighetsmystik", med den relativa förutsättning och bakgrund i den föregående respektive utvecklingen, som är gemensam för dem alla.

Det kan ej anmärkas, att den tragiska religiositeten historiskt ej spelat någon större roll eller framträtt som religion i en mera "positiv" mening, ty dels kan man naturligtvis ej, såsom också Söderblom med skärpa flerstädes framhållit<sup>1)</sup>, på religionen lika litet som på den andliga kulturen överhuvud anlägga en *kvantitativ* betraktelse och alltså mäta religionens eller en religionsforms värde och insats efter dess rums- och tidsliga ställning i kosmos eller historien, dels torde ingen vilja förneka den grekiska tragediens och Wagnerdramatikens *faktiska* historiska insats och betydelse för religionen och den högre kulturen — eller skulle ej dessa vara oändligt mycket fattigare en Sophokles och Euripides, en Michelangelo, en Beethoven, en Wagner, en Nietzsche och Strindberg förutan — och dels slutligen är att märka, vad den tragiska religiositetens ställning eller, rättare, bristande ställning som "positiv" religion beträffar, att detta helt enkelt sammanhänger med dess i det föregående skildrade skeptisk-agnosticistisk-estetisk-individualistiska karaktär och art och ju till och med utgör ett av dess särskilda *karaktäristika*, och att även Söderblom, när han skall skildra det typiska i sina båda huvudformer, tager de karaktäristiska och signifikativa exemplen från de stora och ledande personligheterna, som i alla tider relativt höjt sig över den "positiva" religionen, sådan den lever hos "den stora massan", i dess mera dunkla, primitivt konservativa, gammalt och nytt utan kritik medsläpande, ej till full klarhet om sig själv och sina innersta in-

<sup>1)</sup> t. ex. Religionsproblemet, s. 404 ff.

tentioner komma medvetande, varför också Söderblom för fram å ena sidan en Yajnavalkya, en Buddha, en Sankara, en Plotinos, en Areopagiten, en Eckhart etc., å den andra en Amos, Jesaja, Jeremia, Johannes döparen, Jesus, Paulus, Augustinus, Luther, Pascal, Bunyan, Kierkegaard, i denna linje även Zarathustra. På samma sätt kunna vi till den tragiska linjen räkna en Aiskhylos, Sophokles, Euripides, Herodotus, Michelangelo, Shakspeare, Beethoven, Wagner, Nietzsche, Tchaikowsky, Dostojevski, Ibsen, Strindberg, Mascagni, Puccini. Liksom om "oändlighetsmystiken" och "uppenbarelsereigionen" (jfr särskilt den medeltida kristendomens intima förmälning med mystiken) gäller även om den tragiska religiositeten, att den ofta hos sina bärare ej förekommer s. a. s. *renodlad* utan förbunden med inslag från annat håll. Särskilt gäller detta om tragikens förhållande till "uppenbarelsereigionen", resp. kristendomen, vars uppenbarelsedramatik och försoningsmotiv ofta kasta ett förklarande skimmer över den tragiska personlighetens livskamp (jfr särskilt Michelangelo, Dostojevski, Strindberg). Det mänskliga gemytet är ett alltför rikt strängt instrument för att överhuvud låta underordna sig en abstrakt typ. Dock, in abstracto och principaliter kunna vi tydligt inom den religiösa erfarenhetens historia urskilja våra trenne huvudtyper: vi möta inom vardera en karaktäristisk grundton och grundstämning. Taga vi hänsyn till, vilken betydelse dock den kristna miljön och traditionen måste spela med dess sedan århundraden i tänkesätt och praktisk livsförelse konsoliderade inflytande på livets alla områden, så kunna vi kanske förstå *originaliteten* och *kraften* i den religiösa livsytring, som under övertvinnande av så övermäktiga hinder i den tragiska religiositeten hos en Michelangelo, en Beethoven, en Wagner och Nietzsche når en sådan starkt ursprunglig, karaktäristisk, "typisk" utgestaltning.

Ingen vill väl till slut sätta den tragiska religiositetens karaktär av religion och religiositet överhuvud i fråga. Härvid måste vi först anmärka — och härmed komma vi mera till en namn- och ordfråga, som dock ej är alldeles betydelselös med hänsyn till ordets makt över tanken —, att Söderbloms användande av ordet "fromhet" som beteckning för det religiösa förhållandet överhuvud, omspannande både "oändlighetsmystiken" och "uppenbarelsereigionen", ej synes oss vara så lyckligt och sakna känsla för ordets valör. Söder-

bloms kända bestämning av religionen lyder ju så: "from är den, för vilken något är heligt". Denna beskrivning är för övrigt utmärkt, men väcker ej ordet "from" associationer om en viss godhjärtad, barnafrom blidhet, som vi ju kunna glädjas över hos "de stilla i landet", hos en gammal, av livet luttrad och ödmjuk man eller kvinna eller — för att taga blott några exempel — hos människor av en Johannes evangelistens, en Franciskus', en Schleiermachers, en W. Rudins religiösa mentalitet (Schleiermachers "Frömmighet" har väl också närmast inspirerat Söderblom att använda ordet)? Ett vackert, klassiskt uttryck har denna "fromma" mentalitet fått i den gammaltestamentliga psalmen 131:

"Herre, mitt hjärta står icke efter vad högt är,  
och mina ögon se ej efter vad upphöjt är,  
och jag umgås icke med stora ting,  
med ting som äro mig för svåra.  
Nej, jag har lugnat och stillat min själ;  
såsom ett avvant barn i sin moders famn,  
ja, såsom ett avvant barn, så är min själ i mig. —  
Hoppas på Herren, Israel,  
från nu och till evig tid." —

Jfr även ps. 23 o. 121. Men kalla en Nietzsche eller Strindberg, båda för visso djupt religiöst lagda naturer, för en "from" man, det himlastormande, ädla prometheiska trotsset "fromhet"!¹) "Fromhet" är alltså blott *en* art av religiös mentalitet. I stället för "from" och "fromhet" bör man alltså alltjämt i klarhetens intresse använda de gamla uttrycken "religiös", "religion", "religiositet" som en allomfattande benämning på den *religiösa* mentaliteten överhuvud.

Utgör emellertid religionen en *transcendent livsorientering* och innebär den sålunda subjektivt alltid ett medvetande om och ett praktiskt ställningstagande till något "annat" och "mera" (det "heliga", jfr Söderblom, Otto och W. James) än det blott världsimmanenta, blott empiriskt-faktiska, blott "vardagliga" och "profana", vare sig nu detta kommer till uttryck mera *passivt-receptivt* såsom en känsla av absolut beroende (Schleiermacher) eller mera *aktivt* yttrar sig i en drift och strävan, en syftning ut över immanensen till det "helt andra" och "mera" (jfr Edgar Reuterskiölds träffande

¹) Man talar ej heller om en Beethovens eller Wagners "fromhet" utan om deras *religion*.

beskrivning på religionen såsom "människans strävan efter delaktighet i den sanna verkligheten" (kristendomen uppfyllelsen), varvid intet är utsagt om, hur denna verklighet är beskaffad, blott konstaterat, "att det hela vårt släktes historia igenom finnes en uppfattning om en annan verklighet än den vardagliga, och att människan i riten strävar att bliva delaktig av denna")<sup>1)</sup> — så kan ej någon tvekan råda om den tragiska religiositeten såsom av äkta religiös art. Ty vi återfinna här — ehuru naturligtvis i en olika accentuering alltefter olika historiska och individuella lägen och bestämdheter — både den absoluta beroendekänslan ("makterna", "ödet") och utblicken, driften, strävan, syftningen mot det transcendenta, det fullkomliga, det "himmelska", "das ganze Andere" (erosmotivet, jfr Euripides: "Vem vet om icke detta liv är *idel död*, om icke döden förer till *det rätta liv*" och "Sången till Aftonstjärnan" i Richard Wagners "Tannhäuser", den kanske religiösaste av alla operor)<sup>2)</sup>. Skulle ej en Aiskhylos, Sophokles, Euripides, en Michelangelo, en Shakspeare, en Beethoven och Tschaikowsky, en Wagner och Nietzsche, en Mascagni och Puccini, en Dostojevski och Strindberg även vara att räkna till religionens stormän, snillen och profeter! I sin "Översikt av Allmänna Religionshistorien" och i sin bearbetning av Tiele's "Kompendium der Religionsgeschichte" upptar Söderblom även de gamla grekiska tragödena. Det attiska sorgespelet utgjorde ju också en del av den religiösa kulten, varur det utvecklats, innehållet är därför också alltid samlat kring en myt. Vi ha i "oändlighetsmystiken", "uppenbarelsereigionen" och den tragiska religiositeten att se trenne religiösa grundtyper, trenne karaktäristiska religiösa livsreak-

<sup>1)</sup> EDGAR REUTERSKIÖLD: Kristendomen och religionerna, Stockholm 1924, s. 89.

<sup>2)</sup> Jfr vad PETERSON-BERGER i "Richard Wagner som kulturföreteelse", Stockholm 1913, s. 90, har att förtälja om det intryck, denna opera gjorde på en ung, pietistiskt lagd blivande prästman, förut bekajad med en ingrodd aversion mot all teater. "Det intryck denne åhörare mottog, blev för honom fullkomligt oväntat — nytt, rikt, djupt och uppskakande. Han sammanfattade sedermera dess enskildheter och angav dess grundton i ett enda ord: *gudstjänst*. Alla verkets faktorer: livsproblem, handling, musik, gestalter sammansmälte för honom till något, som han kände väl till från den levnadsbana han valt: en offentlig religionsutövning, en kulthandling. — — Denne ovane åhörare med sin fördom mot all teater upptäckte vid första ögonkastet Wagnerkonstens allra starkaste, djupaste och egendomligaste grunddrag: dess religiösa allvar".

tioner, funtade i skilda psyken och gemyt och i en olika historia hos olika individer och folk.

Vi skola nu lämna några exempel och belägg på den tragiska religiositeten. Den har sin allmänmänskliga rot i känslan av ett dunkelt beroende och i tron på en "nemesis", som vakar, när man står på höjden av lycka och makt, en känsla, en tro, som, dunkelt eller klart förnummen, uttalad eller outtalad, väl finnes hos alla tider och folk<sup>1)</sup>. Hos det frihetsälskande, begåvade grekiska folket äro gamla tänkespråk och regler som "μηδὲν ἄγαν", det delfiska "γνώθι σεαυτόν" uttryck för känslan av en av ödet eller gudarna satt gräns, som det vore förhävelse, övermod (hybris) för de dödlige att överskrida, utmanande gudarnas vrede och avund. Därför blev också hovsamheten, sofrosyne, idealet för hellenens livsföring. Homeros' religiositet har ännu en aristokratiskt raljant, skeptisk-estetisk prägel, den fördjupas och förinnerligas hos de tre stora grekiska tragödnerna, hos Aiskhylos (särskilt "Den fjättrade Prometheus", fragment av "Den befriade Prometheus"), hos Sophokles (framför allt Oidipustrilogien: "Konung Oidipus", "Oidipus på Kolonos", "Antigone") och hos Euripides (särskilt "Herakles", "Hippolytos", "Medea"). Vi kunna här ej närmare behandla dessa storstilade dramer, vilkas huvudinnehåll vi förutsätta som bekant, utan hänvisa blott till Ulrich von Wilamowitz-Moellendorffs berömda arbeten till den grekiska tragedien och hans översättning "Griechische Tragödien", 3 bd 5:e—8:e uppl. 1919. Ett gripande uttryck för den tragiska personlighetens tunga livslott ger oss Aiskhylos i "Den fjättrade Prometheus". Prometheus, bristande ut i klagan:

"Dig, helga luftrymd, eder snarbevingade  
Vindfläktar, er flodkällor, dig du vida haf  
Med dina vågors glitter, dig allmoder jord  
Och världens öga, dig o sol, jag ropar an:  
Sen hvad jag lider, själv en gud, af gudars hämnd.  
O sen, o sen, hur jag sargad och gnagd  
Af de grymmaste kval skall strida min strid

<sup>1)</sup> Jfr HENRIK SCHÜCK: Ill. Allm. Litteraturhistoria, I, Stockholm 1919, s. 138: "I alla tider har människan känt sig fri i sina handlingar, och i alla tider har hon känt sig behärskad av en utom henne stående dunkel makt, mot vilken hon förgäves kämpar".

Årtusendens längd. Så fäste mig här  
 Det olympiska folks nykorade drott  
 I försmädliga band.  
 Ve, ve! Öfver denna och stundande nöd  
 Tungt suckar mitt bröst. *När dagas den gräns,*  
*Som av ödet är satt för min jämmer?*<sup>1)</sup> — — —

Den tragiska stämningens stilla resignation inför livet har värdigt tolkats av Sophokles i körens ord till konung Oidipus:

“Du som hör till vårt jordesläkte!  
 Medan än du i livet strävar,  
 ej jag prisar ditt öde sällt.  
 Om ock lyckan dig handen räckte,  
 blott ett ljugande sken dig prövar,  
 är du blind för vad tiden rövar,  
 inom kort den ändå dig fällt.  
 Arme Oidipus! Mänskoöden  
 ger din ofärd oss måttet för;  
 och jag tänker, att *blott i döden*  
*finns en lycka som intet stör.*“

Dock, hoppet sträcker sig bortom livets gräns! Det heter i dramats slutord:

“Därföre den kloke blicke emot dagens slut, och icke prise han en dödligs lycka; *lyckan är dock ej de mäns egendom, som än bland vådor irra hitom livets gräns.*” —

I Euripides' "Herakles" stå vi kanske inför höjdpunkten av det attiska sorgspelet, vi bevittna nämligen här ett märkligt försök till en djupgående psykologisk skildring av en inre personlighetsutveckling, från musklernas överdåd och kraft till en hjärtats ödmjukhet och aning om "den dolda guden mild och stor", "ödet" skapas ej av gudar utanför människan utan inom henne, "ödestragedien" avlöses av en "frihetstragedi"<sup>2)</sup>. I Euripides' "Hippolytos" heter det äkta religiöst-agnosticistiskt:

“Det mänskliga lifvet är jämmer och kval,  
 ej gives en lisa i nöden,  
 det finns väl ett sällare lif än det här,  
 men ack, det fördöljes i skuggor och natt.  
 Vi fästa i olycklig villa vår håg  
 vid det glänsande skimret hos jordiska ting;

<sup>1)</sup> Kurs. av förf.

<sup>2)</sup> EMILIA FOGELKLOU i Svenska Dagbladet "under strecket" den 17. 12. 26.



ty lifvet därborta vi ej känna till,  
och dödsriket yppar sin hemlighet ej:  
*vi famla bland drömmar och sägner.* —

Genom Herodotos' historia går ett drag av vemod: "Gudomen låter oss först smaka livets sötma, men blir sedan befunnen avundsam"! Å ena sidan allt skeendes lagmässighet, "det gudomliga" eller "Gud" en enhetlig världsordning, som sätter trånga skrankor för människorna men också fullföljer sedliga ändamål, gudomens avund lurar på varje förhåvelse, å andra sidan den inspirerat och storslaget skildrade härligheten i kampen med barbarerna och i den grekiska friheten<sup>1)</sup>. I *grekiska gravinskrifter* får den tragiska religiositeten likaledes ofta ett mänskligt rörande, ja, sublimt uttryck. Ung och ädel och skön vart han borttryckt av döden, nu är han ett minne blott, vad var meningen med det hela? Vi anföra ur "Främmande Religionsurkunder", utgivna av Nathan Söderblom, I—IV, Stockholm 1908, III, s. 224 ff:

"Vandrare, hvem du än är, en landsman eller en främling, dröj invid Téttkhos' graf, fäll till hans minne en tår:  
Ädel han var, i striden han föll, i ungdomens hälsa;  
se'n du begråtit hans lott, lycka på vidare färd." —

"Här under vården begrofs Menesaikhmos-sonen Kleóitas.  
*Gråt och beklaga, att han, ädel och skön, måste dö.*" —

"Mänska, som vandrar på vägen, fördjupad i egna bekymmer,  
stanna vid Thratons graf, fäll till hans minne en tår." —

Eller graven talar ett språk av blid resignation:

"Jorden, som framföder allt, tar allt tillbaka i sitt sköte,  
därför ej klaga du må, när från jord du till jord vänder åter;  
*när du har släpat dig trött, målet är äntligen nådt.*" —

Minnet stannar i vemod, i saknad och längtan vid den älskade döde, medan sol går ned och himmelens stjärnor tändas. "Nu är du aska blott" — — —:

"Man täljde mig din död, och vid ditt minne  
en tåreflod rann fram, min Heraklit:

<sup>1)</sup> TIELE-SÖDERBLOM: Kompendium der Religionsgeschichte, 5 uppl., Berlin-Schöneberg 1920, s. 382.

jag mindes dig med ömt och kärligt sinne,  
 hur du en främling kom till staden hit:  
 hur ofta ha vi språkat sent på kvällen,  
 när stjärneskimret göts kring himlapällen.  
 Nu är du aska blott, men näktergalen,  
 som bodde i din sång — den lefver än:  
 dess röst än hörs på berget och i dalen,  
 och Hades' rofdjur ej kan dräpa den." —

(Dikt av den alexandrinske skalden Kallimakhos (omkr. 310—235 f. Kr.), "Fr. Rel.-urk." III, s. 226).

Inom senare hellenistisk fromhet (den astrala teologien, hermetismen) möter överhuvud ofta ett starkt tragiskt inslag (motsatsen "heimarmene" — "aphtharsia").

Vi övergå nu omedelbart till nyaste tid med framtagande av några exempel. Liksom hos de gamla grekiska tragödena äro de tragiska konflikterna och livsförvecklingarna ofta knutna till kärlekslivet könen emellan, till den farliga, urelementära, med vulkaniskt eruptiv kraft frambrytande erotiska driften, som ju förvisso ej alltid är en svalt platonisk, himmelsk eros, en längtan och dragning till de eviga idéernas ovanskliga värld, även om man ofta anar sambandet dem emellan (jfr den moderna psykoanalysen)<sup>1)</sup>. Ligger ej i kärlekslivet könen emellan en tendens, en drift att idealisera, sublimeras, omslutes ej den älskade och med henne eller honom hela livet av det romantiskas skimmer, en glans av himmelsk renhet och skönhet, sprängas ej för den älskande jordetillvarons trånga gränser av en rikedom och fullhet av överjordisk art, den blott dikten eller musikens och sångens toner eller ofta blott ord och uttryck, hämtade från religionens värld, förmå till fullo uttrycka och tolka? Detta synes nu en gång vara ett psykologiskt faktum, ej främmande för något äkta och rikt människoliv och väl betygat i dikten — vi tänka just på en Petrarcas sonetter till Laura och på operan "Tannhäuser",

<sup>1)</sup> Enligt FREUD är ju i sista hand "sexualiteten" roten och drivfjädern för hela utvecklingen, sublimerad i den högre, "andliga" kulturen och religionen, jfr Jungs "libido" och Starbuck (den Halliska skolans) uppfattning av religionen som en komplikations- och spiritualiseringsprodukt av drift- och instinktlivet i allmänhet, en slags överbyggnad därpå, varvid sexualiteten mer spelar rollen av ursprunglig psykisk impuls än såsom tillhandahållande råmaterial för utvecklingen, vilket hämtas från de övriga drifterna och instinkterna, STARBUCK: Religionspsychologie, tysk övers., Leipzig 1909, s. 421 ff.

men vi kunna i detta sammanhang även nämna överhuvud den s. k. brudmystiken, "unio mystica sponsalis". Den "jordiska" eros tycks alltså kunna bli *incitament* för den "himmelska". Vi bevittna detta nu också rikligen inom den tragiska religiositetens område från modern tid. Den når här sin höjd- och glanspunkt hos Richard Wagner, i "Tannhäuser" i innerlig förening med det kristna försoningsmotivet, såsom ofta eljest hos denne tondiktare, i "Tristan och Isolde" utmynnar den tragiska stämningen i en buddhistisk livsnegation à la Schopenhauer, och i "Niebelungen Ring" träda oss de stora, öde, kosmiska perspektiven inpå livet, världsundergång och världsförnyelse genom det etiskas segerkraft. Inom den italienska verismen äro framför allt att nämna Mascagnis "Cavalleria rusticana" ("På Sicilien") och Puccinis "Bohème" och "Tosca". I "Bohème" en rörande bild ur ett fattigt människoödes korta livslycka och poesi och meningslösa, gåtfulla tragedi (sista aktens slutackord!), en tragedi av de tusenden, en episod i livsströmmen — vad var meningen med det hela, finns det någon mening alls! Scenen i sista akten av "Tosca"<sup>1)</sup> föreställer terrassen till kastell Sankt Angelo i Rom, "den eviga staden". Det är natt, stjärnorna lysa på den klara himmelen, i bakgrunden silhuetterna av Sankt Peterskyrkan och Vatikanen. I kasematten till vänster på väggen ett krucifix, framför detta en hängande lampa. Man hör i fjärran herdeklockor, vilka mer och mer avlägsna sig, och rösten av en sjungande herdegosse (bakom scenen):

"Ack, mina suckar,  
ni skall mig trogna bliva!  
Stanna, o suckar,  
ej storm kan er fördriva!  
Du, som jag ömt i hjärtat vaktar,  
du mig föraktar,  
det blir min död!" —

(Tonerna dö bort!)

