

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

För en svensk teologisk tidskrift är det en glädje att kunna konstatera, hurusom den svenska teologiska produktionen synes befinna sig i en period av livaktighet. Vi omnämna här i korthet fyra mera remarkabla verk från de senaste månaderna.

I sista häftet av Svensk Teologisk Kvartalskrift för förlidet år omtalades tvänne utförliga skildringar av det ekumeniska mötet i Stockholm, en på tyska av professor A. Deissmann, en på engelska av domprosten i Canterbury K. G. A. Bell. Nu har även den svenska litteraturen riktats med en ingående skildring av mötet, skriven av ingen mindre än NATHAN SÖDERBLOM själv och utgiven i en volym på mer än 950 sidor under titel *Kristenhetens möte i Stockholm*. Det säger sig självt, att denna framställning från Söderbloms hand av mötets förhistoria, förlopp och efterverkningar, av dess grundtankar och ledande personligheter måste äga unikt värde. Ingen känner så intimt allt som står i samband med det ekumeniska mötet som Söderblom, ingen har så som han varit själen i det hela. Ingen har därför så som han här gjort kunnat skildra icke bara mötets yttre utan också dess inre ja, s. a. s. dess allra innersta historia. Den svenska boken om det ekumeniska mötet har därför blivit ett ovärderligt kyrkohistoriskt dokument, vilket lämnar den bästa tänkbara vägledning, när det gäller bedömandet av de andliga krafter som röra sig i nutidens märkliga kristna endräktssträvanden. I ett avseende är emellertid Söderbloms skildring av helt naturliga skäl otillfredsställande. Det är ett välkänt och av alla erkänt faktum, att Söderblom själv mera än någon annan varit mötets primus motor och inspirator. Därför måste en skildring, vilken så som denna icke på något sätt klarlägger hans insats, i viss mån giva en skev bild av vad som verkligen skett. Från denna synpunkt sett är Söderblom den som av alla är minst skickad att skriva om det ekume-

niska mötet. Men denna brist uppväges mångfaldigt därav att han från alla andra synpunkter sett är mera kompetent till värvet än någon annan.

Ett par reflexioner må här i korthet anknytas till Söderbloms bok. Vid framställningen av mötets behandling av alla de olika ämnena stannar Söderblom utförligast inför den fråga, som han betecknar såsom mötets huvudfråga: "vad synes eder om Guds rike"? Åskådligt och instruktivt skildras de djupgående brytningarna på konferensen mellan en mera inomvärldslig och en mera övervärldslig uppfattning av gudsriket. Det har sitt intresse att observera, att Söderblom här — och icke utan rätt — betecknar såsom mötets huvudfråga icke någon av de olika social-etiska frågor, vilka konferensen närmast hade att dryfta och vilka voro omsorgsfullt förberedda av olika kommissioner, utan en *trosfråga*, som låg bakom alla de "praktiska" frågorna och som med en viss inre nödvändighet trängde sig fram. Man kan på goda grunder säga just att den *trängde* sig fram. I själva verket var den knappast från början mötets huvudfråga. Men den *blev* det. Den var ingalunda slutbehandlad vid den första möteseftermiddagens fyra föredrag. Den kunde icke undgås, den tvingade sig fram åter och åter. Den gick igen vid behandlingen av snart sagt alla de många "praktiska" frågorna.

Med stor styrka och otvivelaktigt på mycket goda grunder framhåller Söderblom vidare, att den enhet, som bakom alla olikheter och motsättningar så starkt gjorde sig gällande på det ekumeniska mötet, var en enhet i det religiösa, i det djupast kristliga, en Andens enhet. "Stockholmsmötets styrka låg i det rent religiösa". Enheten var m. a. o. en *trons* enhet. Detta kan man i själva verket endast fördölja för sig, om man skulle begå det ödesdigra felet att förväxla tro med utformad lära och blunda för att tron ligger djupare in än dess intellektuella uttryck. Det ekumeniska mötet i Stockholm vittnar nogsamman därom, att den kristna endräkten, så snart den överhuvudtaget gör sig förnummen, framträder just såsom en trons endräkt, en endräkt i tron. Men det betygar också, att det icke torde vara stort lättare att demonstrera enheten i klart utformade etiska program än det skulle vara att demonstrera den i noggrannt utformade lärosatser. Vill en Conference on life and work uppställa

någon dylik "etisk bekännelse", så torde detta möta *ungefär* lika stora svårigheter som när en Conference on faith and order vill uppställa gemensamma läroformler.

I själva verket torde det kunna ifrågasättas, om de lösensord äro fullt signifikativa, som de båda parallella strävandena i nutiden för kristen endräkt gjort till sina: å ena sidan Life and work (liv och arbete), å den andra Faith and order (tro och organisation). "Liv" är ju alltid ett mångtydigt ord. Vad saken gäller är såsom Stockholmskonferensen klart visat: faith and work — tro och arbete. Den uppgift, vilken den andra nyssnämnda konferensen, som nästa sommar skall samlas till sitt världsmöte i Lausanne, ställt sig före, torde måhända exaktast kunna betecknas med formeln: doctrine and order — lära och organisation.

*

*

*

Ingen svensk kyrkohistoriker har någonsin — ens tillnärmelsevis — utträttat så mycket för spridande av kyrkohistorisk kunskap som professor HJALMAR HOLMQUIST. Genom otaliga föredrag och artiklar, genom läroböcker för skilda stadier samt framför allt genom en lång rad kyrkohistoriska avhandlingar och överblickar har han fört den svenska allmänheten — och för övrigt icke bara den svenska — i kontakt med nutida kyrkohistorisk forskning. Han har haft en sällsynt förmåga att både tala och skriva så att det verkligen fängslat intresset i de vidaste kretsar, något som de många upplagorna av hans skrifter nogsamnt betygar. I dessa dagar har det lyckats Holmquist att efter ett tjugoförårigt arbete med saken bringa till fullbordan en i tre band utgiven, närmast för universitetsstudiet avsedd *översikt över den allmänna kyrkohistorien* (Nordens kyrkohistoria har reserverats för ett särskilt arbete). Första bandet, omfattande gamla tiden och medeltiden, utkom 1922, tredje bandet — 1800-talet och nutiden — publicerades 1926. Med det nu nyss utgivna andra bandet, omfattande tiden från reformationen till 1800, är verket fullbordat. Det hela har ett omfång av något mera än 1000 sidor i stor oktav. Samtidigt med den svenska upplagan utgives också en delvis något utförligare dansk upplaga, antagen såsom studiebok vid Köpenhamns universitet.

Redan en flyktig jämförelse med föreliggande översiktliga framställningar av kyrkohistorien på utländskt tungomål visar vilken imponerande prestation Holmquist här utfört. Som regel gäller att dessa översikter antingen måst bliva helt summariska eller också att arbetet måst uppdelas på flera händer, varvid givetvis enhetligheten i betraktelsen icke kunnat genomföras. Att dessa tvänne typer skola vara förhärskande är i och för sig helt naturligt, om man betänker hur oerhört omfattande och ständigt rikt flödande den kyrkohistoriska litteraturen är. Professor Holmquist har nu emellertid ensam mäktat skriva en sammanfattande översikt över det hela, vilken på en gång är fyllig och enhetligt genomförd. Därtill kommer att Holmquists arbete har ett annat mycket påtagligt företräde framför analoga utländska verk. Medan de tyska översikterna väsentligen arbeta med tysk och de engelska väsentligen med engelsk litteratur, möta vi i Holmquists verk den rikaste användning av kyrkohistorisk specialforskning från alla de olika europeiska kulturområdena, varom redan litteraturförteckningen till det senast utkomna bandet nogsamt vittnar. Holmquists kyrkohistoria torde därför, i högre grad än något föreliggande utländskt analogt arbete, verkligen kunna sägas vara en den allmänneliga kristna kyrkans historia.

*

*

*

De föreläsningar, vilka EMIL LIEGREN för Olaus-Petri-stiftelsens räkning hållit vid Uppsala universitet över svensk psalmdiktning, ha nu, säkerligen betydligt utvidgade, utgivits av trycket i en bok på 577 sidor med titel *Svensk psalm och andlig visa*. Liedgren har här genom många års mödosamma och hängivna forskningsarbete lyckats skapa ett verk, till vilket alla som i framtiden komma att syssla med den svenska psalmdiktningens historia tacksamt skola återvända. Arbetet följer den svenska psalmdiktningen från dess första begynnelse under medeltiden fram till den Wallinska psalmboken. Det analyserar denna psalmdiktning såväl från litterärkritisk som från idéhistorisk synpunkt. Den förra synpunkten överväger något ifråga om den äldre, den medeltida och den reformatoriska diktningen, medan den idéhistoriska synpunkten starkast framträder i de partier, som behandla 1700-talet. Liedgrens bok riktar vår

kunskap i ämnet genom en hel rad noggrant genomförda detaljundersökningar. Med den ger på samma gång en ovanligt målande bild av hela fromhetslivets historia i vårt land från senmedeltiden fram till det begynnande 1800-talet. Utsiktspunkten är i själva verket den tacksammast tänkbara. Psalmdiktingen avslöjar, så som knappast någonting annat skulle kunna det, de olika fromhetstypernas egenart.

* * *

En grundlig undersökning av nattvardens historia och ställning inom gudstjänstlivet har länge varit i hög grad av behovet påkallad. I en tid då å ena sidan redan länge en viss osäkerhet gjort sig gällande rörande nattvardens ställning inom fromhetslivet och å andra sidan nattvarfsfirandet uppenbarligen är i färd med att — åtminstone på många håll — uppleva en renässans, ligger det vikt uppå att söka göra sig fullt reda för vilka de religiösa värden äro som knyta sig till nattvarfsfirandet. Därtill kommer att de förefintliga undersökningarna av nattvardens historia i allmänhet, till stor skada för saken, visa sig vara alltför snävt bundna av de gamla frågeställningarna från nattvarfsstridernas dagar för att kunna giva någon mera allsidig belysning. I själva verket ha framställningar av denna art mera tjänat till att fördunkla än till att klarlägga vare sig nattvardens historiska gärning eller dess religiösa innebörd. Det måste därför sägas, att YNGVE BRILIOTHS i höstas utgivna verk *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv* (488 sid., stor oktav) är en bok i rättan tid. Arbetet innehåller följande 8 kapitel: Nattvarden och evangeliet, det fornkyrkliga nattvarfsfirandets huvudmoment, nattvarden i den romerska medeltidskyrkan, den lutherska linjen, den reformerta linjen, den anglikanska linjen, nattvarden i den svenska reformationen, nattvarden i nutidens svenska kyrkoliv.

Det som ger denna bok dess säregna värde är först och främst den omständigheten att den grundliga och djupt inträngande historiska analysen här förbundits med och präglats av en välgörande frihet från alla snävt doktrinära och skematiska frågeställningar. Med stor energi inriktar sig Brilioth på uppsökandet av de rent religiösa motiv och värden, som ligga inneslutna i nattvarfsfirandet, sådant det möter oss inom skilda tider och kyrkor. Och härvid visar sig

den gamla satsen "den som söker han finner" äga full giltighet. Ingen torde kunna läsa denna nattvardsbok utan att frapperas av den rikedom, den skiftande mångfald av djupa religiösa värden som ligga inneslutna i nattvardsgudstjänsten. Nattvarden ter sig för våra blickar — för att begagna en bild, som Brilioth själv i en annan mindre skrift i samma ämne brukat — såsom "en helgedom, där vi kunna vandra över den ena förgården efter den andra; på varje förgård möter oss ett ord, en tanke att stanna inför, och vi kunde tro för varje gång, att detta just är det som vi kallats att betrakta, — — men så manas vi att gå vidare in, tills vi nå fram till helgedomens allra heligaste rum".

Det torde med tämligen stor trygghet kunna förespås, att Brilioths bok om Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv kommer att sätta märkbara spår såväl på liturgiens område som inom den dogm-historiska forskningen och det rent systematiska tankearbetet med nattvardsfrågan.

GUDSBILDEN OCH KRISTUS

EN STUDIE OM URKRISTENDOMENS GRÄNSLINJER

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN LUND

Vad är det karakteristiska för den kristna gudsbilden? Att fråga så är i grunden detsamma som att fråga efter kristendomens egenart. Gudsbilden representerar icke en "dogmatisk locus" vid sidan av många andra loci. Trosåskådningen är överhuvud icke en samling av mer eller mindre fristående läropunkter. Den kristna tron är ett levande organiskt helt. Och inom denna helhet är gudsbilden det allt behärskande, mittpunkten kring vilken allt annat kretsar och av vilken allt annat bestämmes. Gudsbilden är centrum, såvisst som tron alltigenom är gudstro. Hela den kristna tankens historia är, djupast sett, framför allt gudsbildens historia. Om kristendomen överhuvudtaget äger någon egenart, så måste detta därför visa sig i dess gudsbild. Vi vilja alltså se frågan om kristendomens egenart från gudsbildens synpunkt och överväga, om det just här visar sig något egenartat. Spörsmålet om kristendomens egenart har ju ofta ventilerats, men det har endast mera sällan skärskådats från denna utsiktspunkt. Överhuvudtaget måste det sägas, att problemet om den kristna gudsbildens historia varit otillbörligt undanskjutet i så gott som alla dogmhistoriska framställningar: man har givit utförliga framställningar av kristologiens historia, av sakramentens historia o. s. v., men gudsbildens historia har man så gott som undantagslöst endast mera en passant berört.

1. *Urkristendomens gränslinjer.* Vad är alltså det karakteristiska för den kristna gudsbilden? Var går från denna synpunkt sett gränslinjen kring det karakteristiskt kristna? Blicka vi ut över vad man tänkt om denna fråga, kunna vi i stort sett skilja mellan tre olika betraktelsesätt, mellan tre huvudtyper.

För den första typen, den äldre på verbalinspirationsteorien byggande teologien, är det karakteristiskt, att den överhuvud icke känner några mera markerade gränslinjer. Man trodde sig återfinna hela den senare kyrkans utbildade kristologi och treenighetslära i det nya

testamentet, ja, t. o. m. i det gamla testamentet. Man läste in icke bara "Kristus i Moses" — såsom det hette i en gammal boktitel — utan också hela trinitetsläran i de gammaltestamentliga skrifterna. Under sådana förhållanden kunde man givetvis icke tala om några egentliga gränslinjer: det hela löpte samman i ett enda kontinuerligt sammanhang. Att detta betraktelsesätt var i högsta grad ohistoriskt och ledde till de mest halsbrytande konstruktioner ligger i öppen dag. Tankegångens ohållbarhet är så påtaglig, att varje närmare kritik blir överflödig. En randanmärkning kan emellertid vara på sin plats: när man på detta sätt läste in det nya testamentet i det gamla, neutraliserades åtminstone i någon mån faran av att betrakta det gamla testamentet såsom ett med det nya likvärdigt gudsord. Det ohistoriska betraktelsesättet innebar alltså i den givna situationen i viss mån en räddning från den överhängande faran för att det specifikt kristna skulle krossas av det gamla testamentets överväldigande tyngd.

Den andra huvudtypen möta vi inom upplysningens teologi. Den har sina förutsättningar däri, att den historiska forskningen öppnat ögonen för att icke allt låg på samma plan. Man börjar draga upp mer eller mindre skarpa gränslinjer. Det är under denna tid frågan om "kristendomens väsen" först börjar ställas. De tankegångar, som nu framställas, ha i själva verket utövat ett utomordentligt starkt inflytande ända fram till våra egna dagar. Vad nu gränslinjerna beträffar är det framför allt tre punkter som komma i beaktande: förhållandet mellan judendomen och evangeliet, mellan Jesus och apostlarna, speciellt Paulus, mellan nya testamentet och den gammalkyrkliga lärobildningen. Det karakteristiska är att man nu drar den mest markerade gränslinjen vid den sistnämnda punkten, alltså mellan nya testamentet och den gammalkyrkliga lärobildningen. Det skall emellertid icke nekas att man också ganska starkt förnimmer motsättningen mellan judendomen och evangeliet och till en viss grad har rentav en anti-judaistisk inställning. Det man därvid vänder sig emot är framför allt den judiska offeriden — motsättningen mot den gamla satisfaktionsläran ligger bakom — samt judendomens antropomorfier. I jämförelse härmed betecknar vad man kallar Jesu enkla lära ett högre plan. Men hur starkt man som bekant vill lägga ton-

vikten på denna Jesu lära om Gud såsom vår Fader, är man i allmänhet icke benägen att draga någon alltför skarp gränslinje mellan denna Jesu lära och Paulus. Aposteln får tvärtom i allmänhet en ganska hög uppskattning såsom den vilken fullföljt Jesu lära och principiellt löst kristendomen från judendomen. Men så mycket starkare framhäver man, såsom redan antytt, motsättningen mellan den enkla bibliska kristendomen och den senare i kyrkan utbildade läran, vilken betraktas såsom innebärande ett avsteg från och en förvanskning av den äkta bibliska kristendomen. Denna grundsyn på urkristendomens gränslinjer har varit utomordentligt inflytelserik också inom 1800-talet samt gått igen både i populärvetenskapliga betraktelser och monumentala teologiska undersökningar. Så ligger den t. ex. bakom både Viktor Rydbergs bekanta bok Bibelns lära om Kristus och Harnacks stora dogmhistoria; även om i det senare fallet teorien blivit avsevärt modifierad, är dock grundsynen densamma, framträdande i försöket att ingående motivera det senare s. k. dogmat såsom ett verk av den helleniska andan på evangeliets mark.

Från denna högst inflytelserika andra huvudtyp vill jag urskilja en väsentligen i senare tid — dock icke utan anknytningar redan under 1700-talet — framträdande typ. Det karakteristiska för denna är att man nu drar den avgörande gränslinjen på ett annat ställe, nämligen mellan Jesus och apostlarna, enkannerligen Paulus. Man vill säga, att det för den senare gammalkyrkliga lärobildningen kännetecknande i allt väsentligt återfinnes redan inom den apostoliska förkunnelsen. Man vill av denna anledning flytta den avgörande skiljogränsen ett steg tillbaka. Denna förändrade gränsreglering är förbunden med ett starkt klander av den apostoliska förkunnelsen: denna innebär, vill man säga, genom sin kristus- och andetro ett avsteg och ett avfall från den rena monoteistiska gudstro, som förkunnas av Jesus: kristendomens egentliga "väsen" blir härigenom så gott som från början fördunklat och förvanskat. Däremot vill man här icke finna någon alltför djup klyfta mellan Jesus och judendomen, i varje fall vill man synnerligen starkt hävda kontinuiteten mellan Jesus och den profetiska förkunnelsen: Jesus övertar från psalmer och profeter den rent monoteistiska gudstro, som där

förkunnas: denna gudstro kan visserligen sägas vara renare fattad och klarare genomförd än tillförne, men det är dock i allt väsentligt samma monoteistiska gudstro i båda fallen. Det man kallar "den monoteistiska gudstron" betraktas såsom en konstant, från judendomen övertagen storhet. Och "avfallet" inom den senare apostoliska förkunnelsen består framför allt däri att denna rena monoteistiska gudstro icke längre bibehålles ograverad.

Enligt den första typen, som vi f. ö. här kunna lämna åsido, finnas inga mera markerade gränslinjer. Den andra typen markerar en viss, om än oklart fattad gräns mellan judendomen och evangeliet, men förlägger den avgörande skiljogränsen mellan den apostoliska förkunnelsen och den senare gammalkyrkliga lärobildningen. Den tredje typen ställer med hänvisning till den gemensamma monoteistiska gudstron Jesus i ett obrutet sammanhang med judendomen, speciellt profeterna, men drar däremot upp en så mycket skarpare skiljogräns mellan Jesus och den apostoliska förkunnelsen med dess "förorenade monoteism".

Det härmed givna problemläget vilja vi nu analysera från gudsbildens synpunkt. Denna synpunkt har väl i allmänhet icke varit särdeles beaktad inom diskussionen — hur mycket det än talats om "den monoteistiska gudstron", gudstro och kristustro o. s. v. Men ingen synpunkt torde i själva verket kunna sägas ha en mera avgörande betydelse än just denna. Skulle det t. ex. vara riktigt, att den avgörande gränsen går mellan Jesus och apostlarna och att gudsbilden i allt väsentligt skulle vara densamma för judendomen och i evangeliet, så skulle icke heller kristendomen — i varje fall den "kristendom", som möter i evangeliet — ha någon egenart. Då skulle det i själva verket här endast kunna vara fråga om en prolongerad judendom. Finns där någon verkligt väsentlig olikhet, måste denna helt enkelt visa sig just i fråga om gudsbilden — alla andra olikheter kunna endast ha sekundär betydelse. Vår fråga blir alltså: var går den djupaste och avgörande gränsen, försåvitt vi se saken från gudsbildens synpunkt? Går den mellan Jesus och judendomen eller mellan Jesus och apostlarna eller mellan dessa och den senare gammalkyrkliga kristendomen?

Min tes är att den avgörande gränsen obetingat går mellan juden-

domens gudsbild och Jesu — eller, för att uttrycka saken med all nödig försiktighet, mellan judendomens gudsbild och den som framlyser i evangeliets vittnesbörd — samt att det, vilka olikheter som än kunna föreligga mellan detta vittnesbörd och den apostoliska förkunnelsen, dock här förefinnes en ojämförligt mycket starkare kontinuitet. När man icke sett detta, beror det bl. a. därpå, att man alltför mycket dömt efter formella synpunkter eller m. a. o betraktat vad man kallar den monoteistiska gudstron såsom en konstant storhet. Man har alltför litet riktat sin uppmärksamhet på gudsbildens egentliga innehåll. Detta gäller både i fråga om Jesu gudsbild, sådan denna framskymtar i evangeliets vittnesbörd, och om den apostoliska förkunnelsens gudsbild. Med hänsyn till denna senare har man framför allt inriktat sig på frågan om huru den urkristna församlingens kristustro förhåller sig till den rena monoteismen. Men man har väl mycket förbisett den fråga som dock, när allt kommer omkring, måste vara själva huvudfrågan, frågan om vad kristustron och — låt mig tillägga — andetron har att betyda för själva gudsbilden, d. v. s. för gudsbildens innehåll och utgestaltning, frågan om hur kristustro och andetro präglade gudsbilden.

2. *Evangeliets gudsbild och judendomen.* Sammanhanget är självklart och höjt över all diskussion. Jesu Gud är enligt evangeliet "Abrahams Isaks och Jakobs Gud". Han är den Helige, himmelens och jordens herre. Toner från psalmer och profeter klinga igenom det hela. När den teologi, som vi i det föregående betecknat såsom "den tredje typen", betonar sammanhanget med profeterna, så är detta givetvis i och för sig intet oriktigt. I själva verket är det dock här fråga om ett sammanhang icke bara med profeterna utan icke mindre med det såsom bakgrund för evangeliet så utomordentligt betydelsefulla apokalyptiska skedet, såsom R. H. Charles ingående uppvisat i sin med rätta berömda bok *Religious development between the old and the new testaments*. Från en synpunkt sett är t. o. m. sammanhanget här ännu starkare än man med den för den tredje typen karakteristiska tankegången vill göra gällande. Denna tankegång vill finna det för evangeliets gudsbild utmärkande ligga däri att fadersbegreppet nu blir det centrala begreppet. Men det är betecknande att man samtidigt icke

så gärna och oförbehållsamt vill tala om evangeliets Gud såsom den Helige. Ritschls bekanta avoghet mot helighetsbegreppet är ett typiskt utslag av det rådande betraktelsesättet. Man får det intrycket, att reningen och fullkomningen av den profetiska gudsuppfattningen skulle bestå däri att tanken på Gud som den Helige mer eller mindre skulle undanskjutits av tanken på Gud såsom vår Fader. Det hela skulle i så fall egentligen komma att röra sig om en kvantitativ förskjutning. Men därmed fördunklas i själva verket både det faktiska sammanhanget och den kvalitativa olikheten. Det faktiska sammanhanget fördunklas, ty Jesu gudsbild är förvisso icke mindre "helig", icke mindre suverän, övervärldslig och outgrundlig. Men även den kvalitativa olikheten fördunklas, ty det blotta betonandet av faders-tanken ger oss — bortsett därifrån att själva fadersbegreppet såsom sådant icke är någon nyhet — icke någon klar bild av den djupgående, för att icke säga revolutionerande kvalitetsskillnad, som faktiskt föreligger. Och om accentuerandet av fadersbegreppet förbindes med ett undanskymmande av helighetstanken, så blir resultatet i grunden endast en förvekligande omtydning av evangeliets gudsbild. Evangeliets gudsbild bär förvisso icke mindre stränga drag än judendomens. Luther brukade berömma sig av att han förmåtts tala mäktigare om Guds vrede än som skett under påvedömet — evangeliet skulle kunna tillskriva sig samma berömmelse med hänsyn till judendomen.

Olikheten mellan judendomen och Jesus ligger icke däri att den senare skulle talat kvantitativt mera om den gudomliga kärleken, men däri att det är en helt ny syn på den gudomliga kärlekens art som möter oss. Det är icke fråga om ett renat gudsbegrepp, utan om en i det innersta förvandlad gudsbild. Det är denna förvandling, som ligger bakom och är den yttersta orsaken till alla de brytningar, varom evangelierna på var och varannan sida vittna, alla de ständigt återkommande konflikterna med "fariseerna och de skriftlärdä". Och det är samma förvandling som vållar att vägen till sist bär till Korset. Korset är i själva verket både inseglet på och uttrycket av den förvandlade gudsbilden. Frågas det vari förvandlingen egentligen består, kan svaret kortast formuleras så: den består i ett genombrytande, ett upphävande av rättsordningens religiositet.

