

# 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 2

## INNEHÅLL

	Sid.
Från den teologiska samtiden .....	107
Den teologiska krisen i nutiden, av GUSTAF AULÉN .....	111
Egoism och religion, av ANDERS NYGREN .....	129

### Teologisk litteratur:

G. RITTER: Luther, Gestalt und Symbol, av G. Ljunggren	151
H. RÜCKERT: Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil, av G. Ljunggren .....	154
ERNST TROELTSCH: Der Historismus und seine Überwindung, av O. Askeland .....	157
Evangelierna och rabbinica, av E. Aurelius .....	169
Några nya arbeten om den "dialektiska" teologien, av G. Aulén	185

### Diskussionsinlägg:

Kristlighetens väsen och den kristna socialetikens grundval, av A. Runestam .....	193
--	-----

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

Den 3—21 näststundande augusti sammanträder i Lausanne världskonferensen "On Faith and Order". Förberedelserna till denna ha fortgått alltsedan initiativet till denna kyrkliga enhetsrörelse år 1910 togs av den amerikanska episkopalkyrkan. De särskilda svårigheter, som resa sig i vägen för ett försök att ena de kristna samfundet just i de frågor, som framkallat deras söndring, trädde i dagen redan vid den förberedande konferensen i Genève år 1920, vars deltagare hade särskilda anledningar att begrunda ett ord av en vis engelsk kyrkoman: "The first step to unity is to recognize, how profoundly we differ". Sedan dess har denna rörelse delvis trätt i skuggan för den parallella "Life and Work"-rörelsen. Som demonstration av kristenhetens vilja till enhet torde väl Lausannekonferensen svårligen kunna överträffa 1925 års Stockholmsmöte. För en och annan ter sig dess mål snarast chimäriskt. Ej minst ur teologisk synpunkt kan den dock få ett oskattbart värde. Då representanter för de flesta kristna huvudriktningarna — dock med ett par kännbara undantag — här mötas för att i broderlig endräkt lära varandra att förstå det positivt bärande i vars och ens trosåskådning och kyrkouppfattning, måste konferensen i varje fall komma att ge värdefulla bidrag till de olika riktningarnas karakteristik. Fattas problemen tillräckligt djupt i sikte, är det icke omöjligt, att betydelsefulla uppslag kunna ges till det gemensamma kristna trosarvets formulering. De tre veckornas samarbete och meningsbyte måste på mångfaldiga punkter leda till att ingrodda tankevanors isolering genombrytes.

De skandinaviska kyrkornas ombud bli här ställda inför uppgiften att med klok besinning hävda de lutherska synpunkterna: frånvaron av officiella delegerade för det tyska kyrkoförbundet — såsom medlemmar av den i Genève tillsatta fortsättningskommittén ha dock ett antal tyska kyrkomän säte och stämma i konferensen — gör denna



Nordens kyrkor besökas denna vår av en av Englands främste teologer och kyrkomän. Biskop A. C. Headlam i Gloucester har mottagit inbjudan att föreläsa vid universiteten i Köpenhamn och Uppsala och ämnar även företaga en resa i Finland. D:r Headlam har tidigare som Regius Professor of Divinity i Oxford beklätt en av Englands främsta teologiska lärostolar och har även varit redaktör för den kända tidskriften *The Church Quarterly Review*, i vilken han alltjämnt medverkar. En moderat högkyrkoman med vida vyer företräder han som teolog snarast den humanistiska typ, vilken man gärna förbinder med Erasmus' namn. Hans tidigare produktion faller snarast inom exegetiken: tillsammans med W. Sanday utgav han en kommentar till Romarbrevet och ännu 1923 framträdde han med ett betydande arbete på evangelieforskningens område ("The Life and Teaching of Jesus the Christ"). På senare tid har han förnämligast gjort sig känd som en energisk förespråkare för den kristna enhetens tanke. Hans Bampton-föreläsningar av 1920 om "The Doctrine of the Church and Reunion" torde vara ett av de teologiskt tyngst vägande bidragen till denna aktuella frågas belysning. Samma problem beröres även i hans biskopliga herdabrev om "The Church of England". Biskop Headlam har sedan länge visat de skandinaviska kyrkorna ett särskilt intresse, och hans besök är att hälsa med glädje som ett led i de närmare förbindelser mellan engelskt och svenskt kyrkoliv, vilka redan givit det teologiska arbetet i vårt land värdefulla impulser. Måhända kan man våga hoppas, att det i någon mån skall kunna bidra till att även hos den engelska kyrkans teologer väcka något intresse för det egenartade i vår andliga utveckling.

\*

\*

\*

Ett betydande teologiskt verk har i dagarna fullbordats: OTTO RITSCHLS *Dogmengeschichte des Protestantismus*. Det stort anlagda arbetets första del utkom redan 1908 och behandlade väsentligen den äldre reformationsteologiens ställning till bibel och tradition. Den andra delen, som utgavs 1912, ägnades åt en undersökning av Luthers och Melanchtons tankar om rättfärdiggörelsen samt av de stridigheter rörande detta och närbesläktade ämnen, vilka funno sin avslutning i konkordieformeln. Nästa band utkom först efter fjorton

års mellanrum förlidet år. Denna del sysselsätter sig med den reformerta teologien och kretsar kring predestinationstanken. Ritschl börjar här med Zwingli och Calvin och fortsätter skildringen av den reformerta teologiens utveckling ett stycke in på 1600-talet med särskilt uppmärksammande av arminianismen och dess dogmhistoriska betydelse. Det nyss utgivna fjärde och sista bandet behandlar först ingående alla de gamla stridspunkterna mellan luthersk och reformert teologi ävensom de kristologiska debatterna inom den lutherska teologien. Ett utförligt kapitel ägnas åt lutherdomens tankar om unio mystica. Härefter följer en redogörelse för synkretismens historia, som är synnerligen grundlig och bjuder på många intressanta detaljer: framställningens huvudpersoner äro Acontius, Nikolaus Hunnius och Calixtus.

Det första bandet av Ritschls Dogmengeschichte des Protestantismus hälsades med livlig tillfredsställelse och stora förhoppningar. Dels kunde det icke nekas att den evangeliska kristendomens dogmhistoria dessförinnan blivit alltför styvmoderligt behandlad och utomordentligt väl krävde en ingående undersökning och dels erbjöd Ritschls undersökningar av den äldre evangeliska teologiens biblicism och traditionalism en hel del nya och beaktansvärda synpunkter. Det torde kunna ifrågasättas, om de senare banden av det stora verket *helt* infriat vad det första lovade. Arbetet har till att börja med icke kunnat fullföljas i den omfattning, som först planerades. Vad sedan själva utförandet beträffar måste det nog sägas, att man vid upprepade tillfällen skulle önskat långt vidare perspektiv än man fått samt att framställningen alltför mycket behärskas och ledes av den gamla teologiens egna frågeställningar. Man får därför mera en serie vederhäftiga och instruktiva detaljundersökningar än någon klar överblick över det behandlade teologiska skedets ställning inom den kristna tankens historia. Det är i varje fall tydligt, att Otto Ritschls styrka långt mera ligger i den noggranna detaljskildringen än i en klar och skarp linjeföring. Men även om Otto Ritschl icke givit oss någon "protestantismens dogmhistoria" av verkligt stora mått, så har han dock givit utomordentligt värdefulla bidrag till utforskandet av *den äldre* evangeliska teologien. Ingen forskare på området skall kunna lämna hans verk obeaktat.

# DEN TEOLOGISKA KRISEN I NUTIDEN<sup>1)</sup>

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN LUND

Efterföljande betraktelser över det teologiska nutidsläget vilja anknyta till den skiss av den evangeliska teologiens historia, som infördes i förra årgången av Svensk Teologisk Kvartalskrift under titel: Den evangeliska teologiens tvänne huvudskeden och vår tid. I denna skiss ville jag försöka se den teologiska utvecklingen från upplysningstiden fram till tiden omkring det senast förflutna sekelskiftet såsom ett kontinuerligt sammanhang. Ett dylikt betraktelsesätt blir, menar jag, både berättigat och ofrånkomligt, försävt som man dels tar sikte på den under perioden ifråga ledande teologien och dels låter frågan om den faktiska kristendomstolkningen bliva den avgörande frågan. Det torde icke kunna nekas, att den nutida teologien i mångt och mycket söker sig in på helt andra vägar. Kristendomstolkningen är utsatt för en djupgående förvandling. Man talar ibland om en "krisens" teologi och menar därmed en viss bestämd, i nutiden mycket omdebatterad teologi. Rubriken här ovan tar emellertid ingalunda sikte bara på denna onekligen tidstypiska teologiska strömning. Den är blott *ett* symtom ibland många andra på den kris, vilken den evangeliska teologien för närvarande genomlever.

I det följande vill jag göra ett försök att förstå, varför det måste komma till en dylik kris och vad som egentligen karakteriserar densamma. I detta syfte vill jag först företaga en kritisk analys av den föregående teologiska periodens kristendomstolkning. För överskådlighetens skull samlar jag min analys kring 4 märkesord.

1. Det första är: *d e n h u m a n i s e r a d e g u d s b i l d e n*.

Kommer man från den s. k. ortodoxien till upplysningsteologien, passerar man i själva verket en av de allra mest betydelsefulla och mest markerade vändpunkter, som kristendomens historia överhuvud-

<sup>1)</sup> Ovanstående utgör en summarisk sammanfattning av tvänne föredrag över ämnet "Die religiöse und theologische Krisis der Gegenwart", vilka jag under mars månad hållit vid universiteten i Leiden, Utrecht och Groningen.

taget har att uppvisa. Visst skulle man här likaväl som överallt också kunna uppvisa förbindelselinjer. Men huru många de än kunna vara, så hindrar detta icke att kristendomstolkningen i dess helhet här undergår en förvandling, vilken sträcker sig in i det allra innersta och vilken tillika har det mest genomgripande inflytande under långliga tider. Den bildade allmänhetens kristendomssyn är än i dag till mycket stor del bestämd just av den tolkning, som först slog igenom med upplysningsteologien. Ger man akt på upplysningens polemik mot ortodoxien, finner man, att tvänne invändningar ständigt gå igen: man går till strids mot ortodoxiens satisfaktionslära samt mot dess "antropomorfistiska" gudsföreställning. I bägge dessa avseenden vill man konstatera ett fördärvbringande inflytande från det gamla testamentet. Den egna tendensen kommer typiskt till uttryck i en boktitel från 1700-talet: "Dass die Lehre von Gottes Vaterliebe die Grundlehre der christlichen Religion sei".

Vi fastställa närmast några för denna förändring karakteristiska drag. Alla tankar om hat och hämnd vill man avlägsna från gudsbilden: Guds rättfärdighet måste befrias från dylika mindervärdiga föreställningar. Också talet om Guds vrede betraktas såsom någonting lindrigast sagt suspekt — polemiken mot "vreden" fortsätter som bekant ända fram till Ritschl. Ytterligare vill man undvika och avvisa all dualism mellan Guds rättfärdighet och Guds kärlek. Oppositionen mot satisfaktionsläran står just i detta syftes tjänst — satisfaktionen var ju tänkt såsom en utjämning av motsättningen mellan rättfärdigheten och kärleken, men en dylik utjämning är, vill man säga, ingalunda nödvändig: Gud behöver icke omstämmas, han fordrar intet rättsligt skadestånd. Så vill man till sist sammanfatta alla gudsbildens drag i "faderskärleken". Väl begagnar upplysningsteologien, karakteristiskt nog, hälst svagare ord: man talar framför allt om Guds godhet eller om hans välvilja. Men när vi komma till höjdpunkten i denna teologiska utveckling, till Schleiermacher, se vi, huru han uttryckligen vill sammanfatta allt som kan sägas om Gud i satsen: Gott ist die Liebe. Och detta hans förfaringssätt har sedan avgörande betydelse för den följande tiden.

Skulle man nu vilja taga ställning till dessa tankegångar, så kan det icke gärna bestridas, att oppositionen mot de så kallade minder-

värdiga föreställningarna i stor utsträckning äro starkt sakligt motiverade. Detta gäller såväl med hänsyn till tankarna om Guds hat och hämnd som också i fråga om övervinnandet av dualismen mellan Guds kärlek och hans rättfärdighet. Framför allt är ju koncentrationen kring kärleken såsom gudsbildens behärskande centrum så äktkristen som möjligt. Denna teologi har sin styrka såväl däri att man överhuvud vill se gudsbilden från en organisk synpunkt som däri att man då också vill se den gudomliga kärleken såsom det innersta och det allt behärskande. Men just här måste vi sätta in med en viktig fråga. En sak är att man talar om den gudomliga kärleken såsom gudsbildens dominerande innehåll — en annan sak är vad man egentligen menar med, hur man egentligen uppfattar denna gudomliga kärlek. Och denna senare fråga blir i grunden den obetingat viktigaste. Man måste fråga sig, om verkligen den gudomliga kärleken, om vilken det så mycket talas, får stå fram i sin suveräna höghet, i sin renhet samt i sin outgrundlighet och paradoxalitet.

Här vore nu mycket att säga — för korthetens skull kan jag dock endast beröra en enda huvudpunkt. Det är uppenbart, att den gudomliga kärlekens paradoxalitet ingenstädes inom hela denna teologiska utveckling kommer till något starkt uttryck, icke i upplysnings-teologien, icke hos Schleiermacher, icke heller hos Ritschl. Den gudomliga kärlek, som upptar den fjärran gångna och syndiga människan i sin gemenskap *contra legem et contra rationem* — detta originalkristna grundmotiv, som i reformationen åter bröt fram med rentav elementär våldsamt, har här ingenstädes sin fulla kraft. Man kan tala på skiftande sätt om den gudomliga kärleken — men man må tala hur som helst: överallt är den långt mera någonting självklart än något irrationellt. När man humaniserar gudsbilden, naturaliserar man i själva verket på samma gång den gudomliga kärleken.

Nu kan man visserligen tala mycket både om Guds outgrundlighet och hans ofattbarhet. Också upplysningsteologien är ingalunda alltid så "rationalistisk" som man ofta utmålet den. Men det är utomordentligt betecknande, att Guds majestät icke s. a. s. sitter i kärleken utan i stället i "oändligheten". Det har ofta sagts — så framför



allt av E. Troeltsch — att den nya, oändligt utvidgade världsbilden för med sig en ny och skärpt blick för Guds oändliga majestät. Utan tvivel är detta också från en viss synpunkt sett alldeles riktigt. Människan förnimmer inför denna upphöjda oändlighet sin ringhet, hon förnimmer sig såsom stoft och aska och hon kan icke annat än tala om den outforsklige och ofattbare Guden. Tvänne iakttagelser äro emellertid här viktiga. För det första: Guds outrannsaklighet ligger icke i någon den gudomliga viljans karaktär utan i stället i "oändligheten", icke i det kvalitativa utan i det kvantitativa. För det andra: distansen mellan det gudomliga och det mänskliga blir under sådana förhållanden bestämd genom motsättningen mellan det oändliga och det ändliga. Detta förklarar i själva verket det egendomliga förhållandet, att man bredvid framhävandet av den mänskliga ringheten, av människans "Kreatürlichkeit" också finner en utpräglad antropocentricitet och en starkare accentuering av människans värde och värdighet än kanske någonsin tillförne. Till detta drag återkomma vi i det följande.

2. Mitt andra märkesord är: *monismen*.

Teologien bemödar sig under denna period — och detta alldeles särskilt när den befinner sig på sin höjdpunkt — att utbygga kristendomen till en allomfattande världs- och livsåskådning. För varje försök i denna riktning är dualismen i alla dess former en styggelse. Vi se också hur starkt monistiskt inställd den ledande teologien är alltifrån upplysningens dagar. Kristendomens dualistiska element röner föga uppskattning. Man ser i de dualistiska motiven egentligen blott ränder av ett primitivt betraktelsesätt och vill helst såvitt möjligt avlägsna dem. Det monistiska draget förstärkes genom kausalitetstankens inflytande: man vill återfinna den gudomliga viljan överallt, se den återspeglad i allt som sker. *Här* ligger väl, när allt kommer omkring den egentliga risken med kausalitetstankens inflytande inom teologien — icke så mycket i den så ofta debatterade frågan om Gud skulle verka "direkt" eller endast "indirekt". Den egentliga risken synes ligga däri, att man inledes i frestelse att fatta allt det som sker såsom ett uttryck av den gudomliga viljan.

Vad denna monistiska inställning betyder för uppfattningen av det onda i allmänhet och synden i synnerhet ligger i öppen dag. Det

framträder ovillkorligen en benägenhet att söka kasta en förskö-  
nande slöja över tillvarons mörka sida. Vi återfinna detta drag såväl  
i upplysningsteologien som senare hos Schleiermacher och Hegel.  
Det står i sammanhang med en viss karakteristisk optimistisk grund-  
syn, som aldrig framträder mäktigare än när den förbindes med det  
evolutionistiska perspektivet och tillvaron betraktas såsom ett stän-  
digt, kontinuerligt fortskridande hän mot fullkomningens mål. Genom  
denna antidualistiska inställning uppgives *den* kristendomstolkning,  
som framför allt vill se tillvaron såsom ett drama. Man kan icke se  
den gudomliga kärleken såsom en mot motstånd kämpande kärlek.  
Monismen och tanken på den gudomliga allorsakligheten medgiva  
icke någon dramatisk livsbetraktelse. Just här visar sig måhända  
allra tydligast, huru den gudomliga kärleken förflackas och natura-  
liseras. De djupaste kristna motiven komma icke till uttryck. Om en  
gudomlig kärlek, som offerar sig själv, som utger sig och som just  
därigenom avslöjar sitt suveräna majestät vet man icke mycket. Man  
kritiserar och avlägsnar den gamla mer eller mindre "juridiskt" ut-  
formade försoningsläran och den kritik man därvid ävägbringar  
innehåller merändels högst beaktansvärda ting — men egentligen  
har man intet att sätta i stället för det som man så utrangerar.  
Platsen förblir tom. Och man frågar sig — utan att få något verkligt  
tillfredsställande svar — varför Korset alltifrån början magnetiskt  
dragit den kristna trons blickar till sig.

3. Såsom ett tredje kännemärke för den ledande teologiens  
kristendomstolkning nämner jag: det *inomvärldsliga* draget.

Tyngdpunkten förskjutes från det överhistoriska och övervärldsliga  
till det inomvärldsliga. Vi möta överallt en stark förkortning av  
perspektiven. Man märker det bäst, när man betraktar hållningen  
till kristendomens eskatologiska motiv. Den gamla teologien var i  
lika hög grad förtrogen med himmel och med helvete och kunde  
giva nogsamt besked om allt vad till de "yttersta tingen" hörde.  
Sjutton- och adertonhundredatalens teologi har däremot klart insett,  
att det här icke kan vara fråga om dylik fixerad och tillrättalagd  
kunskap. Denna teologi har i nu berörda hänseende utövat en lika  
nödvändig som hälsosam kritik. Men när man spørjer den efter det  
eskatologiska motivets egentliga mening, finner man genomgående

den största osäkerhet och villrådighet. Det eskatologiska motivet präglar icke längre den kristna trosåskådningen såsom totalitet: det har i hög grad blivit någonting för det hela i grunden främmande, ett bihang som glömt sig kvar.

I centrum av upplysningstidens kristendomstolkning står tanken på den "lycksalighet", som Guds välvilja redan här vill skänka människorna. Utomordentligt karakteristiskt är sedan det sätt, på vilket Schleiermacher vill tala om den "salighet", som kommer med die Erlösung. Denna salighet är ju framför allt en ostörd ro och harmoni, en "kosmisk hemkänsla" (för att begagna ett uttryck från G. Carstensens Schleiermacheravhandling). Den med frälsningen inträdande saligheten betyder alltså i första hand en ny ställning till världsloppet. Icke mindre betecknande är det gudsrikesbegrepp, som möter inom A. Ritschls teologi. Här framträda de tendenser, som präglar hela denna teologiska utveckling på ett synnerligen markant sätt. Ritschl förebrår som bekant Luther att han fattat gudsrikesbegreppet alltför religiöst. Själv vill han i anslutning till Kant bestämma det mera etiskt-immanent: "erst Kant hat, säger Ritschl, für die Ethik die leitende Bedeutung des Reiches Gottes als eine Verbindung der Menschen durch Tugendgesetze erkannt". Här finna vi i själva verket en sekularisering av gudsrikesidén, vilken blivit förberedd av hela den föregående utvecklingen och nu framträder i all sin nakenhet. Gudsriket är ett immanent etiskt-kulturellt ideal och har därmed givetvis blivit helt relativiserat. I våra dagar behöver jag icke närmare orda om det avstånd, som skiljer denna tankegång från den urkristna gudsrikesföreställningen: mellan dem båda är ett svalg befast. Ty urkristendomens gudsrike är i varje fall ett rike, vilkets främsta kännemärke är att det "icke är av denna världen".

4. Mitt sista märkesord är: *antropocentricitet*.

Den sak, som döljer sig bakom detta ord, har två sidor: dels gäller det gudsförhållandet, dels gemenskapstankens ställning och betydelse.

Antropocentriciteten visar sig först och främst däri att gudsförhållandet och gudsgemenskapen icke är religionens alltbehärskande centrum. Gång efter annan ser man, att den inom denna period

ledande teologien degraderar gudsförhållandet till ett medel för någonting annat.

Jag har redan i det föregående fästat uppmärksamheten på den för upplysningsteologien egendomliga dubbelställning, som består däri att man å ena sidan betonar människans ringhet inför den Oändlige och å andra sidan talar stora ord om människans värde och värdighet samt betraktar den mänskliga lycksaligheten såsom den översta riktpunkt, efter vilken allting måste bedömas. Från denna tid stammar det sedermera traditionella missbruket av bibelordet: "vad hjälper det en människa, om hon vinner hela världen, men förlorar sin själ? Eller vad kan en människa giva till lösen för sin själ?" Man tror sig häri kunna inläsa människosjäleus, såkallade oändliga värde och vill då betrakta detta oändliga värde såsom någonting en gång för alla givet och oförlorbart. Antropocentriciteten har en påtaglig eudemonistisk färg.

Antropocentriciteten återfinnes sedan i Schleiermachers redan omnämnda uppfattning av saligheten: det religiösa förhållandet mynnar till sist ut i en ny relation till världen och världsloppet. I denna tankegång är "saligheten" s. a. s. bestämd från människans synpunkt: människan själv är måttstocken, efter vilken saligheten bedömes. Bakom står romantiken med sin individualitetskult. Detta antropocentriska drag består 1800-talet igenom, ja, det får t. o. m. en alldeles särskild accentuering inom den teologi, som dominerar vid århundradets slut. Gudstron är ju för Ritschls teologi framför allt grund och orsak till människans Selbstbehauptung. Målet är herravälde över världen och detta herravälde vinner människan tack vare gudsförhållandet. När Ritschl talar om dessa ting, förnimmer man, hur hans teologiska hjärta klappar. Gudsgemenskapen är icke till för sin egen skull, gudstanken är i stället ett hjälpmedel, som tillförsäkrar oss det efterträdade herraväldet över världen. Antropocentriciteten kan knappast framträda mera naken och ohöljd än däri-genom att så allt eftertryck kommer att läggas på människans "Selbstbehauptung".

Nu har emellertid denna antropocentricitet också en annan mycket viktig sida: den bildar bakgrunden för den för hela denna teologiska epok karakteristiska individualismen. Kristendomstolkningen är

under hela denna tid alldeles övervägande individualistisk. I varje fall har man icke makt att bryta igenom det individualistiska skemat och nå fram till en stark och levande syn på den kristna gemenskapen och dennas vitala betydelse för allt vad kristen tro heter. En sådan förmåga har, trots obestriddliga ansatser, varken Schleiermacher eller Ritschl. Individualismen är alltför mäktig och tränger sig oemotståndligt fram. Detta må ha många orsaker — men den djupaste orsaken är helt visst ingen annan än den förhärskande antropocentriciteten. Med en dylik inställning blir det för teologien omöjligt att bjuda ett levande och mäktigt kyrkoideal med en realistisk värdering av den kristna gemenskapens mening och betydelse.

\*                    \*  
\*  
.

Vilja vi nu försöka att göra oss reda för de strömningar, vilka göra sig gällande i vår egen tid, så torde det knappast kunna undgå oss, att tendenserna i nutidens religiösa tänkande i mångt och mycket äro grundväsentligt skilda från den föregående epokens huvudideer. Uppleva vi i det närvarande en av de mera markerade vändpunkterna i den kristna tankens historia? Jag skall icke giva något bestämt svar på denna fråga. Jag vill endast i det följande söka fixera några huvuddrag i nutidens kristna tänkande och jag vill då koncentrera denna min framställning av nutidsläget kring fyra märkesord, nämligen dessa: helighet, dualism, eskatologi, gemenskap. De tendenser, som ligga bakom dessa fyra ord, äro helt visst icke utan vidare samstämmiga. Man skulle utan svårighet kunna upptäcka nog så starka spänningar mellan de nämnda lösensorden. Mången har också tvivelsutan närmast intryck av kaos. Fråga är emellertid om icke något alldeles bestämt arbetar sig fram ur det skenbart kaotiska och om icke dock, trots allt, tidens teologiska ansikte har en ganska markerad profil.

1. Var och en vet, i vilken hög grad ordet "helig" blivit ett huvudord i de senaste decenniernas religiösa och religionsvetenskapliga språkskatt. R. Ottos i ständigt nya och tillökade upplagor utkommande bok *Das Heilige* är sannolikt det dokument, som väckt

den största uppmärksamheten och gjort det kraftigaste intrycket i vida kretsar. Men Otto är varken den ende eller den förste. Redan tidigt skrev här hemma i Sverige Nathan Söderblom med starkt eftertryck om "det heliga" såsom religionens grundkategori. Flera namn från skilda länder skulle kunna nämnas. Vårt huvudintresse är emellertid icke att registrera namnen på de författare, som skrivit över detta tema, utan i stället att överväga vad det nu betonade helighetsmotivet har att betyda för kristendomstolkningen.

Det faller då närmast i ögonen, att vi här ha att göra med en mycket medveten motsats till den humaniserade gudsbilden. Den humaniserade gudsbilden är tillika den eticerade. Men "den Helige" låter sig varken humaniseras eller eticeras — det är icke möjligt att stänga honom inne i enbart etiska kategorier. Det heliga är en kategori sui generis. Vi kunde här, om vi ville, tänka på Ottos bekanta utläggningar: det heliga såsom det "numinösa", det "mysteriösa", "das ganz Andere". Dessa och andra liknande beteckningar avvisa uppenbarligen den humaniserade och s. a. s. vältempererade uppfattningen av den gudomliga kärleken. — Heligheten vill också — och det är icke mindre betydelsefullt — framhäva Guds suveränitet och majestät. Helighetsmotivet står i detta hänseende i diametral motsättning till varje antropocentrisk-eudemonistisk uppfattning av gudsförhållandet. Alla tankar, som gå i riktning åt att på något sätt vilja låta gudsförhållandet ställas i människans tjänst, bliva intensivt och lidelsefullt avvisade. I gudsförhållandet är Gud allena Herre — att vilja så starkt som möjligt framhålla detta är utan tvivel ett huvuddrag för många, i andra avseenden varandra olika riktningar inom den nutida teologien. Ville jag här nämna några namn, kunde jag t. ex. erinra om Schaeders redan ett par decennier gamla skrifter över ämnet "teocentrisk teologi". Även den på sista tiden särskilt i Tyskland så livligt omdebatterade, kring Karl Barth såsom huvudman samlade teologien måste givetvis beaktas i detta sammanhang. I denna senare teologi har man med sådan energisk ensidighet betonat Guds absoluta herradöme samt transcendens- och distansmotiven, att det understundom vill synas som skulle dessa religiösa motiv vara de enda legitima. "Heligheten" behåller här sin ursprungliga betydelse av avskildhet. Det är uppenbart, att detta

exklusiva betonande av vad vi kunde kalla den suveräna distansen måste betraktas såsom ett utpräglat reaktionsfenomen. — Ännu ett namn skulle jag gärna vilja nämna i detta sammanhang: den förra året avlidne Berlinteologen Karl Holl har i sina djupgående Lutherforsknings med stort eftertryck framhävt just detta motiv — Guds suveränitet — och han vill uppenbarligen med all makt framhålla för oss angelägenheten av att vi rätt förvalta detta alltför mycket försummade Lutherarv.