Dagen gryr, morgonklockor ringa. — Musikens toner ha åt denna tavla förlänat något av vad vi skulle vilja kalla en transcendent stämning: seklerna, generationerna skrida fram över "den eviga staden" och dess minnen, sol går upp och sol går ned, människor födas, växa upp, glädjas åt livet, arbeta, älska, hata, lida och dö,

<sup>1)</sup> "Tosca", Albert Bonnier, 3:dje uppl., Stockholm 1916.



Män och kvinnor, senare komma, ordna sig andaktsfullt framför kyrkan, de falla in:

“Nådens budskap går ut öfver jorden,  
dödens makt blef af frälsaren böjd;  
han från grafven uppstånden är vorden,  
salig bor han i himmelens höjd. —  
Sjungen frälsarens lof!“ —

I detta den till religiös andakt och stämning förtätade och sublimerade livsglödens och livsrytmens naturalistiska mikrokosmos avspelas nu åter ett tragiskt kärleksöde. Det är livets eviga gång. Ödet — kärlekskonflikterna! Men man förstår inför skådespel som dessa den moderna psykoanalysens betonande av det intima sambandet mellan “jordisk“ och “himmelsk“ eros. De gå omärkligt in i varandra, flyta ihop med varandra, från den ena materien, den elementära kraften och lidelsen, från den andra formen, idealiserings- och sublimeringsdriften, den himmelska dragningen och längtan, den transcendenta syftningen, en “*complexio oppositorum*“, i vilken människan känner sig buren av det egna jagets övergripande, livsbehärskande makter. Hela denna art av total livsreaktion får i “*Cavalleria rusticana*“ ett förtätat uttryck i Turiddos, den till undergång gående hjältens, sång till den älskade Lola bakom sänkt ridå omedelbart före skådespelets början. Hän svinner livets banala och futtiga prosa för en stark och farlig eros, i mäktiga ackord, i djupa molltoner tolkar musiken kärlekens patos, dess glöd, dess renhet och smärta, en sannskyldig modern kärlekens Höga Visa:

“O, Lola, bort till dig,  
tärna så fager,  
tyst över nattlig stig  
ensam jag drager.  
Sakta jag klappar på,  
min må du bliva,  
kan din kärlek jag få,  
*allt* vill jag giva! —  
Vägen till dig i blod  
tecknad jag finner,  
mig dock ej bryr, vad dag som  
döden mig hinner.  
*Skall och min vandring hän till*

*himmelen leda,  
bor du ej där, så vill  
in jag ej träda.* — —

(Ridån går upp.)

Den kvarstående stämningen efter skådespelets slut <sup>1)</sup> utmynnar i frågan inför livets gåtfullhet: vad var meningen med det hela, finns det någon mening alls, är livet grymhet eller godhet eller — intetdera! Vi påminnas om den gamle Euripides' ord: "Vi famla bland drömmar och sägner". Man förnimmer och anar den transcendenta rymden över människoödena, det "religiösa" karaktäristikum. Man gripes av "fruktan och medlidande". Liksom de gamla grekiska dramerna måste dessa operor, deras moderna ätteläggar, ses och höras, man måste ha lyssnat till musiken och sången, alldeles som i den kristna gudstjänsten, framför allt den grekisk- och romersk-katolska kyrkans, som ju båda kunna sägas vara kultiskt orienterade skådespel. Enligt Aristoteles hade ju det grekiska skådespelet till uppgift att verka "renande" på människan (katharsis), att väcka "fruktan och medlidande" och alltså ej låta människan blott få "frossa" i några snart övergående stämningar, det tragiska dramat skulle verka religiöst-sedligt uppbyggande på åhöraren <sup>2)</sup>. Detta kan även sägas gälla om det moderna musikdramat (jfr vad vi förut anfört från Peterson-Berger om "Tannhäusers" verkan på en blivande prästman), liksom den kristna gudstjänsten ju också fullföljer praktiskt-sedliga ändamål, därför ej alldeles bortseende från de estetiska hjälpmedlen (musiken, sången, bildkonsten, arkitekturen etc.), i den mån nämligen man vill nå hela människan, ej blott vädjande till tanke och vilja, utan även till människans skönhetskänsla.

Vi ha nu lämnat några exempel på den tragiska religiositeten,

<sup>1)</sup> I åttonde scenens intermezzo, med blott orkestern spelande inför den tomma scenen, når måhända "Cavalleria rusticana" sitt högsta musikaliska uttryck.

<sup>2)</sup> Jfr vad HENRIK SCHÜCK: Ill. Allm. Litteraturhistoria, I, Stockholm 1919, s. 133 säger härom: "Den tragiska dikten är ett *konstverk*, som vidgar vår horisont utöver vardagslivet och för oss upp på höjder, där friska och kyliga vindar fylla bröstet. Den tragiska handlingen framkallar hos oss en känsla av på samma gång exaltation och vemod och denna höjda sinnesstämning befriar oss från den plåga, som den verkliga tillvaron medför. I denna lyftning ligger således tragediens egentliga väsen, dess "renande" makt".

och skulle vi ytterligare tillägga något, vore det blott för att ge ännu tvenne belägg, det ena från den bibliska världen några århundraden f. Kr. (jfr s. 9 i det föregående), det andra från Uppsala universitets aula våren 1927. I den gammaltestamentliga psalmen 8:4, 5 möter oss ett visst modernt klingande, tragiskt anslag, i innerlig förbindelse med "kreaturlighetskänsla", som dock strax förtonar mot den judiska psalmfromhetens gudsförtröstan:

"När jag ser din himmel,  
dina fingrars verk,  
månen och stjärnorna,  
som du har berett,

*vad är då en människa, att du tänker på henne,  
eller en människoson, att du låter dig vårda om honom.*" — —

En öde tragisk stämning vilade över de landsflyktige Kubankosackernas sång i universitetsaulan<sup>1)</sup>:

"Begravet i snö ligger du, mitt Ryssland, under yrsnöns virvlande dans. Den sorgsna steppvinden sjunger sina begravningssånger, och varken väg eller stig finnes att se på den gränslösa, snövita steppen. Hemorterna kunna ej återfinnas och de kära rösterna från hemmet kunna ej förnimmas. Purgán (yrvädret på steppen) har virvlat kring, sopat bort och begravt *allt dyrt, allt heligt. Du blinda, förfärliga makt! Du som döden livlösa snö!*" — —

Sången gjorde ett gripande intryck på auditoriet, ett bevis på den tragiska känslans djupa allmänmänsklighet och alltjämt levande förmåga att ge uttryck åt en konstitutiv sida av mänskligt sjäsliv, liksom "oändlighetsmystiken" och "uppenbarelsereligionen" var på sitt sätt.

Skola Söderbloms "oändlighetsmystik" och "uppenbarelsereligion" utgöra en allomfattande, uttömmande systematisk-schematisk kartläggning av religionens historia och psykologi, så kan det ej undgå oss, att vi i så fall, såsom i den föregående framställningen framhållits, även måste räkna med en tredje, självständig, karaktäristisk religiös huvudtyp, den tragiska religiositeten. Vill Söderblom i "oändlighetsmystiken" se en natur- och kulturreligionens "nödvändiga", slutgiltiga utmynningsprodukt, så må detta vara riktigt, *dock*

<sup>1)</sup> Kubankosackernas textbok, Stålhammar, Linköping 1927.

med den viktiga inskränkningen, att detta i så fall i lika mån må gälla om den tragiska religiositeten. Den utgör ingalunda någon slags ofullgången "oändlighetsmystik" eller blott ett dess stadium utan bottnar liksom denna i en ursprunglig, apriorisk anläggning i det religiösa gemytet. En Sophokles' och Euripides' religiositet kan ej sägas vara mindre religiöst fullgången och slutgiltig eller mindre moget reflekterad än en Yajnavalkyas och Sankaras eller Plotinos'. Vill någon i den tragiska religiositeten se ett närmande till "uppenbarelsereligionen" (jfr vår föregående komparativa analys) och alltså däri se ett exempel på, vad den religiösa erfarenheten utom Israels historia i sina djupaste intentioner förmått skapa som högst och renast (Aiskhylos, Sophokles, Euripides), så är det intet som hindrar därtill<sup>1)</sup>. Skimrar, för att tala med Söderblom<sup>2)</sup>, i religionen en djupare belägen och verkligare verklighet igenom, och ter sig denna i religionens högre gestalter för "oändlighetsmystiken" såsom en svindlande oändlighet eller såsom "en avlägsen stillhet bortom tillvaron" (en *oändlighetsdriftens* metafysik) och för "uppenbarelsereligionen" såsom en sig uppenbarande, frälsande gudomlig vilja av den högsta teleologisk-etiska art (en *samvetskravets* metafysik), så utgör för den tragiska religiositeten tillvarons innehåll ett dunkelt, ogenomträngbart "öde" — mot vilket dock i prometheiskt trots, i ruvande grubbel eller i ett mildt, leende vemod människan uppreser sig, människan i hennes livshunger, hennes ideala livskrav och livslängtan, hennes etos och eros (en *livstörstens* metafysik)<sup>3)</sup>: "Vem vet, om icke detta liv är idel död, om icke döden förer till *det rätta liv*". —

<sup>1)</sup> Kanske det överhuvud vore skäl och en lockande uppgift, att till skillnad från vad hittills varit fallet, då man mest ägnat sig åt ett visserligen mycket trängande och tacknämligt utforskande av den grekiska filosofiens och de hellenistiska mysteriereligionernas inflytande på kristendomen, man mera också fattade i sikte det tragiska inslaget, framför allt från renässansen och humanismen (Michelangelo, Shakspeare etc.).

<sup>2)</sup> Religionsproblemet s. 463.

<sup>3)</sup> *Psykologiskt* sammanhänger denna tragikens motsats därmed, att ju starkare frihetsdriften är, desto *intensivare reaktionen* mot allt det som *hämmar*: verkligheten — "ödet".



## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Med vemod ser man den generation av forskare skördas av döden, vilka skapat och uppburit den kritiska och historiska teologiens glansperiod i Tyskland. De två sista dödsbuden gälla lärda ur Ritschls skola. Jena sörjer Hans Henrich Wendt. Exeget och systematiker tillika utbildade han på ett självständigt sätt arvet från mästaren. För svenska teologer är han måhända mera bekant genom sin kommentar till apostlagärningarna än genom sin dogmatik (*System der christlichen Lehre*) och sin *Lehre Jesu*. Vida större är dock tomrummet efter FRIEDRICH LOOFS, som 70-årig fått sluta sitt 40-åriga arbete vid Halles universitet. Ännu tre timmar före sin död var han sysselsatt med sina dogmhistoriska studier.

Det var Loofs' öde att städse stå i skuggan av Harnack. Genom denne hade han införts i arbetet på fornkyrkans idéhistoria, och han förblev städse på ett rörande sätt medveten om att han saknade den snillet glans och flykt, som adlade läromästarens verk. Men måhända underskattade Loofs i sin blygsamhet sin egen originalitet. Hans ställning i teologiens historia beror ej enbart på det outröttliga, samvetsgranna detaljarbete, vari han knappast av någon samtida överträffats, ej heller därpå, att hans *Dogmengeschichte* — vars nya upplaga han ju ej fick avsluta — genom sina lyckliga formuleringar och genom sitt mer begränsade omfång utgör ett välbehövt komplement till de mäktiga Harnackska tomerna. Han framställde här en genom ett flertal specialundersökningar (över Irenæus, Marcellus av Ancyra, Nestorius) mödosamt vunnen och självständigt koncipierad uppfattning av den fornkyrkliga teologiens utveckling. Särskilt inriktade han sitt intresse på den "mindre-asiatiska tradition", som han trodde sig kunna följa å ena sidan till Irenæus och Tertullianus och deras arvtagare i västerlandet, å den andra till den äldre och yngre antiokenska skolan: som dess utmärkande drag betraktade han dels den "ekonomiska" (frälsningshistoriska) trinitets-

uppfattningen, dels rekapitulationstanken i försoningsläran. I tilltalande form möter oss denna teori särskilt i den lilla, på engelska utgivna boken om Nestorius (1914). Samma historietolkning ligger också till grund för hans sista monografi, över Paulus av Samosata (1924). I anslutning till Ritschls tankar bearbetade Loofs även reformationens dogmhistoria: en serie uppsatser ägnade han åt studiet av den lutherska rättfärdiggörelseläran. Ett uppräknande av hans arbeten kan icke komma ifråga. Ett minnesmärke, ingalunda det minsta, över hans forskarflit äro de gedigna och innehållstunga artiklar, som ingå i Herzog-Hauks Realencyklopädie. Det måste beklagas, att hans *symbolik* aldrig nådde utöver det första bandet. Liksom så många av de samtida banbrytarna för den historiskt-kritiska forskningen bevarade Loofs en djup och äkta evangelisk fromhet, och han var icke heller främmande för det praktiskt-kyrkliga arbetet. Till hans kvarlåtenskap hör även flera predikosamlingar. Då den Hæckelska stridens vågor gingo som högst, framträdde han som apologet med sin skrift *Anti-Hæckel*. Tidskriften "Die christliche Welt" räknar honom bland sina grundläggare.

Måhända vore det icke ur vägen, om den nuvarande teologgenerationen, som står mitt uppe i reaktionen mot både ritschlianism och ensidigt historiskt orienterad teologi, stundom allvarligt besinnade storleken av sin skuld till dessa sina föregångares arbete. Det skulle helt visst vara hälsosamt att jämföra sin egen vetenskapliga utrustning och arbetsförmåga med den lärdom, som möter oss på varje sida i exempelvis Loofs' arbeten. Den aktuellaste risken är måhända nu, att det alltmer systematiskt orienterade teologiska studiet skall kasta över bord den hälsosamma barlast, som består i mödosamt primärarbete och historiskt källstudium. Vi må förebrå den på Ritschl följande teologien dess bristande sinne för fromhetslivets djupa schakt och för det transcendenta perspektivet. Men den hänsynslösa sanningskärlek och kärva ärlighet, som karakteriserade dess arbete måste räknas som ett av den evangeliska teologiens omistliga värden. Ej minst hos Loofs kunna vi iaktta, hur denna strängt vetenskapliga anda fostrade en verklig sinnets ödmjukhet, som i medvetande om det vetbaras snäva gränser fann vila i en barnslig tro.

\*

\*

\*

Efter att några veckor tidigare ha kunnat begå sitt 25-årsjubileum som ärkebiskop i Canterbury — ingen av hans föregångare i nyare tid har uppfyllt detta tidsmätt — firade D:r RANDALL DAVIDSON den 7 april sin 80-årsdag. Talrika uttryck för personlig tillgivenhet och beundran ha därvid tillströmmat honom från in- och utlandet. D:r Davidsons personliga insats i samtidens kyrkohistoria och hans ämbetes betydenhet inom den evangeliska världen äro sådana att det har synts lämpligt att även här bringa denna dag i åtanke.

Liksom sin ämbetsbroder i York är D:r Davidson skotte till börd, född i Edinburgh. Sina studier gjorde han emellertid vid Trinity College, Oxford, varefter han innehade en prästtjänst på landet under några år. Det var som kaplan och sekreterare hos ärkebiskop Tait åren 1877—88 som han först blev förtrogen med de uppgifter i kyrkans centrala ledning, åt vilka han skulle komma att ägna sina bästa krafter. En biografi över Tait är hans enda större arbete av i viss mån vetenskaplig läggning. Även under ärkebiskop Benson's första år behöll han sin ställning i Lambeth, men lämnade den för att bli dean i Windsor och kaplan hos drottning Viktoria. Sannolikt har förhållandet till drottningen och hennes hus varit en bidragande faktor till D:s karriär. Dock har han som stiftsbiskop i Rochester och senare i Winchester rikligen uppfyllt de förväntningar som ställts på honom och som ärkebiskop vida överträffat dem. Hans ärkebiskopat kommer säkerligen att räknas som ett av de betydelsefullaste i den engelska kyrkans historia. D:r Davidson har stundom anklagats för en överdriven försiktighet, för att vara en kompromissande statsman mera än en andlig ledare. Men ett närmare studium av hans person och verk skall säkerligen visa, att den kloka måttfullhetens politik varit den som bäst tjänat kyrkans verkliga intressen, och att den statsmannavisdom, som i nutiden ingen torde fränkänna Randall Cantuarensis, varit parad med en djup och allvarlig personlig fromhet och aldrig medgivit något dagtingande med hans kyrkliga och religiösa principer. Här skola blott några sidor av hans verksamhet beröras. Utan att någonsin ha varit fackteolog i egentlig mening har D. visat sig äga ett klart och fördomsfritt omdöme i lärofrågor. Härvid har säkerligen beröringen med biskop Lightfoot — han var under ett par år dennes "exa-

mining chaplain" — varit av stor betydelse, varom han också i ett av sina senaste uttalanden vittnat. Städs fasthållande vid en ortodox position har D. dock motverkat en legalistisk tolkning av kyrkans läronormer och härigenom lyckats undvika de akuta konflikter med den liberala, "modernistiska", teologien, som man på sina håll velat framtvinga. Å den andra sidan har han, ehuru personligen snarast tillgiven den evangelikala riktningen, visat en vidsynt uppskattning av det värdefulla i den högkyrkliga, anglokatoiska fraktionen: icke minst inom denna riktning är han, trots ståndpunkternas olikhet, omfattad med en vördnad och ett förtroende, som icke ägnas någon annan kyrkoman utom det egna ledet. Att de divergerande riktningarna inom kyrkan kunnat hållas samman och därigenom befrukta varandra, genom sin tävlan stimulerande kyrkans liv, är icke minst D:s verk.

Ett särskilt kapitel äro de internationella förbindelser, för vilka Lambeth under det sista kvartssekle i allt högre grad blivit en medelpunkt. Här kan endast erinras om 1908 års Lambethkonferens och de förhandlingar med den svenska kyrkan, som i följd av denna inleddes och resulterade i anbefallandet av nattvardsgemenskap mellan båda kyrkorna. Beslutet härom fattades vid 1920 års Lambethkonferens, vilken särskilt genom utfärdandet av den bekanta "Appeal to all christian people" gjort en betydelsefull insats i det allmänkyrkliga enhetsarbetet.

På den inre kyrkohistoriens område torde den nya kyrkoförfattningens tillkomst, skapandet av the Church Assembly, vara den betydelsefullaste tilldragelsen under D:r Davidson's arkiepiskopat. Ordförandeskapet i biskoparnes hus och i kyrkomötets gemensamma plena vid de tre årliga sessionerna har väsentligen ökat den dryga arbetsbörda, som vilar på the Primate of all England. Genom det energiska sätt, varpå han fattat den nya uppgiften, har ärkebiskopen till stor del förtjänsten av att kyrkomötet så hastigt fått en central betydelse i kyrkans liv. Några av hans anföranden från ordförandeplassen i the Church House, ej minst under behandlingen av Prayer Book-frågan, höra till de bästa exemplen på hans ädla och värdiga talekonst. Det har förvisso varit hans hopp att få se även denna stora fråga lyckligt förd i hamn. Motgången i underhuset sporrade



också hans liv slutade i en tragisk inre konflikt med hans kyrka. Sabatiers bok avslutades med de bekanta orden: "en avgrund skiljer Franciskus' ideal från den påves, som kanoniserade honom".

Sabatier fortsatte sina källforskningar och trodde sig snart i en handskrift ha funnit ett förut okänt originalverk av den mest äkta franciskanen, Franciskus' egen sekreterare broder Leone; detta verk bekräftade Sabatiers bild. Så publicerade han 1898 detta nya fynd, "Speculum perfectionis", i ståtlig utstyrel med lärd apparat; det blev ett av de mest uppseendeväckande i senare tids kyrkohistoriska forskning. Här är ej platsen att redogöra för den oerhört omfattande vetenskapliga litterära strid, som utspann sig om Sabatiers källor och totaluppfattning. I åtskilligt ha nog resultaten av hans forskning måst modifieras; och om man nu åter genomläser hans Franciskus-biografi, så kan man kanske ej undgå att finna den rätt mycket avbleknad. Men sin hjälte gjorde han på ett nytt vis populär även inom protestantismen. Franciskusminnena särskilt i Assisi omgjötos med den skäraste poesi; en väldig ström av besökande vällde ut över de nejder, där den Guds lille fattige vandrat; Sabatier blev hedersborgare i Assisi och vistades där stora delar av sin tid under fortsatta Franciskusforskningar. — Striden om hans Franciskusbild förde emellertid till förnyad prövning av, vad som vore äkta katolicism och äkta kristendom. Härunder kom Sabatier att allt mer finna denna senare i den katolska modernismen och att göra Franciskus till modernismens store förelöpare och urtyp. I sin vältaliga bok "Les modernists" 1909 väntar han rent av kristendomens förnyelse från denna strömning. Detta innebar dock ej, att Sabatier övergick till katolicismen. När den reformerta statskyrkan i Frankrike efter 1905 års ryktbara skilsmässolag gick sönder i en konservativ och en liberal kyrkogrupp, anslöt han sig till den samlingssträvan, som kom fram i mellangruppen Jarnac (dess konstituerande möte hölls i närheten av Sabatiers hem nära Lyon), och verkade ivrigt i dess tjänst. Det religiösa läget i Frankrike efter omvälvningen 1905 analyserade han mera glänsande än djupt i ett par mycket spridda böcker: "Apropos de la séparation des églises et de l'état" 10 uppl 1910 och "L'orientation religieuse de la France actuelle" 2 uppl. 1912. Så kom världskriget och absorberade hela hans starka känsloliv. Efter

segern för Frankrike gav han sin hämdkänsla mot tyskarna uttryck, som skulle vara en fläck på hans minne som kristen, om man ej toge hänsyn till krigspsykosen. Han fick uppleva sitt livs stora triumf, när han kunde återvända till sin ungdoms stad som professor i kyrkohistoria vid den nyupprättade franska evangeliska fakulteten vid Strassburgs universitet. I dennas livskraftiga vetenskapliga arbete kom han dock ej att göra någon större insats. Han var redan sjuklig och levde mest på sin gamla berömmelse. Hans religiösa ideal modernismen låg ock krossat under papalismens järnhäl. Men i den kyrkohistoriska forskningens historia kommer han att behålla en ärad plats.