Den nyligen bortgångne dogmhistorikern Karl Holl har med hälsosamt klargörande skärpa, mera eftertryckligt än väl någon före honom framhåvt att motsättningen mellan judendomen och evangeliet ligger just här (i sin lilla, även till svenska översatta skrift *Ur-kristendom och religionshistoria*). Måhända är det ingen tillfällighet att det är en dogmhistoriker som talar. Under alla omständigheter måste, synes det mig, förtrogenheten med den dogmhistoriska utvecklingen vara ägnad att skärpa blicken för den principiella motsättningen mellan judendomen och evangeliet i nu berörda avseende. Möjligen skulle någon kunna tycka att motsättningen av Holl blivit urgerad ända till överdrift. Om nyanser kan man ju alltid diskutera, men själva huvudsaken kan, skulle jag vilja säga, icke gärna betonas *för* starkt. Det kan betvivlas om religionshistorien överhuvud känner något viktigare faktum än just denna i evangeliet skeende söndersprängning av rättsordningens religiositet. Hur viktigt och ofrånkomligt än sammanhanget med den föregående judendomen är, så är det dock här icke bara en rätlinjig utveckling — djupast sett gäller tvärtom ordet att det gamla är förgånget och allt vordet nytt. Det blir alltid missvisande att vilja se evangeliets gudsbild såsom en mer eller mindre renad variant av den gamla monoteistiska gudstron från profeternas dagar. Jag skulle vilja ifrågasätta, om icke när allt kommer omkring den gamla upplysningsteologiens män ("den andra typen"), som av 1800-talet som regel smädats för bristande historiskt sinne, dock visat prov på större historiskt verklighetssinne än det senare 1800-talet själv företett, när det efter förmåga fördunklade motsättningen mellan judendomen och evangeliet. Upplysningens män hade dock mera öppen blick för motsättningens fakticitet, även om de hade en tämligen bräcklig insikt i dess verkliga art.

Judendomens fromhet rör sig på rättsordningens plan. Förhållandet mellan Gud och människa tänkes principiellt såsom ett rättsförhållande, ordnat och reglerat genom lagen. Man må icke häremot invända att det i det gamla testamentet ofta och i mångahanda måtto talas om Guds misskund, barmhärtighet, nåd o. s. v. Huvudtanken är ju som bekant att Gud skänker sin nåd åt den rättfärdige och sin barmhärtighet åt den fromme och denna tanke befinner sig

uppenbarligen helt och hållet inom rättsordningens sfär. Men även om denna barmhärtighet kan tänkas skänka människan mera än hon strängt taget gjort sig förtjänt av, så är icke heller därigenom den rättsliga betraktelsen övervunnen: barmhärtigheten är då tänkt såsom dispens eller såsom en liberalitet, som tillåter sig att gå utöver de principiellt gällande rättsreglerna — ungefär som Thomas ab Aquino sedan tänker sig saken, då han säger: *largius dispensat quam exigit proportio rei*. Och slutligen: även när det talas om Guds barmhärtighet såsom syndaförlåtelse, så är dock den uttalade eller underförstådda tanken alltid att syndaren på ett eller annat sätt måste kvalificerat sig för mottagandet av syndaförlåtelsens nåd. Man skall visserligen måhända i enskilda uttalanden tro sig kunna med större eller mindre skäl, finna *tendenser* till ett övervinnande av rättsordningens skema, men man skall icke kunna påvisa ett effektivt och principiellt genombrytande av detta skema: det är och förblir därvid att judendomens fromhet bygger på rättsordningens fasta grundval.

Men den gudsbild, som bryter fram i och vinner liv i evangeliet, är av en helt annan art. Det är icke längre rättsordningen, som tolkar Guds hjärtas innersta hemlighet, utan den spontant givande, fria och suveräna kärlek, som ger därför att det är dess natur att giva, och som i denna kärlek tar initiativet, söker det förlorade och ger sig själv åt syndare. Detta är det nya, det radikalt nya i evangeliets gudsbild. Det är kristendomens eget karakteristiska grundmotiv, som så vinner liv, en stötesten för all karakteristisk judisk tanke. Det som här förkunnades och praktiserades förnams av judendomens representanter såsom ett helgerån, såsom ett undanrödjande av själva den grundval på vilken hela den fäderneärvda fromheten vilade. Här fanns konfliktämnen nog och övernog. Det som ligger bakom alla dessa i evangelierna åter och åter betygade konflikter är intet annat än den nya gudsbilden.

Den samtida judendomen tog icke miste, då den kände motsättningen så starkt som den verkligen gjorde. Det var icke bara en justering eller en komplettering av något förut givet utan något omskapande nytt, en förvandling i det allra innersta och just därför så mycket mera genomgripande. Judendomens representanter togo

icke heller miste, då de funno att motsättningen var en motsättning till allt det fäderneärvda och då de kände sig uppkallade till ett försvar för detta fäderärvda, till en strid pro ara et focis. Men i en annan sak togo de så mycket mera miste. De förmenade och vän-tade, att detta nya innebure och skulle leda till en upplösning av allt vad sedlighet hette. Men resultatet blev i själva verket det rakt motsatta. Den skenbart moralupplösande gudsbilden, den för all "naturlig" rättsuppfattning destruktiva grundsynen skapade i stället en etik av vida högre dignitet än den som kunde inrymmas inom rättsordningens ram. Detta visar sig icke bara därigenom att kravet icke blir slappare utan tvärtom, såsom t. ex. bergspredikan betygar, blir vida strängare, utan också och framför allt därigenom att etikens kraftkälla här blir intet annat än den suveräna, spontant verkande, allt ont besegrande gudomliga kärleken själv.

Så ligger gränslinjen mellan judendomen och evangeliet klar och skarpt markerad. Vi vilja icke undervärdera sammanhanget. Det är, även det, starkt betyogat. Men lika litet vilja vi låta sammanhanget fördunkla den faktiska, djupgående olikheten. Det är ett nytt grundmotiv, som träder fram, och det är detta grundmotiv som gör kristendomen till något annat än judendom. Hela den följande kristna tankens historia är egentligen djupast sett historien om detta grundmotivs verkningar genom tiderna, om dess kamp och dess segrar. Från denna utsiktspunkt vilja vi nu betrakta den apostoliska förkunnelsen.

3. *Den apostoliska förkunnelsen.* Frågan Jesus-Paulus är ständigt aktuell. Ständpunkterna ha växlat — alltifrån försöken att eliminera alla olikheter till hävdandet av Paulus såsom kristendomens egentlige grundläggare. I viss mån har problemställningen givetvis förskjutits, i samma mån som man kommit att betrakta icke blott Johannes och breven utan också de synoptiska evangelierna under trosvittnesbördets synpunkt och därför de senare ryckt närmare de förra. Men även om problemet därigenom både försvårats och utvidgats, såtillvida som det gäller Jesus och det nytestamentliga vittnesbördet överhuvud, så får dock detta problem en alldeles särskild tillspetsning inför Paulus och vi kunna därför i detta sammanhang begränsa vår undersökning till honom. Gäller

det då spörsmålet om kontinuitet och gränslinje, så må det först eftertryckligt hävdas att intet kriterium för bedömandet är viktigare än gudsbildens beskaffenhet. Ingen instans ger säkrare utslag än denna. Men om vi då se saken från denna synpunkt, ligger i själva verket kontinuiteten i öppen dag. Olikheterna ligga visserligen också i öppen dag och det finns naturligtvis icke den ringaste anledning att söka försvaga eller fördölja dem. Men mitt ibland alla olikheter i uttryckssätt och argumentering o. s. v. träder gudsbilden upp och avger sitt klara vittnesbörd om kontinuiteten just på den avgörande punkten. Ty därom kan icke råda något tvivel: just den gudsbild, som i så stark kontrast mot judendomen vinner liv i evangeliet, möter oss ånyo hos Paulus och utövar där sitt dominerande inflytande på hela kristendomssynen. Den Gud som här förkunnas låter sig lika litet som i evangeliet stängas inne inom rättsordningens ram. Bakom allt det Paulus säger, vare sig han talar om "rättfärdiggörelse genom tro" eller begagnar andra uttryck, ligger den fasta förvissningen att frälsningens väg är en annan än lagens, m. a. o. just evangeliets nya gudsbild. Vi finna igen samma paradoxala och skenbart anti-etiska syn på Guds förhållande till den syndiga människan. Detta är A och O i Pauli trossyn och det är av denna grund han ger så oförbehållsamma uttryck åt kristendomens självmedvetande och dess egenart i förhållande till judendomen. Det är detta som gör kristendomen till "en stöttesten för judarne" men också till "en dårskap för grekerna". Olikheterna må f. ö. vara vilka som helst, ja, Paulus må kunna här och var argumentera med tankegångar som icke befinna sig i full harmoni med grundsynen — på den avgörande punkten råder dock en ovedersäglich kontinuitet: den gemensamma gudsbilden träder fram och avlägger ett vittnesbörd härom som icke låter sig jävas.

Jag kommer emellertid här till den fråga, som i de gängse diskussionerna vållar mest bryderi och förvirring: hur förhåller sig gudstron till den kristustro, som är ett så utmärkande drag hos Paulus liksom inom den apostoliska förkunnelsen för övrigt? Men resonnerar som bekant ofta så: denna kristustro innebär en fördunkling av den rent monoteistiska gudstron och därmed en förvanskning av och en avväg från "Jesu religion". Denna avväg begynner hos

apostlarna och fortsätter sedan i kristenhetens följande historia. Det är detta resonemang som vållar, att den ovan skildrade "tredje typen" vill draga en så starkt markerad gränslinje, för att icke säga själva huvudgränsen mellan Jesus och den urkristna församlingens tro.

Gäller det att taga ställning till denna teori, så måste man först och främst rikta sin uppmärksamhet på själva frågeställningen, på sättet att fråga. Vid ett närmare besiktigande av denna frågeställning visar det sig, att den i själva verket doktrinärt utgår från tvänne lika ohållbara förutsättningar. För det första utgår man från att det som man kallar den monoteistiska gudstron skulle vara en viss given konstant storhet. För det andra bygger man på den förutsättningen, att den kristna tron skulle sönderfalla i diverse skilda trosföreställningar, i lärostycken eller loci, som skulle stå sida vid sida, i varje fall relativt oberoende av varandra. Man betraktar gudstron såsom *en* sak och kristustron såsom en helt annan och drar sedan helt naturligt den slutsatsen att kristustron med nödvändighet måste innebära ett avfall från den rena monoteistiska gudstron. Men båda dessa utgångspunkter äro som sagt i själva verket lika ohållbara: den förra därför att den är formalistisk och den senare därför att den ser tron på ett oorganiskt sätt. Hela frågeställningen blir därför typiskt doktrinär och förbiser var den religiöst sett verkligt viktiga frågan ligger. Ser man, såsom man måste göra, tron på ett organiskt sätt, beaktar man att alla trons frågor röra *gudstron* och anlägger man ytterligare religiöst sakliga synpunkter, så får hela frågeställningen ett helt annat utseende. Då blir den avgörande frågan denna: på vad sätt präglas och bestämmes gudsförhållandet av kristusförhållandet — eller, såsom vi också kunna och i detta sammanhang vilja formulera frågan: på vad sätt präglas och bestämmes gudsbilden av Kristus? Denna fråga är i själva verket beträffande *all* "kristologi" den verkligt betydelsefulla och avgörande frågan. En randanmärkning i förbigående: man talar i nutiden gärna om att man skall se psykologiskt på de religiösa frågorna. Jag skall icke här diskutera den religionspsykologiska metodens möjligheter eller eventuellt begränsade möjligheter. Men säkert är att det i varje fall icke vittnar om någon särdeles djupgående psykologi, om man

betraktar gudstron och kristustron hos Paulus såsom tvänne självständiga områden — det vore att alltför ytligt sett, det vore i själva verket att vilja bedöma Paulus med den sedan länge övervunna "locidoqmatiken" som måttstock.

Nalkas man nu Paulus med utgångspunkt i den på ovan angivet sätt justerade frågeställningen, så är det icke svårt att se, att Pauli kristustro utövar den mest påtagliga inverkan på hans gudsbild, ja, att denna på ett avgörande sätt är präglad av kristusförhållandet. Det förhåller sig alltså ingalunda så, att gudsbilden skulle vara någon en gång för alla given, fast och konstant storhet och att man sedan endast skulle ha att fråga, om kristustron låter förena sig med denna monoteistiska gudstro eller icke. Utan det är fastmera så, att kristustron står i det mest organiska sammanhang med gudstron och åt denna ger ett bestämmande innehåll.

Frågar man efter den paulinska kristustrons inverkan på gudsbilden, så blir det framför allt tvänne komplex, som träda i förgrunden: å ena sidan Pauli korsteologi, å den andra hans förkunelse om Kristus såsom kyrios och i sammanhang därmed hans pneumatologi.

Det är väl bekant i huru hög grad Korset behärskar Pauli tankevärld: han säger sig icke vilja "veta om något annat än Jesus Kristus och honom såsom korsfäst". Detta är för Paulus evangeliets hjärtpunkt — en stötesten för judarna och en darskap för grekerna, men i själva verket en Guds kraft till frälsning. Vad betyder nu detta för gudsbilden? Svar: det åskådliggör den gudomliga kärlekens väg och dess art. Guds kärlek får sin karaktär och sitt djupaste innehåll därav att den s. a. s. går Korsets väg. Den gudomliga kärleken är den sig själv utgivande, sig själv offrande kärleken. Denna den gudomliga kärlekens karaktär visar sig för Pauli trosblick redan däri att Gud sänt och utgivit "Sonen". Men den visar sig framför allt i korsdödens gärning. Kärlekens rätta art och dess styrka visar däri att den icke undandrar sig offret. Och detta ger mer än något annat gudsbilden dess bestämmande innehåll. Ty vi skola icke tro, att det här är fråga om något från gudsviljan åtskilt och att Gud s. a. s. skulle stå utanför och avvaktande i förhållande till det som här sker. Så ter sig visserligen saken enligt diverse senare försoningsteorier,

men detta är minst av allt Pauli syn på saken. Den kärlek, som här kommer till uttryck, är för Paulus varken mer eller mindre än Guds egen kärlek: "det var Gud, som i Kristus försonade världen med sig själv". Gud är icke bara utgångspunkten för kärlekens frälsande gärning, utan han är den aktiva kraften, subjektet i det som sker. Håri ligger djupast sett "Korsets anstöt", det för all judisk tanke främmande och direkt anstötliga. Med tanken på offer till Gud är man väl förtrogen. Men här är Gud icke bara den som i sitt upphöjda majestät mottar offer, utan det gudomliga majestätet själv bringar offret, offerar av sitt eget, ja, offerar sig själv. Och detta ger åt gudsbilden själv dess djupaste innehåll. Frågas det hurudan gudsviljan är beskaffad, så reser sig Korset och avlägger sitt vittnesbörd. Korsets *gudshandling* präglar och bestämmer gudsbilden i dess allra innersta. Den kristna gudsbilden är s. a. s. stämplad med Korsets märke. Detta är såväl i förhållande till judisk som till grekisk tanke något revolutionerande nytt. Men det ligger å andra sidan uppenbarligen i linje med *den* gudsbild, som vi i det föregående sett vinna liv i evangeliet. Det är i grunden ingenting annat än kristendomens eget karakteristiska nya grundmotiv, som här är verksamt hos Paulus och som av honom närmare utföres: den kärlek, vilken är så suverän, att den icke låter sig stängas inne och bindas av några rättsordningens fasta regler.

Vi vända oss så till kyrios-pneuma-komplexet. Den dominerande ställning, som detta "komplex" intar hos Paulus, har i senare tider allt starkare betonats, så t. ex. av tvänne så varandra olika forskare som Deissmann och Bousset. Särskilt har som bekant frågan om dessa paulinska tankars idéhistoriska förbindelser i allmänhet samt i synnerhet till "hellenismen" flitigt diskuterats. Min avsikt är icke att deltaga i denna diskussion, utan endast att söka påvisa vad det här berörda komplexet har att betyda för Pauli gudsbild. Vad ställningen till "hellenismen" beträffar vill jag endast i förbigående göra den randanmärkningen, att det svar, som kan givas på dessa i och för sig historiskt sett intressanta frågor, givetvis icke kan innesluta något omdöme om själva tankarnas inre värde: den historiska ursprungsfrågan kan i detta stycke icke vara utslagsgivande.

Det kristna livet är enligt Paulus ett liv "i Kristus", ett liv där

vi såsom "drivna av Anden" äro "Guds barn". "Jag lever icke mera jag, utan Kristus lever i mig". Anden "vittnar med vår ande" o. s. v. Det kristna gudslivets egenart och nya rikedom hänger samman med detta: den som är i Kristus är "en ny skapelse". Förbindelsen mellan dessa tankar och gudsbilden ligger i öppen dag. Här är det uppenbarligen fråga om något som i eminent mening karakteriserar själva gudsförhållandet. Kyrios- och pneumakomplexen stå icke isolerade, såsom något i och för sig, utan de återspegla vad det kristna gudsförhållandet innebär för Paulus. Omöjligheten av en dylik isolering av kyrioskomplexet framgår redan därav att kyrios är "den himmelske". Hade det varit fråga om "den historiske Jesus" allenast, skulle det förefunnits anledning att tala om en splittring av tron. Men Pauli kyrios är "den upphöjde herren", som helt och hållet tillhör Guds sfär. I gemenskapen med honom befinner sig därför den kristne ovilkorligen inom denna Guds sfär. Detta blir nu ännu mera påtagligt, om vi giva akt på sammanhanget mellan kyrios och pneuma — enligt Bousset ligger ju det framför allt originella hos Paulus just i detta sammanhang. Att leva i Kristus och att drivas av Anden är icke två artskilda ting, utan olika sidor av, olika uttryck för en och samma andliga verklighet. Om det överhuvud varit möjligt att betrakta kyriosfären såsom en annan sfär än den gudomliga, så blir detta i varje fall alldeles omöjligt, när kyrioskomplexet opplösligt förbindes med andekomplexet. Den ande, som "är Herren", är tillika Guds Ande, och de som drivas av denna Ande äro Guds barn.

Det är därmed uppenbart, att Pauli utsagor om kyrios och pneuma på det allra direktaste sätt beröra gudsbilden, ja, att de i själva verket äro utsagor om Gud själv. Tron, gudsförhållandet, innesluter härmed i sig ett moment av ägande och utsagorna om kyrios och pneuma äro direkta utsagor om Guds närhet och ständigt fortgående aktivitet i förhållande till människolivet. Den Gud, som är oss när i Kristus och Anden, är i denna sin närhet den nyskapande Guden, den Gud, som här inträder i innerligaste gemenskap med den syndiga människan. Det är denna syn, som också ligger bakom och uppbär Pauli starka medvetande om att det gamla är förgånget och att något nytt brutit in, som präglar hans medvetande om kristen-

domens egenart. Så se vi också här, hur gudsbilden icke är någonting fristående och av kristustron oberört, utan hur tvärtom kristustron — och i detta sammanhang även andetron — präglar och bestämmer själva gudsbilden. Kristus- och andetron ger åt Paulus en ny syn på *Guds närhet*. Men om detta nya drag i gudsbilden gäller detsamma som nyss sagts gälla om det av Korset präglade draget. Även den nya synen på Guds närhet står uppenbarligen i intimaste samband med evangeliets karakteristiska gudsbild. Även här är det djupast sett icke fråga om något annat än därom att "det kristna grundmotivet" tränger sig fram och närmare utgestaltas.

Ett tillägg kan vara på sin plats. Såsom kristus- och andetro innehåller, sade vi nyss, tron ett moment av ägande. Det betyder nu emellertid icke, att den syn på gudsförhållandet som här möter skulle på den renodlade mystikens vis hävda uppgående i eller identitet med gudomen. Intet kan vara oriktigare. Distansförnimmel- sen är i själva verket med en inre nödvändighet lika stark som närhetsförnimmel- sen. I senaste tid har som bekant distanstanken just vid Paulustolkningen förfäktats med yttersta energi av den mycket omtalade Barthska skolan. Det är alltid behövt att accentuera distansen mellan gudomligt och mänskligt och det har måhända icke varit minst nödvändigt i vår tid. Men i själva verket torde det knappast kunna nekas, att ett exklusivt betonde av denna synpunkt är — vad tolkningen av urkristendomens gudsför- hållande beträffar — lika illegitim som någonsin mystikens tolkning. "Immanensen" — om vi nu skola kalla saken med detta namn — är lika väsentlig som transcendensen. I varje fall är närheten lika väsentlig som distansen. Vi ha intet val dem emellan. Lika litet ha vi att välja mellan ägande och hopp. Tron är icke endera, utan bådadera. Trosförhållandet karakteriseras hos Paulus, liksom i urkristendomen för övrigt, av en under jordelivets villkor aldrig upp- hörande spänning mellan det som är och det som ännu icke är, mellan ägande och hopp.

4. *Kristendomens grundmotiv och den kristna tankens historia.* Vi utgingo från frågan om urkristendomens gränslinjer. Vi ville se saken från gudsbildens synpunkt i förvisning

därom att ingen annan synpunkt kan konkurrera med denna i vikt och betydelse. Vårt resultat hittills har blivit, att den avgörande gränsen går mellan judendomen och evangeliet — trots allt det sammanhang som också här givetvis finnes. Gudsbilden är ett ojävigt vittne om förvandlingens djup. Däremot föreligger det — trots all olikhet — en stark kontinuitet mellan evangeliet och den apostoliska förkunnelsen. Kontinuiteten betygas av gudsbilden — det grundmotiv som vinner liv i evangeliet går icke under, det är tvärtom själva den drivande kraften i den apostoliska förkunnelsen. Ingenting är med avseende på den apostoliska förkunnelsen viktigare än att detta grundmotiv lever där med starkt liv och blir ytterligare utfört. Nu skulle vår blick gå framåt — till hela den följande kristna tankens historia. Det säger sig självt att vi icke här kunna följa denna, icke ens i dess allra grövsta konturer. Det kan icke gärna bli fråga om något mera än att diskutera några olika principer för denna historias bedömande.

Allra först skulle jag då vilja betona, att denna historia först och sist är den kristna gudsbildens historia samt att detta långt mera än som hittills i allmänhet skett borde få präglade dogmhistoriska undersökningarna. De gängse dogmhistoriska framställningarna ha i allmänhet i alltför hög grad kretsat kring kristologien såsom centrum. Det är icke min mening att säga, att kristologien skulle vara någon oväsentlig del av den kristna tankens historia. Jag skulle i stället vilja säga, att det viktigaste i "kristologiens" historia är — just gudsbildens historia. Det väsentliga är nämligen icke de olika kristologiska formlerna såsom sådana, utan frågan om i vad mån kristustron utövar ett bestämmande inflytande på själva gudsbilden. I den mån detta icke är fallet, få de kristologiska formlerna karaktären av en fristående spekulering, vilken visserligen såsom sådan kan äga ett visst intresse, men vilken dock från religiös synpunkt sett blir ovidkommande. Söker man efter det väsentliga och verkligt bärande i den kristna tankens historia, måste kristologien genomgående ses i direkt samband med gudsbilden. Ett genomförande av denna grundsats skulle utan tvivel leda till en avsevärd förskjutning av perspektiv och tonvikt i jämförelse med de gängse dogmhistoriska framställningarna.

Jag går ett steg vidare. Det innersta och avgörande i den kristna tankens historia är egentligen historien om vad vi i det föregående kallat det kristna grundmotivet, historien om huru detta grundmotiv kämpar med andra rivaliserande, huru det kan förmåla sig med andra tankar och taga dem i sin tjänst, men huru också dessa andra tankar stundom kunna hota att förkväva detsamma. Det kan ibland vara hårt pressat och halvt lamslaget, trängt av moraliserande eller rationaliserande eller naturaliserande teorier, men det upphör aldrig att existera och efter tider av hårt betryck bryter det gärna med nästan elementär makt fram fram på nytt. Detta är en historia med nederlag och segrar, med förluster och vinster — en historia fylld av dramatisk spänning.

Med denna syn på den kristna tankens historia träda vi i en dubbel motsättning: dels mot en statisk och dels mot en evolutionistisk uppfattning av densamma. Det statiska betraktelsesättet har en avgjort pessimistisk, det evolutionistiska en avgjort optimistisk syn på den kristna tankens historia. Den evolutionistiska typen möta vi företrädesvis inom romersk och delvis inom anglikansk teologi, den statiska typen har däremot som regel behärskat den evangeliska teologien — med undantag för den av Schleiermacher och Hegel bestämda teologien, som ser saken utpräglat evolutionistiskt.

För den statiska uppfattningen är det karakteristiskt, att den kristna "läran" betraktas såsom någonting vid en viss tidpunkt givet och principiellt färdigt. Huvudfrågan blir då om och i vilken grad den följande teologien förmått bevara det en gång givna. Här inträder nu det pessimistiska bedömandet av den kristna tankens historia: denna historia ter sig i större eller mindre utsträckning såsom ett avfall från den "rena läran". Man kan ha olika meningar om var avfallet begynner och huru långt det sträcker sig, men avfallssynpunkten är likvisst den dominerande synpunkten. Den äldre evangeliska teologien betraktar reformationen såsom ett återställande av den ursprungliga rena lära, från vilken den bakom reformationen liggande kyrkan avfallit. Avfalllets period förlades här framför allt till den medeltida kyrkan, under den gamla kyrkans dagar förmenades det ännu icke på allvar hava inträtt. Upplýsningens teologi

utvidgade ytterligare avfallets period: enligt dess sätt att se möter redan inom den gamla kyrkan ett avfall från den enkla bibliska kristendomen och det är i grunden först upplysningsteologien själv, som på allvar återvänder till den rena läran. Under det senare 1800-talet är man benägen att låta avfallet begynna ännu tidigare, för såvitt som man betraktar den apostoliska förkunnelsen såsom innebärande ett avfall från "Jesu religion" med dess rent monoteistiska gudstro.

Evolutionismen har som sagt en mera optimistisk syn. Här är det icke bara fråga om avfall och restitution, utan om utveckling, utbyggnad, fullkomning. Den kristna tanken tänkes bygga vidare på den en gång lagda grunden. Nu kan även denna tankegång, liksom den statiska, möta i olika variationer. Rom. t. ex. är givetvis icke sinnad att erkänna allt som kommit fram i den kristna tankens historia såsom en legitim utveckling. Det kräver kontroll och kontrollen utövar det självt — ordet Vatikanen säger i detta sammanhang allt som behöver sägas. Inom modern anglikanism tänkes kontrollen snarast ligga i den religiösa erfarenhetens utsteg. Risken blir här den, att värderingsprincipen blir kvantitativ, att frågan om olika kristna åskådningars legitimitet kommer att avgöras efter den kvantitativa anslutning de lyckas få — men det finnes ju här lika litet som eljest någon garanti för att vox populi är vox dei. För Schleiermacher — och Hegel — tedde sig den kristna tankens historia såsom en med inre nödvändighet fortskridande renings- och fullkomningsprocess: "immer vollkommener durchdringt der Heilige Geist das Ganze" (Schleiermacher).

