

S V E N S K T E O L O G I S K K V A R T A L S K R I F T

ÅRGÅNG 3

1927

HÄFTE 3

I N N E H Å L L

	Sid.
Från den teologiska samtiden	203
En blick på de trenne sista decenniernas svenska teologi, av EDV. RODHE	207
Det solliknande ögat, av JOH. LINDBLÖM	230
Kampen mot metafysiken, av J. A. EKLUND	248

Teologisk litteratur:

E. HIRSCH: Die idealistische Philosophie und das Christentum, av J. Cullberg	265
J. ORDING: Kristelig etik, av A. Nygren	272
G. WEHRUNG: Schleiermacher in der Zeit seines Werdens, av Hj. Lindroth	275
A. NYGREN: Etiska grundfrågor, av A. Runestam	283
H. E. WEBER: Glaube und Mystik, av T. Bohlin	287
M. DIBELIUS: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, av G. Aulén	292

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

LAUSANNE-KONFERENSEN ligger ännu för nära i tiden för att kunna bli föremål för ett historiskt bedömande. Något sådant skall ej heller här försökas. Tvivelsutan kommer strömmen av skildringar och intryck snart att flöda rikligen på skilda tungomål — för så vitt den icke redan börjat. Så mycket synes dock redan klart, att vilka än konferensens direkta, påtagliga resultat må bli — och det är möjligt, att de icke bli alltför storslagna —, vilket värde, som än komma att tillmätas dess uttalanden — och det är antagligt, att de på mer än en punkt komma att inbjuda till kritik — så har denna samvaro mellan representanter för de mest skilda kyrkotyper, med de rikliga tillfällen, som gävos till meningsutbyten i större och mindre kretsar över den kristna trons och det kyrkliga livets vitalaste frågor, varit så rik på vittgående impulser, knutit så många band, slagit så många bryggor, att Lausanne-konferensen, vid sidan av Stockholmsmötet, har anspråk på en bemärkt plats i framtidens kyrkohistoriska arbeten. Något har dock skett — delvis kanske blott börjat ske — under dessa år, som saknar motstycke i kristenhetens hävder under nyare tid.

Endast den som kan göra anspråk på att äga profetians gåva torde nu böra våga mer detaljerade påståenden om dess betydelse för framtiden. Vad som redan nu lättare låter sig bedömas är konferensens plats och uppgift i det samtida teologiska arbetet. Många av dess medlemmar voro väl praktiska kyrkomän mer än teologer, dess uttalanden ha knappast anspråk på att räknas till den vetenskapliga litteraturen i egentlig mening. För mången av de deltagande fackteologerna tedde sig det på förhand iordningsställda materialet väl ensidigt och föga djuptänkt, diskussionerna kunde i en så brokigt sammansatt församling ej alltid hållas på den höjd, som varit önskligt. Men även här ha vi att se mera till de givna impulserna än till de vunna resultaten. Sällan, om ens någonsin ha så rikhaltiga

tillfällen givits för kristna teologer av skilda konfessioner, alltifrån österns ortodoxa kyrka till Amerikas baptister och kväkare att under ömsesidig vilja till förståelse konfronteras med varandra. Ett av de vackraste dragen i konferensen var den genomgående viljan till ärlighet och respekt för andras övertygelse. Vad som än kan komma att sägas, det var dock avsikten att söka icke skickligt hopfogade kompromissformler, utan uppriktiga uttryck för det åtskiljande lika mycket som för det gemensamma. Härigenom bör en ny utgångspunkt kunna ges för det symboliska studiet: det bör mer än någonsin stå klart, att dogmatiska formler, som av ålder varit gränsmärken mellan skilda provinser av kristet tanke- och gudstjänstliv, ha sin egentliga betydelse som symboler för djupgående divergenser i trosåskådning och fromhetsart. Men härav följer också, att man icke fattat det väsentliga i en annan kyrkoform, då man konstaterat egendomligheterna i dess yttre dräkt: det gäller att komma åt själva det liv, som pulserar under den stundom sällsamma skruden.

Må vara att diskussionerna med ortodoxa kristna — och stundom ännu mer med anglokatoliker — syntes hopplösa och endast tidsödande, det skall dock måhända visa sig, att det just var mötet mellan evangelisk och katolsk fromhetsart, som hörde till de teologiskt mest befruktande momenten. Varken den profetiska eller den mystiskt-sakramentala kristendomstypen äro till för att i förnäm isolering utbilda sina särdrag — tills en förtunnad personlighetsreligion renat sig från varje spår av immanent gudsföreställning och uttorkat de irrationella djup, i vilka ensamt den innerliga fromhetens planta kan finna sin näring, eller å andra sidan den sakramentala typen förlorat varje etisk sälta och det historiska sanningskravets korrektiv. De äro tvärtom de två stora polerna i kristenhetens liv, som fullt fattas först då de tillsammans betraktas, — vilkas samspel ger såväl trons och andaktens utövning som teologins arbete deras fulla rikedom och rytm. Hur avlägsen än den "återförenade kyrkan" må te sig efter som före Lausanne — det är den stora uppgiften för det konfessionernas mer förtroliga umgänge, som här tagit sin början, att även under den yttre splittringens fortbestående åstadkomma denna fruktbärande kontakt mellan den kristna erfarenhetens

båda huvudtyper. Därmed öppnas ock nya perspektiv, delvis av oanad räckvidd för det teologiska studiet.

Även här är Lausanne en fortsättare av Stockholm. "Life and Work" konfronterade två olika gudsrikesföreställningar och gav särskilt socialietiken impulser, vilka redan börja bära frukt — ett symptom är den internationella tidskrift "Stockholm", som från och med nästa år börjar att utges under de lyckosammaste auspici; "Faith and Order" kan måhända ge dogmatiken anledning att på en del punkter revidera sina frågeställningar, och framför allt hänvisar den teologins adepter till ett förnyat bearbetande av den jämförande konfessions- och kyrkokunskapens rika, ännu blott ofullständigt uppbrutna områden.

Det var från den lutherska gruppen, som uppslaget kom att anförtro det på konferensen framlagda materialet åt kommissioner av teologer inom de olika konfessionella grupperna. Om detta fullföljes, är redan den närmaste uppgiften tillrättalagd. Icke blott planens ursprung pålägger därvid den lutherska teologin ett särskilt ansvar. Den har att därvid gottgöra sitt anspråk på att fullfölja den sanna *via media* — eller rättare: den *högre väg*, som söker motsatsernas förening icke i en ytlig synkretism, utan genom inträngande i tros- livets eget djup, varur alla äkta gestaltningar av kristen tro och erfarenhet härflyta.

*

*

*

Den 25 mars i år borttrycktes mitt i sin forskargärning Leipzig-professorn HEINRICH BÖHMER i en ålder av 57 år. Därmed förlorade den kyrkohistoriska forskningen en av sina främsta representanter i nutiden. Lärjunge till Albert Hauck utmärkte sig Böhmer liksom denne för en respektingivande lärdom och ett klart, stundom drastiskt framställningssätt. Böhmer började som medeltidshistoriker men vann mera allmänt erkännande först genom sina studier i reformationstiden, som utkommo under 1900-talets första decennium. Hans teckning "Die Jesuiten", som första gången utkom år 1904, har utgått i den ena upplagan efter den andra och kan jämte hans grundliga "Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu" (1914) och den lilla intressanta analysen "Loyola und die deutsche Mystik"

(1921) betraktas som det värdefullaste, som från evangeliskt håll skrivits för att belysa Loyolas och jesuitismens karaktär och genesis. — Det var under sådana förhållanden ganska naturligt, att Böhmer även skulle ägna Lutherforskningen sitt intresse. Han började med det mera sammanfattande arbetet "Luther im Lichte der neueren Forschung" (1904), där han gav en kritisk granskning av den nyare forskningen men även framlade många självständiga och fruktbarande synpunkter till lösning av problemen. Han fortsatte med den lärda studien "Luthers Romfärd" (1914) och kröntes år 1925 sin forskning med den intressanta biografien "Der junge Luther", som är anmäld i denna tidskrifts förra årgång. — Som Lutherforskare framträder B. icke med samma djupgående systematiska behandling som Holl och måhända ej heller med den källkritiska skärpa, som utmärker Scheel och Kalkoff. Med hans ovan nämnda lärdom och klara stil förläna åt hans verk ett säreget och säkerligen bestående värde.

*

*

*

Professor EDVARD LEHMANN har i augusti fyllt 65 år. Han lämnar därför nu den professur i teologiska prenotioner och teologisk encyklopedi, som han sedan 1913 innehaft vid vårt sydsvenska universitet. Man torde kunna säga, att denna professur med dess ytterst tånjbara gränser varit som skapad för Edvard Lehmanns vittfamnande ande. Hans fjorton lundaår ha varit fyllda av arbete i den internationella religionsvetenskapliga forskningens och den svenska teologins tjänst. En imponerande samling skrifter, större och smärre, behandlande de mest skilda ämnen, ha tillkommit under denna tid. De vida perspektiven, de originella uppslagen och de intresseväckande kombinationerna ha utövat en i hög grad stimulerande verkan. Edvard Lehmanns insats i det svenska teologiska arbetet skall förvisso icke kunna glömmas. Såsom en gård av tacksamhet överlämnades till Lehmann på sextiofemårsdagen en festskrift med bidrag från religionshistoriens målsmän i Norden. När han nu lämnar vårt land, vill också Svensk Teologisk Kvartalskrift härmed bringa honom sin tacksamma hyllning.

EN BLICK PÅ DE TRENNE SISTA DECENNIERNAS SVENSKA TEOLOGI

AV BISKOP EDV. RODHE, LUND

I.

NITTIOTALET.

År 1896 utkom en resonnerande roman med titel "Ritschlianen eller den fortsatta reformationen". Författaren, som för övrigt skrivit en del societetsromaner av obetydligt litterärt värde, hette R. v. Koch. Den nämnda skriften kommer icke heller högt på den litterära skalan, men betraktad såsom ett inlägg i dagens frågor saknar den icke ett visst intresse. Den är delvis en nyckelroman, och såsom sådan synnerligen enkel att dechiffrera. Huvudpersonen är, jämte en ung präst, som på grund av samvetsbetänkligheter, föranledda av den nya teologien, tills vidare avstått från tjänstgöring, målsmannen för denna nya teologi, kyrkoherden i Petri församling, doktor Stein.

Denne doktor Stein är ingen annan än kyrkoherden vid Storkyrkan i Stockholm, Olaus Petris gamla kyrka, pastor primarius dr Fredrik Fehr (d. 1895). Författarens berättelse om doktor Stein, vari denne vidlyftigt, under anförande av en mängd tyska auktoriteter, klarlägger sin ståndpunkt, förräder aktningsvärd insikt i den dåtida teologien, men skall här icke tagas till utgångspunkt för en redogörelse för Fehrs teologiska position, utan endast såsom symptom på huru Fehr på sina håll uppfattades av sin samtid. Fehr framstår såsom ritschlianen par préférence och därmed också såsom reformatorn, den reformator som tiden behövde. Den protestantiska kyrkan hade nämligen enligt vår författare stått stilla i trehundra år, men äntligen nu börjat röra på sig. Rörelsen i Tyskland hade fortplantat sig till Sverige. Såsom den lutherska reformationen innebar en återgång till bibeln, så innebar den fortsatta reformationen en återgång till Kristus, sådan han var given i evangelierna. Nu skulle Mästaren själv äntligen ställas framför alla andra auktoriteter, de måtte vara apostlar, kyrkofäder eller kyrkomöten. Verbalinspirations-

läran hade hittills skymt undan Kristi dignitet, till förmån särskilt för Paulus och Pauli lära. Hos denne vore att söka ursprunget till dogmbildningen, denna utväxt på Kristi ursprungliga, sköna och enkla lära.

Det var efter en våren 1887 företagen resa till Tyskland som Fredrik Fehr började uttala sig offentligt med impulser, hämtade från Ritschl och de honom närstående teologerna. Av stor psykologisk betydelse för "ritschlianismens" ställning i vårt land blev den storm som framkallades genom Fehrs utgivande av den s. k. familjebibeln. Efter mönster från en i Glarus 1886 utgiven "Familienbibel" sökte Fehr föra bibeln närmare den del av allmänheten som hade kommit bort från densamma genom att utgiva vad man närmast skulle kunna kalla en biblisk läsebok. Det medförde naturligtvis en sovring av det bibliska stoffet. Man kan nog säga att, med hänsyn till situationen, det av Fehr lånade namnet, "Familjebibeln", var tämligen olyckligt valt. Det inbjöd till missförstånd. Protester uteblevo icke. Ett antal präster i Stockholm offentliggjorde en dylik, i vilken det förklarades att Fehr kränkt heligt område. Denna protest var undertecknad också av professor Carl Norrby, i vilken Fehr alltjämt kom att se en förklarad motståndare. Norrby kom att i icke ringa grad bestämma Fehrs uppfattningen över huvud av Upsala teologiska fakultet. Den protest som gick Fehr mest till sinnes var dock en skarp vidräkning av biskop Gottfrid Billing, skriven i Vårt Land, en tidning som med viss rätt kunde kallas prästernas egen. Hela denna episod ter sig för eftervärlden närmast såsom en storm i ett vattenglas. Därutinnan har Fehrs biograf, S. A. Fries, alldeles rätt. Men dess psykologiska betydelse får icke underskattas.

Av större räckvidd var Fehrs ingripande i frågan om kristendomsundervisningen. Vid det tionde allmänna folkskolläremötet 1888 antogs en av Fehr föreslagen resolution, som gick ut på att kristendomsundervisningen skulle läggas mindre dogmatiskt, utan fastmer etiskt och religiöst. Denna resolution innebar till sina konsekvenser ett tillbakaträngande av den dåtida katekesundervisningen. Med den radikalism och på samma gång envisa och sega konservatism som kännetecknar den pedagogiska världen har man kämpat för grundtanken i denna resolution i flera decennier, och den blev

äntligen genomförd i 1919 års undervisningsplan för folkskolorna, med uteslutande av all katekes.

Belysande för Fehrs position är också hans kritik av det år 1889 framlagda förslaget till reviderad psalmbok, utarbetat av domprosten C. A. Torén, biskop U. L. Ullman och Carl David af Wirsén. När detta diskuterades vid den allmänna evangelisk-lutherska prästkonferensen 1890, frågade Fehr, med utgångspunkt från de uteslutna eller "rättade" neologiserande psalmerna, vilken aberration i själva verket vore störst, den neologiserande eller den kanske icke svulstiga, men så mycket mer pjunkiga och pjollriga, från katolsk mystik hämtade sångton som genomginge ett stort antal av de nya psalmerna. I fortsättningen förklarade Fehr: "Men vad mystiken beträffar, anser jag att Albrecht Ritschl i sitt stora dogmatiska arbete om *Rechtfertigung und Versöhnung* till full evidens ådagalagt, att pietismens mystik leder sitt ursprung från medeltidens, särskilt av franciskanerna omhuldade devotion".

Året efter det Fehr sålunda klart deklarerat sin ståndpunkt, tog han ett nytt steg. Han började utgivandet av en skriftserie med titeln "I religiösa och kyrkliga frågor. Gammalt och nytt, inländskt och utländskt i evangelii tjänst". I anmälan framhöll Fehr, att företaget hade ett apologetiskt syfte. Det ville efter bästa förmåga hävda Kristi evangelii sanning, rätt och kraft, men ville icke göra hantlangaretjänst eller vara vapendragare för den traditionella dogmatiken, med vars lärosatser man sedan gammalt genom en ödesdiger begreppsförvirring, om än merendels i god tro, varit benägen att förväxla evangelii sanningar. Den s. k. ortodoxien, som med orätt gjordes liktydig med en kyrklig ståndpunkt över huvud, vore icke längre i stånd att annat än undantagsvis tillgodose den tänkande religiösa människans behov av motsägelös sanning och verklig trosvisshet. Det första numret i serien var Luthers skrift om en kristen människas frihet, det andra innehöll Ritschl, Om den kristna fullkomligheten och Fr. Spitta, Om den heliga nattvarden, och det tredje A. Harnack, Dogmhistoriens trefaldiga utmyning.

Fehrs ingripande så väl på det ena som det andra området väckte mycket uppseende. Med oförfärad dristighet och manlig öppenhet

kämpade han för vad han ansåg vara sant, även om han därvid kom att stå alldeles ensam. Och bland prästerna stod han också skäligen ensam. Sitt ryggstöd hade han i Stockholms bildade lekmannavärld. Såsom predikant i Storkyrkan samlade han stora skaror under sin predikstol. Det var ingen tillfällighet, att när en staty restes över Olaus Petri, på slottsbacken vid Storkyrkans kor — det skedde en del år efter Fehrs död — konstnären gav denna Fehrs drag. Egendomligt nog finnes ingen samtida bild av den store reformatorn. Men Fehr var icke blott dristig och djärv, han hade också ett hetsigt temperament och skärpte gärna en konflikt genom plötsliga och desperata åtgärder. Det var således under ansenligt gny som den ritschlska teologien introducerades i Sverige.

Sitt beroende av Ritschl dolde Fehr aldrig. Genom denne hade Fehr uppenbarligen fått klarhet över sin egen kyrkliga och teologiska position. Med dåtida riktningar i det svenska religiösa livet kände han sig icke kunna sympatisera. Klart medveten om nödvändigheten att komma till rätta med den moderna bildningen, kunde han icke förlika sig med den ortodoxa kyrkligheten. Men än mindre kunde han instämma i den kritik av kyrkan som utövades av de frikyrkliga. För den sistnämnda kristendomstypen kände han sig främmande. Å andra sidan kunde han icke gå samman med dem som opponerade mot kyrkan, därför att de ställde sig mer eller mindre indifferent mot kristendomen över huvud. En liberalism, som var på väg bort från kyrka och kristendom, var icke i Fehrs smak. Fehr var sammanvuxen med evangelisk-luthersk kristendom, och sin varma kärlek till kyrkan kunde han aldrig släppa, huru många stötar han än fick utstå från kyrkligt håll. Det ritschlska programmet gav Fehr den klarhet han längtat efter. Sedan han tillägnat sig detta, förmärktes en klarare målmedvetenhet i hans strävande.

Det är att märka, att det var den ritschlska teologiens religiösa och kyrkliga orienteringsprogram som på svenskt område i första hand kom att tillägnas. Detta berodde utan tvivel på att denna, den tidens moderna teologi, fick sin förste målsman icke i en universitetslärare, utan i en präst, verksam i församlingslivet. Det berodde väl också i sin mån på begränsningen i denne mans begåvning. Någon teologisk produktion kom han aldrig till. Mot recepti-

viteten hos Fehr svarar hans osjälvständighet gentemot hans tyska auktoriteter. Men uppslagen från dessa tillämpade han, på ett självständigt sätt, på praktiska spørsmål, särskilt i fråga om kristendomsundervisningen. I Fehrs största arbete, "Undervisning i kristendomen" (1894), kommer detta till synes.

Den dåtida universitetsteologien ställde sig av olika skäl reserverat och avvaktande gentemot Fehr. Visserligen hade professor Norrby upprepade gånger offentligt uppträtt mot Fehr, och därvid kunde han räkna på medhåll hos majoriteten i upsalafakulteten, men den tidskrift som stod Upsala närmast, Tidskrift för kristlig tro och bildning, utgiven av förre upsalaprofessorn, dåvarande biskopen i Visby K. H. Gez. v. Schéele, och som 1895 övergick i den av Upsalafakulteten stödda "Kyrklig tidskrift", var anmärkningsvärt tystlåten och återhållande, vilket säkerligen berodde på utgivarens förmedlande läggning. Förmedlande var också sedermera professor Otto Ahnfelt (d. 1910. såsom biskop i Linköping) i den av honom 1891—93 utgivna Teologisk tidskrift. De flesta bidragen i denna publikation kommo från utgivaren själv och rörde historiska undersökningar. Märkligast bland dessa var "Svenska kyrkans ordning under Gustaf I", banbrytande för sin tid och alltjämt bibehållande sitt värde. Men ehuru en fridens man, som älskade harmonien, kunde Ahnfelt dock icke underlåta att i sin tidskrift beröra den nya tidsströmningen. I en artikel "om den s. k. ritschlska skolan", tog han sin utgångspunkt från Harnacks skrift om dogmhistoriens trefaldiga utmyning. Ahnfelt ville söka rätt på det livsintresse som den nya riktningen ville representera. Han fann detta vara "Luthers kristendom, att vi i den historiske Kristus se en nådig Gud och att vi äro hans barn". Ahnfelt fann att genom den ritschlska skolan kristendomens fullkomlighet såsom en etisk och historisk religion med en livande och värmande kraft ställdes samtiden för ögonen, men därjämte höll han före, att den kristna troserfarenheten, sådan den föreligger hos Luther, förde utöver ritschlianismens historiske Kristus och dennes etiska gemenskap med den himmelske Fadern. I ritschlianismen såg han en exponent icke för en skapande utan för en kritisk period.

Anmärkningsvärt skarpare i tonen var Ahnfelt i en uppsats "Är

ritschlianismen en fara, som hotar vår svenska kyrka?", införd i Lutherskt Månadsblad 1895. Den nämnda publikationen, avsedd för en bredare publik, utgavs av tvenne prästmän, hörande till Lunds stift, hovpredikanterna A. Hannerz och P. A. Berggren, och hade en utpräglad antiritshlsk inställning. Ahnfelt gjorde här gällande, att i den nya riktningen intet förnams om omvändelsens trånga port. Den sloge således av på kristendomens allvar, en omständighet som kanske på sina håll skulle skaffa den sympatier från de ungas sida. Författaren gled så in på bibelfrågan och uttalade bekymmer för att bibeln skulle komma att betraktas såsom andra böcker, icke såsom Guds ord, som lästes under bön.

Ahnfelt skrev den nu nämnda uppsatsen under intryck av den stigande oro som bland församlingspräster förmärktes över den nya teologien. Ett uttryck för denna oro kom framför allt hovpredikanten E. D. Heümans lilla skrift "Ritschlianismen och församlingen eller hedendomen i helgedomen" att utgöra. Författaren, som var utgången från Göteborgs stift, hade 1895 blivit kyrkoherde i Adolf Fredriks församling i Stockholm, där han snart visade sin eminenta förmåga såsom församlingspräst. Hans predikan, med schartauansk bakgrund, förenande religiöst djup och personlig värme, fyllde den stora kyrkan till sista plats under alla de år Heüman verkade såsom Stockholmspräst, d. v. s. till sin tidiga död 1909. En charmör av första rang förmådde Heüman vinna människor var han drog fram, hans teologiska barlast var ringa, i alldeles särskild grad för liten för att Heüman skulle kunna uppträda så myndigt som han gjorde. Men hjärtats känslor togo ingen omväg över hjärnan, när han muntligen eller skriftligen uppträdde offentligt i dagens frågor. Heüman nämnde i sin skrift icke Fehrs namn, men vem som åsyftades stod klart för alla. Hans uppfattning av vad ritschlianismen teologiskt sett innebar visade en betänklig brist på sakkunskap; panteist var i varje fall icke Ritschl, vilket Heüman förmenade. Den måttlösa ovederhäftigheten i skriften framlyste i slutyrkandet, att de unga teologie studerandena icke skulle få vid universiteten göra bekantskap med den nya teologien samt att alla teologie studerande, som visade sig omfatta den nya villfarelsen, skulle avvisas från de

praktisk-teologiska övningarna. Minst av allt skulle de approberas i den högsta teologiska examen.

Från mycket oväntat håll fick Heüman ett beskt svar, nämligen från docenten Hjalmar Danell i Upsala, vilken 1897 blev professor i dogmatik i Upsala. Danell hade 1892 speciminerat för docentur med en avhandling över synden. Vid detta tillfälle uppträdde Fehr såsom extra opponert och klandrade författaren för partisk och felaktig framställning av Ritschls teologi. En kontrovers uppstod, som framkallade oro inom auditoriet, och dekanus, professor Norrby, fann sig böra ingripa, men han gjorde det på ett sätt som icke tillfredsställde Fehr. Alltsedan sin disputation åtnjöt emellertid Danell ett befäst rykte såsom motståndare av den ritschlska teologien.

Det var Danell som nu gjorde ett inlägg gentemot Heüman, ett inlägg som icke saknade näbbar och klor. Han slog ett kraftigt slag för fair play i den teologiska diskussionen. Man måste känna sin motståndare, innan man dömde honom; rätt måste vara rätt. Bestämt tog han den akademiska friheten i försvar. En svidande vidräkning med Heüman företog också en av Fehrs yngre vänner, legationspastorn i Paris Nathan Söderblom. Det ridderliga hos Söderblom manade honom att taga sin angripne, nu avlidne vän i försvar. Nämnd var Fehr ju visserligen icke i Heümans skrift, men det gjorde icke angreppet mera tilltalande. För övrigt tog Söderblom Ritschl själv så till vida i försvar, som han hävdade att denne var den berömdaste och specifikt lutherske representanten för en historisk forskningsmetod, som Söderblom för sin del gillade,

Söderblom hade i sin broschyr berömmade ord för svenska kyrkans biskopar, som respekterade forskningsfriheten. Han framhöll därvid otvivelaktigt ett moment av betydelse: de kyrkliga myndigheterna bevarade besinningen under den upprörda teologiska kampen, vilket i sin mån förhindrade uppkomsten av en kyrkostrid i stor skala. Andra faktorer inverkade också, framför allt den omständigheten att Fehr själv genom sin tidiga död rycktes bort från stridsfältet. Den som närmast tog upp hans fallna mantel, S. A. Fries, var en man av annan läggning än föregångaren. Hans teologiska intresse låg på det exegetiska området.

Den första fasen av kampen om den moderna teologien, i vilken

Fehrs person dominerade, kan betraktas såsom avslutad genom en anmärkningsvärt väl skriven längre uppsats i Bibelforskaren (1895, 96), Den Ritschlska frågan, författad av tidskriftens utgivare professor O. F. Myrberg. Utan tvekan måste denna uppsats betraktas såsom den bästa framställningen från denna tid av det religiösa läget, detta till trots av att Myrberg ganska ensidigt pläderade för sin egen teologiska position, den bibelteologiska efter Becks mönster.

Myrberg konstaterade, att den ritschlska teologien blott hade haft en enda prononcerad anhängare i vårt land, Fredrik Fehr, en entusiastisk, men också mycket okritisk beundrare av den berömda Göttingerteologen. Den ritschlska teologien vore, menade Myrberg, en rörelse på gott och ont. Rätt hade Ritschl haft i att förlägga kristendomens tyngdpunkt från de metafysiska frågorna till det praktisk-religiösa och sedliga livets område, rätt också därutinnan; att han gjorde Jesus Kristus i hans historiska uppenbarelse till prästen för vad som vore väsentligt eller icke i kristendomen. Ritschl hade sagt ett ord i sinom tid och därigenom utövat väckande inflytande. Men det ritschlska systemet i dess helhet gav på mer än ett sätt en vrångbild av kristendomen, beroende på att det vore mera en avläggare av Kants filosofi än en kristlig teologi. Myrberg saknade hos Ritschl — man jämföre härmed vad andra svenska kritici hade sagt — framhävandet av heligheten såsom uttryck för Guds övervärldslighet och brinnande nitälskan mot det onda och rättfärdigheten såsom uttryck för Guds vedergällande rättvisa.

Mindre intresserar Myrbergs kritik av Ritschls uppfattning av den lutherska rättfärdiggörelseläran. Här kom Myrberg in på sin mammas gata. Mera anmärkningsvärt är att han efterlyser det eskatologiska momentet. Hård är Myrberg i sin slutdom över den ritschlska teologien. Den var efter hans mening en till det yttersta reducerad kristendomsförkunnelse: att en människa med namnet Jesus Kristus levat på jorden, att denna människa lärt oss att Gud är vår Fader och att vi genom att fullt och fast tro att Gud är vår Fader få kraft att medverka med Gud för hans rikes ändamål och motsvara vår bestämmelse.