\* \* \*

\*

*Kristen gemenskap* är namnet på en ny nordisk tidskrift, som detta år startats för att tjäna samarbetet mellan Nordens kyrkor. Tidskriften utgives genom "de nordiska kommittéerna av världsförbundet för mellanfolkligt samförstånd genom kyrkosamfunden". Redaktör är Nils Karlström, Uppsala. Bakom står en redaktionskommitté, bestående av en dansk, en finne, en norrman och en svensk — man saknar i denna kommitté en representant för Island. Tidskriftens första häfte, utkommet i febr. detta år, har ett rikhaltigt och mångsidigt innehåll med artiklar av ärkebiskop Söderblom, biskoparna Ostenfeld, Hognestad och Gummerus samt professor Runestam. Starten lovar gott för framtiden. Nordens kyrkor ha under senaste tid, glädjande nog, kommit varandra allt närmare och förbundits i stark samkänsla. Just därför har en tidskrift som denna både en fast grund och en betydelsefull uppgift.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## NYA ARBETEN OM TYSKA REFORMATIONEN

MACKINNON, JAMES: *Luther and the Reformation II The Breach with Rome (1517—21)*, Longmans 1928, 371 sid., 16 Sh.

Det skall medges, att jag med en viss olust gick till studiet av denna bok. Nog hade jag intresse för författaren, professor i kyrkohistoria vid Edinburghs universitet, som auktor till det stora verket "History of modern Liberty" och viktiga verk om Skottlands konstitutionella och industriella historia. Men då man läst ej så få engelska framställningar av Luthers historia, har man vant sig att där mäst finna en rätt stor efterblivenhet i förhållande till den aldrig vilande tyska och nordiska forskningen, stundom även oförmåga att förstå det för den lutherska reformationen innerst kännetecknande. Desto angenämare överraskning beredde Mackinnons omfattande verk. Dess första volym 1925 över Luthers utveckling till 1517 har jag ej sett; de två redan i manuskript färdiga delarna om Luthers historia från Worms till hans död äro ännu ej utkomna. Men om hela verket håller sig på samma nivå som här föreliggande bd II, kommer den engelska litteraturen otvivelaktigt att besitta en av de ej blott utförligaste utan också bästa Lutherbiografierna. Originella banbrytande forskningar sådana som Scheels, Kalkoffs, Holls, Böhmers m. fl:s får man ej vänta sig, ej heller några geniala nya synpunkter eller vändningar vid framställningen av de kända fakta. Men förf. har förvånande fullständigt följt med även den nyaste tyska forskningen, in i året 1927, och med sunt kritiskt omdöme utnyttjat denna. Man märker det samvetsgranna avvägandet mellan motsatta uppfattningar allt ifrån de första sidornas diskussion om Luthers ställning till avlaten i teserna ända till de sista sidornas behandling av den på sistone så omdebatterade frågan om kurfurst Fredriks religiösa ställning och innebörden av hans politik. I stor utsträckning ansluter förf. sig till Kalkoff (dock ej i fråga om Fredriks val till kejsare 1519), under det att vissa intressanta uppslag i Böhmers "Der junge Luther"



(den närmaste parallellen till M:s här anmälda bok) lämnats utan avseende. Men förf. stannar ej vid en, redan i och för sig värdefull, sammanfattning av den moderna tyska Lutherforskningen. Han synes hela vägen ha prövat denna på källorna; och framställningen öser direkt ur dessa källors friska flöde. Särskilt utnyttjar förf. Luthers skrifter till att ge en konkret bild av dennes snabba utveckling från konservativ papalist till revolutionär omstörtare, med bevarande av det konservativa grunddraget; därvid bringar han åtskilligt nytt utöver tillgängliga tyska framställningar. Det viktigaste är emellertid, att förf. tränger in till det religiösa centrum i Luthers gudsumgängelse och gerning, ej utan befruktande påverkan från Holl. Det ser ut, som om skotskt andeliv skulle i viss mån ha lättare än anglikanskt att förstå Luther. Och M:s allmänna värdesättning av Luther bär intet spår av någon efterkrigsstämning. "Luther var otvivelaktigt tidens starke man liksom tidens store man. Alla de andra handlande på världsscenen äro meddelmåttiga figurer jämförda med denne koloss, vilkens snille och mäktiga personlighet mödosamt skapade fram en ny värld ur den gamla". "Även Luther har sin begränsning, om han väges på den historiska kritikens våg. Men hos ingen annan i den tiden finnes så som hos denne profet makten att göra historia inom religionens och moralens värld förenad med en tro, som under fullständigt uppgivande av allt eget föder den högsta utveckling av ett mäktigt tänkande, en oböjlig vilja, och en oprutbar anslutning till sanningen, sådan han fattade den. Det mest övertygande beviset härför är det faktum, att när den högsta krisen i hans öde kom, visade han sig denna vuxen".

BRANDI, KARL: *Die deutsche Reformation, Quelle & Meyer 1927, 380 s. 14 M.*

Som ovan antyddes har det sista årtiondet medfört ett nytt uppsving i Lutherforskningen. För teologen ligger Brandis arbetes intresse särskilt däri, att man här får se denna forskning utnyttjad för en politiskt orienterad totalbild av den tyska reformationstiden. Det är ganska märkligt att iakttaga, hur den berömde Göttingen-historikern, vars här föreliggande bok utgör bd 2 av det av Erich Mareks utgivna samlingsverket "Deutsche Geschichte", med all sin moderna och förvisso berättigade betoning av de ekonomiska och sociala faktorerna dock åter ställer det rent religiösa, Luthers kamp för sin

själs frälsning och för evangeliets verk bland folket, som centrum i tidens även politiska historia och som den verkliga utgångspunkten för statslivets nyskapande. Att förf. i motsättningen mellan Luther och Zwingli röjer en viss förkärlek för den senare och t. ex. ej accepterar von Schuberts undersökning och värdesättning av Marburgsamtalen, torde möjligen sammanhånga med västtysk orientering. Uppgifterna om Sverige äro så föga nöjaktiga, att man mer än någonsin känner önskvärdheten av en vederhäftig svensk historia på tyska. Åtminstone borde de tyska encyklopedierna mera än hittills söka få svenska medarbetare för artiklar rörande Sverige; ehuru åtskilligt i den vägen verkligen gjorts i andra uppl. av "Religion in Geschichte und Gegenwart", vilket tacksamt skall erkännas, innehåller dess nyss färdiga bd 1 dock även häpnadsväckande ting i fråga om Sverige. — Brandis arbete är som helhet mycket betydande; även kyrkohistorikern har där åtskilligt att lära. Den som läst de gängse tyska reformationsframställningarna, märker genast det nya och djupträngande greppet och den självständiga uppfattningen. Om den förra delen av boken kanske har sin tyngdpunkt i synpunkterna och organisationen av stoffet, så framträder i senare hälften förf:s originalforskning med nya resultat även i fakta och detaljer; särskilt gäller detta Schmalkaldiska kriget och förhandlingarna fram till augsburgska freden. Framställningsformen synes ock äga litterär betydenhet och säregen personlig utprägling; lättläst är den icke alltid.

Hj. HOLMQUIST.

## DOGMATIKENS PRINCIPFRÅGOR

CARL STANGE: *Dogmatik. Erster Band: Einleitung in die Dogmatik. Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh, 1927. XXVI S., 242 S. Preis 8 M., geb. 10 M.*

Då dogmatiken är en disciplin av den systematiska teologien, hör till dogmatikens principfrågor närmast frågan om dess ställning inom denna teologi och till övriga systematiska discipliner: etik och symbolik. Men därvid stannar icke frågan. Den systematiska teologiens ställning i förhållande till teologiens övriga huvudgebit, historisk och praktisk teologi, måste i sin tur utredas. Uppgiften vidgar sig än mer. I och med det att systematisk, historisk och praktisk teologi bestämmas såsom olika gebit av den teologiska vetenskapen,

måste teologiens egen innebörd som vetenskap utredas. Då det blivit vanligt alltsedan Schleiermachers dagar att fatta teologien såsom positiv vetenskap, måste dels den positiva vetenskapens egen innebörd bestämmas, dels teologiens ställning till övriga möjliga former av den positiva vetenskapen fastställas. Detta kan emellertid icke ske utan att den positiva vetenskapens ställning till vetenskapen såsom sådan utredes och vetenskapens eget begrepp klarlägges. Till dogmatikens principfrågor, som i inledningen till dogmatiken hava att få sitt svar, hör alltså en hel svit av principiella frågor, vars sista och alla andra till grund liggande är frågan om vetenskapens eget begrepp. Stange har i första bandet av sin dogmatik, som behandlar dogmatikens inledningsfrågor, insett, att dogmatikens principfrågor äro av denna vittfamnande art, och då han går att åt dogmatiken anvisa den plats, som tillkommer densamma, nöjer han sig icke med mindre än att i sista hand grunda densamma i vetenskapen själv.

Stanges tillvägagångssätt är i huvuddrag följande. *Vetenskapen* är till sitt väsen en sådan förståndsverksamhet, som principiellt och uteslutande följer tänkandets lagar (s. 9). Medan den i det praktiska livet förekommande förståndsverksamheten ofta influeras av känslor, stämningar och lidelser, är den vetenskapliga förståndsverksamheten uteslutande bestämd av de i tänkandet självt nedlagda normerna (s. 10). Därav följer för vetenskapen epitetet *förutsättningslös*, som innebär frihet från alla för tänkandet främmande element (känslor, stämningar) (s. 12), och *allmängiltig*, som betyder *kravet* på att erkännas av alla, som följa tänkandets lagar (s. 13). Allmängiltigheten betyder emellertid icke, att vetenskapen eller ett givet vetenskapligt resultat av alla *faktiskt* erkännes (s. 13). Och förutsättningslösheten betyder icke, att vetenskapen intet förutsätter och själv framskapar sitt objekt (s. 11). Ty den vetenskapliga kunskapens innehåll förutsättes såsom för tänkandet givet, och alltefter tänkandets olika behandlingssätt av de givna föreställningarna låter sig den vetenskapliga verksamheten eller vetenskapen själv uppdelas i två grenar. Tänkandet är nämligen dels *syntetiskt*, d. v. s. förbinder de genom erfarenheten givna föreställningarna sinsemellan till *allmänbegrepp* och giver så upphov till den *empiriska* vetenskapen (s. 14 ff.), dels *analytiskt*, d. v. s. skiljer de i erfarenheten givna föreställningarna från varandra och resulterar i utfinnandet av *väsensbegrepp*, vilket är målet för den *kritiska* vetenskapen (s. 14 ff.). Den empiriska och

den kritiska vetenskapen förutsätta varandra inbördes, ty utan den kritiska vetenskapen skulle den empiriska förvandlas till ett system av ren logik och utan den empiriska skulle den kritiska vetenskapen upplösa sig i idel enskilda åskådningar (s. 19). Den kritiska vetenskapens uppgift i vetenskapsläran är att fastställa grunden för mångfalden av de enskilda vetenskaperna. Ty den kritiska vetenskapens begrepp, väsensbegreppen, ange de betingelser, varpå det speciella hos de enskilda föreställningarna vilar. Dessa betingelser kunna icke vara givna i de enskilda föreställningarnas *innehåll*. Måste man emellertid bortse från föreställningarnas innehåll, återstår blott den med en given kunskap förknippade *vissheten* såsom betingelse för det speciella hos de i denna kunskap ingående föreställningarna (s. 19). Den kritiska vetenskapens vetenskapliga egendomlighet består sålunda däri, att den gör den olikartade vissheten i vetandet till sitt objekt (jfr. s. VIII). Vissheten kan nu i sin tur vara av dubbel art, dels vissheten om *verkligheten* av det föreställda, dels vissheten om *värdet* av detsamma. Den förra arten av visshet låter sig återföra på den matematiska och logiska vissheten, den senare åter framträder som ästetisk, etisk och religiös (s. 20, 22). Denna senare form av visshet ger upphov till en jämte den empiriska och den kritiska ny form av vetenskap, den *positiva*. Den har att göra med *erfarenheten* efter dess bestämda innehåll (s. 30) och har därför icke såsom den empiriska och kritiska vetenskapen till uppgift att bilda begrepp (allmänbegrepp, resp. väsensbegrepp) utan förutsätter i stället de genom den kritiska vetenskapen bildade väsensbegreppen för att efter ett givet väsensbegrepp, som i relation till ett givet komplex av faktiska föreställningar får karaktären av *idealbegrepp* (s. 32), bedöma det faktiskt föreliggande med hänsyn till dess fullständighet (s. 31). Man betecknar nämligen det faktiskt föreliggande såsom fullständigt, försåvitt det besitter alla de bestämningar, som inneligga i begreppet. Denna jämförelse mellan den givna verkligheten och det i väsensbegreppet inneliggande idealet är tydligen enligt Stange en förståndsverksamhet, och den av denna förståndsverksamhet konstituerade vetenskapen är den positiva. Den positiva vetenskapen har nu enligt Stange även en andra uppgift: den har icke blott att bedöma ett faktiskt föreliggande förhållande, exempelvis en viss historiskt given form av kristendomen, efter väsendet såsom idealbegrepp, d. v. s. i här föreliggande fall kristendomens väsen, utan den har även att värdesätta olika ideal, som förefinnas

på ett visst erfarenhetsgebit (ästetiskt, etiskt eller religiöst), efter fullständigheten av den erfarenhet, som ligger till grund för nämnda ideal (s. 34). För den positiva vetenskapen väsentligt är därför, att den är möjlig blott utifrån ståndpunkten av ett enskilt, bestämt ideal (s. 37). Såsom det är den positiva vetenskapens uppgift att ådagalägga värdet av sitt särskilda ideal, så är uppgiften för den kristliga teologien såsom positiv vetenskap att uppvisa värdet av den kristna religionen (s. 38 f.). Nu är att märka: väsensbegreppet har blivit till ideal icke genom en vetenskaplig akt, utan genom levande liv. "Ideale produziert nicht der Schreibtisch, sondern das Leben, die Geschichte" (s. 39). Religionen måste sålunda bedömas som en form av levande liv. Och då religionen till sin idé är människans förhållande till Gud, kan beviset för den kristna religionens värde (Stange säger ock sanning) icke föras på annat sätt än att kristendomens uppenbarelseskaraktär uppvisas, emedan ett människans verkliga förhållande till Gud, d. v. s. en verklig religion, icke existerar utan att Gud uppenbarar sig för människan (s. 40 ff.). Därför kan den kristna teologiens uppgift så bestämmas, att den har att uppvisa kristendomen såsom den sanna religionen, d. ä. såsom uppenbarelsesreligion (s. 43). Denna säregna uppgift förlämnar ock åt den kristna teologien och varje dess enskilda disciplin dess särart. Bortser man från denna säregna uppgift, så finnes ingen grund för antagandet av teologiens självständighet, utan de enskilda teologiska disciplinerna komma då ohjälpligen att uppgå i andra vetenskaper, historievetenskap och allmän religionsvetenskap (s. 44). Det är nu den systematiska teologiens uppgift i förhållande till historisk och praktisk teologi att bevara den teologiska vetenskapens på en gång vetenskapliga och specifikt teologiska art. Denna uppgift kan varken den historiska eller den praktiska teologien var för sig fylla. Ty inom den historiska teologien såsom sådan kommer väl såsom inom historievetenskapen överhuvud vetenskapligheten till sin rätt, men det specifikt teologiska kommer där till korta. Och inom den praktiska teologien är förhållandet omvänt (s. 2 f.). Både historisk och praktisk teologi visa därför över till den systematiska teologien, som allena är i stånd att grunda den teologiska vetenskapens egenart och självständighet (s. 1). Den traditionella tredelningen av den systematiska teologien i symbolik, dogmatik och etik har sin grund i det tredubbla sätt, varpå kristendomens väsen kan sättas i relation till dess historiska framträdande. Väsendet kan för det första fast-

ställas genom en kritisk jämförelse mellan kristendomens historiska former; detta är uppgiften för symboliken. Väsendet kan vidare fastställas såsom bestämmande alla enskilda moment av den historiska kristendomen; detta är uppgiften för dogmatiken. Väsendet kan slutligen fastställas såsom en verksam kraft i den historiskt sig utgestaltande kristendomen; detta är uppgiften för etiken (s. 49 ff.). Den centrala platsen inom den systematiska teologien intages av dogmatiken, som har till uppgift att bringa beviset för kristendomens sanning (s. 53). Fördenskull förutsätter dogmatiken religionsfilosofien och symboliken och utgör syntesen av båda. Från religionsfilosofien hämtar dogmatiken begreppet om religionens väsen, symboliken bringar dogmatiken begreppet om vad som är kristendomens väsen, sådant detta givit sig ur kristendomens positiva framträdande. Dogmatikens bevis för kristendomens sanning sker nu så, att kristendomens väsen uppvisas motsvara det ideal, som giver sig ur religionsfilosofiens fastställande av religionens väsen (ibid.).

Vi må här göra halt i och för en analys och kritisk granskning av Stanges bestämningar av teologiens och enkannerligen dogmatikens begrepp och den med begreppet sammanhängande uppgift och metod, som är ställd för den teologiska vetenskapen. Därvid må först framhållas, att Stange uppjudit all kraft att uppvisa teologiens självständighet utan att därmed dess vetenskaplighet skall offras. Stange synes i detta stycke såsom i mycket annat följa en viss tradition alltifrån Schleiermacher. Men då Stange själv bestämt vetenskapen såsom en sådan form av förståndsverksamheten, som principiellt och uteslutande följer tänkandets lagar (s. 9), så inställer sig genast den frågan: kan hans eget försök att bestämma teologiens och speciellt dogmatikens begrepp och uppgift och plats i det vetenskapliga sammanhanget självt göra anspråk på att vara vetenskap? Det måste i så fall följa hans egen bestämning av vetenskapens väsen. Vi hava att se till, huru härmed förhåller sig.

Den grundfråga, som Stange upptager till behandling, kan uttryckas så: Huru skall teologien (resp. dogmatiken) bevara sin på en gång vetenskapliga och teologiska karaktär? Det krav, teologien enligt denna frågeställning har att fylla, är, att den å ena sidan icke får avskära sambandet med vetenskapen överhuvud, å andra sidan icke uppge sin egenart som teologi. Detta krav synes in abstracto vara så motsägelsefullt, att det faller på sin egen orimlighet. Om teologien å ena sidan har att bevara sambandet med vetenskapen

överhuvud, så har den ju *såsom vetenskap* i förhållande till vetenskapen överhuvud icke någon egenart. Om den å andra sidan har att *såsom teologi* bevara sin egenart gent emot vetenskapen överhuvud, så kan detta ske endast därigenom att den avgränsar sig gent emot densamma och därmed upphör att vara vetenskap. In abstracto synes saken ligga så till: antingen är teologien vetenskap eller icke, och det är orimligt att tala om teologien såsom på en gång vetenskap och något gent emot vetenskapen teologiskt särartat.

Nu synes emellertid frågan om teologiens på en gång vetenskapliga art och teologiska särart kunna lösas på det sättet, att teologien bestämmes icke såsom en ren vetenskap utan en härledd, icke en vetenskap av första utan av andra ordningen. Om den primära vetenskapliga uppgiften är att enligt tänkandets egna lagar skapa begrepp, så kan en härledd vetenskaplig uppgift bliva den att med tillhjälp av redan givna och sålunda förutsatta begrepp orientera sig i och komma till rätta med ett positivt givet läge. Med tillhjälp av de förutsatta begreppen vinner man ett nytt och härlett begrepp, ett så att säga begrepp av andra ordningen, om det positivt givna. Ingen skall kunna förneka, att ett sådant begrepp har vetenskaplig karaktär. På grund av detta begrepps relation till de primärt skapade begreppen — det anknyter till och förutsätter dessa och är ändock något särartat gent emot dem — måste man erkänna, att den akt, varigenom detta härledda och sekundära begrepp kommit till stånd, har vetenskaplig karaktär och ändock är något från den primära vetenskapen skilt. Vi synas sålunda enligt dessa bestämningar i den "positiva vetenskapen" finna något, som på en gång har vetenskaplig karaktär och är något i förhållande till det primärt vetenskapliga särartat. Då Stange hänför teologien till den *positiva* vetenskapen och låter teologien tillämpa den positiva vetenskapens metod, synes han sålunda ha nått svaret på frågan, huru teologien skall på en gång bevara sin vetenskapliga och specifikt teologiska art. Teologien är ju enligt Stange varken att hänföra till den empiriska vetenskapen, som på syntetisk väg skapar allmänbegrepp, eller till den kritiska vetenskapen, som på analytisk väg skapar väsensbegrepp. Teologien har i stället att såsom positiv vetenskap anknyta till de kritiskt-analytiskt vunna väsensbegreppen, närmare bestämt begreppet om kristendomens väsen, för att härifrån vinna ett nytt begrepp om kristendomens positiva faktum. Teologien såsom positiv vetenskap tyckes sålunda vara i det lyckliga läget, att den å ena sidan genom be-

greppet om kristendomens väsen, som är givet i och genom den kritiska vetenskapen, vinner anslutning till vetenskapen överhuvud, å andra sidan genom detta begrepps tillämpning på en positivt given form av kristendomens historiska utgestaltning blir något särartat och annat än kritisk vetenskap och sålunda gent emot det rent vetenskapliga bevarar sin teologiska särart. Och dogmatiken kom ju ätt av Stange bestämmas som en syntes av religionsfilosofi och symbolik, där den förra representerade den kritiska vetenskapen, den senare det positivt historiskt givna.