Men den kristna tankens historia låter sig i själva verket varken ses såsom evolution allenast eller under synpunkten avfall-restitution. Det förra är falsk optimism, det senare falsk pessimism. Det vore på det högsta önskligt, att den evangeliska teologien definitivt ville övervinna och bortlägga den doktrinära och sterila avfalls-restitutionsteorien, som leder och ovilkorligen måste leda till de mest verklighetsfrämmande och ohistoriska konstruktioner. Det senare 1800-talet har utträtt stora ting i fråga om genomforskandet av den kristna tankens historia, större ting än någon tidigare teologi. Men hela detta väldiga och i och för sig imponerande forskningsarbete

har i hög grad lidit av den doktrinära synvinkel, under vilken det varit inställt, av den olycksaliga avfalls-restitutionsteorien, som gjort sig gällande snart sagt överallt, där det dogmhistoriska arbetet icke nedsjunkit till ett rent krönikartat arbete. Nu låter sig emellertid icke den nämnda teorien ersättas av evolutionsteorien. Visserligen må det gärna sägas, att denna har *något* större rätt samt att — försåvitt man endast hade att välja mellan dessa två teorier — evolutionsteorien måste tillerkännas ett visst företräde. Men det kan å andra sidan icke nekas: så snart evolutionsteorien med någon konsekvens skall genomföras, blir den lika verklighetsfrämmande doktrinär som avfallsteorien. Att utbyta den senare mot den förra skulle då endast vara att utbyta en doktrinarism mot en annan.

En verkligt klargörande syn på den kristna tankens historia kan man endast vinna, försåvitt man ser denna historia såsom ett drama, Det innersta och mest väsentliga i denna på dramatisk spänning rika historia är då, såsom redan framhållits, ingenting annat än historien om hur "det kristna grundmotivet" kämpar sig fram under hårda brottningar och skarpa motsättningar, historien om en kamp, där f. ö. även de skenbara eller verkliga nederlagen kunna visa sig få positiv betydelse för kommande segrar och nya vinster. Det kan här vara av vikt att accentuera det uttryck vi valt: *motiv*, det kristna *grundmotivet*. Utgångspunkten för det hela är icke en färdigbildad lära i flera eller färre punkter, utan just ett *motiv*. Det nya ligger i själva *motiv*et. Men detta *motiv* har i sig den väldigaste sprängkraft — såsom hela den följande historien nogsamtt betygar. Med denna syn på den kristna tankens historia kunna vi f. ö. göra rättvisa åt de berättigade moment, som — ehuru oklart fattade — ligga bakom både den statiska och den evolutionistiska teorien. Det berättigade i den statiska tankegången ligger i idén om någonting fast givet — felet är att detta givna uppfattas på ett doktrinärt sätt såsom en mer eller mindre fixerad lära i stället för såsom ett produktivt, skapande *motiv*. Det berättigade i den evolutionistiska tankegången ligger däri att den kristna tankens historia tänkes äga positiv betydelse, ligger däri att man vill göra allvar av den gamla bibliska tanken om Andens ledande in i sanningen. Men det är då

på samma gång tydligt, att ingen av de många gränslinjer, som kunna och böra dragas inom kristenhetens historia i vikt och betydelse ens tillnärmelsevis uppgår emot den gränslinje, som är given i och med kristendomens tillblivelse och som markeras av det vi här kallat kristendomens grundmotiv.

DEN HELLENISTISKA VÄRLDEN OCH KRISTENDOMEN¹⁾

AV PROFESSOR GUNNAR RUDBERG, OSLO

I.

Om hellenism och kristendom kämpas det för närvarande både inom den lärda världen och i religiösa kretsar — med rätt eller orätt. Så nytt som man stundom menar, är väl ej problemet; flera av dess delfrågor ha ju behandlats både i äldre och yngre forskning, liksom i universitetens undervisning. Men problemet har fått en vidare syftning och väckt uppmärksamhet långt utom forskningens snäva gränser, så som tidigare frågan om gammaltestamentlig källforskning, om "Bibel och Babel" o. a.

Inom vetenskapen är det i regel så, att vissa frågor någon tid behärska tanken och meningsutbytet, tills de, som det heter, "lösas" eller — vanligare — gå upp i en vidare fråga; det är problemläget, som förskjuter sig. Gäller frågan kristendomens historia, griper den in på trons område, eller i vad som menas höra tron till. Därav oron och den stora uppmärksamheten utom forskarnes krets; hur oberoende tron innerst känner sig av dessa strider, måste den ofta lyssna och till sist ta ställning. Om denna sida av problemet skall här ej talas — om hur den kristna tron skall finna sig bland nya fakta och i nya förbindelser.

Här skulle sägas några ord om den hellenistiska världen och kristendomen — om förhållandet dem emellan, om vad kristendomen tilläventyrs har gemensamt med och lärt av den omgivande hellenistiska världen. Naturligtvis kan jag blott belysa några drag av denna tids historia, och mycket måste förbigås — så förbindelsen med Israel, profetismen och senjudendomen, ej därför att jag på något vis förnekar denna förbindelse eller dess betydelse, utan emedan jag

¹⁾ Dessa sidor utgöra i huvudsak ett föredrag, hållet på Teologiska föreningen i Upsala den 23 november 1926. Det kan naturligtvis endast antyda några grunddrag av min uppfattning och arbetar med ett ytterst begränsat material, som till stor del är väl bekant genom lättillgänglig litteratur. Utförligare har jag behandlat ämnet i föreläsningar inom Teologiska fakulteten vid universitetet i Oslo läsåret 1924—25 och får måhända senare tillfälle till en mer ingående skriftlig framställning.

ej har någon omedelbar kunskap på detta område. Den dubbla jordmånen är ett vidare problem.

Naturligtvis måste materialet starkt begränsas i denna korta framställning. Det får mest tjäna som exempel, och mycket av det är känt förut, om det ock stundom sättes i nytt sammanhang. Kanske kan det vara en viss fördel att få en kritisk fråga belyst från olika håll — här av en filolog, som då och då tvungits att syssla med hellenismen, arbeta med vissa dithörande frågor och tänka över dem. Både den tid och det stoff, som framför allt sysselsatte den för tidigt bortkallade prof. Wetter, måste jag gå förbi, och synpunkten är delvis en annan, mer allmänt kulturhistorisk. Mest kommer jag att uppehålla mig vid tiden före Kristus, alltså utvecklingen till vad som på trons språk kallats "tidens fullbordan", danandet av den strömfåra, vari den nya religionens flöden götos. Också i det sammanhanget kommer ju frågan om likheter och olikheter — de senare lika viktiga som de förra — mellan kristendomen och tidens kulturvärld till sin rätt, liksom problemet om gemenskap, lån och beroende.

Icke utan avsikt har jag sagt "den hellenistiska världen" i stället för "hellenismen". Detta — ett relativt sent ord i forskningens historia (Droysen) — brukas i rätt växlande betydelse och ofta, något oegentligt, om den av orienten starkt påverkade kulturen i senklassisk tid och framför allt om kejsartidens religionsblandning, synkretismen och mysterierna, som bilda en ofrånkomlig bakgrund till kristendomen. Genom formuleringen ville jag ge problemet en vidare syftning. Ordet *ελληνισμός* är egentligen en språklig term och betyder ren grekisk form, i motsats till dialekt och barbarism. Lämpligast får den syfta på hela den historisk-kulturella utvecklingen i tiden efter Alexander den store (300 f. Kr.) och främst århundradena före Augustus (Kr. föd.); naturligtvis kan den senare utvecklingen ej skarpt skiljas från den föregående, och mycket i äldre tid belyses endast av dokument och tankar från senare perioder. Liksom Augustus' tid är Alexanders i flera hänseenden en genomgång, ej en begynnelse; när det gäller samfundsformernas förnyelse, social omdaning, litteratur, religion o. s. v., ger Alexander fart åt tendenser, som redan förut voro verksamma ²⁾).

²⁾ Jfr här R. LAQUEUR, *Hellenismus*, Giessen 1925.

Man har starkt betonat det österländska inslaget i hellenismens kultur — lånen från Syrien, Persien, Egypten o. s. v., ej minst inom religionens värld. Det har skett med full rätt, särskilt för senare tiders del. Nu gäller det också något annat: att se arvet från Hellas, kontinuiteten på en mängd områden. Hellenismen betyder ej blott lån, utan ock en inre utveckling av vissa givna drag i grekisk odling, vilka med tiden få allt större betydelse, kanske i samverkan med inflytandet från Östern (man kan jämföra en mängd "semitismer" i κοινή: egendomligheter i grekiskan som bli vanligare genom påverkan från semitiska motsvarigheter).

Jag skall i det följande ge exempel på dessa i Hellas börjande utvecklingslinjer, som i hellenistisk tid förenade sig med orientaliska trådar och omsider bilda inslag i kristendomens väv.

II.

Låt oss till en början se något på samfundets utveckling i hellenistisk tid. Bortsett från sammanslutningar och gemensamma företag i förhistorisk tid, var det gamla Hellas intet rike; det var städer med omnejd, vilka kämpade om makten. Utlandet var länge för grekerna Persien. Enhetssträvan se vi i religionen, i de nationella spelen, i språk, litteratur och kultur, inom vissa gränser, i kamp och planer mot arvfjenden, i större sammanslutningar framför allt under Athens ledning. Samtidigt pågår i ej ringa omfång en social utjämning mellan stammar och klasser. Det är dessa strävanden, som Makedonien fortsätter och fullbordar.

Monarkien med världsherravälde till syfte medför redan från början — alla reaktioner till trots — en utjämning inom rikets gränser mellan folk, klasser och städer, långt mer än tidigare, och därmed först en ökad makt mot barbarerna. Likställigheten inom det nya väldet är eller blir för Alexander ett program, som samtiden ej är mogen för att fatta. Tanken verkar långsamt och be-
tjänar sig också av den nya filosofien och religionen.

I de hellenistiska delstaterna, som själva äro en reaktion mot Alexanders planer, utbildas monarkiens tankar delvis för alla tider. Härskaren får nu genom filosofien en hög kulturuppgift. Han

står visserligen över alla som Zeus över de andra gudarne och blir så för undersåtarne välgörare (εὐεργέτης), räddare och frälsare (σωτήρ), ja, så småningom herre (κύριος) och Gud. Men han kan ock betrakta sig och låta se sig som tjänare (δούλος) och sitt verk som en "ärofull tjänst" (ἔνδοξος δουλεία)³⁾, såsom Antigonos Gonatas uttryckte det — tanken går ju sedan igen hos tänkare på tronen, såsom Marcus Aurelius eller Julianus. Här skymta stoiska läror om världens enhet och den vises plikt. — Utan att söka efter mellanled — diatriben eller annat — erinrar jag om Nya Testamentets, särskilt Pauli, syn på överheten; se t. ex. Rom. 13,4: "överheten är en Guds tjänare, dig till fromma" (θεοῦ διάκονος . . . σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν) eller v. 6: "överheten förrättar Guds tjänst,, (λειτουργοὶ θεοῦ). — Man förstår, att mycket rent teoretiskt är undangjort, när Rom tar makten och skapar det stora paradigmat för världsmakten.

Här kan blott i största korthet erinras om, vilka förutsättningar det tidiga kejsardömet skapade för en andlig rörelses spridning — både i yttre och inre avseende. Om rättens betydelse vittna även de nytestamentliga skrifterna, och i den romerska rätten upptas vid denna tid hellenistiska element. Rom fullkomnar och sprider den samfundsnyttiga tekniken, om det ock var hellener, som av inre drift tänkte tankarna och gjorde experimenten. Romarne voro världens främsta vägbyggare; deras vägar äro i England ännu de bästa bilvägarna. Stor är skillnaden mellan romarnes och grekernas vägar eller mellan de förra och österns talrika mer naturvuxna vägar. Kanske kunna Pauli resor i sin mån belysa denna oerhörda skillnad och vägarnas betydelse, liksom romarposten belyser deras beskaffenhet.

Kanske se vi i Nya Testamentet också spår av kejsardömet ekonomiska omläggning — liksom av en mängd andra företeelser i den grekisk-romerska världen. Den nya styrelsen betydde för rikets alla provinser, ej minst i östern, en väldig ekonomisk lättnad, trots alla tunga bördor. Godtyckligheten fick en gräns, skatteuppbörden blev allt mera direkt, tullen kontrollerades, och mellanhänder slopades. T. o. m. en härskare som Nero vidtar åtgärder för att lätta kontrollen. Överheten var värd den lojalitet, som de första kristna liksom andra undersåtar visade — i känsla av befrielse.

¹⁾ Aelian. Var. hist. 2,20.

Bland härskarne funnos ju tyranner, men därute i gränsområdena kände man ej alltid så mycket av den terror, varmed en tyrann på tronen — jag tänker på Tiberius — höll Rom och senaten i tygel.

Den sociala utvecklingen visar stor överensstämmelse med den politiska. Folkblandningen och slavväsendet voro faktorer i samfundslivet, som monarkien övertog från äldre skeden. Den tvingas till social omvårdnad, ofta kanske ovis, på helt annat sätt än de små republikerna. Det är ej utan betydelse, att hellenistisk tid och kejsartiden bli gyllne århundraden för gemenskap, inbördes hjälp och föreningar för dylik hjälp, liksom för fackföreningar. Här genomför kristendomen med hjälp av sin religiösa kraft och sin historiska och sociala ställning de hellenistiska tankarna långt radikalt och mer målmedvetet än all humanitär filosofi och politik — i vård om fattiga, änkor, faderlösa, fångar och resande — även dessa hörde då till de hjälpbehövande. Ännu en vedersakare som kejsar Julianus framhåller på denna punkt de kristna som efterföljansvärda föredömen. — Men filosofien hade förberett den sociala omvårdnaden, liksom synen på makten.

Samfundet, det politiska och sociala livet i alla växlande former, hade ju sedan Platons och Aristoteles' dagar sin givna plats i de filosofiska systemen. De hellenistiska skolorna försumma sällan — även där deras tankar äro kosmopolitiska — att till systemet i traditionens namn foga en avdelning om "ekonomi", οἰκονομία, i mer ursprunglig betydelse av ordet än vår, om hushåll, husvård, sociala regler om hem och samfund. Så göra t. o. m. nypythagoréerna, de i våra ögon mest abstrusa och världsfrämmande av alla; vi se av bevarade fragment, hur de behandla hem och äktenskap, man och kvinna, husbonde, hustru, barn, slavar o. s. v. Det har funnits skrifter under äldre och yngre namn med växlande titlar (om välstånd i ett hus, om lag och rättrådighet, om konungamakt o. a.); i vissa fall ligga säkerligen äldre skrifter till grund¹⁾. Och Plotinos, nyplatonismens störste tänkare och personlighet, var ju ej blott den världsflyktige filosofen och mystikern, utan ock den dristige reforma-

¹⁾ Jag kan här ej gå in på frågan om dessa hos Joh. Stobaios bevarade fragments ålder, men det är mig omöjligt att i stort sett föra dem tillbaka till äldre tid. Jfr A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège 1922.

torn¹⁾. — Nya Testamentet, främst dess brevlitteratur, har trots all eskatologi ett påfallande intresse för samfundet, dess klasser och många av dess problem; jag tänker bland annat på de s. k. hus-tavlorna. Är det förmätet att anta, att Paulus och andra författare fått formen för dessa förmaningar i förenklad gestalt — sannolikt via diatriben, varom mera sedan — från hellenistisk filosofi och förkunnelse? Det sedliga innehållet är ju nytt eller kommer från andra håll. Hit höra sådana ställen som Rom. 13, 1. Kor. 7, Efes. 5 och 6, Kol. 3, 18 o. ff., 1. Petr. 2, 13 o. ff. och 3. Också en del förordnanden rörande församlingen skulle kanske kunna nämnas i detta sammanhang (särskilt i pastoralbreven).

III.

Om vi gå till det andliga livet och dess yttringar, så spåra vi i den begynnande kristendomen mer eller mindre starkt de flesta förändringar, som hellenismen medför. Det gäller redan språket och formen. Att Nya Testamentets språk är samtidens grekiska i olika höjdlägen, hör nu genom Adolf Deissmanns arbete till den mer elementära kunskapen, och det är en kunskap av stor betydelse. Det språk, som talades i den hellenistiska världen efter Alexander, och som uppstått genom dialekternas undergång, väl också genom den konstnärliga litteraturens minskade makt, blev den hellenistiska judendomens språk och även kristendomens, när den gick ut i denna värld. Det var *κοινή* i alla dess skiftningar, i ljud och böjning (böjningsformernas förenkling), i ordförråd och syntax. Ej ens orden äro nya i Nya Testamentet, såsom man menat, men betydelsen blir ofta ny (därom nedan); originaldokument, inskrifter, egyptiska papyrer och ostraka, delvis ock litteraturen, ge här säker ledning. I Nya Testamentet är för övrigt växlingen rik mellan olika former av språk och stil: Markus' enkla folkspråk, Lukas' litterärt rensade stil (med finare ordval), Pauli oändligt växlande, stundom lättflygande och stundom tunga språk, Hebréerbrevets helleniserade, delvis rytmiska stil och Apokalypsens ogrekiska vändningar. Det är ej möjligt att

¹⁾ Jfr (även om de nypythagor. fragmenten) min uppsats "Neuplatonismus und Politik", *Symbolae Arctoe* (= Osloenses) I, s. 1 o. ff.

pressa allt i samma form. Men motsvarigheter inom vissa gränser finnas utom Nya Testamentet.

Vad som sagts om språket, gäller i mycket om de litterära formerna. Vi kunna här, om än ofullständigt, följa en utveckling, som gör den äldsta kristna litteraturen begripligare, om än t. ex. evangelierna ej kunna fullständigt förklaras ur hellenistiska förebilder, ej ens om det kultiska inslaget medtages — denna synpunkt gör ej de litterära undersökningarna överflödiga. Trots all ömtålig förfining har litteraturen denna tid ej sällan en folklig prägel och folkliga intressen. Det främmande och exotiska samlas, upptecknas och fångslar; drag i Genesis' skapelseberättelse äro observerade i en stilundersökning från tiden strax e. Kr.¹⁾ Subjektiv litteratur, brev (även förfalskade), brevsamlingar, memoarer och biografier, blir modern; man upptecknar sekters och mysteriers litteratur — här kunna vi ännu tala om litteratur; man samlar recept för människor och djur, alkemistiska och magiska formler o. s. v.²⁾ Bokhandeln organiseras oändligt mycket bättre än förr, och vid sidan av litteraturen spridas "olitterära" skriftalster.

Några av de viktiga nya formerna må nämnas. Av stor betydelse är diatriben, en skiftande form, det konstlösa samtalet, den av olika beståndsdelar sammansatta förkunnelsen, t. ex. med ledning av ett ord av kynikern Diogenes, vers och prosa, med bilder och dialogpartier. I litterärt hyfsad form möta vi den i satiren, både den grekiska och den ofta originella romerska, i filosofiska utredningar (ofta hos Cicero) o. s. v. De fingerade samtalen i Pauli brev, de många bilderna (hus, förvaltning, herre, slav, tävlan, krigsväsen, oljeträd m. m.) känna vi igen från tidigare och senare diatriblitteratur — så ofta t. ex. i de av Plotinos' Enneader, som äro avfattade i denna form, ett bevis för traditionens sega styrka.

Nämnas bör också brevet (brevsamlingen); det får allt större litterär och social betydelse. Pauli brev, vilkas karaktär av privatbrev Deissmann kraftigt understryker, närma sig på grund av förhållandenas makt stundom det litterära brevet genom sitt omfång, sin kollektiva

¹⁾ De sublimitate (Περὶ ὑψηλοῦς), k. 9,0; citatet är ej exakt.

²⁾ I Upsala finns en papyrusbok med alkemistiska, i Oslo en rulle med magiska formler, båda från tiden e. Kr., om ock formlerna ofta äro mycket gamla.

adressat, de må sedan vara kultiskt påverkade eller ej; så Romar- och Korinter-breven. Av annan typ äro ju Hebréer-, Jakobs- och Clemensbrevet.

Av vikt äro ock de personliga dokumenten både av och om tidens människor: memoarer, biografier — som särskilt växte upp i den aristoteliska forskningens spår — och liknande litteraturformer. Här ger man särskilt akt på den store mannens vita, underberättelsen eller aretalogien, som väl ej är utan inflytande på Johannes-evangeliet med dess Jesus-bild och Acta apostolorum. Typen går igen i både profan och religiös litteratur: martyrakter, munkhistorier, helgon- och missionärsbiografier. Man samlar ock de stores ord från olika synpunkter; så få vi samlingar av *apophthegmata*, *logia*, *dicta*. Vad dylika samlingar betytt för den kristna traditionen, är väl bekant.

Det är tämligen klart, att likheterna också göra sig gällande vid formerna mer i smått — där är överensstämmelsen med språket kanhända störst. Jag menar här ej anspelning på yttre förhållanden, seder o. d., som Nya Testamentet har gemensamt med hellenistisk litteratur¹⁾, utan själva berättarkonsten. Om diatriben går igen i breven, finna vi drag av hellenistisk historieskrivning i evangelierna och Acta, främst hos Lukas, och det är ingen tillfällighet, ty han är hellenisten bland synoptikerna. I dramatiska skildringar med moraliskt syfte blir berättelsen ofta mycket lik episoder i samtida historisk litteratur. Man arbetar f. n. på att samla dessa och andra likheter mellan Nya Testamentet och grekisk litteratur i ett stort verk, *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, som skall ersätta Wettsteins lärda kommentar från 1750.

Ett exempel må belysa det sagda²⁾. En äventyrare Athenion, peripatetiker, rev på Sullas tid till sig makten i Athen; de historiska problemen ser jag här bort ifrån. Episoden berättas av filosofen Poseidonios i hans historia och finns bevarad hos Athenaios i hans

¹⁾ Jfr "Satans tron" Apok. 2,¹³ om Zeus-altaret i Pergamon, sändebrevens (Apok. 2 o. 3) utformande efter persiska kungabrev, bevarade i grekisk översättning i apokolyptikerns hemtrakt (Gadatas-inskriften i Magnesia), hellenistiska bruk, som motsvara Jesu törnekröning och förhånande inför översteprästen o. s. v.

²⁾ Utförligare Eranos 23 (1926), s. 193 o. ff. ("Hellenistisk litteraturforskning och Nya Testamentet").

femte bok; den kan till stor del kommenteras med material ur Nya Testamentet. Särskilt är likheten stor med skildringen av upploppet i Ephesos i Acta 19; det gäller både talen och folkets uppträdande. Man börjar med klagan över försummad kult (Iackhos—Artemis), man samlas på teatern och larmar (kring Athenion — dem, man anser skyldiga); Athenion och kanslern (ὁ γραμματεὺς) stilla oron. Ironien på båda hållen är omisskännlig. Vad det betyder, att folket vill röra vid Athenions kläder (προσάψασθαι τῆς ἐσθῆτος), lär oss Nya Testamentet: de sjuka samlas kring Jesus (Matt. 9: 20, 14: 36, Mark. 5: 27, 6: 56, Luk. 6: 19, 8: 44; liknande om Petrus Apg. 5: 15). Trots sarkasmen i skildringen av Athenions intåg i Athen finnas beröringspunkter med berättelsen om Jesu intåg i Jerusalem enligt evangelierna. Och man offerar ἐπὶ τῇ Ἀθηνίωνος παρουσίᾳ — jfr. παρουσία i Nya Testamentet.

Lån och påverkan äro här uteslutna; man kan ju säga, att det är händelser, som skildras oberoende av varandra. Men här gör sig ock antik berättarkonst gällande: lika ämnen få liknande behandling. Formerna äro fastare än våra; skola och undervisning i retorik lära in dem, och när en händelse av viss art skall skildras, komma de liksom av sig själva. Det utesluter ej, att två eller flera dylika skildringar kunna, inom formens trånga ram, vara sanna. I Tacitus' Germania är skildringen, t. o. m. i enskildheter, komponerad efter ett urgammalt grekiskt-joniskt schema för beskrivning av "nordfolken" (skyter, galler, germaner, britanner — jfr Tac. Agricola k. 10—12); det brukas redan av Herodotos och i de hippokratiska skrifterna¹). Är det hela då dikt? Nej, men den historiska sanningen får sökas på en ännu smalare väg än hittills. För Germanias vidkommande finns ju en vetenskap, som övertygar även tvivlaren — arkeologien.

Vi se alltså, att verkningarna av den egenartade litterära kultur, som utgöres av den antika retoriken, sträcka sig också till Nya Testamentet. Det finns flera exempel därpå än de antydda. Lätt är det ej att dra gränsen mellan "retoriska" ställen och andra, men visst är, att antika regler om komposition och rytm bidragit att forma många satser, ej minst i breven. Just när det gäller att bestämma

¹ E. NORDEN: Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania, 1920.

de av kulten färgade partierna i Nya Testamentet¹⁾, är det av vikt att ge akt på de perioder, som präglats av tidens "allmänbildning", i omedelbar eller medelbar form. Rytms och retorisk form brukas för olika ändamål, denna tid synnerligen ofta, även i enkel litteratur; i leder kan nästan all prosa uppdelas. Genom hela Hellas' historia går en art av vältalighet, som först utbildades av sofisten Gorgias i 5. årh. — med vissa växlingar (gorgiansk, asiansk vältalighet): korta, ofta likformiga led, assonans, allitteration, markerade ord, rikedom på figurer och bilder o. s. v. Denna prosa sönderfaller i korta meningar utan mycken över- och underordning (λέξις εἰρομένη) och står häri som eljest i motsats till det logiskt ordnade talet med regelrätta perioder (λέξις κατεστραμμένη; mästaren är Isokrates). Den förra formen fick vidsträckt användning inom olika litteraturarter, och den karakteriserar stundom hela riktningar och perioder. Ej minst hör den hemma i diatriben, som älskar markerad stil. Det är väl på denna väg, ej genom direkta studier, den nått Paulus. Exempel på dylik form äro 1. Kor. 13 (förebild är väl stoiskt prisande av eros²⁾), 15: 35 ff., Rom. 12 och 13 med deras rikedom på figurer och förmaningar; vissa partier verka nästan gorgianskt. Är detta sakralt, så har man brukat äkta antik form för sakralt ändamål.