2. Den ledande teologien under den bakom oss liggande perioden var starkt monistiskt inställd. På sin höjdpunkt ville denna teologi med evolutionismen såsom främsta hjälpmedel utbygga kristendomen till en allomfattande, mer eller mindre rationell världs- och livsåskådning. Ett av de mest framträdande dragen i vår egen tids religiösa tänkande är den högst betydande rol, som det dualistiska motivet spelar. Det religiösa tänkandet har i stor utsträckning blivit dualistiskt och i sammanhang därmed också dramatiskt. Detta motiv har väl icke direkt framalstrats av den världskris vårt släkte genomlevat, men det har helt visst blivit förstärkt genom tidens hårda nöd. Hela livsbetraktelsen har blivit långt mera realistisk och vågar icke att reducera det ondas makt eller att kasta en förskönnande slöja över densamma för att på så sätt bereda väg för en rationell världsförklaring.

Redan år 1903 skrev Nathan Söderblom i sin lilla, i flera hänseenden nya vägar vandrande skrift "Uppenbarelsereligion": "Är icke evangeliets av Jesu samtid delade djävulstro en mörk fläck från mörka tider på det glada frälsningsbudskapets tavla? Man gör gällande, att dualismen i evangeliet bör och kan avlägsnas såsom på en gång något utifrån inkommet och till sitt väsen främmande och motstridigt. Det torde vara en vanlig åskådning. Jag kan icke se annat än att den djupare erfarenheten av synd, lidande och nöd, som är en religions styrka, med nödvändighet förde från profeternas monism till dualismen i evangeliet, och att denna utveckling hör till de betydelsefullaste inom uppenbarelsereligionen. — — — Jesus har skärpt dualismen, ej förmildrat den. Längre än till hans: "fienden har gjort det" har ingen kommit i det ondas problem. — — Alla försök inom kristendomen att komma ifrån eller över dualismen ha

antingen försvagat kraften, som ligger i evangeliets orädda verklighetssinne, eller också lett till den orimligheten att sätta dualismen i Guds väsen“. Under det senaste decenniet ha många och starka stämmor talat till oss om denna med kristendomen innerligt och oupplösligt förbundna dualism. Man har sett och förstått, att djupa religiösa realiteter dolt sig bakom äldre tiders mytologiska utgestaltningar av det dualistiska motivet. Såsom exempel skulle jag kunna hänvisa på en rad företeelser inom den nutida engelska teologien, såsom de av Streeter utgivna samlingsverken *Concerning prayer* och *The spirit m. fl.*, William Temples senare böcker, många andra att förtiga. Det går utan tvivel ett starkt dualistiskt drag igenom tiden.

Det dualistiska motivet låter sig lätt förbindas med en dramatisk totalbetraktelse av tillvaron. Ett svenskt namn kommer också här ovillkorligen i tankarna: Einar Billings. Med stor energi framhöll han i sina teologiska arbeten från det nya århundradets första decennium, hurusom den för kristendomen karakteristiska historietolkningen — i motsättning till den typiskt grekiska — till hela sin struktur är utpräglad dramatisk. — Så snart nu en dylik dramatisk grundsyn genomföres, kommer man i själva verket till en tolkning av den gudomliga kärlekens art och innebörd, som är väsensskild från den tolkning, vilken vilar på monistisk grundval: den gudomliga kärleken ter sig nu såsom en under jordelivets villkor kämpande kärlek. Historiens innersta är en kamp mellan gudsviljan och allt som står denna gudsvilja emot. I denna kamp är segrerns väg offer och självutgivelse. Just härigenom avslöjar den gudomliga kärleken sin egentliga art, sitt djup och sin suveränitet. Här blir Korset icke längre någon biföreteelse: det träder med en inre nödvändighet fram såsom mittpunkten i det hela — det fogar sig organiskt in i den dramatiska totalåskådningen. Guds väg fram i människolivets historia går över Korset och detta är den gudomliga kärlekens genombrott.

Det är utomordentligt betecknande att man med utgångspunkt i dylika tankegångar gärna talar också om den gudomliga kärleken såsom en lidande kärlek. En i Sverige jämförelsevis nyligen utkommen bok bar titeln *Den lidande Guden*. Temat går i vår tid igen i en mångfald variationer. Än berör man det mera trevande och osäkert, än får det klinga ut i mäktiga fugor. Huvud-



tanken är: Gud står icke avsides — han är i ordets djupaste mening den deltagande, han bär själv bördan och lider själv för oss. Motsättningen till den gudomliga ἀπάθεια, som t. ex. Schleiermacher förkunnade, är så stark som gärna möjligt. Det kan vara symtomatiskt för dessa tankars räckvidd, att t. o. m. den utpräglat platonskt stämde domprosten i S:t Pauls katedral W. R. Inge ställer lidandet i direkt förbindelse med det gudomliga livet.

3. Den inomvärldsliga inställning, vilken karakteriserar den från upplysningsteologien utgångna teologiska utvecklingen, hade till sist resulterat däri, att man t. o. m. sökt befria evangeliernas gudsrikesbegrepp från dess eskatologiska halt. Här satte emellertid oppositionen in redan omkring sekelskiftet. J. Weiss fann, att evangeliernas gudsrrike vore någonting helt annat än den Kant-Ritschlska föreningen för moraliska ändamål och A. Schweitzer förfäktade senare med den allra största energi, att urkristendomens perspektiv genomgående vore utpräglat eskatologiskt. Under de senaste årtiondena har den exegetiska och religionshistoriska forskningen inom alla länder framhåvt denna för urkristendomen karakteristiska eskatologiska inställning med stor styrka, stundom måhända icke utan en viss ensidighet.

Nu är det emellertid *en* sak att säga, att urkristendomen är eskatologiskt orienterad och någonting helt annat att förfäktat, att kristendomstolkningen rent principiellt sett måste vara eskatologiskt präglad. Om nutidens kristendomstolkning i stor utsträckning är eskatologisk bestämd, så har detta helt visst icke — i varje fall icke bara — sin grund i den förändrade historiska uppfattningen av urkristendomen. De avgörande orsakerna äro av inre art. Den traditionella kulturoptimismen har förlorat sin höga kurs — vårt släktes bistra erfarenheter ha givetvis medverkat därtill. Vi kunna icke mera hängiva oss åt den illusionen, att gudsriket skulle kunna vara ett resultat av jordiskt framåtskridande. Vi se klarare än någonsin, att det här är fråga om ett rike, som "icke är av denna världen". Att det f. ö. icke bara är fråga om inverkan från en ny exegetisk insikt, ser man redan därav, att avsikten ingalunda är blott att väcka urkristendomens eskatologiska och apokalyptiska tankar till nytt liv. Det för det närvarande läget karakteristiska är tvärtom: å ena sidan

ett medvetet lösgörande från en biblicistisk ståndpunkt med hänsyn till eskatologien, å andra sidan samtidigt en hög värdering av den genomgripande betydelse, som det eskatologiska motivet har för det kristna troslivet som sådant — eskatologien är icke bara ett bihang, utan den präglar från en sida sett den kristna tron i dess helhet. Ville jag här nämna en bok framför andra, så kunde det vara Paul Althaus' redan i flera upplagor utkomna arbete: *Die letzten Dinge*. Mycket må här vara diskutabelt — men man kan fråga sig, om verkligen den för det kristna troslivet karakteristiska spänning, vilken söker sitt utlopp i eskatologien, någonsin förr blivit framställd på en gång så eftertryckligt och så fritt från all biblicism. Man kan också i den nutida teologien finna det mest extrema och ensidiga beto- nande av det eskatologiska motivet — något som i själva verket icke verkar särdeles förvånande. Inom den Barthska teologien är eskatologien icke blott en nödvändig sida hos tron, utan allt är i grund och botten eskatologi: tron är egentligen ingenting annat än allenast hopp. Detta är nu uppenbarligen ett vittesbörd om hur starkt det eskatologiska draget är i nutiden, men det betyder å andra sidan, att man här håller på att styra från Scylla till Charybdis.

4. Det sista av de märkesord, med vilka jag skulle vilja karak- terisera nutidens teologiska tendenser, är: *g e m e n s k a p*. Detta ord har kanske en jämförelsevis obestämd klang — det är i varje fall icke så fast präglat som de föregående slagorden. Det är emel- lertid avsiktligt en smula elastiskt valt, emedan det i själva verket måste rymma en hel del inom sig. Jag vill här se gemenskapsmotivet från två synpunkter: å ena sidan gäller det gudsgemenskapen, å den andra den betydelse som det kristna gemenskapslivet äger för det kristna livet överhuvud.

Vad gudsgemenskapen beträffar vill jag framför allt understryka trenne ting såsom karakteristiska: man vill hävda gudsgemenskapen för dess egen skull, man vill förfäktat trosgemenskapens omedel- barhet och innerlighet och man vill slutligen tala om en ständigt fortgående uppenbarelse, om en uppenbarelsekontinuitet.

Överallt märker man härvid motsättningen till det för den före- gående teologiska perioden typiska betraktelsesättet. Gudsgemen- skapen kan icke få antropocentriskt degraderas till medel för något

annat syftemål. Den får icke heller förkortas på ett intellektualistiskt eller eticistiskt sätt: trons levande omedelbarhet måste oavkortat komma till uttryck. Man talar i detta sammanhang gärna om att det skulle gå ett "mystiskt" drag genom tiden. Om mystik skriver man också i nutiden i alla länder utan att förtröttnas. Otaliga namn skulle här kunna räknas upp: Inge, von Hügel, Underhill, Otto, Heiler o. s. v. En av de första var också här Söderblom — jag erinrar särskilt om hans mycket omdiskuterade distinktion mellan "oändlighetsmystik" och "personlighetsmystik" från de första åren av detta århundrade. Han ville med denna distinktion skilja mellan en utomkristen mystik och en mystik, som hade sin fulla hemortsrätt inom den kristna trons värld.

För min del skulle jag nog allrahälsat vilja helt och hållet undvika ordet mystik i detta sammanhang. Mystik är utan tvivel ett av de allra suddigaste och mest oklara ord, som f. n. äro i svang inom den religionsvetenskapliga terminologien — det har också anstiftat en oerhörd förvirring. Vad Söderblom egentligen åsyftade med sin nyssnämnda distinktion var ju egentligen att skaffa rum för trons omedelbarhet och innerlighet. Det må vara förklarligt, att man under senare tid så ofta har talat om "mystiken" såsom någonting vid sidan av tron och såsom ett komplement till tron (jmf. t. ex. Heiler). Men detta visar i själva verket blott, att den tro, vilken man så vill komplettera, på förhand har blivit intellektualistiskt eller eticistiskt utarmad. Har tron väl blivit religiöst utblottad, så kan det vara lockande nog att tala om mystiken såsom ett hjälpmedel, men får tron däremot behålla sin egen religiöst djupa omedelbarhet och innerlighet, så ha vi icke längre någon användning för mystikens hjälp.

I detta framhävande av trons omedelbarhet och innerlighet ligger nu också tanken på den fortgående uppenbarelsen innesluten. Gudsgemenskapen har sin grund i Guds fortgående självmeddelelse. Ordet: "min Fader verkar ännu alltjämt" blir ett lösensord. Religionens tempus är i första hand presens. Gud är för trons öga framför allt den i det närvarande verksamme Guden. Tanken på den fortgående uppenbarelsen träder så i motsättning både till den gamla biblicismen, som betraktade uppenbarelsen såsom avslutad med

bibeln, och till den historicism, som var en så inflytelserik faktor vid slutet av det förra århundradet och som på ett eller annat sätt identifierade uppenbarelsen med ett stycke förgången historia.

För att komma från tanken på den fortgående uppenbarelsen till frågan om den kristna gemenskapens ställning och betydelse för troslivet behöver man endast taga ett enda steg — åtminstone vill det så synas för en svensk teolog. Om en utländning skulle analysera vår nutida svenska teologi, skulle han sannolikt finna något särdeles karakteristiskt ligga i den nära förbindelsen mellan tanken på "den fortgående uppenbarelsen" och kyrkoidealet<sup>1)</sup>.

Överblickar man det andliga läget i vår tid, så måste man — synes det mig — konstatera, att man nästan överallt påträffar en vändning bort från den upplösande individualismen — svagast är väl denna nyorientering, med enskilda undantag, i Tyskland. Gemenskapstanken, endräktstanken, kyrkotanken befinna sig dock uppenbarligen i tillväxt. I de ekumeniska konferensernas tid kan man väl också våga säga, att detta växande intresse understundom har visat sig i former, som äro uppseendeväckande nog. Härom kan jag icke tala närmare i detta sammanhang. Det viktigaste är här den principiella insikten i den kristna gemenskapens, det kristna andelivets vitala betydelse för allt vad kristen tro heter. Det gives i själva verket ingen *kristen* individualism. Individualistisk kristendom är *contradictio in adjecto*. Man förväxlar det personliga med individualistisk isolering. Det sant personliga existerar blott i och genom gemenskapen. Målet kunna vi icke mer på romantikens vis betrakta såsom liggande i en egocentrisk utveckling av vår individualitet. Det förhåller sig i stället med personligheten såsom det brukar heta om lyckan: strävar man efter den, så försvinner den. Här gäller i stället den evangeliska regeln om att livet vinnes genom att förloras. Trons storverk är, för att tala med Luther, detta: *rapit nos a nobis et ponit nos extra nos*.

\* \* \*

<sup>1)</sup> Det nära sammanhanget mellan uppenbarelse- och kyrkobegreppen inom nutida svensk teologi betonades f. ö. starkt av biskop E. Rodhe i ett föredrag, som han förliden höst höll om senare svensk teologi vid Dansk teologisk förenings besök i Lund. Svensk Teologisk Kvartalskrift hoppas i årets tvänne sista häften få publicera ett par artiklar av biskop Rodhe över de senaste decenniernas svenska teologi.

Efter denna hastigt skisserade överblick vill jag till sist endast tillfoga några kritiska randanmärkningar med hänsyn till de här omnämnda tendenserna och den nutida situationen. Allra först kunna vi då ifrågasätta, om vi icke när allt kommer omkring befinna oss i en period av djupgående förvandling. Tydligt är i varje fall, att alla de stora ledmotiven från den föregående perioden — den humaniserade gudsbilden, den monistiska inställningen, inomvärldsligheten, antropocentriciteten — mer eller mindre ha förlorat sin kurs. Överallt finna vi i stället utpräglade, mången gång starkt tillspetsade motsättningar. Oppositionen riktar sig icke bara mot den närmast föregående generationen, utan i grund och botten mot hela den teologiska utveckling, som sträcker sig från upplysningstiden fram emot våra egna dagar. Man kan onekligen ha anledning att fråga sig, om icke denna nyorientering tyder på att vi befinna oss i en period av nog så djupgående förvandling.

Men samtidigt måste vi också fråga oss, om icke den omnämnda nyorienteringen också har sina betydande risker med sig. Att de nya tendenserna i vissa fall framträda med extrem ensidighet har redan påpekats. Jag skulle också kunna fästa uppmärksamheten därpå, att åtminstone vissa av de omtalade tendenserna bära en viss stämpel av primitivitet. När man talar om "heligheten", söker man sig gärna tillbaka till företeelser från ett primitivt religionsstadium. Bakom det dualistiska motivet skymta primitiva och "mytologiska" föreställningar. Genom dessa förbindelser äro visserligen icke motiven såsom sådana dömda, men den gjorda iakttagelsen kan dock vara ägnad att göra oss försiktiga, när det blir fråga om en värdesättning.

Låtom oss alltså överväga, hur det egentligen förhåller sig med de ovan omtalade motivens risker! Den föregående periodens styrka låg däri att man ville koncentrera gudsbilden och hela kristendoms-tolkningen kring den gudomliga kärleken såsom centrum. Det berättigade i detta strävande borde icke kunna ifrågasättas. Men en helt annan fråga är, *huru* man egentligen talar om denna gudomliga kärlek. Vid granskningen av denna i grunden avgörande fråga, måste man fastställa, att varken denna gudomliga kärleks suveräna höghet eller dess renhet eller dess outgrundliga djup kommo till sin fulla

rätt. Om man nu beaktar helighetsmotivets utgestaltning i den nutida teologien, nödgas man, synes det mig, tala om en dubbel risk. Å ena sidan föreligger den risken, att man skulle vilja låta den gudomliga heligheten träda i den gudomliga kärlekens ställe. Detta skulle egentligen vara en upplösning av den gudomliga viljans innehåll — det skulle vara att upphöja någonting tomt och innehållslöst på den gudomliga tronen. Från i denna riktning gående tendenser är K. Barths teologi icke fri. Å andra sidan kunde man betrakta heligheten och kärleken såsom tvänne bredvid varandra stående storheter samt hålla före, att det mest ideala tillståndet föreläge i det fall att dessa båda storheter i möjligaste mån s. a. s. balanseerade varandra, — i denna riktning gå, såvitt jag ser, R. Ottos tankar. Det heligt-mysteriösa är då någonting, som ligger bakom det fattbara, bakom kärleken. Det uppstår ett konkurrensförhållande mellan heligheten och kärleken. Den gudomliga kärleken är icke själv det outgrundliga och "irrationella" — den är icke själv "det heliga".

Den fara, som är förbunden med det dualistiska motivet, består uppenbarligen däri att Guds majestät kan upplösas och förflyktigas. Denna fara blir inom det nutida religiösa tänkandet mera än en fara, så snart man börjar tala om den ändlige eller den växande Guden, något som icke så alldeles sällan sker. Vidare: den med det eskatologiska motivet förbundna risken är att man vill göra hela kristendomen till eskatologi och låta tron helt och hållet uppgå i hoppet. I detta fall förlorar uppenbarelsen sin egentliga betydelse — den kan icke längre uppfattas såsom innebärande en verklig gudomlig självmeddelelse i det närvarande. Det kristna troslivets spänningsfyllda dubbelsidighet, som består däri att tron på en gång är ägande och hopp, att den på en gång är gåva och kamp, går förlorad. Gemenskapsmotivets risk är slutligen, att gudsgemenskapen överspännes till en "mystisk" identitet samt att därmed den i själva verket alltid bestående distansen mellan det gudomliga och det mänskliga försvinner. Man ser i så fall icke längre klart, att det kristna troslivet under jordelivets vilkor alltid och allestädes lever under kamp, att denna regel gäller: den gamla människan måste dagligen dö från synden och en ny människa åter dagligen uppstå. Ja, också denna gamla lutherska regel behåller sin giltighet: ju

frommare någon är, desto mera förnimmer han striden (imo quo quisque magis pius est hoc plus sentit illam pugnam).

Hur flyktig vår kritiska överblick varit, så har den dock — menar jag — kunnat tjäna till att fästa uppmärksamheten på tvänne viktiga ting. Det ligger för det första makt uppå, att de här omtalade fyra huvudmotiven icke skiljas från varandra utan i stället förbindas med varandra till gemensam aktion. Det kan icke nekas, att det råder en viss spänning mellan dem, speciellt mellan helighet och dualism å ena sidan samt eskatologi och gemenskap å den andra. Men huvudsaken är, att just den Helige är den mot det ondas makt kämpande samt att den kristna tron bevarar den dubbelsidighet, vilken ligger däri att den på en gång är ägande och hopp. Det vore dålig teologisk konst, om vi skulle vilja försöka att utjämna de här framträdande spänningarna. Just därför att det här är fråga om spänningar, som karakterisera det kristna livet, måste dessa i själva verket komma till vederbörligt uttryck inom teologiens kristendomstolkning, om denna eljest skall i någon mån fullfölla det syfte, som består däri att teologien först och främst måste söka förstå sitt eget föremål: tron.

Min andra slutsats är denna: ingenting är viktigare än att det egentligt kristna grundmotivet — den suveräna kärlek, som icke rymmes inom rättsordningens kategorier — får genomtränga och präglade alla andra motiv, alltså även de nutida motiv, inför vilka vi i det föregående stannat. Dessa motiv må vara än så legitima och ha än så mycket att uträtta ibland oss, de må äga än så rika möjligheter att föra oss till en djupare kristendomstolkning — bliva de icke genomträngda och präglade av "det kristna grundmotivet", så blir vinsten blott en chimär. Den väg vi beträda blir i så fall icke den erövrade trons utan i stället resignationens.

# EGOISM OCH RELIGION

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

## I.

HÖGRE OCH LÄGRE SJÄLVHÄVDELSE. ÄR RELIGIONEN  
EN ART AV SJÄLVHÄVDELSE?

En bland de svåraste uppgifter, man över huvud taget kan förelägga sig, är att undersöka de motiv, som ligga bakom religionen. Vad är det, som driver människan till religion? Vad är det, hon söker däri? Om man tänker på å ena sidan vilken makt religionen äger över människosinnet, å andra sidan huru dunkel och hemlighetsfull denna makt är, så förvånas man ej över att denna fråga åter och åter trängt sig fram sedan årtusenden tillbaka. Religionen binder den människa, som kommit inom dess sfär, på ett ofrånkomligt sätt; men vad det är, som binder, är svårare att säga.

Den fråga, som här skall sysselsätta oss, är *i vad mån egoism kan utgöra motiv för religion*. För att frågan icke från början skall uppfattas i alltför krass betydelse, torde en terminologisk anmärkning böra förutskickas. När vi här bruka termen egoism, så sker det i detta ords allra vidsträcktaste bemärkelse. Den biton av ovärde som vanligen är förknippad med uttrycket egoism, lämna vi alltså för tillfället ur räkningen, och bruka det i fullkomligt värdeindifferent betydelse, helt enkelt såsom beteckning för det förhållande, som har sitt centrum i det egna jaget och dess intressen. Därmed är icke något omdöme fällt om kvaliteten hos jaget eller dess intressen. Det kan likaväl vara fråga om de högsta andliga som om de lägsta sinnliga intressen. Varje ställningstagande, som ger uttryck åt självhävdelse, kan karakteriseras som egoistiskt i denna allmänna och vidsträckta mening. Vad frågan gäller, är alltså helt enkelt detta: *är religionen väsentligen ingenting annat än en form av självhävdelse?*

Om religionens makt över människan är något dunkelt och hemlighetsfullt, så synes förhållandet vara det rakt motsatta med avseende på självhävdelsen, egoismen i vidsträckt mening. Om den gäller det, att den alls icke har något gåtfullt över sig. Att människan i



livets olika lägen söker hävda sig själv och i första rummet tillvarata sina egna intressen, tycks ju vara den naturligaste sak och icke kräva någon särskild motivering. Mot denna bakgrund förstår man, huru nära till hands det kan ligga att söka förklara religionen genom att återföra den på egoismen. Att förklara är ju att återföra det obekanta på något bekant. Det obekanta, hemlighetsfulla, vars makt man har svårt att förklara, är här religionen. Kunde man nu återföra den på något så välbekant och i sin skenbara självklarhet så från all motivering fritaget som egoismen, kunde man i religionen igenkänna blott en särskild form, en speciell variation av människans allmänna självhävdelse-tendens, så vore därmed en utomordentlig för-  
enkling vunnen, och man skulle tyckas hava löst frågan på det allra mest "rationella" sättet.

## II.

### EGOISTISKA RELIGIONSMOTIVERINGAR.

För att förbereda den principiella behandlingen av vår fråga torde det vara till gagn att se, huru den blivit behandlad inom olika representativa religionsteorier. På grund av den tvetydighet, som är förknippad med begreppet självhävdelse, egoism etc., kunde man måhända vänta, att försöket att återföra religionen på egoismen huvudsakligen skulle möta där man hyllar en illusionistisk religionsuppfattning och där återförandet alltså sker i det negativa intresset att därigenom upplösa religionen. Emellertid visar det sig, att det lika ofta kan ligga ett positivt, antingen pedagogiskt eller apologetiskt intresse bakom den nämnda förknippningen.

Det mest betydande försöket i negativ, illusionistisk riktning föreligger i FEUERBACHS "Das Wesen des Christentums". I religionen menar sig människan stå i relation till Gud, men i verkligheten är det enligt Feuerbach endast med sig själv hon har att skaffa i religionen, ej med en transcendent, objektiv gudomlig makt, utan med sitt eget ideala jag, med sitt utprojicerade, objektiverade väsen. Gud är blott spegelbilden av människan själv, sådan hon önskade vara. Föreställningen om Guds allmakt är projektionen av våra ouppfyllda önskningar. Är kärleken det, som människan värderar högst, så säger hon:

Gud är kärleken. Men i själva verket betyder detta ingenting annat än: kärleken är något gudomligt; eller ännu noggrannare uttryckt: kärleken är det värdefullaste, det som jag skattar högst. På så sätt upplöser sig varje utsaga om Gud i en utsaga om människan själv, om hennes väsen. Teologien blir antropologi. Tron på Gud är människans tro på sig själv, på oändligheten och sanningen i sitt eget väsen. "Der Mensch ist der Anfang der Religion, der Mensch der Mittelpunkt der Religion, der Mensch das Ende der Religion" <sup>1)</sup>. Här hava vi alltså framför oss en genomförd antropocentrisk, ego-centrisk religionsuppfattning. Gud är mina önskningsars postulat, gudsförhållandet är ingenting annat än förhållandet till mig själv, till min vilja och önskan. "Der Zweck der Religion ist das Wohl, das Heil, die Seligkeit des Menschen, die Beziehung des Menschen auf Gott nichts anderes als die Beziehung auf sein Heil" <sup>2)</sup>.

I detta sammanhang bör också erinras om, huru religionen ofta blir nära förknippad med egoismen i intresse att visa den religiösa etikens omöjlighet. Så t. ex. hos EDU. V. HARTMANN. En bland hans viktigaste invändningar mot kristendomen går ut på, att den i stället för den vanliga, jordiska egoismen blott sätter ett annat slags egoism, en *transcendent egoism*. Förändringen berör alltså icke det egoistiska grundschema. Det kvarstår fullkomligt oförändrat: människan offerar ett jordiskt, alltså ett relativt litet gott för att ernå ett oändligt mycket större himmelskt — "glaubt also ein sehr gutes Geschäft zu machen" <sup>3)</sup>.

Emellertid är det, som ovan blivit nämnt, icke blott i negativt intresse, som religionen förknippas med egoistiska motiv. Synnerligen ofta sker det i *pedagogiskt syfte*. Det gagnar till ingenting att uppställa höga ideal, om man icke kan finna någon anknytningspunkt

<sup>1)</sup> L. FEUERBACH: Das Wesen des Christentums (Reclam-Ausg.), sid. 282.

<sup>2)</sup> O. a. a., sid. 283.

<sup>3)</sup> E. VON HARTMANN: Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879, sid. 25. Om denna transcendent egoism konstaterar v. Hartmann: "Dies ist der moralische Standpunkt der Lehre Jesu, wie sie uns in den synoptischen Evangelien überliefert ist; es ist aber zugleich das äusserliche Fundament der christlichen Moral für alle Zeiten geblieben, d. h. die Seite der Lehre, welche die christliche Kirche zu allen Zeiten dem rohen und niederen Volke gegenüber fast ausschliesslich hervorgekehrt hat" (ibm).

för dem hos den verkliga människan. Vill man uppnå något, så måste man utgå från människan, sådan hon faktiskt är beskaffad; icke heller hennes svagheter får man rygga tillbaka för att acceptera och pedagogiskt utnyttja. Nu synes det vara ett enkelt faktum, att jaget omedelbart har en på sig själv riktad grundtendens; blott det som äger förbindelse med detta centrala jag-intresse synes överhuvud taget kunna bli föremål för vilja. För religionens räkning gäller det alltså att visa, vilken betydelse den äger för det på sig självt och sitt eget hävdande riktade jaget. Man pekar då t. ex. på vilken insats den kan göra för det personliga livets fördjupande och harmoni; eller man appellerar måhända till en ännu enklare form av jagets självhävdelse och talar om "trons betydelse för den som vill fram i världen". Den som introducerar religionen på detta sätt förutsätter naturligtvis, att det som ursprungligen värderas såsom medel för jagets självhävdelse så småningom genom motivförskjutning skall bliva uppskattat såsom egenvärde; men detta ändrar icke på det förhållandet, att religionen från början icke behandlas såsom självständigt grundmotiv utan återföres på ett annat. Och om man frågar vad det är, som på detta stadium driver människan till religion, så kan svaret icke bliva något annat än detta: egoismen.