Huru tilltalande en sådan bestämning av teologiens art än synes, visar den sig dock vid närmare analys innebära en dubbel fara, som å ena sidan hotar att avkläda den dess specifikt positiva och teologiska karaktär och låta den uppgå i en ren vetenskap, å andra sidan i och med bevarandet av dess positiva och teologiska egenart avskär dess samband med vetenskapen.

Vad som förlänade teologien karaktär av positiv *vetenskap*, var ju dess anknytning till den kritiska vetenskapen, närmare bestämt det genom den kritiska vetenskapen vunna begreppet om kristendomens *väsen*, varefter enskilda positiva former av kristendomens historiska utgestaltning i den positiva teologien kommo att bedömas. Detta kristendomens väsen kan nu icke vara givet i och genom det positivt historiska — detta innebure följande meningslösa cirkel: det positivt historiska skall bestämmas efter väsendet, vilket är givet endast i och med det positivt historiska. Då kristendomens väsen icke är givet i och med den historiska kristendomen, måste det sökas *över* densamma. Den schleiermacherska ståndpunkten, att teologien tager sin utgångspunkt icke *i* kristendomen utan *över* densamma, synes oundviklig. Stange har ock hävdad, att bestämningen av kristendomens väsen såsom uppenbarelsereligion förutsätter den religionsfilosofiska bestämningen av religionens väsen överhuvud. Då teologien såsom vetenskap utgår från dessa över all positiv och historisk kristendom liggande bestämningar av kristendomens och religionens väsen, så frågas: vad blir av teologiens *positiva* halt? Fasthålles synpunkten av vetenskap i den av Stange ursprungligen givna betydelsen, så reduceras det positiva i teologien till det metodiska förfarandet, att en given positiv historisk utgestaltning av kristendomen konfronteras med det kritiska begreppet om kristendomens väsen. Det vetenskapliga resultatet blir då intet annat än konstaterandet, att det historiskt-positivt givna alls icke eller till en del eller



helt motsvarar det förut i begreppet givna väsendet, m. a. o. att full eller mer eller mindre bristande identitet råder mellan kristendomens väsen och en viss dess positivt historiska realisering. Men var ligger det "positiva", det teologiskt särartade i ett sådant konstaterande?

Det är tydligt, att i den mån teologiens vetenskaplighet i anslutning till den kritiska vetenskapen betonas, dess positiva och teologiskt särartade karaktär i samma grad avtager. Stange har förvisso insett detta eller åtminstone haft detta på känn. Han har ock, såsom vi sett, bestämningar av teologien, som tydligen åsyfta att bevara dess positiva och teologiskt särartade karaktär. Det ligger i den positiva vetenskapens väsen — menar han — att den alltid är möjlig endast utifrån en bestämd ståndpunkt, den kristna teologien såsom positiv vetenskap alltså utifrån kristendomen. Utgångspunkten tages nu *i* kristendomen och icke, såsom vi förut vid betonandet av teologiens vetenskapliga art sett, *över* densamma. Men denna utgångspunkt *i* kristendomen kan givetvis icke betyda blott en teoretisk uppfattning av kristendomens objektiva realitet — en sådan ståndpunkt kan svårigen betecknas som i eminent mening "*i* kristendomen". Stange tvingas till att gent emot vad han i vissa sammanhang betonar (s. 33) påstå, att den positiva teologien i motsats mot den allmänna religionsvetenskapen icke blott hyser ett teoretiskt intresse för kristendomen utan behandlar denna såsom en personlig, en det inre livets angelägenhet (s. 7). Och det är givet: skall teologien såsom positiv vetenskap gentemot vetenskapen överhuvud bevara sin särart, så kan detta ej gärna ske på annat sätt än att teologiens ställning till sitt föremål blir icke blott teoretiskt-objektiv utan intressefullt personlig. Endast så blir utgångspunkten i eminent mening tagen *i* kristendomen, denna då fattad som personligt liv. Därmed sammanhänger ock att för teologien såsom för den positiva vetenskapen överhuvud den kritiska vetenskapens väsensbegrepp förvandlats till *ideal*begrepp. Om väsendet, egenarten, av något kan jag göra mig föreställning i en teoretisk, personligt intresselös uppfattning, men detta kan ej bliva ideal för mig utan att jag står personligt intresserad och värderande inför det. Jag har därmed dragit in detta inom min egen subjektivitets sfär. Detsamma sker, om jag gör *vissheten* till grund för en viss vetenskaps objektivitet. Ty vissheten utsäger blott en bestämning hos det uppfattande subjektet, men har naturligtvis intet att skaffa med det vetenskapliga föremålets objektiva halt. — Då Stange söker framställa det positiva och teologiskt sär-

artade, sker detta emellertid helt enkelt så, att han drager in hela betraktelsesättet inom subjektivitetens sfär. En positivt teologisk utsaga är nämligen enligt Stange i motsats emot den religionsvetenskapliga — personligt intresselösa — objektivt registrerande personligt färgad och uttryck för teologens egen hjärteangelägenhet. Då vi av Stange själv lärt oss, att det för vetenskapen utmärkande var, att dess förståndsverksamhet uteslutande och principiellt följde tänkandets lagar och alltså icke alls influerades av känslor, stämningar och lidelser, fråga vi oss, huru någon rimlig möjlighet finnes att hänföra den personliga och intressefyllda, alltså av känslor och stämningar behärskade inställning, som skall vara det utmärkande för teologien såsom positiv vetenskap, till *vetenskapen* i detta ords av Stange ursprungligen hävdade betydelse. De bestämningar, Stange givit teologien i och för bevarandet av dess positiva och särartade karaktär, hota, ohjälpligen att beröva den dess vetenskapliga art.

Det sagda torde vara nog för att uppvisa orimligheten i det gjorda försöket att bestämma teologien såsom på samma gång vetenskap och något i förhållande till vetenskapen särartat och specifikt teologiskt. I den mån teologiens samband med den kritiska vetenskapen betonas, hotar det positiva och teologiskt särartade att försvinna. Och omvänt: i den mån det positiva och teologiskt särartade framhålles, minskas möjligheten att upprätthålla teologiens vetenskapliga halt. Här tyckas endast två möjligheter principiellt föreligga att rädda teologiens vetenskaplighet: *Antingen* bringa ett nytt begrepp om vetenskapen än det av Stange ursprungligen anlagda, ett sådant begrepp nämligen, där motsatsen mellan det tänkande, som uteslutande och principiellt är bestämt av tänkandets egna lagar, och det känslotänkande, som ingår i all värdering och allt personligt ställningstagande, är utplånat. Med ett sådant vetenskapsbegrepp låter sig förvisso den positiva vetenskapen i betydelsen av en personligt intressefylld och värderande inställning behålla. Men därmed har i grunden vetenskapligheten själv offrats, ty i det att åt subjektiviteten givits så stort utrymme, kan snart vilken utsaga som helst göra anspråk på att vara vetenskap. *Eller* — om här anbefallda väg visar sig i grunden omöjlig, synes teologiens vetenskaplighet kunna räddas endast därigenom, att teologien i likhet med ett renat vetenskapsbegrepp bringar ned sina anspråk på sina vetenskapliga möjligheter och resurser till ett rimligt mått, det nämligen att vara ett vetande — icke *i* och *av* religion utan — *om* religion.

Om Stange vid bestämningen av teologiens *begrepp* och *uppgift* svävar emellan att låta teologien å ena sidan i överensstämmelse med vetenskapens krav vara ett objektivt, av den personliga trosövertygelsen oberoende vetande *om* den kristna religionen, å andra sidan ett uttryck för en personlig, en det inre livets angelägenhet, alltså ett vetande *i* och *av* tro, så synes han vid behandlingen av dogmatikens *metod*, som i eminent mening berör frågan om förhållandet mellan tro och vetande (s. 70), ge företräde åt den förstnämnda bestämningen av teologien, nämligen såsom ett vetande *om* den kristna religionen. Gent emot den spekulativa och den rationella teologiens sammanblandning av tro och vetande (s. 88 ff., 93 ff.) tyckes Stange nämligen vilja fullfölja den redan inom erfarenhetsteologien angivna bestämningen av dogmatiken såsom en vetenskap om tron, vom Glauben (s. 107 ff.). Mena vi nu, att Stange ur metodologisk synpunkt skulle hävda teologien, resp. dogmatiken, såsom rätt och slätt en vetenskap om religionen, resp. tron, så misstaga vi oss. Dogmatiken bestämmes visserligen ur metodologisk synpunkt såsom en vetenskap om tron, men en egendomlig och på särskilda betingelser vilande vetenskap. Teologiens egenart gent emot det rent vetenskapliga hävdas alltså även här. Och det som betingar teologiens vetenskapliga egenart är trons visshet, som är skild från all annan visshet (s. 121). I teologien rycker i och med trons *visshet* det subjektiva momentet åter in, och då teologiens *vetenskapliga* egenart säges ligga i *trons* visshet, har sammanblandningen mellan tro och vetande åter inträtt. Det egenartade i teologien har blivit, att teologien är en vetenskap *i* och *av* tro, ej längre blott *om* tro. Vi hava sålunda även i fråga om teologiens bestämning ut från metodologisk synpunkt samma oscillering mellan å ena sidan teologien såsom verklig vetenskap, å andra sidan såsom något teologiskt specifikt och särartat, som vi sett i fråga om bestämningen av teologiens begrepp och uppgift. Att bringa de två synpunkterna på teologien till enhet är här som där omöjligt.

Att Stange till sist faller tillbaka på vissheten såsom den grund, varpå teologiens vetenskapliga egenart vilar, torde bero därpå, att han i likhet med nyare tidens kunskapsteori i stort finner kunskapens objektivitet hava sin grund i medvetandet. Redan den nyare filosofiens fader menade ju, att han i tvivlet, resp. tänkandet eller medvetandet nått fram till verkligheten själv. Om nu medvetandet stegras till visshet, visar sig icke därmed verkligheten på ett ännu mera

oförtydligt sätt vara given? Och om en alldeles egenartad form av visshet är utmärkande för teologien, har då icke därmed dess vetenskapliga objektivitet och teologiska egenart blivit ådagalagd? Här emot är nu först och främst att invända, att vissheten såsom sådan blott är en psykologisk bestämning hos medvetandet och icke i och för sig kan vara grund för kunskapens objektivitet. Vissheten kan innebära en illusion, ett självbedrägeri. Vidare är att märka, att man i tänkandet, medvetandet eller vissheten såsom sådan icke kan finna den fasta basen för kunskapens objektivitet. Ty för *kunskap* om tänkandet, medvetandet eller vissheten är ett omdöme nödvändigt, vari tänkandet, medvetandet eller vissheten sättes såsom verkligt. Men antagandet av saken är icke lika med saken själv. Tar man sin utgångspunkt i medvetandet, kommer man ej utanför detsamma och når aldrig den objektiva verkligheten själv. Man är bunden vid den subjektivitet, varifrån man utgick. Hela Stanges vetenskapsbegrepp är icke fritt från denna brist. Därför är det icke heller att undra på, att han icke känner en inre motsättning mellan verklig vetenskap, vars enda uppgift är att komma åt saken, och den blandning av vetenskap och praktisk livsinställning, av verklighetsuppfattning och subjektiv värdering, som han finner vara det konstitutiva för teologiens egenart som vetenskap. Han framhåller på ett ställe (s. III f.), att det teologiska tänkande, som sysslar med de teologiska inlednings- och principfrågorna, i grunden är av den art, att det förmår skänka ett bidrag till vetenskapsläran överhuvud, varav följer, att det är ett misstag att mena, att enbart filosofien har att behandla den allmänna vetenskapsläran. Däri må Stange hava rätt. Men mot honom själv kan därvid invändas, att hade han trängt djupare in i vetenskapens eget begrepp och gjort klart för sig, att vetenskapen söker allena sanningen och verkligheten, och hade han vidare fullföljt vissa hos honom förefintliga ansatser att skilja mellan verklighet och värde, så hade han ock nått ett mera entydigt och med sig självt överensstämmande (självidentiskt) begrepp om teologien, resp. dogmatiken, än vad vi av hans eget arbete finna. Den slutliga lärdom, som vi av detta få och som tillika blir en eggelse till förnyad behandling av teologiens, resp. dogmatikens, principfrågor, är denna, att skola vi söka fastställa teologiens, resp. dogmatikens, begrepp som vetenskap, måste vi först ha nått ett klart begrepp om vetenskapens väsen, vari subjektivismens tvångströja är sprängd och det vetenskapliga kravet på objektivitet och sak-

lighet kommit till full rätt. Mot bakgrunden av ett sådant vetenskapsbegrepp torde icke längre teologien med anspråk på vetenskaplighet kunna uppträda såsom en vetenskap *i* och *av* religion och tro, utan helt enkelt, såsom Stange ock i vissa sammanhang menat det, *om* religion och tro.

A. HJALMAR J. LINDROTH.

## DE NYESTE KOMMENTARER TIL APOSTELHISTORIEN

### EN ÖVERSIKT

HARNACKS "Untersuchungen zu den Schriften des Lukas" (I. Lukas der Arzt, 1905; III. Die Apostelgeschichte, 1908) bragte Apostelhistorien i forgrunnen av den teologiske drøftelse og øket i høi grad tilliten til skriftets historiske verd. Den samme høie vurdering av Acta som historisk kildeskrift preger det monumentale verk av historikeren ED. MEYER: "Ursprung und Anfänge des Christentums" (III. Die Apostelgeschichte, 1923). Dog har det ikke manglet på kritiske røster, særlig er å nevne ED. NORDENS viktige undersøkelser av de urkristelige stilformer i "Agnostos Theos" (1913), som med stor energi rykket Acta inn under synspunktet av hellenismens litterære kategorier. — Således har tre celebre Berliner-forskere gitt sine vektige bidrag til diskusjonen om Apostelhistorien.

I de senere år utkommer det i England et stort anlagt arbeide, som skal, med en utførlighet og en grundighet som hittil savner sidestykke, legge en solid grunn for interpretasjonen av Lukas' annen bok til Teofilos: "*The Beginnings of Christianity*", utgitt av FOAKES JACKSON og KIRSOPP LAKE (hittil 3 bind prolegomena; i bind 3 behandles og utgis teksten av J. H. ROPES); her forener en rekke specialister sig om å gi en uttømmende behandling av de kritiske spørsmål.

Acta-forskningen er altså i livlig og intens bevegelse. Ved siden av de nevnte ledende arbeider kan også registreres en rekke undersøkelser som WELLHAUSENS Kritische Analyse der Apostelgeschichte, 1914; J. WIKENHAUSER, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert, 1921; R. SCHUMACHER, Der Diakon Stephanus, 1910, foruten en utallig mengde mindre avhandlinger og opsatser.

Under disse omstendigheter er det også forståelig at kommentarlitteraturen er rik. I 1912 kom E. PREUSCHENS kommentar i LIETZ-

MANN'S Handbuch, og året efter på en gang WENDTS kommentar i nytt oplag (i Meyers kommentarverk) og G. HOENNICKES korte men rikholdige anmerkninger i "Evangelische Bibliothek". Årene 1919—21 bragte THEODER ZAHNS "Die Apostelgeschichte des Lukas" (= Kommentar z. N. T. herausgegeben v. Th. Zahn, Bd. V. Leipzig, A. Deichert, 884 sider), og i 1920 utsendte ALFRED LOISY "*Les Actes des Apôtres*" (Paris, E. Nourry, 958 sider); og i 1926 fikk vi en utleggelse av E. JACQUIER: "*Les Actes des Apôtres*" (Paris, J. Gabalda, 823 sider). På få år en kommentarlitteratur til Apostelhistorien på tilsammen 2665 sider! Det er allerede rent kvantitativt en imponerende produksjon.

ZAHN, LOISY, JACQUIER, — den strengt konservative, grunnlærde lutheraner; den spirituelle, kjølig-sarkastiske modernist; den solide, velbeslåtte rettroende katolikk, — det er en rett interessant konstellasjon, som lover meget, men som også gjør forberedt på sterke ensidigheter. Og det er også så at når man har arbeidet en tid med disse store kommentarer, blir man klar over at med alt hvad de gir av verdifulle bidrag til fortolkningen av Acta i enkeltheter, så har de dog ikke overflødiggjort WENDT, og de gir en skjerpet følelse av behovet for en ny bearbeidelse i det Meyerske kommentarverks ånd og stil.

ZAHNS teori om den dobbelte recensjon av Apostelhistoriens tekst er velkjent; han har med stor omstendelighet fremlagt og begrunnet samt gjennomført sin tekstopfatning i et eget arbeide: "Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons" etc. Bd. IX, 1916. Denne opfatning legges til grunn for hele fortolkningen, hvor sammenligningen mellom de to recensjoner spiller en stor rolle og danner grunnlaget for vidtrekkende og subtile eksegetiske betraktninger. — Allerede denne tvilsomme og alment bestridte forutsetning gjør den Zahnske kommentar som helhet betraktet mindre vel egnet som hjelpemiddel til å gjennomføre en historisk-kritisk interpretasjon av Acta. Dertil kommer så den holdning forfatteren inntar til Apostelhistoriens fremstilling: Litterære, formhistoriske og stilkritiske synspunkter søker man forgjeves, og boken til Teofilos behandles gjennomgående som et på selvsyn og førstehånds meddelelser hvilende historieverk.

Desto mere skeptisk er LOISY. Etter hans mening er det tredje evangelium og Apostelhistorien i sin nuværende skikkelse resultatet av en gjennomgripende bearbeidelse av Lukas' opprinnelige verk, en

bearbeidelse som har omdannet de lukanske bøker til Teofilos næsten inntil uigjenkjennelighet. Verst har det gått ut over Acta. Lukas, en antiokener og Paulus' ledsaker, skrev en fremstilling av Jesu liv og den eldste kristne misjon av høi historisk rang. Han var en oplyst, litterært dannet mann, som vilde skrive *historie*, bygget på de beste tradisjoner og delvis på hans egne iakttagelser og opplevelser, nøkternt og tilforladelig. Men hans verk fikk en sørgelig skjebne: Det blev gjenstand for en brutal redaksjon, som helt var båret av religiøse interesser og tendenser og beveget sig på et lavt dannelsesnivå. Denne redaksjon ødela totalt Lukas' historieverk. Redaktøren fyllte det op med fantastiske underhistorier av groveste slags. Han bragte også fullstendig forvirring i begivenheternes forløp, som han omstillet og redigerte etter sine egne begreper. Overalt blev det supranaturale synspunkt (Ånden, profetien) gjort gjeldende til fortrengsel for den oprinnelige nøkterne historiesammenheng. Denne mann har innarbeidet i Apostelhistorien sitt syn på jødefolket og de romerske myndigheter, på apostlene og urmenigheten og dermed gitt det lukanske verk en ganske annen orientering og farve.

JACQUIER er som katolikk naturligvis bundet av tradisjonen og den inspirerte tekst. De kritiske synspunkter kan bare komme frem i refererende form. Hans kommentar kan derfor like lite som ZAHNS sies å markere noget avgjort fremskritt i Acta-fortolkningen. LOISYS these om den brutale redaksjon som ødela Lukas' skjønne verk, er også uholdbar, en hyperkritisk konstruksjon, som ganske miskjenner motivene og forutsetningene hos Apostelhistoriens forfatter. Men alle disse tre kommentatorer har med sin lærdom, sin skarpsindighet og sin utstrakte fortrolighet med den videnskapelige litteratur skjenket oss en rik fylde av eksegetisk detaljmateriale, som eftertiden vil være dem takknemlig for.

Imidlertid må det gjentas: den Acta-kommentar som fyller de moderne krav, venter vi ennu på. Om det store engelske arbeide som blev omtalt ovenfor, vil tilfredsstille denne forventning, vil først fremtiden vise.

På bakgrunn av det ennu utilfredsstillede behov for en tidsmessig Acta-kommentar får en enkelt opsats stort programmatisk verd og fortjener å nevnes særskilt: Det er M. DIBELIUS' avhandling i festskriftet for HERMANN GUNKEL (Göttingen 1923, II s. 27—49) "Stilkritisches zur Apostelgeschichte". DIBELIUS viser her at det arbeide som allerede er i god gang for de synoptiske evangeliers vedkom-

mende, nemlig den tradisjonshistoriske analyse, også må utstrekkes til Acta. Også her må man løse ut av helhetsverket de enkelte overleveringsbestanddelene som forfatteren har hatt til sin rådighet, og disse bestanddeler må innordnes i det urkristelige livsmiljø. Men videre betoner DIBELIUS at oppgaven overfor Acta i viktige henseender stiller sig anderledes enn overfor evangeliet: Under redaksjonen av evangeliet var Lukas sterkt bundet av sine forgjengere og kilder, spesielt Markusevangeliet og Logiakilden. Hvad derimot Acta angår, så var Lukas der den første som tok sig til å skape en større litterær enhet, og følgelig utfolder han i denne bok en langt mere utstrakt og fri selvstendig komposisjonsvirksomhet enn i sin første bok. Ved siden av undersøkelsen av overleveringsstoffet trær derfor som den annen og dermed uløselig forbundne oppgave å trenge til bunn i Lukas' litterære arbeidsmåte, hans stil og teknikk. I en kort men yderst lærerik skisse viser DIBELIUS hvilke problemer og synspunkter som melder sig når man forsøker å skille tradisjon og redaksjon i de forskjellige partier av Acta.