IV.

Detta om formen. Också tankens förändring spåras i kristendomen eller blir en förutsättning för dess genombrott. Ty tanken förändras sig under hellenistisk tid — delvis i anslutning till äldre tendenser. Filosofien blir ny — jag syftar nu mer på själva sättet att filosofera än på lärorna. Och jag anser mig ha rätt att här nämna filosofien, ehuru kristendomen först senare söker omedelbar lärdom av den — till en början kanske menar sig bekämpa den. Även filosofien får sina folkliga gestalter, som röra sig nedom den alltmer uppdelade vetenskapens värld, vandrande predikanter i Diogenes'

¹⁾ G. P:SON WETTER: Det urkristna gudstjänstlivet och Nya Testamentet, 1923.

²⁾ E. LEHMANN o. A. FRIDRICHSEN: 1 Kor. 13, eine christlich-stoische Diatribe, Neutest. Forsch. Sonderh. d. Theol. Stud. u. Kritiken 1922, s. 53 o. ff. (med reservation mot vissa slutsatser).

anda, med hans ord på läpparna, förkunnande dygd och inre och yttre frihet. Gränserna mellan livets olika områden bli ofta flytande; allt ingår i allt. Filosofien kan bli religion, religionen ingår i filosofien och får avgörande betydelse för den. Filosofi, gudsdyrkan, mysterier och trolldom höra ofta nära ihop.

Filosofien skiljer sig — även i undervisningen — alltmer från den exakta forskningen och förlorar därmed en kontrollerande makt. Naturvetenskap och filologi få först senare betydelse för kristendomen — vid utläggning av Bibeln (skapelseberättelsen) och försöken att skapa en god bibeltext. Man bygger ofta på en mindre vid, om än djupare erfarenhet och tar lättare upp föregångares läror helt dogmatiskt. Främmande tankar komma oftare in under folk- och kulturblandningen, och filosoferna, särskilt de stoiska, äro ej sällan österlänningar. Astrologien, som så mycket annat en korsning av öster och väster, av orientalisk stjärntro och grekisk filosofi, börjar blomstra; i spåren frodas demontro — som sökte anknytning redan hos Platon — och spådomskonst.

Jag har antytt de nya samfundstankarna, som följde de nya formerna åt. De visa sig ock i annat sammanhang. Kosmopolitismen är en naturlig följd av de nya politiska förhållandena och den fortgående nivelleringen, och hand i hand med den går individualismen — staden är ej mer individernas fasta band, och den ofta okände guden är långt borta. Lycka, ro, ostördhet blir människans mål, men det förutsätter bestånd — frälsning (σωτηρία) från det som hotar. Därav följer, att filosofien blir praktisk och närmar sig religionen — så framför allt Stoan. Här gripa kynismens vandrande predikanter in; de utlägga Diogenes-ord och bli så förebilder för de senare kristna predikanterna. Diatriben kommer i deras tjänst att spela en stor roll för att nå folket (jfr Epiktetos' skrifter).

Dualismen mellan det goda och onda, som ej var främmande för Platon, stegras, och orientens inflytande vidgar klyftan. Materien, vare sig den är tomheten eller det onda, sysselsätter tankarna alltmer, och det betyder mycket för det andliga livet. I kampen mot den kräves oberördhet, ovärldslighet, försakelse, askes. Ju mer den sjunker, dess mer drar sig ock Gud undan — liksom åt andra sidan;

mellan honom och världen skjutas så in nya led. Demiurgos, skaparguden ("verkmästaren"), möter redan hos den åldrande Platon, låt vara mer som bild än som tanke; hans efterföljare tala om demoner och dödas själar, som kräva rum även i tanken. Gud skiljes från sina uppenbarelseformer, sin kraft (δύναμις; jfr Acta 8: 10), sin λόγος (orden finnas ock i pluralis). Vi behöva kanske ej mer med Faust i natten grubbla över den rätta översättningen av Λόγος i Johannesprologen (Wort—Vernunft—Kraft—Tat). Logos må vara detta eller annat; vi återge det sen gammalt med Ordet, som var i begynnelsen. Det är ett ord för mellanledet, en dräkt, som från annat håll blev lånad åt den historiska personen — väl ej från någon viss filosofi eller bok, utan från samtidens växlande religiöst-filosofiska språk och tankevärld.

Till de här antydda förändringarna i sättet att tänka hör ock det starkare betonandet av bokvisheten, av heliga urkunder och formler. Detta präglar både tänkandet och religionen. Det var naturligt för tidens människor, att skrifter och skriftsamlingar blevo normgivande för andens liv, liksom att nya skolor och nya sekter kommo med nya skrifter, som kanske tagit upp både filosofiska och religiösa element — så som Hermes-skrifterna o. a. — Dessa skrifter fordrade riktig utläggning — och så fick den allegoriserande metoden en vidsträckt och ödesdiger spridning. I Hellas är den gammal; man börjar med Homeros, den gudomlige skalden, och fortsätter med Platon, den gudomlige filosofen. Stoiker och nyplatoniker äro mästare i konsten, och judar och kristna tillämpa metoden på Gamla Testamentet; man blir på den vägen lätt befriad från alla bokstavens svårigheter. Philon allegoriserade lika djärvt som senare en Augustinus — eller en Swedenborg, och Paulus försmår ej alltid allegorisk utläggning (jfr t. ex. partiet om Sara och Hagar i Gal. 4). För historiskt sinne är ju metoden ödeläggande.

V.

Religionen i den hellenistiska världen är f. n. det viktigaste och mest kritiska området för det vetenskapliga utforskandet av denna tid, och mest arbete nedlägges på det. I viss mån är det hos oss

ock det mest kända området. Mest bekanta äro de orientaliskt färgade mysterierna, med sina vigningar, heliga måltider, sakrament, blodsop (taurobolium o. s. v.), heliga drycker, böner, liturgiska formler och även höga sedliga krav. Det är nog att uppräknat namn som Kybele-Attis (Mindre Asien), Osiris-Isis och Sarapis (Egypten) och Mithra (Persien), syriska gudomligheter onämnda¹⁾. Mysteriekulternas spridning i det romerska riket, även uppe i Germanien och Britannien, är väl bekant. De flesta helgedomarna tillhöra tiden e. Kr., ehuru man nu även har äldre exempel (en Mithra-helgedom i Fajûm i Egypten från 200 f. Kr.). Dessa kulter utgöra kanske det mest framträdande draget i tidens religiositet, och inga andliga strömmingar undgå beröring med dem — liksom i våra dar ingen forskare på hellenismens vida område. De ha förbindelser åt alla håll och beröring med alla makter i tiden — med lägre, primitiv religion, med trolldom, som för samman i en och samma formel Jesus, Jahve och hellenska gudar, med andra kulter och med filosofien. Allt hänger samman med vartannat. Mysterierna begagna ock tidens kärlek till böcker: det finns bokmysterier, som ge förnyelse och helig insikt genom läsning och omläsning av heliga texter.

Jag behöver ej utförligare tala om mysteriernas syfte, kulten och formlerna — den avsedda föreningen med gudomen, sedd i analogi med den äktenskapliga föreningen mellan man och kvinna, ett betraktelsesätt, som förklarar många råa och burleska religionsbruk, men också många hänryckta, förändligade tankar, den gudavordne "herren", som står i mysteriets medelpunkt, och som är död och återgången till livet, eller det i kulten förnyade dramat. I mysterierna och myterna kring dem möta vi bekanta föreställningar: heroer, guda- och jungfrusöner, profeter, som kräva de invigdes tro, ettblivande med guden, pånyttfödelse "av oförgänglig säd" o. s. v. Denna svärmiska religiositet har en rik och brokig utveckling, ej minst när tiderna äro mörka.

I korthet erinrar jag om den hellenistiska härskardyrkan, som

¹⁾ Prof. Wetter har i flera skrifter redogjort för de olika mysterierna; en populär sammanfattning gjordes redan 1915 av prof. Wide i den på danska utkomna studien "De græsk-orientalske mysteriereligioner og deres forhold til kristendommen".

fick sin högsta utveckling i den romerska kejsarkulten. Här möta namnen frälsare (σωτήρ) och herre (κύριος, dominus), först i orienten, och slutligen gud (θεός, deus). De kristna ha sin herre, som de ej kunna svika för kejsaren — och så är konflikten där, med förföljelse o. a. — Astrologien ingår förbund både med filosofien, mysterierna och kejsarkulten — "allt i allt" gäller också här. Den redan i platonismen och tidigare skymtande läran om fall möter här; frälsningen blir ett uppstigande till de regioner, som själen en gång tillhört — genom planetsfärerna till den högsta himlen, under avläggande av de synder och laster, som vidlåda den efter fallet genom dessa rymder. Man ser genast likheterna och olikheterna med kristendomen.

Det är oundvikligt, att kristendomen, i alla fall utom Palestina, kommer i beröring med tidens levande fromhet, bekämpande och lärande. När det gällde att skapa en ny kult, undgick den ej lån — analogien från språk och litteratur är närliggande och genomgående. Formerna funnos förut; mycket i kristendomens äldsta historia kan ej annorlunda förklaras. Innehållet pressas i de nya, ofta främmande formerna — vad som bevarar det, skall jag senare söka visa. Likheten mellan kristendom och mysterier är i mycket yttre, men ej blott yttre — jag hänvisar till Wetters undersökningar om nattvardsliturgierna ¹⁾; mysteriedramat har bidragit att utforma intimt kristna gudstjänsthandlingar, ehuru naturligtvis inflytande även från andra håll gör sig påmint. Anknytningen till mysterierna kan ej begränsas till några bestämda punkter; den finns överallt — i formler, i kult, i underberättelser. Gnosis, insikten, som är högre än tanken, söker sig plats på båda sidor trosgränsen. Paulus och den senare kyrkan bekämpa den, men den sätter spår; man kan säga, att gnosticismen är ett fruktlöst försök att radikalt hellenisera kristendomen. Betoandet av ljuset och skådandet lämnar spår framför allt i Johannes-skrifterna (därom strax). Astrologien går igen även i kanon, låt vara mest i utkanten, i Apokalypsen. Jesu nedstigande till dödsriket har färg av själens vandring genom kosmos. Apokal. 6 tar med

¹⁾ Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium, 1921; Altchr. Lit. II: Das christliche Opfer, 1922 (Forsch. zur Rel. u. Lit. des alten u. neuen Test. N. F. 13 o. 17).

astrologiska ting vid öppnandet av inseglen (ryttarne, altaret m. m.), och scenen i kap. 12 och 13 (kvinnan och draken) måste förläggas till stjärnevärlden¹⁾. Om den slutlige författaren alltid var medveten om den astrologiska betydelsen, må lämnas därhän. Fall, nyfödelse, verksam mystisk kult och liturgi möta vi inom hellenism och kristendom; i kristen kult är hellenistiskt inflytande starkt vid sidan av judiskt. De märkliga kapitlen i 1. Kor. (12 o. ff.) ge oss rika och värdefulla upplysningar; mycket här torde vara allt utom judiskt. —

Innan jag lämnar detta kapitel, skulle jag vilja göra ännu en anmärkning. Jag är viss om, att den hellenistiska mysteriereligionen med dess starka betonande av ljus (φῶς) och skådande (θεά, θεωρία) har anknytning bakåt till hellensk — att ej säga förhellenisk — kultur, ej blott till orienten. Och jag tänker nu ej blott på Eleusis' mysterier och skådande eller de lantliga mysterier, som firades i fria landskapet (jfr Dikaiopolis i Aristophanes' Acharnes), eller på den inträngande Dionysos-religionen i olika avtoningar. Jag tänker på den vikt, som syn, bild och skådande alltid haft i grekisk tanke, dikt och religion; detta med- och omedvetna betonande når sin höjdpunkt i Platons ljusvisioner kring idé och kosmos och Aristoteles' kosmiska religion. Platon har till sist — liksom den följande tiden — kompromissat: i Timaios blir kosmos det högsta föremålet för skådandet, medan han tidigare lagt vikt på det ideella skådandet — liksom Plotinos mot antikens slut. Denna θεωρία, som jag f. n. söker klarlägga, för jag delvis tillbaka till livet i det egenartat plastiska och solbelysta hellenska landskapet, för vilket grekerna redan på Homeros' tid — att ej tala om minoisk tid — hade så skarp blick. Härifrån går en linje också till mysterierna och Johannes-skrifternas φῶς och "vi sågo hans härlighet" (Joh. ev. 1:14). Som motbild kan nämnas den i mycket judiskt underbyggda Apokalypsens ständiga hörseluppenbarelsen (och färger).

VI.

Men detta är ej allt. Här gör sig ock den djupgående skillnaden gällande. Vill man starkast uttrycka den, är det ej nog att betona

¹⁾ Exemplet ur BOLL, Aus der Offenbarung Johannis, 1914 (Στοιχεῖα I).

vad som kommer från profetism och senjudendom. Nej, här är det, Jesu person gör sig gällande, med allt vad det innebär av originell och förmedlad kraft; ingen allvarlig forskning förnekar nu denna personlighet. Med honom begynner den nya, originella linjen; han och hans historia lysa igenom det eljest av hellenismen mest påverkade; här kan jämföras Wetters ord ¹⁾ om kormystikens originalitet, mitt i hellenistiska formler, just på grund av frälsarens historiska död — den lägger in något nytt i kultdramats formler. Till personen komma tron, tanken och samfundet åter och åter tillbaka från förkonstling och förorening, med historiskt berättigande eller ej. Forskningen måste helt visst fortsätta sitt arbete för att nå personen — om ock på allt svårtillgängligare vägar — och får ej stanna vid församlingen och massan. I personligheten ligger innesluten hemligheten av det nya, som gör sig gällande i historien. Naturligtvis måste ock andra stora personligheter från begynnelsen noga studeras; mest tillgänglig är ju Paulus.

Med detta skulle jag vilja sammanställa en allmän, djupt ingripande skillnad mellan mysterierna och den äldsta kristendomen, ännu kanske ej fullt beaktad eller klarlagd. Den antika fromheten var ofta alltför starkt bunden vid kosmos, den synliga världen. Mysterierna ligga fast i den — de åsyfta en befrielse från kosmos mörka trakter —, liksom Aristoteles' och den senare tidens filosofi med dess kosmiska andakt. Men det fanns ock en annorlunda inriktad tanke och fromhet. Sokrates och vissa hans efterföljare, främst kynikerna, förnekade väl ej, men ignorerade kosmos och själens bundenhet däri. Själen, psyche, träder i stället för världen som föremål för tanken — och själen var frigjord från materien och kroppen genom Dionysos-religionen och beslättrade rörelser. Därav denna riktningens eviga, ofta nyktra och enformiga moraliserande. Ännu för en sen stoiker av kyniskt ursprung som Epiktetos är betraktandet av kosmos mer ett bihang till själsbetraktelsen; helt annorlunda är värderingen hos Marcus Aurelius.

Jesus fullföljer och fullbordar här en judisk själsriktning. Men det betyder på hellenistisk mark ett radikalare undanträngande av kosmos för psyche, fullföljandet av en markerad antik linje. I stort

¹⁾ Das christl. Mysterium, s. 142.

sett följer Paulus samma linje, med vissa medgivanden åt kosmos' makter. T. o. m. Apokalypsens astrologiska bilder få gärna en personlig, etisk tillämpning. Jesus och den äldsta kristendomen synas ej ha skrämts av kosmos' hårda lagar och dess förgänglighet. Man väntar en ny värld. Förenklingen och olikheten äro här stora.

Utan att underkänna det sedliga allvaret inom hellenismens mysterier ser man nu, hur kristendomen i kult och förkunnelse liksom översätter eller vänder om vad den hade gemensamt med senantik odling. Jag ger några exempel på denna översättning till det sedliga eller personligt religiösa ¹⁾.

1) Själva ordet kosmos får ofta i Nya Testamentet en annan betydelse (särskilt hos Paulus och i Johannes-skrifterna). Universum betyder det i mer stående fraser — "från (före) världens grundläggning" o. d. Den gamla betydelsen möta vi åter hos Clemens Romanus o. a., helst i samband med skapelsen. Ofta betyder ordet jorden, människornas hemvist — utan skarp gräns mot förut nämnda betydelse; här kan värld stå i motsats till själ; jfr Mark. 8: 36 och Matt. 16: 26: "hela världen — sin själ" (jfr Luk. 9: 25). Ännu viktigare är betydelsen människovärlden, människorna, mänskligheten, särskilt den syndiga mänskligheten, som står i motsats till Gud. Jfr uttryck som "döma världen" Rom. 3: 6, Joh. 3: 17 (16 o. ff. om Guds kärlek till världen), "världens synd" Joh. 1: 29, "icke giver jag eder (friden) såsom världen giver 14: 27, "hålla sig obefläckad av världen" Jak. 1: 27 och liknande uttryck.

2) Ord och uttryck, som senantik fromhet gärna brukar om universum och skeendet däri, syfta i Nya Testamentet ofta på den personlige guden eller på Jesus, kanske ock på själen: osynlig, oförgänglig o. s. v. (ἀόρατος, ἀτρέπτος, ἀφθαρτος, ἀπαθής); ord som endräkt för stoisk andakt gärna till kosmos (ὁμόνοια, ὁμολογία, λογιεῖν); på samma sätt finna vi ordet för "frälsning" (σωτηρία) brukat om världens bestånd; för den kristne gäller det främst själen, dess sedlighet och fromhet. Om "uppstigandet till himlen" har förut erinrats.

3) Kosmiska tankar och bilder få i kristet språk sedligt-personlig betydelse genom inriktningen på själen. Brevet betrakta individerna

¹⁾ Jag har behandlat frågan i Vår Lösen 1926, s. 316 o. ff. ("Värld och själ").

i församlingen som lemmar i en organism, Kristi kropp, eller en kropp, där Kristus är huvudet (Rom. 12: 4, 5; 1. Kor. 12: 12 o. ff., 27; jfr Efes. 1: 22, 23, 4: 25; Kol. 1: 24; jfr ock bilden om vinträdet och grenarna i Joh. 15); för den kosmiska andakten är universum en sådan organism, där människan är en del bland allt det andra. Paulus drives av profetiskt tvång — "jag måste ju så göra" (ἀνάγκη μοι ἐπίκειται) 1. Kor. 9: 16. Hur annorlunda den ödesmakt, som den stoiske diktaren Kleantes känner sig driven av! ¹⁾.

Exemplen visa i sin mån, hur grekiskan "kristnats". Alla dessa betydelseolikheter böra närmare undersökas.

Denna inriktning samverkar med personligheten och gör dess verkan vidare och djupare, radikalare, även där hellenismen ger ord och former. Blott till formen är Jesus lik de kultgudar, som tiden trodde på. En historisk person kan ej lika lätt som en mytisk uppslukas av kult, formler och lära. Han själv och ordet om honom äro till före allt detta; vid kultguden är det tvärt om.

I denna belysning ville jag gärna se övriga olikheter, t. ex. dem som Karl Holl betonar i sin till svenska översatta lilla bok "Ur-kristendom och religionshistoria" — om ock Holl stundom underskattar hellenistiska paralleller och argumenterar något vårdslöst. Gud är nådig mot syndare, förlåter dem och vårdar sig om dem, ej blott om de rättfärdiga — det är yttersta konsekvensen av den radikala inriktningen på själen; med mysteriernas renhetskrav har det ej alltför mycket att skaffa. Här ligger väl det berättigade i ordet om "människosjälens oändliga värde" såsom en medelpunkt i Jesu förkunnelse. Paradoxen lever i ny form hos Paulus: korsets förargelse; den Gud, som gett lagen, har låtit sin son, Herren Jesus Kristus, dö för syndens skull. Här gäller det mer än en filosofiskt förmedlad eller i kulten närvarande Gud — om ock Guds närvaro i kulten spelar en stor roll.

Och ännu ett: Jesus offerar sig själv i lydnad, också enligt hellenistisk kristendomsuppfattning. Den offerande och lidande kärleken, både i levande livet (även framställd i gudstjänsten) och som makt

¹⁾ Jfr LIECHTENHAN, Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der posidonianischen Philosophie, 1922 (Forsch. zur Rel. u. Lit. des alten u. neuen Test. N. F. 18).

i medvetandet, frigör helt andra krafter än kulten kring diktade heroer. I den ligger — i samverkan med Jesu traderade ord — en även etiskt och socialt frigörande makt, som hellenismen ej kände. I denna kraft blir ock samlingen av de troende något annat än kretsen av de invigde, med dess mer individuella betydelse. Kretsen blev därför församling och församlingen kyrka med världsframmande syfte. Ej ens Mithra-dyrkan med sin manliga, moraliska syn hade kraft därtill.

Denna grundolikhet torde ha sträckt sin verkan i högre eller lägre grad till allt. "Inriktningen" skapar olikheter. Gudsupplevelsen frigör från lagen, men är nog stark att skapa en ny lag och ny sedlighet, som ej tillhör "kosmos", utan själen ("anden"). Synden blir starkare fördömd än i mysterierna — så redan den osynliga tanken. "Andens" sedliga verkningar äro en ny tillämpning av den ursprungliga inriktningen. Tron löser från gudstjänsttvånget — ännu starkare än gnosis i mysterierna. Trons betoning är ock en konsekvens av inriktningen på själen; den hävdar, att Jesus, Guds son, är herre, död och åter uppstånden, och den omfattar även förtröstan och griper vidare än tron på profeten. Sakramentens utveckling skall ock ses i denna belysning. Ny och större betydelse få från själens synpunkt döden, livet efter detta, domen, fulländningen, evigheten. Gudsupplevelsens djup, befrielsen från det kosmiska trycket och inriktningen på själen skapa här en ny andlig typ.

Vi kunna ej frånskilja något område, dit hellenismens verkan ej sträckt sig — tankar och formler äro påverkade, men den originella personligheten bryter igenom också detta, ty den verkar över gränserna för individens jordeliv och uppleves ånyo. Formen är alltså ofta hellenistisk, påverkande allt besläktat innehåll, som den omsluter, men innehållet är nog starkt för att bevara och stundom stärka sin originalitet. Originaliteten ligger i personen och inriktningen. Tron på en sådan personlighet blir en tanke- och samsfundsbyggande makt av oanad styrka. —

Jag har sökt framhålla några konsekvenser av det ursprungliga, i stark förkortning. Av hela framställningen är klart, att jag ej anser kristendomen vara den makt, som störtade "antiken", om än den nya religionen kom i strid med vissa sidor av antik kultur. Kristen-

domen är i stället senantikens största skapelse, kanske dess enda bestående, men den har vissa rötter utom antiken och även längre tillbaka i den. Detta skulle bli klarare genom en blick på den fortsatta utvecklingen, men det är ej nu tillfälle att gå vidare. Jag påminner endast om, att kristendomen i en tid, som följde efter den här behandlade, mer medvetet tog sin tillflykt till grekisk filosofi och vetenskap, även den exakta, för lärobyggnadens fullbordan, bibeltextens fastställande och de heliga böckernas utläggning o. s. v. — ett av världshistoriens underligaste möten. Kristendomen växer i mycket ifrån både de hellenistiska mysterierna och sitt judiska ursprung, med bevarande av mycket från båda sidor. Som en ny makt spränger den gamla former, men bevarar andra — ej minst den organisation, som romarne skapat i bättre tider. Kyrkan företräder auktoriteten, när de borgerliga myndigheterna förlora den och det sen sekler urholkade samfundet störtar i spillror¹⁾). Ej minst biskopen uppbär denna myndighet, religiöst, ekonomiskt, socialt, juridiskt och även politiskt. Men det är ett helt annat problem än det här behandlade.

VII.

I den äldsta kristendomen flyta skilda strömmar samman. En ström har här ej beaktats — den vilken genom Jesus som israelit kom från judendom och profetism, men jag underskattar den för ingen del på någon punkt, liksom ej heller personlighetens och den personligt färgade förkunnelsens och insatsens betydelse. En annan ström har sysselsatt oss. Den kommer ej endast från den sena blandningstiden, utan ock från äldre skeden, från Sokrates' och Platons dagar. Strömmar från t. ex. den mer avlägsna orienten har jag ej nämnt eller kunnat nämna.

Någon apologi för historien — för "vår Herre" — tänker jag ej försöka. Om det är så, är det så — därpå böra ej många ord spillas. Blott en fråga: är det nedsättande för tron, att ej blott människor, utan ock kulturer i olika lägen behöva varandra, att människor äro ett blott inför det enklaste och inför det största, och att allt stort i livet springer fram ur kämpande motsatser? Vi se ock, hur det

¹⁾ Jfr särskilt FERRERO: *La rovina della civiltà antica*, 1926.

största kan tränga igenom motsatserna och liksom smälta samman det motsträviga stoffet till en enhet, som om den också ej är fullständig, dock aldrig uppstår annat än på de nämnda villkoren i människans värld. Enligt Johannes-evangeliet sade Jesus till sin Fader: "Att de må vara ett, liksom vi äro ett" (17: 11). Gäller det ej också i stor utsträckning om de sökande, famlande och skenbart döende folk- och världskulturerna? Intet utplånande av olikheten, men ett inför samma makt, som människorna tjäna — i samma tjänande?

“K Ä R L E K E N S L A G”

AV DOCENT HUGO ROSÉN, LUND

Da quod jubes!

Det ligger något av gudomlig ironi över “det stora budet”: “Du skall älska Herren din Gud av allt ditt hjärta!” Genom denna “lagens huvudsumma” spränges den gamla lagreligionen sönder; rättsförhållandet, “förbundet” mellan Gud och människor måste avlösas av något nytt. Handlingar kunna befallas, men icke kärleken allraminst i dess innersta och högsta mening av fri och glad hängivelse åt Gud. Hos Jesus Kristus bryter Guds kärlek suveränt igenom alla rättsordningens skrankor och blir hos honom människans förebildliga kärlek till Gud i all dess fria spontanitet. Av detta väldiga religiösa genombrott drar Paulus den nödvändiga konsekvensen, då han uttryckligen i stället för det kontraktsmässigt fattade gudsförhållandet med ömsesidiga rättigheter och skyldigheter sätter “barnskapet” med dess innerlighet och frihet.