Med utgångspunkt från Fehrs arbete, Undervisning i kristendomen, uppvisade Myrberg sedan differenserna mellan Ritschl och

Fehr, såväl i fråga om gudsbegrepp och eskatologi som beträffande försoningen, Kristi uppståndelse och himmelsfärd. Han fann också mera kristligt allvar hos Fehr än hos Ritschl. Myrberg kunde således konstatera det egendomliga förhållandet, att han kunde taga Fehr i försvar icke blott gentemot hans vedersakare, utan också gentemot honom själv. Motståndarna hade alldeles för mycket betonat förvantskapen mellan Fehr och Ritschl. Skulden därtill, framhöll Myrberg, låg hos Fehr själv som genom sin okritiska beundran för den tyske teologen gjort sig solidarisk med denne på ett sätt som icke svarade mot verkligheten.

Myrberg har nog rätt härutinnan. Fehr har icke alltid genomskådadt innebörden i vad han pläderade för. Med hänsyn till den följande tidens debatt om Kristi enkla evangelium och till frågan om Kristus hör med till evangeliet eller icke, har det sitt intresse att lyssna till vad Fehr säger i förordet till sitt katektiska arbete, som var uppbyggt på Luthers lilla katekes. Han finner denna vara så väl till form som innehåll av den förträffliga beskaffenhet, att den väl förtjänade den hedersplats den hade. Fehr ville genom sitt arbete söka frigöra det gamla, enkla en gång för alla i Kristus ursprungligen givna och genom Luther och andra reformationens män i stora banbrytande tankar och med deras hjärtans hela hängivenhet omfattade evangeliet.

Det är karaktäristiskt att den ritschlska striden fördes utanför universitetsteologiens gränser. Detta medförde att något motsatsförhållande mellan kyrka och teologisk fakultet icke fastslogs, vilket blev av betydelse för framtiden. Det kan i detta sammanhang tilläggas, att de gedignaste vetenskapliga framställningarna av den ritschlska teologien presterades av tvenne församlingspräster. En lugn och kritisk exposé gav prosten T. Bosson i Skåne i sitt lärda, men något tungrodda arbete "Ritschls teologi i dess sammanhang framställd och granskad" (1895). Såsom avhandling vid prästmötet i Linköping 1895 försvarade prosten E. Th. Stenhammar ett arbete "Christi verk. Försoningen. Studier med avseende på den ritschlska teologien".

Den ritschlska frågan i Sverige var också en fråga rörande bibeln och dess tolkning. Inom den exegetiska forskningen hade Wellhausen genom sitt arbete "Prolegomena zur Geschichte Israels" av år 1878

skapat en ny situation. Wellhausens framställning innebar en väsentlig omdatering av de gammaltestamentliga dokumenten i jämförelse med den traditionella åskådningen. Förutsättningen för Wellhausen var, att det gamla testamentet skulle behandlas efter samma litterärkritiska metod som andra skrifter. Denna s. k. bibelkritiska uppfattning medförde en avgjord brytning med den ståndpunkt som byggde bibelns auktoritet på verbalinspirationsläran. För sin del accepterade Ritschl den historiska forskningsmetoden. Ritschlianism betydde därför i Sverige på 1890-talet för många detsamma som bibelkritik, med den dubbla betydelse som inlades i detta ord. Representanterna för den exegetiska vetenskapen vid Lunds universitet C. W. Skarstedt, som svarade för det nya, och M. G. Rosenius, som hade det gamla testamentet på sin lott, voro på 1890-talet ålderstigna män. Pensionsförhållandena vid universiteten voro då ännu icke ordnade, så att ovillkorlig avgång vid fyllda sextiofem år var föreskriven. För Rosenius gestaltade det sig nära nog till ren tragik att överleva sig själv i en tid, då intresset för den nyorienterade gammaltestamentliga forskningen tog ny fart för var dag som gick. Även Skarstedt hörde helt till en svunnen tid.

I Upsala voro den ovan nämnde O. F. Myrberg och Waldemar Rudin ämnesrepresentanter. Av dessa var Myrberg den större vetenskapliga kapaciteten. Med ihärdighet och skarpsinne kämpade han för den bibelteologiska riktning som hade sitt upphov i tübingerprofessorn Johann Tobias Beck. Myrberg kom på grund härav att träda i opposition till den traditionella ortodoxa dogmatiken, sådan denna hade företrätts av t. ex. Martin Johansson, som 1888 såsom biskop flyttade från professorsstolen i Upsala till Hernösand och som närmast följde erlangerteologerna v. Hofmann och Thomasius. Men Myrberg avvek därför också från den traditionella exegetiken, så vitt denna var dogmatiskt bestämd. Han hade på sin tid ansetts radikal och frisinnad i vissa avseenden. Av sin kollega i fakulteten på 1880-talet, kyrkohistorikern C. A. Cornelius, sedermera biskop i Linköping, hade han fått uppbära allvarliga förebräelser, för att han så högt vitsordat en av en yngre vetenskapsman, J. A. Ekman, författad avhandling, vilken förlagt Jes. kap. 40—66 till tiden efter Jerusalems förstöring, att han ville göra Ekman till docent. Ekman

blev emellertid docent, och sedermera professor och slutade såsom Svea rikets ärkebiskop.

Med viss rätt kunde Myrberg räkna denne Ekman liksom också Rudin såsom sina meningsfränder på det exegetiska området. Icke utan en viss härsklustnad vakade Myrberg över sin älskade bibelteologi. När professor F. A. Johansson, en lundensare och upp vuxen således på annan mark, under sin universitetstid i Upsala i Kyrklig tidskrift skrev en uppsats om bibelns rättfärdiggörelselära, vilken från bibelteologiens synpunkt var ganska kättersk, riktade Myrberg i Bibelforskaren en öppen fråga till upsalafakultetens medlemmar, vilka ju i sin mån svarade för utgivandet av nämnda tidskrift, om de kunde för samtid och eftervärld ikläda sig det moraliska och religiösa ansvaret för den nämnda uppsatsen. Särskilt apostroferades Rudin och Ekman, huruvida de verkligen skiftat ståndpunkt i fråga om skillnaden mellan den kyrkligt konfessionella och det bibliska lärosättet.

Av de bägge upsalaexegeterna Myrberg och Rudin, bägge originella religiösa personligheter, var Rudin utan tvivel den religiöst mest inflytelserike. Det var han, som under en lång följd av år i främsta rummet tryckte stämpeln på de präster som utgingo från fakulteten. Kanske var hans inflytande starkast på 1880-talet. Rudin ansågs i vida kretsar såsom den "kristne" par préférence. Helgon-glorian omstrålade hans vita huvud. Han påminde i sitt utseende om ett rembrandtsporträtt av en ärevärdig judisk rabbin.

När Rudin vid tämligen framskriden ålder installerades såsom ordinarie professor i exegetik, höll han en installationsföreläsning om "Den gudomliga uppenbarelsens förnedringsgestalt i den heliga skrift". Rudin hävdade här att det i skriften jämte den gudomliga uppenbarelsen fanns en mänsklig sida. I sin tillkomst hade bibelns böcker haft en utveckling motsvarande tillkomsten av alla andra historiska skrifter, något som dock ej alls upphävde, att de på varje rad voro genomträngda av gudomlig uppenbarelse. Rudin sökte över huvud att giva den vetenskapliga forskningen vad denna tillkom, samtidigt som han hävdade bibelns religiösa auktoritet. Det är nästan rörande att se huru Rudin griper sig an med det vanskliga problem som den frambrutande historiska forskningen erbjöd,

han som dock var uppvuxen i en helt annan miljö och under en tid med helt andra problemställningar. Betydelsefullt för den kommande utvecklingen var det, att just Rudin med sin stora religiösa auktoritet icke ställde sig avvisande mot den historiska forskningen över huvud. Emellertid var det naturligt, att han vid sina år icke kom att närmare utforma vad han i sin föreläsning antytt. Konsekvenserna av den där intagna ståndpunkten hade han näppeligen gjort fullt klara för sig.

Den förut nämnde F. A. Johansson innehade några år på nittiotatet den extra ordinarie professuren i exegetik i Upsala, till dess han 1898 flyttade tillbaka till Lund, såsom ordinarie professor. Johansson var bördig från Växiö stift och bottnade i dessa gammalkyrkliga bygders fromhetsliv. Med förkärlek rörde han sig på gränsområdet mellan exegetiken och dogmatiken, och icke minst fängade inspirationsläran hans intresse. Definitivt hade han brutit med verbalinspirationsteorien. Redan så tidigt som på 1870-talet hade sedermera biskop v. Schéele hävdadt att inspirationens tyngdpunkt måste flyttas över på det personliga området. Frågan var huru långt man skulle anse, att den mänskliga individualiteten och därmed också den mänskliga begränsningen och ofullkomligheten gjorde sig gällande hos de bibliska författarna. Här gällde det bibelns auktoritet i andliga ting. F. A. Johansson hävdade, att ju mera det fria mänskliga livet, som genom uppenbarelsens inflytande fick en högre grad av fullkomlighet, framträdde i sin självständighet, desto större utrymme måste det finnas för den mänskliga ofullkomligheten. Felaktigheterna i nya testamentet, t. ex. de inkorrekta citaten från gamla testamentet och den stundom tvivelaktiga skrifttolkningen, visade att nya testamentets böcker så till vida voro kött av vårt kött, att de utgått ur mänskliga händer, och detta stämde oss till sympati för författarna. Johansson förenade flärdfri sanningskärlek med trosvarm övertygelse, och de brännbara ämnena behandlade han taktfullt. Men det kan icke förnekas, att hans framställning ofta var vag, och den syntes han ville komma fram till vanns stundom på genvägar, som icke kunde tillfredsställa.

Under nittioalet framträdde såsom exegeter inom den teologiska fakulteten i Upsala också Erik Stave och Adolf Kolmodin. Den senare behandlade också gammaltestamentliga frågor, men hans egent-

liga arbetsfält blev det nya testamentet, där han med energi fullföljde den strömning inom den nytestamentliga forskningen, vars stora namn var Theodor Zahn. Staves produktion under nittioalet är obetydlig i jämförelse med den överströmmande rika som under det nya århundradet skulle flyta ur hans penna. Hans fack var det gammaltestamentliga.

Betydligt större uppmärksamhet än de sist nämnda universitetsexegerterna tilldrog sig på denna tid en forskare, som trots sin kärlek till universitetet aldrig kom att införlivas med detta, nämligen S. A. Fries. Han var prästson från Linköpings stift, en omständighet som för honom var betydelsefull nog. Förbundenheten med Sveriges kyrka var honom självklar så tidigt han kunde minnas. Han kom också att hela sitt liv verka som präst, och blev med tiden en av förgrundsfigurerna i det svenska prästerskapet. I Stockholm upptog han Fehrs mantel. Friies beundrade denne i hög grad och såg i honom både föregångsmannen och den faderlige vännen. De bägge männen voro varandra dock ganska olika. Fries var icke samma skarpt skurna personlighet som Fehr, ehuru han för visso var en man med stora linjer. Öppen var han som Fehr. Men han hade större gemyt än denne. Hans naiva självsäkerhet kunde nog verka stötande, men han var mera mänskligt åtkomlig än Fehr, som i sin brist på humor föreföll högdragen och därigenom onödigt uppretade sina motståndare.

Fries var en större vetenskaplig begåvning än Fehr. Med outtröttlig energi fortsatte han under hela sitt liv, vid sidan om det prästerliga arbetet, där han sannerligen icke låg på latsidan, sin vetenskapliga gärning och representerade på ett märkligt sätt den exegetiska forskningen. Tidigt på nittioalet framträdde han såsom recensent av exegetisk litteratur och ådagalade därvid mycken kunnighet och mycken frejdighet i omdömet. På det gammaltestamentliga området accepterade han, icke såsom det skedde på många håll med en viss, naturlig tvekan och inre motvillighet, utan med det gladaste och hoppfullaste mod, vad den moderna historiska forskningen frambragte. Tidigare än någon annan svensk teolog anslöt sig Fries i stort sett till Wellhausens syn på den gammaltestamentliga utvecklingen, men han hade här sina oförgripliga särmeningar,

som han ivrigt förfäktade, särskilt rörande den judiska kultens centralisation. Stort uppseende väckte det, när Fries utgav en Israels historia, avsedd såsom lärobok vid universitetet. Den var efter svenska förhållanden ganska tilltagset skriven och överflödade av auktoritativa omdömen, såsom naturligt var i en lärobok som icke lämnade utrymme för en ingående vetenskaplig diskussion.

I en recension från 1894 i "Tidskrift för kyrklig tro och bildning" över arbeten av Buhl, Smend och Klostermann förklarade Fries beträffande sin principiella ställning, att kritiken gärna finge ha fritt spelrum. Någon fara för kyrkans tro vore icke för handen. Kritik vore en av vägarna till sanning. Men denna kritik borde erinra sig orden: "drag dina skor av dina fötter, ty du står på heligt rum", samt Frälsarens tänkvärda yttrande: "varen säkra växlare, åtskiljande det äkta myntet från det falska". Det sistnämnda ordet förekommer icke i nya testamentet, utan hör till s. k. *agrapha*. En samling av dylika hade utgivits av Resch. Det är utomordentligt karaktäristiskt, att Fries citerar just ett sådant ord. Livet igenom hade han en oförställd glädje i att komma med teologiska och exegetiska specialiteter, som roade honom, men vilka hade vida mindre betydelse, än han själv till äventyrs trodde.

Såsom av det nu anförda framgår, hade Fries klart för sig det religiösa problem som den historiska bibelforskningen skapade. Men det kan icke undgå den uppmärksamme iakttagaren, att Fries personligen icke led under detsamma som så många andra under nittio-talet. Han gick obesvärat fram, leende och trygg. Förklaringen till att Fries icke anfäktades av de historiska problemställningarna torde böra sökas däri att Fries livsåskådning hade formats under inverkan av den idealistiska metafysik och filosofi som i många år hade härskat i Upsala, den boströmska.

När den svenska idealistiska filosofi, som gemenligen brukar uppkallas efter Christoffer Jacob Boström, så småningom bragtes till mognad och vann suveränt herravälde i Upsala, var förhållandet mellan teologi och filosofi i Upsala föga vänskapligt. Skarpa strids-skrifter växlades mellan Boström och den teologiska fakultetens då-tida medlemmar. Någon syntes mellan teologiskt och filosofiskt tänkande gjordes, överraskande nog, icke, ehuru det boströmska

systemet direkt inbjöd därtill. Ansatser till en dylik gjordes, i en del recensioner, av den tidigt bortgångne docenten Kristian Teodor Claesson (d. 1859) likasom givetvis också, senare, av Viktor Rydberg. I bägge fallen föres man utanför den teologiska fakulteten.

Lika suveränt som den boströmska filosofien hade härskat, lika snabbt störtades den från sin härskaretron. Det är ett överraskande blad i den svenska filosofiens och det svenska andelivets historia, ännu icke historiskt belyst. Att även teologerna med tiden togo starka intryck av den svenska idealismen är ovedersägligt. Att upsalateologerna på nittioalet lämnades skäligen oberörda av den ritschlska teologien, torde delvis finna sin förklaring däri, att man i Upsala ingalunda hade den misstro till metafysik som kännetecknar Ritschl i hela hans teologiska tänkande. En idealistisk syn på livet lämnade den boströmska filosofien efter sig såsom ett dyrbart arv till Upsala universitet. En kommande historieskrivning skall helt visst kunna utförligt och ingående påvisa detta. För teologien fick denna ideallistiska syn en särskild betydelse. Den bildar bakgrunden för N. J. Göranssons teologiska författareskap, varom i det följande skall erinras.

Det var i främsta rummet historien och en ny syn på historien som tillträdde arvet efter Boström. Att så blev fallet låg icke blott i tidsomständigheterna. Det hade aldrig skett, om icke Upsala universitet i Harald Hjärne fått en historiker av Guds nåde. Ingen svensk universitetslärares inflytande under de senaste decennierna har gått så långt och så djupt som Harald Hjärnes. På ett sällsynt sätt har hans livsgärning verkat befruktande framför allt på den historiska forskningen, men också på andra områden. I Hjärnes spår och med impulser från honom gick Anders Herman Lundström till nyplöjning på den svenska kyrkohistoriens mark. En ny blomstring inträdde för den svenska kyrkohistoriska forskningen, markerad, kan man säga, genom den år 1900 av professor, sedermera domprost Lundström startade Kyrkohistorisk Årsskrift, efter Lundströms död 1917 utgiven av Hj. Holmquist och från 1920 av Emanuel Linderholm.

Hjärne hade som andra vuxit upp under den boströmska filosofiens hägn, men i den historiska syn han tillägnade sig och delgav sina lärjungar hade han fått ersättning för metafysiken. Såsom histo-

riker var han utpräglad empiriker. Därvid, och det är det betydelsefulla och karaktäristiska för Hjärne, tog han avstånd från den empiri som den naturvetenskapliga forskningen tillämpade och som också kom att tillämpas på historien. Hjärne kunde aldrig förmå sig till att se på historien såsom något jämnställt och likartat med de naturvetenskapliga arbetsområdena. Han såg däri en aldrig upphörande viljornas kamp, där väl idéer och makter brottades, men där människorna aldrig försvunno för idéerna. Med sin kolossala lärdom och den ändlösa horisont som var utmärkande för honom — det var märkvärdigt huru man under umgänget med Hjärne alltid erfor att horisonten låg längre bort än man själv trodde — kunde han draga upp riktlinjer — riktlinjer, icke färdiga framställningar, var Hjäernes styrka — för historiens drama på vilket världshistoriskt fält man behagade välja.

I Lund vann den boströmska filosofien aldrig något starkare inflytande. Här hade den hegelska filosofien alltsedan fyrtioalet slagit starka rötter. Det är egendomligt för lundensiska förhållanden att filosofi och teologi levde på fredlig fot. En teolog, E. G. Bring, sökte tidigt syntesen mellan teologiskt och filosofiskt tänkande. Bättre syntes än han själv ansåg sig kunna åvägbringa fann han hos Hans Martensen. Dennes dogmatik blev i Lund standardboken ända fram till århundradets slut. Vid Martensens dogmatik hade Pehr Eklund, nittioalets mest dominerande teolog i Lund, vuxit upp. Jämte Martensen var Schleiermacher hans lärofader.

För Pehr Eklund, som 1893 blev förste teologie professor och domprost i Lund, blev nittioalet, teologiskt sett, en ny tid. Det var Ritschl och den av honom influerade dogmhistoriska forskningen som satte hans tankar i rörelse. Mindre betydde för honom, åtminstone till en början, den nya, historiskt-kritiska bibelforskningen. Ritschl ledde honom att fördjupa sig i Luther. I viss mån förelåg en överensstämmelse mellan Pehr Eklund och Fredrik Fehr. Bägge voro markerade personligheter, som, var de drogo fram, fängslade människors uppmärksamhet. Det fanns hos dem bägge en framåtsträvande frimodighet, som satte människors tankar och intressen i rörelse. Bägge hade genom Ritschl blivit förda till Luther för att hos honom finna en klarare bestämning av evangelisk kristen-

doms egenart. Icke var det Ritschl som först fäste uppmärksamheten på Luther — han har alltid varit studerad och läst i Sverige — men Ritschl lärde människor att läsa Luther med nya ögon. Bägge voro kyrkans hängivna tjänare. Aldrig glömde Eklund att den teologiska vetenskapen bottnade i kyrkans liv och hade till uppgift att stärka och rena detta. Kontakten med den levande församlingen var den livsluft Eklund behövde för sitt teologiska tänkande. Därför predikade han så gärna, därför älskade han umgänget med konfirmander och skolbarn, därför slog han sig i samtal med vem han mötte på gatan — han gick helst mitt på gatan — och dryftade teologiska frågor med hög och låg, med universitetsprofessorn och med gårdskarlen som sopade gatan.

Rikedom och bredd fanns det hos Eklund, förmågan att suga näring från olika håll. Det fanns också skapande produktivitet hos Eklund, i långt högre grad än hos Fehr. Men hans geni fick växa vilt och oansat, utan den samvetsgranna vetenskapliga skolningens hårda tukt. Det medförde en suverän frihet gentemot alla tyska vetenskapliga auktoriteter. Han blev förunderligt fri från alla partiband. Han blev, för att tala med nittioalets terminologi, aldrig ritschlian. Men friheten från alla vetenskapliga skolor förde med sig att han kom att ringakta den vetenskapliga metoden över huvud, en ringaktning, som hämnade sig på hans teologiska produktion, som aldrig blev vad den mänskligt att döma kunnat bliva.

Emellertid berodde Eklunds fria ställning till dåtidens moderna teologiska auktoriteter också på andra omständigheter. Han slapp att såsom Fehr behöva taga ställning mot den fromhetstyp som Ritschl hade kallat den pietistiska och som han funnit bemängd med medeltida Jesus-mystik. Eklund hade i stället mött den äldre allvarliga pietismen i den särskilda utformning denna fått hos Henrik Schartau. Denne åberopade Eklund också gärna. Ibland kunde detta te sig som en läpparnas tjänst, men i själva verket bottnade Eklunds fromhetsliv i skånsk kyrkofromhet, i vilken Schartau också betecknar ett inslag, och ett viktigt sådant.

Det är karaktäristiskt för Pehr Eklunds forsknings- och lärometod, att han utbildade vissa schemata såsom grad- och värdemätare för att bestämma vad som var evangeliskt eller icke. Genom att ide-

ligen tillämpa särskilt schemat lagisk-skolmässig-svärmisk-evangelisk skärptes blicken både hos honom och hans lärjungar för det sär-
 eget evangeliska i de religiösa företeelserna. Den teologiska tradi-
 tionen blev på detta sätt kritiskt värderad, ekvationen blev hyvsad,
 såsom Eklund älskade att uttrycka sig. Utgående från Luthers be-
 tonande av tron allena hävdade Eklund att tron icke var enhet med
 Gud efter naturmystikens art, icke ett försantförhållande av lärosat-
 ser, icke underkastelse under en juridisk lag, såsom när man böjde
 sig för en yttre organisation, utan förtröstan till den himmelske Fa-
 dern. Mot Gud såsom Fadern svarade barnaskapsförhållandet. Kris-
 tendomen var Fader-vårs-dyrkan, var barnaskapskristendom, och den
 bestod i barnaförtröstan och brödratjänst. Med den vanliga slag-
 rutan prövade han uttryck, som kunde tävla med uttrycket barna-
 skap. Han fann därvid att rättfärdiggörelse kunde leda in på den
 juridiska linjen, syndaförlåtelse vore visserligen också ett fullgott
 uttryck, men dennas positiva innebörd wore barnaskap.

Granskar man de termer Eklund använde, finner man lätt att de
 lågo på samma linje som den ritschlska teologien. I bägge
 fallen ville man få fram det personliga i kristendomen såsom det
 avgörande och högsta, kläda den religiösa erfarenheten i personliga
 kategorier. Dock blev för Eklund personligheten aldrig medelpunkt
 i samma grad som för den ritschlska teologien. I Eklunds kritik av
 uttrycket rättfärdiggörelse låg vidare mågot av den ritschlska sko-
 lans åtskillnad mellan evangeliernas Jesus och Paulus. Men Eklund
 talade aldrig — i sin krafts dagar åtminstone — om Jesu evange-
 lium, som skulle drivas i motsats mot Pauli kristendom. Med träff-
 säker blick hade Eklund funnit att den plats som den historiska
 kristendomen tillmätte Frälsarens person var fullt i sin ordning.
 Han hade, med utblick över religionens värld över huvud, funnit
 att det i all religion för det första kom an på gudomen själv, sedan
 på den punkt, där gudomen var åtkomlig, och för det tredje på ett
 leverne, normerat med hänsyn till gudomen, religionens helgelse-
 fråga. Därmed var det givet, att för Eklund Jesus kom att intaga
 en säregen plats i det kristna tros livet.

Pehr Eklund gav en mångfald impulser och verkade såsom en
 livgivande kraft, men obundenheten i hans geni förde med sig, att

hans teologi mindre stringemt kom att beröra en del frågeställningar, som för den uppväxande generationen voro särskilt pressande. Den kristna livsåskådningen anfäktades å ena sidan från den radikala historisk-kritiska forskningen, å den andra från den livsåskådning som den tiden för många tedde sig som en naturlig följd av naturvetenskapernas uppsving. I denna situation tedde sig för många Ritschls lärjunge Wilhelm Herrmann såsom en räddande hand. Det är karaktäristiskt för det teologiska läget att den nämnde Herrmann fick så djupgående inflytande, att man nästan kan tala om en särskild litteratur, vari en yngre teologgeneration med hänsyn till ett förändrat tidsläge arbetar sig loss från det Herrmannska greppet.

Den som i Lund införde studiet av Wilhelm Herrmann var Eklunds lärjunge professorn, sedermera domprosten Magnus Pfannenstill, vilken från det nya århundradets början ryckte fram i första ledet bland de svenska teologerna och för en tid gjorde den lundsiska fakulteten till dem mest uppmärksammade. I Lund, som saknat en motsvarighet till den upsaliensiska idealistiska filosofien, blev Höffding det stora namnet för nittioalets akademiska ungdom. Denna tilltalades av hans humana etik, som skulle träda i stället för den auktoritativa kristna. Den stred icke mot det naturvetenskapliga åskådningssättet, den var socialt lagd, med den allmänna välfärden såsom riktpunkt. Den idealistiska grundstämning som såsom ett arv från en föregående period dröjde kvar över den Höffdingska filosofien, förflyktiggades för många, och man stod ganska värlös inför en högröstad, krass materialism, som hade en mäktig bundsförvant i den praktiska materialism som följde med det ekonomiska uppsvinget och dem snabbt försiggående industrialiseringen.

Det var i denna situation som Pfannenstill i tal och skrift slog ett slag för kristen tros- och livsåskådning och drev apologetik i stor stil. Väl förtrogen med den samtida naturvetenskapen kunde han möta sina motståndare på deras egen mark. Sin kritik satte Pfannenstill in i fråga om den humana etiken. Han klandrade det eudämonistiska draget i densamma, framhävande osäkerheten i all eudämonistisk etik. I handlandets ögonblick kunde den handlande icke veta vad som beredde den största välfärden för de flesta. Väl-

färden blev något relativt, moralen blev icke obetingad. Sinnelaget underskattades på resultatets bekostnad. Från det etiska drogos så slutledningar över till det religiösa. Detta tillvägagångssätt var betingat av det andliga läget. Det etiska, moralen, var det gemensamma och erkända, det religiösa det diskutabla och osäkra. Från den givna utgångspunkten trädde Jesu person, eller för att tala med Herrmann, Jesu inre liv med hans gudsförtröstan och sedliga fullkomlighet i klar belysning.

När Pfannenstill så kämpade — och det med stor framgång — för kristen moral uppbyren av kristen tro, och för kristlig kultur över huvud, anknöt han helt naturligt vid Ritschl och hans i sin filosofiska underbyggnad av Kant influerade teologi. I själva verket hade nämligen Ritschl utformat sin teologi under trycket av den kulturutveckling som ägde rum i Tyskland efter fransk-tyska kriget 1870—71. Det var en apologi i stort för kristendomen. Under vanskliga förhållanden lyckades det honom att göra en kristen kultursyntes, som vann respekt i vida kretsar, och det måste man hålla honom räkning för. Efteråt är det lätt att se vad som brast i denna syntes. Under trycket av en starkt inomvärdslig och optimistisk kultur sköt Ritschl kristendomens övervärldsliga sida något i skymundan — det kom till synes också i hans värdering av Kristi person — Gudsrikesbegreppet blev omböjt i etisk riktning. Men Ritschl förmådde i varje fall hävda vissa grundbegrepp i evangelisk kristendom, sådan han mött denna hos Martin Luther. Gudsförtröstan och trohet i kallelsen predikade han och hans lärjungar i en tid av exempellöst materiellt framåtskridande, under vilken de andliga värdena snabbt föllo i kurs.