Det følger av dette program, hvortil jeg fullt ut slutter mig, at forut for den Acta-kommentar som vi venter på, må det gå en stor sammenfattende og avsluttende monografi over Lukas som forfatter. Her foreligger jo tallrige forarbeider, dels av leksikalsk, dels av stilistisk art (viktige bidrag bl. a. i ED. NORDENS "Antike Kunstprosa" og i H. J. CADBURYS foretreffelige studier til Lukas i Harvard Theological Studies), men dels trenger alt dette til å samles og bearbeides, dels behøves det ennu en lang rekke minutiøse detaljundersøkelser før vi kjenner forfatteren Lukas til bunns. Et godt eksempel på hvad slike undersøkelser kan bringe for dagen i små men betydningsfulle enkeltheter, er GUNNAR RUDBERGS Miscelle i Z. N. W. 1925 s. 307 ff.: "Die Verhöhnung Jesu vor dem Hohenpriester". Hvad spesielt Apostelhistoriens skildringer angår, må de synspunkter komme til anvendelse som med stigende styrke gjør sig gjeldende i den antikke litteraturforskning overhode: de faste schemata for beskrivelsen av situasjoner og begivenheter (jfr. G. RUDBERG i Eranos 23 (1926) s. 193 ff. og i Teol. Kvartalskrift 1927 s. 36 ff.). Viktig er også å undersøke om Lukas står under innflytelse av variasjons- og allusjonsprincippet, som særlig VILH. LUNDSTRÖM så energisk har festet oppmerksomheten ved i andre forbindelser (f. eks. i Eranos 25 (1927) s. 249 ff., jfr. mine antydninger i artikkelen "Die Himmelfahrt bei Lukas" i Theol. Blätter 1927 nr. 12).



Selvsagt må disse undersøkelser av Lukas som litterær personlighet ikke isoleres fra hans religiøse forutsetninger, — det vilde være en skjebnesvanger feil. Det eiendommelige ved Lukas er just at han er troende kristen av den urkristelig type og samtidig i besiddelse av litterær dannelselse, og følgelig er bundet i sin fremstilling av visse anskuelsesformer og stillover. Begge disse omstendigheter vil tas i betraktning, om Lukasskrifterne skal forstås rett.

Her er langt frem ennu, tross mange tusen sider i digre kommentarer og lærde enkeltundersøkelser. Det kan jo på en vis måte være nedslående å sitte med en så stor videnskapelig litteratur og dog kjenne sig så langt fra målet. Men desto mer lokker opgavene, desto rikere er det eksegetiske fremtidsperspektiv. Måtte høstens herre også hos oss drive arbeidere ut i sin høst!

ANTON FRIDRICHSEN.

SIGMUND MOWINCKEL: *Diktet om Ijob og hans tre venner, 1924, 135 s.* — *Profeten Jesaja, En bibelstudiebok, 1925, 124 s.* — *Jesaja-Disiplene, Profetien fra Jesaja til Jeremia, 1926, 148 s.* *Samtlige hos H. Aschehoug & Co., Oslo.*

I en serie av lätt tillgängliga skrifter har SIGMUND MOWINCKEL under de senaste åren vänt sig till även icke-fackmän och sökt väcka intresse för de bevarade resterna av Israels litteratur. Framställningen är befriad från lärd apparat, polemik och textkritiska diskussioner. Stilen är lättförståelig, klar och enkel, och böckerna kunna med fördel anbefallas till studium också åt icke-hebraister. Vi måste vara författaren synnerligen tacksamma, för att han på ett för alla begripligt sätt sökt till ett nordiskt auditorium förmedla den moderna forskningens syn på det gamla Israel — naturligtvis har Mowinckel därvid också framhållit sina speciella synpunkter.

I den första av de ovan nämnda böckerna utgöres kärnan av översättningen. Här om någonsin visar Mowinckel en verklig kongenialitet med originalet. Orden, uttrycken, ha valts med omsorg och smak. Vi leva med där nere i det lilla palestinsiska bysamfundet, där Job går omkring som klanhövding. Vi se gudasöner samlas vid Jahväs mottagning, och i de kraftigaste färger målas för oss Jobs olycka, när han "måtte ta sig et krusbrät og klø sig med der han satt ute på bossdungen". Mowinckel har tagit sig den svåra oppgiften före

att efter en kritiskt reviderad text återge originalets versmått. På ett synnerligen lyckat sätt har han sökt finna ord och uttryck för de svåröversatta hebreiska begrepp, som för oss genom senare tiders språkbruk fått en helt annan innebörd än för det gamla Israel. Jag pekar blott på utbyttandet av det mer juridiskt färgade "rättfärdig" mot "rättskaffen".

Innan författaren skrider till översättningen, ger han oss en inblick i Jobproblemet, som i huvudsak är ett vidare utförande av Johannes Pedersens med fin psykologisk blick gjorda utredning av Israels själs- och samfundsliv. Åt den, som önskar en kort och klar framställning av dessa tankar och tillika en inblick i hur fruktbarande denna syn är för förståelsen av Israels religiösa liv, kan boken på det livligaste rekommenderas. Utan denna utredning av grundbegreppen i det gamla Israels livssyn och i synnerhet, vad som ligger i "rättskaffen", blir i själva verket Jobdikten oförståelig. Jobdikten är icke, som man förr med förkärlek uttryckte sig problemet om "vedergällningen", nej, det är själva theodicéproblemet: är Gud rättfärdig? För det gamla Israel var lyckan, välsignelsen ingen ytligt fattad *lön* för rättskaffenheten. Rättskaffenheten är den *kraft*, som skapar välsignelsen, och ytterst bottenar denna i tillvarons urgrund, i gudomen. Viker välsignelsen från en man, träffas han av olyckan, har han eo ipso bevisat sig som en grundfördärvad karaktär, som var mans niding. Men *om* nu välsignelsen rövas från en man, som faktiskt *är* rättskaffen, ja, då blir livet meningslöst, absurt, hela grunden för tillvaron vacklar, Gud framstår som orättfärdig. — Jobproblemet blir på detta sätt både psykologiskt och religiöst fördjupat. Det bottenar i hela den israelitiska grundsynen på livet och gudomen som dess kraft och källa.

I motsats mot en äldre uppfattning, som i Jobs vänner såg representanter för den gamla dogmen om "vedergällningen" och i Job förfäktaren av en ny åskådning, hävdar Mowinckel, att vännerna i själva verket komma med ett helt nytt gudsbegrepp. Vännerna äro konservativa dogmatiker, som hålla på den gamla uppfattningens form och skal. De hävda, att den rättskaffne alltid har lyckan, välsignelsen, och att den orättfärdige alltid förgås — men trots detta är Gud höjd över alla rättskaffenhetskrav. Gud blir så absolut, att han hotar bli godtycklig. — I motsats till den uppfattning, som i Elihutalen ser problemets lösning (cf. BUDE NHK 1913) håller Mowinckel dessa för senare tillsatser och betonar, att lösningen blott kan ligga

i Jahväs uppenbarelse. Det ges ej något teoretiskt tillfredsställande svar, blott ett rent praktiskt-religiöst. Job upplever Jahvä som det heliga, mysteriösa, "som på en gang bøier helt til jorden og fyller med salig fryd".

Efter översättningen följer hos Mowinckel ett kapitel betitlat "Diktet og dikteren". Författaren ger här en analys av dialogen, han skildrar hebréernas sätt att argumentera och diskutera. Icke minst tacknämligt är, att förf. låter läsaren få en blick in i den moderna stilkritiska forskningen och påvisar de olika stilformer, som kommit till användning i Job: klagodikten, vishetsentensen och hymnen.

Självfallet blir det ytterst svårt att datera en sådan bok som Job. Mowinckel ser i Jobs första dikt en direkt efterliknan av Jeremias förbannande av sin födelsedag, men fråga är, om likheten här är så stor, att man har rätt sluta till direkt beroende. Att Jobdiktens problem upptog också Jeremia, visar blott, att dylika tankar rörde sig i tiden, och försiktigast torde väl vara att stanna vid en helt allmän tidsbestämning: den senare konungatiden eller den äldre persertiden. Likaså synes mig förf. etymologi av *mašal* = "sammenligning, foredømme" (s. 119) filologiskt mycket oviss.

I de två följande skrifterna skildrar Mowinckel de profetiska kretsarna och deras ideal. *Profeten Jesaja* är en "bibelstudiebok". Den är särskilt att rekommendera åt den, som ej har lust eller språkliga kunskaper att arbeta sig igenom en vetenskaplig kommentar, men även åt andra, som önska en kort framställning över det nödvändigaste för förståelsen av Jesajas, kan den anbefallas. Boken ger först en framställning av den politiska historien, av de sociala och religiösa tillstånden i Juda vid profetens framträdande. Sedan följer ett kapitel över Jesajas yttre levnadsomständigheter. Då Mowinckel sätter Asarjas dödsår till 736/5 (se denna tidskrift, 1925, s. 245 ff.), infaller Jesajas kallelsevision först detta år. En viss svårighet bereder då det symboliska namnet på Jesajas äldste son, vilken under dessa omständigheter fått sitt namn, innan Jesaja ännu av Jahvä fått sitt speciella uppdrag. Med rätta synes mig Mowinckel (mot exempelvis DUHM) framhålla, att där i källorna intet finns, som tyder på att Jesaja tillhört aristokratien. Man brukar anföra, att han uppträder som en jämlike inför konungen, men detta är ingalunda enastående i profetkretsarna. Mer oviss är hypotesen, att han skulle tillhört de professionella tempelnabierna och således stått på en förhållandevis låg social nivå.

Kap. 3 ger en biografisk-kronologisk framställning av Jesajas förkunnelse. På lämpliga ställen inpassas här i rikt mått översättningar av jesajanska profetier. Det ligger i sakens natur, att den kronologiska placeringen av den enskilda utsagan ofta måste bli av rätt hypotetisk natur, men metoden ger en livligare bild av profetens verksamhet än den vetenskapliga kommentaren, som bindes av den rätt förvirrade ordning, i vilken profetoraklen äro traderade. Tolkningen av det livligt debatterade Immanuelsstället, Jes. 7: 14, förtjänar att här omnämnas. Den messianska tolkningen avvisas. Immanuel är, som redan Raschi och Ibn Esra tolkat stället, profetens egen son och den "unga kvinnan" profetens hustru, som redan förutsättes i v. 3, emedan det är under en orientals värdighet att ute på gatan leda eller bära ett småbarn, när barnets moder finns att tillgå. I likhet med EDV. LEHMANN<sup>1)</sup> fattar Mowinckel Immanuel som ett hotande tecken. "Gud med oss" är enl. M. ett kultrop, varmed den festfirande menigheten hyllat gudens närvaro. Jesaja använder nu detta men ombytt som ett ångestrop "Gud vare med oss". Dessvärre kan jag ej säga, att tolkningen övertygat mig. Redan det föregående oraklet innehåller ett bestämt löfte, att Juda skall räddas undan Aram-Israel, och på detta skall Ahas begära ett tecken. När nu Jahvä själv ger tecknet, synes det mig naturligast låta *tecknet* syfta på räddningen. Straffet för Ahas otro följer i profetian v. 17. Stället får så en dubbelkaraktär, men det hade redan den föregående profetian: ett bestämt löfte om räddning ur den närvarande situationen, men tillika ett hot, "om I icke tron, skolen I icke förbliva".

Värdefullast i Mowinckels Jesajabok synas mig k. 4—5 vara. Med fin förståelse har förf. givit en teckning av Jesajas person och hans religion. Jesajas religiösa upplevelser hava visserligen nabiismens extatisk-entusiastiska prägel, men till skillnad från de professionella nabierna vet han sig "kallet til et livslangt kall av en bestemt art, et som sikter langt utover øjeblikkets situasjon . .". Jesaja vet sig stå i absolut beroende av Jahvä. Om något böneförhållande till gudomen blir det dock ej tal. Gudsförhållandet blir helt ensidigt bestämt: Jesaja har blott med Jahvä att göra, när Jahvä har ett "ord", ett budskap att ge honom. Vi måste vara Mowinckel tacksamma för den energi, med vilken han ställer hela Jesajas religion in under denna centrala synpunkt: hans erfarenhet av Jahvä. Härav förstas hans *gudsbegrepp*. Jahvä blir för honom den förfärande, betvingande Helige,

<sup>1)</sup> Studier tilegnede FRANTS BUHL, København 1925, s. 98 ff.

ett mysterium tremendum, något "helt annerledes", inför vilken människan ej kan och ej får ha någon egen vilja, men på samma gång den majestätiskt härlige, som har en bestämd plan, "frälsning", om ej för hela folket så dock för en rest. Jahväs krav blir obetingad underkastelse och tillit till denna plan, *tron* blir det centrala i Jesajas religion. Men det gäller att bestämma, vad Jesaja lägger i ordet "tro", och här framhäver Mowinckel, att det är något helt annat än modern protestantisk uppfattning. 1:o Tron är ett krav, ej en nåd. Den är ej motiverad utifrån ett själsligt-soteriologiskt behov, men utifrån Jahväs krav på ära. Den är ej anthropocentriskt, men theocentriskt orienterad och "skiller sig således ganske bestemt . . . fra Luthers opfatning av troen". Kanske är det ej så lyckligt att karakterisera Luthers trosuppfattning som anthropocentrisk, åtminstone torde modern Lutherforskning här inlägga sin protest. Däremot har Mowinckel utan tvivel fattat Jesajas trosbegrepp i dess kärnpunkt. 2:o Jesajas trosbegrepp är för passivt, i sin förlängning för det ut till fatalism och kvietism. Den egna aktivitetsviljan skall slås till marken. 3:o Jesaja räknar med ett kollektivt subjekt för tron, vill göra den till en politisk faktor. 4:o Tron blir att tro Jahvä och hans nabi i stånd att utföra vilket mirakel som helst.

Utifrån detta trosbegrepp förklarar nu Mowinckel Jesajas uppträdande i aktuella politiska situationer. Har man förr t. o. m. sökt göra profeterna till Assurs politiska agenter eller åtminstone sökt framställa deras råd som de politiskt klokaste, betonar M. med rätta den rent religiösa inställningen. Det är väl ej alldeles klart, att vi t. ex. i mötet mellan Jesaja och Ahas (k. 7) i den senare ha att se en representant för gammalisraelitisk uppfattning, men tydligt är, att vi se realpolitik contra profetisk ideologi.

I ett sjätte kap. begrundar förf. sin litterärkritiska ståndpunkt, som står i linje med Marti, Hackmann, Fullerton, Hölscher m. fl. De eskatologiskt-messianska liksom de antiassyriska oraklen anser M. för senare tillsats. Här finnes ej anledning ingå på förf:ns ståndpunkt i detalj. Blott i fråga om 28: 23—29, som M. håller för äkta, vill jag anmäla avvikande uppfattning. Det är en tydlig maschaldikt, som överensstämmer med tankegångar gängse i vishetsskolorna. Jahvä har i sin stora vishet grundat åkerbruket och lärt det åt bönderna<sup>1)</sup>. Så synes det mig naturligtast i stycket se en lärd *sophers* senare tillsats.

<sup>1)</sup> Cf. förf., Paronomasi i den hebreiska maschallitteraturen, s. 33 n. 1.

Ett äldre stadium av den gammaltestamentliga forskningen har mödat sig särskilja de "äkta" och "oäkta" beståndsdelarna i profetskrifterna, men sedan denna operation verkställts, har man huvudsakligen intresserat sig för de "äkta" partierna. Den tid har nu kommit, när intresset måste rikta sig även mot dessa, som senare bearbetat profetböckerna. Mowinckel ger ett bidrag till förståelsen av dessa kretsar i sin tredje bok *Jesaja-disiplene*. Det är dessa, som traderat mästarens orakel och utfyllt dem med senare tillägg. Till dessa kretsar höra enl. M. också Mika, Sefanja, Nahum och Habackuk. Profetismen omböjes alltmer i en nationalistisk-nomistisk riktning, som kommer att närma sig de prästerligt-hierarkiska, reformvänliga kretsarna och ej blir utan betydelse för utformandet av Deuteronomium. Av synnerligen stort intresse är i M:s bok k. 6, som skildrar profetismens omdaning i mytologisk-dogmatisk riktning, då förf. här kommer in på frågan om eskatologien och Messiasidéns uppkomst och på vissa punkter korrigerar sin framställning i Psalmenstudien II.

Mowinckel förenar som bekant med ett friskt och levande framställningssätt den grundligaste lärdom och ofta nya, geniala uppslag, och det är att hoppas, att en teologiskt intresserad allmänhet begagnar tillfället att stifta bekantskap med de viktiga partier av Israels religion, som här behandlas.

GUSTAV BOSTRÖM.

MICHAEL NEIENDAM: *Frikirker og Sekter. København (G. E. C Gad) 1927; 444 sid.*

Den teologiska ämnesgren som tyskarna kalla "Kirchenkunde" — vi borde i vårt språk prägla ordet "kyrkokunskap" i likhet med statskunskap och hembygds-kunskap — har tilldragit sig ett allt större intresse under de sista årtiondena. Detta sammanhänger väl med de enhetssträvanden, som framträtt inom de olika kyrkosamfundet. Men det ligger i sakens egen natur, att den som vill vinna en överblick över det religiösa läget i nutiden icke kan nöja sig med att betrakta den allmänna kyrkohistoriska utvecklingen utan tvingas att även analysera det faktiska beståndet — i läro-, organisations- och kulthänseende — inom de skilda religiösa samfundet. Dock bör denna "kyrkokunskap" icke grupperas efter de olika staterna — såsom plägat ske inom den tyska forskningen — utan efter

de olika kyrkorna och "sekterna". Därigenom blir den organiska enheten skarpare markerad. Härav följer, att termen "Konfessionskunde", som sedan några årtionden blivit lancerad, utgör ett alltför snävt begrepp. Det syftar endast hän på konfessionen, läran och lämnar de viktiga organisations- och kultfrågorna ur sikte. Vill man icke skapa ordet "kyrkokunskap", synes det mig vara riktigare behålla den gamla termen "symbolik", vilken ju åsyftar att utreda "vad som kännetecknar", d. v. s. just de karaktäristiska särdragen för de olika religiösa samfundet.

Dessa allmänna reflektioner ha föranletts av d:r Michael Neijendams i fjor utkomna stora arbete om nutida "frikirker og sekter". Det är ett verk, som redan i och för sig är förtjänt av ett mera allmänt intresse, byggt som det är på grundliga studier och skrivet som det är med en mindre vanlig stilistisk elegans. Emellertid är arbetet intressant även därför att förf. i praktiken — utan att dock närmare teoretiskt motivera sin ståndpunkt — följt de ovan angivna riktlinjerna. När förf. vill skildra ett religiöst samfund, sådant det framträder i nutiden, inskränker han sig sålunda icke till att skildra dess historia och utreda dess dogmatik utan redogör lika utförligt för dess organisation, ritus och sångskatt. Det är självklart, att det skildrade samfundet därigenom på ett långt klarare sätt framträder i sin egenart för läsarens blickar.

Saknar förf. en teoretisk principutredning i detta hänseende, har han emellertid i ett längre inledningskapitel debatterat en annan lika viktig utgångspunkt för sitt arbete: vad som menas med "kyrka" och med "sekt". Förf. följer därvid i det stora hela Troeltschs bekanta utredning (i Die Soziallehren) av "der Kirchentypus" och "der Sektentypus". Kyrkotypen säges representera den objektiva anstaltsprincipen, sekttypen åter den frivilliga och medvetna religiösa gemenskapen. Med rätta betonar också förf., att ordet "sekt" i historiskt språkbruk icke längre har någon mindervärdig klang utan endast är en term, som måste användas i brist på någon bättre. Måhända borde förf. i denna inledande utredning kraftigare ha understrukit, att i de historiska samfundsbildningarna dessa båda tendenser — den objektiva "kyrkliga" och den subjektiva sektartade — kunna finnas samtidigt och därvid bryta sig mot varandra. Ävenledes kan man kanske göra den anmärkningen, att titeln "frikirker og sekter" jämställer två begrepp, som i vissa fall kunna täcka varandra. Detta beror helt enkelt därpå, att de båda begreppen äro

hämtade från olika områden. Ordet "frikyrka" syftar på förhållandet till staten, "sekt" däremot tecknar samfundets inre struktur.

Det är en lång rad intressanta samfundsbildningar som förf. drager fram i ljuset. Det är icke möjligt att ge ett referat av det rikhaltiga stoff, som här erbjudes. Det må därför vara nog att omnämna vilka samfund som blivit skildrade: baptismen (sid. 20—62), metodismen (sid. 63—112), frälsningsarmén (sid. 113—152), den katolsk-apostoliska kyrkan — hos oss vanligen känd under namnet "irvingianism" — (sid. 154—182), pingströrelsen (sid. 183—263), adventismen (sid. 264—309), internationella föreningen för bibelstudium, d. v. s. vad vi vanligen kalla "russellianism" (sid. 310—351) samt de båda speciellt danska företeelserna "den evangelisk-lutherske frimenighed" (sid. 352—373) och "luthersk missionsforening" (sid. 374—403). Det skall i förbigående med tacksamhet noteras, att varje samfund åtföljes av utförliga litteraturhänvisningar och att boken försetts med ett av allt att döma pålitligt personregister.