Nära i släkt med det pedagogiska förknippandet av religion och egoism är det förknippande, som sker i *apologetiskt* syfte. Överhuvud kommer apologetiken, försåvitt den icke vill inskränka sig till blott teoretiska skenbevis för religionens rätt och sanning, utan göra rätt åt dess praktiska karaktär, gärna att i sista hand återföra religionen på egoistiska motiv. Hela sin inställning har den hämtat från den uppfattning, för vilken jagets självhävdelse är det självklara, det över varje behov av motivering upphöjda, under det att allt annat får sitt rättfärdigande genom att sättas i förbindelse med detta, genom att visas stå i tjänst hos detta naturgivna eller förnuftiga ändamål. Just därigenom att den vill giva en apologi för religionen har den redan medgivit, att den behöver motiveras, och denna motivering kommer då helt naturligt att vanligen bestå i en hänvisning till vilken betydelse religionen äger för något av oss erkänt mål.

Ett nära till hands liggande exempel på en dylik till det egna jaget återförande apologetisk motivering av religionen erbjuder den

ritschlska teologien. Enligt RITSCHL består religionens betydelse framför allt däri, att den hjälper människan att hävda sig själv i sin andliga överlägsenhet över naturen, detta, som Ritschl plägar benämna med det för hela hans åskådning så karakteristiska uttrycket "die religiöse Herrschaft über die Welt", "die Weltbeherrschung". Gudsgemenskapen och religionen överhuvud erhåller sin motivering och sitt rättfärdigande därigenom att den bringar lösningen på den motsägelse, vari människan finner sig försatt, då hon söker göra gällande sina högsta andliga värden gentemot det mekanistiska natur-sammanhang, vari hon är insnörd <sup>1)</sup>). Den egocentriska inställningen ligger här i fullkomligt öppen dag. Det yttersta motivet till religion ligger "im menschlichen Selbst- und Wertgefühl" försåvitt som detta blir utsatt för hämning från den omgivande naturens sida och människan därför i och för världsbehärskandet drives att förbinda denna sin värde- och självkänsla med tanken på den övervärldslige Guden <sup>2)</sup>). Som andlig personlighet reser hon anspråk på att behärska naturen; men detta anspråk kan hon icke i sitt närvarande läge själv genomföra. Trots sitt anspråk är hon nämligen å andra sidan blott en osjälvständig del av naturen, och saknar såsom sådan möjligheten att kunna göra gällande sin andliga överlägsenhet och självständighet. "In dieser Lage entspringt die Religion als der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgend einer Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welches dem Drucke der Naturwelt gewachsen ist" <sup>3)</sup>).

Av det anförda framgår tydligt, i vilken mening man är berättigad att karakterisera Ritschls religionsuppfattning såsom egocentrisk. Det läge, som förutsättes för att religion skall uppstå, är en mänsklig *självkänsla*, som finner sig hämmad i sin vilja till världsbehärskande,

<sup>1)</sup> A. RITSCHL: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III. Band, 4. Aufl. 1895, sid. 189 f.: "In aller Religion wird mit Hilfe der erhabenen geistigen Macht, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruches erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Theil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen. Denn in jener Stellung ist er Theil der Natur, unselbständig gegen dieselbe, abhängig und gehemmt von den anderen Dingen; als Geist aber ist er von dem Antriebe bewegt, seine Selbständigkeit dagegen zu bewahren".

<sup>2)</sup> O. a. a., sid. 593.

<sup>3)</sup> O. a. a., sid. 190.

och religionen är den utväg, vartill människan ser sig nödsakad för att trots allt kunna genomdriva sitt anspråk. Ja, Ritschl drar icke i betänkande att uttryckligen beteckna människans världsbehärskande ställning såsom målet, och *religionen och gudsgemenskapen såsom medlet* att uppnå detta <sup>1)</sup>).

Om möjligt ännu tydligare framträder den egocentriska tendensen i J. KAFTANS pragmatistisk-eudämonistiska religionsteori. Också enligt honom är det en motsägelse i människans världställning, som är grunden till religionen. Men i motsats till Ritschl och Herrmann tänker han därvid ej på den motsägelse, som består mellan människans andligt-etiska bestämmelse och hennes underordnande under sinneväldens lagar. Kaftan tröttnar icke att betona, att vi i religionen hava att göra med *naturliga värdeomdömen*, icke med moraliska. Det är detta, som ger hans religionsuppfattning dess eudämonistiska anstrykning. I religionen är det enligt Kaftan icke fråga om att hävda ett högre och idealare liv gentemot det lägre, naturgivna, utan det är fråga om att hävda livet självt, livet rätt och slätt; ty religionen riktar sig på begärförmåner, på "Güter", men ej på etiska ideal. Den centralpunkt, kring vilken allt i religionen kretsar, är alltså människans "anspråk på liv". Funne detta anspråk omedelbar tillfredsställelse, så gäves det ingen religion. Men nu är det en allmänmänsklig erfarenhet, att det alltid består ett missförhållande mellan vårt livsanspråk och den tillfredsställelse av detsamma, som den empiriska tillvaron erbjuder oss. Här träder religionen in och lovar full tillfredsställelse genom gudomlig hjälp; och detta på två sätt:

<sup>1)</sup> O. a. a., sid. 473: "Nun ist die christliche Weltanschauung darauf bezogen, die Welt als ein Ganzes unter dem Gesichtspunkt der Gottesidee vorzustellen, *damit man sich durch die Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben über die Welt erheben könne*. Obgleich eben der Mensch in der Natürlichkeit, in welcher er sich vorfindet, sich als einen beschränkten Theil der Welt erkennt, so lebt er gemäss seiner geistigen Anlage und seiner christlichen Bestimmung in dem Streben nach einer Stellung über der Welt. Denn während man im Erkennen und im sittlichen Wollen *nicht die Mittel gewinnt, dieses Ziel zu erreichen*, so ist die Religion überhaupt die Funktion, in welcher die Spannung zwischen der gegebenen Lage des geschaffenen Geistes und seinen Ansprüchen gegen die Naturwelt gelöst werden soll". (Kursiveringarna verkställda av undertecknad). — Jfr ock sid. 487: "Das ewige Leben und die Seligkeit wird in jener Erhebung des Selbstgefühls über die Welt erfahren", samt sid. 634: "Die religiöse Herrschaft über die Welt, welche die directe Bestimmung der Versöhnung mit Gott durch Christus bildet...".

inom den lägre religionen är det mångfalden av inomvärldsliga "Güter", man med religionens hjälp vill vinna och förkovra; vad man eftersträvar är livets skydd och livsnjutningarnas höjande; i den högre religionen finner man åter saligheten i ett högsta övervärldsligt gott, i delaktigheten i Guds övervärldsliga liv under prisgivande av alla andra "Güter". Men även i detta senare fall är Gud blott så att säga svaret på människans livsanspråk, det, vari detta finner sin tillfredsställelse. Och enligt Kaftan är just detta, att religionen förmår att skänka en sådan tillfredsställelse, det djupaste kriteriet på dess sanning<sup>1)</sup>. Man finner omedelbart, huru nära denna tanke kommer Feuerbachs uppfattning, blott att hans illusionism fått vika för en religiöst färgad pragmatism. Men detta åstadkommer icke någon förändring med avseende på den egocentriska inriktningen; ty också för pragmatismen är "människan alltings mått".

Huru konstitutiv den egocentriska utgångspunkten är för den ritschlska religionsuppfattningen kan man måhända allra bäst iakttaga hos W. HERRMANN, och detta därför, att man hos honom hade minst anledning att vänta en dylik motivering för religionen. "Vägen till religion" går för Herrmann över sedligheten. Men redan här öppnar sig möjligheten för en egocentrisk religionsbegrundning, såtillvida som sedligheten primärt bestämmes såsom en form av *självhävdelse*, och viljan tänkes med nödvändighet *riktad allenast på sig själv*<sup>2)</sup>. Än mera framträder den egocentriska tendensen, när vi rikta uppmärksamheten på själva övergången från det etiska till det religiösa. Att denna övergång överhuvud är nödvändig, beror därpå, att det etiska kravet för in den människa, som tager detta krav på fullt allvar, i en egendomlig konflikt, som ej kan lösas enbart ut ifrån de etiska förutsättningarna. I sista hand är detta religionens rättstitel, att den kan giva lösning åt den etiska konflikten. Vari består då denna konflikt? Här bryta sig flera tankegångar hos Herrmann. Stundom kan det se ut, som om konflikten hade sin grund i jagets svaghet och oförmåga. Men vid andra tillfällen skymtar det fram, att den

<sup>1)</sup> Jfr härtill J. KAFTAN: *Das Wesen der christlichen Religion*, 1881, sid. 44—80.

<sup>2)</sup> W. HERRMANN: *Ethik*, 5. Aufl. 1921, sid. 12 ff.; sid. 17: "Das Wollen überhaupt hat in dem Selbst seinen Grund, aber auch seinen Gegenstand oder das Ziel, das gewollt wird".

djupaste grunden till konflikten ligger i det etiska kravets egen beskaffenhet. Så länge man blott stannar inom det etiskas sfär, innebär nämligen detta krav en självmotsägelse, det innesluter i sig tvenne varandra upphävande fordringar och blir därför orealiserbart. "Derselbe Mensch, der sein Leben fortsetzt, indem er sich selbst behauptet, soll in seinem Wollen über den Zwang, für sich selbst zu sorgen, hinaus sein und frei für andere leben. Über diesen inneren Zwiespalt kommt der Mensch nicht hinweg, solange er mit seiner sittlichen Erkenntnis allein ist" <sup>1)</sup>). När självförnekelsen och självhävdelsen ligga i strid med varandra, så är detta enligt Herrmann icke en strid mellan en etisk och en oetisk tendens, utan det är en strid mellan tvenne etiska grundfordringar. Båda delarna krävas av mig: jag bör hävda mig själv, och jag bör förneka mig själv. Sedelagen kräver utav mig på en gång inre självständighet och gemenskap <sup>2)</sup>). Men i den faktiska världen gå dessa båda krav ej att förena. Övertygelsen om sedelagens sanning innesluter övertygelsen om att människan äger ett gentemot naturen självständigt liv. Men naturen själv respekterar ej denna självständighet och naturöverlägsenhet. Framför allt är det dödens faktum, som kommer tanken på vår självständighet att te sig såsom blott och bart en illusion. Ty i döden behandlas vi såsom osjälvständiga ting. I en så beskaffad, fientlig natur blir sedelagens dubbelkrav en motsägelse: att bevara självständigheten blir att tillsluta sig för gemenskapen, och omvänt. Ty gemenskapen med den fientliga tillvaron blir ett hot mot den personliga självständigheten.

Först mot denna bakgrund framträder enligt Herrmann religionens betydelse. När människan i "Jesu inre liv" möter Guds uppenbarelse, så betyder detta, att hon får ögonen upp för att det är den goda viljan, som är själva grundmakten i verkligheten <sup>3)</sup>). Men därigenom blir också hennes ställning till världen förvandlad <sup>4)</sup>). Världen

<sup>1)</sup> O. a. a., sid. 139.

<sup>2)</sup> O. a. a., sid. 51: "In zwei Forderungen können wir immer das sittliche Gesetz uns vorhalten: wir sollen unbedingt wahrhaftige geistige Gemeinschaft mit andern wollen und wir sollen dadurch selbst innerlich selbständig sein".

<sup>3)</sup> O. a. a., sid. 143: "... dass die Macht in dem Wirklichen der gute Wille ist, was für uns Christen bedeutet, dass Gott sich uns offenbart".

<sup>4)</sup> O. a. a., sid. 137: "Dieses Wunder der Gnade verwandelt uns die Welt". Det

är nu icke längre den fientliga, farliga makt, för vilken hon ej kan öppna sig utan att förlora sin andliga självständighet. Är det goda grundmakten i tillvaron, så blir den självförnekande hängivelse, som sedelagen kräver, icke längre någon motsats mot människans ofrånkomliga självhävdelsevilja<sup>1)</sup>, utan i stället den högsta tänkbara självhävdelse. "In dem Moment können wir *uns selbst verleugnen*, wo wir so reich sind, dass wir nur durch Geben unsern inneren Besitz betätigen oder *uns selbst behaupten* können"<sup>2)</sup>.

Vad religionen åstadkommer är alltså detta, att den förvandlar människans syn på tillvaron, men därmed också förvandlar självförnekelsen från att vara motsatsen till självhävdelse och såsom sådan "etwas Unmögliches"<sup>3)</sup> till en högsta form av självhävdelse. Även om det här gäller det etiska jagets självhävdelse gentemot naturen, så är det dock uppenbart, att det egocentriska grundschema icke blivit genombrutet hos Herrmann, utan att religionens betydelse också hos honom beror på dess relation till jagets självhävdelse i vidsträcktaste bemärkelse.

### III.

#### NÖDVÄNDIGHETEN AV FÖRÄNDRAD FRÅGESTÄLLNING.

Vad är det som driver människan till religionen? I det föregående ha vi riktat uppmärksamheten på, huru några representativa religions-teorier från senare tid besvart denna fråga. Det har då visat sig, att de, vare sig de uppställts i negativt eller positivt intresse, röja en påtaglig tendens att återföra religionen på i grunden egoistiska motiv, att behandla den såsom medel för jagets självhävdelse i högre eller lägre mening.

När dessa teorier utgå från vitt skilda förutsättningar och likväl föra till så pass överensstämmande resultat, så kunde det ligga nära till hands att misstänka, att förbindelsen mellan religion och egoism

förtjänar att framhåvas, att religionen hos Herrmann liksom hos Ritschl betraktas väsentligen med hänsyn till dess inverkan på människans *ställning till världen*.

<sup>1)</sup> O. a. a., sid. 138: "Der Mensch will auf jeden Fall sich selbst".

<sup>2)</sup> O. a. a., sid. 139. Kursiverat av undertecknad.

<sup>3)</sup> O. a. a., sid. 139: "Gerade dies wird in dem Worte Selbstverleugnung ausgesprochen, das offenbar etwas Unmögliches besagt".



skulle ge uttryck åt en saklig nödvändighet eller i varje fall åt ett faktiskt förhållande. Emellertid vore en dylik slutsats säkerligen förhastad. Att det negativa intresset att upplösa religionen i illusion ej särskilt predisponerar för att uppfatta den i dess verkliga innebörd, ligger ju i öppen dag. Men åtskilliga omständigheter mana till försiktighet också med avseende på de av positivt intresse burna religionsteorierna, så att man icke tillmäter dem för kraftigt vitsord. Det torde vara tillräckligt att här peka på endast tvenne sådana omständigheter.

1. Religionsteorierna äro icke religionen själv; de äro till stor del vad man inom den nyare psykologien plägar kalla "rationaliseringar"; men som bekant giva rationaliseringarna ofta alls icke uttryck åt de verkliga motiven. Under sådana förhållanden låter det ju ganska väl tänka sig, att förknippningen mellan religion och egoistiskt intresse icke så mycket har sin grund i religionen själv, som fastmer i intresset att motivera och rationellt legitimera den.

Då en människa allvarligt vill en sak, så har hon i allmänhet icke svårt att finna skäl, som tala till dess förmån och ådagalägga dess nödvändighet. Men naturligtvis skulle vi grundligt misstaga oss, om vi menade, att det egentligen var på grund av de uppgivna skälen, som hon ville saken. I själva verket förhåller det sig ju i stället så, att hon vill saken alldeles oberoende av de anförda skälen, och att hennes vilja är förutsättningen för att hon skall upptäcka dem. Det är ingenting annat än en intellektualistisk vanföreställning, när man ofta menar, att varje vilja med nödvändighet skulle visa tillbaka på ett system av beräkningar. Huru mycket i vårt liv är icke rent intuitivt bestämt och bär spontan prägel? Men när någon så kommer och med avseende på ett sådant omedelbart, spontant förhållande frågar: vartill skulle detta tjäna? vad gagn medför detta handlande för dig själv eller andra? så inställer sig genast rationaliseringsbehovet. Man finner sitt handlande välmotiverat. Man upptäcker — men, märk väl, först efteråt — vilka skäl som kunde tala därför; vid själva handlandet voro dessa skäl däremot ej förhanden i medvetandet.

Något liknande gäller ock om religionen: den är ett *omedelbart* livsförhållande. Man kan därför icke vara försiktig nog, då det gäller att uppspara de för densamma till grund liggande motiven. Apolo-

geten, som tillspörjes, vad gagn religionen medför, står i rationaliseringens inställning. Under frågans suggestiva inflytande går han in på den frågandes synpunkt, och hamnar så med nödvändighet i en egocentrisk motivering av religionen, huru litet än detta svarar emot den religions egenart, till vars försvar han uppträder. Bland de många befogade anmärkningar som kunna riktas mot allt vad apologetik heter är detta den tyngst vägande: apologetiken får vanligen icke fram de verkliga motiven, utan verkar merendels i direkt motivförfalskande riktning; den låter icke religionen själv rätt och slätt röja sin innebörd och mening; den hämtar sina frågor oeh därmed också värderingsmåttstocken från motståndaren utan att akta på, att religionen måhända icke besvarar en så ställd fråga eller låter mäta sig med en sådan måttstock.

2. En annan iakttagelse, som bör mana till försiktighet gentemot försöken att återföra religionen på egoistiska motiv, är denna, att det ingalunda är blott religionen, som är föremål för dylika tolkningsförsök. Över huvud taget finnes intet mänskligt förhållande, som egoism-teorien icke får att utan svårighet passa in i sitt system. Med lika stort sken av rätt har man trott sig kunna restlöst återföra det etiska livet på egoismen. Redan detta, att jag *vill* något, anses ofta bevisa, att egoism är med i spelet. Det måste dock — menar man — finnas någon grund för att jag vill just detta och ingenting annat; och denna grund kan då rimligtvis icke ligga i något annat än att jag i något avseende har gagn därav.

Har man emellertid genomskådat den begreppsförväxling, som ligger till grund för denna argumentering, och insett, att "vilja" icke nödvändigt är detsamma som "egoistisk vilja", så blir man också mera reserverad mot den uppfattning, som ytterst vill återföra religionen på egoistiska motiv. I varje fall mister den skenet att därmed hava sagt något självklart och odisputabelt.

#### IV.

#### TEOCENTRISK OCH EGOCENTRISK RELIGION.

Från teorierna och "rationaliseringarna" förflytta vi oss därför nu till föremålet självt, till det religiösa livet, och fråga i rent fenome-

nologiskt intresse, om detta uppvisar några drag, som berättiga oss till att återföra det på egoistiska motiv.

Den första iakttagelse, som man då gör, synes peka i rakt motsatt riktning. Det finns intet, som i så hög grad som religionen bidragit till att hämma och undertrycka egoismen; och detta icke blott i den mening, i vilken också E. von Hartmann erkänner detta, att religionen undertryckt den jordiska egoismen till förmån för en transcendent egoism, utan i den meningen att — åtminstone inom vissa religionsformer — varje art av egoism blivit stämplad med syndens märke. I religionen insättes människan i ett stort sammanhang, där hennes egna önskningar krympa samman och där hon blir medveten om att själv icke vara något annat än stoft och aska. Kan det överhuvud finnas någon mera otjänlig jordmån än denna för mänsklig egoism? Där religionen är levande och människan står inför Gud i hans majestät, synes det icke längre vara plats för ens den minsta rest av egoism. Under intryck av detta förhållande skulle man väl snarast vara böjd att säga, att *religionen är egoismens diametrala motsats, dess dödsfiende, dess död.*

Men religionen är en månghövdad företeelse, som också uppvisar helt andra drag. Man behöver ej gå vida omkring i religionshistorien för att upptäcka, att det också består en intim förbindelse mellan religion och egoism. Varje religion ger mångfaldiga exempel därpå. Det är därför nog att här blott antyda några få sådana exempel. Ingen kan bestrida, att det finnes ett *offer*, vars innebörd endast kan angivas med formeln "do ut des", och en *bön*, varmed människan söker tillskansa sig fördelar, som eljest ligga utom räckhåll för henne. Det finnes en *försynstro*, där Gud blott spelar rollen av den, som tillvaratager människans intressen och som ger henne den trygga bakgrunden för egen egoistisk strävan. Det finnes ett *salighetsbegär*, som bär alla märken av egoismen, en *gudsfruktan*, vars enda motiv är hopp om lön eller fruktan för straff.

Här står alltså vittnesbörd emot vittnesbörd. Vilket skola vi skänka tilltro? Närmast skulle det måhända ligga att kalla det förstnämnda tillståndet, där egoismen är helt och hållet utplånad, för religion, och det senare för en missbildning, som icke är värd religionens namn. Vore det blott fråga om att giva uttryck åt ett personligt

ställningstagande, så vore ingenting att invända gentemot en sådan avgränsning. När vi vägra att erkänna det egoistiska offret, den egoistiska bönen och försynstron, det egoistiska salighetsbegäret o. s. v. såsom verklig religion, så betyder detta blott, att vi icke för egen del kunna godkänna och värdera religion, som bär dylik prägel. Här måste vi emellertid avstå från att bruka begreppet religion såsom värdebegrepp, och detta helt enkelt av historiska skäl. Om vi med religion endast ville förstå den från allt vad egoism heter befriade religionen, så skulle detta nämligen innebära en från historisk synpunkt ganska godtycklig reduktion av religionens område. Liksom vi i det föregående brukat begreppet egoism i dess allra allmännaste, rent värdeindifferentia mening, helt enkelt i betydelsen av viljans riktning på sig själv, alldeles bortsett från dess kvalitet i övrigt, så att egoism följaktligen lika väl kan betyda den högsta form av andlig-sedlig självhävdelse som den krassa form av egoism, som vanligen åsyftas med detta namn, så måste vi också här bruka begreppet religion i dess allra vidsträcktaste, helt och hållet värdeindifferentia betydelse, så att inom detsamma rymmes lika väl den egoistiska som den från all egoism renade religionen. Vi ha vant oss vid att med begreppet religion omedelbart förknippa föreställningen om något värdefullt. Från denna vana måste vi befria oss och göra oss förtrogna med tanken, att religion kan betyda något bland det lägsta lika väl som det högsta.

Religion är gudsförhållande och såsom sådant ett förhållande mellan tvenne: Gud och människan. Härefter ligger förklaringen till den dubbelhet, som vi ovan funnit vara kännetecknande för religionen i dess förhållande till egoismen. Är religionen en sådan relation mellan tvenne, så ligger det nämligen i sakens natur, att den måste antaga alldeles olika gestalt, *beroende på vilken av de båda polerna i detta förhållande, Gud eller människan, som är den behärskande: är det människan, så antager religionen antropocentrisk, egocentrisk karaktär, den blir en sublimerad, men tillika en potenserad egoism; är det Gud, så uppstår den teocentriska religionen, som tillika är egoismens död.*

Till religion kan man alltså komma på två motsatta vägar. *Antingen* är det jaget, som tjänar som utgångspunkt; vägen till religion

blir i detta fall det egna intressets utvidgande och sublimering. *Eller* också är Gud utgångspunkten, och vägen till religion är att vi överväldigas och betvingas av honom och därmed uppgiva vårt eget.

Även om vi i båda fallen måste tala om religion, så är det dock uppenbart, att det mål, man uppnår på dessa olika vägar, ej kan vara detsamma. Den religion, som man uppnår med utgångspunkt från det egna jaget och dess intressen, är blott så att säga den högsta alptoppen på egoismens bergskedja. Man kan lätt iakttaga, huru den ena formen av egoism lyfter sig över den andra, utan att man därför någonsin blir höjd över egoismen själv. När en människa avstår från tillfredsställandet av ögonblickets begär för att i framtiden vinna en så mycket större och varaktigare tillfredsställelse, så kan detta från ögonblickets synpunkt te sig som en självförnekelse; det kan se ut som ett övervinnande av det egoistiska anspråket och därmed såsom ett höjande upp över egoismen. Men vid närmare betraktande finner man, att det blott är en klokare och mera vidsynt egoism, som reser sig över den mera enkla och primitiva. Och ej annorlunda förhåller det sig, när den jordiska egoismen överhuvud besegras av den transcendenta. Ty visserligen medför intressets förläggande till det översinnliga en genomgripande metamorfos; och dock är inriktningen på det egna jaget oförändrat densamma. Egoismen är sublimerad, men på samma gång också potenserad. Ty att människan i förhållande till sina likar hävdar sig själv och sätter sitt eget jag i centrum, är icke något så förunderligt; men att hon till och med i förhållande till Gud gör anspråk på att vara den behärskande medelpunkten, detta är egoismens triumf, dess högsta tänkbara manifestation.

Men huru klar och skarp den principiella skillnaden än är mellan dessa båda tendenser inom religionen, den teocentriska och den egocentriska, så måste man dock taga sig till vara för att på mekaniskt sätt draga upp gränslinjen dem emellan. Det kunde ju eljest ligga nära till hands att mena, att t. ex. den begärande bönen utan vidare måste betraktas som en egocentrisk bön, under det att den teocentriska bönen endast kan antaga formen av tillbedjan och tacksägelse, att salighetstanken och försynstron endast höra hemma inom den egocentriska religionen o. s. v. Ingenting kan vara mera miss-

visande än detta. Det blir ett ödesdigert förkortande av den teocentriska religionen, om man på detta sätt låter den halvera religionens värld med den egocentriska religionen.

Den egocentriska och teocentriska religionen skilja sig ej från varandra på så sätt, att den ena tager upp *ett* moment ur religionens sammanhang, den andra ett annat, utan i båda äro samtliga momenten tillstädes, men så att säga med olika förtecken, vilket sträcker sina verkningar till varje enskilt moment, så att detta blir något helt annat i det ena sammanhanget än i det andra. Den allt avgörande skillnaden mellan den egocentriska och den teocentriska religionen består däri, att den förras förtecken är "det begärda", den senares är "det betvingande". I den förra söker människan Gud, därför att han är sammanfattningen av alla begärförmåner, i den senare därför att han övervunnit och betvingat henne; eller för att angiva saken med mera direkt religiösa uttryck: i den förra är det människan, som utkorar Gud, i den senare Gud, som utkorar människan.

Vill man hava ett konkret uttryck för, vad teocentrisk religion är, må man läsa Jesaias' sjätte kapitel. Det är Herren, som genom sin uppenbarelse överväldigar, betvingar och utkorar Jesaias. Varje tanke på att "motivera" Gud utifrån det egna jaget och dess krav såsom måttstock är här uteslutet. Gud är det överväldigande självklara. Inför honom blir i stället det egna jaget, detta som eljest gäller såsom det självklara, det som måste sättas ifråga, som behöver motiveras och som blir mätt med det gudomligas måttstock: "Ve mig, jag förgås! Ty jag har orena läppar, och jag bor ibland ett folk, som har orena läppar, och mina ögon hava sett Konungen, Herren Sebaot".

## V.

### KRISTENDOMENS HISTORIA SÅSOM DEN TEOCENTRISKA TENDENSENS KAMP MED DEN EGOCENTRISKA.

På den nu uppnådda punkten öppnar sig för oss ett omfattande perspektiv över kristendomens historia. Ty denna är djupast sett ingenting annat än en ständigt fortgående kamp mellan dessa båda

tendenser, den teocentriska och den egocentriska. Att så är förhållandet, röjer sig alltifrån dess första begynnelse. Ty vad gällde Jesu kamp mot den fariseiskt-judiska lag-fromheten, om icke just att övervinna dess kontraktsmässiga gudsförhållande och religiösa egocentricitet och i stället förlägga det religiösa förhållandets tyngdpunkt till Gud. "Helgat varde ditt namn" — det är det motto, som kan sättas över hela hans liv. Det var i allt ägnat åt Fadrens förhållande. Och framför allt i Jesu död avslöjar sig hans gudsförhållande såsom det alltigenom teocentriska. Det är tillräckligt att peka på tvenne drag: det fullkomliga offrandet av den egna viljan åt Gud: "ske icke min vilja, utan din"; och Jesus på korset, övergiven av Gud och dock fasthållande vid honom såsom sitt livs centrum. Hade Jesu gudsförhållande varit av den egocentriska arten, så hade det också varit brutet i gudsövergivenhetens ögonblick. Betraktat från det egocentriska kravets synpunkt hade Gud icke hållit måttet utan svikit, och det fanns icke längre någon anledning att hålla fast vid honom. Han hade icke vidare några förmåner att giva, men Jesus kallar honom likväl "min Gud". Det är det fulländade teocentriska gudsförhållandet.

Det skulle föra oss för långt att giva även den allra knapphändigaste skiss av den teocentriska tendensens brottnings med den egocentriska i kristendomens fortsatta historia. Vi måste här inskränka oss till att helt kort antyda ställningen på trenne viktiga punkter. För detta ändamål stanna vi vid Augustinus, den tyska mystiken och Luther.