Man kallade på sin tid Pfannenstill för ritschlian, och menade att den kristendom som han förkunnade släppte för kristendomen väsentliga grundmoment. Den rasande fart varmed det andliga tidsläget under de sista decennierna har skiftat hamn, låter oss redan nu se sekelskiftets förgrundsfigurer i historisk belysning. Den dag skulle komma, då Pfannenstill visade att han aldrig släppt kristendomens övervärldsliga aspekt, icke heller då det gällde Kristi person. Efter ritschlianismens förkärlek för Jesu "enkla evangelium" och dess hävdande av att Kristus icke hörde till evangeliet var icke efter hans

kynne. Om icke annat, så gjorde hans inlägg vid prästmötet i Lund 1918 detta fullt klart.

Adolf Harnacks för sekelskiftet typiska skrift, "Kristendomens väsen", vann också i Sverige icke ringa spridning och blev en auktoritet för många, ädelt och varmt skriven som den var. Jesu enkla evangelium om förtröstan till den himmelske Fadern och bergspredikans moral — det var nog något annat än Fredrik Fehr hade menat med Jesu evangelium — blev lösensordet för vida kretsar. Det var denna tid som tryckte sin stämpel på den undervisningsplan för folkskolans kristendomsundervisning, vilken promulgerades 1918, under ett andligt luftstreck, som i själva verket var helt olika mot det som rädde vid sekelskiftet.

Det begynnande nya seklet satte in med åtskillig oro. Oro väckte Harnacks bok med sitt hävdande av att Kristus icke hörde till evangeliet. Oro väckte Thorvald Klaveness med sitt föredrag vid Allgemeine evangelisch-lutherische Konferenz i Lund 1901, då han talade om den tilltagande religiösa indifferentismen bland de bildade. Med norsk rättframhet och tvärhet gjorde han front mot en föråldrad dogmatik. Över huvud låg det illa till för dogmatiken denna tid. Det kan man förstå av det föregående. De yngre teologiska forskarna undveko den systematiska teologien och slogo sig i stället på exegetik och kyrkohistoria. Denna tid framväxte sådana kyrkohistoriska forskare som Hjalmar Holmquist, sedermera professor i kyrkohistoria i Lund, Emanuel Linderholm, som efterträdde domprosten Lundström i Upsala, och K. B. Westman, som senare gick ut till Kina.

Av ingripande betydelse blev det föredrag som Erik Stave höll vid det nordiska kristliga studentmötet på Läckö 1901, behandlande bibelkritiken. Det var uppslaget till hans framgångsrika arbete att göra den historiska forskningsmetoden gällande. Någon för framtiden principiellt avgörande lösning på frågan, den alltjämt brännande frågan om bibelns religiösa auktoritet och den historiskt kritiska forskningen, gav Stave visserligen icke i sitt föredrag, men ett hållbart *modus vivendi*, som skapade iver och intresse för exegetisk forskning. Genom sin läraregärning och sin aldrig sinande produktion förde Stave med tiden den historiska synen på gamla testamentet till seger, därvid understödd av representanten för gamla

testamentet i Lund, professor Sven Herner, vilkens för de allmänna läroverken avsedda Israels historia tidigt nådde en vidsträckt spridning.

Icke utan orosfylld kamp försiggick detta. Denna oro trängde även ned i församlingarna. Den teologiska striden om bibelns auktoritet måste väcka eko i församlingslivet. Det torde här böra erinras om att de som först förde fram de oroväckande tankarna voro församlingspräster. De hade känt sig solidariska med kyrkan och församlingen. För dem tedde sig läget så, att kyrkans framtid berodde på, om de nya tankarna accepterades, och kyrkans framtid var för dem en hjärtats angelägenhet, lika mycket för dem som för deras motståndare. Man märker på Fredrik Fehr huru hans kyrkosyn — och likaledes hos S. A. Fries — är på det närmaste förknippad med hans teologiska position. Vad speciellt Fehr angår, har i det föregående blivit påpekat huru han i den nya synen på Luther, förmedlad genom Ritschl, fann sig till rätta i sitt motsatsförhållande till den frireligiösa fromhetstypen. Han brottades på en gång med de teologiska problemen och kyrkoproblemet. Ty ett sådant fanns, och ett i hög grad pressande. Det fanns i form av stora frikyrkobildningar, vilkas politiska inflytande steg dag från dag. Steg också deras religiösa? I fråga om det frikyrkliga kyrkobegreppet hade sedan årtionden det s. k. nytestamentliga församlingsbegreppet urgerats. En av sina rötter hade detta begrepp i den syn på bibeln som närmast svarade mot teorien om verbalinspirationen.

Man torde kunna säga att frågan om bibeln, resp. uppenbarelsen och frågan om kyrkan båda lämnades i arv från det föregående århundradets sista skede till det nya seklet. Och man kan likaledes säga att den teologiska utveckling som nu sätter in karaktäriseras av att en lösning sökes av bägge problemen samtidigt och i ett sammanhang. Innan vi gå in på den nya teologien, upsalateologien, må ytterligare några ord sägas om förutsättningarna för det teologiska livet i Sverige vid denna tid.

I vårt land blev den flammande stridsskrift som biskop Heuch i Norge utsände mot den nya teologien mycket observerad. De gammalkyrkliga sympatiserade över huvud taget med honom. Solidarisk med de gammalkyrkliga hade biskop Gottfrid Billing alltid känt sig, och hans auktoritet inom dessa kretsar var säkert grundad. Det lider

intet tvivel att Gottfrid Billing sedan många år i Heuch sett en själsfrände och att "Mod Strömmen" slog an djupa strängar hos honom. Men vad gjorde Gottfrid Billing i den dåvarande kyrkliga och teologiska situationen? Vid 1903 års kyrkomöte föreslog han att den bekännelsen omhandlande frågan i prästvigningensritualet skulle omformuleras, så att det klart framträdde, att frågan syftade på en bundenhet vid bibel och bekännelse av evangelisk art. (Viljen i efter bästa förstånd och samvete rent och klart förkunna Guds ord så som det är oss givet i den heliga skrift och så som vår kyrkas bekännelseskriterier därom vittna?). Många i den uppväxande teologgenerationen eftersträvade ivrigt en dylik formulering. Från teologiskt och kyrkligt konservativt håll förklarades, att Billings förslag skulle öppna dörren för dem omkring sig gripande rationalismen. Gottfrid Billing själv förklarade att han ingalunda skiftat mening. Vad han föreslog menade han sig uttalat redan vid den stora kyrkomötesdebatten vid 1893 års kyrkomöte angående bekännelsen. Hans teologiska ståndpunkt vore oförändrad. Om det under förhandenvarande förhållanden vore förbundet med risk att antaga en evangelisk formulering som man erkände vara principiellt riktig, så måste den risken tagas. Billing själv var icke rädd för att taga ansvaret. Och så stark var hans auktoritet inom kyrkomötet att detta antog hans förslag. Man torde tryggt kunna säga att ingen annan än Gottfrid Billing skulle ha fått igenom ett dylikt förslag. För den följande utvecklingen i Sverige betydde Billings stora "överraskning" vid 1903 års kyrkomöte ofantligt mycket. Den bar vittne om förtroende, icke misstroende. Därför undanröjde den och förekom mycket av den bitterhet som annars plägar utmärka teologiska strider, mycket av den bitterhet som kan präglade förhållandet mellan kyrka och teologi.

DET SOLLIKNANDE ÖGAT
EN RELIGIONSHISTORISK SKISS TILL ETT LITTERÄRT MOTIV
JOH. LINDBLOM

Bland Goethes Zahme Xenien förekommer detta ofta citerade epigram:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
die Sonne könnt' es nie erblicken;
läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Föreställningen om det solliknande eller bättre solartade ögat måtte ha syns Goethe särskilt tilltalande. Han återkommer till den i andra sammanhang, bl. a. också i inledningen till "Farbenlehre", där han yttrar sig om ögat på följande sätt: "Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgültigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seines Gleichen werde; und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äusseren entgegentrete". Han hänvisar i sammanhang härmed till den joniska skolan i forntiden, inom vilken man ofta upprepade den satsen: lika kännes endast av lika. Likaså erinrar han — såsom ordalagen falla — om en gammal mystikers ord, som han i tysk vers här återger så:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Skalden—vetenskapsmannen utlåter sig därefter några ögonblick över möjligheten av en ömedelbar släktskap mellan ljuset och ögat. Att identifiera ljuset och ögat erbjuder svårighet, men fullt antagligt är att i ögat bor ett "vilande ljus", som vid minsta stimulans inifrån eller utifrån irriteras.

Vem den "gamle mystiker" är, som Goethe här alluderar på, torde med stor visshet kunna sägas. Det är Plotinos, som i första boken

av sina Enneader (VI, 8, 9) är inne på ett resonemang, som är nära besläktat med Goethes på det nämnda stället i *Farbenlehre*. Plotinos talar här om det inre skådandet med själens öga, detta öga "som alla hava, men få bruka". Det gäller, säger han, att hålla detta öga rent, så att man kan se klart. Ja, själen måste själv vara gudomlig och skön för att kunna se det gudomliga, det goda och sköna. Just i detta sammanhang uttalar nu Plotinos den berömda satsen: det organ som skådar måste vara besläktat och likartat med det föremål som skådas, såsom ögat aldrig skulle kunna se solen, om det icke självt vore besläktat med solen (οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδῆς μὴ γεγεννημένος; jfr det likartade stället VI, 7, 16: ἥλιος αἴτιος τῆς ὀψεως). Det är uppenbart att Goethe haft detta ställe i tankarna, när han skrev de anförda epigrammen.

Men motivets stamträd kunna vi följa ännu längre uppåt. Plotinos bygger på Platon, som i "Staten" begagnar samma bild, bilden av det solartade ögat, för att åskådliggöra sammanhanget mellan den mänskliga kunskapen och idén (VI, 19, pag. 508 B). Det som ger ögat dess förmåga att se är solen och solljuset. Solen är varken detsamma som synen eller detsamma som synorganet, men från solen flödar till ögat kraften, som gör det möjligt för ögat att se föremålen i denna världen. Ögat är nämligen det mest solartade av alla sinnesorganen (ἡλιοειδέστατον τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων). Och såsom själv orsak till synförmågan kan solen av den mänskliga synen uppfattas.

Såsom Wilamowitz påpekar i sin stora Platonbok (I, sid. 420, anm. 2), ger Pindaros ett poetiskt uttryck åt samma föreställning om det solbesläktade ögat i *Pæanes IX* (fragm. 107), där skalden kallar solen "ögonens moder": Ἀκτίς ἀελίου, τί πολύσκοπε μήσσαι, ὦ μήτηρ ὀμμάτων;

För antiken gällde idén om ögats släktskap med solen icke allenast som en tilltalande poetisk föreställning, utan såsom innebärande en vetenskaplig sanning. Det bevisas av den teori om ögats uppkomst, som uppställdes av den gamle naturfilosofen Empedokles. Den utvecklas med stor noggrannhet i ett fragment av *Περὶ φύσεως*, som ingår i Hermann Diels' *Fragmente der Vorsokratiker* (1912, I, s. 253). Empedokles tänker sig ögat skapat som en lykta. Ljuset i lyktan är likasom inneslutet inom lyktans väggar, men dessa äro genomskinliga,

så att på samma gång som de hålla vindarna ute, släppa de igenom ljuset, varigenom vandraren om natten kan vägleda sig vid dess sken. På samma sätt är det med ögat. När det i begynnelsen skapades, inneslöts den eviga urelden — hos Empedokles är det fjärde elementet än elden, än solen, än solljuset (jfr F. Boll, Offenbarung Johannis, sid. 66) — bakom den runda pupillen, i skydd av tunna hudhinnor, försedda med fina porer. Hudväggen höll så vätskan ute, men släppte igenom ljuset, därför att det var av så mycket finare natur.

Ögat en lykta — ὀφθαλμὸς λύχνος, denna sammanställning leder omedelbart tanken till det bekanta stället i evangeliet: "Ögat är kroppens lykta". Ordet tycks vara traderat i en ursprungligare form hos Matteus (6: 22 f.) än hos Lukas (11: 34 f.). Lukas har ett tillägg utöver Matteus (v. 36), som för övrigt från textkritisk synpunkt är skäligen osäkert. Ordet lyder hos Matteus: ὁ λύχνος τοῦ σώματος ἐστὶν ὁ ὀφθαλμὸς. εἰ οὖν ἢ ὁ ὀφθαλμὸς σου ἀπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται· εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμὸς σου πονηρὸς ἢ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον. Vi möta här två särskilda motiv, båda av det största intresse. Det ena: ögat tänkt som en lykta, en ljuskälla, som sprider ljus över omgivningen; det andra: det inre ljuset — τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ — såsom uttryck för kunskapsförmågan, i själen. Ordets point ligger i jämförelsen mellan kroppens öga och själens öga, skulle vi kunna säga. I båda fallen tänkes det förnimmande organet såsom icke blott ett redskap för synen, utan en ljuskälla varifrån ljus strömmar ut till människans gagn.

Vi lämna för ögonblicket det andra motivet och hålla oss till det första. Vi konstatera som ett intresseväckande faktum att föreställningen hos Jesus är precis densamma som hos Empedokles: ögat är en lykta, vilken sprider ett ljus som bor i dess inre. Eller om vi bortse från bilden av lyktan: Jesus uttalar sig om ögat alldeles i överensstämmelse med den i den antika världen som det synes allmänt spridda föreställningen att ögat hade inom sig ett vilande ljus, som strömmade ut ur ögat och belyste föremålen. Det är ägnat att förvåna att kommentatorerna ej fått fatt i denna överensstämmelse mellan den nytestamentliga föreställningen och den hellenskt antika. Icke ens i den helt nyss utkomna andra upplagan av Klostermanns

Matteusevangelium i Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament (1927) får man höra något annat än detta: "Das gesunde leibliche Auge dient dem Körper sozusagen als Leuchte (naive Anschauung?)." Vi kunna med det samlade materialet för ögonen tryggt påstå att föreställningen om ögat såsom ljuskälla var allmänt spridd i den gamla världen. Ligger ursprunget hos de grekiska naturfilosoferna, hör idén till dem som från den hellenska resp. hellenistiska kulturvärlden upptagits i judiskt, resp. rabbinskt föreställningsliv, ehuru att döma efter Strack—Billerbecks Matteuskommentar med dess vidlyftiga samlingar från talmud och midrasch direkta rabbinska belägg ännu saknas. Empedoklesstället har t. o. m. gått förbi Wettsteins skarpa öga, men borde icke saknas i någon nyare vetenskaplig Matteuskommentar.

En förbindelselänk mellan den grekiska föreställningsvärlden och den judiska utgör alexandrinaren Philon. Hos honom möta vi åtminstone ett par gånger idén om det solartade ögat. I boken om världens skapelse, *De opif. mundi*, Cohn 53 (17), talar Philon om himlakropparnas skapande den fjärde skapelsedagen. "Då Gud visste", fortsätter han här, "att ljuset är det förnämligaste av alla skapade ting, gjorde han det till ett redskap för det förnämligaste bland sinena, nämligen synen. Vad förnuftet är i själen, det är nämligen ögat i kroppen. Båda äga de förmåga att se, det förra de andliga tingen, det senare de sinnliga. Och såsom förnuftet behöver insikten för att lära känna de okroppsliga tingen, behöver ögat ljuset för att uppfatta de kroppsliga". Stället ansluter sig nära till det ovan anförda stället i Platons "Staten", vilket och tydligt synes av fortsättningen, där det talas om ljusets välsignelsebringande verkningar överhuvud och om huru ljuset är människans ledare till allt högre och högre grader av skådande. När Philon här talar om ljuset såsom ὄργανον τῆς ὀράσεως, kan han näppeligen mena något annat än Platon gör, när denne talar om ögats ljus såsom en kraft och ett utflöde ur solljuset.

Längre fram i samma skrift återkommer han än en gång till ögats hemlighetsfulla struktur. Det sker i sammanhang med skildringen av människans skapelse, 145 ff. (51). Människan är med hänsyn till sina andliga egenskaper besläktad med det gudomliga förnuftet, men med hänsyn till kroppen liknar hon världsalltet. Människan är nämligen

en blandning av de fyra element, jord, vatten, luft och eld, av vilka världen är sammansatt. Elden eller det himmelska ljuset röjer sig i ögat, ty detta, det förnämsta av sinnesorganen, är närbesläktat, *συνεγγίζων*, med solen, månen och de andra himlakropparna, planeter och fixstjärnor.

Philon anknyter här till Empedokles' lära om de fyra elementen, men tangerar samtidigt tidens mer utvecklade astronomiska föreställningar. En samtida till Philon, astronomen och diktaren Manilius, talar i sitt verk *Astronomica* (IV, 907) om ögonen såsom stjärnliknande, "*sidereos oculos*", ett uttryck som vi väl kunna tolka såsom betydande "de stjärnbesläktade ögonen". För denna tolkning talar ett annat ställe i samma dikt (II, 115 f.):

*Quis cælum posset nisi cæli munere nosse?
Et reperire deum nisi qui pars ipse deorum est?*

"Himmelens skänk" är intet annat än himmelens ljus i ögat, vilket gör det möjligt för oss att se himmelen, en variation blott för tanken om solljuset i ögat, som gör det möjligt att se solen. Manilius' *siderei oculi* motsvarar sålunda alldeles Platons och Plotinos' ἡλιοειδῆς ὀφθαλμός.

När Goethe skrev de här i början anförda epigrammen i *Xenien* och *Farbenlehre*, hade han utan tvivel också just den citerade Maniliusversen i tankarna, såsom vi kunna se av epigrammens senare hälft. Manilius' vers själv tecknade han i gästboken på Brocken den 4 september 1784, såsom meddelas av G. Büchmann, *Geflügelte Worte*, 1925, sid. 164, och L. Weniger i *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 1917, sid. 238.

Att föreställningen om ögat såsom någonting som ägde ljusets egenskaper skulle finnas även hos läkare och anatomer är blott att vänta. G. Rudberg anför i sina *Forschungen zu Poseidonios* (sid. 184) ett ställe hos Galenos (*De instrum. odor.* 3): φωτοειδέστατον μὲν οὖν ἐποίησεν (ἢ φύσις) τὸ τῆς ὀψεως ὄργανον; ögat, säger Galenos alltså, är nära besläktat med ljuset.¹⁾ Rudberg påpekar här också att för Poseidonios, hellenismens store lärare och profet, som under

¹⁾ Om andra ställen hos Gal. se K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, 1926, s. 189 ff.

de senare åren så starkt ryckt fram i förgrunden inom den filologiska forskningen, ögat eller synen spelat en roll, som länge blev av betydelse. Läkaren Sextus Empiricus (omkr. 200 e. Kr.) citerar i sitt arbete *Adversus dogm.* (I, 93) ett yttrande av Poseidonios i dennes kommentar till Platons *Timaeus*, där han uttalar sig om den "ljusartade synen" på följande sätt: ὡς τὸ μὲν φῶς ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὀψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὄλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου.

Vi sågo att idén om det solartade ögat både hos Philon och Manilius stod i sammanhang med allmänare astronomiska föreställningar. Ljuset i världen kommer ju ej bara från solen, utan även från övriga himlakroppar. I den hellenistiska folkreligionen blevo emellertid de astronomiska kunskaperna till krass mytologi, de celestiska fenomenen trädde i den försinnligade religionens tjänst. Världsalltet blir världsgud med himmelen till huvud, luften till kropp, jorden till fötter. Solen och månen äro hans ögon. I en hellenistisk bön till världsguden såsom Ἄγαθος δαίμων, alias Hermes-Thot, upptecknad i Papyrus Leidensis W (återgiven av Reitzenstein i *Poimandres*, sid. 15), anropas guden på detta sätt: Δεῦρό μοι — — — οὐ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη ὀφθαλμοὶ εἰσὶν ἀκάματοι λάμποντες ἐν ταῖς κόραις τῶν ἀνθρώπων. Tanken på ögat såsom bärande solljuset inom sig får här den mytologiserande modifikationen att solen och månen såsom världsgudens ögon lysa i och genom pupillen i människans öga.

I folklig mytologisk, ehuru mindre krass form möter oss idén om ögats släktskap med solen i en skapelseberättelse i den slaviska Henokboken (icke att förväxla med den etiopiska). Gud, eller rättare Visheten på Guds befallning, skapade människan på den sjätte dagen, nämligen av sju olika ämnen från världsalltets olika delar. Jag citerar efter Forbes and Charles i Charles, *The Apocrypha and Pseud-epigrapha of the Old Testament* (kap. 30): "On the sixth day I commanded my wisdom to create man from seven consistencies: one, his flesh from the earth; two, his blood from the dew; three, *his eyes from the sun*; four, his bones from stone; five, his intelligence from the swiftmess of the angels and from cloud; six, his veins

and his hair from the grass of the earth; seven, his soul from my breath and from the wind.“

Från de antika skriftställarna kom föreställningen om det solbesläktade ögat in i de kristna teologernas skrifter. Karl Gronau fäster i sitt arbete "Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese" (1914) uppmärksamheten vid ett ställe i de pseudoklementinska Recognitiones (II, 51), där föreställningen skymtar, om ock i allmänare ordalag: *Crede mihi* — säger Petrus till Simon — *quia numquam scires quid est lux, nisi ab ipsa luce accepisses et visum et intellectum videndi; sic et in ceteris* — — — (s. 173). I konkretare form och i nära anslutning till Poseidonios tar längre fram Gregorius av Nyssa idén i användning. I skriften *De infantibus* uttalar sig denne teolog om den mänskliga gudskunskapen. Människan är skapad efter Guds beläte och är därför besläktad med Guds andliga natur. Därför kan ock människan äga kunskap om Gud enligt den lagen: τῷ ὁμοίῳ βλέπειν τὸ ὅμοιον. Här sätter han nu in med bilden av det solbesläktade ögat: ögat kan se ljuset på den grund att det självt har ljus i sig: ὀφθαλμῷ γίνεται τῆς αὐγῆς ἢ ἀπόλαυσις τῷ φυσικῆν αὐγὴν ἐν ἑαυτῷ πρὸς τὴν τοῦ ὁμογενοῦς ἀντίληψιν ἔχειν. En liknande tanke möter oss i *Oratio catechetica* kap. 5: ὁ ὀφθαλμὸς διὰ τῆς ἐγκειμένης αὐτῷ φυσικῶς αὐγῆς ἐν κοινωνίᾳ τοῦ φωτὸς γίνεται, διὰ τῆς ἐμφύτου δυνάμεως τὸ συγγενὲς ἐφελκόμενος. Chalcidius, som under förra hälften av fjärde århundradet skrev en kommentar till Platons *Timaeus*, betygar huru allmänt gängse föreställningen om ögats släktskap med solen var: *Solis et oculorum cognationem scit ab ineunte aetate communis omnium anticipatio* (kap. 247); och själv talar han på samma ställe om det *lumen, quo inlustratur visus animalium, id est oculus*.

Vårt motivs historia kan följas långt in i medeltiden. De kristna mystikerna erbjöd det en passande bild till åskådliggörande av den mystiska gudskännedomens möjlighet och uppkomst. Jag vill först fästa uppmärksamhet på ett ställe hos Bernhard av Clairvaux, *Sermones in cantica* 31, 2, där författaren talar om gudskunskapens förutsättning hos människan. Endast den som själv har det inre ljuset, den som är "*illuminatus*", kan skåda det sanna gudomliga ljuset. Och denna tanke åskådliggöres med den analogi som bildas av människoögats skådande av solens ljus, vilket icke skulle vara möjligt,

därest ej ögat i sig hade något av samma ljus: *nec ipsum (solem) quidem aliquatenus videre posses, si non aliqua ex parte ipsum lumen corporis tui — — — coelesti lumini simile esset.*

Ett annat exempel hämtar jag från Isaac de Stella (1100-talet), Epistola de anima (Migne 194, sp. 1888 A.). Tankegången rör sig omkring det bekanta psaltarstället: "I ditt ljus se vi ljus". Människan kan icke med sitt förnuft skåda det gudomliga ljuset, utom i kraft av det gudomliga ljuset självt. Ljuset som utgår från Gud genomstrålar själen (*mentem irradiat*), och så ser själen Gud. Detta är en motsvarighet till vad som sker på naturens område: ögat skulle icke kunna se solen, om icke det kunde ske i kraft av solens eget ljus. Från solen får ögat ljus, och detta solljus i ögat gör det så möjligt för ögat att kunna se solen och övriga ting i världen.

* *
* *

Betydelsen av detta motiv "det solliknande ögat" eller snarare "det solartade ögat" har icke varit ringa i mänskligt föreställningsliv. Motivet hade i antiken en högst allvarlig vetenskaplig innebörd, såsom vi se av Empedoklesfragmentet. I ögats naturliga sammansättning ingick ett flöde av solljus eller världselld såsom en ingrediens. I halft vetenskaplig, halft mytologisk form skymtade det både hos Philon å den ena sidan och i den slaviska Henokboken å den andra.

Det hade ock en direkt religiös innebörd. Hermesreligionens bekännare anropade världsguden, vars öga är solen, lysande jämväl i och genom människoögat.

Föreställningen om solen såsom ett öga är allmänt spridd. Varje klassiskt bildad läsare erinrar sig här det sophokleiska *ἀχτις ἀελίου* — — — *ὁ χρυσεᾶς ἀμέρας βλέφαρον* (Antig. 100 f.). Man kan ock erinra om Euripides' *τὸν παντόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ* (Prom. 91). Ovidius kallar solen *oculus mundi* (Metam. IV, 228). Ambrosius säger om solen i Exameron IV, 1, 1: *oculus est enim mundi*. Romarna avlade ed vid solgudens öga. Apulejus, Metamorph. III, 7: *solis et justitiae testatus oculum*. I en orfisk hymn till solen (VIII, 1) prisas solen med dess allseende, eviga öga: *πανδερχές ἔχων αἰώνιον ὄμμα* (Orphica, rec. Abel, 61 f.). I en annan hymn (VII, 14) prisas solen

som κόσμου τὸ περιῶρομον ὄμμα (Rapp i Roschers Lex. d. Myth. I, 1997). Material finner man ytterligare hos Franz Dölger i hans innehållsrika avhandling "Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze" (1919). Föreställningen tycks vara allmänmänsklig. Redan timaios-kommentatorn Chalcidius säger: *sol mundi oculus adpellatur ab omnibus* (Gronau sid. 171). I Indien kallas solen Mitras och Varunas öga, hos perserna är den Ahuramazdas öga, bland germanerna Wotans, bland egyptierna Hermes—Thots (jfr Otto Weinreichs uppsats "Helios, Augen heilend" i Hessische Blätter für Volkskunde 1909, h. 3). Horus är ju i Egypten också solgud. Ett av hans attribut är ögat (se t. ex. Hans Haas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte, Ägyptische Religion, pag. I, IV och VIII, pl. 103 och 164). Att solen själv tänktes som ett öga underlättade, såsom Weinreich framhåller, enligt lagarna för magisk psykologi tron på solens förmåga att bota blindas ögon. I myten om den bländade Orion föres denne mot den uppgående solen och återfår av dess strålar sin syn. I Euripides' Hekabe anropar den blinde Polymestor Helios att han måtte bota hans bländade ögon och ge honom tillbaka hans synkraft (1066 f.).