Urvalet av samfunden har helt naturligt bestämts av deras förekomst i Danmark. Dock har förf., såsom han själv påpekar, härvid gjort åtskilliga undantag. De samfund, som redan blivit föremål för moderna skildringar, har förf. icke ansett sig böra taga med, enär han icke funnit någon "Grund til at gøre andres Arbejde om". Man måste beklaga detta, när man ser huru väl förf. bemästrat uppgiften i fråga om dem som behandlats. Det hade tvivelsutan varit mycket värdefullt att få en *enhellig* skildring av dessa olika rörelser (t. ex. svedenborgianismen, mormonismen, unitarismen m. fl.). Ej heller synes förf. ha förfarit fullt konsekvent. Han har t. ex. uteslutit svedenborgianismen, därför att han kunnat hänvisa till Alfr. Schrøders "Den nye kirke" och till Martin Lamms bekanta Svedenborgsmonografi. Men han har medtagit pingströrelsen, av vars historia och väsen det dock föreligger ett par moderna, historiskt kritiska skildringar (av Em. Linderholm och Efr. Briem).

Såsom tidigare antytts, har förf. inlett skildringen av resp. samfund med en utförlig teckning av dess historia. Utförligheten är ju i visst hänseende mycket prisvärd. Den har tillåtit författaren att använda en bred, konkret stil och den har givit honom möjlighet att framlägga resultatet av betydelsefulla primärundersökningar. Men man måste samtidigt fråga sig, om det är riktigt att i ett dylikt arbete av handbokskaraktär giva så stort utrymme åt den historiska



utvecklingen. Faran är nämligen att det ifrågavarande samfundet kommer att stå alltför isolerat och att många samverkande motiv av såväl religiös och politisk som social art därvid skjutas åt sidan.

Ett par andra detaljer må påpekas. Förf. har uppdelat den inledande historiken till metodismen i a) metodismens historia b) Martin Luther och c) John Wesley och hans samtid. Säkerligen hade metodismens karaktär och utveckling framträtt klarare, om förf. inarbetat de tvenne sista kapiteln i skildringen av metodismens historia. Ävenså borde nog förf. i framställningen av frälsningsarmén ha ägnat något något utrymme åt "Svenska Frälsningsarmén", som bröt sig ut år 1905 och redan fått en utförlig, på primärmaterial byggd skildring (i Kyrkohistorisk Årsskrift 1922). Detta hade varit tacknämligt icke endast ur fullständighetens synpunkt utan även därför att på detta sätt vissa drag i frälsningsarméns organisation och psyke bättre kommit till uttryck. Som jämförelse kan nämnas, att reformrörelsen inom sjundedagsadventismen fått en uttömmande och principiellt viktig skildring.

Men de ovan gjorda reservationerna ha icke framställts för att förringa detta digra och innehållsrika verks värde. Dess förtjänster ligga i öppen dag. Dispositionen är logisk och klar, materialet har blivit noggrant sovrat och avvägt och framför allt är den språkliga utformningen levande och medryckande. Stundom präglas den av äkta danskt gemyt (såsom när förf. på tal om adventismens rastlösa och energiska propaganda erinrar om att det är "meget typisk, at Telegramadressen for Syvende Dags Adventismens danske konference er Expedit"). Det är uppenbart, att doktor Neiiendams arbete även i vårt land fyller en stor uppgift, i all synnerhet så länge vi på vårt eget språk sakna en liknande handbok, avpassad efter våra svenska förhållanden.

HILDING PLEIJEL.

STEFAN ZANKOW: *Das orthodoxe Christentum des Ostens, sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt. Furche-Verlag, Berlin 1928. 148 sid., pris 6 Mk.*

Stefan Zankow är en omkring 40 år gammal intelligent och kunskapsrik professor vid universitetet i Sofia. Såsom representant för den ortodoxa kyrkan deltog han i de ekumeniska mötena i Stockholm

1925 och i Lausanne 1927. Hans här omtalade bok om den ortodoxa kyrkan står i ett visst samband med Stockholmsmötet: den samarbetskommitté av teologie professorer från skilda länder och kyrkor, som är en av Stockholmsmötets frukter, kallade genom sin ordförande professor Adolf Deissman Zankow att hålla ett antal föreläsningar om sin kyrka vid Berlins universitet och av dessa föreläsningar har här föreliggande bok framgått.

Zankows innehållsrika och högst instruktiva skildring av den samtida ortodoxa kyrkan är en synnerligen fängslande läsning för den vesterländske läsaren. Intressant är den framför allt därför att den ser saken inifrån. På ett mycket försynt sätt korrigerar Zankow åtskilliga inom den vesterländska litteraturen gängse vanföreställningar om den ortodoxa kyrkan. Han låter oss också göra bekantskap med en överraskande rik teologisk litteratur, framför allt rysk, från de senaste decennierna: överhuvud får man ett starkt intryck av nyvaknad livaktighet och begynnande uppblomstring icke minst inom den slaviska delen av den ortodoxa kyrkan.

Efter en inledande översikt över den ortodoxa kyrkans utbredning och närvarande läge koncentrerar Zankow sin framställning kring fyra huvudpunkter: credo, kyrka, kult, fromhet och aktivitet. Utrymmet tillåter mig icke någon utförlig redogörelse, jag inskränker mig till att beröra några intresseväckande uttalanden.

Tron är, framhåller Zankow, för den ortodoxa kyrkan visserligen från en sida sett ett försanthållande, men detta får icke fattas på ett utvärtes och mekaniskt sätt — det är fråga om ett inre fattande av de i dogmen uttryckta sanningarna. Den egentliga kunskapsvägen är den inre, andliga, "mystiska" vägen, hjärtats väg. Den ortodoxa kyrkans grundidé, dess hjärta, är därvid dogmen om människoblivandet, varvid man betonar såväl Guds människoblivande som människans gudomliggörande genom detta människoblivande. "Den innersta och evigt förblivande frälsningshistoriska förbindelsen mellan Gud och människa i Jesu Kristi gudamänskliga person är den världshistoriska grundvalen för frälsningens nya verklighet, för mänsklighetens gudomliggörande och för die Verklärung der Welt". Frälsningen är en frälsning från synd och död. När man från vesterländskt håll vill säga, att de ortodoxe skulle framhäva frälsningen från döden med undanskjutande av frälsningen från synden, är detta missvisande: båda höra oskiljaktigt tillsamman — "där synden är, där är också döden och omvänt". Missvisande är också påståendet att den ortodoxa kyrkan

icke skulle betona betydelsen av Kristi "verk" (så Kattenbusch, Mulert). En gemensam grundtanke är att frälsningen fullbrakts genom Kristi hela liv, men särskilt genom korset och uppståndelsen. Några allmänt gällande bestämda teorier om innebörden av detta försoningsverk finnas emellertid icke: här är utrymme för olika tydningar. "Till en början stod nästan hela den ryska, liksom ännu i dag den icke-ryska teologin, på den vesterländsk-skolastiska ståndpunkten eller i varje fall under starkt inflytande från denna. Så småningom begynte den emellertid att befria sig från denna, till dess att den numera, sedan mycket arbete nedlagts på denna fråga, å ena sidan hävdar frälsningsverkets objektivt-dogmatiska betydelse, å andra sidan dess etiska och subjektivt-dogmatiska betydelse samt nästan allmänt förkastar den juridiskt-formalistiska uppfattningen".

Vad frågan om tro och gärningar beträffar, "förundra sig de ortodoxe över att man kunnat söndra tro och gärningar", då de ju höra oskiljaktigt samman. Men såsom någon förtjänst vill man därvid icke betrakta gärningarna: frälsningen är helt ett verk av Guds nåd — "allt skapar (säger ryssen Chomjakow) i oss Kristus, både vad tro hopp och kärlek beträffar". En huvudtanke i den ortodoxa frälsningsläran är, såsom redan antytt, gudomliggörandet. Denna fattas icke "panteistiskt" men heller icke "blott allegoriskt": "det som föresvävar de flesta är tanken att den mänskliga naturen genom Guds nåd i Kristus når en sådan grad av fullkomlighet att dess mystisk-reala gemenskap med Gud i Kristus blir så innerlig och så genomträngd av Gud, att den blir gottähnlich, att dess tillstånd och arten av dess enhet med Gud blir lik det tillstånd som gudssonens gudomliggjorda mänskliga natur äger".

Grundidén om det gudomligas förening med det mänskliga tillämpas sedan av Zankow på läran om kyrkan och på uppfattningen av kulten. Kyrkan är Kristi organism och kropp i den mest reala men på samma gång outgrundligt mystiska mening. I fråga om kulten betonas påfallande starkt predikans betydelse såsom en "väsentlig del" av gudstjänsten, men i mittpunkten står dock "tjänsten vid altaret, emedan det avgörande för oss icke är den verkan som utgår från människorna utan Guds egen verkan och emedan det yttersta målet för all kult icke är moralisk påverkan och uppfostran utan den mystiska föreningen med Gud". Vad nattvardsuppfattningen beträffar framhåller Zankow, att Kristi närvaro i de invigda gåvorna allmänt hävdas, men att det icke gives någon allmänt förbindande

sats om denna närvaros *huru*. Transsubstantiationsläran har "sedan tvenne århundraden" vunnit insteg bland de ortodoxe, men denna doktrin är ingen dogm och i dess materialistiska form avvisas den enstämmigt. "Så komma vi också i fråga om denna punkt till det resultatet, att vi å ena sidan troget förbliva vid den gamla kyrkans lära och andra sidan också betrakta detta kristendomens största mysterium på ett pneumatiskt sätt".

Stort intresse har Zankows i slutkapitlet framställda randanmärkingar om den ortodoxa kyrkans förhållande till å ena sidan den romerska kyrkan och å den andra "protestantismen", varvid han särskilt har i sikte lutherdomen och anglikanismen. Trots all likhet med den romerska kyrkan finnas betydande skiljaktligheter: i fråga om rättfärdiggörelsetron, utgestaltningen av den kyrkliga och hierarkiska principen, tolkningen av traditionen o. s. v., samt framför allt med hänsyn till "förhållandet mellan Kristus och påven". Släktskapen mellan ortodoxin och protestantismen illustreras genom det starka betonandet av Skriften, det gemensamma gammalkyrkliga arvet, den starkt kristocentriska inställningen, den personliga inställningen i fråga om rättfärdiggörelsen (i motsats till den romerska kyrkans "objektivt formala" uppfattning), avvisandet av uppfattningen av gärningarnas "förtjänst" (ehuru den ortodoxa kyrkan "icke helt förkastar gärningarnas betydelse") samt avvisandet av påvedömet. I fråga om sakramenten visar sig släktskapen i ett avvisande av uppfattningen om deras mekaniska verkan (ehuru den ortodoxa kyrkan icke vill betrakta sakramenten såsom blott "tecken"). Slutligen framträder gemenskapen också däri att man, i motsats till den romerska kyrkan, betraktar den kyrkliga ordningen såsom "endast en betingad auktoritet".

Jag avstår från kommentarer till det här givna referatet av några punkter i Zankows bok. Att icke alla ortodoxa teologer äro så vidsynta som Zankow behöver knappast sägas. Hans framställning är emellertid icke blott den bästa vägvisare vid en upptäcktsresa inom den ortodoxa kyrkan utan på samma gång ett vittnesbörd om de levande krafter och den vilja till gemenskap, som f. n. göra sig gällande inom denna om sin egenart starkt medvetna gamla kyrka.

GUSTAF AULÉN.

GEORG WOBBERMIN: *Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe.* (J. C. B. Mohr) 1927; 44 sid.

Det ligger numera nästan i luften, att man skall ställa sig kritisk gentemot det teologiska skede, som betecknas av de båda namnen Schleiermacher och Ritschl. Då teologien under flera decennier så avgjort stått under Ritschls inflytande, så ligger det i sakens natur, att den senaste teologien, när den skulle bryta sig lös från detta herravälde, endast kunde göra detta genom att träda i kraftig opposition däremot. Och vad oppositionen mot Schleiermacher beträffar är det tillräckligt att blott erinra om E. Brunners stridsskrift "Die Mystik und das Wort" eller F. Kattenbuschs omdöme om Schleiermacher: "Wir wollen des grossen Mannes auch weiterhin in Ehrerbietung gedenken. Aber es gibt keine bedeutsamen 'Rückstände' mehr in dem von ihm hinterlassenen Ideenschatze. So ist die Theologie heute an die Grenze dessen gelangt, was er Bleibendes gewähren konnte. Er würde in Zukunft mehr hemmen als fördern".

En dylik uppfattning vill Wobbermin motverka i sin skrift om Schleiermacher och Ritschl. Han bekänner sig avgjort som lärjunge till båda, och han är övertygad om, att blott ett fullföljande av de från dem utgående impulserna kan föra teologien verkligen vidare. I första rummet gäller detta Schleiermacher. Det är enligt W. så långt ifrån att Schleiermachers teologiska arv nu skulle vara uttömt, att fastmer "hans teologiskt mest betydande insikt, i vilken linjerna från Luther och Kant korsa varandra, först nu har börjat att bli förstådd i sitt djup" (sid. 35). Och även i fråga om Ritschl tror han sig, om än i lägre grad, kunna konstatera något liknande.

Bådas betydelse finner han väsentligen ligga i det metodiska, och att de därigenom bragt Luthers religiösa åskådning till teologiskt uttryck. Den kortaste och kraftigaste sammanfattningen av denna åskådning finner W. i Luthers berömda sats i Stora katekesens förklaring till första budet: "Die zwei gehören zu Haufe, Glaube und Gott". Här föreligger den växelverkan mellan religionens subjektiva och objektiva pol, som Wobbermin vill uttrycka medelst talet om den "religionspsykologiska cirkeln". Ritschls förnämsta betydelse skall nu bestå däri, att han tagit just detta ställe ur Luthers stora katekes till utgångspunkt för sin "värdeomdöme-teori", vilken visserligen innesluter möjligheter till missförstånd och också ofta blivit missförstådd.

Ganska originellt tolkar förf. nu också Schleiermacher i samma riktning. Då Schleiermacher bestämmer religionens väsen såsom medvetande om absolut beroende och vidare identifierar detta med Gudsrelation, så är det absoluta beroendemedvetandet blott ett annat uttryck för vad Luther kallar "tro," och satsen i dess helhet blir liktydig med Luthers tes: "die zwei gehören zu Haufe, Glaube und Gott".

Nu kan man visserligen med allt skäl ifrågasätta riktigheten av denna förf:s tolkning av Schleiermachers begrepp "schlechthinige Abhängigkeit". Den utredning, som föreligger i 4:e § av "Der christliche Glaube" bär så uppenbart prägeln av en filosofisk deduktion, att man ej är berättigad att låta begreppet "schlechthinige Abhängigkeit" betyda rätt och slätt ett religionspsykologiskt datum.

Men även om Schleiermachers metodiska insats överflyttas från det religionspsykologiska till det transcendentala området, och även om kritiken har ganska stort fog för sig, då den riktar sina invändningar mot Schleiermachers sakliga förståelse av den evangeliska kristendomen, så har Wobbermin dock obetingat rätt, då han gör gällande att Schleiermachers arbete *metodiskt sett* är av förebildlig betydelse också för den nutida teologien.

ANDERS NYGREN.

# DISKUSSIONSINLÄGG

## RELIGIONENS SANNINGSFRÅGA OCH RELIGIONS- VETENSKAPEN

### ETT MENINGSUTBYTE

I en välvillig anmälan av mitt nyligen utkomna arbete: "Religionsproblemet" i senaste häfte av Svensk Teologisk Kvartalskrift har prof. Anders Nygren riktat en liten "reservation" mot min behandling av den religiösa sanningsfrågan.

Innebörden av denna reservation kan i korthet anges så:

Det är icke riktigt att framställa sanningsfrågan såsom religionsvetenskapens mest centrala fråga, om den, enligt författarens eget medgivande, icke kan *vetenskapligt* bevisas eller av religionsfilosofien icke kan lösas. Även om religionens sanning icke, såsom författaren framhåller, är *ogrundad*, så följer därav dock icke att "religionsfilosofin måste uppvisa dess sanning."

Hellre än att uppställa ett vetenskapligt olösbart problem, må man avstå från att tillskriva vetenskapen detta problem, och hellre än att med Scholz tala om en "filosofisk bekännelse" till religionens sanning, må man låta bekännelsen vara vad den är, d. v. s. "en rent personlig angelägenhet."

Man kunde visserligen instämma med förf. däri, att det är en någorlunda underordnad fråga, om man bestämmer filosofiens begrepp mera snävt eller vitt, och man har ingen rätt att opponera, om förf. med filosofi vill mena en "personlig bekännelse, som avstår från de strängare vetenskapliga kraven, ty med filosofi har man sedan gammalt menat bl. a. också detta". "Det är blott på detta sätt svårt att undvika skenet, som om man med denna "filosofiska" behandling av sanningsfrågan skulle lagt ett mer objektivt fundament för religionen än det som föreligger i religionen själv."

Författaren har ock enligt anmälares av hans skrift vid behandlingen av sanningsfrågan gjort sig skyldig till en "viss intellektualism", ehuru han eljest kraftigt reagerar mot densamma och med tillfredsställelse konstaterar att såväl religionshistorien som religionspsykologien riktat sina dödsstötter emot den.

Intellektualismen bestode däri, att förf. anser religionens ställning hotad, om ej religionsfilosofien kan föra fram till erkännandet av religionens sanning i betydelsen av dess föremåls objektiva verklighet. Om de giltighetsgrunder, varpå religionens sanning vilar, ehuru de enligt författarens egen framställning skulle vara av "religiös art"

eller "ligga i religionen själv", förvanskas till "filosofiska giltighetsgrunder", så innebär ju detta att "man intellektualistiskt våldför sig på religionen".

Så professor Nygren. Med det anförda torde jag korrekt hava återgivit det väsentliga innehållet i professors "reservation". Men det väsentliga i min tankegång, sådan den utvecklats i arbetet: "Religionsproblemet", återfinner jag icke här.

Först måste jag helt enkelt tillbakavisa eller fritaga mig från tvenne påståenden: det ena, att jag skulle ha gjort gällande att "religionsfilosofien måste uppvisa (eller bevisa) religionens sanning", det andra, "att jag skulle anse religionens ställning hotad, om ej religionsfilosofien kan föra fram till erkännandet av religionens sanning", eller att jag skulle velat förvandla de i religionen själv liggande grunderna för dess sanning till filosofiska och sålunda förvanska dem och "intellektualistiskt våldföra mig på religionen", eller att jag åtminstone framkallat det skenet att man med en filosofisk behandling av sanningsfrågan skulle "lägga ett mer objektivt fundament för religionen än det som föreligger i religionen själv."

Vad jag beträffande ovanberörda spörsmål sagt och gjort gällande torde i största korthet kunna anges sålunda:

Religionens sanningsfråga är religionsvetenskapens centrala eller, som man även sagt, dess mest brännande fråga, emedan svaret på densamma är avgörande för religionens vara eller icke-vara, för hennes verklighet eller illusionistiska karakter, emedan frågorna om religionens väsen, ursprung m. m. i sista hand äro betingade av den ställning man intar till sanningsfrågan. Besvaras denna nekande, måste religionen förnekas eller omtydas på ett sätt, som avgjort strider mot hennes eget självmedvetande, ja, mot hennes verkliga liv i historien; besvaras den nekande, är religionen endast en människoskapelse, ett egendomligt färjat sjäsliv utan evighetshalt, med gudsiden såsom medel för egocentriska syften och intressen.

Såsom den moderna religionsvetenskapen överhuvud har att taga sin utgångspunkt i religionen själv, i hennes faktiska bestånd, sådant religionshistorien och religionspsykologien visar oss detta, så ock vid behandlingen av sanningsfrågan. Vad nämnda grenar av religionsvetenskapen i berörda avseende ha att lära oss är icke heller något oväsentligt eller betydelselöst.

Religionshistorien visar oss religionen såsom en universell livsform, såsom en oförstörbar företeelse inom mänskligheten, vilken såsom sådan svårligen kan betraktas såsom något tillfälligt eller konstgjort. Religionshistorien visar ock religionen såsom en av de starkaste och mest verksamma krafter i människolivet, och det bland såväl naturfolk som kulturfolk. Hon är något från vilket verkningar utgå. Men än betydelsefullare vad sanningsfrågan beträffar äro de upplysningar religionspsykologien giver oss angående själva verklighetsmomentet i den religiösa erfarenheten. Genom betydande representanter tillhörande skilda riktningar anser sig religionspsykologien kunna fastslå,



att det självfallna anspråket på eller den omedelbara förvisningen om sannings- eller verklighetsgiltighet är karakteristiskt för den religiösa upplevelsen eller erfarenheten, att just detta anspråk eller denna förvisning är något för nämnda erfarenhet *konstitutivt*, att m. a. o. verklighetsmedvetandet är en ofrånkomlig ingrediens i alla specifikt religiösa psykologiska förlopp, icke endast en ande avslutning eller något efteråt genom tanke eller fantasi skapat. Dessamma betygas ock av religionsfilosofer, tillhörande skilda skolor eller riktningar. "Das religiöse Gefühl ist von geradezu übervältigender Gegenständlichkeit" (J. Volkelt). Religionen är, förklarar Vitalis Norström, mer än psykologi och historia. Om detta icke vore fallet, så vore den *intet*". I djupet av människans inre möter henne en verklighet, högre och större än hon själv, vilken hon kan tillbedja, åt vilken hon kan förtro sig. Varje tydning av religionen, som ignorerar eller förnekar detta moment, kommer i strid med hennes eget självmedvetande.