Den medvetna grundtendensen hos AUGUSTINUS är avgjort teocentrisk. Tydligt framträder detta t. ex. i hans "fruitio Dei"-tanke. Det finns enligt Augustinus två olika sätt, varpå människan kan förhålla sig till Gud. Hon kan söka honom för det gagn, hon väntar av honom för sina jordiska intressen, eller hon kan söka honom för hans egen skull. I förra fallet betraktas Gud som medel, i senare fallet såsom självändamål. Det ligger i öppen dag, huru nära denna åtskillnad är besläktad med åtskillnaden mellan egocentrisk och teocentrisk religion. Det är för att vinna en klar gränslinje mellan dessa båda sätt att förhålla sig till Gud, som Augustinus inför begrepps-paret "uti" och "frui", "bruka" och "njuta". Man "brukar" medlet,

men "njuter" målet. Augustinus kan därför sammanfatta det rätta och det falska förhållandet såväl till Gud som till världen i följande sats: "De goda människorna bruka världen för att njuta Gud; de onda däremot bruka Gud för att njuta världen" <sup>1)</sup>). Augustinus underkänner sålunda varje religiöst förhållande, vari Gud behandlas såsom medel. Gud får aldrig göras till föremål för brukande. Det enda rätta förhållandet till honom är att man söker honom för hans egen skull, såsom självändamål, såsom det sista, varutöver man ej vill komma. Detta är det, som Augustinus vill tillvarataga medelst begreppet "fruitio Dei". Dess huvuduppgift är att proklamera ett alltigenom teocentriskt gudsförhållande.

Detta oaktat har den teocentriska tendensen aldrig kunnat helt slå igenom hos Augustinus. Fastmer erbjuder han ett sällsynt påtagligt exempel på huru de båda tendenserna bryta sig mot varandra och kämpa om herraväldet. Och när frågan blir, vilken av dessa båda som till sist avgår med seger, så kan det icke råda något tvivel om, att det trots allt är den egocentriska tendensen. I själva begreppet "fruitio Dei", som skulle gälla som uttryck för teocentriciteten, ligger nämligen innesluten en sista rest av egocentricitet, vilken ej kan undgå att sätta sin prägel på gudsförhållandet i dess helhet. Även om det med allt eftertryck hävdas, att Gud måste sökas för hans egen skull, att han måste vara målet och slutpunkten, så är dock därmed ännu intet sagt om vad det innerst är, som driver människan att söka honom. Det är förtecknet, som bestämmer gudsförhållandets karaktär. Vilket förtecken har då gudsförhållandet hos Augustinus? Är Gud i sista hand det bjudande, "det betvingande", eller "det begärda". Enligt Augustinus uppenbarligen det senare. Människan söker Gud och finner sin ro i honom, emedan han såsom den varande, den högsta realiteten, tillika är inbegreppet av allt gott, d. v. s. av allt, som överhuvud taget kan eftersträvas och åtrås. Gud är "ipsa veritas", "ipsa bonitas" och "ipsa pulchritudo"; han är så att säga orten för allt värde och alla förmåner. Detta, att hos Gud finnes det, som stillar och tillfredsställer varje vårt begär — detta är det som gör, att vi aldrig kunna komma utöver honom. Sålunda bryta

<sup>1)</sup> AUGUSTINUS: De civitate Dei XV: 7.



sig i själva tanken på "fruitio Dei" den teocentriska och den egocentriska tendensen mot varandra.

Till liknande resultat komma vi, om vi rikta uppmärksamheten på gudskärleken hos Augustinus. Det första intrycket, man får, pekar avgjort i teocentrisk riktning. "Amor Dei" och "amor sui", gudskärleken och självkärleken uppställas här såsom varandras motsats, svarande emot den motsats som består mellan gudsriket och världsriket<sup>1)</sup>. Men undersöker man närmare Augustinus' kärlekstanke, så upptäcker man, att också här förtecknet är "det begärda". "Amor", även i betydelsen "amor Dei" är mera i släkt med det platonska "eros" än med kristendomens "agape". Det är endast en konsekvens av detta förhållande, att Augustinus ej känner någon absolut motsats mellan kärleken till Gud och en sublimerad självkärlek, utan hellre sammanskådar det teocentriska och det egocentriska, gudskärleken och självkärleken till ett, då han t. ex. konstaterar att "kärleken till Gud tillika är den rätta självkärleken"<sup>2)</sup>.

Frågar man nu vidare, var inom medeltiden den teocentriska religionens kamp mot den egocentriska når sin höjdpunkt, så hänvisas man i första rummet till den s. k. *tyska mystiken*. Om den officiella katolicismen med sin förtjänsttanke, sitt lön- och straffmotiv o. s. v. i högsta grad arbetade med egocentriska förutsättningar, så går mystikens strävan i främsta rummet ut på att befria det religiösa livet från denna egocentriska inriktning. Är det religionens mål att nå fullkomlig förening med Gud, så finner den tyska mystiken det förnämsta hindret härför vara det egna jaget. Endast genom att detta utplånas och förintas kan det eftersträfvade restlösa uppgåendet i Gud ske. För att riktigt rycka upp egoismen med roten riktar man sin kamp icke blott mot den städse till sig själv återvändande jagviljan, utan mot viljan själv, mot jaget. Själva medvetandets jag-form uppfattar man såsom emancipation från Gud.

Men detta oäktat är det så långt ifrån att den tyska mystiken övervunnit den religiösa egocentriciteten, att den fastmer kan be-

<sup>1)</sup> De civitate Dei XIV: 28.

<sup>2)</sup> De civitate Dei XIX: 14; Epist. CXXX, Goldbacher III, sid. 55; Epist. CLV, Goldbacher III, sid. 443-446. Närmare härom i mitt arbete "Etiska grundfrågor" 1926, sid. 62 ff.

tecknas som dennas höjdpunkt. Och detta sammanhänger uppenbarligen åter med att Gud och gudsgemenskapen har "det begärdas" förtecken. För att uttrycka mystikens självmotsägande försök i en motsvarande paradoxal formel skulle man kunna säga, att det är jagviljan, som här vänder sig mot jaget för att förintä detta och samtidigt rädda sig själv över i det gudomliga. På så sätt är också den tyska mystiken ett exempel på brottningen mellan teocentrisk och egocentrisk religion, varvid den sista dock till slut behåller fältet.

LUTHERS *betydelse i kristendomens historia sammanhänger framför allt därmed, att hos honom den teocentriska tendensen slagit igenom och blivit den allt behärskande*. Varje punkt i hans kamp mot katholicismen kan betecknas såsom den teocentriska tendensens kamp mot den egocentriska. Såsom ingen varken före eller efter honom förföljer och avslöjar han de egoistiska motiv, som vilja göra sig gällande i människans gudsförhållande. Och ständigt — vare sig han bekämpar egocentriciteten under formen av ett egoistiskt salighetsbegär eller under formen av "goda verk" och "förtjänst inför Gud" — lyder hans huvudinvändning på samma sätt, nämligen att det egna jaget sättes i Guds ställe: "i himmelen söka de blott sitt och sin egen vinning". "Var och en, som utom tron söker rättfärdighet genom gärningar, han förnekar Gud och gör sig själv till Gud". "Det står allenast i Guds makt att nedslå synden, tillintetgöra döden, skapa rättfärdighet och skänka liv. Denna gudomliga kraft tillerkände de våra gärningar. På så sätt satte de i själva verket oss i Guds ställe och gjorde oss själva till Gud, varigenom de påviske visade, att de under det kristna namnet voro sju gånger värre avgudadyrkare än hedningarna". Dessa ord ur Luthers större galaterbrevskommentar visa tydligt, huru Luther uppfattade sin kamp mot katholicismen såsom den teocentriska religionens kamp mot den egocentriska.

Består människans "köttsliga", syndiga väsen enligt Luther däri, att hennes vilja av naturen alltid är själviskt "inkrökt i sig", och är alltså själviskheten själva grundsynden, så blir den dubbelt syndig, då den tränger sig in i gudsförhållandet och "nedstörtar Gud från hans tron och sätter sig själv i hans ställe".

Ju mera Luther nalkas det religiösa livets centrum, desto angelägnare är han att klart avgränsa från varandra det teocentriska och

det egocentriska förhållandet. Det kan därför i detta sammanhang vara av intresse att erinra om, att Luther just i fråga om tron och bönen, dessa innersta angelägenheter i det kristna livet, efterlämnat tvenne skrifter, som hava till uppgift att så skarpt som möjligt ställa emot varandra de båda slagen av tro och de båda slagen av bön.

De båda slagen av bön behandlar han i en liten skrift på knappa tre sidor under rubriken: "*Eine kurze und gute Auslegung des heiligen Vater Unsers vor sich und hinter sich*" 1519. Denna lilla skrift kan med rätta betraktas såsom en programskrift i kampen mot den egocentriska och för den teocentriska religionen.

Fader vår — säger Luther här — kan man bedja på tvänne sätt, framlänges eller baklänges. Framlänges: det är den teocentriska bönen. Där beder man först om Guds namns helgande, om Guds rikets tillkommelse, om hans viljas förverkligande. Men redan i ordningsföljden mellan de två första bönerna ser Luther något betydelsefullt; ty måhända kunde eljest bönen om riket, fastän det gäller Guds rike, få en egoistisk färgning. "Derhalben, auf dass wir das Reich Gottes nicht umb unsernwillen begehren, wird zum Ersten gesetzt die Beheiligung des göttlichen Namens, also, dass wir in dieser Meinung bitten sollen, selig zu werden, und das Reich Gottes zukommen, nit darumb, dass es uns wohl gehe, sonder, dass der Name und Ehre und Glorie Gott des Herrn gepreiset und gemehret werd"<sup>1)</sup>. "Also, dass wir Gott zum Allerersten, und uns zum Letzten setzen"<sup>2)</sup>.

Men Fader vår kan också bedjas baklänges. Så göra de människor, som — egocentriskt — "mehr ihr eigen Ehre und Ruhm, und einen Namen in ihnen selbst suchen, hintangesetzt die Ehre Gottes"<sup>3)</sup>. De begynna med den sjunde bönen. Vad de först av allt vilja är frälsning från allt ont, befrielse från alla olyckor, "auf dass sie allein in Glückseligkeit leben, und in ihnen selbst ein Gefallen haben"<sup>4)</sup>. Och när de hinna så långt tillbaka som till de tre första bönerna, så hava de icke därför glömt det egna jaget, "sonder wünschen und begehren

<sup>1)</sup> LUTHERS sämtliche Werke, Erl. Ausg., Band 45, 1. Aufl., sid. 209.

<sup>2)</sup> O. a. a., sid. 210.

<sup>3)</sup> Ibm.

<sup>4)</sup> Ibm.

vor allen Dingen ihr eigen Ehre, ihr eigen Reich und Obrigkeit, und ihren eigen Willen“<sup>1)</sup>).

De båda slagen av tro ställer Luther emot varandra i sin skrift *“Von zweierlei Menschen, wie sie sich in dem Glauben halten sollen und was der sei“* 1523. Huvudskillnaden mellan den teocentriska och den egocentriska tron är kort sagt denna, att den förra är tro rätt och slätt samt bygger på intet annat än på Gud själv, under det att den senare — den egocentriska tron — bygger på vad människan själv erfar och förnimmer av Guds godhet; den håller sig ej vid Gud själv, *“utan tjänar honom för den yttre tröstens skull“*<sup>2)</sup>. Vad den teocentriska tron söker är Gud själv; vad den egocentriska tron söker, är erfarenheten av den gudomliga trösten och hjälpen.

När nu en människa, vars tro är av det senare, egocentriska slaget, icke erfar någon sådan kännbar tröst, menar hon sig vara av Gud övergiven. Men detta bevisar blott, att hennes tro icke är någon verklig tro, utan är grundad på religiös njutningslystnad. Om dem, vilkas tro är en verklig tro, heter det däremot: *“Gleichwie ehebemeldte geniesssüchtige Menschen sich, und nit Gott, also suchen nachfolgende Gott, und nit sich oder Eigennutz . . . Sie lassen ihn genügen, dass Gott gut ist; sie stehen allein unbeweglich auf Gott . . . lieben und loben eben so wohl Gottes Gütigkeit, wenn sie von Gott nit empfinden äusserlichen Trost, als wenn sie empfinden“*<sup>3)</sup>. Det är här lätt att se, varför Luther så gärna sätter *“Glauben“* och *“Empfinden“* emot varandra. De representera för honom motsatsen mellan teocentrisk och egocentrisk religion. När en människas religiösa liv kretsar kring vad hon själv förnimmer och erfar av Guds godhet, så är det egocentriskt orienterat. Tron däremot *“tager oss ut ur vår egen åsyn“* så att vi icke bygga på vår erfarenhet, utan allenast på Gud själv. Här är självisheten tillintetgjord och den teocentriska religionen förhanden. *“Denn sie thund nit ihren Willen, sonder den ewigen Willen ihres Vaters, der im Himmel ist: dem dienen sie allein umb seinetwillen; und nicht umb des Himmels, noch umb kein zeitlichs Ding. Und wenn sie schon wüssten, dass*

<sup>1)</sup> O. a. a., sid. 211.

<sup>2)</sup> Erl. Ausg., Band 22, sid. 131.

<sup>3)</sup> O. a. a., sid. 132.

kein Himmel noch kein Höll, noch kein Belohnung wär, dennoch wollen sie Gott dienen umb seinetwillen“ <sup>1)</sup>).

I det sanna gudsförhållandet ligger, att lön- och straffmotivet måste tillbakavisas som ett “försök att göra rikets barn till legotjänare“, som icke söka Gud blott för hans egen skull. Och liksom tron icke söker sitt eget, ej har “det begärda“ som förtecken, så är också härmed platsen beredd för en teocentrisk kärlek, som i likhet med Guds kärlek “icke vänder sig dit, där den finner det goda för att njuta det, utan dit, där den kan meddela det åt de elända“ <sup>2)</sup>).

Men även om sålunda den teocentriska tendensen hos Luther *principiellt* besegrat den egocentriska, så är därmed dock ingalunda sagt, att den också *historiskt* slagit igenom. Tvärt om är även den evangeliska kristendomens historia efter reformationen historien om de båda tendensernas fortsatta kamp.

<sup>1)</sup> O. a. a., sid. 133. I detta sammanhang förtjänar också ett ställe ur “Magnificat“ 1521 att anföras. När det är något, som riktigt ligger Luther om hjärtat, så faller det sig lätt för honom att lägga in det i en bibeltext, där det eljest ej ligger. Så ock här. Den bibelvers, han vill förklara, är denna: “Mein Geist freuet sich in Gott, meinem Heiland“. Härtill anmärker nu Luther: “Und furwahr, ordentlich fäheth sie an, dass sie Gott ehe nennt ihn Herrn, denn ihn Heiland, und ehe ihn Heiland, denn sie seine Werk erzählet; damit sie uns lehret, wie wir sollen Gott blos, und recht ordenlich lieben und loben, und ja nichts das Unser an ihm suchen. Der liebt aber und lobet blos und recht Gott, der ihn nur darumb lobet, dass er gut ist, und nit mehr, denn seine blosse Gutikeit ansiehet, und nur in derselben sein Lust und Freude hat . . . Die unreinen und vorkehrten Liebhaber, wilche nit mehr denn lauter Niesslinge sein, und das Ihre an Gott suchen, die lieben und loben nit seine blosse Gutikeit, sondern sehen auf sich selb, und achten nur, wie viel Gott uber sie gut sei, das ist, wie viel er seine Gute empfindlich ihn erzeige, und thee ihn wohl; und halten viel von ihm, sein frohlich, singen und loben ihn, so lange solch Empfinden währet. Wenn sich aber Gott vorbirget und seiner Gutheit Glänze zu sich zeucht, dass sie blos und elend sein, so gaht auch Lieb und Lob zugleich . aus, und mugen nit die blosse, unempfindliche Gute, in Gott verborgen, lieben noch loben“. O. a. a., Band 45, sid. 228 f.

<sup>2)</sup> “Et iste est amor crucis ex cruce natus, qui illuc sese transfert, non ubi invenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo et egeno“. Luthers Werke, Weimar Aufl., Band I, sid. 365.

# TEOLOGISK LITTERATUR

*GERHARD RITTER: Luther: Gestalt und Symbol, München 1925, 164 sidor.*

Vi teologer beskyllas ofta, med rätt eller orätt, för att vara bekajade med en viss fackstolthet, som hindrar oss att erkänna det värdefulla, som kommer från annat håll, blott därför att det ej i allo stämmer med våra invanda, kanske nog så omistliga kategorier. Den Lutherbok, varom här är fråga, hör till de ting utifrån, som vi icke ha rätt att utan vidare skjuta ifrån oss. Den är skriven av en profanhistoriker och bär tydligt spår därav, även i form av en viss överlägsenhet gentemot teologiens allmänna inställning och sätt att fråga. Ritter, professor i historia i Hamburg, har tidigare gjort sig bemärkt genom viktiga bidrag till den senare medeltidens idéhistoria, både på religiöst, filosofiskt och rättshistoriskt område. Det är tydligen närmast på denna väg han kommit att stanna inför Luther. Bakom den skrift han ägnat denne ligger icke blott dilettantens tillfälliga intresse, utan ett aktynsbiudande arbete med såväl litteraturen om Luther, som med dennes eget skriftställarskap. Även om det här ej är fråga om ett verk, som kan sägas föra den i egentlig mening vetenskapliga Luther-forskningen framåt, är det i många hänseenden lärorikt att göra sällskap med en författare, som både i enskildheter ser mycket med nya och friska ögon och därtill, särskilt genom sin allmänhistoriska orientering, ofta säger gamla saker på ett nytt och intresseväckande sätt.

Med säker hand ger oss Ritter ett längdsnitt genom Luthers liv och gärning. Urvalsprincipen för det stoff, som presenteras, betecknas av författarens intresse att framhäva de moment, där det heroiska draget hos reformatorn starkast träder i dagen. Beundran och hänförelse tala från varje sida i denna skrift och ge en lyftning och glans åt själva stilen, som ej kan undgå att starkt fångsla läsaren. Luther står för Ritter framför allt såsom innerlighets- och samvetsmänniskan, som aldrig ett ögonblick förlorade tron på det andligas

prioritet och makt att själv sätta sig igenom och som, försmående alla yttre hjälpmedel för sitt mål och alla lockande sidovägar, gick sin väg rakt framåt, ledd allenast av stämman i sitt eget bröst. Denna Luthers "trohet mot sig själv" bringar Ritter sin hyllning, icke blott när det gäller de stora, dramatiska ögonblicken i hans liv — inför Augsburg och Worms, bondeupproret, mötet med Zwingli — utan även vid skildringen av hans ofta glömda gärning som själasörjare och kyrklig organisator. Med eftertryck försvarar Ritter Luthers hållning gentemot svärmandarna likaväl som hans ej sällan klandrade "envishet" i förhållandet till Zwingli. Det negativa resultatet av Marburgsamtalet är för Ritter psykologiskt betingat av Luthers mer eller mindre klart medvetna aversion mot Zwinglis politiskt beräknande natur och av hans fruktan för att genom denne evangelii sak skulle indragas i det politiska spelet. Luther reagerar ö. h. på varje punkt, där de religiösa motiven löpa fara att förorenas av yttre och världsliga synpunkter. Hans självglömska hängivelse för idén bevarar sig genom alla omskiftelser hög och ogrumlad, det är Ritters huvudtes.

Ritter är fjärran från den ofta hos humanister mötande ytligheten att se Luthers betydelse uttömd i den direkta eller indirekta roll han spelat ur olika kulturella synpunkter, för tankens frihet, för individens lösgörande från kyrkligt förmynderskap, för det moderna statslivet, för uppfostran, folkbildning etc. Samtidigt som Ritter öppnar djupgående vyer över reformationens kulturella och allmänhistoriska sammanhang, så är dock det religiösa motivet det allt behärskande vid hans Luthervärdering. Först genom sin religiösa genialitet når Luther ned till det skikt, varest historien har sina djupaste källådror. Luthers storhet är det att hänsynslöst ha satt allt både på det individuella och sociala livets område under religiös aspekt och att ha proklamerat människans obetingade ansvar inför det eviga. I Luthers betoning av det etiska under bevarande av innerlighetstanken ser Ritter hans väsentliga företräde framför mystiken.

Trots alla de förtjänster, som Ritters Lutherbok sålunda äger, är det icke utan en bestämd och allvarlig opposition, man fullbordar läsningen av densamma. Och denna opposition går därpå ut, att Ritter dock intvingat reformatorn under en aspekt, som i varje fall icke förmår ge uttryck åt det som för Luther själv var a och o i religionen. Hos Ritter blir det undanskynt, att Luther alltid visade hän på det objektiva, Guds gärning, såsom sitt yttersta fäste, och att kraften i hans liv kom just från vissheten om personlig ge-

menskap med Jesu Kristi fader. Inför Luthers mäktiga profetgestalt ter det sig oändligt verklighetsfrämmande, när han på filosofiskt vis framställes som det individuella realiserandet av en tidlös, abstrakt idé; här gäller dock endast tanken på uppenbarelsens över historien stående Herre, som fritt utväljer sina redskap. Visserligen benämnes Luther även hos Ritter "profet", men ordet är då använt i annan betydelse än sin ursprungliga. Det står såsom likbetydande med de ofta återkommande, för Ritter karaktäristiska uttrycken Heros, Genie, "dämonischer Mensch" m. fl. Luther säges representera "die reine Genialität des Gemütes", hans gärning kan ej förklaras annat än "aus der Tiefe eines Gemütes und eines naiv-religiösen Wollens, das gerade vermöge seiner innerlichsten Regungen die stärkste historische Wirkung geübt hat, weil es alle Kraft letztlich aus seinen eigenen Abgründen schöpfen musste" (s. 16 f.). Luther är här insatt i ramen av en metafysisk åskådning, som, där den får göra sig gällande, måste i viktiga hänseenden förvanska perspektivet. Den hegelska historiefilosofien är verkligen föga ägnad att låta det egenartade i Luthers gärning framstå i dess rätta ljus. För Luther är det icke den mänskliga anden, som producerar sig i historien, utan uppenbarelsens suveräne Gud. Ritters synpunkt är immanent och psykologisk, den kommer med nödvändighet tillkorta inför Luthers transcendentia och teologiska inställning. Betecknande är ock, att det är Ottos religionspsykologiska kategorier, som för Ritter få öppna tillträdet till det egenartade i Luthers fromhet (s. 26 ff.). Det är uppenbart, att Luthers sammanhang med den bibliska tanke- och fromhetsvärlden med en dylik orientering ej alls kan komma till sin rätt.

I stället ryckes reformatorn in i en utvecklingslinje, som undergräver den universella betydelsen av hans gärning och relativiserar dess sanningshalt. Luther blir representant närmast för den germanska andens idealsträvan; han betecknar "symbolen" för det tyska väsendet, som i honom vunnit sin mest fulländade "gestalt". Han är den tyska idealismens störste profet: från honom går en rak linje till Fichte, Kant och Hegel. "Es ist wir selber, der ewig Deutsche". (sid. 151). Med sin förening av innerlighet och aldrig sviktande hänförelse för plikten står han för Ritter såsom förmedlaren mellan österländsk kvietism och anglosachsisk-västerländsk aktivism.

Den nationalistiskt influerade metafysik, som här söker sig uttryck, är dock hos en vetenskapsman av Ritters rang fri från sådana smak-



lösa utsvävningar, som man inom samtidens jäsande tyska andeliv ej sällan finner prov på. Betecknande för den mäktiga kraften i Luthers personlighet är ock, att den faktiskt ej — så ej heller hos Ritter — låter intvinga sig i ett immanent-psykologiskt schema, utan att den även i en främmande omraning till oss talar sitt eget språk. Det är hos Ritter mindre den konkreta Lutherbilden, som är oriktig och falsk, än det bedömande, som efteråt därtill anknytes, med dess ensidiga historiefilosofiska förutsättningar. Ritter visar sig också ha mera sinne för den innehållsliga sidan av Luthers förkunnelse, än vad man kunde vänta av hans utgångspunkter. Jag behöver blott peka på hans värdering av Luthers dualistiska historiesyn och hans eljest, ej minst av den tyska idealismen, så anfäktade pessimistiska människouppfattning. Trots alla bestämda förbehåll måste därför Ritters Lutherbok ändå hälsas såsom ett glädjande vittnesbörd om den nya uppskattning av religiösa och sedliga värden, som av många tecken att döma är på marsch mångenstädes bland de kulturbärande kretsarna i vår världsdel.

GUSTAF LJUNGGREN.

*H. RÜCKERT: Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil. N:o 3 i serien Abhandlungen zur Kirchengeschichte, herausg. von K. Holl und H. Lietzmann. Bonn 1925. 281 sidor.*

Genom det rikt doterade Görres-Gesellschaft har nyligen den monumentala upplagan av aktpublikationer från Tridentkonciliets första skede bragts till avslutning. Dess i möjligaste mån fullständiga samling av brev, dagböcker och förberedande dogmatiska utkast har satt vetenskapen i stånd att bättre än förut vinna inblick i den intressanta och spänningsfyllda förhistoria, som de definitiva koncilibeslutet i många fall ha att uppvisa. Frånsett Seebergs dogmhistoria — vilken redan i sin tidigare upplaga på grundval av den Theinerska källsamlingen uppdrog huvudlinjerna av förhandlingarnas gång och nu i sitt omarbetade skick (del IV, 2) med stöd av det nytillkomna materialet ger en utförlig och värdefull framställning av saken — har intresset för bakgrunden till Tridentinums viktiga dekret i den dogm- och kyrkohistoriska litteraturen varit påfallande ringa. Dock

vill det synas, som om detta givande forskningsgebit med den nya publikationen skulle ha lyckats tilldraga sig en ökad uppmärksamhet. Förutom bidrag från katolskt håll är inom den protestantiska teologien jämte ovan nämnda arbete att notera K. D. Schmidt's undersökning av de medeltida reformidéernas historia vid mötet: *Studien zur Geschichte des Konzils von Trient*.

H. Rückert, en ung berlinerforskarer, en bland de många inom den yngre tyska teologgenerationen, som inspirerats av impulser från Karl Holl, har med sin skrift förtjänstfullt gripit sig an med själva det centrala problemet vid den dogmatiska diskussionen i Trident. I denna fråga gällde det ju för Rom att mera omsorgsfullt än eljest formulera den egna ståndpunkten gentemot det lutherska kätteriet. Någon speciell locus "de justificatione" ägde aldrig den medeltida dogmatiken. Det var först motsatsförhållandet till reformationen, som tvingade denna sak i förgrunden. Men därmed aktualiserades också den aldrig utjämnade spänning mellan olika intentioner i nådeläran, vilka under medeltiden kunna spåras alltifrån den katolska dogmatikens klassiska tid i 12:te och 13:de århundradena, och som gruppera sig dels kring den augustinsk-tomistiska, dels kring den fransiskansk-scotistiska utvecklingslinjen. Av utomordentligt intresse är det att bevittna, huru dessa strömningar under de fram och åter böljande förhandlingarna i Trident i ojämn kamp bryta sig mot varandra, huru de fåtaliga, strängt augustinskt orienterade teologerna steg för steg och med allehanda medel tvingas att uppgiva sina positioner eller biträda de vaga och för olika tydningar ägnade kompromissformler, vari de kvarstående spänningsmomenten beslöjades. Man beröres tragiskt, när man hos Rückert genom de dokumentariska beläggen konfronteras med den anda av förstockelse, som kännetecknade den stora majoriteten av tridentkonciliets deltagare i denna besökelsens stund för den katolska kyrkan. Någon förståelse för de religiösa motiv, som framdrog reformationen, hade man ej och ville man ej hava. Redan den karrikatyrmässiga bild man för sig tecknar av reformationens centrala läropunkt är vittnesbörd nog om den förhärdade slutenhet, varmed man mötte all kritik från protestantiskt håll. Förgäves sökte den lilla grupp, som samlade sig omkring augustinergeneralen Seripando och där man mottagit intryck också av reformationens förkunnelse, att vinna gehör för en allvarligare läroformel. Alla angrepp på förtjänsttanken och dess roll i samband med gudsförhållandet tillbakavisade man såsom äventyrande den klara

gränsen mot den lutherska villfarelsen. Seripandos förfäktande av "den dubbla rättfärdigheten" innebar dock, trots all oklarhet och trots konserverandet av den sakramentala nådeläran, en verklig opposition på just denna centrala punkt och ett närmande till samma religiösa grundstämning, som bar reformationen till seger. Den av konciliets majoritet hävdade skolastiska tankegången, att människans i nåden gjorda gärningar inför Gud gälla såsom fullvärdiga förtjänster, i kraft varav hon kan begära saligheten såsom lön, syntes Seripando och hans anhängare religiöst outhärdlig. När han i motsats härtill gjorde gällande nödvändigheten att tänka sig de troendes faktiska rättfärdighet (*justitia inhaerens*) kompletterad med Kristi "tillräknade" rättfärdighet (*justitia imputata*), så betydde detta en revolt från den augustinskt orienterade fromheten, varigenom denna samlade sig till ett i många hänseenden gripande motstånd mot den påträngande moralismen. Den målmedvetenhet, varmed man på ledande håll avvisade denna tankegång, vittnade icke blott om klar blick för faran av alla främmande motiv, som kunde äventyra det katolska systemets slutenhet, den var tillika ett varsel om det öde, som långa tider framåt skulle vara bestämt åt strömningar, varigenom den bibliska nådetanken ville söka sig utlopp.