Vi kunna taga ännu ett steg för att belysa föreställningen om solen såsom öga. Vi finna ofta över altaret eller predikstolen i våra kyrkor figuren av en triangel, ofta omgiven av strålar. Ibland finnes inuti triangeln ett öga, ibland det heliga tetragrammet IHVH. Man vet, icke minst genom Oscar Montelius' undersökningar, vilken stor roll den förkristna solsymboliken spelat inom kristendomen. Hjulet såsom solens bild har ju i olika former och gestalter flitigt använts inom den kristna symboliken. En av anledningarna till korssymbolens popularitet har ju varit dess figurala sammanhang med det fyrekriga hjulet. Triangeln över altaret med eller utan öga tolkas i allmänhet såsom "Jehovas öga" eller "Guds allseende öga" — föreställningen vinner ock stöd i erinringen av de otaliga bibelord som tala om Guds öga — och dock torde det förhålla sig på samma sätt med triangeln som med hjulet: den har ursprungligen betytt något helt annat än vad den betyder i den populära tolkningen. Triangeln i kyrklig konst betyder från början knappast något annat än solen såsom öga. Trekantens symboliska betydelse har varit mångskiftande. Den har tjänat som symbol för treenigheten, för kosmos och, såsom bokstaven delta, för

fruktsamheten och födelsen, såsom man finner hos Fr. Dornseiff i "Alphabet in Mystik und Magie" (1922). Men enligt Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit, har ock trekanten symboliserat fullkomligheten och rättfärdigheten. Men mellan rättfärdigheten och solen rådde enligt forntida föreställning ett nära sammanhang. I den grekisk-romerska världen är Helios rättfärdighetens övervakare par préférence — den kallas stundom "rättfärdighetens öga", ὄμμα δικαιοσύνης, *justitiae oculus* (Dölger sid. 99) — profeten Malaki talar uttryckligen om ἡλιος δικαιοσύνης, *sol justitiae*. Var nu trekanten rättfärdighetens symbol, låg det nära till hands att också låta den gälla såsom solens symbol. Ett direkt bevis för att triangeln fått tjäna såsom symbol för solen ha vi hos Augustinus i hans skrift Contra Faustum (XX, 6). Författaren säger där att manikéerna föreställde sig solen som en triangel: *cum (sol) omnium oculis rotundus effulgeat, eaque illi figura pro sui ordinis positione perfecta sit, vos eum triangulum perhibetis, id est, per quamdam triangulam coeli fenestram lucem istam mundo terrisque radiare*. Det må ju med Augustinus medges att det förefaller något långsökt att föreställa sig solen under gestalten av en triangel. På två olika vägar kommer man dock lätt dit. Den ena vägen kunna vi beteckna så: solen = rättfärdigheten = triangeln, den andra åter så: solen = öga = triangel. Ty triangeln kan lätt göra tjänst som ett stiliserat öga. Vi se ju ock stundom att ett öga placeras inuti triangeln. Edv. Westermarck meddelar i sin sista stora Marockobok, Ritual and Belief in Morocco (1926), att triangeln i berbisk konst gör tjänst som ett stiliserat öga och betraktas som skydd mot det onda ögat. Detsamma är fallet med den figur som uppstår, om man lägger två liksidiga trianglar i kors över varandra (I, 465 f.). Samma betydelse har triangeln enligt Westermarck såväl i medelhavsländerna som i Arabien och Indien (sid. 474 f.).

Så torde det ej vara för djärft att i triangeln i kyrklig symbolik helt enkelt se solens öga, om ock sedermera en ju för övrigt inom den symboliska konsten ytterst vanlig betydelseförskjutning ägt rum.

Naturligtvis betyder föreställningen om solen såsom ett öga både i litteraturen och konsten ofta ingenting annat än en estetiskt tilltalande kliché — man kan t. ex. tänka på "the eye of the heaven"

hos Shakespeare — och i ännu högre grad gäller detta de avslipade uttrycken: solen "ser", "blickar", "den allseende solen" (i antiken: ἥλιος πανόπτης, παντεπόπτης, πανθερκής) o. s. v. Men uppenbarligen har motivet från början en mytologisk-religiös innebörd: solen var det öga genom vilket en gudom blickade ner på jorden, och denna tanke kommer ju på ett oväntat klart sätt till uttryck i den ovan citerade Hermes-hymnen, där ljuset i människoögat intet annat är än det ljus som lyser i själva världsgudens öga.

För det tredje se vi föreställningen om det solliknande ögat användas för att analogivis åskådliggöra ett djupare liggande förhållande på det personliga livets område, nämligen sättet för andliga realiteters uppfattande av människan. Såsom kroppen har sitt organ för skådande av ljuset och den omgivande kroppsliga verkligheten, har själen ett organ för uppfattande av det som hör till idéns värld, och såsom den kroppsliga synen måste ha släktskap med ljuset för att kunna förnimma ljuset, måste själens öga på något sätt vara besläktat med det andliga och förnuftiga för att kunna uppfatta den osinnliga verkligheten.

Principen att lika förnimmes av lika, principen alltså om en nödvändig väsenssläktskap mellan det förnimmande och det förnumna, är en av den antika spekulations älsklingsprinciper. Romarna sade: *similia nonnisi a similibus suis comprehenduntur*; grekerna: τῶ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γνωρίζεται. Satsen utgavs för att vara ett *pythagoricum dogma* (Gronau sid. 170 och 172; jfr Reinhardt sid. 191). Hos Platon möta vi ofta tanken om att själens släktskap med det gudomliga eller med det sant varande — συγγένεια θεία; ψυχή ἔοικε τῷ θείῳ — är förutsättningen för att själen eller förnuftet skall kunna uppfatta det som hör till idéernas värld. Plotinos säger Ennead. I, 6, 9: "Envar må först bli va gudalik (θεοειδής) och skön, om han vill skåda det goda och sköna". Och å andra sidan: just i sin förmåga att känna det eviga och gudomliga ligger garantien för att själen själv är evig och gudomlig (se härom t. ex. Rohde, Psyche, 1925, II, sid. 284 f.). Av Poseidonios är, såsom man finner hos Rudberg, det uttalandet traderat: κατ' ἀνάγκην καὶ ἡ ψυχή τὰς ἀσωμάτους ιδέας λαμβάνουσα — — — γίνεται τις ἀσώματος (sid. 185).

Närmare det motiv som vi här behandla kommer dock den lika-

ledes ofta mötande föreställningen om själen eller förnuftet såsom ett öga, med vilket människan skådar den osinnliga verkligheten. Plotinos talar på det ovan anförda stället om "den inre synen", ἡ ἐνδὸν ὄψις, "som alla äga, men få bruka". Hos Philon läste vi: vad förnuftet är i själen, det är ögat i kroppen. En blick på Wettsteins analogisamling till Mat. 6: 22 i Novum testamentum graecum visar omedelbart hur spridd föreställningen var i antiken. Aristoteles säger Topic. I, 14: det som synen är i ögat är förnuftet i själen. Aristides: förnuftet har något med ögat likartat. Plutarkos med en något annan vändning: lyktan är en bild av den kroppen omgivande själen, ty den i människan inneboende själen är ett ljus som sprider sitt sken (ögat fattades ju också såsom en lysande kropp). Man kommer här osökt att tänka på det gammaltestamentliga stället: "Människosjälen är en Herrens lykta; den genomsöker alla hjärtats innandömen" (Ords. 20: 27; om den rabbiniska litteraturens användning av detta ställe kan man läsa hos Strack—Billerbeck). Proklos talar om själens öga (τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς), med vilket det skådas. Galenos: såsom ögat för kroppen är förnuftet i själen. Ovidius: *quae natura negavit visibus humanis, oculis ea pectoris hausit*. Philon: förnuftet är i själen detsamma som pupillen i ögat. Beläggställena finner man lätt hos Wettstein. Jag kan utöka raden med ett ställe jag nyligen fann vid läsningen av Aristoteles, Ethica Nikom. I, 4 (VI) (Susemihl): "Vad synen är i kroppen är förnuftet i själen" (ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς). Ytterligare exempel finner man hos Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, ny uppl. 1927, s. 318.

Föreställningen om själen såsom ett seende organ och om dess släktskap med det förnuftiga såsom förutsättningen för dess förmåga att se var alltså vida utbredd i antikt andeliv. Det var såsom en bild för denna tanke som föreställningen om det solartade ögat fick sin popularitet och tillika sin allra djupaste betydelse. Från den filosofiska spekulatjonen kom denna föreställningskomplex in i den populära hellenistiska fromheten och blev där till religion och mytologi. I en hermetisk traktat Kore kosmou heter det: χωρὶς τοῦ φωτὸς ἡμῖν τὸ ὄραν οὐκ ἐδόθη. πόροι τοίνυν καὶ οὐκέτι εἰσὶν ὀφθαλμοί (Stobæus, Anthol., ed. Wachsmuth, sid. 396). Här möter oss alltså på nytt den gamla tanken om det solartade ögat. I en annan Her-

mestraktat säges det: ἐὰν οὐκ μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι· τὸ γὰρ ὁμοίον τῷ ὁμοίῳ νοητὸν (Corp. herm. XI, 20, ed. Parthey). Här ha vi ett klart uttryck för lagen *similia similibus*, tillämpad på den mänskliga gudskunskapen. Rörande hermetismens föreställningar om människans släktskap med Gud och den fullkomliga gudskunskapens förutsättningar kan jag ytterligare hänvisa till mitt arbete "Das ewige Leben. Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im Neuen Testament" (1914), sid. 96 f., och kan därför bespara mig att här närmare ingå därpå. Av Theodotus, en representant för den österländska valentinianska gnosis, är bland Excerpta ex scriptis Theodoti (under Clemens Alexandrinus' namn) bevarat följande uttalande om det inre ögat: ὁρῶσι δὲ ὀφθαλμῷ οὐκ αἰσθητῷ, ἀλλ' οἷῳ παρέσχευ ὁ πατήρ, νοερῷ (10, 6). I de av hellenistiska tankar starkt genomsyrade Salomos oden möter oss tanken om ögats ljusnatur i denna form: "Såsom solen lyser över jordens anlete, så upplyste Herren mina ögon" (od. 11, 13 f.). Gudskunskapens förutsättning hos människan är att hon i och med besittningen av logos äger delaktighet av Guds egen natur: "Saliga de som genom logos hava förstätt allt och hava lärt känna Herren i hans sanning" (12, 13). Inom gnosticismen möter oss tanken jämväl i denna form: man måste äga de himmelskas ögon för att kunna skåda det himmelska (Reitzenstein, *Myst-rel.*, s. 296).

På dessa två vägar, filosofiens och populärreligionens, kommo dessa idéer in i kristendomen. I deras ljus ha vi att förstå det viktiga stället 1 Kor. 2, där Paulus talar om förutsättningen för sann gudskunskap. Den jordiska visdomen, säger Paulus, är värdelös, när det gäller frälsningen. Men han och hans medapostlar hava dock även de att förkunna en visdom, om ock en visdom av ett djupare slag. Denna visdom framlägga de för dem av församlingens medlemmar, som kunna räknas såsom "fullkomliga", τέλειοι, d. ä. dem som hava nått en högre grad av kristlig mognad, andebegåvning och insikt. Paulus anknyter här tydligen till mysteriereligionens språkbruk. Denna visdom kallar Paulus rentav "mysterievisdom". Dess innehåll kan alltså icke vara den för alla tillgängliga predikan om korset, utan den djupare insikten i de gudomliga verkligheterna, Guds frälsningshistoriska gärningar i deras sammanhang, från begynnelsen till änden,

och den himmelska världens översvinnliga hemligheter. Denna "visdom" har varit förborgad för "denna världens maktväsen", med vilket uttryck Paulus sannolikt tänker på de mot Gud fientliga demoniska makterna som råda i världen, men har blivit uppenbarad för apostlarna, och det medelst anden, pneuma. Pneuma omtalas i det följande såsom kunskapsprincip eller kunskapskraft. I analogi till senantik psykologi betraktas anden i personligheten såsom ett organ, genom vilket den kan beskåda andra delar av personlighetens inre (jfr t. ex. hermetismens psykologi: förnuftet sitter i logos, logos i själen, själen i pneuma, pneuma i kroppen, Das ewige Leben, sid. 97, not 3). Så kan pneuma i människan utforska människans inre liv, men likaledes pneuma i Gud utforska Guds inre liv. Då nu den pneumatiska gudsmänniskan har fått del av Guds egen pneuma, har hon i och med detsamma fått en kraft i sig, genom vilken hon kan utforska — Guds inre, borde Paulus ha fortsatt, men han säger i stället, för att återknyta till det föregående: vad som blivit oss skänkt av Gud, d. v. s. det som utgör innehållet i den apostlarna till buds stående mysterievisdomen. Allt detta, som sålunda uppenbarats för apostlarna genom pneuma, det meddela de ock dem bland församlingens medlemmar, som ha förutsättning att taga emot, och de göra det ej med ord och uttryck som hämtats från den världsliga visdomens område, utan ingivits dem av anden. Att så måste vara beror på att apostlarna ha till uppgift att för pneumatiska människor tyda och utlägga pneumatiska realiteter — så tolkar jag det omtvistade uttrycket πνευματικοῖς πνευματικὰ συχρῖνοντες; när pneumatiska ting skola tydas för pneumatiska människor, duga nämligen inga andra än pneumatiska ord. Den som har pneuma har sålunda tillgång till en gudskunskap som den opneumatiska, den "psykiska" människan måste sakna. Men denna högre resurs står dem till buds, som hava τοῦς Χριστοῦ, i detta sammanhang blott ett annat uttryck, valt på grund av det anförda gammaltestamentliga citatet, för Kristi pneuma, vilken icke något annat är än Guds egen pneuma, här betraktad såsom kunskapskraft.

Vi se alltså av detta ställe huru snart den antika tanken inkom i kristendomen, att släktskap med Gud är förutsättningen för verklig gudskunskap. Endast den som har ljuset kan se ljuset, hette det,

som vi hörde, hos antikens människor; här hos Paulus heter det: endast den som har Guds pneuma kan känna Gud.

Även andra ställen skulle kunna påvisas i Nya testamentet, där tanken skymtar, men knappast något, där det sker så tydligt som här. Man skulle kunna känna sig frestad att i detta sammanhang även inställa den paulinska tanken: endast den känner Gud, som förut har blivit känd av Gud: ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην (1 Kor. 13: 12; jfr 8: 3, Rom. 8: 29, 11: 2, Gal. 4: 9; Matt. 11: 27). I verkligheten gör Ed. Norden detta i *Agnostos Theos*, sid. 287. Jag har dock svårt att komma ifrån att "Guds kännande" i betydelsen av *att människan är känd av Gud* såsom förutsättning för att människan kan känna Gud hos Paulus i viss mån innebär en annan tanke. Själva konstruktionen gör det mer närliggande att i sådant sammanhang fatta γιγνώσκειν å Guds sida i en betydelse som jämväl tillkommer både det grekiska ordet och dess hebreiska motsvarighet *jāda'*: "bry sig om", "vårda sig om", "taga sig an", "fråga efter". Det är snarare den f. ö. både hellensk-hellenistiska och judiska utkorelsetanken som här kommer till uttryck än den rena kunskaps-tanken. Tanken skulle alltså på de ifrågavarande ställena vara denna: endast den kan känna Gud, som först blivit utvald av Gud, ett föremål för hans kärlek. Det blir i viss mån något annat. Även till den tanken finnas förvisso analogier i antik religion. Såsom en kommentar till den paulinska tanken betraktar jag detta ställe i Salomos oden (8, 12 f.): "*Kännen min kunskap, I som i sanning ären kända av mig; älsken mig med iver, I som ären älskade av mig*". Härmed kan sammanställas ett annat ord ur samma oden (3, 3 f.): "*Jag skulle icke förstå att älska Herren, om han icke älskade mig. Blott den som älskas kan fatta kärleken*". Översättningarna äro gjorda efter Gressmann i nya upplagan av Henneckes *Neutestamentliche Apokryphen*.

Från den antika föreställningskomplexen: själens släktskap med Gud förutsättning för sann gudskunskap — själen eller förnuftet ett av det gudomliga ljuset upplyst öga, varmed den översinnliga världen skådas, i analogi till solens skådande av det solartade ögat i människokroppen, går en rak linje till den kristna mystiken. De särskilt markanta ställena hos Bernhard och Isaac de Stella äro blott ett par

exempel ur högen. Jämförelsen med solljuset säger Robert Linhardt i sin bok "Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux" (1923, sid. 51), går genom hela medeltiden.

Mystiken är ju skådandets religion. Allt kommer här an på det inre seendet, seendet med det inre ögat, själens öga, motsvarande antikens ὀφθαλμὸς νοερός. Mystik är religiös *introspektion*.

Granskar man nu närmare det mystiska skådandet, finner man snart att det är av olika slag. Först höra vi om ett skådande, som till objekt har en konkret verklighet eller en konkret verklighetsbild, i vilken man med fantasi och eftertanke fördjupar sig för att därur få fram en inre mening, eller för att ur själva inlevandet däri finna rikedom och lyftning för den religiösa känslan. Detta är det *meditativa skådandet* eller *betraktelsen*. Man tager scener ur den heliga historien eller ett stycke natur, ett bibelord, en religiös symbol, dogm eller idé, lever sig in däri med fantasien och känslan; detta är det meditativa skådandets väsen. Icke så, som skulle detta yttre betyda en nödvändig förmedling av uppenbarelse — för mystikern sker gudsuppenbarelsen principiellt genom objektslösa förnimmelser i själens inre — det får blott en ledande, solliciterande och pedagogisk betydelse, som är något helt annat än vad den objektiva uppenbarelsen såsom den religiösa kunskapens principiella förmedlare är för den objektiva uppenbarelsereigionen eller den "circumspektiva" religionen. En tydlig och klar bild av den objektiva uppenbarelsens "Entwertung" inom mystiken får man i Hans Maiers nyligen publicerade studie över Valentin Weigels mystiska spiritualism i Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1926.

Ett annat slag av mystiskt skådande är det *ekstatiska skådandet*. Mystikern får i hänryckningstillstånd eller revelatoriska tillstånd syner från den översinnliga världen. Han säger att det yttre ögat slumrar, men det inre ögat vakar, och med detta uppfattar och förnimmer han såsom genom ett under "vad intet jordiskt öga sett och intet öra hört".

Det tredje slaget av skådande är det *spekulativa skådandet*. Det är ett objektlöst skådande, så till vida som det icke kräver konkreta föremål eller bilder såsom meditationen gör. Det är ett skådande som självt producerar sitt innehåll. I kraft av det i själen boende

ljuset, inre ordet, gnistan, den gudomliga själsgrunden, eller huru man nu på olika sätt uttrycker sig, med ett ord i kraft av den av mystikerna ofta i analogi till en antik bild omtalade *irradiatio* av *lumen aeternum* i själen, kan människa blott genom ingående i sig själv, blott genom att göra bruk av det högre förnuftets krafter komma till verklig kunskap om Gud och de himmelska tingen. Valentin Weigel kallar organet för detta skådande *oculus mentis*, som öppnar dörrarna in i metafysikens värld (Maier). Suso talar åter och åter om "det inre ögat" eller "det förnuftiga ögat" (jfr antikens ὀφθαλμὸς νοερός), om "das Auge unseres Gemütes", "die geistigen Augen der Seele", "die Augen des Geistes, des Herzens" såsom organ för den gudomliga sanningens undfående. Detta "öga" är den religiösa spekulationens organ, det utforskar Guds väsens hemligheter. Det förnuftiga ögats sätt att se jämför Suso med det kroppsliga ögats sätt att se. Vi citera ett ställe ur kap. 51 av Vita: "Wenn das Auge ernstlich die Mannigfaltigkeit der Farben betrachtet, so nimmt es das Licht nicht wahr, *durch das es das andere alles samt sieht*, oder sieht es das Licht, so nimmt es sein doch nicht wahr. Also ist es um *das Auge unseres Gemütes*: wenn das dies oder jenes Teil-Sein betrachtet, so achtet es nicht auf das Sein, das da überall ein lauter einfaches Sein ist, *durch dessen Kraft es die andern in sich aufnimmt*; das nimmt es nicht wahr". Här berör den kristne mystikern på det närmaste Platon och Plotinos.

"Den naturliga människan förnimmer intet av det Guds ande tillhörer". Ordet innebär en tanke som ligger nära all djupare religion. Den har mött oss i antiken, den finnes i kristendomen, men den uppträder ock i de avlägsnaste kulturkretsar. I Bhagavadgita säger den Upphöjde: Du kan icke skåda mig med detta ditt eget öga. Jag ger dig ett gudomligt öga. Se nu min gudomliga underkraft. Samjaya sade: Sedan han talat detta, då, o konung, visade Hari, underkraftens store herre, för Prthas son sin allra högsta gudomliga gestalt. (Efter Garbe, XI, 8, 9.)

Vi började med ett ord av Goethe; vi kunna sluta med ett ställe ur Miltons Paradise lost (Book III), som i skön poetisk gestalt återger tanken om själens förmåga att se och ljusets kraft att hos människan skapa organ för sitt skådande, ännu ett vittnesbörd om den

antika föreställningens livskraft också i nyare tiders andeliv. Den blinde skalden, som ej längre kan se skapelsens under, anropar ljusets makt om hjälp till att skåda den osynliga världens hemligheter:

So much the rather thou, celestial Light,
shine inward, and the mind through all her powers
irradiate; *there plant eyes!* all mist from thence
purge and disperse, that I may see and tell
of things invisible to mortal sight.

KAMPEN MOT METAFYSIKEN

AV BISKOP J. A. EKLUND, KARLSTAD

Vi hava för vår del en utpräglad misstro mot alla för en tid moderna och specifikt tyska motställningar och antiteser. De verka ofta i hög grad förvirrande.

Huru många missförståeliga tankegångar hava icke knutit sig vid motsatsen Seinsurtheile och Werthurtheile? Man blir till sist snarast rädd för att överhuvudtaget bruka termerna, och det även i sådana fall där de dock innehålla betydelsefulla antydningar om kunskapsföremålens art.

Det tyska tänkandet saknar också i regel den välbehövliga korrekturen som ligger i vad man kallar sunt förnuft. Det gör att kastningarna från en tes till dess antites vanligen sker i ett enda språngartat hopp. Liksom också tysken ofta synes sakna så gott som hela mellanregistret i sin själ mellan det abstraktaste Begriff och det grumligaste Gefühl, så tyckes han grundsatsenligt icke vilja veta av några graderade skalor eller övergångar på det andliga livsområdet.

Nu vet jag icke mycket om huru sakerna stå därute. Snarast är man stadd i ny ansats till något slags språng, likt de många som man gjort under hundrafemtio år. Om det nyss var fråga om natur och historia och etik och förnuft, så blir det kanske nu på alla punkter den raka motsatsen. Man har väl då att vänta förkunnelsen av ett absurt gudomligt ord och en gudomlig uppenbarelse som är absolut oförnuftig, absolut oetisk, absolut ohistorisk och absolut övernaturlig, om också icke rent av principiellt onaturlig.

Jag väntar och ser. Det finns för mig alltid något obehagligt kränkande i det tyska tänkandets krav på absolut giltighet. Så fort en tanke riktigt fått fäste under en tysk huva eller hatt, så blir en var som icke genast är färdig med sitt Nachdenken fullständigt och evigt nachgeblieben. Det gör nu emellertid ingenting vare sig i tiden eller i evigheten.

Jag gick aldrig ens ett ögonblick närmare in på vad Wilhelm

Herrman på sin tid i det sinnet dekreterade. En man som Rudolf Otto kan man ju med intresse läsa — men med vaket förstånd. Han synes mig icke vara något annat än ett antitetiskt moment och en betydligt överskattad rent tidshistorisk företeelse. Och när jag för något år sedan i Köpenhamn hörde en mycket positiv tysk man med vanlig avgörande kraft underkänna all filosofi, så tog jag mig den enkla friheten att gå min väg. Jag tänkte på att i mina unga år de enda av vilka man kunde i Sverige få lära sig någon svensk teologi varit filosofer.

Nu vet jag icke, om den rubrik jag satt härovan har någon vare sig positiv eller negativ germansk aktualitet. Men tillfällig läsning av arbeten, skrivna tidigare under den klart anti-metafysiska perioden, gav mig ett starkt intryck av huru just denna kamp belyser arten av det tyska tänkandet i det skede som nu ligger bakom oss. Närmast visar den, huru ogynnsam terminologien var. Genom att pressa in under rubriken metafysik nästan hela människovärldens tankehistoria från grekernas filosofiska storhetsperiod fram till Kant har man kastat ett ganska förvillande sken över hela denna historia.

Men också över de Kanttrognas episod efter honom faller från metafysikens kritici ett egendomligt dubbelljus. Å ena sidan pretenderar denna efterkantiska och efterkritiska och eftermetafysiska epok att vara den som för första gång i historien ser det andliga i den rätta belysningen. Men å andra sidan tar det sig ut som vore själva hemligheten den att i detta nya ljus kan man ingenting av det andliga se. Det utomordentliga skenet som upplyser allt, framställer i denna dager ett utomordentligt kunskapsteoretiskt noll. Där kan det icke i ringaste mån vara tal om en verklig kännedom vare sig om Gud eller om själ och ande eller ens om "en värld" i mening av en enhetlig tillvaro, likasom icke om ett "ting". Icke ens om detta sista, ty man är ju absolut stängd från "tinget i sig".

Förmodligen är Kant den som mest av alla verkat till att göra det tyska tänkandet andesterilt. Och det berodde i hög grad på den atmosfär, i vilken han från början andades. Han låg i mycket väsentliga hänseenden fullständigt bunden i upplysningstidevarvets livsåskådning. Denna saknade historiskt perspektiv. Den fattade det andliga såsom ett stillastående system av abstrakta förståndsbegrepp.

Det typiskt religiösa hade Kant nog aldrig förnummit i dess konkreta liv. Han menade, också han, att det var fråga om ett system av teoretiska sanningar som kunde preparatmässigt fixeras och bevaras innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft. Även moralen, där hans styrka låg, såg han i en egendomlig, nästan matematiskt-abstrakt isolering från det levande livet. Man kan fråga om han överhuvud hade någon slags konkret föreställning om vad Kristus menat med kärleken. Eller: vad Luther menat med tron. Hans kritik av metafysiken har därför, där den verkat, verkat nästan uteslutande negativt. Ty i stället för den begreppskonstruktion som han förefann och som han bröt sönder satte han snarast ett system av blotta gränslinjer, en fixering av ouppnåeliga mål. Det blev, historiskt sett, en anledning till ett "icke tänka", som psykologiskt rätt så lätt gled över i ett "tänka att icke".

Det visade sig ju i den närmast följande idealismens historia, att man icke allestädes respekterade Kant, utan hejdlöst tänkte metafysiskt, lika djärvt och djärvare än förut. Emellertid var det väl nykantismen som mer allmänt förmådde genomföra förbudet att tänka metafysiskt. Och då fick nog detta förbud sin egentliga tidskraft däri, att naturalism och empirism funno teorien gynnsam, då man kunde bruka den såsom ett medel att motverka all tro på det andligas verklighet.

Skall Kants förbud alltfört kunna hålla ute alla metafysiska extravaganser? Knappast. Man når näppeligen ett faststående slutresultat genom negationer. Den gamla metafysiken försvinner ej, om man icke kan ersätta tomrummet med något positivt. Det gjorde på sitt särskilda sätt positivismen från Comte och materialisterna ned till Hæckel. Men det positiva de satte i stället skulle visserligen icke hava vunnit Kants gillande. Det blev i själva verket en materialistisk dogmatism, en den mest massiva atom-metafysik, en kraft- och materie-tro, som till sist kunde göra varje atom till en besjälad kosmos, ett ting-i-sig, mäktigt som Aristoteles' gudomliga primum movens. Denna tro sitter ännu fast i stora människomassor.

Att ersätta det metafysiska intresset med enbart ren kunskapsteori lyckas nog ej heller. Människan kan väl en tid tänka utan innehåll. Hon kan till en tid svänga med sin tomma tankes tomma säll, som

man nu gör i svensk filosofi, utan att vidare bry sig med om det finns vare sig vete eller agnar att sålla. Men det blir en sport, som till sist tröttnar. Ett rent obestämbart χ , det kan nog blott hava en rätt så övergående rol då det gäller verklig problemlösning.