Därmed är på ett avgörande sätt “berömmelsen” utelyckt. Men vi människor ha en olycksalig benägenhet att vilja fasthålla den — även inför Gud; vi söka även där skaffa oss “förtjänster”, för att med stöd av dem kunna ställa upp *anspråk*. Det betyder, att vi ställa oss på samma plan som Gud och underhandla med honom såsom hans jämlikar. Möjligt blir detta, djupast sett, därigenom, att det överväldigande *stora* i Guds *anspråk på oss* nedsättes till mera rationella och rimliga fordringar, som både kunna befallas och uppfyllas, varigenom det lämnas utrymme även för *våra* *anspråk* på Gud. Mot denna relativering av gudsförhållandet, reser sig gång på gång i kristenhetens historia medvetandet om detta förhållandes absoluta art; alla de största — Paulus, Augustinus, Luther, Calvin — ha enstämmigt betonat detta, att intet lämnas oss övrigt, som vi kunna kalla vårt eget inför Gud. Men lika ofta ha vardagsmänniskorna fallit tillbaka i det betraktelsesätt, som för dem är det naturliga; lagreligionen är outrotlig. I gamla kyrkan dröjde det icke länge, förrän man till den grad vansläktats från Paulus, att man

räknade tron som en bland "dygderna"; den medeltida skolastiken är full av de mest subtila försök att hävda åt människan en självständig sfär utan att likväl bryta med den vördade Augustinus, i den nyare romerska teologien frodas lagreligionen än mera ohöjlt, och bland oss evangeliska leva säkerligen de allra flesta på *den* vissheten, att om de göra sin skyldighet, så skall Gud göra sin.

Gång efter annan bryter dock hos intensivare naturer den insikten fram, att vi hava Gud att tacka för allt och att vi äro honom allt skyldiga. Logiskt sett, bör ordningen mellan leden vara denna, men i själslivet kommer ofta det senare först: lagen, Guds fordran, får röja väg för medvetandet att vi helt och hållet leva av Guds nåd. När lagen skärpes och fördjupas till "det stora kärleksbudet", har lagreligionen kommit till sin avgörande *kris*. Det som här fordras kan icke uppfattas som en prestation *inom* ett lagiskt fattat gudsförhållande bland alla de andra mänskliga prestationer, vilka skola rättvist motsvaras av Guds välgärningar. Kärleken till Gud blir i stället det enda stora villkoret för att vi överhuvud skola kunna vänta något alls av Gud. Och då nu "det stora budet", för den som tar det grundligt, visar sig omöjligt att uppfylla genom ansträngning och föresats, ställer det oss alltså helt enkelt *utanför* gemenskapen med Gud. Härmed är lagreligionen upphävd. Skall gudsgemenskapen återställas, måste det ske helt och hållet *uppifrån*, genom Guds suveräna handling.

Men när den evangeliska teologien skall skildra, hur detta sker, måste den akta sig för vissa farliga misstag. Ett sådant är att framställa den stora kärleken till Gud såsom ett "ideal" d. v. s. en avlägsen siktpunkt för vårt handlande, en "stjärna", som vi visserligen kunna styra hän emot men aldrig nå. Särskilt när det gäller "Bergspredikan", där kärleken till Gud icke blott fordras i princip utan ock i sina yttringar gentemot medmänniskor, kan man få höra det talet, att sådana fordringar naturligtvis avse "ideal": "Vad vore de värda, om de verkligen kunde uppfyllas? Då skulle de ju bli banala och icke mer kunna elda oss till nya framsteg o. s. v." Den som talar så, förstår icke, vad frågan gäller. Begreppet "ideal" hör helt och hållet hemma i den humana etiken, där man betraktar det mänskliga handlingslivet såsom något självständigt och bortser från

det religiösa sammanhang, vari det kan och bör vara inställt. Inom den rent humana livsbetraktelsen gör idealbegreppet en viss nytta, eldar onekligen till framsteg och motverkar i någon mån den självgodhet, som i alla fall torde vara oundviklig, om sedligheten orienteras uteslutande från sitt mänskliga subjekt; dettas självaktning, dess värde i egna ögon, blir väl då ofrånkomligen livets egentliga mening. "Idealet" är ett mänskligt begrepp, avsett att motverka det alltför-mänskliga. Men den som står inför Gud uppfattar sannerligen icke Guds vilja såsom ett ideal utan som en *nödvändighet*, vilken genast, utan minsta dröjsmål, måste förverkligas, emedan dess tillvaro såsom ouppfylld fordran *utesluter gemenskapen med Gud* och därför är outhärdlig för den som icke kan undvara "Guds vänskap". Gud måste på något sätt själv giva i vårt hjärta uppfyllelsen av sin egen lag; sker icke detta, vinnes ingen frid. Förlåtelsen för *gångna* synder ändrar härutinnan icke det minsta; den kan ju icke ens mottagas utan en *ärlig* — om än svag — vilja till bättring. Om det nu gått upp för en människa vad kärleken till Gud betyder, kan hon omöjligen uppriktigt bedja om förlåtelse för sin brist på kärlek *utan att älska* d. v. s. utan att hennes *innersta* vilja ger sig hän åt Guds och förenar sig med dess evigt ousinliga flöde. Den som icke innerst *har* den vilja, som han vet, att Gud fordrar, kan icke hämta minsta tröst av hans förlåtelse. Ty att försöka få frid med Gud och ändå inte, åtminstone i sitt innersta, vilja hans vilja — det är en ohållbar och outhärdlig motsägelse, som spränger sönder själen. Antingen måste den uppgiva gudsförhållandet eller också måste Gud skänka den ej blott sin förlåtelse utan ock sin viljas uppfyllelse. Ty utan den senare kan den förra icke utbedjas och mottagas. M. a. o. *tron förutsätter redan kärleken*, ej blott tvärtom¹⁾, såsom man vant sig att säga bland oss. De två grundfaktorerna i det kristna livet förutsätta varandra, och ingen av dem kan någonsin, ens i sina svagaste ansatser, förekomma utan den andra.

Den kris, som alltid — mer eller mindre medveten, plötslig eller mera långvarig — leder in till personlig kristendom, är alltid en

¹⁾ Prof. RUNESTAM hävdar i "Kristendomen och den materiella nutidskulturen" s. 58, att "kärleken till nästan icke blott framgår ur tron utan utgör *tron själv* såsom delaktighet i den gudomliga kärlekens liv".

omvändelse till *både* tro och kärlek. Lagreligionens egocentriska inställning blir omöjlig, så snart en människa kommit innanför dörren — “den trånga porten“ — till Guds rike. Genom den slipper ingen in utan att uppgiva sin naturliga egenkärlek och släppa alla anspråk på att vara något annat än Guds redskap och förvaltare. Trots alla återfall och all vidlådande svaghet är den “omvände“ alltid också “pånyttfödd“ d. v. s. hans innersta viljeriktning har förenat sig med Guds oändliga kärlek och strålar som den, lik solen, över både onda och goda, över andras personligheter ej mindre än över den egna. Den som ej inom sig förnummit något av den mäktiga lust att göra gott, för vilken alla sympatier, omständigheter och förhållanden, endast bli mer eller mindre banade vägar, där den värmade självutgivelsen går fram — han har icke rätt att kalla sig “troende“, ty det finns ingen verklig tro utan kärlek. Om därför den kristna kärleken, die quellende Liebe, är obefintlig bland människor, så är tron det också d. v. s. hela kristendomen blir något som väl kan tänkas men icke upplevas, en luftspegling, som väl kan skapa misströstan, men icke liv och salighet¹⁾).

Kärleken är sålunda för levande kristendom lika väsentlig som någonsin tron; den kan också stundom vara det primära. Det finns kristna, för vilka kärleken icke visat sig först i den bistra lagskruden utan från början yttrat sig som en dragande och lockande makt; deras omvändelse består däri, att ett övermäktigt behov av självutgivelse bryter igenom sina fördämningar; de älska Gud, innan de lärt sig frukta honom. Man torde verkligen kunna tala om “tvenne kristendomstyper²⁾“, en ängslig och en frimodig. Den senare är icke sämre än den förra.

Luther tillhörde, som bekant, från början den “ängsliga“ typen, och hans frimodighet var dyrt köpt, eller kanske bättre: den måste kämpa mycket, innan den vågade sig fram ur hjärtedjupen, där den alltid legat dold och längtat efter befrielse. Kärleken trädde mot honom som ett lagbud, nej icke *ett* bud utan lagen själv i hela dess

¹⁾ Jmfr. Prof. RUNESTAM: Bergspredikans etiska problem — Svensk teol. Kvar-
talskrift 1926:2. Den där hävdade tankegången synes mig konsekvent mynna ut
i den, av BARTH och andra företrädna, “dialektiska“ teologien.

²⁾ Jmfr. en så benämnd uppsats av förf. i “Kristendommen och vår tid“ 1926.

pansrade majestät. Ingen har så drastiskt och förebildligt som Luther genomlevt den lagreligionens kris och undergång, som måste följa, då lagen potenseras till "kärleksbudet" ¹⁾). För att tala med Holl (s. 158): "Frågan om rättfärdiggörelsen kunde för Luther vinna sin fulla skärpa först *sedan* höjden av det sedliga kravet gått upp för honom. Därför framträda tydligt *två trappsteg* i Luthers inre utveckling; på det ena tränger han fram till sin nya *sedliga*, på det andra till sin nya *religiösa* insikt". Och Luther glömde ingalunda på det andra trappsteget vad han lärt på det första. Därmed att han fått Guds förlåtelse och frid såsom en gåva utan all egen förtjänst, upphörde Guds tydliga vilja ingalunda att göra sig gällande såsom *nödvändig*: den måste förverkligas. Som bekant, sker detta enligt Luther så, att tron uppfyller första budet genom att giva Gud allena äran, och kärleken, som med inre nödvändighet följer ur tron, betyder, att människan blir "indragen i den verksamhet, som Gud själv utövar" ²⁾). Att denna "lagens uppfyllelse" för Luther ingalunda är någon jämförelsevis likgiltig biprodukt, borde verkligen framgå med all önskvärd tydlighet ur all den forskning, som sysslat med Luthers utveckling. Tvärtom kunde han icke vila trygg vid Guds nådelöften, *förrän* han blivit övertygad, att just genom denna benådning Guds lag fann sin uppfyllelse i hans hjärta ³⁾). Om Luther icke blivit övertygad om *detta*, skulle han aldrig kunnat uppstämman sin triumfsång om friheten från lagen utan för alltid varit fången under dess förbannelse och trälldom. Ty Guds lag låter sig icke avskaffa eller skjuta åt sidan; den måste ställas till freds, om dess ok skall lyftas av.

Detta synes stundom glömmas av evangeliska teologer t. ex. då man säger: "*Tron betyder erkännandet av att kärlekens kristna, rena sinnelag, die quellende Liebe, aldrig förverkligas bland oss arma syndare*" ⁴⁾). I samma andedrag måste man ju då erkänna, att Luther icke alltid såg detta klart ⁵⁾). Men, anser man, han har själv tagit avstånd från sin ungdoms överspända tal om den spontana kärleken,

¹⁾ Se HOLL: Lutheraufsätze ³, Der Neubau der Sittlichkeit s. 149 ff.

²⁾ Holl s. 190.

³⁾ Synnerligen tydligt, fastän mot författarens avsikt, framgår detta ur en avhandling M. ARNELL.

⁴⁾ RUNESTAM a. a. s. 118, kurs. orig.

⁵⁾ Ibid.

som åtföljer tron i ett människohjärta. Han “korrigerar sig själv” och uttrycker sig så, att “det blir ingenting kvar mellan världsmänniskans sedlighet och tron”¹⁾. Det kristna subjektet försvinner; Gud och världen stöta direkt och oförmedlat samman, även i den kristnes själ²⁾. Kanske kan en närmare eftertanke visa, att Luthers uttalanden om den kristna kärleken ganska väl låta förena sig; Luther har nog aldrig upphört att räkna med denna kärleks “möjlighet och fakticitet”³⁾ men han har heller aldrig fattat den på det massiva och självgodsa sätt, som prof. Runestam anser vanligt i våra dagar och varemot han med rätta vänder sig. Några självständiga källforskningar kan jag icke åstadkomma, men kanske kunna några allmänt erkända Luthertankar giva mig rätt.

Självbespeglning är tydligen enligt Luther det som trons och kärlekens liv minst av allt kan fördraga. Ty detta liv innebär framför allt befrielse från jaget d. v. s. från det reflekterade jagmedvetandet, egocentriciteten, som gör en människa incurvatus in se och kommer henne att svänga mellan självgodhet och förtvivlan, vilka båda under lagens herravälde alltid äro nära grannar. Frigjord från lagen blir en människa endast genom att bli “frälst ut ur sin egen åsyn”. Detta sker därigenom, att hon i stället får en fast förtröstan på Guds nådefulla makt, och att Gud genom sin skapande allmakt frambringar hos henne något *fritt* — nämligen en vilja, som själmant vänder sig till honom⁴⁾. Därmed är lagen *uppfylld* och *upphävd*. Men detta sker på ett sätt, som *fullkomligt utesluter varje tanke på självberöm* — även i dess finaste och mest försåtliga former. Vad är egentligen “kärleken till Gud”? *Själens riktning och rörelse hän emot Gud och hans verk. Det ligger alltså 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

¹⁾ A. a. s. 119.

²⁾ Den nyss citerade M. ARNELL betonar uteslutande den senare Luthers fasta nådesförvisning, men uppskattar icke den mödosamt i ungdomsåren förvärvade grundval, varpå denna Luthers visshet hänger och utan vilken den skulle sväva i luften. A. förstår icke lagens allvar utan låter den lätt och ledigt skjutas åt sidan.

³⁾ RUNESTAM s. 118.

⁴⁾ HOLL s. 175.

den troende syndar i varje gott verk“¹⁾, ty varje ofullkomlighet är synd inför Gud. Men på samma gång är den, kan man gott säga, villkoret för att vi skola kunna vara Guds barn. Ty den som vore fullkomlig vore jämlik Gud och den som anser sig fullkomlig är en farisé, en lagträl och en jagträl, fallen ur nåden. Förbliva i den kan man endast genom att känna sig ringa och lita på den starkare: “när jag är svag, då är jag stark“. Så ha vi att fatta Luthers berömda “pecca fortiter“. Det betyder: “Du måste finna dig i att vara och förbliva ofullkomlig; det hör till människobarnens villkor och även gudsbarnens. Men fortius erede etc.! Det betyder: Men håll dig i tron och kärleken tätt intill Gud och hämta ur medvetandet om hans närvaro kraft till ständig rörelse framåt!“ Så förmanar Luther sin kristne medbroder. Det finns hos honom ännu ett stycke självförhåvelse, såframt han icke vill finna sig i, att han såsom människa *alltid blott är en vardande* och det vill tillika säga: *alltid en syndare*“²⁾. Guds vilja uppfylles sålunda hos en människa då hon erkänner sin ofullkomlighet, dels genom att giva Gud äran och lita på honom (tron), dels genom att låta sig ryckas in i en ständig rörelse framåt, som utesluter all självgodhet men är upphovet till alla goda handlingar, ty varje gott verk sker i ödmjukhet. Sålunda uppfylles lagen (= Guds vilja) på ett sätt, varom människan aldrig drömt den tiden, då hon såsom lagträl vandrade fjärran från Gud och stod utanför hans gemenskap.

Det består alltså icke någon verklig motsägelse mellan Luthers hänförda tal om “die quellende Liebe“ såsom förverkligad genom tron och hans ödmjuka erkännande, att även den kristne är och förblir syndare d. v. s. ofärdig och ofullkomlig. Tvärtom är det så, att de båda framställningssätten fordra varandra såsom komplement, och Luthers verkliga mening blir klar endast om de ställas bredvid varandra och hållas tätt samman. Det är nog så riktigt, att inga kristna äro “*självständiga* bärare och subjekt“³⁾ för den fritt framvällande kärleken. Men just i bortseendet från varje “*självständig*“

¹⁾ HOLL s. 199.

²⁾ Ibid. s. 200.

³⁾ RUNESTAM s. 119; kurs. av mig.

förmåga kan denna kärlek vara tillstädes i ett människohjärta. In ipsa fide Christus adest.

Ej heller var det väl så illa ställt med Luther, att hans kallelse-lära var ett vemodigt återkallande av orden om die quellende Liebe, en resignerad kapitulation inför “verkligheten“¹⁾. Visserligen vänder sig Luthers tanke, när det gäller “kallelsen“, till människans praktiska livsuppgifter, men väl icke för att *mot dem byta ut* den spontana kärlekens princip utan för att *i dem tillämpa* just denna princip. Kallelsetankens utveckling synes lugnt och konsekvent fortgå *bredvid* Luthers huvudtankar (bl. a. om die quellende Liebe) utan spår av att den förra skulle vara en principiellt *annan* etik²⁾, som utgår ifrån, att “vår sedlighet ligger icke i vår kärlek utan i Guds“³⁾. Gentemot den romerska graderingen av livsidealet sätter Luther redan i romar-brevsföreläsningen den åsikten, att man kan tjäna Gud lika så väl i det världsliga ståndet som i munklivet, “emedan icke verkets art utan det bärande sinnelaget, tron, bestämmer dess värde inför Gud“⁴⁾. Denna tanke utvecklas senare därhän, att just i det “världsliga“ d. v. s. det allmännyttiga, borgerliga arbetet tjänas Gud som bäst, ja endast där, ty Luther börjar tidigt varna för självtagna verk, som Gud ej påbjudit. *Genom kallelsetanken blev det högsta kristna livsidealet*⁵⁾, som enligt romersk etik är a priori omöjligt för de flesta och alltså reserverat för ett fåtal, *ånyo tillgängligt d. v. s. möjligt att eftersträva för varje kristen*. Det romerska systemet förutsätter den mera avtrubbade ansvarskänslan i en mystisk kyrkogemenskap, där helgonens överskott i det goda få uppväga andras underskott; det innesluter sålunda även lagreligionen och omhuldar den. Luther, som menade, att varje kristen ställdes inför hela Guds krav, måste

¹⁾ Ibid. s. 120. Det talas där om “människor, som så litet kunna vara kärlekens självständiga bärare, att de likt alla andra stackars syndare få vara tacksamma för och som ett evangelium och en hjälp betrakta de konkreta fordringar från det enskildas eller det offentligas sida, de pedagogiska föreskrifter, de lagar, rätts- och samhällsordningar, som den gudomliga kärleken räcker som stöd åt det vacklande sinnet“.

²⁾ HOLL s. 203 ff.

³⁾ RUNESTAM s. 119 f. Vidare: “Och vi veta ju, att Luther har upprullat en etik även utifrån den utgångspunkten“.

⁴⁾ HOLL s. 203.

⁵⁾ På detta plan kan man tala om “ideal“.

fordra *hela* kristendomen åt varje enskild kristen d. v. s. åt var och en ej blott frälsningsvisshet utan också hela det för honom odelbara och ograderade kristna livsidealet. Det var en enkel konsekvens av det personliga ansvarets och det personliga gudsförhållandets seger över lagreligion och institutionalism.

I denna "demokratisering" av kristendomens praktiska etik ligger kallelselärans största betydelse. Sin udd har detta mot Rom men icke mot Luthers egna grundprinciper. Visserligen innebär den för var och en bestämda kallelsen, att den fritt flödande kärleken på sätt och vis inskränkes *men endast kvantitativt*, alltså rättare *be-gränsas*, liksom en skummande älv kan ledas in i murade eller timrade rännor, där dess kraft kan komma till nytta. Skulle kallelsen betyda även en förändring i kärlekens kvalitet — ja, då vore det verkligen en sorglig avprutning. Underligt nog synes man stundom taga en sådan tanke mycket lugnt, ja hälsa den med glädje ¹⁾. Förunderligt! Det är den spontana kärleken, som ger liv och värme åt den jordiska kallelsen samt hindrar den att stelna till en död form. Endast genom att fyllas med spontan kärlek bibehåller kallelsen sin elasticitet, så att den icke oföränderligen är bunden vid det en gång givna. Ingen gärning är så ringa att ej "kärleken från Gud" (och *till* Gud) kan genom den söka sin väg. "Kärleken är icke värdefullare redan därigenom att den riktar sig på ett värdefullare objekt" ²⁾; den förlorar alltså intet i värde genom att ägna sig åt det nära liggande och skenbart obetydliga; den behöver icke brädska och fjäska, ty den har sitt ovanskliga värde i sig själv; den är från Gud och till Gud.

Lika litet som den förblivande syndigheten upphäver die quellende Liebe såsom upplevbart faktum, lika litet står kallelseläran i strid med Luthers principiella uttalanden om den spontana kärleken.

Den praktiska frågan, hur den kristna kärleken skall tillämpas i det konkreta livet med dess tvångsordningar o. s. v., kommer man

¹⁾ RUNESTAM, s. 120, talar om, hur välgörande sunt och nyktert och naturligt det känns, när man från talet om den spontana kärlekens obehindrade flöde får flytta tankarna över till den solida verklighet, som kallelsen erbjuder.

²⁾ RUNESTAM i den sköna uppsatsen om "Den kristna kärlekens väsen; Svensk teol. Kvartalsskrift 1925: 4.

icke undan genom att skjuta problemet bakåt och säga: “Vår sedlighet ligger icke i vår kärlek utan i Guds“¹⁾. Visst är det så, att vår kärlek i en mening är “fördold med Kristus i Gud“. Det behövs, att *tron håller den kvar på livets djupläge, vid Guds egen kärlek*, så att den icke glider ut i ytliga känslor eller stora ord, berömmande sig av att ompänna jordens krets och människolivets djup²⁾. Men även utan varje spår av självöverskattning hos det kristna subjektet kvarstår dock problemet om kärlekens tillämpning alldeles lika brännande. *Ty den som på allvar blivit kristen kan icke undgå att med sin vilja instämma i Guds kärleksvilja och fråga sig hur den skall förverkligas*, genomföras i det dagliga, “världsliga“ livet. Genom sådan religiös fördjupning blir problemet icke avskrivet utan fastmera skärpt. Och lösningen kan icke sökas på det sättet, att “die quellende Liebe“ skjutes undan och lämnas ur räkningen såsom icke hörande jorden utan himlen till. Ty just denna himmelska kärlek måste en kristen intensivt bejaka och söka införa den i det jordiska. Måne icke gamle Luther även här har sagt det rätta ordet? Man klandrar honom, därför att hos honom kärlekens mänskliga “klyver sig i två: kristen och världsmänniska“³⁾, ja anser t. o. m. stundom, att han förkunnat en verklig dubbelmoral⁴⁾. Han accepterar staten med dess konsekvenser, rättskipningen och kriget, vilka båda strida mot bergspredikans bokstav. Men han gör det, som bekant, med centralt kristlig motivering utifrån kärleken själv: staten gör Guds rike en stor tjänst genom att skydda de fridsamma och rättsinniga för undergång. Den synes därigenom icke blott vara ett verktyg för Guds vrede utan ock en del av hans barmhärtighet⁵⁾. Luther är nog ärlig medgiva, att vi alla behöva statsmakten, och han är nog följdriktig att ta konsekvenserna på köpet. Men de världsliga ordningarna äro för honom ingalunda någon oföränderlig “naturlag“. De äro “mänskliga d. v. s. föränderliga, utvecklingsdugliga inrättningar — och den kristne har, såframt han bejakar dem,

¹⁾ RUNESTAM: Bergspredikans etiska problem s. 119 f.

²⁾ RUNESTAM: Den kristna kärlekens väsen. S. 333.

³⁾ RUNESTAM: Bergspredikans etiska problem s. 119.

⁴⁾ TROELTSCH.

⁵⁾ HOLL s. 216.

den plikten att ur deras innevarande gestaltning efter förmåga stöta ut det som är oförenligt med kristet samvete och kristen kärleksplikt¹⁾. Luthers etik är alltså icke dualistisk; han har nått en enhetlig uppfattning. "När Luther lärde oss uppfatta även världslivets ordningar såsom hjälpmedel för kärleken och ålade den kristne såsom plikt att utveckla dem vidare i denna anda, har han visat *möjligheten* att fasthålla kärleken såsom härskande drivkraft i varje läge och i varje ögonblick"²⁾. Blott formen vari den yttrar sig är olika; den kan handhava rätten eller avstå från den, hålla sig strängt till kallelstens givna ram eller gå utöver den. "Det hör för Luther med till en kristen människas frihet, att han självständigt får avgöra, *var* han har att göra det ena och det andra"³⁾.

Frågan är i grunden blott, om den kristna kärleken kan tillåta ett provisorium d. v. s. ett tillstånd, som icke är önskvärt men tills vidare nödvändigt på grund av omständigheterna. Måste icke Gud själv stundom genom lag och vrede öva sitt opus alienum och är detta icke hos honom blott "mask, omväg, nödvändigt medel för den gudomliga kärleken", hans opus proprium. "Ansåg Luther bäggedera förenligt hos Gud, så kunde det icke a priori förefalla honom otänkbart, att människan gjorde ett opus alienum i tjänst hos sitt opus proprium"⁴⁾. Ofta, ofta måste en människa göra det mindre önskvärda, därför att det under de givna omständigheterna är det bästa möjliga. Skulle då icke detta få införas i etikens innersta helgedom? Måste kärleken verkligen skjutas åt sidan för att det skall bli plats för nyktert verklighetssinne? Skulle icke kärleken själv kunna se ej blott med varm utan ock med klar blick på livets realiteter, skulle den icke *själv* kunna förstå, att det finns "en nödvändig relativitet i de moraliska och rättsliga ordningar, som Gud låter uppstå i världen?" I så fall, om den förstår detta, avstår den *själv* "från det falska anspråket på att kunna uppställa samhällslagar, som äro ett riktigt uttryck för en förverkligad, fullkomlig kristen kärlek"⁵⁾. Men

¹⁾ Ibid. s. 240.

²⁾ Ibid. 241, kurs av mig.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid. s. 242.

⁵⁾ RUNESTAM: Bergspredikans etiska problem s. 121.

den avstår *icke* från "det äkta och ödmjuka kristna nitet för samhällsordningens förbättring, det nit, som vet att vi — icke gå till samhällsproblemens lösning därför att vi själva äro färdiga utan därför att vår sedlighet ligger hos Gud, som tagit oss i sin tjänst" ¹⁾).