Det tillkommer nu religionsfilosofien eller den gren av religionsvetenskapen, vilket namn man än må giva den, som på basen av det inom religionens värld faktiskt givna har att ingå på de djupare ligande problemen om religionens väsen, ursprung, giltighet, sanningshalt m. m. och som därför icke heller kan förbigå religionsproblemet metafysiska eller ontologiska sida, att pröva, huruvida den av religionen själv postulerade verkligheten är mer än ett psykologiskt faktum, huruvida den kan anses vara en blott illusion eller fiktion; det gäller m. a. o. att pröva, om den religiösa upplevelsen restlöst kan förklaras ur enbart psykologiska förutsättningar. Avgjorda representanter för rent motsatta uppfattningar, d. v. s. för den religiösa sannings- eller verklighetsfrågans besvarande i såväl positiv som negativ riktning, möta oss i religionsfilosofien, icke minst i den nutida religionsfilosofien. Man har svarat ja och man har svarat nej, men såväl i det ena som i det andra fallet har man icke kunnat undgå att inta ställning till frågan. Att frågan behandlas av religionsfilosofien eller religionsvetenskapen innebär ännu icke någon fara för religionens förvanskning eller för en intellektualistisk tydning av henne. Allt beror av sättet för denna behandling. Icke heller kan blott det faktum, att nämnda fråga icke förbigås eller ignoreras av religionsvetenskapen, vare sig verkligt eller skenbart betyda att man skulle anse religionens sanning hotad, om ej religionsfilosofien kunde föra fram till ett erkännande av den objektiva verkligheten hos religionens föremål eller att de *religiösa* giltighetsgrunderna, på vilka religionens sanning vilar, förvanskades till *filosofiska*.

Allt beror av det *sätt*, på vilket sanningsfrågan av religionsvetenskapen behandlas.

Den religiösa sanningsfrågans innebörd kommer ej till sin rätt, varest religionens sanning reduceras till *gudsidéns* förnuftighet eller varest den bygges på spekulationer, vilka anknyta sig till logiska, kosmologiska och etiska data. På sådant sätt erkändes det religiösa

existentialomdömetts förnuftsenslighet av såväl den förkantska rationalismen, med dess såkallade gudsbevis, som Kant. De s. k. bevisen för Guds existens, liksom alla slutledningar ur utanför religionen själv liggande data, skapa ej den religiösa vissheten. Denna är ingen intellektuellt begrundad visshet, utan vilar på religiös erfarenhet, religiös upplevelse.

Detta sakförhållande förklarar ock de rent motsatta svar, som avgivits på religionens sanningsfråga. Dessa svar äro alldeles icke enbart intellektuellt grundade eller beroende av en större eller mindre skärpa hos intellektet, utan i främsta rummet av hela personligheten. Att icke det blotta tänkandet, utan endast ett i personlig upplevelse och erfarenhet rotat tänkande, låter oss komma till förståelse av andliga företeelser, sådana som religionen, erkännes även från filosofiskt håll. Här om någonsin gäller den gamla satsen: Sådant hjärtat är sådant är systemet, eller såsom Eucken uttrycker sig: "All utveckling av filosofisk spekulation har sin rot i sista principiella övertygelser, i en total uppskattning av andelivets innehåll och dess ställning i alltet."

Vad som gäller om den rent intellektuella begrundningens ensidighet och oförmåga ifråga om religionens sanningsproblem, gäller ock försöken att stödja verkligheten av det religiösa objektet på behov, postulat, värdekänslor, nödvändiga fiktioner och upphöjda diktningar. Trosvissheten har en annan källa.

Den religiösa sanningsfrågan kommer icke heller till sin rätt genom den s. k. *pragmatismen*, vilken genom en omytning av själva sanningsbegreppet undgår eller kringgår den. Religionens sanning identifieras här med dess betydelse för livet.

Även den s. k. *värdefilosofien* lämnar sanningsfrågan olöst. Denna filosofi tillbakavisar själv nämnda fråga såsom icke fallande inom dess gränser. För filosofien såsom värdelära gives det endast religiösa värden, men icke någon real Gud. Men den religiösa tron, som städse hänför sig till något verkligt, åtnöjer sig icke med det religiösa värdet. I likhet med Kant förnekar emellertid t. ex. Windelband alldeles icke Guds verklighet på den grund att denna ligger utanför det teoretiska förnuftets värld. Filosofien såsom sådan står neutral till trons fasthållande av det gudomligas realitet.

Även den till Kant sig anslutande *transcendentalfilosofien*, med dess s. k. apriorifråga, lämnar sannings- eller verklighetsfrågan obesvarad, ställer den utanför sina gränser, i det att den principiellt stannar inom medvetenhetsimmanensen. Den söker visserligen kunskapsteoretiskt säkerställa religionens "sanning och giltighet," söker inlemma henne i förnuftet såsom ett *nödvändigt* och *självständigt* eller egenartat moment i det mänskliga medvetandet, detta i motsats till den riktning, som betraktar religionen såsom en *tillfällig* modifikation av det andliga livets allmänna beståndsdelar, vilken riktning även gör anspråk på att vara filosofi och vetenskap. Men med religionens "sanning och giltighet" menar transcendentalfilosofien icke

den objektiva realiteten av religionens föremål, utan det att hon intar en nödvändig ställning i det mänskliga medvetandets totalitet. Också förklarar prof. Nygren i sitt arbete: "Religiöst apriori", ehuru han obetingat erkänner transcendenstanken såsom en för religionen väsentlig tanke och ehuru han uttryckligen säger att religionens objektiva *giltighet*, vilken filosofien, d. v. s. den kritiska transcendentalfilosofien, konstaterar, aldrig kan användas som bevis *mot* religionens objektiva *realitet*, att nämnda filosofi icke kan befatta sig med den religiösa verklighetsfrågan <sup>1)</sup>).

Mot den kritiska transcendentalfilosofiens sätt att söka stödja eller rättfärdiga religionen genom kunskapsteoretiska överläggningar har överhuvud anmärkts, att religionen därigenom blir rationaliserad, i ty att apriori betyder en logisk nödvändighet, samt att hon på detta sätt måste framstå såsom en rent mänsklig skapelse, vilket allt strider mot hennes egenart. Den logiska nödvändigheten kan för sig allena blott ådagalägga möjligheten, men icke verkligheten av något. Endast ett omedelbart verklighetsintryck kan gälla som kriterium på verkligheten. Den logiska nödvändigheten förblir inom medvetandets värld, men når aldrig ett föremål utom medvetandet. Man har därför ock på olika sätt sökt mer eller mindre avgjort bryta med eller omforma den logiska idealismen.

Religionens sanning, d. v. s. verkligheten av den religiösa erfarenhetens föremål, kan ej bevisas. Vägen till Gud, liksom från honom är en annan än den logiska bevisföringens. Religionens sanning är av "personlig art"; den vinnes icke utifrån eller genom slutledningar ur en idé eller ur förmedelst sinnena konstaterbara fakta, utan är i sista hand ett avgörande på grund av religionen såsom ett livsfaktum i personlivet. I fråga om bevisbarhet eller icke-bevisbarhet gör den översinnliga världen icke anspråk på en undantagsställning. Även verkligheten av den värld, som utbreder sig för våra sinnen, kan icke bevisas, vilar ej på några teoretiska spekulationer. Vår visshet om denna vilar även den på subjektets erfarenhet. Utan erfarenhet födes ej verklighetsmedvetandet. "Dasein lässt sich nicht beweisen, sondern nur aufweisen." (Jakobi).

Religionens sanning varken kan eller behöver bevisas. Bevisnings-skyldigheten åligger dem, som vilja göra ett erfarenhetsfaktum av den universella och verkningskraftiga art, som karakteriserar religionen, till en illusion. Det gäller då att antingen ge en tillfredsställande förklaring av det religiösa fenomenet från illusionismens ståndpunkt eller med illusionismens förutsättningar, eller att framlägga instanser, som göra det omöjligt för en tänkande människa att tro på en trans-subjektiv verklighet såsom religionens grund. Vardera vägen har man, såsom jag i mitt arbete sökt visa, inslagit.

<sup>1)</sup> Professor Nygren överlämnar frågan åt *teologien*, vilken han såsom teolog torde erkänna såsom vetenskap. Problemet måste då av honom anses kunna lösas av teologien, ty eljes kunde man till honom rikta hans egna ord: "Hellre än att uppställa ett vetenskapligt olösbart problem, må man avstå att tillskriva vetenskapen detta problem."

Om den religiösa sanningsfrågan faller inom filosofien, särskilt religionsfilosofien, eller icke, beror av hur man bestämmer filosofiens begrepp eller hur man tänker sig de medel, över vilka den förfogar. "Ännu alltjämt härskar den största osäkerhet ifråga om religionsfilosofiens uppgift." Med denna sats börjar professor Nygren sin uppsats i Svensk Teologisk Kvartalskrift. Att tillerkänna "vetenskaplig karakter" endast åt den eller den filosofiska riktningen i nutiden, synes mig rätt vågat, för att icke säga anspråksfullt. Man kan bestämma vetenskapens gränser trängre eller vidare, men uppdrager man dem så, att människosläktets djupaste problem falla utanför dessa gränser, eller blir den "filosofiska och vetenskapliga" tydningen av fakta, sådana som religion, moral, rätt m. fl., av den art att varje djupare religiöst och moraliskt medvetande måste protestera, måste stämpla en dylik tolkning som omtydning eller bortförklaring, då skall människoanden även såsom tänkande aldrig stanna inom dessa gränser, utan söka andra och högre former av vetande. Till "vetenskapen" borde väl ock höra att såvitt möjligt förklara en företeelse, icke att bortförklara, förvanska och förneka det för ifrågavarande företeelse mest karakteristiska.

Sanningssökarn har att undfly icke blott det i logisk mening motsägande, utan även, vad Lotze kallar, det "absurda", d. v. s. det som strider emot det mänskliga gemytets djupaste krav; han har att undvika icke endast vad det logiska tänkandet, utan även vad *hela* människan måste förkasta. Hela människan måste träda i stället för sin bråddel intellektet, och detta senare skall först då, såsom Topelius säger, komma till sin rättmätiga rang i andens utvecklings kedja.

Såsom ett livsfaktum, tillräckligt bestyrkt av historia och psykologi, vilar den religiösa sanningsvissheten på erfarenheter, vilka med skäl kunna förliknas vid "träd planterade vid vattubäckar". Endast i namn av ett trångt erfarenhetsbegrepp kan man, såsom H. Scholz gjort gällande, förneka den grund, på vilken all verklig religion vilar. Religionens område är enligt samma författare icke det enda, som har att uppvisa "stegrade erfarenheter", vilka öppna för oss vidder, som för den vanliga erfarenhetens öga äro stängda. Det gives icke blott ett ställföreträdande lidande, utan även ett ställföreträdande *seende*.

Då Scholz talar om en "filosofisk bekännelse" till religionen, så är det väl dock något väsentligen annat än en "rent personlig angelägenhet". I negativ form ger W. James uttryck åt en liknande tanke, då han säger att vi äga ingen filosofisk ursäkt för att kalla den osynliga världen överklig. Scholz anför ock åtskilliga grunder för en dylik bekännelse, grunder, vilka enligt hans mening hålla stånd inför anspråken av ett karaktersfast tänkande, och han talar om två slag av filosofi, vilka icke strida emot, utan komplettera varandra.

Sådan har i stort sett den tankegång varit, vilken finnes närmare utvecklade vid behandlingen av religionens sanningsfråga i arbetet: "Religionsproblemet".

Till sist ber jag få uttala den förhoppning att jag med ovanstå-

ende rader icke må anses hava förnekat den tacksamhet jag är skyldig professor Nygren för hans anmälan av min bok.

Helsingfors 6 mars 1928.

G. G. ROSENQVIST.

\* \* \*

Gentemot den teologi, som var den förhärskande under årtiondena kring senaste sekelskifte har man med full rätt riktat förebräelsen för historism och psykologism. På grund av sin allmänna inställning till de religiösa företeelserna var man i fara att försumma eller rent av förvanska det för det religiösa livet så karakteristiska transcendentdraget. Bland dem, som vägrade att gå med i denna psykologiska och historistiska strömriktning, har alltid professor G. G. ROSENQVIST befunnit sig i främsta ledet. Det har städse stått klart för honom, att transcendentstanken ej får skjutas i bakgrunden inom teologien, och att ett dylikt tillbakaskjutande ovillkorligen måste resultera i att man får en falsk bild av religionens innebörd. Bland hans tungt vägande arbeten må i detta sammanhang blott erinras om den kort efter sekelskiftet utgivna avhandlingen *„Den filosofiska grundvalen för Albrecht Ritschls teologi med särskild hänsyn till förhållandet mellan Ritschl och Lotze“*. Som motto över detta arbete har författaren satt följande ord av Eucken, vilket rätt väl karakteriserar arbetets mening: „Ein Verweilen im blossen Subjekt wird gerade da zu einem inneren Widerspruche, wo alles daran liegt, die Enge des natürlichen Daseins zu sprengen. Das Göttliche muss an sich sein, wenn sein Fürunssein Wahrheit besitzen soll“.

Den fortsatta utvecklingen har givit professor Rosenqvist rätt. Det var ett väsentligt drag i religionen, som den dåtida teologien höll på att tappa bort och som han gjorde sig till förespråkare för. Måhända kunde man hysa vissa betänkligheter mot den terminologi, som han därvid brukade, t. ex. då han talade om "metafysikens" nödvändighet för teologien. Men själva syftet och tendensen i hans kamp äro värda det mest oförbehållsamma erkännande.

Jag har så kraftigt som möjligt velat framhäva min anslutning till författaren i fråga om transcendentens grundläggande betydelse för religionen för att därmed visa, vad frågan *icke* gäller. Det gäller här icke för eller emot religionens transcendentens betydelse i religionen äro vi fastmer ense. Meningsskiljaktigheten gäller blott, om detta kan göras till ett filosofiskt problem, eller noggrannare uttryckt i vad mån det kan göras till problem för en vetenskaplig filosofi. Denna fråga bejakas av författaren, förnekas av mig. Avgörandet kan tydligen fällas endast på grundvalen av ett närmare bestämmande av vad som menas med "filosofiskt problem" och "vetenskaplig filosofi". Vad som gäller om filosofien i allmänhet har sedan också sin speciella tillämpning på religionsfilosofien.

Vad betyder då "vetenskaplig filosofi", och av vad anledning talar

man om en sådan? Uppenbarligen för att avgränsa från varandra två olika slag av filosofi. Sedan gammalt har nämligen filosofien visat tendenser i två skilda riktningar. Å ena sidan har den — för att använda professor Rosenqvists uttryck — velat ge svar på "människoslåktets djupaste problem"; den har velat ge en alltomfattande världsåskådning. Men då dessa djupaste frågor alltid tillika äro av personlig art, måste den åtminstone delvis ställa sig på samma plan med religionen eller med vissa arter av konst. Filosofen blir något av profet eller diktare. Han vill visa mänskligheten ett ideal eller samla den kring en symbol. Men å andra sidan framträder filosofien också med anspråk på objektivitet. Den vill icke vara blott en begejstrad förkunnelse, utan den vill vara en undersökning, i stil med andra vetenskapliga undersökningar, en objektiv utredning; den uppställer "problem" och vill lösa "problem". Filosofen blir objektiv vetenskapsman. Endast i frågor, där diskussionen kan föras uteslutande med hänvisning till sakliga grunder, tilltror han sig ett filosofiskt omdöme.

Uppenbarligen är förhållandet mellan dessa båda tendenser inom filosofien omvänt proportionellt. Den som ställer strängt vetenskapliga objektivitetskrav på sig, tilltror sig icke att kunna ge någon filosofisk lösning på människoslåktets djupaste problem. Och omvänt, den som vill ge svar på människoslåktets djupaste problem, den som vill proklamera en alltomfattande världsåskådning, måste sanningsenligt medgiva, att det han bedriver icke är objektiv vetenskap. Det finns en konstitutiv skillnad mellan vetenskapsman och siare. Men båda kunna gå under namnet av filosof. Skall man här kunna undgå förvirring, så är det uppenbarligen nödvändigt att skilja mellan två principiellt olika slag av filosofi, "världsåskådningsfilosofien" och den "vetenskapliga filosofien". Drager man icke en klar och skarp gränslinje dem emellan, så blir följden lätt, att man t. ex. i verkligheten bedriver den mera subjektiva världsåskådningsfilosofien, men frambär den med krav på att den skall erkännas som objektivt vetenskaplig. Vilkendera arten av filosofi — filosofien som konstform eller filosofien som vetenskap — som står högst är en ovidkommande fråga. Vi hava här skilt dem åt, icke från värdesynpunkt, utan från *typsynpunkt*.

Detta förhållande synes hava undgått professor Rosenqvist, då han gentemot min recension riktar den anmärkningen: "Att tillerkänna 'vetenskaplig karaktär' endast åt den eller den riktningen i nutiden, synes mig rätt vägat, för att icke säga anspråksfullt". Om filosofien sedan gammalt visat de båda nämnda tendenserna, om än det universalistiska världsåskådningsintresset, än det vetenskapliga objektivitetsintresset för den varit det centrala, och om de båda vägarna gå så isär, att man måste välja mellan dem — något som svårigen torde kunna bestridas, — så kan det icke ligga varken något vägat eller anspråksfullt i att *konstatera*, på vilken av de båda vägarna en viss filosofisk åskådning huvudsakligen slagit in. För övrigt bruka

de filosofiska åskådningarna även själva rätt tydligt giva till känna, vilket av de båda intressena, det universalistiska intresset eller objektivitetsintresset, som ligger dem mest om hjärtat, och vilket de, om ej båda kunna på lika sätt tillfredsställas, snarast äro hågade att prisge — såsom när prof. Rosenqvist (i anslutning till H. Scholz) gör gällande, att vi för att få svar på frågan om religionens sanning måste slå av något på objektivitetskravets stränghet och nöja oss med en "filosofisk bekännelse". Härmed har han givit en karakteristik av sin filosofi såsom "världsåskådningsfilosofi", där det vetenskapliga objektivitetskravet kommer först i andra rummet. I och för sig finns det nämligen i detta läge, då man står inför en fråga, som man ej kan besvara utan att knappa av på objektivitetsanspråket, en annan utväg, nämligen att konstatera, att denna fråga således faller utanför vetenskapens domvärjo. Detta är den "vetenskapliga filosofiens" väg. För den står kravet på sträng objektivitet i främsta rummet. En fråga, som ej tillåter en dylik behandling, är icke någon "filosofisk" fråga, varmed ingalunda är sagt, att den överhuvud taget är oberättigad eller att den alls icke skulle kunna få något svar. I huru många fall äro de svar på djupgående livsspörsmål, som vi måste avgiva, grundade på vetenskapliga och filosofiska överläggningar? Helt visst äro de vida oftare grundade på subjektiv, personlig övertygelse. Jag måste därför fasthålla vid och än en gång understryka satsen: bättre än att ställa ett vetenskapligt olöstbart problem och låta vetenskapen lösa det genom en "bekännelse" torde det vara att avstå från att tillskriva vetenskapen detta problem och låta "bekännelsen" vara vad den är — en rent personlig angelägenhet.

Nu yttrar prof. Rosenqvist (sid. 197): "Då Scholz talar om en "filosofisk bekännelse", så är det väl dock något väsentligen annat än en rent personlig angelägenhet". Ja, förvisso. I annat fall hade jag icke haft något att däremot invända. Uttrycket "filosofisk bekännelse" är ett bland de mest riskabla i diskussionen om filosofiens innebörd. Genom en enkel ordsammanställning — genom att sammanfoga de båda motsatserna: objektiv filosofi och subjektiv bekännelse — tror man sig ha löst en av filosofiens viktigaste och svåraste principfrågor, under det att man i själva verket blott suddat ut problemet. I uttrycket "filosofisk bekännelse" ha vi kvar hela oklarheten, så att säga sammanpressad i en formel. Det kan därför vara skäl att något närmare fatta i sikte och analysera denna formel.

Vilken innebörd och mening har det då, när man i detta sammanhang talar om en "filosofisk bekännelse?" Fyra tolkningsmöjligheter föreligga. För det första kunde det vara fråga om att vid sammanfogandet av de båda begreppen "filosofisk" och "bekännelse" låta dem var för sig behålla sin egentliga betydelse; med "filosofisk" skulle alltså menas något, som bär objektiv och vetenskaplig karaktär, med "bekännelse" åter något, som är subjektivt och personligt präglad. — De två följande tolkningsmöjligheter utgå ifrån att blott

det ena av de båda begreppen får behålla sin ursprungliga och egentliga innebörd, och att det andra tolkas i överensstämmelse därmed. För det andra kunde formeln "filosofisk bekännelse" alltså tolkas så, att tyngdpunkten lägges på "bekännelsen", på det subjektiva, personliga ställningstagandet; när denna bekännelse betecknas som "filosofisk", så skulle detta icke innebära något annat än en närmare bestämning av, vilka frågor ställningstagandet avser. Den filosofi, som det på denna grundval kan vara fråga om, blir tydligen alltigenom subjektiv. För det tredje kan tyngdpunkten förläggas till motsatta sidan, till det "filosofiska"; det är fråga om en vetenskaplig och objektiv undersökning, och begreppet "bekännelse" måste lämpas och omtolkas i överensstämmelse därmed. Eller slutligen kunna för det fjärde båda begreppen genom att sammanföras förlora sin egentliga innebörd. Den "filosofiska bekännelsen" skulle vara en kompromiss mellan objektivt och subjektivt, mellan vetenskapligt och personligt-bekännelsemässigt ställningstagande; den skulle vara resultatet av ett ömsesidigt tillmöteskommande från de båda motsatta utgångspunkterna.