Att nu utan vidare försvara den gamla metafysikens teser och metoder, det kan ju icke falla oss in. I vår tanke är det snarast så, att just den mera moderna metafysiskt intellektualistiska metod som stod i flor från och med Cartesius till och med Wolff var så pass illa funtad, att den ganska väl förtjänade sitt nederlag inför den Kantska kritiken. Men så fort man får övervara en drabning där någon efter-Kantare behandlar de äldre, från Platon till Augustinus och till Luther, då har jag en känsla av att hela saken har i sig något av det att den ene icke kommer åt den andre. Det blir något av 1800-talets självförtroendefulle kyrkobyggare som i klar enfald fann sig så överlägsen både hellenistisk och gotisk konst, att han ansåg sig böra ersätta dem med sin egen. Som bekant har detta efteråt befunnits vara ungefär kyrkokonstens största olycka under hela dess historia. Det kanske är så med hela det pretentiösa företag som går ut på att ersätta både kristendom och annat andligt skapande liv med modern kultur av senare datum än 1700.

Jag menar därför att varje fruktbringande betraktelse av de äldre tidernas andeliv resolut bör vägra att underkasta sig den moderna kritiska lagstiftning som särskilt tyskarne sökt genomföra. Både historisk och systematisk teologi skulle hava gagn av en sådan emancipation. Jag tror för övrigt att även filosofien i stort och historieforskningen i allmänhet skulle uteslutande vinna på en sådan frigörelse. Det behöver icke betyda en bundenhet till någon gammal dogmatism eller någon annan ism; det innebure närmast blott lösgörandet från fjättrar som modernt maktlystna vetenskapare älskat att smida åt andra.

Jag erkänner att mitt intresse härvidlag mindre är det att äldre vetenskapliga former må få sitt erkännande. Det är vida mer intresset för det "ännu icke vetenskapliga förnimmandet" som gör sig gällande. Ty där äro de äldre tiderna och reformationens tid överlägsna i skapande kraft och primär upptäckaregåva.

Metafysikens historia är ju andra tankeoperationers lik däri att

den lämnar tydliga bevis på att människorna under tusental år kunnat tänka mycket illa grundade tankar. Jag är emellertid icke mycket benägen att därifrån övergå till en förundran över att vi nu hava kommit så härligt långt på alla vetandets vägar. Jag har större benägenhet att räkna med en annan möjlighet: tänk om vi äro lika illa ute — på *våra* tankevägar?

Men därjämte en annan sak, av mera hugnande halt! Det visar sig trots allt, att man tänkt delvis mycket förträffliga tankar mitt i de ohållbara förutsättningarnes okritiska tider. Man bruke därom termen naivt, om man det vill. Man tänkte med barnsligt mod och ungdomlig djärvhet. Men man gjorde dock härliga fynd. Det förefaller som hade just *efter* denna naivitets upphörande andelösheten vuxit sig mera massiv. Och då tänker jag icke uteslutande på den materialistiska dogmatikens negativa metafysiska sats. Jag tänker i stort sett på hela det efterrevolutionära borgerliga och akademiska dväljandet i sfärer där det är smått och trångt. Och jag tänker även på huru själva de gode tänkare som slagit ihjäl metafysiken oftast just icke kommit att prestera något annat än att slå ihjäl den döda en gång till. Därmed är verkligen föga uträttat.

Med en viss tillfredsställelse finner jag, att Georg Simmel har något av denna samma känsla. Han finner tydligen den evigt upprepade kritiken orättvis. Metafysiken innebär icke utan vidare ett misslyckande. Den har lyckats åvägabrunga eine erste Vereinheitlichung und geistige Beherrschung der Erscheinungen. Och att anse detta för värdelöst, därför att det är en begynnelse och icke ett slut, det kan blott falla den empiriska högfärden in. Metafysiken har det formella värdet att överhuvud sträva hän emot en fulländad världsbild efter universella principer. Det är inom denna tankefär som den förutsättningen först har blivit levande, att världen överhuvud är ett levande helt och kan såsom ett sådant begripas. Filosofien på den angivna grunden är en antecipation av den reala känndomen. Den är ett raskt intellektuellt grepp — ein Ergreifen der Welt im Bausch und Bogen.

Åtminstone så mycket torde man ha rätt att, i Simmels anda, hålla klart för sig att metafysikens positiva förutsättning i detta hänseende är bättre än dess motsats. Intet förvirrar väl och är så à priori

hindrande för allt kunskapande som att fastslå att man icke må vänta vare sig något förnuft eller något sammanhang i tillvaron.

Wilhelm Dilthey har mot metafysiken riktat det tunga gravamen, att den städse innebär en människoförnuftets självförhåvelse. Låt Hegel, säger han, göra världsförnuftet till naturens subjekt, eller Schopenhauer så göra med den blinda viljan eller Leibnitz med den föreställningsbärande monaden eller Lotze med ett all växelverkan förmedlande medvetande, eller må de nyaste monisterna låta psykiskt ljus blixtra fram i varje atom: bilden av det egna självet, bilder från det psykiska livet är det som leder metafysikern när han avgör över vad som är tänkbart. Och det är dess i hemlighet verkande gestalt som för honom omdanar världen till en oerhörd spegling av hans egna själv. Ty det blir så till sist: den metafysiska anden återger sich selber in phantastischer Vergrößerung, gleichsam in einem zweiten Gesicht. Kant har nu, menar den anförde författaren, den stora förtjänsten att i och med honom självupplösningen av denna metafysikens skapelse skett.

Nå, det ligger något i denna kritik. Det är sig själv anden ser. Men — om det nu är så, att det är just i denna lilla obetydliga vrå där ett själv lever och där en själ bor, och *allenast* där, så vitt vår erfarenhet når, som vi på en punkt nå *det som är?* Då är den metafysiska synen, denna second sight, icke så alldeles orimlig som den ser ut för ett kvantitativt mätande öga.

Och i sak är Dilthey själv ingalunda benägen att sätta in något underordligt i världsformeln. Han säger i nära sammanhang med det refererade: Nu, d. v. s. efter metafysikens självupplösning i Kant, nun gilt es die Wirklichkeit des inneren Lebens unbefangen gewahr zu werden und, von ihr ausgehend, festzustellen was Natur und Geschichte diesem inneren Leben sind. Det är nära nog lika "antropocentriskt" detta som det Dilthey kritiserar. Jag kan åtminstone icke finna klyftan mellan det ena och det andra så oöverstigit djup.

Det synes vara klart, att alla de gamla s. k. metafysiska problemen, som man sysslat med från Platon intill våra tider, de äro alla kvar.

Man kan ju därpå från skilda håll svara: problemet om Gud är *icke* kvar. Men däri ligger då mest bara det, att man lämnar ute

ett namn, ett ord: ordet Gud. Problemet kvarstår lika starkt under andra namn. Problemet "värld", det tänker man väl icke att stryka ut ur frågornas rad? Problemet "själ"? Det är nog alldeles ofrånkomligt. Det kommer säkerligen att stå kvar till domedags otta. Man kan ju idka "psykologi utan själ". Men saken står kvar i de nya kombinationerna. Och det ingalunda först inom de discipliner som höra till filosofien. Historien kan icke ens den reda sig, åtminstone ej utan hypotetiska surrogat för vad vi kallat själ.

Simmel, som jag i annat sammanhang citerat, talar om das Ganze der menschlichen Seele. Han är således icke rädd för ordet. Men han måste ju kantisera, också han, och akta sig att få med något sådant gammalt gods som substans — om icke inom ett slags citationstecken. Bakom de många yttringarne av ett sjäsliv finner Simmel icke en alltid på samma sätt flytande källa, ur vilken de få sitt innehåll. En sådan är icke als eigene Realität auffindbar, wenigstens nicht auf rational-wissenschaftlichem Wege. Blott i den personliga beröringen eller i intuitionen i dess riktning mot de imponerabiler som sväva med i traditionen (!) uppstår hos oss känslan av en enhetlig själsbeskaffenhet hos personer vilken under eller i alla deras psykiska yttringar består som en substans vid växlingen av deras accidenser och öden. Där kommer t. o. m. substanstanken med som ett hjälpmedel. Fast man icke kan vara med om det gamla metafysiska tänkesättet, är detta dock så mycket mera sägande än det nya sättet med sjäsliv utan själ att man vid behov lånar de gamla termerna såsom mera expressiva. När saken skall uttryckas modernt exakt blir det nästan bara grummel. Eller på sin höjd något av en substantivisk rubrik äver en rad mer eller mindre förstäeliga predikatsfyllnader. In begründbarer Erkenntniss wird uns ein Charakter nur als induktives Resultat seiner Äusserungen, oder richtiger: als der Zusammenfassende Name für die Wesentlichkeiten oder Gemeinsamkeit dieser. Det kanske ej är så underligt att det mest riktiga är det minst begripliga — det är svåra saker att komma tillrätta med. Simmel erkänner dock till sist att man icke kan stanna vid denna addition av yttringarnes väsentligheter. Utan han antager ett darüber hinausliegendes Reales, einen festen Punkt im Menschen, en kraft — —.

Men då det är så besvärligt med detta om själen, kunde man icke låta det hela vara? Låta bli att tala om person och karaktär? Och än mer: låta bli att tala om tänkta samsubjekt med samkänslor och samhandlingar? Tag helt enkelt handlingarne! Beskriv dem! Och så blir det den enda vetenskap vi på detta område rå med.

Tyvärr, det går nog inte.

Jag refererar samme författare. Under människornas synliga handlingar subintelligiert man — ett träffande uttryck! — sådana osynliga syften och känslor, som äro erforderliga för att bringa till stånd ifrågakarande handlingar. Det vill säga att såsom ett blott naket uppradande av handlingar blir det hela, som skulle vara ett stycke historia eller en annan form av vetenskap, ett blott rammel och skrammel utan den ringaste reson och ungefär så intresselöst att man lika gärna kunde beskriva ljudyttringarnes växling hos en motorcykel. Finge vi, säger författaren, icke gå ut över det verkligen konstaterbara historiska materialet, så vore det illa beställt med framställningen av vilken utveckling som hälst och med varje begripande av en enskildhet ur en annan. Helmholtz har uttalat, att beviset för själva kausallagen vore ett mycket svagt, om det skulle hämtas ur erfarenheten. De fall som äro utan luckor bevisbara äro sällsynta i förhållande till det oerhörda antalet av dem som ännu undandraga sig den fulla insikten i orsak- och följd-sammanhanget. Det synes sålunda redan i naturen vara något "över naturen", som man ej kan vara förutan, om det nu också blott är den tänkta lagen. Det är väl då knappt onaturligt, om det är mycket som är "över det konstaterade faktum", då orsakskedjorna löpa in i "den andliga världen" och det hela rör sig om de handlande personernas och samfundens rike.

Stundom synes skillnaden mellan äldre metafysik och modern kunskapsteori ej bestå i något annat än det, att metafysikerna menade sig hava bevisat giltigheten av sina begrepp under det kunskapsteoretikerna betona deras karaktär av hypotetiska antaganden. Det kan ju synas vara en utomordentligt stor olikhet, ja, själva skillnaden mellan esse och non esse. Vetenskapligt abstrakt sett är det som skiljer — obetydligt. Men bakom detta "vara" eller "icke vara" — där ligga

ju än i dag alla de antingen-eller som filosofi och teologi och vetenskaperna överhuvud i alla tider brottats med.

Och man märker därför, att överhuvud alla de mot varandra ställda metafysiska alternativen alltfört leva kvar. De återkomma i hypotesform. Man kommer ej undan dem. Man kommer ej undan "psyket", detta må nu fattas huru som helst. Och mångtydigheten börjar långt innan det kommer till filosofiens yttersta principer. Den börjar mitt inne i den historiska forskningen. Där uppställer sig exempelvis frågan, huruvida det som ligger bakom och leder händelseföljden överhuvud är medvetandet eller om allt skall återföras på omedvetna krafter. Vi se ju i allehanda massrörelser hur oräkneliga ting "hända". Av dessa förefaller mycket vara riktigt, karaktäristiskt, ändamålsenligt; annat åter ter sig ändamålsvidrigt. Och i båda fallen kan dock den medvetna faktorn synas högst tvivelaktig. Där upprullar sig då vad Simmel kallar *das ganze Räthsel der unbewussten Geistigkeit*. Man ser handlingar fullt analoga med dem, som eljes bäras av medveten överläggning och vilja, men står utan möjlighet att konstatera att ett sådant medvetande är förhanden. Därav sluta vi emellertid att liknande andliga motiv också här varit verk samma, endast i omedveten gestaltning. Betyder detta blott det negativa, att den verkliga orsaken är oss obekant och att vi fylla den tomma platsen i kausalkedjan inom människohandlandet med ett andligt motiv — ett smussel, *Eine Erschleichung*? Eller innebär det något mera reallt? Är det vetenskapligt fusk, är det åtminstone ett så pass nyttigt och nödvändigt, att vetenskapen svårligen kan underlåta det.

Man frågar i samma anda om en grupps rörelseyttringar gå tillbaka på en summa av individuella företeelser eller på en överindividuell *Gesamtgeist*, om enskilda ledande personligheter äro handlingens egentliga bärare eller om den oindifferentierade mängden handlar av egna impulser. Problemet om de historiska individualiteternas betydelse framträder. Man har ju stundom betecknat de stora männen såsom sin tids medvetande.

Samtliga dessa motställningar återkomma ju icke minst i det andliga livets historia, i religionernas och uppenbarelsens och kyrkans hävder.

Mycket vid bedömandet av händelserna beror ävenledes på om man såsom innersidan i det som sker betraktar individernas klart föreliggande andlighet eller massornas dunkla instinkter. Man får ju icke heller underkänna den betydelse som tillkomma de personliga maktfaktorerna sådana som rätt och sed, språk och tankevanor, kulturtyper och formerna för andlig utbyte. Då det är fråga om det sociala livets sammansatta vävnad gäller det i alldeles särskild grad: Was er webt, das weiss kein Weber. Just samfundslivets allt mer ökade komplikationer ge i själva verket städse nya problem även åt det tänkande som hetat metafysik och kunskapsteori.

Man möter visserligen ofta det obetänkta talet om ståndpunkter som för alltid övervunnits. Så icke minst under kampen mot metafysiken. Även där man kunnat hava skäl att vänta större respekt för äldre tiders tänkande, möter man alltför ofta sådant. Även en Dilthey kan momentant falla in i nutidshögfärdens gängse tonart.

Ett exempel! Intet problem har, säger han, väckt flera människors tankearbete än frågan om Guds allmakt och människans frihet. Den har rört sig hos de väldigaste naturer. Den har skakat Islams hela föreställningsvärld. Den har satt i rörelse Paulus, Augustinus, Luther, Calvin, Cromwell. Om vi vandra fram över de vida fälten, där spillrorna av de sekter och skrifter ligga hopade, vilka framkallades av detta problem, känna vi starkare än annars wie ganz abgethan hinter uns die Dogmatik liegt. Ty ingen av dessa stridsfrågor eller distinktioner berör i dag längre människornas hjärtan. Deras tid är förbi. Och dödens tystnad vilar i dag över det vida fältet av dessa ruiner.

Det förefaller mig, som sagt, underligt, att han tänkte så. Jag har alltför svårt att tro att någon enda sådan fråga dör. Den skiftar form och byter namn. Men en antites sådan som den senast antydda kommer igen lika olöst där man icke ens brukar ordet Gud. Där blir det fråga om naturförlopp och frihet, om spänningen mellan den makt som går fram i form av härskande tidsåskådning och samfundsvilja och den som ljuder i ett vaknande samvete.

Man skall knappt ens profetera om de gamla formlernas eviga död. Troligen räknade Dilthey Luthers bok om den trålbundna viljan som en af spillrorna på det tysta ruinfältet. När Diltheys egen

stora skrift om Andevetenskaperna kom ut i den andra upplagan, då hade det blivit ett levande intresse i hans fädernesland att teologiskt arbeta sig på nytt igenom *De servo arbitrio*. Det går ej sällan så.

Bakom den tanken, att äldre tiders metafysik är i stort sett för alla kommande tider död, ligger en för vår tid ganska säregen tankegång. Den kan sägas vara en tidsprodukt, tillkommen under naturvetenskapens segrar och i samband med naturalismens allmänna framgång. Man kunde uttrycka den så, att "det subjektiva", det som tillhör personlighetens liv, i denna epok kommit att stå såsom något som ligger "längst bort ifrån verkligheten". Och man har därunder snarast med en viss förvåning sett på de tänkare under andra epoker som proklamerat: Det är just det personliga, det andliga som är det verkligaste. Huru överlägset logo icke hos oss åttiotalens verdandistynglingar åt Boströms och hans lärjungars utsagor om "den sanna verkligheten". Öhrvalls knutar voro väl dock mycket "verkligare" än Platons idéer.

Simmel, för vilken jag har en viss sympati på den grund att han icke var så skyggglappad av tidsdogmerna som de flesta, har också här ett annat öga för sakens läge.

Han framhåller, huru metafysiken låter en av intressepunkterna kristallisera sig till den absoluta meningen med hela den historiska realiteten. Det är ett fall av den typiska formeln för det andliga: att själen älskar att projiciera just det som har rot djupast i hennes eget inre väsen vidast utanför sig själv. Det objektiva ligger för henne liksom på ett mellan-avstånd. Men hennes mest innerliga, det som födes fram i själens mest subjektiva skikt, det utsträcker hon utanför sig själv och gör det till ett absolut och överobjektivt. Det är som om hon först genom detta språng i den andra ytterligheten återvunne jämnvikten eller befrielsen från subjektivitetens alltför trånga hos-sig-vara. Om man ej alltför mycket stöter sig på det tyska uttryckssättet, torde man ej kunna neka, att det ligger en djup iakttagelse bakom detsamma. Historiskt taget bekräftas tendensen även därav att man finner intresset för naturen vara så jämförelsevis senfött gentemot jagintresset.

Man finner emellertid också ofta, att ett bland de vanskligaste

språkbruk i hela terminologien är motsatsen: objektiv-subjektiv. Framför allt ligger det förvirrande däri, att man ofta inom antitesen lägger in motsatsen: verklig-overklig. Det natur-objektiva, sådant vetenskapen framställer det, är ju dock egentligen något som alls icke finns i objektet! Det är något av det mest abstrakt-verklighetsfrämmande. Intet är, om man så vill, så subjektivt som tal och mått. Det personligt-subjektiva, det är däremot det mest omedelbart-konkreta. Det är det "objekt" som ligger oss i vår erfarenhet närmast.

Simmel lider icke av anderädsla. Han betonar, att såväl den kunskapsteoretiska som den metafysiska uppgiften tydligen hava sin centralpunkt i andens suveränitet gentemot det givna material varav den exakta vetenskapen är beroende.

Uttrycket om andens suveränitet är värt att understryka. Vi kunna för vår del våga säga: Först den kunskapsteori som allvarligt hävdar andens suveränitet på nytt kan få den positiva kraft att den förmår ersätta den tidigare metafysiken. *Andens* suveränitet — icke intellektets, icke det blotta nakna begreppets. Detta senares betydelse är synnerligen sekundär. Det må också starkt betonas att här ej kan vara tal om människoanden såsom det ena och enda andliga.

Den gamla metafysikens svaghet var dess begreppsintellektualism och abstraktionism. Den satte den logiska tanken i stället för "den andliga verkligheten själv". Man lät icke "anden" gälla i den enda form vari den är oss känd: i gestalten av konkret personligt liv med dess väl aldrig egentligen analyserbara enhet mellan tanke och vilja och känsla eller vad man nu brukar för beteckningar. Betänkligt var också att metafysiken på denna abstrakta begreppsväg lätt ledde till ett utplånande av den grundväsentliga olikheten mellan natur och ande, ting och person, föremål och tanke. "Varat" i Gud, varat i allt, varat i oss och varat i plantan och stenen och monaden och atomen blev detsamma. Sein blev Wesen. Och den mest innehållsfattiga rubrik kunde sättas in där det gällde det mest konkreta innehåll. Faran för dettas förflyktigande avlägsnades icke med sådant som att man talade om ett *Ens realissimum*.

Man må emellertid också här göra de gamla metafysikerna, och det ända ned i rationalismens tid, all rättvisa. Det låg icke från början något strävande att nedvärdera det andliga livet däri, att

man så talade om varat. Däri låg snarare något av det som mystiken avsåg med sitt upplyftande av det högsta in i det sinnligt sett outtryckbara. Och när de gjorde sina definitioner av substansen och sina deduktioner från causa till effectus eller tvärtom, då slingrade sig ofta kring dessa torra logiska gallerverk det religiösa livets friska gröna löv och doftande blom. För Kant stod bara gallerverket kvar, naket och bart.

Sannt är ju förvisso att metafysiken under 1700-talet ofta blev ett medel att komma bort från livet. I ådrorna på det förnimmande subjekt som Locke, Hume och Kant konstruerade, rinner, säger Dilthey med full rätt, icke verkligt blod utan den förtunnade saften av förnuftet såsom blott tankeverksamhet. Han framhåller i avseende på sin egen position, att det historiska och psykologiska sysslandet med människan i hennes totalitet lett honom till att i henne själv se grunden till krafternas mångfald. Även då det gäller förklaringen av kunskapandet och begreppen måste man gå ut från hennes enhetliga viljande-kännande-föreställande väsen. Varje beståndsdel av det förhandenvarande abstrakta vetenskapliga tänkandet vill han ställa i relation till hela människonaturen, sådan erfarenheten, studiet av språk och historia klarlägga den, och söka det helas sammanhang. Det må nu vara ett alltför vittfamnande syfte och övergå mans kraft. Men det låg något mycket sympatiskt däri, att denna tanke grep honom i naturalismens tid och under specialismens her-ravälde på det humana forskningsområdet.

Det är, menar han, från denna, det konkret uppfattade människolivets värld, som det positiva skall komma och träda i stället för innehållstom metafysik och kunskapsteori. "Icke antagandet av ett stelt apriori hos vår kunskapsförmåga, utan endast utvecklingshistoria som utgår från vårt väsens totalitet kan besvara de frågor som vi alla hava rätt att rikta till filosofien." I stället för de metafysiska abstraktionerna må träda historiens konkreta andliga liv och i stället för det nakna intellektet den levande människoanden.

För oss är ju, såsom vi betonat, icke den teoretiska frågan det avgörande — frågan om huruvida det är möjligt att nå en fullt vetenskapligt giltig kunskap, analog med naturvetenskapen. Jag menar dock att även med hänsyn till den historiska och andehistoriska

verklighetens vetenskapliga kännedom framsteg äro gjorda under de tre sista halvseklen. Så utvändigt som ännu en Voltaire med mer eller mindre lyckad satir förnuftade bort viktiga faktorer i andelivets värld, så lätt är det icke nu att nå ett erkännande lik det han vann. Och fast en mäktig och kompakt andelöshet utan all spiritualitet sedan Marx' tid kunnat få stor verkningskraft, så är det dock icke "tänkare" som här hava ledningen, utan politici och agitatorer och sekunda esteter.

Vare sig man har för sina ögon tänkareindividualiteter eller man mera riktar uppmärksamheten på tidsstämningen, är det som om man litet varstädes blivit försiktigare inför tillvarons företeelser. Man hesiterar: det är kanske ändå något bakom! Det kan vara något rätt så primitivt, likt makterna som Strindberg hade så mycket att göra med. Men det är ofta något vida djupare. Ingen stannar gärna vid det rent sinnligt erfarna. Erfahrung ist mehr als Erfahrung. Den innehåller utom sinneselementerna också det som Kant kallar de aprioriska formerna — det finns en förnimmelse därav i långt vidare kretsar än de som "läst Kant". Så är det också i avseende på det andliga livets erfarenhetsområden. Historia är mer än historia. Vi kunna ej stanna vid det blotta följdandet av händelse på händelse. Man har kanske väckts därtill genom att stå inför den grova "omening" och det oerhörda oförnuft, som i det som hänt tyckts karakterisera den "evolution" man kort förut "trodde så gott om". Oförnuftet provocerar förnuftet! Så har skett mer än en gång.

Begreppen ändamål, värde, mening må kunna än så noga uteslutas från det opersonliga naturförlopp som vetenskapen behandlar. Men det går icke lika lätt att komma undan dessa begrepp, när man tager med i räkningen människolivet och andelivet och deras historia.

Så har det börjat bli en ökad uppskattning av de positiva och förblivande värden som ej minst den kritiserade metafysikens tidsåldrar skapat.

Andelivets historia är ju i stort sett icke skriven. Men dess äldre skeden börja nu som flere gånger tidigare "leva upp igen". En rent avgörande huvudsak därvid är det förhållandet, att det historiska andelivet självt, såsom ett oförnekligt faktum, lyfts upp till en rangplats, vida högre än den man nu vill tillerkänna alla begrepps-

system. Därigenom är en verklig vinning gjord: men har åter blivit hänvisad till gamla ännu icke på långt när uttömda gruvschakt i den andliga tillvaron.

Den sfär av andelivet som härpå borde vinna mest, det är kristendomen. Dess hela art att vara ett andeliv, ett historiskt skapande och historiskt fortlevande själs- och samfundsliv, ger den på förhand ett övertag över allt som övervägande är "tanke".

Även Dilthey har härom uttalanden av djup betydelse. Med instämmande anför han Jakob Burckhardts ord om de andliga rörelserna under antikens sista skede. "Ur outforskbara djup pläga sådana riktningar få sin väsentliga kraft. De kunna icke deduceras genom blotta slutföljder av föregående omständigheter". Det innebär en kritik av en hel del moderna teorier som avsett att på ett naturalistiskt eller folkpsykologiskt eller begreppsmässigt sätt förklara vad som hänt, såsom då man härlett kristendomen ur judendomen eller dess kontakt med andra religionsformer.

Med sin uppfattning av metafysiken finner Dilthey det vara enbart olyckligt att uppenbarelsetron förenades med denna metafysik. Den infördes, menar han, därmed i en värld, där den alltid måste förbli främmande och där den blott verkade förvirrande.

Frågan är förvisso ganska komplicerad. Vi hava dock ganska svårt att betrakta denna åskådning såsom en slutgiltig lösning av förhållandet mellan uppenbarelsetro och antikt vetenskapligt tänkande. Och det trots dess ganska allmänna gillande inom tysk teologi under ett betydelsefullt tidsskede. Innehöll å ena sidan det grekiska tänkandet och å andra sidan den kristna uppenbarelsen elementer av äkta sanningshalt och oförgängligt tankevärde, så kunde försöken till en inre förbindelse dem emellan icke utebliva. Och om än kombinationen blev en kompromissartad förening som kan i sina äldre former betraktas såsom alltför lättvunnen, så har sammanställningen nog icke en blott historisk betydelse. Än i dag kunna vi kristna, för vilka icke blott Kristus och Paulus utan även Sokrates och Platon hava real betydelse i tolkandet av det andliga livets djupaste spörsmål, icke stanna vid frågan om olikheten. Vi måste också fråga efter det som djupast enar och förbinder de skilda historiska sfererna. Om den gamla tidens och medeltidens lösningsförsök icke

tillfredsställa oss, betyder det snarast att vi få försöka på nytt. En blott gränsreglering, därvid vartdera skall hållas isolerat i stilren klarhet, och begreppsmässigt avslutat system, den tillfredsställer oss icke. Andens värld är *en*. Och människoandens vilja att gripa och omfatta den är något gemensamt på olika sidor om den historiskt uppdragna gränsen. — Av stort intresse har för mig personligen varit Gunnar Rudbergs arbete på området i fråga.

Philo och Johannes evangelisten, kyrkofäderna och Plotinus — det är en otillfredsställande tes att blott tala om ett förvirrande inflytande från det ena på det andra.

Diltheys sätt att framhålla och teckna kristendomens framträdande såsom en maktfylld historisk verklighet kan annars verka ganska sympatiskt på en nutida kristen. Och detta även med erkännande av att det i sin nytyska formulering får en tidsprägel som tydligen smakar Schleiermacher.

Han talar om den kristna uppenbarelsen såsom en realitet i själens inre liv. Den innersta kärnan av det andligas verklighet träder i inre rapport med själen. I motsats mot alla partikulära uppenbarelsen hade Gud "helt och utan rest med hela sitt väsen" ingått i uppenbarelsen genom Kristus. Guds väsen fattades här, i motsats till vad fallet var i det antika substansbegreppet, i historiskt levande liv. Däri låg ingenting mindre än att nu för första gången det historiska medvetandet i dess högsta form kom till förverkligande.