Kontroversen om *justitia duplex* var egentligen den enda punkt, där man i Trident trängde fram till en mera principiell och djupgående uppgörelse med den reformatoriska tanken. Långt större oklarhet om sakens egentliga innebörd och räckvidd rädde ifråga om ett annat huvudproblem, varom diskussionen rörde sig och som likaledes aktualiserats genom den nya förkunnelsen, nämligen frågan om visshet angående nåden (*certitudo gratiae*). Här kunde man aldrig bringa det till någon enighet, utan man nöjde sig i det slutliga dekretet med ett summariskt avvisande av en groft förvanskad framställning av den lutherska ståndpunkten. Det ena som det andra får i Rückerts arbete en klar och översiktlig behandling.

Framställningen hos Rückert fördelar sig på tvenne huvudavdelningar. Den första skildrar den kejsrerliga och påvliga politikens invecklade och ovärdiga spel före och under Tridentkonciliets första skede samt inverkan därav på förhandlingarna, inclusive de dogmatiska avgörandena. Andra avdelningen sysselsätter sig med diskussionerna av de dogmatiska huvudfrågor, som i samband med rättfärdiggörelseläran måste komma till tals: utom de nämnda exempelvis frågorna om nåden, om tron, de goda gärningarna, förtjänst och

fri vilja. Förf:ns blick är ständigt koncentrerad på det religiöst avgörande i de olika problemställningarna och erbjuder såtillvida en välkommen hjälp för den, som vill skaffa sig en bild av de ofta mycket utdragna och svåröverskådliga förhandlingar, vilka omsider ledde till de i den västerländska kristenhetens historia så djupt betydelsefulla formuleringar, som benämnas *Canones et decreta Concilii Tridentini*.

Blott ännu en sak. Inom den senare dogmhistoriska litteraturen har det på många håll efter Karl Holls föredöme blivit sed att påstämpla Melanchtons rättfärdiggörelselära epitetet "imputativ" och därmed skilja densamma från Luthers. Så också hos Rückert. Att en bestämd förskjutning föreligger hos Melanchton i föreställningen om rättfärdiggörelsen kan ej bestridas. Vad som däremot är högeligen diskutabelt, är, om just imputationsbegreppet verkligen är ägnat att vara chibolet på denna punkt. Det spelar ju även hos Luther en viktig, av Holl ej rätt uppskattad roll. Det utkast denne givit just av Luthers rättfärdiggörelselära hör utan tvivel till det i hans Lutherbild, som icke är ägnat att utan granskning auktoriseras. Den undersökning av imputationstankens historia, som sedan ett par år varit uppförd bland de prisuppgifter, vilka årligen utdelas från Berlinuniversitetet, måste verkligen i närvarande stund betecknas såsom en viktig angelägenhet. Först genom en grundlig genomarbetning av detta problem kan en rättvis avgränsning mellan Luther, Melanchton och den lutherska ortodoxien ifråga om denna centrala punkt komma till stånd.

GUSTAF LJUNGGREN.

## HISTORISMEN OG DET ETISKE PROBLEM HOS TROELTSCH

*ERNST TROELTSCH: Der Historismus und seine Ueberwindung. Fünf Vorträge. Eingeleitet von Friedrich von Hügel, Berlin 1924.*

1. "Der Historismus und seine Ueberwindung" er selve centralproblemet hos TROELTSCH. Vi möter det alt i "Soziallehren", 1911 som gir et samlet billede av det kristelige ethos' forhold til kulturlivet og vi merker selv i denne fremstilling at interessen er "die Ueberwindung". Tr:s trang til å nå frem til kultursyntesen bryter

igjennem f. eks. i hans sympati for thomismens storslagne syntese. Den samme tendens er merkbar i de fleste av hans sociologiske studier, men fremforalt i det store arbeide "Der Historismus und seine Probleme", 1922 (Ges. Schr. 3. Bd.) som gir en inngående og omfattende drøftelse av disse spørsmål, og skulde danne det formal-metodologiske grunnlag for den materiale historiefilosofi som ikke blev ferdig. Om dette arbeide uttaler Tr. at dets egentlige problem er: "wie von dem Historisch-Relativen der Weg zu geltenden Kulturwerte zu finden sei." (Meine Bücher, Ges. Schr. 4. Bd. s. 14). Når historiens eiendommelighet er "das Auftauchen der gesamten, nicht bloss wissenschaftlichen Geist- und Wertwelt und ihren individuellen, reiche Konsequenzen aus den Ansätzen entfaltenden Auswirkungen, überhaupt in dem logisch-teleologischen Charakter, der die Einzelheiten verbindenden und durchwaltenden Sinn-Zusammenhänge oder Tendenzen", (Ges. Schr. 3. Bd. s. 665) så er for den historiske betraktning det individuelle av avgjørende interesse som "menschliche Schöpfung und methaphysische Realität, das Ineinander von Tatsache und Geist, von Natur und Ideal, von Notwendigkeit und Freiheit, von Allgemeinstem und Besonderstem" (Ibid. s. 211—12).

Den immanente betraktning er her som ellers hos Tr. den selvfølgelige forutsetning, og man når derfor i grunnen ikke noget punkt hvorfra man kan bekjempe historismen.

De forelesninger som er samlet under fellestitelen: "Der Historismus und seine Ueberwindung" er et vidnesbyrd om hvad der var Troeltsch' hovedproblem inntil siste öieblikk: å overvinne historismen. Gjennem hele sin forskning bevarte Tr. den teologiske interesse, selv efterat han var gledet helt over i kulturfilosofien. Det teologiske principspørsmål om forholdet mellem relativ og absolutt forblir et centralpunkt i hans tenkning, men fremforalt er dette problem av avgjørende og stadig tilbakevendende interesse på etikkens område hvor Tr. søker å nå frem til det gyldige og således overvinne psykologismen og historismen. Herom vidner også disse forelesninger. For den som kjenner Troeltsch byr de intet vesentlig nytt, men de har et eget verd nettop ved det nevnte forhold. Ellers kjenner man Tr. igjen. Fremstillingen bærer det preg som er karakteristisk for ham: den besnærende elasticitet og store bevegelsesfrihet i tanken, den enorme rikdom av perspektiver, åndfulle tanker og sidebemerkninger, eggende, også til motsielse.

På den annen side foreligger her en sammenfattende, og for Tr.'s

forskning blev det den avsluttende, fremstilling av problemet. Derfor kan det ikke bare ha sin interesse, men tillike være berettiget å gjøre denne behandling av de etiske grunnspørsmål til gjenstand for en kritisk analyse. Det er da vesentlig de tre første forelesninger som kommer i betraktning. I samlingen bærer disse en felles overskrift: "Ethik und Geschichtsphilosophie."

Centralproblemet er å overvinne relativismen på det etiske område. Fremstillingen skrider frem etappevis. 1. Forsøket på å lede den historiske strøm fra samvittighets- og personlighetsmoralen strander på dennes rent formale karakter. 2. Kulturverdiens etikk fører til innholdsmessige og derfor individuelt bestemte dannelser. 3. Begge disse synspunkter må supplere hinannen. 4. Men heller ikke denne syntese fører utover historien. Den grunner sig på et personlig ethos. Det individuelle er imidlertid ikke forstått i liberalismens ånd, men de kulturelle dannelser er alltid uttrykk for "Gemeingeist", ikke for det tilfeldige og blott og bart individuelle. 5. Kompromisset er til slutt veien til en immanent løsning av den etiske konflikt og tillike av det etiske problem idet dette ikke kan finne nogen annen løsning enn den praktiske.

Denne totale resignasjon overfor det etiske problem stiller en rekke spørsmål hvorav to fremforalt har krav på oppmerksomhet, nemlig hvorpå beror denne resignasjon, og er den nødvendig?

Svaret på det første spørsmål gir sig lett såvel ved en flyktig gjennomlesning som ved en analyse av Troeltsch' fremstilling. Resignasjonen beror på en uklarhet i den opprinnelige problemstilling og en derav følgende forskyvning i de grunnleggende begreper.

2. Dette forhold lar sig påvise like fra første forelesning som handler om "Die Persönlichkeits- und Gewissensmoral" (s. 1—21). Troeltsch betegner dette tema som "den Kern meiner ganzen gegenwärtigen Gedankenarbeit" (s. 1).

Problemet dreier sig om forholdet mellom den historiske livsstrøms endeløse bevegelse og den menneskelige ånds trang til å fastholde denne bevegelse ved og innenfor faste normer. Opprinnelig er det et religionsfilosofisk og teologisk problem, men det gjør sig gjeldende overalt i åndslivet (s. 75—76). I vår tid er problemet tilspisset ved den moderne historiske refleksjon og gjennomførte sammenligning og det er et problem som gjelder alt hvad normer heter, et alment problem.

Derfor spiller *historiefilosofien* en større rolle enn på lang tid,

men dens grunnlag, evolusjonisme og optimisme, har sviktet og dermed er alle dens konstruksjonsforsøk maktesløse overfor nutidens krise. Problemet gjelder ikke nye konstruksjonsforsøk, men "die Historie verlangt eine Auseinandersetzung mit der Idee eines bleibenden und massgebenden Systems der Werte — — — —. Das System der Werte aber ist nichts anderes als dasjenige was wir mit anderen Wortem das System der Ethik nennen" (s. 3). Det centrale spørsmål er dette: "Welches ist die Rolle und Bedeutung des Systems der Ethik für die grosse Aufgabe einer Bewältigung und Begrenzung der an sich grenzenlosen historischen Bewegung?" (s. 3).

På det etiske område gjør relativiseringen sig sterkt gjeldende og den monistiske tendens til deduksjon spores her idet de etiske normer avledes av "vor-ethischen und noch-nicht-ethischen Trieben" (s. 4) og sociologien har vist den nære sammenheng med og avhengighet av sociale behov. Således synes den monistiske deduksjonsteori å være belagt. Følgene herav er tydelige i den teoretiske etikk, hvor utilitarisme og empirisme hersker, og i det praktiske, hvor moralskepsis eller pragmatisme råder.

Disse forhold er imidlertid avhengig av den monistiske deduksjonsteori, de står og faller med den. Rett og nødvendighet er til sist ikke kategorier hvis gyldighet er avgjort i og med spørsmålet om deres genesis. Men problemet ligger heller icke egentlig her, det gjelder p. d. e. s. spørsmålet om normenes historisk betingede karakter og kompleksitet. Det er et metafysisk spørsmål som ikke er løst, og hvis løsning er utelukket. P. d. a. s. er det her spørsmål om man med utgangspunkt i denne erkjennelse av normenes betingede karakter dog kan vinne en normativ posisjon i det etiske.

Det karakteristiske for det etiske, som selvstendig fenomen betraktet, består i "einer ausserordentlichen Komplexität det ethischen Bewusstseins, dessen Normen aus sehr verschiedenen Quellen und Richtungen zusammenfliessen- und dessen dadurch bedingte Spannungen immer von neuem in ein einheitliches Endergebnis zusammengefasst werden müssen (s. 7). De etiske komplekser må derfor analyseres uten sideblikk og uavhengig av andre momenter. "Da aber ist der entscheidende Hauptsatz die Komplexität des ethischen Bewusstseins" (s. 7). Her står vi ved den store vanskelighet for ethvert etisk system, en vanskelighet som altså er å føre tilbake til det etiske som fenomen. Etikken har nemlig ikke ført til "festen Ergebnissen und allgemeiner Anerkennung" (s. 8).

Troeltsch prøver nu å nå frem til en almen og objektiv normbestemmelse ved å feste oppmerksomheten ved "die Bestimmungen des sog. Gewissens, die allgemeinen moralischen Forderungen der herkömmlichen Tugend- und Pflichtlehre, die Forderungen der persönlichen sittlichen Würde, der Charakterfestigkeit, der Selbstbeherrschung einerseits, der Gerechtigkeit, Güte und des Gemeinsinnes andererseits" (s. 8). Dette betegner Tr. som de "allgemeinsten formalen Normen, die aus dem Wesen des sittlichen Bewusstseins hervorgehen" (s. 9). Man kan til sist ikke konstruere dem ut av den sedelige fornufts almenyldighet eller objektivitet og heller ikke alene og umiddelbart "aus dem Begriff des Sollens" (s. 9), for den sedelige handling bestemmes av og får sin enhet, sin etiske kvalitet ved det formål som den vil realisere.

Denne bestemmelse av det etiske er grunnleggende hos Troeltsch og den videre utførelse fremstiller nu innholdet av det etiske formål eller ideal. Personlighets-idéen er her avgjørende. Målet er å bli en selvstendig og selvbestemmende personlighet som ikke drives av naturviljen og tilfeldige motivasjoner. Dette er imidlertid et rent formalt formål som er bestemt uten hensyn til det konkrete livsstoff og de enkelte formål som lar sig underordne under dette samlede ideal. "Dafür haben wir es aber auch nur mit einem rein formalen Zweck, der gesollten Einheit, Zentralität, Geschlossenheit, Folgerichtigkeit und Gesinnungsreinheit der Persönlichkeit zu tun" (s. 10).

"Aus diesem gesollten Zweck" avleder nu Troeltsch de enkelte fordringer etter det gamle skjema: 1. plikter mot sig selv og mot medmenneskene og 2. plikter mot samfundet. De enkelte plikter må sees i den formålssammenheng hvori de står. Både praktisk og teoretisk glemmer man lett deres sammenheng "mit dem grundlegenden, im Sollen überhaupt enthaltenen Zweck" (s. 10). Tr. vil uttrykkelig avgrense sin opfatning overfor evdämonismen. I forholdet til medmenneskene innføres et moment av rettsforholdet idet rettferdigheten blir ledende motiv og det betyr at der opprettes "eine dem inneren, sittlichen Wertverhältnis entsprechende Proportionalität" (s. 12). Hertil kommer så et pedagogisk moment som strekker sig så langt det kan ansees være en mulighet for å hjelpe den annen part. Så lenge er det tale om plikt.

Det annet moment: Samfundsplikten bestemmer Tr. derhen at herunder hører "alle die Bestimmungen der Moral der Solidarität, in der sich das natürliche Gruppenbewusstsein umwandelt in eine



moralisch begründete Hingebung an ein moralisches, überindividuelles Ganzes“ (s. 12). Forutsetningen er her at de givne sociale størrelser ikke bare föles, men tillike er “selbst eine gesollte Gemeinschaft in ethischen Werten“ (12) og fordringen sammenfattes således at det gjelder å realisere de etiske verdier i dette overindividuelle hele.

Problemet kan nu formuleres således: “Ist nun von diesen aus dem formalen Wesen des sittlichen Sollens folgenden Ideen aus eine Begrenzung der Historie möglich und zu erwarten?“ (s. 14).

Troeltsch belyser dette først ved å stille spørsmålet om disse fordringer der karakteriseres som “aus dem zeitlosen Wesen des Sollens oder der Vernunft entspringenden und darum völlig objektiven und allgemeingültigen“ (s. 15) også er så alment utbredt og oprinnelige i historien som det forutsettes når man mener å kunne gi et positivt svar på historismens problem. Svaret er gitt i og med at spørsmålet er stillet. Derfor fortsetter Troeltsch: “nicht die tatsächliche Verbreitung oder Nicht Verbreitung dieser allgemeinen Moralität ist das eigentliche Problem, sondern die Frage nach ihrer realen Durchführbarkeit“ (s. 17). Det ligger imidlertid i denne moralitets vesen at den ikke kan föres frem til seier, for den har sin rot i kampen for å overvinne naturen. Seier vilde bety det godes nødvendighet i en overmoralisk tilstand av fred. Men hertil kommer at natur- og livstrangen har sin rett og dypest sett et uutyddelig, den danner grunnlaget for menneskets eksistens. Kampen blir stående, for mennesket er og blir, og må være både natur- og fornuftvesen og den moralske humanitetsidé kan følgelig aldri realiseres. Der er således intet håp om “den Strom des geschichtlichen Lebens endgültig und vollständig durch zeitlos gültige, überhistorische Moralität einzudämmern und kanalisieren“ (s. 19). Det blir den enkeltes oppgave å gjennomføre den etiske fordring så langt og så godt som mulig. På eget ansvar og “nach bestem Wissen und Gewissen“ må han handle i den givne situasjon. Man må ikke vike tilbake for ethvert kompromiss, for det er ikke alltid u-etisk, om der enn er situasjoner hvor det er u-etisk. Disse er dog sjeldne og “gehören stets der Sphäre des privaten und persönlichen Lebens an“ (s. 19).

Resultatet av denne betraktning kan sammenfattes således: Den historiske relativisme fører ikke til “grundsätzlichen Amoralismus. Aber der eindämmende Akt ist ein relativer Akt, der absolute Nor-

men nur nach Möglichkeit verwirklicht und seine eigene Absolutheit nur als Entscheidung des persönlichen Gewissens und Entschlusses in sich trägt“ (s. 20). Det er altså ikke tale om en prinsipiell overvinnelse, en begrensning ut fra et alltid gyldig abstrakt program, men en begrensning der karakteriseres som “eine Tat des Kompromisses, der gleichbedeutend ist mit Gewissen“ (s. 21).

3. Innen vi følger tankegangen videre, skal vi gjøre nogen *kritiske bemerkninger* fordi den prinsipielle problembehandling nærmest foreligger i denne forelesning.

Til tross for, eller rettere på grunn av den gjentagne fiksering av problemet er det vanskelig å bestemme hvilket spørsmål som egentlig er stillet. Det kan ha sin grunn i at det er et praktisk problem, det er mere “fölt“ enn teoretisk bestemt og formulert. Derfor kan det forbli i den ukontrollerte del av bevisstheten inntil det med eruptiv makt bryter frem. Men da er det den kritiske analyse skal ta problemet til behandling, om ikke för. Hos Troeltsch får imidlertid denne lavaström flyte i det uendeliges taleström, og som det alltid går efter et slikt vulkanutbrudd, legger der sig også her en grå masse over det hele.

Det lar sig tenke at det oprinnelige problem har dreiet sig om det etiskes gyldighet. For det taler den sterke betoning av det etiskes formale karakter som jo er den egentlige grunn till resignasjonen overfor spørsmålet. Men p. d. a. s. stilles problemet som om det gjelder normene og idealet. Særlig er den skjebnesvangre vending tanken tar når Tr. belyser problemet ved å spørre efter almindelig utbredelse (s. 15) og siden efter “Durchführbarkeit“ (s. 17) vanskelig å forene med gyldighetsspørsmålet. Her har imidlertid historismen, der bestemmes som det etiskes kontradiktoriske korrelatbegrep, gjort sin innflytelse gjeldende. Historismen betyr nemlig en i historien liggende hindring for viljen til normdannelse. Da dette er utgangspunktet, er det i virkeligheten ikke den etiske kategori, det etiskes formbestemthet der stilles som problem, men spørsmålet gjelder normenes og idealenes konstante innhold.

Gyldighetsbegrepet er således ikke kritisk bestemt. Det er grunnen til at spørsmålet flyttes fra predikatet til subjektet, fra det formale til det innholdsbestemte og til slutt til idealet. Sådan er gyldighet kommet til å korrespondere med historie og da selvfølgelig i dette motsetningsforhold. Ut fra den oprinnelige forutsetning måtte man tvertom stille spørsmålet: hvor skal det gyldige erfares hvis-

ikke i historien? Der finnes jo for tiden en teologi som har nogen eiendommelige tanker om en ophevelse av historien, men ellers kan man vel si, at en sannhet som gjelder én gang, gjelder en gang for alle. Det vil på det etiske område si: for alle gjentakelser av samme subjekt blir samme predikat gyldig. Tr. har ikke kritisk bestemt forskjellen mellom de to momenter som all teoretisk erfaring inneholder, nemlig 1. det empirisk-innholdsmessige fakticitetsmoment og 2. det apriorisk-formale gyldighetsmoment. Det etiske ideal står imellem disse to og danner grunnlaget for den konkrete avgjørelse. Den innholdsmessige side av den etiske fordring er historisk-individuelt betinget, mens gyldigheten gjelder det etiskes formbestemthet, den etiske kategori.

Det er innlysende at en uklarhet av denne art i selve problemstillingen og de grunnleggende bestemmelser drager stadig større fordunkling med sig. De to følgende kapitler viser også tydelig at så er tilfelle.

4. I annen forelesning fortsetter Troeltsch sin analyse av den etiske bevissthet. Temaet er her "Die Ethik der Kulturwerte" (s. 21—41). Ved siden av de nevnte bestemmelser inneholder den etiske bevissthet en annen rekke bestemmende faktorer, som i den tradisjonelle etikk går under navn av "Güter oder Zwecke und heute gern als Werte oder genauer Kulturwerte bezeichnet werden. Das wesentliche dieser Werte ist, dass sie gesollte Werte oder Zwecke sind, d. h. Sachliche Werte von allgemeiner, überzufälliger und überindividueller Geltung, deren Anstrebung wir uns und anderen als Pflicht zumuten" (s. 22). Det karakteristiske er altså at disse verdier ikke lar sig avlede av trang og drift, men de har p. d. a. s. det tilfelles at de har del "an dem Wert oder Lustcharakter, ohne den überhaupt kein Handeln in Bewegung zu setzen ist" (s. 22). Også her er det Tr. om å gjøre å markere en skarp front mot evdæmonismen. Først begge synspunkter, både personlighets- og verdietikken i forning omfatter "das Ganze des ethischen Bereiches".

Hovedforskjellen mellom samvittighetsmoralen og kulturetikken er den at kulturetikken er radikalere preget av det historisk-individuelle enn samvittighetsmoralen hvor det individuelle vesentlig er en begrensings- og retningsbestemmelse. Dette henger sammen med det forskjellige grunnlag for de to sfærer. Kulturverdiene blir alltid bundet til naturgrunnlaget og det historiske. Men heri er også verdietikkens makt begrunnet: den kan hevde sitt herredømme endog

efterat de moralske krefter forövrig er rokket, selvom den til sist dog er avhengig av samvittigheten.

Troeltsch mener nu at man heller bör söke et fast grunnlag for det etiske ut fra denne sfære enn ut fra personlighetsmoralen.

Alle de mange forsök som historien viser på en deduksjon av et verdienes system har det tilfelles at de står makteslöse overfor det virkelige livs fylde og kraft og overfor den sterke innbyrdes spenning mellem kulturverdiene. En konstruksjon er her umulig fordi det er utelukket å erkjenne utviklingens mål og fordi kulturlivet er uhyre forviklet og individuelt preget.

Dette betyr imidlertid ikke at Troeltsch vil oppgi problemet og avstå fra et forsök på lösningen. "Worauf aber nicht verzichtet werden kann, das ist die Zusammenarbeit dieser Kulturwerte zu einem einheitlichen Ganzen für die Gegenwart und Zukunft innerhalb eines grossen Kulturkreises" (s. 37). Herom heter det: "Es vollzieht sich in der Sphäre des Unterbewussten". Der danner sig ubevisst et verdienes system som en ren kjensgjerning derved at en eller annen verdi blir den herskende og organiserende centralverdi.

I alle kritiske situasjoner i kulturlivet er en bevisst og konstruktiv syntese nødvendig, men den må bygge på de i det ubevisste dannede, grunnleggende synteser. Men er det mulig å skape en sådan syntese for vår tid? Muligheten for en syntese avhenger av den individualitet som preger den bestemte kulturkrets, for ut fra denne må man bestemme den centrale verdi, dens retning og forhold til de övrige. Hvad man således velger som centralverdi avhenger av det personlige inntrykk av "die Forderungen der Wirklichkeit und des eigenen Gewissens" (s. 30). Den individuelle samvittighet er avgjørende og det er tillike den som forbinder "das System der Kulturwerte mit dem der Gewissensmoral, eines durch das andere begründet und verstärkt, zugleich eines durch das andere bedingt und begrenzt" (s. 40).

Fra to sider gives der således "eine Dämmung und Gestaltung des historischen Lebensstromes" (s. 41). Men det personlige moment er avgjørende i denne lösning. Derfor blir spørsmålet nu till slutt hvordan denne lösning står til kravet om en bredere basis, "eines breiten, die Massen und Generationsfolge formenden Gemeingeistes" (s. 44).

5. Hvordan kan en så personlig og individuelt betinget lösning bli *Gemeingeist* som jo forutsetter noget overindividuell og almen-

gyldig? Fra denne side belyser Troeltsch problemet i siste kapitel (s. 41—61).

Forholdet er at det moderne menneske ikke lever i en enhetlig krets, men i en mengde kretser som hver enkelt har sin "Gemein-geist" og forskjellig åndelig grunnlag og karakter. Derved opstår problemet. Disse kretser kan ikke tenkes sammensluttet til en enhet med et felles åndsinnhold som grunnlag og ideal. Imidlertid utjevnes spenningen derved at de enkelte kretsers innhold får gjelde for hvad det er uten at en enkelt legges til grunn for de andre. Således kan vi uten vanskelighet leve i alle disse kretser samtidig nettop når de opfattes som konzentriske sfærer.

Troeltsch nevner så hvordan sterke bevegelser som vokser frem av tidens behov skaper en praktisk løsning av dette problem: "die Praxis der modernen Völker, insbesondere die heissesten Forderungen der Jugend der modernen Völker: Jugendbewegungen, christliche, philosophische, humanistische Assoziationen, Bünde aller Art" (s. 57). Også her er det personlige utgangspunktet og grunnlaget for den etiske syntese og den dertil svarende "Gemein-geist". De praktiske livsfærer forblir relativ selvstendige, men der er en sammenbindende kraft som bestemmer den åndelige grunnstilling.

Efter sitt vesen er altså opgaven prinsipielt uløselig. Der gives ingen radikal og absolutt løsning, bare kjempende, partielle og syntetiske løsninger. Selv den religiøse løsning, uttrykt ved Guds rike eller Nirvana er av relativ karakter idet her jo kommer et transcendent moment inn i historien.

6. Det kan ikke være tale om å underkaste denne problembehandling en utførlig *kritikk*. Kritikken må holde sig til den hovedlinje som blev antydnet under punkt 3. Centralpunktet er her først og fremst spørsmålet om den etiske kategori. Det bringer ikke synderlig klarhet at Tr. hypotaserer 3 — tre etikker, men to andre punkter forråder opfatningen, nemlig 1. samvittighetsbegrepet og kompromisset og 2. den gjentagne relasjon til det naturgivne. Det etiske karakteriseres som "Überwindung der blossen Natur, entspringt aus ihr heraus." Samvittigheten kan sidestilles med virkelighetens fordringer og med "Wissen" og dens dom har kompromissets karakter. Det er jo ikke den funksjon som i almindelighet tillegges samvittigheten, ialfall ikke efter *Luthers tid*. Av disse momenter fremgår det at det etiske ikke er bestemt som en kategori sui generis.

Hvad det første punkt angår om samvittigheten, så kan der jo

gives mange definisjoner. KANT bestemmer samvittighetsfunksjonen som "der Vertreter des Sittengesetzes im Menschen". Samvittigheten har et intellektuelt moment, om man så vil, innsikten i det gode, og dette moment, grunnlag, er historisk og individuelt betinget, men funksjonen er ikke derved degraderet, den er innappellabel. Når samvittighetsfunksjonen forløper i kompromiss, taler vi derfor om samvittighetsløshet. Den "intellektuelle" faktor, om man vil bestemme innsikten så, refererer sig nemlig ikke til den konkrete etiske situasjons vanskelighet, heller ikke til følgene av den etiske handling. Innsikten gjelder det etiske ideal, og dette er absolutt forpliktende i og med at det står som ideal. Derfor er også samvittigheten høieste instans i den etiske avgjørelse, selvom dette ideal anfektes eller opgis for eller senere.