Även sålunda framställd blir etiken "öppen" mot både Gud och världen, med klar blick för de hårda realiteter, som man måste räkna med vid försöken att föra Guds kärlek ut i världen, men också ständigt vaken och påpasslig, så snart det yppar sig en ny möjlighet för denna kärlek att tränga sig fram, "en ny dörr för Guds rike". Men på samma gång blir "kärleken från Gud" något som ej blott kan finnas utan säkert finns hos varje troende kristen. Det bör vara klart, "att det icke gives någon gudsgemenskap, som icke i och med detsamma är delaktighet i den gudomliga kärleksviljans alltjämt fortgående gärning" ²⁾). — Men denna *Guds* kärlek kan av oss innehavas endast i största ödmjukhet, den skyr självbespeglning och flyr skrämnd från den som anser sig "färdig". Om vi alltså "tagas ut ur vår egen åsyn och ställas utanför oss själva, så innebär all livsgemenskap med Gud eo ipso ett insättande i den gudomliga kärleksviljans arbetsuppgift, delaktighet i det hårda dagsverke, som denna kärleksvilja har att uträtta i människosjälarnas värld" ³⁾.)

¹⁾ Ibid. s. 122.

²⁾ Prof. AULÉN i Svensk teol. kvartalskr. 1925: 1 s. 77.

³⁾ Ibid. s. 76.

TEOLOGISK LITTERATUR

RELIGIONSPSYKOLOGISK KRITIKK AV RUDOLF OTTOS VERK

R. OTTO: *Det heliga, jämte spridda uppsatser om det numinösa. Svensk övers. från originalets 12:te upplaga.*

Det virker ikke overraskende at Sverige har overført Rudolf Ottos "Das Heilige" til sitt sprog-område¹⁾. I intet nordisk land har teologien en så bred basis i en interessert almenhet som i Sverige. Og Rudolf Ottos verk er jo næsten blitt for vår generasjon hvad Schleiermachers Reden var for dem som levat for 100 år siden.

Både fra formens og fra innholdets side er Das Heilige noget noch nie dagewesenes i tysk teologisk litteratur. Der er en gelassen elegance, som virker angelsaksisk; en suveræn tone som minner om Nietzsche, og en helt u-tysk forakt for det almindelige og for hensynet til systematisk stil. Das Heilige virker først og fremst som et *kunstverk*, som et drama hvor ideer og sjelelige affekter optrer som lys levende skikkelser for våre öine. Verket har derfor også virket helt sensasjonelt på samtiden og går nu sin seiersgang ut til alle sprog. Det virker fascinerende på leserne, fordi der straks etableres en direkte kontakt mellem forfatter og tilskuer; man får ikke tid til å gå omveien om kritisk granskning; skildringen blir til opplevelse, til selvoplevelse för man vet ordet av det. Slik har en av forfatterens beundrere nettop uttrykt det: "De resultater han kommer til, overbeviser, idet vi kjenner oss selv igjen i det han sier."

Bokens fortjenester er også så store at ingen kritisk sömfaring kan ha til hensikt å minske dem. Men skal nogen gang et forsök på kritikk være påkrevet, så må det nettop være overfor denslags henförende litteratur. Först i kritisk sontring vil et slikt arbeide bli til varig fremme for religionsforskningen.

¹⁾ Oversettelsen er meget fortjenstfullt gjort.

Det er særlig på tre punkter at Das Heilige har fanget interessen. Vi skal her bare holde oss til det tredje punkt. De to første nevner vi under takknemlig henvisning til hvad der fra svensk hold allerede er fremkommet til belysning av dem. —

1. Det første punkt er Ottos hevdelse av et religiöst *a priori*. Der er alltid hos religionens folk et villig öre å finne når nogen mener å kunne *sikre* troen ved en absolut urokkelig urgrunn. Det er som om man da "finner fred for duens trette fotefjed" efter dens lange, mattende flukt henover den usikre spekulasjons uendelige havstrekning. Men gives der nogen fjellspiss som her stikker op? Skal vi nogen gang i denne forstand finne hvile?

Rudolf Ottos fornyede forsök med den gamle aprioritanke er ikke fallt heldig ut. Rent ut sagt har vel Nygrens behandling av den måttet gjøre begrepet *a priori* til *tabu* i fremtidig religionstenkning. Nygren har angrepet tingen i dens rot: det spekulative grunnlag. Og ut fra dette samme grunnlag har han gjort det uigjendrivelig klart at man ikke fra det *transcendentale* kan gjøre sluttninger til det psykisk *reale*. Å lese Ottos "Das Heilige" og Nygrens "Religiöst Apriori" samtidig, er noget av en dramatisk opplevelse.

2. Det annet punkt, hvor Ottos bok har virket sterkt, særlig i de aller siste år, er dens hevdelse av det *irrationale* moment i troen og teologien. Her er Ottos ideer tildels grepet med begjærighet av den *mystificerende* tilböielighet hos tidens religiöse ånder. Dette spørsmål stikker langt dypere enn det først nevnte, og det er ikke så lett utdebatteret. Men en klar prinsipiell belysning av det irrationelles innhold og konsekvenser er gitt av docent LJUNGGREN i dette tidsskrifts første hefte ifjor.

3. Mens begge de her nevnte punkter tilhører religionsfilosofien eller dogmatikkens prinsipielle del, föres vi ved det tredje inn på religionspsykologiens mark. Kanskje er det nettop her at tyngdepunktet ligger, både i Ottos fremstilling og i den virkning han har hatt i og utenfor teologenes krets. Likesom Schleiermacher i sin tid införer han igjen den religiöse *fölelse* som det centrale i troens liv. Og fölelser er nu — som dengang — tidens kjæreste barn.

Da der imidlertid ikke på dette felt er fremkommet nogen faglig kritikk av boken, skal vi her vie denne side vår oppmerksomhet.

2.

RUDOLF OTTO står idéhistorisk sett i linjen Schleiermacher—Kant—Fries—de Wette. Men dertil er han religionshistorisk orrienteret og — hvad der her er vesentlig — av natur en fin intuitiv psykolog. Gjennem det hele verk merker man en sterk personlighet. Kanskje ligger forklaringen på “Das Heiligens” betagende virkning på tidens teologer aller først deri at bokens sterke personlighet fryktløst hevder religionens selvskevne *suverenitet*.

“Die Religion fängt mit sich selber an“ heter det kort og godt. Heller ikke om *metoden* til å forstå den, behöver vi spørre andre. *Vi forstår den selv!*

Det henrivende, det fascinerende i en slik posisjon kan enhver teolog fornemme. Her er nettop forutsetningene tilstede for å skape det geniale. Men hvor geniet trer inn i videnskapen, gjelder det to ting: at man lar sig befrukte — og at man ikke blir befangen. Det første må man sikre sig ved å utsette sig for opplevelsen av boken selv. Det siste bör enhver bidra til ved å prøve å se med sine egne öine.

Alle vet at utgangspunktet hos Otto er en bestemmelse av ordet *hellig* — slik som dette ord brukes om Gud selv. I dette ord finner Otto (likesom för ham N. SÖDERBLOM, EDV. LEHMANN og WINDELHAND, — alle tre uavhengige av hverandre) religionens centrale *hovedord*. Men fordi “hellig“ (cfr. “helgen“) i folkesproget også brukes om hellige d. v. s. dydige mennesker, önsker Otto et nytt, ubelastet ord, og velger så av det latinske ord *numen* å danne ordet *numinös* som betegnelse for alt det *særmerkt religiöse*. Ordet er allerede blitt teologisk felleseie.

Og så går Otto straks over til ad religionpsykologisk vei å ville finne ut hvori dette numinöse består og hvordan det “föles“. Han vil finne hvori det objektivt numinöse, det *numinöse utenfor mig selv*, er beskaffent. Men han sier at den eneste vei til å finne dette, må være å *kjenne på sig selv de fölelser som det vekker*.

Her står vi nu med en gang i centrum av R. Ottos program: *han vil bestemme det religiöse ved hjelp av fölelsen*. Og metoden skal være: *umiddelbar selviakttagelse*. Nogen yderligere orientering om de to grunnvesentlige ting: hvad vi forstår ved *fölelse* og hvad vi eier til *kontroll* av selviakttagelsen, får vi ikke. Otto er her suverän.

Han opfordrer ganske likefrem til å hensette sig selv i en religiøs andaktsstemning og legge vel merke til de følelser man da får, og så skille ut det som er eget for *disse* følelser til forskjell fra alle lignende ellers i livet. Altså f. eks. taknemlighet, kjærlighet, vemod, tillid, ydmyghet osv., — ikke slik som vi *ellers* kjenner dem, men slik som de fornemmes når vi står overfor det numinöse, med det *særlige tilskudd*, f. eks. av høitidelighet og mere, som da er tilstede.

Dette er en overmåte "direkte", en enkel "inntrospektiv" metode, ganske populært tilrettelagt. Men for enhver hvis iakttagelsesevne ikke er skoleret og hvis utsondringsevne ikke er orienteret, er den selvsagt dømt til å mislykkes eller til å føre ut i den rene vilkårlighet. Her forutsetter forfatteren faktisk sin *egen* orienterthet — veien er kun en vei for ham selv. Det er en kunstner vi her står overfor. Tilsvarende blir også kravet til læseren et kunstners krav: Vi skal "*føle med*, vi skal *føle efter* og vi skal *føle oss inn*".

Resultatet springer uventet raskt og fullbåret frem fra Zevs's panne. Hvis vi føler efter, "så er der bare *ett* uttrykk som ligger nær til å betegne saken, det er: *mysterium tremendum*"¹⁾.

For de fleste vil dette korte forløp av undersøkelsen og det særegne ved dens bratte resultat komme som en overraskelse. Otto röber imidlertid selv senere i boken den virkelige sammenheng. Der får vi nemlig rede på de i denne slutningsrekke *utelatte ledd*. Side 109 forteller han: "Når jeg foran (s. 13 i boken) innførte . . . betegnelsen *tremendum*, så skjedde dette i virkeligheten ganske liketil (indertat geradezu) ved en erindring om Luthers uttrykk, . . . *som fra min allerførste beskjefsigelse med Luther er forblitt mig i minde*".

Dette er helt menneskelig og forståelig. Men da skulde det "indertat" på side 13 ikke hett at en from innfølger geradezu kunde finne dette uttrykk som *født av andaktsoplevelsen*. I virkeligheten gikk det jo slik for sig, at under refleksjonen over andaktsstemningen kom Luthers uttrykk frem i erindringen og blev befunnet å kunne passe. Hvordan så denne Luthers betegnelse i sin tid og på sitt sted igjen er opkommet, om den er født så direkte ut av følelsen eller om der har været andre psykiske faktorer med i prosessen, det er uførtalt.

¹⁾ Das Heilige * (1919) s. 13: "Betrachten wir das Unterste und tiefste in jeder starken, frommen Gefühlsregung, . . . verfolgen wir es durch Mit- und Nachgefühl, durch Einfühlen, . . . so kan sich uns als Ausdruck der Sache nur einer nahe legen: das *mysterium tremendum*".

Men det var jo angivelig den blotte følelsesrefleks vi skulde gått ut fra. Det het med rene ord (s. 13) at det numinöse objekt ene og alene kunde "*angis ved den følelsesrefleks som det gav i vårt sinn*".

I og for sig röber allerede *ordvalget* at der nu er blandet refleksjon og begrepsmomenter inn; et "mysterium" er jo ikke noget psykologisk begrep. Det er ingen "følelsesreflex". Allerede her har forf. derfor bragt sig selv i motstrid med den angivne metode. Vi skulde efter denne ventet *först* a få selve følelsen fremstillet og analysert, uten innblanding av gjenstanden. Men istedet går vi like i armene på den grunnleggende dobbeltkarakteristikk av selve numen: mysterium tremendum. I den følgende fremstilling vakler nu Otto stadig — undertiden utleder han en egenskap hos numen fra en følelse som vi har; til andre tider er det omvendt: at vi fra en egenskap ved guddommen kan *slutte oss til* den følelse den må vekke hos oss; og endelig avledes i flere tilfeller den ene egenskap hos Gud *direkte* fra en annen egenskap hos Gud, uten at våre følelser i det hele tatt er med i utregningen.

Vi forstår imidlertid — skjönt det aldri sies direkte og klart — at den religiöse totalfølelse er en "*mysteriös beven, ein Gefühl des Unheimlichen*". (Innimellem betegner Otto riktignok også denne som bare et "*Gefühlsmoment*" men dette bör ikke forvirre oss. Den mysteriöse beven er for Otto hovedfølelsen). Fra denne beven kan der så, mener han sluttes direkte til en *egenskap* ved numen. „Indem das Gefühlsmoment des numinosen tremor auf das numinose Objekt bezogen wird, *ergibt sich ein "Eigenschaft" des numen*“, (s. 19). Den således opdagede egenskap er Jahves "vrede;" — egentlig (som det straks efter sies) er det dog ikke vrede, men "*fullstendig utilnærmelighet*", (Schlechthinnige Unnahbarkeit).

Otto har altså ment at han av den umiddelbare andaktsfølelses totalitet: "*Gefühl des unheimlichen* ", har utledet först at guddommen er et tremendum og dernæst at dette tremendum er utilnærmelig. Denne utledning (som dog på ingen måte er tilstrekkelig klarlagt) vilde virkelig svare til den angivelige metode — å utlede egenskapene fra følelses-refleksene. La oss betegne denne utledningsmåte som Alfa-metoden (A). Vi möter imidlertid — som nevnt — også to andre metoder. Nemlig först den stikk motsatte: ut fra egenskaper hos guddommen å bestemme hvilke følelser vi, dertil svarende, må ha. La oss kalde dette for Omega-metoden (O). — En-

delig er der den tredje, nemlig å deducere en egenskap hos gud logisk direkte fra en annen egenskap hos ham, — altså uten at der i det hele foreligger nogen som helst relasjon til følelseslivet Denne metode kaller vi X.

At guddommen var et *tremendum*, blev funnet efter alfa-metoden. Likeså det utilnærmelige — det fremgikk av vår tremor. Men idet vi nu går videre, springer vi over i X-metoden:

“*Man föler straks*“, sier Otto, “at der må föies til endnu en ting, nemlig et moment av *makt*“. Derfor blir guddommen herefter å bestemme som ‘*tremenda majestas*’¹⁾. Her er utgangspunktet altså ikke lenger den frommes følelsesstemthet; fra de to fundne egenskaper slutter man sig til at der “må” föies til en tredje. (Når Otto sier: man *föler* straks at der trenges en tredje, så har dette uttrykk jo ikke nogetsomhelst med *den* følelse å gjøre som her skulde være utgangspunktet for alle bestemmelser, men kan simpelthen tjene som eksempel på at videnskapsmannen betjener sig av den populære, uklare bruk av ordet “föle” = “ha noget på fornemmelsen”).

Efterat nu denne nye tredje egenskap således er deduceret — så tar vi denne gang vårt utgangspunkt i gjenstandens egenskap for derutfra å finne *vår* følelse — altså efter O-metoden: Til overmaktsmajesteteten svarer som dens skygge og subjektive refleks den Kreaturfølelse (skapelsesstoffets følelse overfor Skaperen) “som så å si danner det numinöse råmateriale for den religiöse ydmyghetsfølelse”. (s. 21.)²⁾.

Slutningsrekken springer derefter igjen over på den deduktive linje (x-metoden), idet det opplyses (s. 28) at momentene “*tremendum*” og “*Majestas*” “*medinnbefatter ennu et moment*», som Otto vil kalle det numinöses *Energi*. Det er ikke definert i forhold til “*Makt*“, —

¹⁾ “Man fühlt gleich, dasz noch ein Moment hinzukommen musz, um es ganz zu erschöpfen: das Moment von ‘Macht’, ‘Gewalt’, ‘Übergewalt’, ‘Schlechthinniger Übergewalt’.“ s. 21.

²⁾ Otto finner her grunn til å kritisere Schleiermacher og hans “avhengighetsfølelse” fordi S. “går ut fra fölelsen“, og således “zum Ausgange macht, was selber erst Reflex und Wirkung ist, und das Objektive erst durch einen Schluss erreichen will von dem Schatten aus, den er in das Selbstgefühl wrft.“ (s. 22).

Sammenlign hermed Ottos för citerte ord om hvordan han vil nå frem til det numinöse objekt (s. 13): “Angebar wird es nur sein durch seinen besonderen Gefühlsreflex im Gemüte . . . Betrachten wir die fromme Gefühlsregung . . . durch Einfühlen . . . kann sich uns als Ausdruck der Sache (objektet) nur einer nahe legen: das mysterium *tremendum*“.

som jo skulde antas å inneholde også energien — men hensikten med å utheve den serlige egenskap av Energi, er åbenbart en religionsfilosofisk og polemisk: Makten skal ikke få lov å opfattes som noget latent og *hvilende*, slik som rationaliserende filosofer gjør det (s. 25); — altså betyr energi her åbenbart nærmest *virksomhet*. Til denne egenskap hos gud, *svarer* nu (altså ifølge O-metoden) hos mennesket en “glöd” — like fra mystikkens *Glut der Liebe* til Fichtes “unrastenden Tatendrang”.

Men vi er ikke dermed fredige. Av den oprinnelige beven fandt Otto nemlig, som vi så, at guddommen var et *mysterium tremendum*. Hittil har vi bare undersøkt den siste del — *tremendum*. Nu forlanger Mysterium å bli bestemt. Det opplyses derfor (O-metoden) at *den følelse som svarer til Mysterium er: slagen undring* (“stupor,” “Befremden”). Denne følelse oppgis å vere “*tydelig forskjellig fra tremor*” (s. 28). (Men siden forestillingen om “mysterium tremendum” foran fremgikk av den numinöse beven, vil vel “stupor” også ha veret tilstede dengang?)

Dette “Mysterium” er nu imidlertid for Otto ikke et “innhold”; det er guddommens *form*¹⁾. Etter sitt *innhold*, d. v. s. etter det innhold som *virker* på oss, har han för funnet at numens ‘gehalt’ stöter oss tilbake (Tremendum — det forferdelige). Nu opplyses det videre, — det kan ikke nektes at det i den givne sammenheng kommer som en overraskelse — at dette *innhold* åbenbart også har noget tiltrekkende, noget “*faszinerende*”, som danner en selsom kontrast-harmoni til det frastötende “Tremendum”. Dette trekk ved numen benevnes dets “*Fascinosum*”. — Den tilsvarende følelse hos oss er da (etter omega-metoden) höitidsstemt *lengsel*, dragning fra vår sjels innerste.

Dermed er undersökelsens psykologiske del ferdig. Dens resultat og dens gang (og metode) kan vi stille op skjematisk således:

¹⁾ Et slikt skille mellom innhold og form er i sig selv höist uklart. En reaksjon på *formen* må enten vere estetisk eller intellektuel; den er ikke religiös.

Heller ikke er “stupor” (lammende bestyrtelse) nogen blott formfølelse. Psykologisk er “måpen” en følelse overfor det som man ikke i öieblikket kan finne noget forhold til, det er et mildere ord for kollaps. Stupor er i alle fall en *raskt forbigående* opplevelse.

Egenskaper
hos numen.

Følelser
hos subjektet.

(Mysterium) Tremendum (A)	Gefühl des Unheimlichen (A).
Utilitærrelighet (A)	Tremor (A).
Majestas (X)	Kreaturgeföhl (O).
Energi (X)	Glut (O).
Mysterium (A?)	Stupor (O).
Fascinosum (?)	Dragefheth (R).

Når der ovenfor er anbragt et (R) ved Dragefhethen, så er det fordi Otto konstaterer denne følelse på en måte som er ny i forhold til de tidligere metoder, nemlig ved hjelp av religionshistorien. Det samme gjelder vel også om numen som et Fascinosum, skjönt det her ikke sies så tydelig. I Ottos fremstilling nevnes Fascinosum *först*, og den tilsvarende følelse kommer etterpå. Fascinosum innføres ganske uformidlet gjennom den enkle formel, at der foruten de foran omtalte sider ved guddommen "*offenbar zugleich*" er noget tiltrekkende ved ham. Dette besnærende "*offenbar*" har intet å gå tilbake på i det foregående. Vi forstår imidlertid senere at det er religionshistoriske iakttagelser som ligger til grunn. I alle religioner vil man, mener Otto, kunne iakta en eiendommelig henrykthet i guddommen. Og da er jo saken for så vidt i orden; men det var jo angivelig vår egen andaktsstemning vi skulde utlede det hele av. Om selve ordet, fascinerthet, synes det klart, at likesom mysterium tremendum var en reminiscens fra forf.'s lesning av Luther, så er det nu fra *Kant* at det siste ord hentes. Vi skal senere gjøre det til gjenstand for en nærmere analyse.

De forfattere som holder sig til Ottos skjema bruker nu gjerne å sammenfatte numens egenskaper i dobbeltformelen *Mysterium tremendum et fascinosum*. Som man vil se mangler heri det vesentlige moment Majestas. Et på en gang forskrekkende og fortryllende mysterium er jo i og for sig på ingen måte nogen guddom. Et gudsbegrep som betegnes slik, tilhörer i virkeligheten like så meget *magien* som religionen. Denne formel for guddommen er desuten en sammenblanding av psykologisk og av rational bestemthet. Tremendum og fascinosum skildrer guddommen gjennom hvad vi "*föler*" overfor numen. Men "*Mysterium*" er hentet fra en ganske annen sfære; det betegner guds utilgjengelighet, fremforalt for vår ratio.

På den annen side kan det ikke nektes at det egentlig er dette om Mysterium som nettop henpeker på det typisk *hellige*. Tremendum og fascinans utsier ganske visst noget om hvordan det hellige virker *på oss*; men om *det numinöse utenfor mig selv* sier det ingen ting. Dette viser at det hellige overhodet ikke lar sig bestemmes etter sitt "innhold" ved hjelp av en specifik "Gefühlsreflex im Gemüte". Metoden er ubrukelig til å finne det som den har satt sig til sin oppgave å bestemme. Man kan umulig gå ut fra de subjektive følelser når man vil fixere *gehalten* av det objektive. Det er i så henseende karakteristisk at nettop egenskapene Majestas og Energia *ikke* blev utledet efter den "psykologiske" metode (A), men blev betegnet som noget der "hinzukommen muss." — Man kan i det hele ikke ensidig ta sitt utgangspunkt i psykologien når man vil bestemme realitetens natur.

De *subjektive følelser* som Otto ad forskjellige veie har funnet frem, er nu i og for sig også av en egen uensartet karakter. Dette kan ikke overraske når de med følelsene korresponderende numenmomenter er så inhomogene. Følelsene skal jo være "reflekser". Men før vi kan vurdere disse følelser nærmere, er det nødvendig å se på Rudolf Ottos hele filosofiske og psykologiske orientering, som gir oss forklaringen på hans egenartede oppstilling av fenomenene.

3.

Her trer den idéologiske arvefølge frem. Det er denne som er forklaringen på den eiendommelige forblending av *religionsfilosofi* og *religionspsykologi* som gjennomtrenger hele Ottos fremstilling. La oss først se på det fra den spekulative side.

Hvad Otto forutsetter er disse to ting: a. et oprinnelig særlig *anlegg* i sinnet for det numinöse. b. en likefrem *eone* i dette anlegg til å skape forestillinger (ideer).

Først når begge disse deler er tilstede, kan det, mener Otto forklares at en slik følelse vekkes som den han har skildret. "Wenn nicht solche (Vorstellungsgehalte) . . . zuvor gegeben sind, können Gemütsbewegungen gar nicht stattfinden", heter det s. 139.

Disse avgjørende forutsetninger var altså tilstede hos det gemytt som satte sig ned og skulde umiddelbart *føle frem* forestillingen om det store Numen. Men dette blev ikke sagt oss dengang, ved

undersökelsens begynnelse. Som det nu står, får det hele præg av at den introspektive process i bokens første del skal danne det psykologiske grunnlag og dermed beviset for at det senere påståtte anlegg med den idéproducerende evne virkelig *er* i gemyttet.

Det er en religionsfilosofisk betraktningmåte vi her står overfor, ikke en psykologisk. Når Otto kan si at her er tale om en rent aparte "Vermögen", og når han introducerer dette som et "empirisk-psykologisk" begrep (s. 158), da har han forvirret læserne. For han selv må vite at den gamle "Vermögens-Psychologie" forholder sig til empirisk psykologi ganske som gullmakerkunsten forholder sig til eksakt kemi.

Dette betyr ikke at hverken "Vermögen" eller gullmakeri er i ett og alt forkastelige fenomener — de er dunkle og evig dragende for menneskeånden. Men det betyr at man ikke kan blande metoderne sammen.

Hvor farlig en slik forblanding er, vil vise sig om man går Ottos ideer nærmere efter i sömmene.

Som vi hørte hevder Otto — i kantiansk mening — at det Helige er "en kategori rent a priori". Det er altså en idé som ikke kan föres tilbake på noget annet, den står ganske for sig selv, og — her er det transcendentale bevis — den er en nödvendig og almengyldig idé. Men her kommer nu kortslutningen: "denne ide" er som "ren fornuft" et oprinnelig *anlegg i vår sjel*. (123).

Her möter vi den av Nygren påtalte utilbörilige konstruksjon: fra en idé eller en *rent formal kategori* sluttes der til et *psykisk anlegg*. Og dette anlegg blir nu likefrem *producerende*. Nettop fordi utgangspunktet her var i den formale *tanke*, blir "anlegget" så meget lettere også til et *erkjennelses-anlegg*: "Das numinöse bricht auf aus dem tiefsten *Erkenntnisgrund* der Seele" (124). Her möter vi arven fra *Fries* og hans *Abndungs-lehre*.

Der er altså åpnet for en nærsagt ubegrenset mangesidighet hos det dunkle anlegg:

1. *Först* blir dette anlegg en *kilde*, en "skjult, selvstendig kilde", som de numinöse ideer peker hen til som sitt *utspring*.
2. *Dernæst* blir denne kilde bestemt som en *fölelses-kilde*: de begynnende numinöse idedannelser er bare mulige og forklarlige ut fra et *religiöst grunnelement*, nemlig ut fra en "Gefühl des Numinosen", som er et "urelement".

3: *Endelig* blir denne "disposition for religion" spontant, så snart

den “vekkes“, til en “*instinkt*-messig söken“, . . . til en “*religiös drift*“ (127).