Dilthey når här, exempelvis då det gäller Paulus, fram till en skildring som går djupare än många tyska teologers i den samtida generationen. När hos Paulus i hans samvetskamp den judiska lagen, det på hednisk mark genomlevda och den kristna tron mötte varandra och när i hans upplevelse lagtro och Kristustro såsom två levande erfarenheter i innerligt förstående jämfördes inbördes, allt med utgångspunkt i erfarenheterna av den levande Guden, då voro i detta medvetande en stor historisk Vergangenheit och en stor historisk Gegenwart på samma gång närvarande. Då upplevdes en inre övergång. Då uppgick det fulla medvetandet av en hela självets historiska utveckling. Ty blott det som "in dem Reichtum des Gemütes nacherlebt wird", blott det blir förstätt av historiens faktiska förhållanden. Den högsta fantasilivlighet, den största vitala

inre rikedom räcker icke till, där ej själslivet självt är i denna mening "historiskt". — Det kan verkligen vara av ett visst intresse att jämföra detta tänkesätt med det som var rådande hundra år tidigare. Då gällde det att historiska fakta voro tillfälliga ting som icke kunde vara bärare för förnuftets eviga sanningar. Nu har det nedsättande epitetet "historisk" fått över sig något av den nästan mystiska höghet som förut endast tillkom förnuftets överhistoriska ideala sfer.

Från sin betraktelse av Paulus drager Dilthey upp en framtidslinje till Clemens' tanke på människosläktets uppfostran och därifrån till Augustini "Guds stat" och därifrån till varje nyare försök att fatta och giva uttryck åt ett människohistoriens inre sammanhang. Man kan icke neka att det ligger något starkt medryckande däri.

Naturligen har antimetafysikern Dilthey rätt däri, att här är fråga om ett sätt att uppleva och tolka det andliga som vida övergår varje försök att logiskt-begreppsmässigt eller lagmässigt-etiskt uttrycka den andliga verkligheten. Det fullkomliga religiöst-sedliga livet var för den kristna menigheten icke tankemässigt framställbart i etiska lagformer eller i ett högsta goda. Såsom något outgrundligt levande erfors det av församlingen i Kristi liv och i den egna viljans kamp.

Vad Dilthey menar med termen "historiskt", det är ungefär vad vi bristfälligt bruka beteckna såsom i djupaste mening "religiöst". Det är fråga om det innerlighetsliv som ligger i Paulus' ordet: "Kristus i mig".

Även då det gäller teologi och tänkande i andliga ting är huvudproblemet detta, att alltid söka sig in till detta sätt att *uppleva* och *se*. Därmed är man kommen bakom eller över eller innanför både det metafysiska begreppstänkandet och det yttre historiska efterliknandet. Det blir då mera förståeligt huru Paulus och Luther och psalmsångarne och tänkarne inför Människosonen, "tänka och leva" eller rättare "leva och tänka". Man kommer på denna väg att på ett helt annat sätt förstå huru överallt, där det råder andeliv, ande ingår i ande, själ i själ, personlighet i personlighet. Där är överallt i djupet aldrig bara läxor som läres, tankar som tänkas, bud som följas, mönster som efterliknas. Där är alltid något av detta: "Jag lever icke nu jag". Även då en andelivets historiker på ett levande sätt skildrar en hädan gången, är där något av det att den döde står upp och blir levande i forskarens och tänkarens inre liv.

TEOLOGISK LITTERATUR

IDEALISM OCH KRISTENDOM

EMANUEL HIRSCH: *Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gesammelte Aufsätze.* Gütersloh 1926.

Det torde med en viss rätt kunna påstås, att den nutida teologiens kris väsentligen innebär en alltmer medveten uppgörelse med den tyska idealismens religiositet. Främst genom Kant, Hegel och — naturligtvis — Schleiermacher hade den idealistiska grundsynen trängt så djupt ned i 1800-talsteologien, att talet om en teologisk kultursyntes på idealistisk grund icke förefaller överdrivet. Helt utplånades dock aldrig spänningen — "teologisk kultursyntes" är ju också *contradictio in adjecto*. När så under och efter världskriget kulturidealismens tänkesätt inom snart sagt alla läger ställdes under häftig debatt, drevs även teologien till en djuptgripande självbesinning. Redan 1914 föreligger en skrift av KARL DUNKMANN med titeln: *Idealismus oder Christentum?* Efter 1918 har en hel litteratur uppstått kring detta tema. Det är ingalunda blott de s. k. dialektikerna, som härvid gått fram med operationskniven ¹⁾. Bland övriga må särskilt nämnas WILHELM LÜTGERT, som i sitt stora arbete *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende* (I—III 1922—25) trots påtagliga metodiska brister lyckats giva den inre motsättningen mellan idealismens och kristendomens idévärld en mångsidig och värdefull belysning ²⁾.

¹⁾ Jfr EMIL BRUNNER: *Die Mystik und das Wort*. Tüb. 1924 (rec. av G. AULÉN i denna tidskr., årg. I, s. 380 ff.) samt FR. GOGARTEN: *Illusionen, eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus*. Jena 1926.

²⁾ I detta sammanhang må även nämnas ett nyutkommet, omfångsrikt arbete av HELMUT GROOS: *Der deutsche Idealismus und das Christentum*. München 1927. Boken, som bär underrubriken "Versuch einer vergleichenden Phänomenologie", driver energiskt tesen om en absolut "diastas" mellan idealism och kristendom. Förf. saknar varken lärdom, skarpsinne eller intressanta synpunkter. Det förvirrade framställningssättet gör dock tyvärr hans bok hart när oläsbar

En särställning inom denna litteratur intar EMANUEL HIRSCHS förra året utgivna arbete *Die idealistische Philosophie und das Christentum* (ingår i serien "Studien des apologetischen Seminars, herausgeg. im Auftrag des Vorstandes von Carl Stange, Göttingen"). Förf., numera professor i kyrkohistoria vid Göttingens universitet, dokumenterade sig redan 1914 såsom en av samtidens finaste Fichte-kännare genom en djuptänt och skarpsinnig studie över Fichtes religionsfilosofi, fullföljd 1921 genom en specialundersökning över ämnet *Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie*. Även i föreliggande arbete är det framför allt Fichte — av teologerna eljes så gott som helt förbisedd — som fångar hans intresse. Den omfångsrikaste "uppsatsen" (150 s.), "Fichtes Gotteslehre 1794—1802", utgör enl. förf:s meddelande en förstudie till en nygestaltning av boken från 1914.

Hirsch är på en gång sympatiskt och starkt kritiskt stämd gentemot idealismens tänkesätt. Det är icke som hos Lütgert eller Brunner fråga om en rättegång. Det — visserligen icke helt oreserverade — nej till idealismen, vari även Hirschs granskning utmynnar, föregås av kongenial inlevelse i dess drivande motiv och konsekvent genomtänkande av dess bärande tankar. Därigenom får hans arbete betydelse icke blott i den aktuella teologiska situationen utan även för den filosofi-historiska forskningen.

Utrymmet förbjuder varje mera utförligt ingående på Hirschs *Fichte-exeges*. I vissa avseenden är den dock även rent teologiskt av så stort intresse, att åtminstone några antydningar kunna vara på sin plats.

Förf:s upprepade gånger dokumenterade intresse för Fichte har sin grund däri, att man hos honom kan iakttaga, hur gudstanken spränger sig väg *trots* det filosofiska systemet och därför så småningom kommer att karaktäristiskt omgestalta detsamma. En ogynnsammare jordmån för ett religiöst betraktelsesätt kan knappast tänkas än Fichtes äldre Vetenskapslära, där Jagets skapande frihet är högsta princip. Redan här kan emellertid gudstankens genesis spåras. Den olidliga spänningen mellan böra och vara, mellan ideal och verklighet är "nur der Ausdruck eines (sich selbst vielleicht nicht einmal ganz durchsichtigen) religiösen Ringens" (s. 194). Spänningen lämnar icke heller den fichteska tanken någon ro — förrän Vetenskapsläran krönts med en religionslära, enligt vilken människan når det saliga livet genom att bli ett med Gud.

Det är innersidan av denna märkliga tankeprocess, som Hirsch söker tolka.

Kontinuiteten i tankeutvecklingen är enligt Hirsch att söka i det förhållandet, att Fichtes tankekamp från början till slut är en *kamp om vissheten*. Den äldre Vetenskapsläran finner vissheten i kunskapens evidens och i pliktbudets ovillkorlighet, religionsläran formulerar den såsom människans enhet med Gud. I båda fallen är emellertid vissheten själv det omedelbart givna; den är grundad i en oreflekterad känsla och tro. Redan i skriften *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798) har Fichte verkställt den för 1800-talets betraktelsesätt karaktäristiska omvändning av förhållandet mellan religiös visshet och gudstanke, som brukar tillskrivas Schleiermacher: den religiösa vissheten är det primära, gudstanken är det sekundära. Hirsch gör gentemot Dilthey gällande, att Schleiermachers *Reden* i mycket väsentliga avseenden stå direkt under inflytande av fichteska tankegångar (s. 200 f.)¹⁾.

Detta är icke den enda punkt, där Hirschs Fichteanalys kastar ny och intressant belysning över det schleiermacherska religionsbegreppets genesis. I Vetenskapsläran 1801—02 (H. genomför på goda grunder denna beteckning i stället för den vedertagna V. L. 1801) löser Fichte problemet om kunskapens visshet genom att förankra vetandet i ett absolut Vara eller Gud. Vissheten eller vetandets "bundenhet" vid det absolut varande kommer till uttryck i beroendekänslan. Från dessa tankegångar drar Hirsch linjen såväl till Schleiermachers *Dialektik*, där förhållandet mellan "Wissen" och "Sein" likaledes är grundproblemet, som till *Glaubenslehre* med dess bekanta definition på religionen såsom "Abhängigkeitsgefühl". "So liegt es nahe zu fragen, ob man nicht seine [Schleiermachers] ganze spätere Philosophie und Theologie als Fortführung der in den Reden begonnenen Auseinandersetzung mit Fichte, die Aneignung und Umbildung zugleich bedeutet, verstehen soll und in der W. L. 1801—02 den entscheidenden Faktor für die Weiterbildung des Standpunktes Schleiermachers von den Reden zu Dialektik und Glaubenslehre zu erblicken hat" (s. 270 f.). Hirsch besvarar frågan

¹⁾ Även på en annan, av Hirsch icke uppmärksammas punkt är Fichtes prioritet f. ö. uppenbar. I nyssnämnda skrift har Fichte faktiskt sökt genomföra en transcendental deduktion av religionen såsom autonom erfarenhetsform, ännu innan Schleiermacher i *Reden* gått till ett liknande försök. Jfr FICHTE: *Werke* (Medicus) III, 123 ff.

jakande med en motivering, som dock måhända är väl summarisk för att vara fullt bindande. Uppslaget, som här framföres endast i förbigående, vore väl värt att närmare utföras.

Vid sidan om visshetsproblemet finner Hirsch idén om en "Synthesis der Geisterwelt" vara den fichteska tankens grundmotiv. Detta är i och för sig ingen nyhet. Fichte har själv i ett par ofta citerade brev till Schelling (1800—01) betonat förhållandet. Det intressanta är emellertid det sätt, varpå Hirsch sammankopplar de båda problemen och uppvisar, hur de i ett sammanhang vinna sin lösning, då Jag-filosofien uppgår i teologi. Att vara viss betyder att veta sig vara inställd i ett andligt sammanhang, inom vilket det för mig vissa äger universell giltighet. Visshetens faktum innesluter alltså redan idén om en "Synthesis der Geisterwelt". Denna åter är icke möjlig, om icke serien av "andar", av individuella Jag, slutes till ett systematiskt-organiskt helt med sitt centrum i Gud. Om vissheten är vetandets vila i Gud, äger också mänskligheten sitt ursprung och mål i Gud (s. 246 ff., 257 ff.). Alla Vetenskapslärans problem samlas därför också till sist i religionsläran.

Ett allmännare intresse kan den uppsats påräkna, som givit boken dess titel¹). Hirsch ställer här mot varandra den idealistiska filosofien, sådan den utbildats särskilt av Fichte och Hegel, och *den evangeliska kristendomen*. Huvudtemat anges i slutet av den nyss berörda Fichte-uppsatsen, där förf. upptar frågan om förhållandet mellan det fichteska gudsbegreppet och Luthers. Hos båda är Gud "der uns schlechthin Bindende" och samvetet "der Ort der Gottesbeziehung". "Aber Luther hat daraus nicht geschlossen, dass unsere Gemeinschaft mit Gott in der klaren stillen Gevissheit stehe, sondern, dass sie stehe im uns durchschüttelnden Sturme der Erfahrung von Zorn und Gnade. Denn das Gewissen war ihm nicht ein in die Wahrheit versenkter Gedanke, sondern ein mit dem ewigen Du Gottes unaufhörlich redendes Herz" (s. 290).

Hirsch tar sin utgångspunkt i den transcendentala idealismens centrum, den intellektuella åskådningen: Jagets visshet om sig själv såsom fri ande. Detta fria Jag blir för idealismen det absoluta. "Das Absolute ist Geist" (Hegel). Men detta betyder, att en väsentlig

¹) Tidigare publicerad i Zeitschr. für Syst. Theol. I, (1923—24) s. 533 ff. Här väsentligt omarbetad.

enhet mellan Gud och människa proklamerats. Den mänskliga kunskapens högsta akt, vissheten om sig själv, sammanfaller med det gudomliga självmedvetandet.

Denna utgångspunkt får för gudsbegreppet en ytterst viktig konsekvens: Gud får ej tänkas "gegenständlich", objektivt existerande. Han är det innersta väsendet i vår ande, men han kan aldrig bli föremål för vår erfarenhet. Den religiositet som sluter sig till ett sådant gudsbegrepp, blir en "Andacht des Denkens". Den intellektuella åskådningen får karaktären av en religiös upplevelse, emedan den på en gång innebär en den mänskliga andens och Guds "Sich-innewerden". Människan vet sig vara upphöjd över sin egen individualitets begränsning — "die Wände des kleinen eingeschränkten Ich sind keine Wände mehr, anbetend ist er hingegeben an den unendlichen Geist, der in ihm denkt und lebt".

Innebär denna fromhet mystik i ordets egentliga bemärkelse? Av två skäl anser sig Hirsch böra besvara denna fråga nekande. Dels betyder den intellektuella åskådningen stegrad aktivitet. Det är icke fråga om individens uppgående eller upplösning i Gud utan om ett starkare och friare personligt liv. Dels är den idealistiska fromheten principiellt världs- och kulturbejakande. Den går icke ut på att undfly världen för att leva i Gud; det religiösa innerlighetslivet skall besjåla och förändliga mänsklighetskulturen.

Förf:s resonemang är på denna punkt icke övertygande. Begreppet "mystik" är visserligen f. n. så obestämt, att det knappast kan användas i en vetenskaplig diskussion. Skall det äga någon mening, måste det emellertid beteckna den religionstyp, enligt vilken fromheten är gudsenhet och icke gudsgemenskap. Under sådana omständigheter kan knappast någon tvekan råda, var idealismen hör hemma — om den nämligen över huvud taget nått religionens plan och icke stannar kvar i moralismen såsom Fichte i den äldre Vetenskapsläran. Men där har också den intellektuella åskådningen en annan innebörd än den av Hirsch angivna.

F. ö. kan det förtjäna påpekas, att den av Hirsch uppdragna gränslinjen mellan idealism och mystik även psykologiskt sett är synnerligen flytande. Utan tvivel betraktar också mystiken den religiösa upplevelsen såsom en livsstegring. Dödandet av Jag-viljan är betingelsen för inträde i den högre livsformen. Ingen mystiker har bättre uttryckt denna process än Fichte i *Anweisung zum seligen Leben*: "Solange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein be-

gehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibet allein Gott übrig und ist alles in allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott¹⁾. Visserligen utesluter denna "Selbstvernichtung" ingalunda "ein tätiges Leben"; den är tvärtom inträdesporten till "die reine und höhere Moralität". Men det är väl att märka, att varje sinnligt ändamål här har utplånats. Viljan har blivit en vilja, som ingenting vill och ingenting *behöver* vilja, emedan den blivit ett med den gudomliga viljan. Därmed har personlighetens "Selbstvernichtung" i mystikens bemärkelse blott ytterligare understrukits.

Den här gjorda anmärkningen bestyrkes i själva verket indirekt genom Hirschs egen kritiska granskning av idealismen. Dess hjärtpunkt var den intellektuella åskådningen, Jagets fattande av sig själv såsom absolut ande. Med oöverträffbar skärpa visar Hirsch, hur därmed både personlighets- och gemenskapsbegreppet upplösas. Personligheten blir antingen såsom hos Kant och Fichte något allmänt, Jagets rena förnuftsform, eller såsom hos Hegel, Schleiermacher och romantikerna blott ett annat namn för innerlighet och subjektivitet. Gemenskapen åter fattas som ett inlemmande i ett enda stort Jag. Gemenskapslivets inre ömsesidighet har förlorats ur sikte. Varför? Emedan den intellektuella åskådningens filosofi blott har sinne för förhållandet mellan Jaget och objektet, ej för Jag—Dugemenskapen. Denna ligger inom ett djupare skikt än den intellektuella åskådningens. Såväl personlighets- eller Jag-medvetandet som det mänskliga gemenskapslivet ha sina yttersta förutsättningar i den religiösa Guds-gemenskapen, där Gud ter sig för oss icke såsom en sublimering eller absolutifiering av vårt eget Jag utan såsom ett mot oss stående, bjudande och skapande Du. "Erst indem sich Gott uns zum Du macht, werden wir wahrhaft zum Ich. Alles Gegenüber von Ich und Du unter Menschen ist nur ein Abglanz des Gegenüber im Verhältnis zu Gott" (s. 79). Allt personligt liv "hat seinen letzten Ursprung in der Begegnung mit Gott im Gewissen, aus der der Glaube geboren wird" (s. 80). —

Genom satsen "utan Du — intet Jag", som f. ö. klart uttalats av FR. H. JACOBI redan i Spinoza-breven 1785 (W. IV: 1, s. 211)

¹⁾ FICHTE: *Werke* (Medicus) V, 230.

och av honom utnyttjades mot Fichte i företalet till *David Hume* 1815 (W. II, s. 40), har i själva verket idealismens system helt och hållet genombrutits. Med erkännandet av Duets nödvändighet har Jagets självhärlighet blivit ohjälpligt tillspillogiven. Hos oss har som bekant GELJER byggt upp sin personlighetsfilosofi just på denna tanke. Som vi sett, söker emellertid Hirsch fullfölja tankegången ännu ett steg: Utan Gud, upplevd såsom ett Du — intet Jag. Trosupplevelsen av detta gudomliga Du har sin genesis i samvetet, d. v. s. i ett samvete, som icke är autonomt utan "in der Begegnung mit Gott seinen wahren Gehalt empfängt".

Otvivelaktigt har Hirsch härmed givit uttryck åt tankar av synnerligen djupgående betydelse. Det kan dock allvarligt ifrågasättas, om icke hans försök att förlägga gudsmedvetandet sensu eminentissimo till *samvetet* till sist kommer att innebära ett uppgivande av religionens egenart, varigenom gränslinjen gentemot idealismen åter utsuddas. Blott ett par synpunkter må här i korthet anföras till belysande av det sagda. Den idealistiska fromheten icke blott känner ett samvete. Både Kant och Fichte se ju i pliktens faktum rent av självmedvetandets urfenomen. Med förvåning läser man därför hos Hirsch ett uttalande sådant som detta: "Diese Verankerung des Ethischen im Grund- und Ausgangspunkte des Philosophierens ist etwas Neues gegenüber der Philosophie der intellektualen Anschauung" (s. 83). För det andra ha nyare undersökningar till full evidens ådagalagt, att det Kant-Fichteska pliktbegreppet är väsentligen *religiöst* bestämt. Motsatsen till autonomi är heteronomi men icke teonomi. Med det teonoma samvetsbegreppet tages därför icke det avgörande steget ur idealismens Jag-filosofi. Moralismen har visserligen blivit starkt religiöst färgad. Den religiösa grunderfarenheten kommer dock icke att representera något kvalitativt nytt utöver den moraliska.

Styrkan i Hirschs kritik av idealismen ligger däri, att han visat nödvändigheten att ställa dess självklara förutsättning, Jagmedvetandet, under debatt: Jaget vilar icke i sig självt; det förutsätter ett annat Jag, ett Du. Begränsningen visar sig, då han utan vidare accepterar detta Du, främst uttryckt genom gudsupplevelsen i samvetet. I själva verket är ingenting mera problematiskt och irrationellt än påståendet att uppleva ett Du. Om ett ting blir jag medveten genom att på något sätt införliva det med min andliga egendom, flytta det inom gränsen för min aktivitets räckvidd. Ett Du varken får eller kan bli min egendom; det är självt den gräns, bortom vil-

ken mitt Jags aktivitet bytes i vanmakt, där alltså mitt medvetande tvingas att kapitulera. Med satsen "utan Du — intet Jag" har ett nytt problem rests: Hur kan jag bli medveten om ett Du, ett annat subjekt (icke-ting), då min medvetenhetsfunktion eljes alltid består i objektivisering eller förtingligande (om ordet tillåtes) av det upplevda? Vägen till besvarande av denna fråga kan i detta sammanhang icke ens antydas. Så mycket är dock visst, att det kunskapsteoretiska problemet icke — såsom Hirsch vill — får bortelimineras eller upplösas i det etiska, om kristen personlighetsfilosofi skall bli den panteistiska idealismens övervinnare. Endast om det kan visas, att gudserfarenheten ensam skänker möjlighet till Du-medvetande — utan Gud *intet Du* — får anti-idealismen positiv betydelse för lösningen av personlighetens och gemenskapslivets problem.

JOHN CULLBERG.

JOHANNES ORDING: Kristelig etik. Et grundrids. Oslo (Aschehoug & Co.) 1927; 84 sid.

Detta arbete begynner med en hänvisning till författarens år 1920 utgivna encyklopediska arbete "Teologien". Dit har man alltså att vända sig, när man vill lära känna författarens principiella uppfattning av etiken.

Man frapperas ovillkorligen av framställningens ytterliga knapphet. Delvis kan denna väl få sin förklaring genom arbetets karaktär av "grundrids". Men den djupaste grunden därtill är av saklig natur, vilket förf. också själv antyder i förordet, där det heter: "Opgavens begrænsning har medført at fremstillingen er blit kort". Vad är det då, som begränsar den kristna etikens uppgift? Det är dels dogmatiken — eller såsom förf. hellre säger "religionsläran", dels den filosofiska eller humana etiken. Om "religionsläran" har att göra med "den tankemæssige begrundelse eller motivering av den kristelige religion" (Teologien, sid. 101) utan hänsyn till den etiska frågan, och om å andra sidan den humana etiken framställer den mänskliga livsverksamheten utan hänsyn till religionen, så blir just relationen mellan dessa båda den kristliga etikens problem: "Den kristelige etik gaar ut paa at fremstille den menneskelige livsvirksomhet som er forbundet med kristelig religion" (Kristelig etik, sid. 7).

I och för sig behövde detta visserligen ej innebära någon reduktion av den kristna etikens uppgift och betydelse. Ty även om den endast har att göra med relationspunkten mellan det religiösa och det etiska livet, så behöver ej därför dess betydelse vara blott punktuell. Snarare kunde man vänta, att ett ethos, som står i förbindelse med det religiösa, måste antaga en helt annan innebörd än ett ethos, som saknar denna relation, och detta icke blott på enskilda punkter, utan överlag.

Så är emellertid icke förf:s mening. Han är tvärt om övertygad om, att det från innehållets synpunkt ej består någon skillnad mellan den krista etiken och en allmän, human etik. "Ret forstaat kan man si at kristendommen ikke har bragt nogen ny moral ind i verden" (Teol., sid. 106); ty moralen är, åtminstone i sina grunddrag någonting allmänmänskligt: detta gäller för förf. såsom ett axiom.

Ovillkorligen frågar man sig här: är det verkligen sant, att kristendomen ej satt in någon ny moral i världen? Och om så är fallet, varför då över huvud taget skriva en "kristlig etik"? Om moralen är allmänmänsklig och till sitt innehåll densamma inom och utom kristendomens gränser, och om denna allmänmänskliga moral kommer till uttryck i den filosofiska etiken, är icke därigenom tanken på en särskild kristen etik omöjlig? En jämförelse med Wilhelm Herrmanns tankegång på denna punkt är upplysande. Också han förutsätter en allmänmänsklig och allmängiltig etik och menar, att kristendomens inflytande på det etiska livet ej berör det etiska kravets innehåll utan blott möjligheten av dess förverkligande. Kristendomens etiska insats skall alltså egentligen bestå i den krafttillförsel, som den skänker och som också kan komma det etiska livet till godo. Men härav drager Herrmann också konsekvent den slutsatsen, att man ej är berättigad att tala om en särskild kristen etik. Ordning åter vill väl upprätthålla premisserna, men ryggar tillbaka för slutsatsen. Som stöd för sin mening, att kristendomen ej äger något självständigt ethos hänvisar han till att "de almindelig etiske grundbegreper som det høieste gode, dyd, pligt, samvittighed er fælles for den filosofiske etik og den kristelige". Häremot är först och främst att invända, att de här anförda grundbegreppen ingalunda äro ägnade att ge uttryck åt kristendomens etiska åskådning, och att dessa begrepp, om de överhuvud skola brukas i kristendomens sammanhang, där få sin särskilda färgning, så att det i själva verket ej är fråga om ett enhetligt och entydigt begrepp. Men — för det

andra — även om dessa allmänna, formella grundbegrepp vore gemensamma för den kristna etiken och annan etik, så bevisar detta dock ej, att kristendomen ej satt in någon ny moral i världen. Med samma metod skulle man nämligen i så fall kunna bevisa, att kristendomen icke heller religiöst sett satt in något nytt i värden; ty även sådana allmänna, formella religiösa grundbegrepp som Gud, uppenbarelse, offer, försoning m. fl. finnas ju även utanför kristendomen.

Framställningen av den kristna etiken fördelar förf. på tvenne huvuddelar, en synnerligen kort och knapphändig *principiell* del (sid. 7—19) och en utförligare *speciell* del (sid. 20—83). Den förra är huvudsakligen ägnad åt frågorna om moralens allmänna innebörd, om dess förhållande till religionen och om den kristliga moralens allmänna karaktär. Den metod, som förf. använder vid sitt försök att bestämma, vad moral överhuvud är, kan bäst betecknas som den limitativa metoden. Det etiska livet får ej någon självständig, positiv karakteristik, utan bestämmes huvudsakligen genom att avgränsas från motsatta ensidigheter. Sålunda avvisas å ena sidan den eudämonistiska moralteorien, å andra sidan lag- och plikt-moralen; å ena sidan den obetingade altruismen, å andra sidan den blott på självuppehållsedriften vilande moralen o. s. v. Att ett sådant limitativt förfarande ej för på djupet av frågorna ligger i öppen dag. — Vad religionens sammanhang med moralen beträffar, står förf. på den Kant-Ritschlska ståndpunkten: religionen vilar på moralen, och religionens förnämsta etiska insats består däri, att den förhjälp till ett religiöst "världsbehärskande".

I den speciella delen behandlas så den kristliga moralen i dess närmare utformning. Trots den större utförligheten saknar man här ofta de specifikt kristna synpunkterna. Den obestämdhet, som utmärker även denna del, är i sin mån ett vittnesbörd om nödvändigheten av en större principiell klarhet än vad den knapphändiga första delen kunnat ge.

ANDERS NYGREN.

SCHLEIERMACHER OCH DEN TYSKA IDEALISMEN

GEORG WEHRUNG: *Schleiermacher in der Zeit seines Werdens*. Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh, 1927. VIII S., 330 S. Preis 10 M., geb. 12 M.