Troeltsch avleder det etiske av fornuftvesenets kamp mot det naturgivne, naturviljen. Nu har det naturgivne også sin rett, idet det er grunnlag for menneskets eksistens, og kampen har sin rett, for uten den gives det ikke noget etisk. Det må stå hen i denne sammenheng om avledningen er riktig eller mulig. Hovedsaken er at det må hevdes at det etiskes karakter av etisk ikke kan bestemmes ut fra spørsmålet om dets rot. P. d. a. s. hører det etiske hjemme i den fornuftbestemte side i menneskets vesen. Også det er en bestemmelse som fordunkler det etiskes egenart. Det viser sig i den bestemmelse Tr. gir av den teoretiske etikk. Etikken som videnskap lider undersamme "Uvollendbarkeit" som livet, men den har som oppgave å gripe inn i det etiske liv, bestemme det og legge et grunnlag for den etiske dom. Der finnes meget av den slags etikk, men det er ikke den kritiske etikks oppgave å optrede i konkurranseforhold med den etiske dom. På dette punkt viser det sig at fremmede momenter er smuglet inn i en fundamental bestemmelse, og det etiske er blitt en avledet størrelse hvis gyldighet avhenger av overensstemmelse med fornuften.

På en rekke punkter gjør denne grunnleggende forskyvning sig gjeldende. Således er pliktbegrepet primært innholdsbestemt; den etiske lov inneholder som sådan bestemte idealer, plikter og verdier som skal realiseres. Dette er så meget mere innviklet som Tr. i første forelesning konkluderer med at samvittighetsmoralen står maktesløs fordi den er rent formal. Visse handlinger er plikt uten hensyn til sinnelaget. Hvad er det for et pliktbegrep? Hvad er det for

etiske verdier som eksisterer som etiske selv etter at de etiske krefter i samvittighetslivet er rokket?

Troeltsch legaliserer visse sociologiske data som etiske, de identificeres med etiske idealer uten hensyn til sinnelaget. Det viser her hvor problematisk det i det hele er å anvende kulturidealet som etisk princip.

Den mislykkede kombinasjon av forskjellige betraktningmåter som Tr. her behandler er interessant både fordi den mislykkes og fordi den rører ved et grunnspørsmål som særlig den kristelige etikk har å kjempe med. Innrømmer man at etikkens oppgave er det etiske gyldighets- og vesensspørsmål i videre mening, og det synes som om den opfatning nu med makt trenger sig inn i teologiens rike, da blir det en nødvendighet å drøfte muligheten av en konkret etikk på videnskapelig grunnlag. Overgangen fra det formale forutsetningsproblem til den konkrete problembelysning står som en av de viktigste og vanskeligste oppgaver. Enhver "Güter-Zweckethik" skulde efter KANTS innsats være utelukket. Er dette Kants fortjeneste, så spørres det p. d. a. s. om hans problemstilling, eller rettere utførelse av grunntankene er den store hindring for en konkret etikk, således som MAX SCHELER hevder. Det blir foreløbig en oppgave å søke en organisk sammenheng og en prinsipiell klarhet. Den vei Tr. går fører ialfall ikke frem til et holdbart princip eller nogen virkelig klarhet.

Men ennå et hovedspørsmål ligger latent i Troeltsch' behandling. Bestemmer man den kristelige etikk prima fascie som sinnelagsetikk, blir spørsmålet på hvad måte og i hvilken grad gir det etiske sig sociale uttrykk? Dernæst, hvilken karakter får etikken, eller er en videnskapelig socialetikk mulig? Således stillet har problemet en organisk sammenheng med den formalisme som er rådende i den prinsipielle drøftelse. Dette problemkompleks gir også et enhets-synspunkt for den samlede betraktning. Det er skjebnesvangert for Troeltsch at han her for engangs skyld er for formal. Hans bestemmelse av samvittighetsmoralen betyr vel det samme som ellers betegnes med termen sinnelagsetikk og det skjebnesvangre ligger deri at sinnelaget ikke bestemmes, det er kvalitetsløst. Her deler han skjebne med de mange etikere som ikke bestemmer det kristelige ethos' egenart, men blir stående ved forskjellige bestemmelser hvorav de tar litt efter forskjellig behov i problembelysningen og oppgaveløsningen. Det spørres om ikke denne del av etikken må omlægges på helt sociologisk grunnlag.

Disse kritiske bemerkninger sikter nærmest på å vise at Troeltschs resignasjon beror på en feil problemstilling og store forskyvninger i begrepene. Det annet spørsmål er kun streift, men det skal ennu nevnes nogen ord om hvorvidt denne resignasjon er nødvendig. Der stilles undertiden det krav til etikken at den skal være normativ, den skal delta i den aktuelle løsning av den etiske oppgave, hvad der nærmest må bety at den skal prestere moralforkynnelse på videnskapelig grunnlag og i videnskapelig form. Vi har også her i Norden hatt en etikk, som utførte sin misjon i den retning, nemlig, MARTENSENS. Og man får i etiske lærebøker fremledes vite mange nyttige ting, men av forskjellige grunner har det ikke samme virkekraft som hos Martensen. Kulturen er ikke i samme grad en enhet, det filosofiske grunnlag for en sådan anskuelse mangler, og endelig lykkes det ikke lenger å oprettholde kravet på en normativ etikk. Dette siste er avgjørende da det grunner sig på en ny erkjennelse av videnskapens vesen og oppgave. Den moderne videnskap er ikke vurderende og kan således ikke behandle spørsmålet om idealet. Men også fra det etiske synspunkt må den normative etikk avvises fordi det etiske ikke er en intellektuell funksjon, fordi en etikk av normativ karakter treder i konkurranse med den etiske vurdering og endelig fordi den konsekvent ender i kasuistikk.

Derfor må man fra den videnskapelige etikks standpunkt resignere overfor oppgaven å lede den historiske strøm, og ikke som Troeltsch konstruere en normativ videnskap, ikke engang av sociologisk art. Også her er problemet feil stillet, og svaret har dessverre ikke korrigeret spørsmålet.

OLAF OLSEN ASKELAND.

## E V A N G E L I E R N A O C H R A B B I N I C A

Føljande framställning behandlar närmare dessa arbeten:

*HERMANN L. STRACK* und *PAUL BILLERBECK*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I Doppelband: Das Evangelium nach Matthäus. 1922. 1055 s. — II Band: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte. 1924. 867 s. — III Band: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis. 1926. 857 s. München, Becksche Verlagsbuchhandlung.

*PAUL FIEBIG*, Jesu Bergpredigt. Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt ins Deutsch übersetzt, in ihren Ursprachen dargeboten und mit Er-



läuterungen und Lesarten versehen. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1924. 152 + 82 s. (originaltexter).

GUSTAF DALMAN, Jesus—Jeschua. Die drei Sprachen Jesu, Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passamahl, am Kreuz. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., 1922. 222 s.

K. L. SCHMIDT, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, s. 50—134 i EYXAPIETHPION, Hermann Gunkel zum 60. Geburtstage, 2. Teil. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923.

PAUL FIEBIG, Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils untersucht, zugleich ein Beitrag zum Streit um die "Christusmythe". Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., 1925. 162 s.

GERHARD KITTEL, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1926. 200 s.

Markusevangeliet återger icke blott innehållet i Jesu förkunnelse i programmatiskt uttryck (1:15), utan bjuder ock en tradition, som i lapidarisk stil sammanfattar det som kännetecknade Jesu samtidas intryck av denna förkunnelse. "Och strax på sabbaten gick han in i synagogan och undervisade. Och folket häpnade över hans förkunnelse, ty han förkunnade sin lära för dem med makt och myndighet och icke såsom de skriftlärde". (1:21, 22). Ordet har ofta givit uppslaget till en ingående betraktelse av, hur fjärran Jesus står från rabbinerna och hela deras art. Däremot kan man ej säga, att betraktelsen av det egenartade i Jesu förkunnelse alltid tagit så grundlig hänsyn till den företeelse, varmed hans förkunnelse här jämföres: de skriftlärdes undervisning. Denna har kunnat tecknas med några skematiska linier, ofta med ensidigt betonande av avigsidorna i det skriftlärda arbetet. Likväl är det klart, att de verklighetstroga måtten och det rätta greppet om det specifika hos Jesus som mästare, hans ἐξουσία, vinnas först när hans budskap jämföres icke med ett djupläge, utan med ett höjdläge hos den andra parten. Redan synpunkten på innehållet i Jesu förkunnelse har gott av ett grundligt studium av skriftlärdomen i alla dess egendomliga drag. Men frukten av ett sådant studium måste ock bli en intimare, på många punkter rikare kunskap om de inom det egna folket framvuxna krafter, vilka gestaltat Jesu undervisning med avseende på stilen, formerna, uttrycket, diktionen. Det skall visa sig, att den ἐξουσία, varmed Jesus talade, icke i sig inneslöt någon skilsmässa från de talets och umgängets former, som utmärkte de skriftlärdes undervisning. Tvärtom föra en massa trådar över från de i evange-

lierna föreliggande traditionerna till den i talets och berättelsens egendomligheter framträdande semitiska psyke, som möter oss i de rabbiniska skrifterna.

Min avsikt är nu att i anknytning till och i kritisk behandling av en del modern litteratur ge en antydan om, i vilken grad jag menar att den rabbiniska litteraturen kan ge fruktbara synpunkter för frågan om evangeliernas form och stil och hela den evangeliska traditionsbildningens process.

Först några ord om det rabbiniska studiet överhuvud. Efter en viss blomstring inom evangelisk teologi under 1600- och 1700-talen, då betydande samlingar gjordes, trädde nya arbetare in under 1800-talet; jag erinrar om Wünsches översättningar, om Franz Delitzsch och F. Weber. Mer och mer blev det emellertid inom teologien vanligt att på detta område 'jurare in verba magistri'. Men eftersom de äldre samlingarne icke alltid tillfredsställa i fråga om kritisk skärpa och exakthet och eftersom polemiska intressen på sina håll kunnat spela in vid urval och behandling av det rabbiniska stoffet, så blev detta avstående från den friskt omedelbara, egna kännedommen om källorna ödesdigert nog. Det har gått som det i dylika fall går, att rester av gammalt vetande sticka fram endast som risiga, sterila grenar. Man kan få intryck av en påfallande brist på denna punkt även hos en forskning, som i övrigt står på höjden, när det gäller uppsökande och användning av källor, och som rentav hunnit till en egen, stor blick över kristendomens födelsetid. Jag tänker här på Boussets *Religion des Judentums*, där väl den apokalyptiska och pseudepigrafiska litteraturen blir tillgodogjord, men där utsikten ut över, vad de rabbiniska texterna här kunna giva, faktiskt är stängd. Förebräelsen för ett visst främlingskap i förhållande till rabbinica ha vi för övrigt all anledning att vända mot oss själva härhemma. Härtill kommer ock, att den senaste tidens ansträngningar gällt ett stort anlagt erövringståg mot en annan sida av kristendomens begynnelse, den som vetter icke mot skriftlärdomens och rabbinismens hemort, utan ut emot den hellenistiska världen därutanför. Uppgiften var att klarlägga de stora utom-kristna religiösa och kulturella sammanhang, inom vilka den nya religionen under växelverkan utvecklade sina krafter. Mitt under de segrar, som denna religionshistoriska forskning vunnit, är den, som det borde tyckas, onödiga påminnelsen om evangeliets hemsocken i antikens stora religionsdioeces icke så alldeles omotiverad. Jesus var jude; Paulus också. Och för evangeliernas

räkning går det aldrig att göra sig urarva i det bo, där också de skriftlärde räknade sig som arvingar.

Under senaste tid ha försök gjorts att spika fast denna sanning, så att nytestamentlig forskning därav kan få väsentligt gagn. Jag tänker därvid i främsta rummet på det genom otroligt seg möda åstadkomna verk, som har en tysk lantpastor, PAUL BILLERBECK, till auktor. B:s manuskript genomsågs av den bekante kännaren av rabbinica Berlinerteologen HERMANN STRACK och båda namnen ha därför förlänats åt den väldiga samling av senjudiskt material till belysning av Nya testamentet, som nu föreligger i 3 delar i "Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch" (från 1922, inalles 2,779 s.). Innan 2:dra bandet utkom, hade Strack avlidit (1922). Det 3:dje bandet, omfattande de nytest. breven och Joh. uppenbarelse (1926), skall följas av ett fjärde med exkurser till enskilda ställen av N. T. Den som för olika uppgifter begagnat denna skattkammare, vilken i *sitt* slag nog betecknar höjdpunkten av vad energi och lärdom på området ha skapat, han förstår, hur riktad forskningen blivit för lång tid framåt. Djupast måste impulserna från detta verk bliva, om de på enskilda punkter egga till uppsökande av originaltexterna och fortsatt prövning inför dem. Här bjudas endast översättningar.

Den lucka som härigenom — helt naturligt i detta monumentala verk — måst hållas öppen, har, vad ett viktigt parti av evangelierna beträffar, utfyllts i en 1924 utkommen liknande samling av rabbiniska texter; jag syftar på PAUL FIEBIGS Jesu Bergpredigt. F., som förut är känd bl. a. för det värdefulla material, han ur den rabbiniska litteraturen framdragit till belysning av Jesu liknelser<sup>1)</sup>, har i detta arbete, på samma gång han ger originaltexterna, i sina översättningar strävat dels efter den ibland av Billerbeck uppoffrade fullständigheten i återgivandet, dels efter den minutiösa utarbetning av *formen*, som skärper ögat för det semitiska särdraget<sup>2)</sup>. F. vill direkt tjäna de nyare formhistoriska undersökningarna av evangeliiperikoper ge-

<sup>1)</sup> Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904. — Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutest. Zeitalters, 1912.

<sup>2)</sup> K. BORNHÄUSER har i sitt arbete 'Die Bergpredigt. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung' (1923) med stor omsorg sökt upp rabbiniskt illustrationsmaterial till bergspredikan. Arbetet har sin styrka i oförnekliga enskilda iakttagelser av värde. Men jag kan icke fränkänna förf:s framställning här och där ett drag, nära släkt med de skriftlärdas egen pressning till onatur av skriftord och textdetaljer.

nom en motsvarande uppmärksam iakttagelse av de rabbiniska traditionernas form och stil. Han har i ett 1925 utgivet arbete 'Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils untersucht' konfronterat de evangeliska traditionsenheterna (kortare ord, liknelser, 'händelser', böner) med besläktat rabbiniskt material.

Vi ha således fått en hel del, med kritisk metod utgivna, viktiga, illustrerande texter i vår hand. Av väsentlig betydelse bredvid dessa samlingar äro en del monografiska arbeten, som föra in i rabbinernas tankevärld. Främst tänker jag på den forskning, som bedrivs av en av de allra främsta kännarne på området, GUSTAF DALMAN. Med seghet har han fullföljt målet att med sina undersökningar genomplöja de båda besläktade områdena: Jesu språk och Jesu land. Genom sin grammatik och sin ordbok till arameiskan har han givit studiet av Jesu språk dess grundval och knappt någon torde vara så rustad som han att finna det adekvata arameiska uttrycket för en tanke i evangelierna. I sitt flitigt anlitade arbete *Worte Jesu I* (1898) och i dess fortsättning *Jesus—Jeschua* (1922)<sup>1)</sup> söker D. genom en prövning av, hur Jesusordens grekiskt formade tanke måste ta sig ut i arameisk dräkt, bygga in dem i den begrepps- och tankevärld, som de rabbiniska källorna öppna. Att eggelser utgått åt flera håll från den oförnekliga renässans, som studiet av rabbinica nu upplever, är icke svårt att se. Det energiska samarbete med judiska lärde, som kunnat etableras inom teologiska universitetsstudiers ram, lovar också gott för framtiden. En instruktiv överblick över hela det rabbiniska studiets läge och villkor och över den möjlighet det öppnar både till värdering av släktdragen och till 'skiljande av andarne' bjuder GERHARD KITTEL i sin '*Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*' (1926). Arbetet präglas av ett starkt viljemoment, innebär en frisk vädjan till att ta itu med ett länge försummat område och se efter, vad som kan göras därav till fromma för forskningen.

Riktat vetande och ett stärkt grepp om källvärdet kan alltid bli en utbredd vinst bland kristna teologer av ett djupare studium av rabbinica — även om behärsknigen av den i sin gränslöshet nästan skrämmande rabbiniska litteraturen i dess helhet alltid måste förbli en sak för de få, en uppgift för sig, som kräver livslång möda. Det är ock väl bekant, hur föga lockande i sig självt detta studium är.

<sup>1)</sup> Något kortare utg. på svenska: "Några Jesu ord på modersmålet och i judisk omgivning, Stockholm, 1922, 111 s.

Ger man sig bara ett stycke in i Talmud eller midrascherna, kan det hända, att man känner sig besvärad av den luft, som omger en och som har en annan sammansättning än hos oss västerlänningar. Jag tänker här mindre på själva framställningens yttre art; den saknar helt den nyansering, den avskuggning, vi äro vana vid, och bjuder genom sina starka förkortningar och språng på en kedja av svårigheter. Jag tänker icke heller så mycket på det underliga dialektiska förfarandet och på en logik, inför vilken vi ofta studsas och som det kan kosta åtskilligt att sätta sig in i. Men jag tänker så mycket mer på det besynnerliga *inhållet* i en mängd av dessa rabbiniska traditioner, på alla exegetiska hårklyverier, på den utkramning till sista droppen av bibelord, som detta renodlande tänkande i bibelspråk företer, och på de ofta tröttande, ibland rentav motbjudande kasuistiska petitesseer, vilka ingå som ingrediens särskilt i den för vår uppfattning konstiga brygd av likt och olik, som heter Talmud. Och dock förblir alltid det viktiga att — kostar det än tålmod — gå på spår efter och icke förlora ur sikte den andra, lika faktiska ingrediensen: de religiöst-etiskt värdefulla tankarne och vittnesbörden om ett fromhetsliv, som levats även i detta senare Israel.

Av grundläggande betydelse för det vetenskapliga tillvaratagandet och tillgodogörandet av den rabbiniska litteraturen som hjälp till att förstå evangelii-texter är att man fullt fattar innebörden av det faktum, att denna litteratur vilar på en lång *muntlig* tradition. Minnets reproduktion, åter och åter, släktled efter släktled, av ett givet lärostoff skänker den outplånliga signaturen åt det som bevarats i denna litteratur; den har härigenom i eminent grad blivit en uppsamling av ett helt folks andliga tillhörighet och givit det en ersättning för det förlorade fäderneslandet, ett nytt hem. Karakteristiska för de rabbiniska traditionerna äro uppgifterna om ursprung och sagesman, ofta om fortplantning och traderande mellanlänk, ofta även om en eller flera varierande gestalter, vari traditionen under tidens lopp uppträtt, eller påbyggnader den fått erfaras. Ständigt möter man: 'rabbi den och den har sagt' eller 'plägade säga', ofta 'rabbi den och den har sagt i rabbi den och dens namn'; efter återgivandet av en tradition, t. ex. en exeget till ett bibelställe, spinnes det ej sällan vidare med ett inledande 'en annan förklaring' eller med den uttryckliga presentationen av ännu en rabbi och hans bidrag till diskussionen om samma sak. Vad vi nu läsa i skrift är fritt från all litterär omstöpning.

I all sin torrhet och hopträngda stil andas det med den lunga, vibrerar det med det tonfall, som fyller och som lever i den okände berättaren, där han sitter och låter vad han hört, att den och den rabbinen, hans mästare, sagt, gå vidare till mottagliga lyssnare. Rabbinernas lärjungar lärde sig utantill icke blott de halaköt, i vilka det skriftlärdas kasuistiska arbetet med lagen utmynnade, utan sökte ock lägga under det troget reproducerande minnet hela lärda diskussioner om dessa halaköt. Som en helig sak betraktades det icke blott att kunna återge skriftställen riktigt ur minnet, utan ock mästarnes ut-sagor och liknelser, som knutits till dem. Minnesförmågan blev otroligt uppövad och skärpt genom att på detta sätt till ytterlighet tagas i anspråk. Jag erinrar om den kända jämförelsen av en god rabbinlärjunge med en väl kalkad cistern, som ej förlorar en droppe. En blick in i denna värld fick den som skriver detta, när han som gäst vid påskalamåltiden hos en judisk doktor i Jerusalem 1910 fick under en paus i liturgien åhöra exegetiska förklaringar med uppevande av en hel traditionskedja av sagesmän, länk efter länk.

Besinnar man denna den rabbinska litteraturens karaktär av traditionslitteratur och tar man hänsyn till de gynnsamma villkor, under vilka den muntliga traditionen fortlevde bland judarne, ja det företräde den t. o. m. kunde åtnjuta ännu sedan skriftliga fixeringar begynnadt — så kastas därifrån ljus över frågan om de rabbinska skrifternas värde som källor för nytestamentlig tid. Tillhör redigeringen av Mischna och av de äldre, tannaitiska midrascherna, Mekilta, Sifra och Sifre, först slutet av 2:dra årh. efter Kristus och stamma Talmud och övriga rabbinska skrifter från än senare tider, så äro vi dock icke befriade från uppgiften att för enskilda traditioners uppkomst söka oss tillbaka till tidig kristen eller kanske för-kristen tid. Naturligtvis får man icke okritiskt sluka de uppgifter, som traditionerna själva bjuda, men de grundliga undersökningar, som här verkställts, ha också visat det felaktiga i en skepsis, som här ofta är för ivrigt och för tvärt till hands. Vissa hållhakar ha vi dock i formler med vilka olika perioders traditioner inledas (material från tannaiterna, rabbinerna intill 200 e. Kr., inledes med "våra mästare ha överlämnat"); särskilt utgör Jerusalems förstöring en milsten, bortom vilken det är möjligt att föra traditioner tillbaka, så snart de uppenbart avspegla tempelkultens bistånd. Slutligen gäller det ock att icke så koppla ihop frågan om uppkomsttid och frågan om det tids-historiskt belysande värdet hos en tradition, att svaret på den första

frågan får en avgörande betydelse för den senare. Rabbinismen företer i sin grundriktning sådana konstitutiva arvsenheter, en sådan egenomlig stabilitet, att man har rätt att säga, att även bevisligen efterkristna traditioner kunna belysa evangeliernas värld. Det är mycket möjligt, att dessa traditioner kunna avslöja en skärpning av dragen i skriftlärdomens anlete, men det kan dock knappast vara fråga om en verklig förvandling av dess andliga fysionomi, sådan denna stadgat sig ända från Mackabeertidens kamp och nöd.

Om det således icke går att ur metodisk synpunkt, på grund av senare redigering, hålla den rabbiniska litteraturen borta från betraktelsen av evangeliernas värld, så tränger sig den frågan fram, om vi icke här i de rabbiniska traditionerna med alla deras stilegenheter och olika berättelse-arter ha att se den naturliga och bästa formella analogien till evangelierna. Jag är angelägen om att betona, att det här naturligtvis blott är fråga om rätten till och användningen av en *analogi*, icke om en *genealogi*. Det är fråga om en belysning av evangeliitraditionerna, icke om något deras flöde *ur* rabbiniska ord och berättelser.

Analogier, ägnade att ge en formellt besläktad, parallel sidobild till evangelierna, har man sökt på åtskilliga andra håll. En synnerligen instruktiv prövning av dessa försök och en egen vid synpunkt på frågan ger K. L. SCHMIDT i sin 'Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte' (1923). S. drar in åtskilligt analogt material i sin betraktelse och han slutar mönstringen med en blick på en judisk företeelse. Egendomligt nog är det därvid *icke* fråga om den muntliga fortplantning av utsagor och berättelser, som mynnat ut i den rabbiniska litteraturen, utan vad S. för i fält som en strålkastare över evangelierna är ett senare fenomen inom judendomen, den chasidiska fromhetens traditionsbildning kring sina lärare och mästare. Muntliga berättelser och notiser om dessa, osmyckade i stilen, oslipade i formen, fjärran från biografisk psykologi, men med färgen kvar från de första berättarnas andakt inför sin zadik, sin dyrkade lärare, ha orörda vandrat in i legendariska folkböcker<sup>1)</sup>. Schmidts huvudsynpunkt och det motiv, som lett honom till hans undanskjutande av de rabbiniska traditionernas betydelse som analogier, har det intresse, att det kan vara skäl gå in ett ögonblick på hans resonnemang.

<sup>1)</sup> S. stöder sig på den samling av dylika chasidiska traditioner, som föreligger hos Martin Buber i hans 'Der grosse Maggid und seine Nachfolge', 1922.

Något mer träffande kan enligt S. icke sägas om evangelierna som litteratur än att de äro folkböcker, höra till 'smålitteraturen'. Han avvisar därför de vanliga jämförelserna med antika litterära alster (sådana som exempelvis Xenofons Memorabilia), vilka höra hemma inom den mer konstmässigt betonade 'höglitteraturen' med den individuella art, som följer härkomsten från en skriftställarpersonlighet. Det vore visserligen lockande att jämföra med Filostratus' Vita Apollonii, där den litterärt verksamme auktorer sjunker tillbaka för det komplex av enskilda folkliga stycken, som upphämtats i hans arbete. Den jämförelsen skulle ock kunna hävda en närhet i avseende på tid och språk. Men för S. kommer det till sist vid analogien icke alls an på en sådan närhet. Folkliga traditioner, sådana som vi ha i evangelierna, där den ursprungliga enheten är den korta enskilda berättelsen, ha i sin utveckling följt samma lagar, till vilken tid, vilket språk och vilken kultur de än höra, inom vilken ras och religion de än röra sig; de ha något över sig av 'bortom tid och rum'. Så kommer det sig, att S. med energi förfäktar som illustrerande analogier samlingarne av Faust-historier, tidiga gammalkristna munklegender, senare folkliga helgontraditioner, icke minst kransen av historier, som bildats kring den helige Franciskus. Till raden av jämförelser sluta sig de nämnda chasidiska folkböckerna. Särskilt starkt kommer en *kultisk* karaktär fram i dem; den chasidiska legenden är mättad därav; berättandet har, som det sagts, här ett drag av en 'helig handling'. S. vill emellertid se denna kultiska egenart även i de kristna helgonlegenderna, ja han urgerar den som ett karaktistikum för hela denna av den månghövdade mängden, av "folket" burna litteratur-art. Svagare eller starkare kan väl detta kultiska moment framträda. Men alltid gäller det: berättandet är *intresserat* berättande, har sin givna tendens att uppbygga och hjälper till att sluta skaran eller församlingen, inom vilken traditionen födes och lever, tätare samman.

Till denna sort av traditionsbildning höra evangelierna. De äro *folk-tradition*; det gäller, trots allt, även Johannesevangeliet. Frågan om 'källor', om 'urskrifter' är en sak för sig; den kan bli spetsad, tills spetsen går av. Det är ej dem vi ytterst fråga efter, källorna, för vilka den eller den författaren är ansvarig. Lukas försöker sig väl på med ett skriftställare-'jag', men han kan ej genomföra det. Nej, det som evangeliernas 'paleontologi' öppnar utsikten mot, är mångfalden av enskilda traditioner i den urkristna församlingen. Och



såvisst som 'folket' såsom församling är bäraren och skaparen av traditionen, så äro evangelierna "kultiska folkböcker" eller "folkliga kultböcker".

Schmidts intresseväckande framställning, vilken för övrigt stammar från en forskare, som gjort mer än andra för att rikta blicken på de enskilda styckena som evangeliitraditionens urceller (se hans 'Der Rahmen der Geschichte Jesu', 1919), uppkallar mig till ett par invändningar och reflexioner.