Vi beveger oss altså psykologisk talt baklengs. Den påvisning, som ender i noget så psykisk elementært som instinkter og drifter, *begynte* i en idé, til og med i en ren *formal* tankekategori.

Det aller dristigste er kanskje at “kilden“ likefrem utstyres med evnen til uformidlet og direkte å *producere forestillinger*. Med de gammelarabiske guddomsforestillinger som eksempel, hevder Otto at de “er rene produkter av den religiöse følelse selv“. (135). Den religiöse følelse “erfindet (oder besser entdeckt)“, det numinöse Objekt. (138)¹⁾. Her kommer det klart frem — hvad vi alt foran måtte ane — at Otto egentlig anser selve anlegget for innerst inne å være et *erkjennelses*-anlegg. “Ved prosessen virker eiendommelige selvstendige, dunkle forestillingselementer med — og disse er den egentlige årsak til gemyttets bevegelse og den sterke følelse“. Det er et “dunkelt idégrunnlag som trer frem, og det utarbeider sig som forestillinger“. (139). Efter sitt “innhold“ er derfor selve den religiöse følelse “et moment av ren apriori“ (146).

Hele denne opstilling plaserer Otto selv inn i linjen av dens religionsfilosofiske ahner: Schleiermacher — Fries — de Wette; han orienterer den til den kantske erkjennelse, idet han sier at den er i slekt med Kants “*Esthetische Urteilskraft*“; denne går ikke diskursivt-logisk til veie og frem til de klare begreper; den går “følelsemessig“ til veie og griper de “dunkle prinsipper“ eller de “u-utviklede begreper“. (161).

Vi får altså her en “*erkjennelse*“ som uttrykkelig sies å være av “*ren følelsemessig karakter*“ (159). Med denne sats: en erkjennelse av følelsekarakter — har sammenblandingen av psykologi og spekulasjon fått klassisk form.

4.

Det sier sig selv at under disse omstendigheter må alle *psykologiske* begreper hos Otto bli skadelidende. Det sees best på det i denne undersøkelse så avgjørende punkt: *i de helt forskjellige betydninger som selve ordet følelse har fått:*

¹⁾ Men mellom “erfinden“ og “entdecken“ er der dog en principielt avgjørende forskjell! Her er ikke plass for *oder*, men for *entweder-oder*.

A. Følelse betyr dels rent elementært det som psykologien nu forstår ved ordet: en ledsagende betoning, — en *emotion* som angelsakserne sier. Otto taler da om den subjektive "refleks" eller "skygge", (et forresten misvisende ord), og han er opmerksom på at følelse, tatt i denne eksakte betydning, må ha en kjerne eller et emne å knytte sig til, som utgjør det faktiske innhold. (Vi betegner i det følgende denne bruk av ordet ved bokstavet a).

B. Dernæst bruker han (i Schleiermachers linje) følelse også om de foran nevnte *dunkle ideer* og deres ophav. Han setter her følelse = intuition = Anschauung = erkjennelse = sjeelig ur-stoff ("a priori"). På denne måte er det at han kan hevde at følelsen er istand til direkte å undfange ideer, produsere dem ut av sig selv. Om *tremor* heter det således (s. 16) at i denne følelse har guddoms- (resp. daimons-) forestillingen *sin rot*. Den er utgangspunkt for de religiøse tanke-forestillinger, ja av denne følelse "ist alle religionsgeschichtliche Entwicklung ausgegangen". Følelse er altså her kort sagt en *erkjennelsesevne*. (Denne bruk av ordet følelse betegnes med b).

C. For det tredje er følelse et *instinkt*, altså noget *blint*. Begrepene instinkt og drift er aldri defineret (likeså litt som "følelse") og der er ikke forsøkt nogen som helst orientering til de legemlige komponenter. Om beven (*tremor*) sier Otto uten videre at denne følelse også er en "grunn-drift" (s. 16). — Mens vi foran møtte følelse dels som noget emotionelt (a) dels som noget kognitivt (b), møter vi altså her følelsen som noget *conativt*. Dermed er alle sjelelivets sider placert i følelsen. Den blir i sannhed Mädchen für alles.

De foran i skjemaet opstillede religiøse "følelser" blir derfor av høist ulike kvalitet. Den totale "Gefühl des unheimlichen" (nr. 1) blir sammensatt; den blir først en *bevegelse i et ur-instinkt*, (c) en vekkelse av et sjeelig anlegg, for det numinøse; dernæst blir den en idéfødende erkjennelsesevne (b). *Tremor* blir både c og a: en drift (et instinkt) og samtidig en emotion (frykt, beven). *Glöd* blir derimot *ingen av delene* for det betegner bare en *grad* i følelsenes styrkeforhold. *Kreaturgefühl* derimot blir en ekte følelseskvalitet (a), og det er også denne komponent som er Ottos viktigste bidrag til karakterisering av religiøs følelse i des særegne kvalitet. Han har her skapt et uttrykk for Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl i *psykologisk drakt*. Men nettop om denne Kreaturgefühl vilde Otto ikke kunne hevde hverken at den er idéfødende eller at den er et instinkt

en eller drift. Denne dens særstilling er på ingen måte klarlagt hos Otto.

Fascinertheten er ved siden av Kreaturfølelsen den av Ottos nyskapselser som er blitt mest bemerket og utbredt i religionslitteraturen. Uttrykket har virket likefrem bedårende og bestikkende på teologer. Det fortjener derfor å bli nøie undersøkt.

Psykologisk er fascinasjon først definert av Mc. Dougal (i 1908) og da som en kontrastfølelse. Hos Otto optrer det netop i denne egenskap, relatert til Kants estetiske følelsspennning overfor det sublime. (Det sublime i kunst og i natur er det som frastöter oss og dog samtidig har en dragende makt over oss).

Mc. Dougal anvender ordet om den følelse vi har overfor et dyr som vi *føler oss frastøtt av og dog ikke kan la være å se på*, en slange, en alligator, — ja rotter og mus og edderkopper alt etter hvers innstilling. Der optrer her en intens frastötthet (avsky) forbundet med undren, og denne følelseskombinasjon holder oss fengslet til objektet, vi er *fascineret* av det. (Social Psychology s. 136).

Også i tysk sprogbruk synes ordet å ha nøiaktig samme klangfarve. Brockhaus oversetter: Bezauberung, Verblendung. — Encykl. Britt. fremhever det *lammende* i fornemmelsen av denne følelse, men tillegger at ordet fascinasjon også utvidet brukes om det charmerende.

Betegnelsen omfatter da i beste fall det som fortroller oss, det *besnærende*, eller vakrere: *det fortryllende*. Men dog alltid med et preg av *uhyggeblandet* tjusning.

Selv i denne aller beste menfng er imidlertid ikke *fascinerthet* anvendelig i religionen; a) fordi det er *uten impuls*. Det fascinerende kan kun nydes på en viss avstand. Og denne avstand må ikke opheves. *Vi vil ikke derhen*. Uttrykket er derfor likefrem anti-religiöst. Det strider mot den funksjonelle kjerne i religiöst liv.

b. Hertil kommer at ordet har et preg av *sensualisme*, det grenser til det nydelsesfulle, ja til et visst raffinement: en förtjusning som økes ved en ingrediens av resiko. Her er en vei åpnet for den simpleste, den mest ureligiøse evdaimonisme.

c. Endelig er ordet ganske uskikket til nettop å fremheve den side ved religiøs opplevelse som Otto ønsker at det skal representere: frigjørelsen, festen — *elevatio*. En grunnegenskap ved det fascinerende er nettop at vi ikke kan komme oss løs, selv om vi vilde. Fascinasjon er en form for viljeløs besettelse. Tenk på barn

hører på en uhyggelig fortelling; de lider, de er bundet, de kan ikke komme bort fra den. Altså er vi her kommet meget nær hen til "avhengighetsfølelsen" — hvis *motsetning* det nettop her var meningen å få frem.

Denne, den berømteste av Ottos termini kan ganske vist ha sin plass der hvor den er hentet fra: i den kantske opplevelse av Das Erhabene, av det overveldende i naturen og i kunsten. Men anvender man ordet om religiøs opplevelse, så forfusker man nettop det kardinalpunkt hvori religionen skiller sig fra natur og fra kunst.

Ganske visst finnes der i *primitiv* religion mange fenomener som udmerket lar sig betegne med fascinosum. På dette trinn av uddifferentieret sjelsliv går endnu de nevnte opplevelsesmomenter fra kunst og natur i ett med det religiøse. Men *religionen* i disse religioner har altså ikke da fått nogen adekvat betegnelse. Og fremfor alt er fascinerthet ubrukkelig i personlighets-religionen. Man forsøke bare å tenke sig Jesus si at han var "fascineret" av sin himmelske Fader!

Ordet kan altså ha sin berettigelse som uttrykk for visse urene følelsesfenomener i primitiv religion, men bør *være utelukket fra enhver generell betegnelse av den religiøse følelse som sådan.*

Vi ser således at de psykologiske partier i Ottos bok har måttet bli skadelidende ved den manglende adskillelse mellom filosofisk og psykologisk plan. Otto har ikke trukket konsekvensen av at han resolutt stiller sig på Fries-de Wettes basis. Han vil til trots for dette benytte den empiriske psykologis uttrykk og fremstillingsmidler. Det er underlig at han gjør dette. Han sier nemlig om William James at han med sitt *empiriske* og pragmatistiske utgangspunkt har stengt sig adgangen til å anerkjenne "Erkenntnisgrundlagen und Ideengrundlagen im Geiste selber" (s. 11). Men da må jo Otto innse at han selv ved å forutsette slike medfødte ideer og anlegg på sin side stenger sig veien til den empiriske psykologis uttryksmåter. Det er umulig å fremstille saken på begge måter samtidig.

En videre følge av denne rekurrens på medfødte anlegg og ideer er den at Otto derved ikke kommer til å bringe nogen klarhet over religionen som *funksjon*. Dette punkt må vi se nærmere på, fordi det er her at konsekvensene for teologi og kristenliv trer klarest frem.

5.

Religion er psykisk talt en eiendommelig *livsytring*. Spörr vi av hvad art denne blir efter Ottos fremstilling, så må vi nærmest få inntrykk av at den er *en slags erkjennelsesakt — under form av en følelsesopplevelse*. Men det *typiske* ved religionen som sjelelig funksjon er dermed ikke kommet til sin rett.

Dette viser sig først deri at den selvstendighet som ganske visst tillegges det religiöse liv, i virkeligheten blir en total *isolasjon*. Som et særeget "anlegg" blir religionen noget som fungerer ganske for sig selv. Like så litet som et elektrisk innlegg i en bolig står i organisk forbindelse med denne boligs øvrige dele, like så litet kommer religionen på denne måte til å stå i forbindelse med det øvrige psykiske innhold. Religionen får sitt eget, fra alt annet, adskilte apparat. Et organisk samliv er utelukket. I höiden blir der tale om en slags "absorbtion" av fremmedlegemer fra vår øvrige psyke.

Hertil kommer at selve *anleggets art* blir suspekt. Hvis der er tale om et psykisk anlegg, så må nettopp dettes bio-organiske plasing påvises. Hvis dette ikke kan skje, og vi altså blir henvist enten til et transcendentalt apriori *eller* til noget så selvmotsigende som et psykisk isolert og ukontrollerbart apparat, så vil lett det hele bli kompromittert. I beste fall kommer den religiöse erkjennelse da prinsipielt til å rangere på linje med de *estetiske domme*. I virkeligheten er der meget hos Otto som tyder på at skillelinjen mellom estetikk og religion ikke er blitt opretholdt. Han hevder ganske visst at der kun er tale om det estetiske som en *analogi* i forhold til religionen. Der er ikke tvil om at Otto selv til fulde er klar over det religiöse som en absolutt selvstendig realitet. Men undergraves den ikke ved selve baseringen?

En følge av isoleringen er det videre at *sjels-begrepet* blir mosaik-artet. Det er ikke min totale personlighet som fungerer i den religiöse akt, men et separat innlegg. Derved kommer jeg til både å mangle centrum og organisk samvirken i mitt Jeg. Både etisk og erkjennelsesmessig står religionen uformidlet i forhold til vårt øvrige liv. Der kommer til å mangle det preg ved den religiöse funksjon som *Starbuck* kaller "the complete response".

Og når personlighetens totalitet er ophevet, så følger derav akkurat den samme karakter ved *gudsbegrepet*. Vi får et Numen med en rekke av egenskaper, og til hver av disse egenskaper svarer ("kor-

responderer“ s. 27) et delanlegg hos oss selv. Der blir en slags detaljenes selvstendige korrespondanse, som trer frem i de isolerte akter hvor Otto finner de forskjellige “følelser“.

Ganske visst får Otto — fordi han i virkeligheten ikke er konsekvent i sin metode, men tar med hvad han “må“ ha med — et mer innholdsrikt numen-billede enn de blotte følelsesbetegnelser kunde gitt ham, men den organiske helhet i Numen er ikke dermed frelst. Og fremfor alt blir det på denne måte ganske dunkelt hvorfor der i det hele skulde behöve å bli noget slags forhold mellem et slikt Numen og vår menneskelige psyke, — iallfall et forhold ut over det kantske estetiske forhold til de overveldende fenomener i naturen eller det sublime i kunsten.

Alt dette vil uvegerlig måtte føre til at også de enkelte følelser (eller rettere følelses-komponenter) får et *uballanceret preg*. De blir ikke inn-kontrolleret i en organisk sammenheng. Kreaturgeföhl kommer til å mangle den samklang (eller om man vil den kontrast-harmoni) med ophöielse, som dog alltid dirrer i den religiöse ydmyghet; eller — sett fra en annen side — den kommer til å mangle den trang til hengivelse, til overgivelse som hos personligheten er födselen inn til et nytt liv. Kreaturgeföhl kan like så lett bli “råmaterialet“ for den religiöse ydmyghets *motsetning*: servilitet eller miserabilismus. — Det er i det hele karakteristisk at når man går ut fra en forhånds filosofisk orientering, så kommer *religionens tone av frigjörelse* til å bli så avgjörende svekket. Man ser det også i selve den følelse hos Otto, som skulde representere saligheten: “fascinertheten“. Her har forf. ganske visst (i likhet med Kant) påvist et preg av kontrastharmoni, men det hjelper ikke med en kontrastharmoni når ikke polene er de riktige. Det er ikke *personlighetens* poler som fremtvinger spenningen i den lokale kontrast-harmoni overfor en gjenstand som fremkaller hos oss den lammende skyhet i forbindelse med den instinktive tiltrekning. I personlighetens kontrast-harmoni er der en ganske annen spenn-vidde.

Den følelse som hos Otto er best karakterisert er *tremor*. Her har forf. fått frem vesentlige trekk, fremfor alt dette at “frykt“ ikke lenger er vanlig frykt, når den er tremor overfor “das ganz Andere“. Men innforlivet i en sjelelig jegttotalitet er heller ikke denne tremor.

Hvis man ser på vår tids nyvåknedde tilböilighet til en “flukt inn i følelsen“, og hvis man ser på den vesterlandske kristendoms ty-

delige anlegg for föleri (emotionalisme) i det religiöse liv, så må det slå en at Ottos hele tenkemåte kan bety en sterk fare for at vår teologi og vår forkynnelse skal bli smittet av en villedende placing av følelsen i religionens livshusholdning. Fristelsen er der til å *identifisere religion og følelsesliv*. Og her er Ottos bok så farlig, fordi man overser at han med følelse mener noget helt annet enn andre folk mener. Han kan derfor forføre oss till *en falsk forestilling om det virkelige forhold mellem religion og følelser*.

Der finnes i Ottos bok også ansats til korrektiver, men hans system er ukorrigeret i hele sitt anlegg. På en viss måte uthever han så altfor sterkt "das ganz andere" ved all numinös følelse, men på den annen side undlater han å berge dette specifikt religiöse over i den sammenheng med det hele psykiske liv, hvori det skal *fungere*.

Efter psykologiens syn på følelsene har disse ganske visst sin egenart, men ingen egen *eksistens*, fordi de alltid er ledsagende i forhold til psykiske livsytringer. Det blir derfor først og fremst *funksjonen* man må lete sig frem til. Går man den forbi, kommer alt til å bli tilfeldig og svevende, selv om man sørger for å få alt med.

Når Ottos materiale siktes, vil man netop finne at han dog personlig har levet så sterkt i den religiöse funksjon at den uvilkårlig har korrigeret ham og supplert hans metoder. Dette er årsaken til den uforgjengelige verdi i hans verk. Men som anvisning og metode for andre blir hans fremgrangsmåte derfor like usikker. Det er umulig for religionspsykologien å gå frem på denne linje. Ottos bok er — psykologisk betraktet — uendelig værdifull som religiöst dokument, men risikabel som religionsvidenskap.

Den ligner også i så måte Schleiermachers Reden. Otto vil som sin store ahne kunne bli *inspirator* for sin generasjon i en usedvanlig grad. Der er i Das Heilige så mange tendende momenter, at en hel teologslekt kan ha arbeide nok med å utarbeide dem. Og også det som egger til motsigelse og kritikk blir fruktbart på grunn av den *ånd* hvori det fremføres. Det finnes ikke ett eneste *goldt* blad i den hele bok. Det uferdige, det antydningssvise er nettop så inciterende. Otto har ikke selv kunnet eller villet levere noget *ferdig*. Han arbeider selv videre. I årene efter Das Heilige kom der ustanselig nye blade fra ham om det numinöse problem. Tilslutt samlet han dem i "Aufsätze, das Numinose betreffend". Det er be-

tegnende at denne bok fikk større omfang enn selve hovedutkastet har. Derved har forfatteren selv symbolsk uttrykket hvorledes Das Heilige er et nytt arbeidskald og ikke noget nytt system.

Og når man går *kritisk* til hans verk, så har man den overfor en forfatter sjeldne glede, at man vet at han selv intet heller ønsker. "Jeg ønsker mig ikke *disciple* — de kjeder mig nærmest —; jeg ønsker mig *kritikere*", har han engang sagt. Her lyser det suverene, det *saklig* begeistrede frem, som er så typisk for Rudolf Ottos tro, også for hans tro på religionen som realitet i videnskabelig forstand.

EIVIND BERGGRAV.

YNGVE BRILIOTH, *The Anglican Revival, Studies in the Oxford Movement*. Longmans, Green and Co. London 1925. XV + 357 Sid. 16 sh.

Litteraturen om Oxfordbevegelsen er omfattende og rummer adskillige betydelige Arbejder baade af større og mindre Omfang. Ogsaa svensk Forskning har nylig ydet et værdifuldt Bidrag i den Række Studier, som Professor Brilioth offentliggjorde i Aargang 1921—23 af Kyrkohistorisk Årsskrift, og som nu er udkommet paa Engelsk som en omfangsrig Bog med Forord af Biskop A. C. Headlam. Naar jeg i det følgende skal forsøge at ridse nogle af Hovedlinierne op, maa jeg forudskikke den Bemærkning, at noget af det værdifuldeste ved Værket, den sikre Detailbehandling, der søger at følge Tankegangene ind i de fineste Nuancer, naturligvis derved slet ikke kommer til sin Ret.

I.

Det vigtigste Afsnit, Brilioths egentlige Indsats i Forskningen, er de sidste 5 Kapitler (lidt mindre end Halvdelen af Bogen), der skildrer Oxfordbevegelsens Fromhedsliv og Teologi. Det betydningsfulde er netop, at der er lagt saa stor Vægt paa Skildringen af Fromhedslivet og paavist, i hvilken Grad dette har dannet Baggrunden for og paavirket Teologien. Derved er der ikke blot kastet nyt Lys over vigtige Sider af Bevægelsen, men givet et smukt Eksempel til Efterfølgelse paa mange andre Omraader af Kirkehistorien.

Denne Del af Undersøgelsen indledes med et Kapitel om „det statiske Kirkebegreb“. Overfor alle kirkeopløsende Tendenser, særlig Liberalismens Kirkeprogram, som man ventede sig det værste af, greb Newman og hans Venner til Læren om *successio apostolica* — der hidtil ofte havde spillet en tilbagetrædende Rolle, selv indenfor højanglikansk Teologi — som den stadig fremholdte frelsende Sandhed, der skulde give Bevidsthed om, at man var i direkte Forbindelse med den apostolske Kirke, og Kraft til at afvise alle Angreb og eventuelt tage et Martyrium. Med langt større religiøs Betoning fremtræder dog Tanken om Kirken som det store Skatkammer, af hvis Rigdomme ingen maa gaa tabt eller blandes sammen med senere Tiders tvivlsomme Tilsætninger. Kirken maa være „unchanging and the same“, den gamle Regel: „quod semper, quod ubique et ab omnibus creditum“ skal afgøre, hvad der er Kirkens uforandrede og uforanderlige Skat. Det er ikke nok at henvise til Skriften, den ægte Tradition maa tages med, ti Skriften er selv et Led i denne Tradition. Højesteret for, hvad der hører med, er den gamle udelte Kirke; den havde Løfte om Ufejlbarhed, saa længe den bevarede Enheden (og her tænkes særlig paa de første fire Aarhundreder). Reformationen — vel forstaaet — vilde netop vende tilbage hertil, 17. Aarhundredes Teologer værnede om denne Skat, der særlig er bevaret i Læren og Liturgien, og nu gjaldt det om atter at vende tilbage og fremdrage den Guldalder, man var ved at glemme. Klarest kommer hele denne „statiske“ Betragtningssmaade frem i W. Palmers „Treatise on the Church of Christ“, 1838, men ogsaa i Newmans Traktater om *Via Media* og i hans „Lectures on the Prophetic Office of the Church“. Skønt Hovedtankerne blot var en Genoptagelse af ældre Højkirkemænds Syn, delte man ikke længere deres Forkærlighed for den nøje Forbindelse mellem Stat og Kirke. De liberale politiske Reformere var kommet imellem. Og det hele var baaret af en ny religiøs Glød. Forsøget paa at gaa tilbage til gamle Stier var noget mere end en teologisk Reaktion. Haand i Haand dermed gik en virkelig religiøs Vækkelse, hvis Dybde man bedst lærer at kende gennem Newmans Prædikener fra denne Periode¹⁾. Det karakteristiske for denne nyanglikanske Fromhed er en levende

¹⁾ Hvor højt de staar, faar man et levende Indtryk af ved at sammenligne dem med de mange Citater, Brilioth i denne Sammenhang ogsaa bringer fra de andre Oxfordere. N. hæver næsten altid de Tanker, han har tilfælles med sine Venner, op i et højere Plan. Og saa hans uforlignelige Sprog!

Følelse af at staa Ansigt til Ansigt med Guds Majestæt og i Forbindelse hermed af Forpligtelsen til at gaa ind under Guds Krav og leve et Liv i Hellighed. Newman levede som faa i den usynlige aandelig Verden og kunde faa sine Tilhørere til at føle den som en Realitet. Men kun med Bæven nærmer man sig Mysteriet. Vore Tanker om Gud og hans Verden er kun symbolske, tilnærmelsesvise Udtryk, der blot giver et blegt Billede af det, de vil beskrive. Man maa stræbe efter at faa Del i saa meget af den oversanselige Virkelighed som muligt. Det er ens Pligt at søge efter hver Tøddel og hvert Bogstav af Sandheden. Vi ved ikke, hvor Grænsen mellem det nødvendige og det mindre nødvendige gaar, men det er en dødelig Fare ikke at faa Del i det højeste. Følgen bliver hos Newman en udpræget Forkærlighed for de gamle Dogmer, for det mysteriøse og det paradokse, i Tillid til, at vi stadig klarere skal forstaa den Sandhed, der dølger sig bagved. Gud stiller stærke Krav. I Daaben har han eengang kaldet enhver, og Kaldet fortsættes gennem Kristus, der er til Stede i sin Kirke. Der kræves en personlig Viljesafgørelse, Følelser og intellektuel Klarhed er mindre væsentlige; vigtigere er det at handle, som man vilde gøre, hvis Kristendommens Mysterier virkelig var sande. Fortsat Lydighed er vigtigere end en Omvendelseskrise, og Kravet, der stilles, hedder Hellighed. Oxforderbevægelsens Fromhed er helt behersket af Længselen efter Hellighed, „holiness rather than peace“. Al menneskelig Stræben, alle religiøse Øvelser er rettet mod dette Maal. Paa dette Punkt vil nu Brilioth paavise en ejendommelig Forskel mellem Oxforderne. For Newmans og Puseys Vedkommende maa Vækst i Hellighed bero paa en stadig fortsat Modtagen, de tænker sig ikke, at man gennem Selvfornægtelse og Lydighed paa næsten pelagiansk Vis skal fortjene sig Saligheden. „We cannot hallow ourselves“. Heri ser Brilioth et endnu virkende Element fra den evangeliske Periode i deres tidligere Liv. Hos Froude og flere andre er man derimod langt nærmere ved en pelagiansk Selvfornægtelseslære. Den, der blot vil, kan blive en Helgen; „we are all of us in a certain sense our own creation“.

Helligheden er stærkt asketisk præget. Selvfornægtelse, Faste, Opgivelse af Goder, der i og for sig ikke er syndige, hører med for at hæve Sjælen til den oversanselige Verden. Cølibat og Munkevæsen tages op til alvorlig Eftertanke. Hver Handling af Selvfornægtelse er en Afspejling af Korset og Kristi Lidelse.

Talen om Hellighed og Selvfornægtelse fremtræder hos Newman ikke sjældent i en særlig Belysning: deri har man Vidnesbyrdet om at være Kristi Dicipel og at høre til de udvalgte. Ingen har Vished om, at han vil blive frelst (denne Uvished om Frelsen er en af Hjørnesteene i den nyanglikanske Teologi), men et Maximum af Hellighed giver den bedste Garanti for Udvælgelsen.