Wehrung är en av våra främsta och mest produktiva Schleiermacherforskare. Alltifrån sin inaugural-dissertation *Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern*, 1907, har han skänkt oss en rad av skrifter, genom vilka han övat ett betydelsefullt inflytande på de två sista decenniernas Schleiermacherforskning. Fullföljande vissa intentioner hos R. Haym, *Die romantische Schule*, 1870, har Wehrung i nämnda dissertation ställt såsom en sin huvuduppgift att klarlägga Schleiermachers ställning till den efter Kant framträdande tyska idealismen. Wehrung finner, att Schleiermacher i likhet med den tyska idealismen överhuvud möttagit den första impulsen från Kant. Den kantska filosofiens epokgörande betydelse ser Wehrung däri, att Kant börjat överföra primatet från det teoretiska förnuftet till det praktiska. Vad Kant endast begynt, har Schleiermacher vid tiden för sina romantiska vänskapsförbindelser (omkr. 1800) fullföljt: han har slutfört övergången från teoretiskt till praktiskt förnuft och låtit förnuftet framstå som en odelad helhet, såsom "einheitliches Tat-system". Detta förnuft framträder såsom en oavlåtligt verksam, skapande kraft. Detta förnuft är anden, "das zum Absoluten gesteigerte Ich". Det självständiga, självverksamma andliga livet är ock det enda verkliga. Denna subjektiva idealism eller kanske bättre "Tat-idealismus" är ock enligt Wehrung utgångspunkten för Schleiermachers bestämning av religionen vid tiden omkring sekelskiftet. Schleiermacher uppför religionens byggnad på basen av den andliga bildningen. Åskådningen av universum är "eine echtgeistige Funktion", universum är att förstå såsom "Geisteswelt". Monologen med dess drag av aldrig vilande aktivitet utgör den uttrycksfullaste framställningen av detta andliga liv. Reden är att tolka utifrån Monologen. För att dock komma i överensstämmelse med Monologens aktivitetsprincip måste vissa partier av Reden utmönstras såsom för grundåskådningen oväsentliga eller densamma motsäggande.

Det är uppenbart, att Wehrung här låter Schleiermacher i utgångspunkten stå i nära överensstämmelse med Fichte. Denne hade ju

ock, under förkastande av das Ding an sich hos Kant och upptagande av den rena apperceptionen, hävdad det praktiska förnuftets primat. Wehrung menar, att Schleiermacher utgått "von einem transzendentalen Ich", vilket vore lika med "das zum Absoluten gesteigerte Ich Fichtes". Då det absoluta, den självständiga andliga verkligheten, enligt Fichte var given i den intellektuella åskådningen och då denna åskådning tydligen djupast icke innebar något annat än känslan av aktivitet och frihet, är det uppenbart, att vad som hos Fichte betecknats såsom intellektuell åskådning, skulle hos Schleiermacher motsvaras av åskådningen av universum eller religionen.

Wehrungs nästa arbete *Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers*, 1911, icke blott bekräftar den förut hävdade överensstämmelsen mellan Schleiermacher och Fichte i den principiella utgångspunkten utan lämnar ock en värdering av Schleiermachers "Tatidealismus" från tiden omkring sekelskiftet i jämförelse med hans senare åskådning. Gemensamt för den tidigare och senare ståndpunkten är enligt Wehrung, att utgångspunkten i båda fallen är den subjektivistiska, det transcendentala jaget. Men medan transcendentalismen i de oförgängliga, evigt unga Reden (1. uppl.) är teologisk och substantialistisk och representerar "eine hochgeschichtliche Wirklichkeit, eine teleologisch bestimmte substantielle Grösse", betygad i levande andligt liv, är den senare ståndpunktens transcendentalism naturalistisk och formalistisk och innebär bortseende från allt individuellt, konkret och blodfullt andligt liv och hävdande av en på abstraktionens väg vunnen, naturartat lika form för all mänsklighet. Övergången från den tidigare ståndpunkten till den senare betyder offerandet av en livfull intuition, där individualiteten kommer till sin rätt, till förmån för en vetenskaplig, torr och andefattig abstraktion, varigenom Schleiermacher djupast åter förlorar individualitetstanken, sin ungdoms betydelsefulla upptäckt. I samband med denna utveckling undergår även religionsbegreppet en märklig förvandling. Den autonoma ställning, religionen intog, då den grundades i den självständiga andliga bildningen, förlorar den åter, då den naturalistiska och formalistiska synen anlägges. I stället för en omedelbar upplevelse av universum blir religionen sammankopplad med vetenskapen och hotar att själv bli rätt och slätt ett vetande.

Härmed torde de främsta resultaten av Wehrungs t. o. m. år

1911 framlagda undersökningar hava angivits. Mot den subjektivistiska utgångspunkten, som av Schleiermacher enligt Wehrung skulle ha anlagts och som under vissa modifikationer skulle ha varit gemensam för den tidigare och den senare ståndpunkten, torde dock kunna invändas, att delade Schleiermacher med transcendentalfilosoferna rätt och slätt den subjektivistiska utgångspunkten, då måste han ock löpa fara att hamna i den solipsism och nihilism, som hotar allt ensidigt subjektivistiskt tänkande. I varje fall torde det vara omöjligt att med en sådan utgångspunkt komma åt det specifika i religionen. Kants fruktlösa försök att förmedels det rena självmedvetandet, pliktmedvetandet och frihetskänslan nå fram till det absoluta, det i sig eller Gud är vittnesbörd nog. Jag bestämmer mig visserligen genom detta medvetande såsom självverksamt väsen, men jag når aldrig mig själv såsom ett objekt i sig utan stannar alltid inom medvetandesimmanensen. Längre leder icke heller den intellektuella åskådningen, ty såvida åskådningen är intellektuell, är den som tanken inom sig sluten.

Att Schleiermacher verkligen icke stannade vid den medvetandesimmanenta ståndpunkten utan tillika krävde en transsubjektiv och transcendent utgångspunkt, det har Wehrung i sitt allra senaste arbete Schleiermacher in der Zeit seines Werdens, 1927, framhållit och hävdandet härav måste hälsas som ett betydelsefullt steg i riktning mot en rätt uppfattning av det väsentliga i Schleiermachers bestämning av religionen. Redan i förordet till ovannämnda arbete framhåller Wehrung, huru hans uppfattning i jämförelse med vad han tidigare ansett på en väsentlig punkt modifierats. Med tanke på sin i den ovannämnda inaugural-dissertationen (1907) hävdade uppfattning säger Wehrung: "Ich habe damals wohl zu scharf zwischen mehreren sich störenden Strömungen in den Reden unterschieden; ich hielt noch nicht für vereinbar, was im Geist des Redners innerlich zur Einheit verbunden war, den immanenten und den transzendenten religiösen Zug. Umgekehrt erblicke ich heute gerade in dieser Einheit . . . das Kostbarste, was uns Schleiermacher über die Religion zu sagen hat" (s. III). Denna djupare inblick i Schleiermachers religionsbestämning söker Wehrung förena med sin förut hävdade tes om den andliga bildningen såsom religionens grund. Men andeprincipen har nu undergått en betydelsefull utvidgning i jämförelse med vad som gäller inom den rena idealismen (s. 122). "Geist ist nicht bloss Aktivität, Geist ist auch Passivität . . . Geist ist zuhöchst Passivi-

tät. Oder: Geist ist nicht bloss Rationalität, er trägt zugleich und wesentlich ein irrationales Moment in sich. Geist ist nämlich nicht bloss Denken und Handeln, nicht bloss Schaffen insgesamt, Geist ist auch empfängliches Gemüt, ist Anschauung und Gefühl fürs Universum“ (s. 121). Härav följer, att Schleiermacher måste sägas hava trätt i motsats mot Fichte. Densamme Wehrung, som förut hävdad, att Schleiermacher vore att anse “als ein Gesinnungsverwandter Fichtes“ och “als treuer Verfechter eines ethischen Idealismus“, menar nu, att Schleiermachers grundprincip innebär “Kritik der einseitigen und sich übersteigenden Transzendentalphilosophie, Kritik einer Denkweise, die im Wesen des Geistes nur Aktivität anerkennt und seine Passivität leugnet, ja die übergeordnete Bedeutung der Passivität missachtet“ (s. 123). Wehrung finner nu, hurusom Schleiermacher framträder med öppen kritik mot detta tänkesätt både i filosofiskt och religiöst hänseende. “Der Titanismus Fichtes wie sein blutloser, lebensfremder Formalismus werden gebrandmarkt“ (ibid). Oupphörligt låter Wehrung påskina, huru radikalt Schleiermacher tar avstånd från Fichte och transcendentalfilosofiens subjektivism. Förut hade Wehrung givit företräde åt Monologen såsom det klaraste uttrycket för en ren etisk idealism och därmed subjektivism; Reden vore att tolka utifrån Monologen. Nu hävdar Wehrung, “dass die Reden den Monologen vorausgehen mussten. Die Reden enthalten das Umfassende“ (s. 124). I Reden är den allomfattande religiösa grundvalen framställd; Monologen bringar en komplettering och exemplifierande förklaring av huru det etiska livet gestaltar sig på religiös grundval (s. 140). De konstitutiva väsensmoment hos religionen, sådana som de framställas i Reden, äro dels “das Moment des Vergehens oder Zunichtewerdens des Einzelwesens vor dem Unendlichen und Unermesslichen“, dels “das Moment des Eingehens des Unendlichen in das Endliche und Einzelne, der Erfüllung dieses Endlichen mit Unendlichkeit selber“ (s. 125 f., jfr. s. 134, 146). Det oändliga är sålunda på en gång transcendent och immanent. Den religiösa upplevelsen är att fatta “gleichzeitig als Werk des Universums und als schöpferisch“ (s. 134). Religionen är att förstå “als menschlich-göttliches Phänomen“ (ibid.). Denna förbindelse av aktivitet-passivitet i uppfattningen av religionens väsen hos Schleiermacher fattar Wehrung som “sein Originalstes“ (s. 146).

Denna omsvägning i Wehrungs uppfattning beträffande det grundläggande i Schleiermachers religionsbestämning, klart betygad i W:s

sista, enligt genetisk metod utförda stora Schleiermacherundersökning av innevarande år, hälsar recensenten med så mycket större tillfredsställelse, som rec. icke blott haft tillfälle att tidigare offentligen opponera mot varje försök att påtrycka Schleiermacher en ensidigt immanent åskådning utan även i en egen förra året givna Schleiermacherundersökning, behandlande i stort sett samma tid som den ovannämnda av Wehrung, just hävdad tesen, att religionen enligt Schleiermacher vore att fatta såsom en slags enhetsfunktion av mottagande inställning och självverksamhet, alltså "Verbindung" av passivitet-aktivitet, såsom Wehrung vill framställa saken, och att universum i enlighet därmed omöjligen kan fattas enbart immanent utan tillika även transcendent.

En kritisk anmärkning av terminologisk art kan rec. i detta sammanhang ej underlåta att göra och denna gäller uttrycket "Geist" och "geistige Bildung", som av Wehrung energiskt användes såsom det, som klarast skulle utsäga, vad som ligger bakom universum och det religiösa livet enligt Schleiermacher.

Vad först beträffar "Geist" såsom benämning för universum, kan detta uttryck synas ändamålsenligt, såtillvida som det framhäver aktivitetens princip och "das Universum ist Aktualität und stets nur in actu zu ergreifen" (s. 149). Det framhäver motsatsen mot "der seiende Gott", varmed blott mytologien och metafysiken, men ej religionen har att skaffa. Gent emot användningen av uttrycket "Geist" för universum kan nu emellertid först invändas, att Schleiermacher själv blott sparsamt använder detsamma, "Weltgeist" endast någon enstaka gång. Vidare kan invändas, att universum icke kan tänkas som *ren* aktivitet, ty dess verksamhet måste för att icke upplösas i det rena intet hava ett ändamål, varemot, och ett objekt, varpå det verkar, men detta objekt, detta varande, kan icke falla utanför universum, utan måste, för att icke universum skall ställas i relation till ett annat och sålunda självt bli relativt, vara en del av detsamma. Användes ändock "Geist" om universum, så innebär detta uttryck något mera än ursprunglig "Tathandlung" och har sålunda förlorat sin egentliga innebörd. — Uttrycket "Geist" för universum kan nu vara vilseledande även så till vida, som det kan väcka associationer om ett personligt gudsbegrepp. Bekant är, att Schleiermacher ansåg fattandet av Gud som en person såsom en antropomorfism och själv icke synes hava haft behov av ett personligt gudsumgänge.

Beträffande karaktäriseringen av religionen såsom andligt liv, grundat i "die geistige Bildung", har Wehrung själv framhållit, att det andliga här innefattar icke enbart och icke ens i första hand aktivitet, utan en förbindelse av passivitet och aktivitet, där passiviteten är det ursprungliga. Alltså har uttrycket även här förlorat sin ursprungliga innebörd.

I allmänhet får läsaren den uppfattningen, att uttrycket "Geist", resp. "geistige Bildung", som enligt Wehrung skulle vara nyckeln till förståelsen av Schleiermachers omkring sekelskiftet framlagda åskådning och bandet, varigenom denna — trots avvikelserna från den samtida transcendentalfilosofien — djupast förankrades vid den rena idealismen i motsats emot en senare av Schleiermacher hävdad real-idealisk åskådning, är alltför obestämt och mångtydigt och alltför mycket skattar åt romantisk oklarhet.

Att "Geist" åter blir ett huvudord i Wehrungs framställning av Monologens etiska världsåskådning (s. 205 ff.), det är en naturlig sak av den anledningen, att det etiska livet ju i första hand innebär aktivitet och självverksamhet. Men det etiska livet torde lika litet som universum kunna bestämmas som *ren* verksamhet, vilket skulle innebära det etiska livets uppgående i tom form och upplösning i det rena intet. Till verksamheten och formen måste komma varandet och innehållet, vilket krav i Schleiermachers senare etiska system tillgodosetts med de innehållsbestämda verksamheterna, den organiserande och den symboliserande. Att Wehrung icke ser dessa tvenne etiska verksamheter i Monologen i sak hävdade, det torde ha sin grund däri, att han har svårt att finna, att Schleiermachers real-idealism redan omkring 1800 in nuce färdigligger. Schleiermacher företräder ännu vid denna tid en ren etisk idealism enligt Wehrung. Hade Wehrung dock mera ingående än vad som är fallet undersökt Schleiermachers i ungdomsskrifterna upptagna kritik av den kantska etiken, då skulle han ha funnit, hurusom Schleiermacher redan före 1796 är i färd med att övervinna den kantska ensidiga formalismen och för sin egen etik hävda en realprincip. Monologen får icke heller ses som en isolerad företeelse utan som ett nödvändigt led i fortgången av Schleiermachers etiska tänkandes utveckling. Bekant är, hurusom Kritik der bisherigen Sittenlehre (1802) var planlagd redan före tillkomsten av Monologen och hurusom förstnämnda arbete såsom en negativ uppgörelse med viktigaste dittills framkomna etiska system utgjorde förutsättningen för Schleiermachers

egen positiva etiska åskådning, som börjar i skrift utformas redan 1804—05. Men hans eget etiska system är i grunden en allmän kulturteori, uppbyggd efter real-idealiska principer. Att vidare utifrån en ren etisk idealism komma till rätta med Schleiermachers Lucinde-brev vållar Wehrung icke obetydliga svårigheter. Och då Schleiermacher i nämnda brev, tillkomna före Monologen, hävdar både "Leib und Geist" och "die Identität beider", känner sig t. o. m. Wehrung föranlåten att förmoda, att Schleiermachers först senare klart betygade real-idealism redan nu synes ha börjat arbeta sig fram (s. 270 f.).

Wehrung hävdar dock trots vissa medgivanden i annan riktning, att Schleiermachers grundåskådning vid tiden för tillkomsten av Reden och Monologen är en ren idealism, befryddad med den fichteska, ehuru genom konkret livfullhet skild från Fichtes livlösa och formalistiska åskådning. Först senare har Schleiermachers idealism övergått till en real-idealisk åskådning. Senare har ock religionen hos Schleiermacher undergått en förvandling från omedelbarhet och real manifestation i pulserande andligt liv till något reflekterat, ett begrepp, ett vetande, som behöver en begrundning på formellt-logiskt-abstrakt-vetenskapligt vis. Intressant är den teckning av denna förvandlingsprocess under åren 1802—06, varmed Wehrung avslutar sitt arbete (s. 304 ff.). Den kritiska epoken (1802—06), som följer efter den intuitiva, är enligt Wehrung intellektualismens seger över intuition och omedelbarhet.

Hade Wehrung dock underkastat religionsbegreppet under den intuitiva epoken en mera ingående analys, då skulle han ha funnit, att religionens bestämning såsom ett vetande redan där icke är alldeles utesluten. Schleiermacher talar redan i första upplagan av Reden om religionen såsom "eine höchste Philosophie". Och då religionen bestämmas såsom "Anschauung des Universums" och universum är att fatta icke blott immanent utan även transcendent, blir religionen följaktligen en relation till ett objekt, alltså ett vetande; detta vetande är å andra sidan icke lika med ett vanligt vetande, som har objektet emot sig, ty religionens objekt, universum, är tillika immanent, d. v. s. icke skilt från den åskådande, vadan religionen bevarar sin omedelbarhet. Då religionen under Schleiermachers kritiska epok efter 1802 icke blott i andra upplagan av Reden (1806) utan även i de första utkasterna till etikens system (1804—05) kommer att bestämmas som ett slags vetande, saknas

icke förutsättningarna härför sålunda redan omkring 1800. Förvisso visar detta förhållande därpå, att grundåskådningen är väsentligen densamma under den intuitiva epoken före 1802 som under den kritiska 1802—06, då den börjar utformas i vetenskaplig klarhet. Vilken denna grundåskådning är, det har Wehrung redan angivit, då han hävdar, att Schleiermacher på den mest fundamentala punkten, i fråga om religionens bestämning, genombryter transcendentalfilosofiens subjektivism, resp. idealism, och till ett sammanför "den immanenten und transcendenten religiösen Zug", vilket är att anse som "das Kostbarste, was uns Schleiermacher über die Religion zu sagen hat". För att motsvara en sådan religiös upplevelse måste universum fattas icke blott immanent utan även transcendent. Det ideala vill Schleiermacher icke låta beröva sig, men icke heller "die wirkliche Welt". Den i det idealas form givna allomfattande enheten är honom icke det enda: motsatsen, objektet, det reala, är honom något lika ursprungligt som enheten, det ideala. Han har en dubbel utgångspunkt, djupast betygd i hans uppfattning av religionens art, och hans tänkande innebär ett ständigt sättande och upphävande av motsatsen, ett sammanskådande av det reala och det ideala.

Det har varit moderiktning att tolka och behandla Schleiermacher utifrån en renodlad subjektivistisk och idealistisk synpunkt. Och denna tolkning har stundom, såsom på sistone inom den dialektiska teologien (Brunner), övergått till en rungande protest mot den schleiermacherska subjektivismen. Genom att så tolka — det må ske under välvilja eller harm — kommer man förvisso icke till rätta med vare sig den djupaste intentionen hos Schleiermacher eller hans ställning i det filosofiska och teologiska tänkandets historia. Den efterkantska transcendentalfilosofien och idealismen delar med den förkantska dogmatiska rationalismen den subjektivistiska utgångspunkten, denna må benämnas förnuftet, apperceptionen eller det transcendentala jaget. Inordnas Schleiermacher utan vidare i idealismen, då står det gängse talet om honom såsom en religionens förnyare som en obegriplighet. Varför kunde icke denna religionsförnyelse då lika gärna ha kommit från Kant, från Fichte eller Schelling? Svaret torde ej kunna bliva annat än detta: Det nya, som Schleiermacher bringat till rätt förståelse och uppskattning av religionens art, ligger icke inom den subjektivistiskt-idealistiska ramen utan i hänvisningen till en transcendent verklighet. Det gudomliga

måste för att icke neddragas i det relativa fattas även såsom det transcendenta, det i sig, icke blott i betydelsen av det övervärldsliga, utan det transsubjektiva, det transrationala. De två utgångspunkterna för fattandet av det gudomliga, den subjektiva-immanenta och den objektiva-transcendentia, har Schleiermacher genom en stor och djärv syntes sammanfört till en enhet. Det förhåller sig i grund och botten så, att den högsta dualismen hos Kant, som denne aldrig kunde överbrygga, nämligen den mellan *das Ding an sich* och apperceptionens rena syntetiska enhet, här hos Schleiermacher fått sin lösning. Denna lösning ligger icke i ett objektivt medvetande, ej heller i ett subjektivt, ett rent självmedvetande, utan i en ny livsform, skild från teori och moral; den ligger i religion.

Att Wehrung i sitt sista stora, här anmälda Schleiermacherarbete, varom mycket i enskilda punkter vore att säga, såsom den springande punkten i Schleiermachers uppfattning av religionen insett och framhållit dess på en gång immanenta och transcendentia drag, det måste hälsas med glädje och tillfredsställelse, och detta så mycket mera som Wehrung själv stått och ännu i mycket alltfört står den riktning inom Schleiermacherlitteraturen nära, som velat tolka Schleiermacher utifrån en ensidigt subjektivistisk-idealisk synpunkt.

A. HJALMAR J. LINDROTH.

ANDERS NYGREN, *Etiska grundfrågor. Sveriges Kristliga Studentrörelses förlag. Stockholm 1926. 216 sidor. Pris 4:— kr.*

Det etiska omdömet självständighet; det godas begrepp enligt evangelisk och katolsk åskådning; religionen såsom etisk drivkraft; Kant och den kristna etiken; ändamålsetik, legalistisk etik eller sinlagsetik? kristendomens etiska egenart — kapitelrubrikerna själva ge en antydning om de problemgrupper, som ingå i Nygrens "Etiska grundfrågor". Nygren opererar på olika fronter. Han har en kort uppgörelse, om ock i all vänlighet, med den etiska relativismen inom filosofiskt läger, som ställer sedligheten under lika allvarlig debatt som tidigare religionen. Och han skildrar den evangeliska etikens egenart i motsättning till å ena sidan den romerska etiken

(Augustinus, Thomas), å andra sidan Kant och den filosofiska etiken i andra former.

Nygren vill sålunda gent emot annorlunda tänkande visa, att det ges en specifikt sedlig erfarenhet, och att den etiska värderingen är — till skillnad från nyttighets- och lustvärderingen — en absolut värdering. Därmed vill han dock icke hävda något slags "etisk absolutism" eller göra gällande, "att värderingen skulle hänföra sig till någon som helst absolut realitet". Genom att så på en gång hävda den etiska värderingens absoluthet och skilja etikens grundproblem från realitetsfrågan har han avunnit den kritiska filosofien en grundläggande betydelse för etiken över huvud och i den från lust- och nyttohänsyn fria, absoluta etiska värderingen funnit en måttstock för en kritisk sofring bland de etiska åskådningarna såväl inom som utom kristet område. Även det bästa inom katolicismens etik — Augustinus, Thomas — visar sig i uppfattningen av det sedligt goda falla inom den relativa värderingens område. Med all etik — ändamåls- eller legalistisk etik, den må hävdas av teologer eller filosofer — som icke lägger det etiskas tyngdpunkt i *sinnelaget*, går det på samma sätt. För Kants vidkommande uppvisas, dels hur det falska axiomet om det etiskas nödvändiga sammanhang med det eudämonistiska lever kvar och förorenar sedligheten, dels huru hans "kritiska etik" oklart sammanblandats med en normativ: Kant har gått ut att söka sedlighetens aprioriska kategori och funnit en normativ etiks kategoriska imperativ. Endast inom evangeliet och den lutherska reformationens kristendom med dess sinnelagsetik föreligger det sedligt goda i sin renhet.

Det är därför tydligt, att frågan om det sedligas sammanhang med religionen icke kan förbigås. Författaren ingår också på skilda ställen på densamma. Föreningen av det etiska visar sig alltid vara en förening av det religiösa, och en fördjupning av det religiösa, sådan som Luthers, är eo ipso en sedlig vinst. Lika nödvändigt som det är att i abstraktionen skilja religion och sedlighet, lika visst bilda de i det verkliga livet en oskiljaktig enhet. I varje fall är det så i kristendomen. Det religiösa sinnelaget är identiskt med det osjälviska etiska kärlekssinnelaget. Man kan därför icke blott tala om religionen såsom etisk drivkraft utan att äventyra vare sig religionens eller sedlighetens autonomi: de etiska motivens renhet vore omöjlig utan den gudomliga kärleksspontanitet, av vilken den religiösa människan lever, och den kärlek, hon i sitt sedliga liv

utövar i människogemenskapen, är ett med det gudomliga kärleksliv, varav hennes religion lever. Ett sådant förhållande mellan religion och sedlighet föreligger emellertid endast i den evangelisk-lutherska kristendomen, där gudsgemenskapens förverkligande tänkes utgå icke från människan utan från Gud själv. Endast där den gudomliga kärleksspontaniteten, såsom där sker, får vara det primära, undgå religion och sedlighet att förörensas. Där människan göres till initiativtagare för gudsgemenskapen bli nödvändigt både det religiösa teocentriska sinnelaget och det sedliga kärlekssinnet förvanskade.

Klarheten och redan i Nygrens vetenskapliga produktion i allmänhet och hans förmåga att göra svåra ting lättillgängliga, äro så många gånger betygade, att det nästan är trivialt att ytterligare orda därom. Men det bör måhända uttryckligare framhållas, vad det är, som gör klarheten i hans skrifter till något mer än populär och lättfattlig framställningskonst. Och det är förmågan att med en fast terminologi filosofiskt behärska de religiös-etiska problemen och att med säker hand infoga företeelserna i tankeschemata av bestämda och klara konturer. I detta stycke bjuder Nygrens framställning på åtskilliga nya, överraskande enkla och säkra grepp. Han kan sålunda i sin uppfattning av det kristet-sedliga sakinnehållet visserligen sägas på intet sätt vara originell; han vill säkerligen själv i detta stycke ingen annan berömmelse hava än att befinnas hava klart återgivit den evangelisk-lutherska åskådningen. Och dock kan själva det fasta greppet om den kända "saken" icke alldeles fränkännas originalitet. — Det faller av sig självt att boken, med hänsyn just till denna fasthet i framställningen, väl lämpar sig att sätta i händerna på teologie studerande eller överhuvud på envar, som vill vinna klarhet i den kristna etikens principfrågor.

När jag utlovade en anmälan av Nygrens bok i denna tidskrift, var det min avsikt att åtminstone på *en* punkt ingå i en utförligare diskussion. Det skulle ha gällt den grundläggande frågan om etikens normativitet, som enligt min uppfattning blivit av författaren alltför lätt avfärdad — den accepterade frasen "icke en lära *i* moral, utan en lära *om* moralen" är en distinktion, som icke ens har förtjänsten att vara fullt klar och entydig. Därmed sammanhänger frågan om den specifikt sedliga erfarenhetens art, det "etiska bedömandet" såsom etikens objekt och spørsmålet om rätten och konsekvensen i

den ståndpunkt, författaren här intager. Ju mer jag tänkt på saken, ju klarare har det emellertid blivit, att det utrymme, som är tillmätt en bokanmälan, icke skulle lämna en principdiskussion i dessa ting nödig frihet. Jag får därför inskränka mig till ett par korta anmärkningar på ett par andra punkter.