1. Det är sannt, att en behandling av evangelierna ur källornas och den *litterära* kompositionens synpunkt kan bli ensidig och förlora totalbilden av vad som skett, av traditionsbildningens process och betydelse i urförsamlingens liv. Men det ligger, å andra sidan, ock en viss risk i användningen av predikaten 'folk' och 'folklig' i detta sammanhang. De kunna bli något dimmiga slagord — lika mycket som 'kult' och 'kultisk' i frågor, som röra evangeliitraditionen, ibland ha blivit. Schmidt har själv en känsla av, att 'kult' här kan få för vid användning; det är när han (s. 122 n. 3) berör BERTRÄMS bok 'Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult' (1922), där B. med ordet helt enkelt tänker på den enskildes deltagande överhuvud i församlingens trosliv. Emellertid går enligt min mening S. ej alldeles fri från ett liknande, uttänjt bruk av begreppet, varvid detta lätt förlorar sin udd och sin för problemet betydelsefulla valör. På samma sätt kan — med erkännande av den eggelse som onekligen ligger i själva huvudsynpunkten hos S. — 'folk' och 'folklighet' flyta ut i något som liknar en nebulosa. Man får vara på vakt däremot. Traditionen må aldrig så mycket ha burits av ett flertal som dess gemensamma egendom, vi kunna dock icke åskådliggöra för oss detta flertal som en åtskillnadslös massa och abstrahera från de *enskilda*, om också för oss nu namnlösa, skaparne och tradenterna.

2. Det nu framhållna har sin betydelse för hela S:s ställning till den rabbinska litteraturen i fråga om dess analogi-värde. S. avvisar (efter M. DIBELIUS' föredöme i dennes 'Formgeschichte des Evangeliums', 1919) ett dylikt värde hos den äldre rabbinska traditionen, emedan, som han uttrycker det, skapandet, samlandet och siktandet av traditionen där vilar hos "Gelehrtenpersönlichkeiten", medan däremot motsatsen råder i den chasidiska legenden, där allt detta vilar "beim Volk". Han kommer därför till, att "die neuen Chassidica, für die Erklärung der Evangelienform wichtiger sind als die alten Rabbinica" (s. 124. 125). Naturligtvis kan man fullt ut erkänna

olikheten i de villkor, under vilka på var sitt håll den rabbiniska och den chasidiska traditionen kommit till och formats. Men tradenter har det i båda fallen funnits och frågan uppstår, varför icke en tradering av rabbiniskt stoff även genom sina "personligheter" skulle kunna belysa processen inom den kristna församlingen. Slätstrukenhetens drag har denna ej burit. Varför skulle vi ej kunna tänka oss enskilda i mer betydande grad verksamma redan från början med individuella bidrag till de samlingar av Jesusord och Jesusberättelser som uppstå?

3. I förbindelse med S:s karakterisering av den rabbiniska traditionen som en de lärda personligheternas sak står hans starka framhävande av den skillnad, som består mellan rabbinismens koncentration kring *lagen* och lagdiskussioner och de äldsta kristna berättelsernas syfte att tjäna predikan; annorlunda — erkänner han — är det med logia-traditionen. Härmed har emellertid ett stort stycke av rabbiniskt material utan vidare avskurits. Det är dock icke fråga bara om Mischna med dess kodifiering av halaköt och om motsvarande partier i Talmud. Utan vi ha att ta hänsyn också till det stora haggadiska stoffet både i Talmud och i midrascherna. Redan bakom lagdiskussionerna och deras mekaniserade form, men icke minst här i haggadan, få vi dock se in i det fromhetsliv, som pulserade hos folket. Och hur mycket än olikheten mot evangelierna, *materiellt* sett, bör betonas, så öppnar sig dock just genom haggadans rikedom på anekdot-material en ymnighet av *formella* paralleler till evangeliernas berättelser.

4. Vi komma således på en omväg, genom en kritisk prövning av Schmidts teori, tillbaka till den förmodan, som förut uttalats, att rabbinica ändå förete den bästa analogien till evangeliernas form. Det kan icke hjälpas, att det naturliga dock är att sätta in evangeliitraditionen — sedd även från denna, den formella sidan — i samtiden, i den dåtida palestinska senjudendomen. Vi veta av de rabbiniska skrifterna, hur rabbinernas ord ha traderats och hur tilldragelser, som gälla dem, ha gått från mun till mun, ha fortplantats vidare från deras lärjungar till nästa generation. I evangelierna verkar en δύναμις av andra mått, av till innehållet ojämförligt slag — det är sannt. Men det är dock medlemmar av samma folk som berätta, här som där, och de kunna icke förneka sin läggning och sin egenomlighet som berättare och tradenter. Känna vi icke igen dem, på det ena och det andra hållet, i urvalsynpunkterna, i formen,

stilen och diktionen, i sättet att återge såväl utsagor som händelser? Schmidt framhåller (s. 125) i förbigående, att en jämförelse mellan urkristlig och samtida judisk berättelseart synes ha större betydelse för evangeliernas enskilda stycken än för evangelierna som helheter — och det är dessa senare han sysslar med. Men han har dock (s. 65) med rätta påpekat, att från de enskilda styckena få helheterna sitt utseende bestämt. I konsekvens härmed hade då ock legat en helt annan hänsyn till de rabbinska traditionerna.

Säkert är, att den rabbinska litteraturen kan uppvisa alldeles samma arter inom traditionsbildningen som evangelierna. Även hos rabbinerna möta vi den korta utsagan, 'ordet'; bönen har ock sin motsvarighet hos dem; vi möta den utförda liknelsen, den av rabbinerna omhuldade konstmässiga maschal; dialogen, ordskiftet — i evangelierna karakteristiskt återgivande Jesu kamp med de skriftlärde — är en tillgång också i deras förråd;<sup>1)</sup> slutligen träffa vi inom det haggadiska materialet också fullt upp av den typ, vi ega i evangeliiperikopernas framförande av en tilldragelse, fullt upp av det traditionsslag, som hos rabbinerna ofta bär namnet ma'asē, "händelse".

Inom alla dessa traditionsgrupper, vilka skulle kunna ytterligare differentieras, möta en hel del stilegendomligheter, som gå igen slående lika på båda hållen och betyga det gemensamma palestinska arvet. Ett gott exempel är Mark. 7:1—23. Stycket bär icke blott till innehållet äkta tidsfärg (man tänke endast på ordet om "korbän", hur det för direkt in i rabbinernas juridiskt-kultiska tänkesätt och praxis), utan visar ock en provkarta på dylika stilistiska drag av intresse. Traditionen går fram med oratio recta, med den direkta frågan oeh det direkta svaret. Äkta orientalisk är formuleringen av en maschal (v. 15), vilken beteckning ej blott avser liknelsen, utan ock det korta sentens-artade ordet, vars två-ledade form vi här iakttaga. Typisk är uppfordran till att höra; den återklingar ofta i rabbinismens "kom, hör!" Att lärjungarne bedja mästaren om förklaring av hans maschal, har också sina paralleler hos rabbinerna. De i rabbinica till överflöd uppträdande skriftcitaten få vi också här i ett par prov. Och slutligen lära vi i v. 21 f. känna de hos rabbi-

<sup>1)</sup> "Die Art zu disputieren — säger Bultmann med tanke på evangeliernas "Streitgespräche" — ist die typisch rabbinische" (Die Geschichte der synopt. Tradition, 1921, s. 21).

nera vanliga uppräkninngarne (i den rabbinska litteraturen gärna förbundna med ett angivet tal).

I de rabbinska skrifterna liksom i evangelierna bära traditionerna det semitiska drag, som man kan säga färgar framställningen med två komplementfärger. Här är den tunga entonigheten och mitt därunder den utpräglade böjelsen för åskådighet och rörlighet. Den breda likformigheten och de återkommande formel-artade vändningarne (se Matt. 25:21, 23) göra framställningen stereotyp och skematisk. Hör Matt. 7:24 och 26: "var och en som hör dessa mina ord och gör efter dem, han må liknas vid en förständig man som byggde sitt hus på berghällen. — Men var och en som hör dessa mina ord och icke gör efter dem, han må liknas vid en oförständig man som byggde sitt hus på sanden"! Och så ett ord ur Mischna: "var och en som fullgör ett bud, mot honom gör man (med "man" menas Gud; rabbinen undviker uttrycket) gott och förlänger hans dagar och han ärver landét. — Och var och en, som icke fullgör ett bud, mot honom gör man icke gott och förlänger icke hans dagar och han ärver icke landét". Samtidigt spelar på denna, som vi tycka, omodulerat jämna botten livfullheten och sinnet för det konkreta. Livfullheten skaffar sig uttryck i de imperativiska ingresserna, i de typiska 'hell'- eller "ve"-ropen, i de omtyckta, ibland hopade retoriska frågorna (Luk. 17:7 f.). Och i sin smak för det åskådliga skyr österländingen fullständigt våra abstraktioner. Han tänker och talar plastiskt. Typiskt är, att det icke heter "en säningsman" som hos oss, utan "se, *säningsmannen* gick ut för att så" (ὁ σπειρώων); den talande *ser* honom. På samma sätt heter det i Talmud om rabbi Jochanan ben Zakkai, att han "red på åsnan", icke "en åsna". Bredden, livfullheten och åskådligheten ha slutit förbund i vissa bestämmande drag hos stilen, i dess parataktiska "och"-satser, i parallelismen med dess två eller tre leder (t. ex. Luk. 6:44, Matt. 7:25) och först och sist i den nyss påpekade genomgående förkärleken för det direkta talet, inlett med de återkommande "då sade han", "då sade de". Typiska för stilen äro ock pleonasmerna "han svarade och sade", "då kommo hans lärjungar till honom och sade". I berättelsernas ymmiga 'kommande' och 'gående' reflekteras både det omständliga och det rörliga.

Med det sagda har jag velat ta fram några sidor i den starka stilöverensstämmelse, som råder mellan den evangeliska och den rabbinska traditionen. Saken har sin vikt, även om divergenser

naturligtvis också framträda. Det är icke blott innehållets, utan också rätt mycket formens skull, att de evangeliska orden bära så mycket mer av liv och friskhet med sig. Den tradition, som nedlagts i dem, har i hög grad skyddats från ett i det rabbinska stoffet icke ovanligt drag; jag tänker på den egendomliga ojämnhet och besvärliga knapphet, som gör sig gällande bredvid bredden. Livligheten har stundom så tagit överhand, att vissa moment helt enkelt lämnats åt lyssnaren att underförstå; en översättare av rabbinica står därför icke sällan inför nödvändigheten att bygga broar och fylla ut, där traditionen lämnat öppet.

Emellertid är det icke bara fråga om överensstämmelse i stil, utan också i hög grad i traditionens eget liv, i den muntliga traditionsfortplantningens arbetssätt. Blicken går tillbaka till ursprunget i verkligheten. Det har med rätta anmärkts av Fiebig (*Der Erzählungsstil* s. 84) om rabbin-berättelserna, att det naturligtvis är falskt, att *därför* fränsäga en berättelse historiskt värde, emedan den företer en bestämd stil och underkastats vissa formande lagar. Så talade man nämligen i det verkliga livet, så förhöll man sig, så använde man skriftställen. Det var ej blott sättet att berätta som var stilerat, utan först och närmast det verkliga livet. Synpunkten har också för evangeliernas vidkommande sin betydelse. Det som emellertid i detta sammanhang närmast intresserar är själva omhändertagandet och formandet av den enskilda berättelsen i den muntliga traditionen. En iakttagelse, som gäller både det rabbinska stoffet och evangelierna kunna vi då göra. *Parallel-traditioner* födas. Vi ha i den rabbinska litteraturen bevarade utgestaltningar, två eller tre, av en och samma tradition, vilka löpt parallelt med varandra, alldeles så som vi iaktta företeelsen i våra synoptiska evangelier. Många rabbinska traditioner ha således sin 'synoptiska fråga' och det äger sitt stora intresse att låta den belysa evangeliernas. På båda hållen framträder en bild med två alldeles olika sidor. Bilden är ingen annan än den som den muntliga reproduktionen av ett stoff naturligt *måste* komma att förete. Som vi i stilen gävo akt på stelheden bredvid rörligheten, så kunna vi här i paralleltraditionernas utseende observera, hur de trivas samman: en slutenhet och fasthet i minnets grepp om det traderade, särskilt om det pointerade 'ordet', och därbredvid en frihet, som skaffar sig spelrum och resulterar i rätt betydande avvikelser.

Har en jämförelse mellan rabbinica och evangelierna således åt-

skilligt att ge med avseende på paralleltraditioner av det *enskilda stycket*, så skulle man kunna gå vidare och säga, att även de redan före Mischnas redigering otvivelaktigt begynnande parallela samlingarne av större stoff-komplex kunna belysa en i den kristna församlingen redan tidigt uppkommande strävan att i någon mån samla, hänga likartat vid vartannat, därvid gärna ordnande efter stickord. Dylika associationslagar ha verkat redan tidigt.

Men här, när vi nalkas den muntliga traditionens konsolidering i skrifter, gör sig — mitt i all parallelitet — en väsentlig skillnad mellan rabbinsk och evangelisk traditionsbildning påmint. Det är den betydligt större utsträckning, som processen får i ena fallet i jämförelse med det andra. Vad som berättas om Jesus har redan inom eller snart efter ett halvsekel nedlagts i skrift, medan t. ex. för traditionen om hans äldre samtida Hillel det kostat ett par sekel att hinna fram till samma stadium. Har den muntliga evangeliska traditionens vandring varit vida kortare, så företer den ock en enklare bild än den ingalunda i sina enskildheter så klara process som den rabbinska traditionen genomgick. BULTMANN har otvivelaktigt sett rätt, när han (a. a. s. 21) därför vill hävda, att formerna i den synoptiska traditionen i stor utsträckning äro renare bevarade än inom den rabbinska traditionen, där formbildningen var mer medveten.

Den väsentliga skillnaden i rabbinsk och evangelisk tradition skall till sist icke förtigas, vilken ligger i det olika *språk*, varpå den slutliga fixeringen föreligger. Bjuder då icke i själva verket denna språkskillnad en mycket större förriktighet än den, som här visats, vid tillgodogörandet av rabbinica som belysning av evangelierna? Betyder icke vexlingen från Jesu och hans lärjungars modersmål till omgivningens världsspråk en nog så djup klyfta mellan två kulturvärldar och avspeglar sig icke detta i evangelierna? Här må som svar blott antydast, hur nyare forskare, särskilt Dalman, energiskt velat visa, vilka bryggor som här föra över. D. hävdar i sin 'Jesus-Jeschua' I Teil: Die drei Sprachen s. 1—34 (se ock G. Kittel, a. a., s. 34 f.) nödvändigheten att anta en bekantskap hos palestinska judar den tiden — därmed ock hos Jesus och hans lärjungar — med det grekiska språket. Flerspråkighet var därute, då som nu, icke något tecken på högre bildning, utan följde med samfärdseln och umgänget som en frukt av dem. Sakens betydelse för vår synpunkt på den första traditionsbildningen, den som ligger bakom våra evangelier, är uppenbar. Inom den första kristna församlingen hade

grekiskan ett hemvist bredvid arameiskan; vi få tänka oss församlingens medlemmar som dubbelspråkiga. Språkväxlingen har då icke haft den radikala karaktär av ett språng över en djup grav, som man velat tillskriva den. Den har försiggått vida enklare, naturligare, mjukare. Tanken på förvanskning, förändring, inkräkting på det ursprungliga får därmed mindre utrymme. Jesu ords arameiska original rycker oss på det viset närmare, att vi i den grekiska texten ha en bärkraftig brygga över till dem. Talet om de alldeles främmande språkvärldarna får vidkännas en väsentlig modifikation — till förmån då också för utnyttjandet av rabbinica som belysning av våra evangeliitexter.

Med allt det nu anförda har blott evangeliernas klädnad, formen, stilen, traditionsarten berörts. Jag har medvetet skurit av all *materiell* jämförelse. Här öppna sig naturligtvis än intressantare frågor. Likheter skulle också här komma till tals. Men de skulle överväldigas av det som från begynnelsen givit evangeliitraditionen dess födelsemärke, dess outplånliga särdrag. Är det i den rabbinska traditionen i bestämmande grad fråga om skriftutläggningsintressen, så rör det sig i evangelierna om en verksamhet, ett budskap av enastående slag. Och medan i den rabbinska traditionen — såsom G. Kittel framhåller a. a. s. 69 — den enskilde mästaren, också den störste och mest vördade, för sina lärjungar står inne i raden av lärare och hans isolering från deras kedja är fullkomligt otänkbar, så äro för Jesuslärjungen alla andra auktoriteters traditioner försvunna. Jesus är från början något annat för sina lärjungar än Hillel och Schammai och Jochanan ben Zakkai för sina. Traditions-kedjan har för Jesuslärjungen upphört att existera och värda att traderas äro blott hans, den enes, ord och historia.

Det var det enastående budskapet som ställde denne mästare på en plats för sig. Och när vi lyssna till det, ana vi den ἐξουσία, som ingav häpnad och ryckte Jesus loss från deras krets, med vilkas läroformer eljes hans egen undervisning hade så många beröringspunkter.

ERIK AURELIUS.

## NÅGRA NYA ARBETEN OM DEN "DIALEKTISKA" TEOLOGIEN

H. W. SCHMIDT: *Zeit und Ewigkeit. Die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie.* C. Bertelsmann, Gütersloh 1927, 394 sid., 15 Mk.

J. W. SCHMIDT-JAPING: *Die christologischen Anschauungen der dialektischen Theologie.* C. Bertelsmann, Gütersloh, 1926, 26 sid., 0,80 Mk.

TORSTEN BOHLIN: *Tro och uppenbarelse. En studie till teologins kris och "krisens teologi". Svenska kyrkans diakonistyrelses förlag, Sthlm 1926, 154 sid., 3:50 kr.*

Bland nutidens teologiska riktningar finns det ingen som är i så hög grad kristidsbetonad som den s. k. dialektiska teologien. På goda grunder skriver Schmidt-Japing härom: "allzusehr wächst ihre Grundhaltung heraus aus der Stimmung des Untergangs und des Kulturpessimismus, die für das Deutschland unserer Tage so charakteristisch ist. Grundlegend ist auch für sie das Gefühl vom Bankerott der Geschichte als Geschichte, von der Sinnlosigkeit des Weltgeschehens, von der Krisis der Menschendasein überhaupt". Det är mer än förklarligt, att en teologi med en dylik allmän grundstämning skulle framträda i våra dagars Tyskland och även fullt förklarligt, att den skulle träda i en radikal opposition till den teologiska typ, som varit förhärskande inom 1800-talets Tyskland. Den kritik, med vilken Barth, Brunner och dem närstående vända sig mot 1800-talets av idealismen påverkade teologi i allmänhet och Schleiermacher i synnerhet, lämnar i skärpa och radikalt utdömande intet övrigt att önska. Jag kan här hänvisa särskilt till Brunners uppgörelse med Schleiermacher i boken *Das Wort und die Mystik*, vilken tidigare blivit utförligt omnämnd i denna tidskrift. Huvudtemat i denna uppgörelse är — liksom i den dialektiska teologien f. ö. — hävdandet av den absoluta motsättningen mellan tid och evighet, mellan mänskligt och gudomligt under bekämpande av den "idealistiska" teologiens immanenstanke och "mystik".

Den dialektiska teologien kan i varje fall icke gärna beklaga sig över att icke ha blivit tillbörligt uppmärksammas. De tyska tidskrifterna äro fyllda av artiklar, i vilka dess huvudtankar diskuteras. Det finnes redan en omfattande tysk litteratur i ämnet och denna synes



icke visa några tendenser att sina. Det är icke för mycket sagt, att den dialektiska teologien f. n. tilldrar sig huvudintresset inom Tysklands teologiska värld. Vad de nordiska länderna beträffar synes det som om den nya teologiska riktningen skulle vunnit mest gehör och erkännande i Danmark. En bidragande omständighet till detta förhållande har utan tvivel varit att Barth och de honom närliggande teologerna som bekant stå i nära kontakt med Danmarks store tänkare från förra århundradet: Kierkegaard. Även i Holland synes Barth på senaste tid ha vunnit ett visst inflytande. En av de yngre professorerna i Groningen Th. L. Haitjema har framträtt såsom en entusiastisk förkämpe för Barth i sin också på tyska utgivna bok: K. Barths "kritische" Theologie — Haitjema betraktar Barth såsom begynnaren av en ny verkligt "kritisk" teologi och stämplar all föregående teologi såsom "förkritisk". Liksom Barth i Danmark kan introduceras genom Kierkegaard, kan man i Holland låta Calvin ombesörja presentation och (med tvivelaktig rätt) rekommendation.

Det är påfallande, att den nya tyska moderiktningen, vilken naturligtvis vederbörligen beaktats också i Sverige, hos oss mottagits mera reserverat. Visserligen saknas ingalunda erkännanden: man uppskattar tillfullo de religiösa motiven i Barths teologi — förkunnelsen av Guds majestät och av distansen mellan gudomligt och mänskligt, förfäktandet av det eskatologiska motivets vitala betydelse för all kristendomstolkning o. s. v. Men man är därför minst av allt benägen för att reservationslöst giva sig den dialektiska teologien i våld. Man finner snarast, att vissa i och för sig värdefulla och djupa religiösa motiv här utförts på ett sådant sätt och med en sådan ensidighet, att andra minst lika väsentliga och kristet vitala motiv taga skada, om icke rentav gå förlorade. Man finner, att den dialektiska teologien är en extrem oppositions- och reaktionsrörelse och man har föga lust att löpa med från en ytterlighet till en annan. Den främsta orsaken till denna återhållsamhet från den svenska teologiens sida är utan tvivel den fördjupning inom denna teologi, som ägt rum under det senaste kvartssekle. De religiösa motiv, som föras fram av den dialektiska teologien, innebära för oss inga nyheter. Den förfleckade och mer eller mindre naivt optimistiska 1800-talsteologi, mot vilken den dialektiska teologien vänder sig, har hos oss knappast haft samma starka ställning som i Tyskland och hör f. ö. sedan åtskillig tid tillbaka i stort sett till ett övervunnet stadium. Och å andra sidan har vår svenska teologi blickat alltför djupt in i den

levande gudsuppenbarelsens innebörd för att den utan vidare skulle låta sig ryckas med av en teologi, som i grund och botten förflyktigar uppenbarelsen och dess centrala innehåll.

Titeln på Schmidts bok — die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie — klingar närmast en smula suspekt, men visar i varje fall författarens avsikt att gå till botten med sin fråga. Det skall icke heller bestridas, att den huvudsynpunkt som anlägges är central och djupt ingripande: den fråga, som döljer sig bakom orden "tid och evighet", rör framför allt historiens relation till gudsuppenbarelsen. Själva poängen i Schmidts utredningar är denna: det karakteristiska för Barths teologi är att denna hävdar en radikal exklusivitet mellan tid och evighet. Men den distans mellan det gudomliga och det mänskliga, om vilken Barth så myckes ordar, är i själva verket icke rent religiöst fattad. När tanken på Guds upphöjdhet över det mänskliga omböjes till ett dialektiskt förhållande, har detta i själva verket sin grund däri, att ett utifrån stammande rationellt element införes i teologien. Detta rationella moments inträngande i den religiösa sfären är sedan den egentliga anledningen till den dialektiska teologiens egenartade konsekvenser (sid. 20). Schmidt angriper denna rationella förutsättning och vill visa, att man här såsom någonting självklart använder ett tids- och evighetsbegrepp, vilket riktighet är oprövad. Genom en utförlig analys av tids- och evighetsbegreppen vill Schmidt hävda, att dessa begrepps egentliga innebörd icke tillåter någon sådan radikal exklusivitet som den Barth förutsätter. Schmidts egna tendenser komma till uttryck däri att han vill tala om fulländningen såsom "Vollzeitlichkeit" (sid. 306 ff.). "Wir finden die werdende Welt der Ewigkeit unmittelbar in der gegenwärtigen Geschichte" (sid. 331). Schmidt drar alltså i härnad för lutherdomens gamla lösensord gentemot de reformerte: finitum capax infiniti — eller rättare för den sanning som döljer sig bakom denna formel. Ty själva formeln finner han högst otillfredsställande, bunden som den är av de reformerta frågeställningen. Den lutherska kritiken borde, säger han, ha angripit den reformerta formelns båda led och frågat, huruvida verkligen det eviga och det tidliga blivit riktigt uttryckt med termerna infinitum och finitum (sid. 160).

Såsom redan av ovanstående satser framgår innehåller Schmidts bok icke bara en kritisk vidräkning med den dialektiska teologien utan bjuder också på en utförlig positivt-konstruktiv framställning med utgångspunkt i en analys av tids- och evighetsbegreppen. Jag

fäster mig emellertid här närmast vid bokens kritiska partier. Kritiken sysslar framför allt med tre författare: K. Barth, E. Brunner och P. Althaus. Den senare vill Schmidt beteckna såsom "förmedlings-teolog" — förmedlingen skall bestå däri, att Althaus å ena sidan vill acceptera den dialektiska motsättningen mellan tid och evighet men å andra sidan icke desto mindre historiens positiva uppenbarelsebetydelse: "über der Geschichte ruht nicht nur ein Nein, sondern auch ein Ja" (sid. 111). Schmidt vill nu konstatera, att en dylik förmedling är en orimlighet och att därför det dialektiska elementet också hos Althaus till sist avgår med segern. Jag finner denna uppgörelse med Althaus vara det ojämförligt minst lyckade partiet i Schmidts bok.

Den kritiska granskningen av Barth själv är däremot i allt väsentligt träffande och klart genomförd. Schmidt går ut från huvudtanken — viljan att hävda det radikala avståndet mellan det gudomliga och det mänskliga — och konstaterar att vid genomförandet av denna tanke syndbegreppet förvandlas till en metafysisk storhet. "I stället för den konkreta personliga skulden och den konkreta gudomliga nåden träder den tidlösa dialektiken mellan ändlighet och oändlighet" (sid. 27). Därför kan i grund och botten denna teologi icke nå det mål den framför allt föresatt sig: att klarlägga den kvalitativa skillnaden mellan det gudomliga och det mänskliga. "Man kan nästan säga: genom dialektiken förminskas avståndet mellan tid och evighet, ty den personliga karaktären i fråga om Guds förhållande till människan går förlorad" (sid. 189). Samma svårighet att hävda vad man egentligen vill hävda möter sedan åter med hänsyn till skapelsebegreppet. Barth tröttnar icke att tala om Gud såsom skaparen för att därmed framhålla Guds upphöjdhet. Men om "tiden" såsom sådan blir uttryck för synden, så blir *denna* världen icke längre skapelse utan synd. Det blir oförklarligt, varför man skulle beteckna denna värld såsom en Guds skapelse: "das Dasein der Welt wird im Blick auf die Ewigkeit, die ihre Aufhebung sein soll, ein dunkles und sinnloses Rätsel". Förtjänsten i Barths teologi ligger, framhåller Schmidt — med rätta — däri att den på allvar vill ställa gudstanken i centrum. Men gudstanken blir här bestämd av det dialektiska temat. Den blir icke präglad i och genom uppenbarelsen, utan "uppenbarelsens" innebörd avgöres i stället utifrån en på förhand given, "selbstsicher" gudstanke. "Filosofiska åskådningar om Guds transcendens tränga sig i förgrunden och borttränga de enkla bibliska

orden om Guds närvaro i tiden“. Gud är, säger Barth, “på andra sidan om dödslinjen“, han är “bekant såsom den obekante“ (sid. 32). Domstanken dominerar — helt naturligt, då tiden och allt vad till den hör står under domen. Vad man än må säga om denna gudsbild, så är i varje fall *en sak tydlig*: att den ingalunda är präglad och till sitt innehåll bestämd genom Kristusgestalten. Barth säger ju också uttryckligen, att “en viss teologiserande filosofis kardinalsats att uppenbarelse och historia höra tillsammans är falsk: den som säger historia säger därmed Nichtoffenbarung. Geschichte bedeutet in der Theologie genau das, was Pontius Pilatus im Credo“ (sid. 39). Schmidt uppvisar sedan vilka konsekvenser denna grundsyn får för trosuppfattningen och frälsningstanken: in seinem schroffen Gegensatz zu jeder Erlebnis- und jeder Bedürfnisreligion beseitigt Barth die subjektive Seite der Religion überhaupt und nimmt den religiösen Erleben, Haben und Werden jede Bedeutung“ (sid. 42). Tron blir uteslutande hopp och frälsningen hör endast hemma i det Hinsidiga: “Christentum, säger Barth, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun“ (sid. 46). — Det är oss icke möjligt och är icke heller behövt att ytterligare följa Schmidts kritiska granskning. Dess huvudsakliga förtjänst är att Schmidt så klart visat upp, huru det ovan omtalade “rationella elementet“ tränger sig in i den religiösa sfären samt vilka konsekvenser detta medför.