Men vilkendera av dessa fyra tolkningsmöjligheter man än väljer, ser man sig försatt i ett ohållbart läge. Då man möter talet om en "filosofisk bekännelse" utan några som helst restriktioner, skulle ju den förstnämnda tolkningen ligga närmast till hands, att det verkligen vore fråga om filosofi och bekännelse, båda delarna i ordets egentliga mening. Men även om denna tolkning understödjes därav, att professor Rosenqvist så kraftigt tillbakavisar tanken på att det bekännelsemässiga ställningstagandet på något sätt skulle beröva filosofien dess "vetenskapliga karaktär" eller reducera denna, så är den redan på förhand dömd att misslyckas, och detta av den enkla anledningen, att det är en logisk omöjlighet att sammanställa de båda här ifrågakommande begreppen under bibehållande av deras vanliga betydelse. "Filosofisk bekännelse" i denna betydelse är en *contradictio in adjecto*, som överhuvud taget ej ger någon enhetlig mening, och som följaktligen ej är något begrepp, utan blott en meningslös ordsammanställning.

Bättre är det då ställt med den andra tolkningsmöjligheten, där tyngdpunkten lägges på det subjektiva, på "bekännelsen", och där filosofien tolkas i överensstämmelse därmed. Begreppet "filosofi" är nämligen så mångtydigt, att man utan svårighet kan finna en betydelse, som harmonierar med begreppet "bekännelse". I denna bemärkelse kan man med god mening tala om en "filosofisk bekännelse"; detta betyder då helt enkelt en personligt grundad övertygelse i världsåskådningsfrågor. Med vetenskap har denna art av filosofi givetvis ingenting att göra. Å andra sidan har vetenskapen icke anledning att vända sig emot en dylik "filosofisk bekännelse", så länge denna blott är medveten om sin icke-objektiva art. Om med uttrycket filosofisk bekännelse icke menades något annat än detta, så vore allt gott och väl. Tyvärr lägger emellertid professor



Rosenqvist hinder i vägen för att tolka den "filosofiska bekännelsen" på detta sätt: "då Scholz talar om en 'filosofisk bekännelse', så är det väl dock något väsentligen annat än en 'rent personlig angelägenhet'". Vi måste alltså ytterligare se oss omkring bland de återstående tolkningsmöjligheterna, om talet om en "filosofisk bekännelse" kan få en oanfäktbar innebörd.

Vad då den tredje tolkningsmöjligheten beträffar, där huvudvikten lägges på "filosofien" i betydelsen av objektiv-vetenskaplig filosofi och där begreppet "bekännelse" omtolkas i överensstämmelse därmed, så äro de här mötande svårigheterna att få ut en verklig mening ur uttrycket "filosofisk bekännelse" betydligt större än i det föregående fallet. Detta sammanhänger med att begreppet "bekännelse" icke är lika lätt tillgängligt för olika tydningar som begreppet "filosofi". Begreppet filosofi kan man utan svårighet giva en alltigenom subjektiv, personlig innebörd. Men det är ej lika lätt att giva begreppet bekännelse en alltigenom objektiv, vetenskaplig innebörd. Om det, som här betecknas som "filosofisk bekännelse" skall vara något objektivt vetenskapligt, så frågar man sig ovillkorligen, varför man då överhuvud taget i detta sammanhang alls skall tala om "bekännelse". Det är ju då ett fullkomligt överflödigt, men på samma gång ganska missvisande tillägg. Att man gör detta tillägg tyder på att denna tredje tolkningsmöjlighet icke här äger sin tillämpning.

Sålunda återstår blott den fjärde möjligheten: den "filosofiska bekännelsen" är en kompromiss mellan objektivt och subjektivt, mellan vetenskapligt och personligt-bekännelsemässigt ställningstagande; den är resultatet av ett ömsesidigt tillmöteskommande från de båda motsatta utgångspunkterna. Utan tvivel motsvarar denna tolkning närmast vad som ligger i Scholz' tanke om en filosofisk bekännelse. Intet av de båda intressena — det universalistiska världsåskådningsintresset och det vetenskapliga objektivitetsintresset — vill man offra. Och då man ej kan påvisa, huru de samtidigt kunna tillfredsställas, nöjer man sig med att uppställa en kompromissformel, som skenbart lämnar utrymme både för vetenskapligt-objektiva och personligt-subjektiva moment, dock utan att varderas insats och betydelse närmare bestämmas. Denna obestämdhet möjliggör sedan, att man allt efter de olika behoven kan vända än den ena, än den andra sidan fram. Under arbetets gång, då man i sitt världsåskådningsintresse på varje punkt ser sig utblottad på objektiva argument, hämtar man tröst av tanken, att det ju här är fråga om en "bekännelse" och att det därför vore en missriktad samvetsgrannhet att vid frågor som så notoriskt äro personligt betingade kräva sträng objektivitet. Framme vid målet är intresset för den objektiva, vetenskapliga sidan övervägande. Om någon nu bringar i åtanke den subjektiva grundval, på vilken en sådan filosofi är byggd, får han till svar, att vi här dock hava att göra med en filosofisk riktning, och att det är vågat, för att icke säga anspråksfullt att tillerkänna "vetenskaplig karaktär" endast åt den eller den riktningen i nutiden, men däremot fränkänna

andra riktningar denna karaktär. Åtminstone skall en sådan "filosofisk bekännelse" kunna stödjas med grunder, som "hålla stånd inför anspråken av ett karaktärsfast tänkande"; och härvid störes man ej av att den måttstock, medelst vilken denna filosofis objektivitet skulle bestyrkas, nämligen det s. k. karaktärsfasta tänkandet är någonting i högsta måtto subjektivt. Ja, vad menas med ett "karaktärsfast tänkande"?

Då huvudföremålet för detta meningsutbyte är frågan, i vad mån "religionens sanningsfråga", så som denna ställts av professor Rosenqvist, är ett *vetenskapligt* problem eller icke, så torde det vara på sin plats, att några ord yttras om vad som är det kännetecknande för ett vetenskapligt problem. I den föregående utredningen har svaret på denna fråga gång på gång skymtat fram, särskilt därigenom att vetenskaplighet och objektivitet brukats som växelbegrepp.

Nu får man ofta från håll, där man är intresserad av att pruta av på vetenskapens objektivitetskrav höra ungefär följande resonnemang: om man skall uppställa den absoluta objektiviteten såsom vetenskapligt krav, så är matematiken den enda verkliga vetenskapen. Men detta vore ju ett godtyckligt kringskärande av vetenskapens område. Och om historien, som dock i så hög grad opererar med subjektiva värdeomdömen, dock med rätta betraktas som vetenskap, så är detta ett bevis för att vetenskap och subjektivt ställningstagande väl kunna stå tillsammans. Subjektiviteten utgör med andra ord icke någon gräns för vetenskapligheten. Premisserna i detta resonnemang äro i huvudsak riktiga, men slutsatsen är falsk. Om historien med rätta kan betecknas som vetenskap, så beror detta på att den lämnar plats för objektiv argumentering. Om tvenne forskare äro av olika mening i en historisk fråga, så kunna de peka på vissa objektiva, för båda tillgängliga fakta såsom hållpunkter för undersökningen. Där dylika objektiva hållpunkter helt saknas, kan väl fantasien vara i verksamhet, men någon vetenskap är det ej. Den ofrånkomliga förutsättningen för allt vad vetenskap heter är ett gemensamt objektivt plan, på vilket de olika forskarna kunna mötas. Resultatet behöver ej vara gemensamt, men möjligheten till objektiv argumentering måste vara förhanden.

Huru förhåller det sig nu härutinnan med religionens sanningsfråga? Professor Rosenqvist konstaterar: "Avgjorda representanter för rent motsatta uppfattningar, d. v. s. för den religiösa sannings- eller verklighetsfrågans besvarande i såväl positiv som negativ riktning möta oss i religionsfilosofien, icke minst i den nutida religionsfilosofien" (sid. 194 f.). Nu behövde ju dessa motsatta resultat ingalunda vara något bevis mot problemets vetenskapliga karaktär. I huru måntet verkligt vetenskapligt problem stå ej forskarna emot varandra. Allt kommer an på, vad som är grunden för denna motsats och i vad mån det finns möjlighet för objektiv argumentering och sakligt avvägande. Att svaren på den religiösa sanningsfrågan utfalla så diametralt motsatta varandra skall nu enligt professor Rosenqvist

hava sin grund i de olika forskarnas hela personlighet: "sådant hjärtat är, sådant är systemet" (sid. 195 f.). Men detta är detsamma som att all objektiv argumentering är utesluten. Under det att i fråga om ett vetenskapligt problem en forskare kan framlägga sina objektiva grunder och få dem vägda och prövade av motståndaren, så komma däremot i detta fall motståndarna att pocka på sitt ja eller sitt nej till religionens sanningsfråga, allteftersom deras hjärta bjuder dem, men utan möjlighet att mötas i en objektiv argumentering. Ty vem skall avgöra, vilkenderas hjärta som talar sant? Tydligare än det här sker kan ju knappast religionens sannings- och verklighetsfråga placeras utanför vetenskapen.

I detta sammanhang blott ett ord om den religiösa verklighets- och transcendensfrågans ställning inom teologien. Professor Rosenqvist yttrar: "Professor Nygren överlämnar frågan åt teologien, vilken han såsom teolog torde erkänna såsom vetenskap. Problemet måste då av honom anses kunna lösas av teologien, ty eljes kunde man till honom rikta han egna ord: "Hellre än att uppställa ett vetenskapligt olösbart problem, må man avstå att tillskriva vetenskapen detta problem'" (sid. 196 Anm). Härtill må blott anmärkas: när teologien sysslar med religionens verklighetsfråga, så är detta dock ingalunda samma fråga som den, som av Professor Rosenqvist betecknas som religionsvetenskapens centralfråga. Denna senare fråga är och förblir vetenskapligt olösbar, och kan sålunda varken lösas inom religionsfilosofien eller teologien. Teologiens lösning av transcendens- och verklighetsfrågan består helt enkelt i konstaterandet av transcendensanspråkets oskiljaktighet från religionen.

På tvenne punkter skulle jag gärna velat korrigera min recension i överensstämmelse med professor Rosenqvists nu lämnade meddelande. Jag syftar på hans yttrande å sid. 193: "Först måste jag helt enkelt tillbakavisa eller fritaga mig från tvenne påståenden: det ena, att jag skulle ha gjort gällande att 'religionsfilosofien måste uppvisa religionens sanning', det andra, att jag skulle anse 'religionens ställning hotad om ej religionsfilosofien kan föra fram till erkännandet av religionens sanning'". Vad den första satsen beträffar, hade jag i min recension fäst uppmärksamheten på att förf:s uttalanden kunde tydas i tvenne riktningar. Sedan han numera som svar härpå direkt avvisat tanken på att "religionsfilosofien måste uppvisa religionens sanning", så skulle vi på denna punkt ha uppnått full enighet. Tyvärr ligger saken dock icke så enkel. Å sidan 194 återvänder nämligen den motsatta uppfattningen under följande form: "Det tillkommer nu religionsfilosofien . . . att pröva, huruvida den av religionen själv postulerade verkligheten är mer än ett psykologiskt faktum, huruvida den kan anses vara en blott illusion eller fiktion". Och därefter går hela utredningen ut på att visa, att religionsfilosofien, visserligen under ett visst nedskärande av objektivisetsanspråket, kan nå fram till en "filosofisk bekännelse" till religionens sanning. Dess uppgift är alltså fortfarande att påvisa religionens sanning. Vilken

osäkerhet som råder i denna fråga framgår ock av ett ställe sid. 196. I samma andetag som författaren där yttrar: "Religionens sanning varken kan eller behöver bevisas", fortsätter han nämligen: "Bevis-skyldigheten åligger dem, som vilja göra . . . religionen till en illusion". Den som säger, att bevis-skyldigheten åligger motståndaren har ju därmed sagts, att den fråga, varom skilda meningar råda, är av den art, att den är tillgänglig för bevisning. Men detta bestrides ju å andra sidan i den omedelbart föregående satsen, där det heter, att religionens sanning icke kan bevisas.

Ej mindre äro de svårigheter, inför vilka man ställes, då man söker förena professor Rosenqvists andra sats — att religionens ställning ej är hotad om ej religionsfilosofien kan föra fram till erkännandet av religionens sanning — med hans åskådning i övrigt. Redan å sidan 193 möter den rätt tvetydiga satsen: "Religionens sanningsfråga är religionsvetenskapens centrala eller, som man även sagt, dess mest brännande fråga, emedan svaret på densamma är avgörande för religionens vara eller icke-vara". Vi ha dessutom ovan konstaterat, huru författaren till varje pris vill få ett vetenskapligt-filosofiskt svar på religionens sanningsfråga, skulle det också ske på bekostnad av det strängare objektivitetskravet och blott under formen av en "filosofisk bekännelse". Här framställer sig nu frågan: varför denna vilja att få ett svar, där vetenskapen ej utan att offra något för den karakteristiskt kan giva något svar? Tydligt kan den ej vara förestavad av rent vetenskapliga motiv; ty det finns intet vetenskapligt krav att slå av på vetenskapens objektivitetskrav. Men då återstår blott ett svar: religionens intresse. Man återfinner det på var och varannan sida i professor Rosenqvists meningsutbyte, t. ex. då det talas om att "stödjä verkligheten av det religiösa objektet "eller då han varnar för att draga gränserna kring vetenskapen så snäva, att religionens sanningsfråga faller utanför, i vilken händelse människoanden aldrig kommer att "stanna inom dessa gränser, utan söka andra och högre former av vetande".

Här inställer sig frågan: är det verkligen nödvändigt, att allting skall vetas? Visserligen avlägger historien mångfaldiga vittnesbörd om "människoandens" tendens att intellektualistiskt förvandla allt till vetande. Det som icke kan objektivt vetenskapligt demonstreras, tror man sig nödsakad att överföra till "illusionernas" område. Och om vetenskapen sin plikt likmätigt avstår från att taga ställning till andra frågor än sådana, som kunna objektivt besvaras, så menar man gärna, att verkliga livsintressen stå på spel, och tager därför för att få dessa förmenta intressen tillfredsställda sin tillflykt till "andra högre former av vetande" — ty vetande skall det ovillkorligen vara, om man överhuvud skall räkna med det. Men detta kan icke betecknas såsom något annat än *vetenskapsövertro*. Stundom har nog vetenskapen själv i viss mån bidragit till denna övertro. När den skjuter frågor, som ej kunna objektivt besvaras, åt sidan såsom fallande utanför vetenskapens sfär, så kan detta undanskjutande

för den oinvidde lätt te sig som om det gällde avvisandet av en i och för sig mindervärdig fråga. Att vetenskapen icke ställer frågan tolkas som om den gäve ett negativt svar på densamma. Men nu är det ju just att överhuvud svara på utomvetenskapliga frågor, som berövar vetenskapen dess objektivitet. Och detta gäller alltså icke mindre det negativa svaret. Just för att tillvarataga vetenskapens objektivitet är det därför av största vikt att det tydligt och klart framhäves, att det finns andra berättigade frågor än vetenskapens. Har man blott insett detta, så bortfaller frestelsen att vilja avtvinga vetenskapen svar på frågor, som till sin natur ligga helt och hållet utanför dess sfär och som den alltså endast skulle kunna besvara genom att samtidigt avstå från vad som framför allt skulle karaktärisera den.

Tillämpas det här sagda på vår speciella fråga om transcendensen, så kunna vi konstatera, att den visserligen representerar ett livsintresse för religionen, men att religionen däremot alls icke har något intresse av att få transcendentstanken "vetenskapligt" bestyrkt. Snarare skulle ett försök i den sistnämnda riktningen framkalla skenet, att man önskade lägga en mera objektiv grundval för det religiösa transcendensmedvetandet än den som föreligger i religionen själv; och därmed är faran för religionens intellektualisering överhängande.

Det är åtskilliga punkter i prof. Rosenqvists inlägg, som ytterligare hade bort dragas in i debatten. Emellertid har jag här avsiktligt begränsat mig till själva huvudfrågan, och detta av två orsaker. Dels är ställningstagandet till dessa övriga frågor endast en konsekvens av den olika uppfattningen i huvudfrågan; dels är denna av så stor betydelse, att den icke borde blott helt flyktigt beröras. I själva verket står den moderna religionsfilosofien här vid skiljevägen, och det är av största betydelse icke blott för religionsfilosofien själv, utan också för dess relation till teologien, på vilken väg den slår in.

Denna utrednings karaktär av "meningsutbyte" har fört det med sig, att de punkter, där meningsskiljaktighet råder mellan professor Rosenqvist och mig kommit att träda i förgrunden. Det är mig därför så mycket angelägnare att till sist betona den gemensamma positionen i det väsentliga. Differensen gäller vissa — i och för sig ingalunda oviktiga — metodfrågor. I själva sakfrågan, i uppfattningen av religionens innebörd råder däremot oss emellan full överensstämmelse.

ANDERS NYGREN.

## SYMBOLIKENS BETYDELSE SÅSOM TEOLOGISKT LÄROÄMNE

Såsom i denna tidskrift förut påpekats har vid den omläggning af de teologiska examina, som skett genom K. M:ts beslut av den 22 dec. 1927, symboliken kommit att i licentiatexamen intaga "en egenomlig mellanställning mellan vara och icke-vara". Detta måste, särskilt med hänsyn till de ekumeniska strävanden, som inom allt vidare kretsar i kristenheten göra sig ständigt starkare gällande, betecknas såsom en synnerligen otidsenlig reform eller ett steg bakåt i stället för framåt.

Under världskonferensen i Lausanne uttalade den sektion, vilkens ordförande ärkebiskop Söderblom var, i sin rapport bl. a. följande: "För att bana väg för en närmare sammanslutning bör varje del av kyrkan bemöda sig om att lära närmare känna de andra kyrkosamfundens tro och liv, gudstjänst och författning. Kanske skall det då visa sig, att de åtskillnader, som hava sina rötter i invecklade historiska sammanhang, icke äro så viktiga som man har menat. Ju mer våra kyrkor lära sig att ömsesidigt förstå varandra, ju självfallnare skall det för dem vara att undvika oädel konkurrens och nedsättande angrepp på andra kyrkosamfund".

Sanningen i dessa ord torde ingen betvivla, och vid förhandlingarna i Lausanne, särskilt under de så viktiga sektionsarbetena, gjorde man gång på gång den erfarenheten att ledamöterna hade svårt att förstå varandra, därför att representanter för olika denominationer begagnade samma ord men så ofta med dem menade vitt skilda saker samt å andra sidan icke sällan uttryckte i grunden samma tanke på så olika sätt, att därigenom uppstodo meningsskiljaktigheter, som i själva verket voro blott skenbara.

Bristande kännedom om de olika kyrkosamfundens åskådningssätt och terminologi är sålunda ett väsentligt hinder vid alla interdenominationella förhandlingar. Men just detta hinder är undervisningen i och studiet av symboliken ägnade att undanröjda. I stället för att undanskjutas på ett sätt som inbjuder de studerande till den falska uppfattningen att symboliken skulle vara ett för teologiens studium oväsentligt biämne, som kan negligeras, borde en verkligt tidsenlig reform gå i den riktningen att studiet av symboliken uppmuntrades och gjordes så fruktbarande som möjligt.

Om huru detta bäst borde ske har jag min egen mening, som kanske icke kan påräkna allmänt bifall åtminstone genast, men som jag i detta sammanhang vill uttala, då den i varje fall torde vara värd att diskuteras.

Det finnes ett annat mycket viktigt teologiskt läroämne, som man icke heller riktigt vet var man skall placera, nämligen dogmhistoria. Vid åtskilliga universitet är det sammankopplat med kyrkohistoria, ja betraktas såsom dennas innersida eller själ. Sant är ju också att en kyrkohistoria, som icke i någon mån tager hänsyn till de dogm-

historiska kontroverserna, är otänkbar. Men lika obestridligt är att en fullständig, i detalj ingående undervisning i båda dessa ämnen skulle innebära en alltför stor arbetsbörda för vederbörande lärare. I vårt land är dogmhistorien förenad med dogmatiken, men med avseende på för stor arbetsbörda gäller här enligt min mening alldeles detsamma. Härmed torde ock sammanhånga att ett annat ämne, som verkligen hör samman med dogmatiken och borde mer ingående studeras, nämligen dogmatikens historia — som ju är något helt annat än dogmhistoria — så gott som helt och hållet faller bort.

Min mening är nu, att dogmhistoria och symbolik däremot hava det innerligaste samband med varandra, emedan vi först genom dogmhistorien lära oss att förstå huru de olika kyrkosamfundens skiljeläror hava uppstått. Dessa båda ämnen borde därför bilda en ämnesgrupp och hava sin självständiga professur.

OSCAR BENSOW.

Den av D:r Bensow här upptagna frågan kommer i ett följande häfte att ytterligare dryftas.

*Red.*