Det innebär intet återtagande av det tidigare gjorda erkännandet av klarheten och redan i Nygrens framställning, när jag säger, att hans bok som helhet dock knappast äger önskelig överskådlighet. Det är icke svårt att bakom varje enskild artikel igenkänna författaren. Sakligt sett bilda nog också uppsatserna i stort en enhet. Men tillkomna vid olika tillfällen som de äro, har — helt naturligt — den ena artikeln icke alltid sin uppräring i och anknytning till den andras frågeställning, så som önskvärt vore i en principutredning i etik. Som lärobok skulle den i varje fall genom en mera systematisk framställning betydligt ha vunnit i värde, även om den redan i sitt nuvarande skick med synnerlig fördel kan användas vid sidan av andra framställningar i systematisk etik vid studiet för teologisk examen. —

Därigenom att författaren utifrån sina filosofiska utgångspunkter gång på gång med sådan kraft och övertygelse återkommer till Luther och, förutom i evangeliet, hos honom allena finner anspråken på det sedliga förverkligade, får arbetet — väl utan förf:ns direkta avsikt — en apologetisk prägel. Därom vore ju i och för sig icke mycket att säga. Dock synes mig på en punkt den bakgrund, mot vilken Luthers etik tecknas, alltför onyanserad. Det gäller Nygrens skildring av Augustinus' etik. Förf. synes mig här stå i alltför starkt beroende av Holls Augustinustolkning eller i varje fall icke göra full rättvisa åt Augustinus' verkliga intentioner. Det är möjligt, att förf:ns obenägenhet för erkännanden åt Augustinus sammanhänger med hans enligt min uppfattning alltför litet *psykologiska* grepp på de religiös-etiska problemen och därmed också med de principfrågor av större räckvidd, som jag ovan antydde.

Slutomdömet blir emellertid, att Nygren med sin skrift lämnat ett mycket betydelsefullt bidrag till förståelse och lösning av den kristna etikens aktuella problem.

ARVID RUNESTAM.

HANS EMIL WEBER: Glaube und Mystik. Studien des apologetischen Seminars, herausgegeben im Auftrage des Vorstandes von C. Stange. C. Bertelsmann, 1927.

Till den f. n. så livligt omdebatterade — ännu väl långt ifrån slutbehandlade — frågan om mystikens väsen och dess förhållande till den kristna tron lämnar föreliggande undersökning ett beaktansvärt bidrag.

Från början anlägger förf. ett psykologiskt-genetiskt betraktelsesätt, idet att han utgår från att mystik i varje fall måste erkännas vara liv, sökande, brottnig med människolivets gåta — en så allmän synpunkt alltså att den skall inrymma varje väsensbestämning, som på allvar kan komma ifråga. Genom att intränga i urmotivet, grundinställningen och genom att klarlägga livsrörelsens egenart anser sig Weber kunna bäst komma åt mystikens "problematik". Det utmärkande för mystikens väg är, hävdar han i betygd anslutning till bl. a. A. Schlatter och H. Scholz, själens inåtvändhet, isoleringen i förhållande till det yttre, objektiva, historiska, ett koncentrerat stillablivande i det egna väsendets djup och en omedelbar upplevelse av tillvarons hemlighet såsom följd härav; det synes hos Weber sålunda vara fråga om samma "introspektionens" metod att vinna visshet om livets sanning, som hos oss Joh. Lindblom ("Profetforskningens metod" i *Festskrift till Nathan Söderblom*) och Tor Andrae (*Mystikens psykologi*) nyligen gjort gällande såsom kännemärket på de sinsemellan delvis så skiftande fenomen, som, religionshistoriskt sett, böra sammanföras under begreppet mystik. Då Weber under återopande av G. Auléns uppsats om tro och mystik i *Zeitschr. f. syst. Theol.* (II, s. 276 ff.) såsom otillfredsställande avvisar bestämningen av mystik såsom "etwa die Unmittelbarkeit, Lebendigkeit, Innerlichkeit der religiösen Erfahrung oder Lebenseinheit mit Gott" (a. a. s. s. 17 f.), så synes han nämligen förutsätta, att blott *den* "innerlighet" verkligen förtjänar namnet mystik, som i möjligaste mån söker göra sig oberoende av den historiska uppenbarelsen.

Med fog betonar Weber i överensstämmelse härmed, att mystiken icke är att betrakta såsom en avart av ointresserad, opersonligt inställd metafysik, utan att den är en praktisk frälsningsväg, en väg avsedd att föra människan bort från sig själv till Gud. Den religiöst

neutrala irreligiösa, ateistiska "mystiken" betyder sålunda en den äkta mystikens karrikatyr eller självstympning. Men mystikens "ödesfråga" är denna: leder denna väg också fram till målet? När det gäller att besvara detta spörsmål utgår Weber från den egendomliga dialektiken i mystikens ställning till det mänskliga jagmedvetandet. Människan skall vara intet, Gud allt, jaget skall tillintetgöras, för att det gudomliga helt skall få utrymme. Men denna förintelsekänsla kan likväl alltfört vara självkänsla, jaget som i ett slags smärtfylld njutning upplever sitt eget utplånande, förblir alltjämt bundet vid sig självt. Skarpast framträder enligt Weber mystikens ödesfråga däri, att jagkänslan icke blott alltjämt förblir, utan att den rentav kan slå över i känslan av identitet med det gudomliga, i känslan av att själen förgudligas. (Parantetiskt skall här påminnas om Auléns intressanta påvisande i anförda artikel av det inre sambandet mellan denna förintelsekänslas konvertering och mystikens ponering av den "fördolde" Guden, vilken all skenbar oändlig upphöjdhet till trots på grund av sin *kvalitetslöshet* förgäves söker upprätthålla avståndet i förhållande till det mänskliga subjektet.) Mystikens frälsningsväg leder icke längre, däri utmynnar Webers prövning, än till en krampaktigt lidelsefull oscillation mellan självförintelse och självförgudning. Men i samma mån mystikens gudstänke på grund av dess omiskännliga panteistiska tendens sammanblandas med tanken på värdstotaliteten, blir Gud följdriktigt blott ett namn och därmed överflödig. Mystikens *sekularisering* ligger trots den praktiskt religiösa grundinställningen därför i mystikens egen utvecklingslinje, och såtillvida erkänner Weber, att den ateistiska mystikens avart icke saknar ett inre samband med mystiken i verklig mening. Särskilt den moderna mystiken i dess olika utgestaltningar avslöjar, såsom Weber visar, denna inneboende tendens till immanens — gärna med estetisk färgning — eller till en esteticerande lek med det översinnliga — gärna i förbindelse med de occulta vetenskaperna.

Men om mystiken alltså, försävt den blir sig själv nog, är dömd att stanna i en inre motsägelse eller rentav att upplösas, så äger den likväl, framhåller Weber med styrka, ett värde och en betydelse ur religiös synpunkt, som måste skattas utomordentligt högt. Tillfälligtvis kan förf. uttrycka sig, som om mystik och tro rentav stode i en *nödvändig* inre relation till varandra av fråga och svar, eller som om mystiken vore ett ofrånkomligt stadium på trons egen väg. ("Die

Mystik die grossartige Entrollung der religiösen Frage, der Glaube, dem Gott im Wort begegnet, die Lösung“. s. 61). Emellertid är denna formulering, såsom andra utsagor ge vid handen, icke det adekvata uttrycket för förf:s egentliga mening. Hans uppskattning av mystikens sökande, längtan och aning är i alla fall stor nog, då han häri ser “die *grossartigste* Entrollung der religiösen Lebensfrage“ (s. 42), denna livsfråga, vars svar *tron* gör anspråk på att ensam äga.

Tron äger nämligen det som mystiken eftersträvar, vissheten om Gud såsom en på en gång dömande och benådande livsverklighet, eller, såsom Weber helst uttrycker sig, tron äger Gud såsom “närvarande“. (Till de bestämningar av tron såsom medvetande om Guds närvaro, som Weber anför, kan även läggas Chr. Blumhardts tes i *Von der Nachfolge Jesu Christi*, (s. 49): “Dass heisst glauben: Gott gegenwärtig nehmen“). Men denna närvaro är — väl att märka — närmast blott “Bewusstseinsgegenwart“. Det är icke fråga om en “obruten“ omedelbarhet, utan om en omedelbarhet, som brytes genom den historiska uppenbarelsens medium. Blott “Ordet“ i (Luthers mening) gör den osynlige, fördolde Guden levande och närvarande för medvetandet. Men om tron står emot skådandet och alltid är förbundet med ett vågsamt “trots allt“, så sammanhänger detta, såsom Weber riktigt betonar, just därmed, att tron icke svärmiskt söker komma över det mänskliga livets givna betingelser eller tager den eviga framtiden liksom i förskott.

I syfte att även rent språkligt giva uttryck åt trons tillvaratagande av mystikens sanning uppställer Weber och söker legitimera termen “trosmystik“ (s. 42, 48 ff. 59 ff.). Jämte eller över de båda alternativen: stelnad, dogmatisk kyrkotro och “själv tillräcklig“ mystik finns det en tredje möjlighet, trons egen mystik. “Das Gegenwärtigwerden Gottes, das Stehen vor Gott, wie es dem Glauben geschenkt wird, erscheint als die Erfüllung des mystischen Ahnens und Sehens. Und dadurch“, heter det, “bekommt der Ausdruck Glaubensmystik seine besondere Geprägtheit und Sinnfülle“. (s. 60).

Naturligtvis är förf. medveten om att den inåtvändhet och innerlighet, den beröring med livets hemlighet, varom i detta sammanhang talas, är något annat än den själv tillräckliga mystikens introversion. “Trons mystik“ skall vara något särskilt och egenartat i förhållande till mystiken såsom ett allmänt fenomen inom det religiösa livet. (s. 59). Att begreppet “trosmystik“ har en paradoxal

klang betonar förf., men just häri finner han något som talar till detta ords favör. Vad det kommer an på är nämligen, heter det, att finna ett uttryck som riktar uppmärksamheten på den spänning, som präglar trons liv, spänningen mellan lydnaden för Ordet, det yttre och i denna mening objektiva och det subjektiva, innerligheten, själen i trons liv med Gud. Utom all fråga har Weber rätt däri, att personlig kristendom skulle förvanskas till dogmatism och moralism, ifall den uttömdes på allt subjektivt, på det hemlighetsfulla samlivet i själens fördolda djup med den "närvarande" Guden.

Men följer härav, såsom förf. menar, att ingen som gör allvar av Guds närvaro såsom den dömande och benådande livsmakten gärna kan bestrida berättigandet av talet om "trosmystik"? Anmälaren nödgas erkänna, att hans betänkligheter mot denna användning av ordet mystik icke blivit hävda genom den föreliggande framställningen; han har icke kunnat undgå intrycket, att förf. i verkligheten rör sig med tvenne olika mystikbegrepp, ett trängre, pregnantare och ett allmännare, och att det blott är under förutsättning av det senare mera vaga och obestämda begreppet, som utrymme kan vinnas för termen "trosmystik". I vissa sammanhang är det tydligt, att trons själva innersida identifieras med mystik (t. ex. s. 48). Mystik fattas härvid i en så allmän betydelse, att den blir liktydig med allt som överhuvud är "mystiskt" i det religiösa livet, d. v. s. noga taget allt som icke är blott bejakande av vissa religiösa föreställningar och tillämpning av vissa moraliska regler. I detta fall har det uppenbarligen sin goda mening att skilja mellan en "självtilräcklig" mystik och en trons "särskilda" mystik och att låta allt vad äkta mystik heter vinna sin fulländning och förlösning i tron, som har det som är föremålet för all religiös aning och allt religiöst sökande. Med full rätt kan förf. göra gällande, att tron, berövad detta "mystiska", skulle vara "völlig rationaliserat, veräusserlicht, verdiesseitigt" (s. 48), och framhävandet av det irrationella i denna mening står i god inre överensstämmelse med grundintentionen i förf:s tidigare utgivna, intresseväckande framställning *Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theologie*, där teologins framtidslinje avgjort ställes i irrationalismens tecken. Termen "trosmystik" bildar i detta fall en analogi till begrepp sådana som troslydnad och trosvisshet. Liksom lydnad och visshet höra med till trons väsen, så hör också mystik med till tron.

Men utifrån detta allmänna mystikbegrepp blir det å andra sidan

icke klart, varför förf. så starkt anser sig böra framhäva, att begreppet trosmystik är en "paradox" (T. ex. s. 62). Förklaringen kan i varje fall icke sökas däri, att det irrationella och det paradoxala skulle fattas såsom synonymmer. "Paradoxal" bestämmes nämligen såsom sammanhållningen i en dynamisk enhet av väsensmotsatta storheter, "tro" och "mystik". (Att förf. själv icke varit alldeles medveten om att begreppen härvid skiftat gestalt, antyder just citations-tecknet omkring tro och mystik på denna punkt). Och sant är att tro och mystik i detta sammanhang också fattas så, att det verkligen är fråga om väsensmotsatta storheter. Av avgörande betydelse är bland andra här uppställda antiteser satsen: "*Glaube* findet Gott im Mittel seiner Offenbarung, *Mystik* ist Unmittelbarkeit" — även om förf. icke själv uttryckligen framhävt dess centrala plats. Här återvänder tydligen den bestämning av tro och mystik, som förf. från början synes förutsätta, och som *måste* förutsättas, när mystiken begränsas till att vara "*die Entrollung der religiösen Frage*", denna fråga, som blott tron skall kunna besvara. "Mystik" betyder här icke längre det "mystiska" eller innerliga i religionens liv överhuvud utan är begränsad till att gälla *den* innerlighet, som eftersträvar omedelbarhet i gudsförhållandet *utan historiens förmedling*; tron åter betyder vissheten om Guds närvaro i och genom Ordet. Men nu måste man fråga: är tron verkligen en paradoxal enhet av "tro" och "mystik" i *denna* mening? Det kan icke vara så. *Ty här är det uppenbarligen fråga om tvenne olika vägar till guds- och frälsningsvisshet, som principiellt utesluta varandra.* Samtidigt som förf. i antitesen utgår från det trängre begreppet mystik, varvid mystiken blir en avgränsad religionshistorisk storhet, utgår han vid syntesen från det allmännare och vagare mystikbegreppet, i enlighet varmed mystik och religiös innerlighet äro växelbegrepp och mystiken följaktligen en nödvändig beståndsdel i *all* tro, som äger Gud såsom "närvarande". (Men då mystiken fattas i denna allmänna mening, är det tydligen motsägande att, såsom i det föregående skett, fatta förhållandet mellan mystik och tro såsom ett förhållande mellan "frågan" och "svaret"). För att vinna inre enhetlighet i tankelinjen har man väl att välja mellan att antingen konsekvent genomföra det allmännare mystikbegreppet, (mystik = religiös subjektivitet överhuvud), men då är "mystiken" icke en väsensmotsats till "tron" utan blott ett moment i eller en sida av denna och följaktligen bortfaller varje anledning att överbjuda bestämningen trons "irrationelitet" genom

bestämningen trons "paradoxalitet" — eller också har man att fasthålla vid det pregnantare mystikbegreppet, men då bortfaller varje anledning liksom all möjlighet att inordna mystiken såsom en legitim "paradoxal" beståndsdel i trons liv och att överhuvud uppställa ett begrepp sådant som "trosmystik". För egen del erkänner sig anmälarer föredraga det senare alternativet, emedan mystikbegreppet härigenom vinner i entydighet och blir användbart såsom en sammanfattande beteckning på bestämda religionshistoriska fenomen. Men det skall till sist med all kraft understrykas, att Weber själv icke intresserar sig i främsta rummet för ordet utan för den sak, som ordet åsyftar att åskådliggöra. Han efterlyser rentav ett tyskt ord, som skulle kunna ersätta ordet "trosmystik", och föreslår att, om denna term icke vinner burskap, man kan tala helt enkelt om *den levande tron*, "wobei nur ein Fordern ist, dass deutlich wird, was der Glaube bedeutet und hat" (s. 63 not 1), ett förslag som synes tilltalande och ändamålsenligt. Den utveckling, som förf. sakligt sett givit av „den levande trons“ innebörd och väsen är också alltigenom tacknämlig; den kommer förövrigt nära Luthers egen syn på förhållandet mellan "erfarenhet" och "lydnad" i trons liv.

Det material, på grundvalen av vilket Weber här belyst problemet tro och mystik, är rikt och synnerligen mångsidigt valt. Inte minst förtjänar förf. tacksamhet, därför att han kunnigt vägleder läsaren även genom den moderna, "sekulariserade" mystikens snåriga och dunkla regioner.

TORSTEN BOHLIN.

MARTIN DIBELIUS: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. Vandenhoeck & Ruprecht 1925, 173 sid. Pris 4: 25 Mk.

Under senare år har den nytestamentliga exegetikens arbete övervägande stått under den s. k. formhistoriska metodens tecken. En mängd specialundersökningar ha sett dagen. Men det förefaller som om de nytestamentliga forskarne mer än eljest skulle ha dragit sig för att giva sammanfattande överblickar. Till glädje för de många, som icke ha tillfälle att aktivt deltaga i det nytestamentliga forskningsarbetet och icke heller att i detalj följa detta har en av det nutida Tyskland främsta exegeter, professor Martin Dibelius i Heidelberg, i en snabb konturteckning framlagt sin syn på urkristen-

domen. Och icke blott detta. Han har — vilket vad nutida exegetiska forskare beträffar är ytterst sällsynt — också från sin utgångspunkt i urkristendomen sökt kasta ljus över kristendomens följande historia och icke minst över det nutida läget. Då därtill kommer att boken är skriven med betydande skärpa och med en sakkunskap, som sträcker sig långt över författarens egentliga forskningsområde, kan Dibelius' arbete påräkna ett mer än vanligt intresse.

Boken är indelad i åtta kapitel, försedda med rubriker, som i ett par fall måste sägas vara alltför summariska för att giva någon egentlig vägledning med avseende på innehållet, men som i varje fall antyda, hur ofantligt omfattande detta innehåll är. Rubrikerna äro: Zeit, Religion, Evangelium, Christus, Welt, Kirche, Ethik, Schicksal. De tyngst vägande kapitlen äro de som handla om evangeliet, Kristus och kyrkan och skall jag i det följande väsentligen begränsa mig till dessa. Det jämförelsevis magraste kapitlet torde vara det första, vilket vill giva en teckning av den nutida religiösa situationen. Den betydelsefulla vändning förf. finner i nutiden framträder enligt honom framför allt i tre företeelser: ungdomsrörelsen, expressionismen och irrationalismen. Bortsett från det tvivelaktiga i att koordinera ungdomsrörelsen med de tvenne andra nämnda faktorerna må det betvivlas, om verkligen expressionism och irrationalism kunna giva någon mera allsidig bild av det nutida religiösa läget.

Förf. går till urkristendomen i syfte att här i kristendomens klassiska tid undersöka dess "historiska och överhistoriska element" (sid. 31), varvid det emellertid bör antecknas, att han i slutet av boken måste erkänna, att "iakttagelsen av det överhistoriska icke kan ske med historikerns kunskapsmedel" (sid. 170). Han avser icke att giva oss någon framställning av "kristendomens väsen", snarare att finna "das Mass des Christentums". Avsikten med denna distinktion är i varje fall såtillvida prisvärd, som förf. icke — såsom evangeliska teologer eljest ofta haft för sed — vill betrakta kristendomens senare historia såsom avfall från det ursprungliga "väsendet": han har en hälsosamt klar blick för att kristendomens "väsen" kan taga sig uttryck i skiftande former.

Det är mig icke möjligt att här giva ens ett summariskt referat av de ytterst innehållsfyllda kapitel, som behandla evangeliet och den äldsta kristendomen. Jag måste inskränka mig till att framhålla några karakteristiska drag. Olikheten med det för ett eller annat decennium sedan gängse framställningssättet av urkristendomen faller starkt i ögonen. Var det på denna tid nog så vanligt att spela ut Jesu förkunnelse mot den apostoliska förkunnelsen om Jesus såsom Kristus, så vill Dibelius ingalunda erkänna berättigandet av en dylik motsättning. Visserligen säger han, att det evangelium, som förkunnades i urkristendomen, bestod av två element: "Worte und Taten des Meisters wie Kunde und Enträtselung seines Schicksals

— gewirkte und gedeutete Geschichte“. Men dessa båda kunna icke skiljas: „erst die Verbindung von gewirkter und gedeuteter Geschichte stellt die christliche Botschaft dar“.

Vad själva arten av det primära budskapet beträffar framhåller Dibelius påfallande starkt, att analysen av detta är oberoende av den vetenskapliga debatten om äktheten av det ena eller andra Jesusordet. Han betraktar det såsom väl möjligt att urskilja det gamla traditionsstoff, som ger en enhetlig och klar bild av evangeliets art. Från detta kan utsöndras vad som är artskilt. Det som däremot är så artbesläktat, att kritiken blir tveksam i fråga om äktheten, förmår icke ändra den givna bilden.

Vid sin teckning av detta „evangelium“ betonar Dibelius med stor intensitet, att det icke är fråga om någon ny läromeddelelse. Allra minst kan man med Upplysningen och den gamla liberalismen beteckna Jesus som en lärare med mera human art än Johannes Döparen. Allt hänger i stället på *den aktuella tillspetsningen* och på *stegringen till det obetingade*. Jesus „har icke gått ut bland människorna, emedan han hade mer humanitet än Döparen, utan emedan skapande krafter voro verksamma i honom“. Det kommande rikets krafter bliva uppenbara i honom. Hans gärningar syfta till att bibringa människorna en aning om dessa krafter. Och detsamma gäller också om hans paradoxalt tillspetsade ord. De vilja giva impulser, „stossen, treiben, indem sie Wahrheiten zu eindringenden Stacheln zuspitzen“. Starkt framhäves det förkunnade gudsríkets övervärldsliga karaktär: heter det, att gudsríket är „invärtes“ i eder, så är detta endast ett förkortat uttryckssätt — ríket betyder här tecknen på dess närhet. Jesu s. k. etik är icke en samling bud, utan ständigt nya variationer av det ethos, som ligger till grund för alla Jesu ord — tonvikten ligger alltid på das neue Sein, som Jesus „nicht gelehrt, sondern gebracht und offenbart“. Det som gör predikan om gudsríket så uppskakande är att Gud, hans fordringar och löften, men också hela hans evighet träda in i livet. Bilden av Jesus blir så varken bilden av en lärare eller en profet utan bilden av ein Heiliger, med vilken lärjungarna umgås „in staunender Ehrfurcht“. Jag citerar några karakteristiska ord: „schweigend scharen sich die Jünger um den Meister, in Scheu vor dem Wort, das von Zeit zu Zeit aus ihm hervorbricht; dann wagen sie wohl zu fragen, aber eine rätselhafte Antwort lässt sie verstummen, bis etwa von aussen her ein Anlass neues Wort oder Tun Jesu auslöst“.

Jag anknyter en randanmärkning av mera principiell karaktär. Dibelius' teckning är ett symptom på en karakteristisk omsvängning. Men fråga är, om man icke här är på väg från en ytterlighet till en annan: från ett framhållande av läran, åskådningen såsom det utslagsgivande till ett undanskjutande av det intellektuella elementet överhuvud. Enligt Dibelius skulle evangeliet icke innebära någon förändrad gudsåskådning. Men här måste det sägas, att i den nya hållningen, i evangeliets budskap ligger, visserligen icke något ny-

format gudsbegrepp, men väl en djupgående förändring av gudsbilden. Detta kommer i själva verket fram även hos Dibelius själv — när han talar om den nya *närheten*. Det förefaller som om Dibelius' teckning alltför ensidigt påverkats av den i det första kapitlet omnämnda "irrationalismen".

Kristustron uppstod, säger Dibelius, ur påsktron. Problemet var, om tron på gudsriket kunde bevaras trots mästartens smädliga död. Påsktrons innebörd är att detta kunde ske. Men det kunde endast ske, "weil aus dem 'trotzdem' gegenüber dem Kreuz ein 'weil' wird und der Schandpfahl sub specie aeternitatis als Symbol einer anderen und andersartigen Welt erscheint". I och genom påsktron levde lärjungarna "als Bürger der bereits geoffenbarten neuen Welt unter den äusseren Verhältnissen des alten Äons". Det väsentliga är att Jesu historia tack vare kristustron blev transparent och sågs under överhistorisk synpunkt. Risker med de senare formulerade kristologiska bekännelserna är, att dessa vilja förvandla "trons osägbara värld" till adekvata utsagor. Men, tillägger Dibelius: "också för den som icke intellektuellt tillägnat sig dogmat må det symboliska språket 'sann människa och sann Gud' synas såsom en korrektare antydning om Jesu Kristi väsen än det 'liberala' — efter falsk, emedan aldrig uppnåbar korrekthet strävande och dock utöver det historiska omdömet redan gående, alltså pseudohistoriska — talet om 'den enastående personligheten'".

Det kortfattade kapitel, som bär till överskrift Welt, innehåller en klar och överskådlig framställning särskilt av den unga kristendomens förhållande till judendomen, de hellenistiska mysterierna och stoicismen. Vida utförligare är kapitlet om kyrkan. Med stor behållning läser man förf:ns utredningar om kyrkoidén inom urkristendomen. Fullt lika tillfredsställd kan rec. icke vara med framställningen av förhållandet mellan den romerska och den evangeliska kyrkoidén. Väl må det vara riktigt, att den romerska kyrkoidén kan beskrivas såsom "helig synlighet" — mera tvivelaktig är emellertid bestämningen "helig osynlighet" för den evangeliska kyrkoidéns vidkommande. Begreppet "osynlig kyrka" har knappast utträtt något annat än att bestjäla den s. k. synliga kyrkan på dess religiösa idealitet och detta sker även till en viss grad hos Dibelius. Enligt rec:ns mening skulle det obetingat varit till fördel för framställningen, om bokens huvudtema med större konsekvens genomförts också med avseende på kyrkan och denna alltså betraktats dels från historisk och dels från överhistorisk synpunkt. Det gäller även om kyrkan, att historien för trons öga blir transparent och ses från "överhistorisk" synpunkt.

Synnerligen beaktansvärt är vad förf. f. ö. har att säga om den konfessionella frågan i nutiden, närmast om förhållandet mellan evangelisk och romersk kristendom. Dibelius framhåller icke utan rätt, att konfessionsfrågan i våra dagar långt mera än tillförne blivit en kulturfråga. Från denna synpunkt faller en oerhörd vikt på gudstjänst-

livets utgestaltning. Hemma hos oss finnes f. n. i den liturgiska diskussionen en tendens att vilja framhålla predikan och den prästerliga förkunnelsen så att det nästan ser ut som om denna ensam skulle representera gudsordet och därtill ett hart när ofelbart gudsord. Dibelius erinrar oss realistiskt och hälsosamt om förkunnelsens mänskliga och delvis mycket mänskliga sida. Den textutläggande predikan har ofta blivit halvvetenskap eller pseudovetenskap. "Ordet" i Luthers mening betyder närmast vad vi i våra dagar kalla uppenbarelser. Detta "ord" består icke i bokstav utan i ande. Det är en illusion att man skulle kunna stabilisera detta "ords" inre mening genom teologiskt skolade predikanter. I stor utsträckning blir det här blott fråga om meddelandet av en mänsklig mening om ordet. Den omständigheten att faktiskt predikantens personlighet blir utslagsgivande visar, att det i själva verket "icke så mycket är fråga om das Wort i reformationens mening som om en — ofta mycket aktningvärd — mänsklig prestation". Förf. erinrar oss också om den i jämförelse med reformationen avsevärt förändrade situationen. Predikan måste numera utstå en konkurrens som aldrig tillförne. Den har att utstå konkurrens med religiösa föredrag, med religiösa artiklar i tidningar och tidskrifter, med den överflödande populariserande litteraturen m. m., m. m.: "mit all diesem geistigen Gut, durch das der Gebildete verwöhnt ist, kann die Sonntagspredigt des Pfarrers nicht ohne weiteres konkurrieren und will es auch nicht mit Rücksicht auf den weniger verwöhnten Teil der Gemeinde". Dibelius drar av dessa iakttagelser ingalunda den slutsatsen, att predikan skulle trängas tillbaka inom den evangeliska kulturen — han vill i stället betona de stora krav som måste ställas på densamma. Men han vill samtidigt — och säkerligen på mycket goda grunder — inskräpa den vikt, som den evangeliska gudstjänstens andra, mera fasta sida äger och måste äga — icke minst i nutiden, om verkligen eljest den evangeliska gudstjänsten skall kunna fylla sin uppgift i samtidens religiösa liv.

GUSTAF AULÉN.