Vida mindre övertygande verkar kritiken av Paul Althaus. Att beteckna honom såsom en “förmedlingsteolog“, hos vilken i grunden det dialektiska elementet till sist dominerar, finner jag vara direkt missvisande. Väl har Althaus uppenbarligen en viss kontakt med den dialektiska teologien och säkerligen större kontakt än Schmidt från sina utgångspunkter kan finna hälsosamt. Men denna kontakt är egentligen och *väsentligen* en kontakt med de religiösa motiv, som ligga bakom denna dialektiska teologi, icke med själva den metafysiskt bestämda dialektiken. Det skall villigt medgivas, att åtskilliga uttryck hos Althaus i detta avseende kunna vålla oklarhet. Hans intresseväckande och djuptänkta teologi befinner sig — såsom icke minst förändringarna i den sista upplagan av *Die letzten Dinge* visar — ännu i en jäsnings- och förvandlingsprocess. Men den spänning, som präglar hans teologi, är i själva verket långt mindre en spänning mellan en dialektisk och en antidialektisk teologi än *en spänning mellan olika legitima religiösa motiv*. Det är snarast en

förtjänst hos Althaus, att han ställer sig avvisande mot alltför lätt ävägabrakta utjämningar. Och man kan fråga, om icke den större enhetligheten i Schmidts egen position är vunnen på bekostnad av vitala religiösa motiv. Schmidt gör framför allt två invändningar mot Althaus. Den första är denna: "man kann die Stellung Althaus' ungefähr (!) so ausdrücken: Die Geschichte hat einen Sinn, aber sie hat keine Bestimmung". Men bortsett från det egendomliga däri att historien skulle kunna sägas äga en mening utan att äga en bestämmelse, är det uppenbarligen icke Althaus' tanke, att historien icke skulle äga någon Bestimmung: vad han bestrider är i grunden endast att denna bestämmelse skulle realiseras inom jordelivets villkor i något historiskt slutskede. Den andra huvudinvändningen gäller Althaus' sats att den historiska uppenbarelsen alltid från en sida sett är "eine Verhüllung". Men i grund och botten skulle man väl endast kunna bestrida denna sats, försävt man ville förmena, att uppenbarelsen antingen överhuvud eller på någon punkt skulle kunna demonstreras såsom ett obestridligt faktum. Rester av ett dylikt betraktelsesätt dyka visserligen allt som oftast upp. Men jag håller mig i så fall hellre till Althaus' av Schmidt klandrade ord: "die gleiche Menschlichkeit Jesu ist Grund des Ärgernisses und Grund des Glaubens". Och jag kan i detta sammanhang icke undgå att erinra mig Luthers ord om hur deus absconditus möter även "in revaleto": Gud "dold i den föraktade människan Kristus". Med detta relativa försvar för Althaus vill jag dock icke säga, att jag finner hans utredningar av problemet uppenbarelse-historia fullt tillfredställande. Min egentliga invändning skulle snarast vara, att uppenbarelsen alltför litet setts från kontinuitetens synpunkt — utrymmet förbjuder mig dock att närmare ingå på denna fråga. Det synes mig emellertid ogörligt att rikta anklagelsen för att ha lösgjort uppenbarelsen från historien mot den man, som till uppgörelse med den dialektiska teologien skrivit artikeln Glaube und Geschichte i Zeitschrift für systematische Theologie (årgång 1, sid. 741—786). Motsättningen till den dialektiska teologien är här med all tydlighet markerad. Jag kan alltså icke komma ifrån, att Schmidt sökt intvinga Althaus i ett skema, i vilket han icke låter sig intvingas. Skemat passar till Barth, men det passar icke till Althaus.

Om Schmidt-Japings lilla skrift om den dialektiska teologiens kristologi skall jag icke yttra många ord. Den är klart och översiktligt skriven och sammanträffar, vad den kritiska granskningen

beträffar, tämligen nära med vad Torsten Bohlin tidigare utfört i denna tidskrift. Schmidt-Japing söker uppvisa, att Barth i sin frågeställning är negativt beroende av den idealism han bekämpar. "Er ist genau so wie sein Ahnherr Kierkegaard, der heimliche Gefange seines Todfeindes. Barths Theologie und Christologie ist konsequenter Idealismus mit negativem Vorzeichen". Det för mig mest intresseväckande i Schmidt-Japings skrift är hans uppvisande av huru som det för Barth icke egentligen går någon gränslinje mellan det gamla och det nya testamentet: det senare erweist sich säger Barth rentut, einfach als die Quintessenz des Alten. Detta är nu fullt förklarligt från Barths utgångspunkt — men det är på samma gång ett tämligen ojävigt intyg om att teckningen av det kristna trosinnehållet måste vara behäftad med vissa brister.

Torstens Bohlins bok om den dialektiska teologien eller — såsom den här heter: "krisens teologi" — ger god och säker vägledning. Efter en historisk orientering (kap. 1) analyserar Bohlin den diskuterade teologiens syn på tron och den historiska uppenbarelsen (kap. 2). Det är för Svensk teologisk kvartalskrift en tillfredsställelse att konstatera, att huvudinnehållet i detta kapitel stått att läsa i tidskriftens första årgång. I det tredje och sista kapitlet gör Bohlin en jämförelse med Kierkegaard och Luther — bland de många granskarna av den dialektiska teologien har Bohlin det stora företrädet att vara en framstående Kierkegaardskännare. Därför har också detta parti i Bohlins bok ett alldeles särskilt intresse. Det visar sig att den dialektiska teologien, i den mån den följer Kierkegaard, icke precis utkorat den bästa delen. (Det är glädjande, att Bohlins stora undersökning av Kierkegaards dogmatiska åskådning nu utkommit på tyska — denna översättning har utan tvivel en mission att fylla just i våra dagars Tyskland). Bohlins klara och instruktiva, alltigenom på huvudsaken inriktade studie av "krisens teologi" utmynnar i följande slutomdöme: denna teologi "lider i själva verket av en till synes oöverkomlig inre motsägelse, ty den abstrakt metafysiska "dogm", som utgör dess principiella förutsättning, tillåter den icke att i sig upptaga det bibliskt-reformatoriska innehåll, som för denna teologis egna bärare framstår såsom det kristligt centrala och nödvändiga". —

Den dialektiska teologiens styrka är att den med utomordentlig energi framhåvt vissa, under en föregående teologisk epok mer eller mindre undanskymda religiösa motiv: Guds suveränitet, distansen

mellan det gudomliga och det mänskliga, domsmotivet, det eskatologiska motivet. Svagheten ligger för det första däri, att dessa motiv nu urgeras på ett ensidigt sätt och att så den rikedom, som ligger i den kristna trons innehållsfyllda spänning går förlorad. Vad avstånd, dom och hopp betyda i kristen tro framträder först då i sitt rätta ljus, när dessa motiv i en "dynamisk syntes" förbindas med närheten, nåden och trons ägande. Vidare är det uppenbart, att de religiöst väsentliga tankar, som den dialektiska teologien frambär, här få en teologiskt sett otillfredsställande utformning, däri-  
genom att de intvingas i ett metafysiskt skema och så omböjas. Denna omständighet förklarar, att förkunnelsen *kan* verka starkare religiöst än teologiskt: det starka religiösa patos, som uppbär den, tränger igenom *trots* den teologiskt otjänliga formen.

Den dialektiska teologien är ett symptom *bland många andra* på den förvandling, som det teologiska tänkandet f. n. undergår. Vissa av de tendenser, som bryta fram i nutiden, möta här i extrem tillspetsning. Även en dylik extrem förkunnelse kan ha sin rätt och göra sin insats. Men vill den vara ett korrektiv, så är den uppenbarligen också själv i starkt behov av ett korrektiv. En teologi, som lärt av Martin Luther, kan icke vara i tvivel om var detta korrektiv står att finna och av vilken art det är.

GUSTAF AULÉN.

# D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

## KRISTLIGHETENS VÄSEN OCH DEN KRISTNA SOCIALETIKENS GRUNDVAL

Närmast föregående häfte av denna tidskrift innehöll en uppsats om "kärlekens lag" av docenten Hugo Rosén. Då denna uppsats från början till slut tydligen var riktad mot en av mig i samma tidskrift tidigare publicerad artikel om bergspredikans etiska problem, skall jag här ingå i svaromål.

Om jag säger, att den ärade författaren kanske helst bort, utan alla omsvep, från början säga ifrån, att artikeln avsåg att gendriva den av mig förfäktade ståndpunkten, så förbiser jag icke, att den form han nu givit sin kritik väl snarast är att tolka som försynthet. Men jag menar, att det med en annan, direktare uppläggning av problemet torde ha blivit nödvändigt för författaren att nogare för sig precisera, vad jag verkligen åsyftat. Nu kan det icke hjälpas, att artikelförfattaren, med vilken jag känner mig ha mycket gemensamt i själva greppet på teologiens objekt, i vissa stycken gjort sig skyldig till en tolkning av mina ord, som för mig själv innebär en överraskning, och som jag följaktligen icke kan godtaga. Därmed vill jag emellertid icke säga, att om denna oriktiga utläggning avlägsnades, våra ståndpunkter i grund och botten skulle vara identiska. Det äro de i varje fall icke, om jag skall taga Rosén på orden. Men nu har jag verkligen — efter att personligen ha dryftat en del problem med honom — någon anledning misstänka, att jag knappast heller alltid har full rätt därtill. Under sådana förhållanden blir det måhända understundom endast mot orden och utanverken jag fäktar. Men även de ha ju sin betydelse på gott och ont.

Min förutnämnda uppsats hade till uppräning frågan om möjligheten att anknyta till bergspredikan för framställningen av en kristen socialetik. Det utgjorde på sätt och vis ramen för hela framställningen. För detta ändamål blev det nödvändigt att anbringa ett korrektiv på den gängse fattningen av bergspredikans etiska problem. Förhållandet är nämligen följande. Vare sig bergspredikan betraktas som oanvändbar för en kristen socialetik i egentlig mening eller även för *individens* socialietiska förhållande och som giltig allenast för dennes



trängre, personligare sfär, eller den anses som tjänlig grundval för etiken både i det ena och det andra avseendet, begår man gärna det felet, att man prutar ned bergspredikans höga kärlekskrav därhän, att det passar till den kristna människans faktiska resurser. Man utgår från den falska förutsättningen, att detta krav, tillspetsat i Jesu ord: "Varen alltså I fullkomliga såsom eder himmelske Fader är fullkomlig", är av den kristna människan under jordelivets villkor uppfyllbart och uppfyllt — somliga säga: blott i hennes mer personliga, privata sfär, icke i hennes "sociala"; andra säga: av den kristne *individ*en, även i hans sociala sfär, däremot icke av *samhället*; andra åter säga: även av samhället, om blott dess lagar åter spegla kärlekens lag. I varje fall: ett längre eller kortare stycke skall en ren kärleksetik kunna genomföras. Konsekvent sett skulle ju detta betyda, att den kristna etiken skulle visa, huru den förverkligade kristna kärlekens människa i sin spontana självtutgivelse faktiskt lever. Lagar och bud, yttre auktoritet och rätt, vilka ju från människans synpunkt sett äro uttryck för kärlekens oförmåga att se klart, att vilja spontant, att fritt utge sig, skulle egentligen icke ha någon plats i en sådan etik. Verklighetssinnet är emellertid tillräckligt starkt för att lämna plats åt inkonsekvensen. Man kan ju icke undgå att se, att även den kristne med sin kärlek icke kan undvara lag och rätt. Han behöver dem som straffande och stödjande makt i egen svaghet, icke blott som redskap i den utövande kärlekens hand, icke blott som verktyg åt kärleken till *nästan*, utan också för egen del, för att med dess stöd, dess både "lag" och "evangelium", hålla sitt bräckliga, kristna liv uppe. Eller skulle icke, även om världen vore full av kristna, och det icke av de sämsta ibland oss, lag och rätt av allehanda slag behövas, icke blott för att förmedla till oss och andra *Guds* kärlek utan också för att täcka bristen i *vår*? Man kan naturligtvis icke undgå att se, att det så förhåller sig. Och så börjar, för att övertäcka motsägelsen, nedprutningen och omvandlingen av kärleken. Blotta laglydnaden, den halvt villiga, kanske motvilliga underkastelsen under "plikten" blandas suddigt samman med kärleken till en "sedlighet", som belägges med den kristna kärlekens sköna namn, såvitt man icke helt enkelt låter motsägelsen stå där uppenbar. Men den verkligt förnämliga metamorfosen ligger i följande: lagen och budet, ja rätten och den samhälleliga tvångsordningen, som syntes vara uttryck för *bristen* på mänsklig kärlek, få i stället plötsligt bli bevis på och redskap för

denna kärlek! Den mänskliga kristna kärlek, som i allt detta tar sig uttryck, är ju blott liksom en fortsättning av eller en form för Guds egen kärlek, som begagnar sig utav dessa medel för att kärleksfullt fostra människorna! Det är den verkligt eleganta vändningen, med vilken man räddar sin kristna självaktning. Vad har skett? Man har glömt, att den stackars kristna människan, som på detta sätt kläder sig i den gudomliga kärlekens mantel, själv, *för egen del, just på grund av sin egen brist på kärlek (och tro) behöver lag och rätt och yttre auktoritet*. Man har låtit den kristna människan slå dövörat till för lagens tydliga språk om hennes egen kärleks brister och låtit henne vända sig till "kärleksfullt" sysslande med andras angelägenheter. Men man utövar icke själv personligen kristen kärlek, därför att man på andra begagnar det tuktoris, som Gud avsett för en själv. Man utövar icke heller personligen kristen kärlek, bara därför att man åt andra räcker stödet av de pedagogiska hjälpmedel, med vilka Gud i sin kärlek velat understödja ens egen vacklande håg.

Den omläggning av tanken, som här i hemlighet äger rum, övergången från människans kärlek till Guds, måste göras fullt medvetet och på ett tidigare stadium, från början. Det är icke först i den sociala miljön i inskränkt mening, som svårigheterna för *människans* kristna kärlek börja; de *uppenbara* sig tydligare där, om man icke blandar bort korten. Men de äro principiellt lika stora i hennes privataste förhållanden. Redan där behöver hon med sin kärlek falla tillbaka på Guds kärlek för att komma ur osannfärdigheten och den falska posen. Från den anspråksfulla ställningen att vara bärare av den kristna *kärleken* behöver hon taga sin tillflykt till *trons* ställning, till *Guds* kärlek. Det betyder i detta sammanhang: från *Guds* kärleks utsiktspunkt måste den kristna etiken överhuvud upprullas. Då blir det enhet och sammanhang över hela det etiska fältet, över den enskilde kristnes både privata och offentliga liv och över den sociala ordningens egen kristligt-etiska reglering eller över en kristen socialetik i egentlig mening. Den kristna individual- och socialetiken skall uttrycka Guds kärleks pedagogi, under vilken vi stå där med vår mer eller mindre vacklande, alltför mänskliga kärlek, med vår halva villighet och tröga håg, och dock i tron hängande fast vid, att vi höra honom till som barnen sin fader.

Önskan att kunna bereda plats för en kristen socialetik och att skaffa gott samvete åt socialetiskt kristet arbete har verkligen varit ett av de intressen, som stått bakom min artikel. Fast visserligen

har det icke varit det enda, icke ens det för mig viktigaste. Det ligger nog fastmer i själva vägröjningen dit. Det vill säga: inom den ram, som med det ovan sagda är angiven, utgör just den nyss antydda frågan om förhållandet mellan tro och kärlek eller om *kristlighetens eget väsen* huvudspörsmålet. Här ville jag tillvarataga det lutherska arvet och hävda trons centrala ställning. Rättare sagt: frågan om tro och kärlek kom inom nämnda ram i ett alldeles särskilt läge. Besinningen på ett kristet kärlekskrav, som icke vill dagtinga med människans resurser, och en nykter iakttagelse av den *verkliga* kristna människan gävo ett särskilt eftertryck åt "tron allena" och dess betydelse som grund även för den kristna etiken. Min ståndpunkt tillspetsades i dessa satser: "Tron betyder erkännandet av, att kärlekens kristna, rena sinnelag, die quellende Liebe, aldrig förverkligas bland oss arma syndare... Den grundvillfarelse, med vilken den kristna etiken i regel laborerar... är alltså den, att den låter kristligheten eller den kristna sedlighetens subjekt konstitueras av kärleken och icke av tron, av den mänskliga kristna kärleken och icke av den gudomliga kärleken."

Det är här Rosén sätter in med sin opposition. Den går ut på två ting: dels att jag oriktigt skilt kärleken från tron, egentligen förnekat den kristna kärlekens i varje mening existens i människovärlden, dels att jag vanställt Luthers teologi.

Här föreligga nu rätt djupgående missförstånd. Det skall framgå, om jag ställer hans tolkning av mina satser mot hans egen positiva ståndpunkt. Roséns tes är, att tro och kärlek höra oupplösligt samman och utgöra *ett* "liv". Jag kan här i mycket stor utsträckning ansluta mig till hans tankegång. Särskilt såvitt "kärleken" får betyda kärleken *till Gud*. Såvitt "kärleken" åter skall betyda kärleken *till nästan*, skulle jag i varje fall icke uttrycka mig så som förf. gjort sid. 52. Det kan ju bli en fråga om ord och om ordens valör, om man skall draga kristlighetens gräns så, att endast den får gälla som kristen, vars tro utgör *viljeöverensstämmelse* med Guds vilja. Men jag undrar, om det är att alldeles lyckligt återge det kristna livets psykologi att säga, att "den som icke innerst *har* den vilja, som han vet, att Gud fordrar, kan icke hämta minsta tröst av hans förlåtelse". Jag ser ju, att förf. här, liksom i de omgivande satserna, tillfogar ordet "innerst". Allt kommer an på, hur mycket man trycker på detta. Det kan ju tillåta en massa olika grader av medvetenhet och viljedisposition. Jag skall icke tvista om graden.

Men redan detta, att en sådan restriktion är nödvändig, visar, att en distinktion mellan tro och kärlek alltså icke är alldeles betydelselös. Även om tron "innerst" innesluter kärleken såsom viljeöverensstämmelse med Gud, så ger dock icke kärleken i denna mening uttryck åt det för tron särskilt egendomliga. Tron uttrycker nämligen framför allt människans rörelse bort ifrån sig själv till Gud. När jag säger, att kristligheten ligger i tron och icke i kärleken, så är därmed uttryckt just denna flykt till det objektiva, trons transcenderande rörelse. Det egendomliga med tron är alltså, att den icke betyder en vilande subjektiv besittning, en kvalitet i människan, så som vi gärna tänka oss kärleken. Kommer tron under den aspekten, så är den lika ohållbar som någonsin kärleken. Att förlägga kristligheten till tron är därför, såsom jag flerstädes i min uppsats uttryckte det, att låta den "få sin tyngdpunkt även bortom tron" fattad såsom ett mänskligt subjektivt "liv", och låta den vila i den *gudomliga* kärleken.

Av detta följer, att det icke är mitt syfte att skilja kärleken från tron; den är där verkligen alltid "innerst", där tron är; och där den självutgivande rörelsen in i Guds förlåtelsenåd griper djupt och starkt, där är också kärleken djupare och starkare. Men allt mänskligt är bräckligt, även tron; icke heller den är något att bygga på, men den äger prioritet i förhållande till kärleken just därigenom att den uttrycker, att människans kristlighet ligger i att falla tillbaka på Guds nåd.

Rosén förfar på ett helt annat sätt. I stället för att lägga kristlighetens tyngdpunkt i denna transcenderande trosrörelse och så låta vår svaga, mänskliga kristna kärlek lyftas upp och åter och åter luttras och renas i förlåtelsens bad, låter han, trots ansatser i annan riktning, tron s. a. s. sjunka ned i den mänskliga kristna kärleken och med den bli ett "liv", tänkt som ett andligt fluidum av kvantitativa mått. Frågan om synd och nåd hos den kristne blir en fråga om graden av fullkomlighet eller ofullkomlighet i detta "liv".

Och här får nu Luther träda in. Därmed blir också min Luther-tolkning underkastad kritik ock delvis totalt missförstådd. Värre är emellertid, att Luther själv blir missförstådd och tages till intäkt för förf:ns här ovan antydda åskådning, därtill under förklaringen, att förf. tänker åberopa "några allmänt erkända Luthertankar" (s. 55). "Det ligger...", säger Rosén, "i den högsta kärlekens väsen och begrepp att aldrig vara färdig utan ständigt på väg. Just detta synes vara den egentliga innebörden i Luthers sats, att *även den*

*troende syndar i varje gott verk*', ty varje ofullkomlighet är synd inför Gud. . . . Så ha vi att fatta Luthers beryktade 'pecca fortiter'. Det betyder: 'Du måste finna dig i att vara och förbliva ofullkomlig. . . . Men håll dig i tron och kärleken tätt intill Gud och hämta ur medvetandet om hans närvaro kraft till *ständig rörelse framåt* (kurs. av mig).

Jag hade annars alltid trott, att det låg en vida mer utpräglad *religiös* innebörd i de citerade Lutherorden. Så mycket värre visserligen för mig, om Roséns ståndpunkt återgäve allmänt erkända Luthertankar. Man får icke någon riktig uppfattning av, om förf. menar, att hans tolkning överensstämmer med HOLLIS, som han i det sammanhanget hänvisar till. Det har nu visserligen ingen avgörande betydelse, vad Holl i detta stycke tänker. Ty han är visst icke alltid en ofelbar instans. Men har jag förstätt honom rätt, lämnar icke heller hans utläggning något stöd åt Roséns eticerande tolkning. Hur som helst: den som betraktar tron hos Luther blott som ett genomgångsled till kärleken, har icke förstätt honom. Tron är för honom höjdpunkten och "målet" för en människas liv. Det är ingenting annat än gemenskapen med Gud som är *meningen* med livet, och i förlåtelse-tron uppleves denna gemenskap. Längre, högre går det icke att komma.

Mest förvånat mig har kanske för:ns fria omtolkning av min sammanställning av den spontana kärlekens människa och kallelsemänniskan. Jag hade sagt, att när Luther, som på ett nytt sätt förstätt att skildra den äkta sedlighetens rena väsen såsom spontan kärlek, försökte sig på att ställa denna idealmänniska mitt i den verkliga världen och det världsliga samhället, så klöv sig för hans tanke den kristnes liv i två hälfter, den kristna personens och världsmänniskans. Det står nu icke att förneka, att det så förhåller sig. Först när han ser livet i världen ur kallelsemänniskans synpunkt, blir det en enhetlig bild. Dessa synpunkter växla hos Luther, i samma skrift, på samma sida. Men det är, om man ser på hans åskådning i stort, den sista som är den överordnade. Distinktionen mellan kristen och världsmänniska såsom två skilda subjekt är för Luthers grundåskådning främmande. Livet går verkligen för den kristne ihop till *ett* subjekt. Luther är strax färdig att lägga om synpunkten så, att det *går* ihop: när han får se *hela* livet under kallelsens aspekt. Då "korrigerar han sig själv", så att "det icke blir någonting kvar mellan världsmänniskans sedlighet och tron". D. v. s. Luther lägger i sin skildring, efter att så ha lagt om synvinkeln, in allt i det nu till kallelse förvandlade världsliga ämbetet, så att det till sist icke blir

något område av livet kvar, som hör till den "kristna personens" etiska sfär (Jfr t. ex Weim. Ausg. Bd 32, s. 440,<sup>2</sup> ff.) "Den kristne" har liksom koncentrerats till tron, och sedlighetssfären har blivit en enda: kallelsens. Vad betyder detta? Att dualismen är eliminerad och att det kristna livet fått enhetlig karaktär. I kärlekens ställe såsom konstituerande det kristna subjektet har trätt tron, och för dess blick utbreder sig "världsmänniskans" ämbete och uppgifter som en kallelse, det är: *som en gåva av Gud*. Det betyder naturligtvis icke, att därmed kärleken är borta ur den kristnes liv, därför att Luther satt tron istället för kärleken i subjektets centrum. Tvärtom är i verkligheten kärleken tillförd ett nytt krafttillskott, så sant som tron upptäcker Guds kärlek och nåd även i själva den jordiska kallelsegåvan och därigenom riktas med tacksamhet och glädje. Rosén tycks aldrig ha sett, att kallelsen för Luther är "i första rummet en gåva, först i andra eller tredje rummet en uppgift" (Billing). Den är, så visst Gud i den möter en människa kallande, ett trosförlänande och trosstärkande datum, men därmed också en kärlekens tillväxt för den *verkliga* kristna människan.

Det är väl ytterst Roséns obekantskap med den *religiösa* kärnan i Luthers kallelsetanke — vilken eljest hade stått att utläsa i det nu med fullständigt oförstående återgivna citatet not 1, sid. 57, i Roséns artikel — som gör att hela hans kritik på denna punkt hänger i luften, och att han kan utläsa ur mina ord något så märkvärdigt som att Luther själv skulle ha "tagit avstånd från sin ungdoms överspända tal om den spontana kärleken" eller att "hans kallelselära var ett vemodigt återkallande av orden om die quellende Liebe, en resignerad kapitulation inför verkligheten"! Kallelsetanken beredde i stället ökad plats åt både tron och kärleken hos den verkliga kristna människan. Men visserligen understryker kallelsen, som i första rummet är en hjälp för tron, att kristligheten primärt ligger i trons möte med Guds nåd och gåva och att det är *Guds* kärlek, som håller vårt livs olika sidor samman, så att det icke faller sönder. Annorlunda uttryckt: kallelsen innebär i första rummet ett trosförhållande; den är icke i första hand en form för kärleken. Men visserligen uttrycker den så litet en motsats till eller en inskränkning i kärleken, att den tvärtom underlättar trons och kärlekens liv. Att kallelsemänniskan får intaga den i verklighetens värld inflyttade ideala, av den rena, spontana kärleken fyllda människans plats, det betyder alldeles detsamma som att tron i stället för kärleken göres

till kristlighetens centrum. Båda äro ett uttryck för tyngdpunktens förläggande till det objektiva och för trons transcenderande rörelse dit, till livets källa.

Den kristna kärlekens egen renhet fordrar trons primat i vår kristendom. Att det är som troende och icke som bärare av den rena kärlek Gud fordrar, som vi ingå i de världsliga ordningarna, det räddar oss från oärlighet i vår ställning. Det är icke *vår* kärlek utan *Guds*, vilken förlåter oss vår *brist* på kärlek som kännetecknar vårt läge, varhelst vi än befinna oss i kallelsernas mångskiftande värld.

Att jag på detta sätt med Luther förlägger kristlighetens väsen till tron och här särskilt hävdar nödvändigheten härav för den kristna etikens och socialetikens vidkommande, för att icke denna skall hemfalla åt inre motsägelse och osannfärdighet, det betyder naturligtvis icke, att jag menar, att talet om den spontana kärlekens fria kristna människa borde tystna. Hon skall skildras, vare sig det sker i indikativ eller imperativ form, lika väl som den verkliga, "naturliga", människan och den verkliga kristne. Det vore ett bevis på jordbundenhet och andlig förkrympning att förebrå Luther för att han i så stora och höga ord skildrat icke blott trons utan också kärlekens fria kristna människa. Vi behöva sannerligen sådana skildringar, icke blott för att hålla våra etiska begrepp och föreställningar om, vad det sedligt goda är, klara, utan också både för att se, hur fjärran vi själva stå idealet och för att värmas och gripas av dess bild, och i båda fallen för att låta det peka hän på kärlekens kraftkälla, som icke är ett ideal utan levande liv.

Rosén fruktar idealbegreppet i den kristna etiken och gisslar med rätta dem — vilka han åsyftar, vet jag icke — som "framställa den stora kärleken till Gud såsom ett 'ideal' d. v. s. en avlägsen sikt-punkt för vårt handlande" (s. 51). Idealbegreppet i varje mening är dock svårt att avvara även inom den kristna etiken, nämligen så långt vi äro ärliga nog att tillstå att vi aldrig förverkliga "idealet". Det behöver ju emellertid icke betyda, att vi hemfalla åt den humana etikens "idealism". Vi förverkliga icke idealet, men idealet är icke heller för den kristne något som blott ligger där oändligt långt framme vid vägens slut; *idealet är förverkligat*, nämligen i Guds egen kärlek, som vi i tron få falla tillbaka på och ha vårt livs tyngdpunkt uti. Vi röra oss icke blott i horisontalplanet och jaga efter ständigt flyende fantomer; vi få också röra oss i vertikalplanet mot det "ideal", som självt är anda och liv.

ARVID RUNESTAM.