Den stærke og stadige Betoning af Helligheden kom til at virke tilbage paa Kirketankerne og lidt efter lidt at ændre dem. Dette udvikles i det vigtige Kapitel: „The progressive idea of the Church“. Kirkens vigtigste Kendetegn bliver Helligheden. Dens Opgave er „to train saints“, den sande Kirke er de helliges Samfund. Herved bortledes Tanken noget fra den „statiske“ Kirketanke, hvorefter Kirken jo er et Samfund, hvis Ordninger, Lære og Kultus nøje skal svare til den oprindelige Kirkes — selv om det fastholdes, at kun gennem den ydre Kirke, med dens Hierarki og Sakramenter, kan man blive Medlem af den usynlige. Det vigtigste bliver nu ikke saa meget, at Kirken er nøjagtig som den var i sin første Skikkelse, men at den kan opfostre til Hellighed. Hvor Hellighedens Frugter er, der er Helligaanden, og der er den sande Kirke. Idet nu den katolske Farve, der i Forvejen var karakteristisk for Nyanglikanismens Hellighedsbegreb gennem W. Ward og andre nyvundne Tilhængere, som ikke havde nogen Antipati mod Romerkirken, blev endnu stærkere understreget, førtes man til at bedømme kirkelige Lærdomme, Ritualer etc. ikke efter, om de var oprindelige, men efter deres Værdi for Fromhedslivet. Dermed blev Kirketanken „progressiv“: der er Plads for en fortsat Udvikling, der kan bringe det oprindelig givne til stedse større Udfoldelse; nye Situationer kan kræve nye Forholdsregler etc. Der var her givet en Mulighed for at kunne sanktionere alt det i Romerkirken, som man før havde bekæmpet ud fra den „statiske“ Betragtning. Hele Krisen i Oxfordbevægelsen staar i Forbindelse med Brydningen mellem disse to Kirkeopfattelser. Allerede tidligt findes der hos Newman Tilløb til den „progressive Kirketanke“, og mer og mer kom den til at beherske ham og blive en Bro for ham til Rom.

To følgende Kapitler er viet to Hovedpunkter i Nyanglikanismens Teologi: Retfærdiggørelseslæren og Sakramentalismen. Hvad den første angaar, ligger Oxfordernes Teologi (som adskillige tidligere Anglikaneres) utvivlsomt paa den katolske Linie, med Hovedvægten paa Helliggørelsen. Det er en Retfærdiggørelse gennem Daaben.

Newman behøvede som Katolik kun at ændre mindre væsentlige Punkter i den Opfattelse han havde fremstillet i sine „Lectures on justification“ 1838. Guds Tilgivelse er uløseligt forbundet med den kommende Udvikling. Dog bestræber man sig gennemgaaende for at udelukke den romerske Fortjenestelære. Det vigtigste er, at Guds Naade ikke opfattes i den personlige Form som hos Reformatorerne, men som en *gratia infusa*, der forvandler Mennesket, og som er knyttet til Sakramenterne, særlig Daab og Nadver. Genfødsel i Daaben blev en Hovedlære, der var ledsaget af en Følelse af Rædsel for at komme til „at plette den hvide Daabsdragt, man var blevet iført“ og en vis Tendens til at antage, at det kunde være muligt at leve et fuldkomment Liv. Enhver Synd efter Daaben svækker Virkningen af Daabens Naade; den, der engang er faldet fra denne Naade, kan aldrig mere naa tilbage til den samme Stilling. — Paa dette Punkt forekommer det mig, at det vilde have været oplysende, om Brilioth under Diskussionen af Puseys Daabslære havde gjort opmærksom paa, hvorledes det var den, der fik F. D. Maurice til at reagere saa voldsomt mod Oxforderbevægelsen og gjorde ham klar over den diametrale Modsætning mellem den og hans egen Teologi. Modsætningen ligger jo netop i Betragtningen af Naaden: hos Oxforderne en *gratia infusa*, der kan mistes, saa at Synderen igen kommer til at staa paa bar Bund, hos Maurice et Naadestilbud, der een Gang har lydt og trods alt vedbliver at staa ved Magt, saa man stadig kan vende tilbage til det.

I Nadverlæren bliver ikke blot Realpræsensen af afgørende Betydning, men ogsaa Tanken om Sakramentet som den Kanal, hvorigennem den guddommelige Naade bliver ved med at strømme ind i Mennesket, og Mennesket indoptages i det guddommelige.

Sakramentalismen, der ikke indskrænker sig til Daab og Nadver, men kaster sit Skær over hele Verdens- og Naturbetragtningen og har sin Grund i Inkarnationstanken, har særlig hos Pusey fundet Udtryk, der gør ham til Bevægelsens *Dr. mysticus par excellence*. Han levede i den græske Teologis Tanker og kom til mere og mere at drage Næring af katolsk Mystik. Med Sakramentalismen og Mystiken sammenhænger den senere saa stærke Betoning af Gudstjenestelivet ligesom Tanken om Kirken som Kristi Legeme, som en Fortsættelse af Inkarnationen, med Tendens til Videreførelse af den „progressive“ Kirketanke. Med Kirketanken følger en Længsel efter

kirkelig Enhed, der har givet sig meget stærke Udtryk hos Oxfordbevegelsens Mænd.

II.

Brilioth deler den anglikanske Vækkelses første Historie i 3 Perioder: den første gaar fra 1833—35, det første Angrebs Tid, med allerede 65 af Traktaterne, væsentlig prægede af det statiske Kirkebegreb. Den anden Periode (The golden age of Via Media) bringer indre Fordybelse og ydre Fremskridt, men ogsaa megen Kamp. Puseys Tilskud af teologisk Lærdom præger Traktaterne og hele den litterære Produktion. Af særlig Vigtighed bliver Kampen mod Dr. Hampdens Valg til Regius professor, Udgivelsen af Froudes Remains og Rejsningen af Mindesmærket for Reformationens Martyrer, som Newman og hans Venner ikke vilde være med til. Grænsen sættes i 1839 (som i Newmans Apologia, medens Dean Church bruger 1840 som Grænse). 3. Periode, 1839—45 er den store Krisetid, hvor Newmans Tillid til den anglikanske Kirke rokkes og W. Ward og andre med Sympatier for Romerkirken indførte et Uromoment, der førte hen imod en Sprængning. Den „progressive“ Kirketanke kæmper med den „statiske“. Af særlig Betydning bliver Wisemans Artikel i The Dublin Review, Tract 90, Oprettelsen af et engelsk-preussisk Bispedømme i Jerusalem og Universitetets Indskriden mod Pusey. Ganske særlig Interesse knytter der sig til Newmans Udvikling og indre Kamp i disse Aar. Passede Kendemærkerne paa den sande Kirke: hellig, katolsk, apostolsk paa den engelske Kirke? Romerkirken havde tilsyneladende indført Nyheder i Troslæren, var altsaa ikke apostolsk. Men var den ikke alligevel den katolske universelle Kirke, som det var Synd at løsrive sig fra? Ja, var den engelske Kirke selv apostolsk? Den rettede sig jo ikke efter det Princip, som netop en Repræsentant for den gamle udelte Kirke, Augustin, havde hævdet: „securus judicat orbis terrarum“ : det er den universelle Kirke, som alligevel beholder Ret, og som man derfor ikke maa bryde med. Og var de 39 Artiklers Lære ikke ny, uapostolsk, ukatolsk Lære? Det var for at bortfortolke det protestantiske Element i Artiklerne, Newman 1841 skrev Tract 90; ja endnu mere, han gav dem en Fortolkning, ifølge hvilken de ikke blot ikke stred mod den gammelkirkelige Lære, men egentlig heller ikke mod Tridentinum. Det eneste, der afvistes, var det vulgær-

katolske. Hvis denne Fortolkning kunde accepteres, var der givet en Mulighed for at løse Kirkeproblemet. Romerkirken behøvede kun at desavouere det vulgærkatolske, saa var den fuldt apostolsk, den engelske Kirke at afvise den protestantiske Tolkning af Artiklerne og at indoptage mere og mere af det ægte romerske, saa var der ikke saa langt tilbage til en Genforening, og man havde atter en hellig, katolsk, apostolsk Kirke. For Newman blev det et voldsomt Slag, at hans Kirke ganske desavouerede hans Fortolkning. Med Rette lægger Brilioth stor Vægt paa det Brev, han i denne Situation skrev til sin Biskop; det er et meget ejendommeligt Dokument. Han erklærer sin fulde Loyalitet overfor sin Kirke. Selv om det ser ud for ham, som om den egentlig hverken er katolsk eller apostolsk, vil han holde fast ved, at den har det tredie Kendemærke, den er hellig og har kunnet opfostre Helgener, og dette maa være nok. „It is sanctity of heart and conduct which commends us to God. If we be holy, all will go well with us“. Det ydre, Kirkestyrelse, ja Lære og Kultus træder i anden Række, „if it has but the life of holiness within it, this inward gift will, if I may so speak, take care of itself“. „When Almighty God stirs the heart, then His other gifts follow in time; sanctity is the great note of his Church“. Derfor vil Newman i alle forskellige Kirker kun se efter dette og række Broderhaand til alle dem, i hvem han finder Hellighed, hvilket Parti de end hører til. Uvilkaarligt studser man. Er der ikke i disse Ord givet Udtryk for en Kirkebetragtning, som maatte have kunnet faa Newman til at afstrejfe alt det snævne, og som kunde have givet hans Udvikling en helt ny Retning og givet ham Lejlighed til at forene Dybde med Bredde og skabe en helt ny Form for Katolicitet? Brilioth antyder noget saadant. Newman havde her naaet et aandeligt Højdepunkt, som kun altfor sjældent er naaet i Nyanglikanismens og hans egen Historie. Havde han fastholdt det, kunde Maalet for hans Udvikling maaske være blevet et andet. Jeg tror dog, man kan lade sig føre vild af Ordene. Alt afhænger af, hvad han forstaar ved Hellighed, og hvad han vilde anerkende som Hellighed. Hans egne Prædikener viser jo et asketisk-katolsk Hellighedsbegreb, og da han kort Tid efter planlagde en Serie af „Lives of the English Saints“ for netop at vise, at den engelske Kirke havde „the note of holiness“, var den kun planlagt at skulle strække sig til 15. Aarhundrede.

I „Von den guten Werken“ siger Luther: „Christus wirt am

ienungsten tag nit fragen, wievil du fur dich gebeten, gefastet, gewallet, disz odder das than hast, sondern, wievil du den andern den allerringstenn wohl than hast . . . darumb sich fur dich, unser eygene angenommene gutte werck furen uns auff und in uns selbs, das wir unser nutz und selickeit allein suchen. Aber gottis gebot dringen uns zu unserm nehsten . . .“ Mon ikke Newman alligevel vilde have følt dette som utilstrækkeligt og lidt profant? Hellighed for ham er Selvfornægtelse — der dog aldrig, som Luther i de anførte Ord bemærker, kommer løs af en ret stærk Grad af Selvoptagethed (med Rette gør Brilioth opmærksom paa det stærke Element af „selfcentredness“, der karakteriserer Newman som Personlighed) — Luthers Ideal er den selvforglemmende Kærlighed, som Newman ikke kan naa til, fordi han stadig i sin Selvfornægtelse maa lede efter Tegnene paa, at han hører til de udvalgte¹⁾. Skønt Newman saaledes i dette store Øjeblik i sit Liv syntes at kaste alt andet til Side og alene at klamre sig til Helligheden, som det, der konstituerer en Kirke, maatte dog selve Hellighedsidealets Indhold alligevel blive ved med at pege i samme Retning som de foregaaende Aars Udvikling, ikke i en ny mere omfattende evangelisk. Og saa snart Spørgsmaalet om Bispedømmet i Jerusalem blev brændende, er det igen Spørgsmaalet om Protestantismens Kætterier, der bliver afgørende, og hans Vej fører videre mod Rom.

III.

I højanglikanske Skildringer af Oxfordbevegelsen er det gennemgaaende, at Baggrunden males temmelig sort som en i kirkelig Henseende meget sløj Tid, og at Bevægelsens Originalitet understreges ikke saa lidt. Brilioth har, saa vidt jeg skønner, i første Trediedel af sin Bog med Retfærdighed og Realitetssans fordelt Lys og Skygge lige og paavist, at den foregaaende Periode ikke i den Grad, som det ofte fremstilles, har været en kirkelig Dekadenceperiode, og at Oxforderne har haft deres Forløbere, der i det mindste har beredt Jordbunden for dem. Særlig dvæler han ved de to interessante Skikkelser Alexander Knox i Dublin og Biskop Jebb i Limerick, hvis Tanker paa saa mange Maader foregriber Oxford-

¹⁾ Jfr. Biskop E. Billing: Herdabref, S. 19 f., der sammenfatter Luthers Standpunkt i Ordene: „Blott den, som i tron är fri och suverän och salig, kan verkligen oförbehållsamt tjäna de andra“.

bevægelsens. Ganske vist vil han ikke overfor Church' kategoriske Benægtelse insistere paa, at Bevægelsen historisk kan afledes fra dem, men de er af Betydning, for saa vidt som de viser, at ogsaa andre ud fra den anglikanske Teologis Traditioner kunde komme til lignende Resultater, ja til en Opfattelse af den engelske Kirkes Via Media, der i Virkeligheden var dybere end de senere Oxfordteorier.

Jeg kan her ikke dvæle nærmere ved den udførlige og interessante Skildring af de øvrige kirkelige og aandelige Strømninger, der positivt og negativt har spillet en Rolle ved Bevægelsens Oprindelse (Brilioth lader her Romantiken træde en hel Del tilbage), men skal blot fremdrage to Ting af særlig Interesse.

Det første er den Betydning, Brilioth lader den evangeliske Vækelse spille for Oxfordrækkelsen. Hverken Newman eller Pusey har trods al senere Modsætning kunnet frigøre sig for de stærke Indtryk, de har modtaget derfra. Det samme gælder mange andre. Ejendommeligt nok var det dem, der var vokset op i den evangeliske Retnings Fromhed, der gennemgaaende viste mindst Modstandskraft over for Fristelsen fra Rom. I følgende Punkter mener Brilioth at kunne spore Paavirkningen: i „Entusiasmen“, som var helt fremmed for den ældre Anglikanisme, i Trangen til Andagt og i Hellighedstørsten (som ganske vist slaar ind paa nye Baner), i Kravet om en personlig Afgørelse, i Puseys theologia crucis, der ligefrem kan minde om tysk Pietisme, i den stærke Syndsfølelse, i det antipelagianske hos Pusey og Newman og i Tanken om Prædestinationen, der ofte trænger sig frem hos Newman. Heri er der utvivlsomt en meget stor Sandhed. Hos Froude og andre, der ikke havde været i Forbindelse med den evangeliske Bevægelse, var der en ganske anderledes stærk Betoning af, hvad Mennesket selv formaar i sin Frelsessag.

Et andet Punkt er Indflydelse fra Studiet af Augustin, som paa-vises i Tanken om Christus humilis, der optræder i rent augustinske Vendinger, i Dualismen mellem den synlige og usynlige Kirke, der optræder i Forbindelse med den „progressive“ Kirketanke, maaske i Prædestinationstanken og Usikkerheden om Frelsen og endelig i Retfærdiggørelseslæren. At der foreligger Paavirkning, kan gennemgaaende bevises ved, at Augustin ligefrem citeres.

*

*

*

Det Hovedindtryk, der bliver tilbage, naar man har gennemarbejdet Professor Brilioths Bog, og som forstærkes, naar man vender tilbage til den, er, at der her er leveret et meget dygtigt og velgennemtænkt Arbejde, der hviler paa udstrakt Benyttelse af det store Kildemateriale og den store Litteratur, et intimt Kendskab til anglikansk Teologi og Kirkeliv og en Indlevelse, der er sjælden hos en udenforstaaende. Bogen er skrevet med Varme og Sympati, men med overlegen Upartiskhed. Det er et Værk, der forpligter sin Forfatter til at fortsætte med for nordiske Læsere at skildre mere af den engelske Kirkes rige og særprægede Historie, som den, der ikke blot formaar at føre os ind i, hvad engelsk Forskning har klarlagt, men som selv jævnbyrdigt deltager i det store Arbejde.

J. NØRREGAARD.

H. D. A. MAJOR: The Life and Letters of William Boyd Carpenter. London (Murray's), 1925. 340 sid.

Under de senaste åren har en och annan resande svensk student funnit ett gästvänligt mottagande i Ripon Hall's teologiska college i Oxford. Han har då därifrån bland annat medfört minnet av "the Principal", D:r H. D. A. Major, utgivaren av "The Modern Churchman", en älskvärd och grundlärd representant för den liberala teologiska skolan inom Englands kyrka, samt därjämte måhända av ett porträtt i kroppsstorlek av en livfull biskoplig gestalt, prydande samlingsrummet, i vilket besökande inträder nästan direkt från Park's road. Det framställer anstaltens grundläggare, biskopen i Ripon William Boyd Carpenter. I sin läsvärda och intressanta biografi har D:r Major rest ett minnesmärke över denne världsvane hovprelat och beundrade predikant, tillika en man med ett varmt och ädelt hjärta och en av vägrödjarne för friare teologiskt tänkande.

Boyd Carpenter hör till de män, över vilka vår tid har svårt att fälla en oväldig dom. Ingen tid förefaller i regel så förlegad som den föregående generationens, ingen prästerlig typ har svårare att väcka vår beundran än hovbiskopens: Carpenter hör helt hemma i den victorianska erans andliga och sociala miljö, drottningens ynnest förde honom upp till kyrkans äreställen. Att han därjämte vann kejsar Vilhelms bevägenhet och synes uppriktigt ha gengäldat den

ökar måhända knappast hans anspråk på samtidens beundran. De brev från och till kejsaren, som här meddelas, ha emellertid onekligen ett rätt stort kuriositetsintresse. Kejsaren skattade högt några av biskopens uppbyggelseböcker och populära apologetiska skrifter, samt föranstaltade om tyska upplagor av dem. Ingen mindre än Harnack fick översätta Carpenter's "Apology of Experience" — härom meddelar kejsaren i ett brev av den 13 jan. 1914. Biskopens sista avsända skrivelse till den höge korrespondenten avgick den 3 aug. s. å. — om adressaten mottagit denna välmenta vädjan att om möjligt genom en konferens på neutral mark avvända katastrofen, har ej kunnat fastställas. Till hans korrespondenter hörde även kejsarinnan Alexandra av Ryssland. De tre återgivna breven andas en uppriktig vänskap och ha genom senare öden fått en djup tragisk innebörd. Kejsarinnan drar sig till minnes forna dagar, då hon vid sin mormoders sida lyssnade till biskopens predikningar, berättar om sin läsning — hon är "so fond of Boehme and many of the German and Dutch theosophists of the 15:th and 16:th Century" — talar gripande ord om sitt nya fädernesland och dess dunkla framtidsöden: "Thank God the people are very religious, simple-minded, childlike and with boundless love for their Sovereign and faith in him; so that bad elements and influences take a' time before rooting amongst them. But much patience and energy are needed to fight against the wave of discontent which has risen and spreads itself all over the world — is not the End soon coming?" Ett annat brev talar om lille tsarevitch's sjukdom om huru han därunder fått nattvarden enligt den österländska kyrkans sed. De anförda exemplen belysa en av biografiens förtjänster, som den delar med så många liknande arbeten i Englands rika personhistoriska litteratur: metoden att låta aktstycken tala och ställa läsaren i omedelbar kontakt med den levande verklighet, den vill framställa. I detta fall kan den knappast undgå att övervinna fördomarna och låta den victorianske hovbiskopen framstå i sin vinnande mänsklighet och sin uppriktiga, stundom naiva fromhet, som städse vann hjärtan och öppnade dörrar.

Måhända har den traditionella biografiska metoden varit mindre fördelaktig vid framställningen av Boyd Carpenter som teolog och kyrkoman, särskilt predikant. På dessa punkter skulle åtminstone en svensk läsare önskat något mera av ingående analys. Måhända var det som andlig vältalare, som biskopen i Ripon, sedermera efter

biskopsämbetets nedläggande, kaniken i Westminster främst vann sin samtids beundran. Major erkänner, att läsaren av hans predikningar endast ofullständigt kan föreställa sig det talade ordets kraft — en erfarenhet, som varje läsare av Boyd Carpenters homiletiska produktion måste besanna. Det är särskilt slående, om man jämför denna med hans samtida Scott Hollands utgivna predikningar, vilka även på bokens blad vibrera av den inspirerade förkunnarens lidelse. Biografien hjälper oss att få ett visst intryck av hur Boyd Carpenter's förkunnelse verkade på samtida och ger även i någon mån en inblick i talarens metod och retoriska ideal. Men något försök att utifrån det bevarade materialet intränga i hans förkunnelse göres knappast.

Boyd Carpenter's teologiska författarskap är snarast en sida av hans allmänna litterära verksamhet, som med minst lika stor framgång riktade sig på andra ämnen. I sina akademiska föreläsningsserier — som *Hulsean Lecturer* i Cambridge talade han om "The Witness of the Heart to Christ", som *Bampton Lecturer* i Oxford över "The Permanent Elements of Religion", ett 1887 ganska märkligt försök att anlägga en religionshistorisk synpunkt — och i sina utläggningar av enstaka bibelböcker var han främst popularisator. Just som sådan gjorde han ett betydelsefullt vägrödjararbete för en måttfull liberal syn på uppenbarelsens historia. Men uppskattningen av hans ståndpunkt, som i nutiden förlorat så mycket av sin aktualitet, skulle ha vunnit på om hans verksamhet mera energiskt inställts i den engelska teologiens allmänna utveckling. Mest njutbart av Boyd Carpenter's arbeten är måhända numera hans livfullt skrivna populära översikt av den engelska kyrkans historia.

Omedelbart tilltalas väl läsaren av de inblickar, han får i ett måhända ej särskilt djupt, men äkta och vackert fromhetsliv. Det glasfönster, som i Ripons domkyrka bevarar minnet av den forne biskopen, bär inskriften: "A man greatly believed alike by princes and by people; a preacher of righteousness; a seeker after truth; a friend of all men; a servant of God". Detta återger i det väsentliga den bild, som biografien velat teckna.

YNGVE BRILIOTH.

ERNST TROELTSCHS TROSLÄRA

ERNST TROELTSCH: Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912. Duncker und Humblot; 384 sidor.

Under en föreläsningsserie över kristna trosfrågor, som jag sommaren 1908 var i tillfälle att höra i Heidelberg, meddelade Ernst Troeltsch sitt auditorium, att han snart hoppades kunna publicera en fullständig kristen troslära. När jag någon månad senare kom till en annan tysk universitetsstad och ämnet där braktes på tal, förnekade man kategoriskt möjligheten av att Troeltsch skulle komma att utgeva en Glaubenslehre — man misstänkte att han icke skulle äga nog intresse för saken för att samla sig kring en dylik uppgift och man förmenade f. ö., att han icke skulle ha så värst mycket att säga i ärendet. Motsättningen mellan de två universitetsstäderna kastar ett visst ljus över den uppfattning man på den tiden i vida kretsar hade om Troeltsch. Men på förefintligheten av hans starka intresse för denna centralt teologiska uppgift kunde i varje fall icke *den* tvivla, som i Heidelberg hört honom tala om den kristna trons livsfrågor. Ingendera parten fick alldeles rätt och ingendera heller alldeles orätt. Det föreligger nu en Glaubenslehre av Ernst Troeltsch, men den har utgivits först efter hans, mänskligt att tala, alltför tidiga bortgång. En väsentligt bidragande orsak till att Troeltsch själv icke kom att fullfölja sin avsikt var helt visst den omständigheten, att han som bekant 1913 kallades till innehavare av en filosofisk professur vid Berlins universitet och att därmed helt naturligt tyngdpunkten i hans författarskap alltmera flyttades över till filosofien. Därtill kom att Troeltsch, som alltid varit starkt politiskt intresserad, under sina senaste år — efter krigsutbrottet — blev allt livligare engagerad i det politiska livet.

Den föreliggande utgåvan av Troeltschs Glaubenslehre har redigerats av en bland Troeltschs tacksamma åhörarinnor, friherrinnan Gertrud von le Fort, och är försedd med ett företal av hans efterlämnade maka. Innehållet består dels av ordagranna diktamina, i vilka Troeltsch själv sammanfattat huvudpunkterna i de olika paragraferna, dels av anteckningar från föreläsningarnas utläggningar av dessa "teser" — utgivarinnan meddelar att dessa utläggningar i allt väsentligt återgiva Troeltschs egna ord samt att Troeltsch f. ö. sett

dessas föreläsninganteckningar och uttalat sitt gillande av dem. Bokens värde förhöjes därav att Troeltschs egna diktamina genomgående icke äro endast korta teser utan tämligen utförliga sammanfattande översikter. Trots all den möda som nedlagts på redigeringsarbetet är det emellertid uppenbart, att boken har en starkt skissartad karaktär. Särdeles slutpartierna äro ytterst fragmentariska. Men om än arbetet alltså ingalunda äger den avslutade och avrundade prägel, som det helt visst skulle fått, om det förunnats Troeltsch själv att slutgiltigt redigera det, så är det dock ett utomordentligt värdefullt dokument för kännedomen om den framstående teologens och filosofens kristna livssyn. Fru Maria Troeltsch kan ha rätt, när hon i förordet säger, att boken framför allt är ein menschliches Dokument, in dem der Schwerpunkt auf dem spontanen und lebendigen Bekenntniss liegt.

Troeltschs Glaubenslehre innehåller först en inledande del, i vilken diverse principfrågor upptagas till behandling. Undersökningen i denna del, som f. ö. — särskilt om man tar hänsyn till Troeltschs ofta betygade intresse just för frågor av denna art — är påfallande kortfattad, mynnar ut i en framställning av vad förf. karakteristiskt nog kallar "den kristna principen", ett uttryck, som, redan det, är ägnat att åskådliggöra det samband, vilket finnes mellan Troeltsch och den s. k. spekulativa teologien under 1800-talet. Framställningen av det kristna trosinnehållet är sedan fördelad på tvenne huvudavdelningar. Den första bär som rubrik: Jesus Christus als Gegenstand des Glaubens. Andra huvuddelen, vilken sönderfaller i sex kapitel — de två sista endast fragmentariska — upptager mera än två tredjedelar av arbetet. De olika kapitlens överskrifter äro: Det kristna gudsbegreppet, Det kristna världsbegreppet, Det kristna själsbegreppet, Det kristna frälsningsbegreppet, Den kristna läran om den religiösa gemenskapen, Fulländningen.

Att en Glaubenslehre av Ernst Troeltsch skall vara intresseväckande är en självklar sak. Alltifrån tiden omkring sekelskiftet intog han en synnerligen framskjuten ställning inom tysk teologi. Han betraktades såsom den systematiska företrädaren av den s. k. religionshistoriska skolan, markerade starkt sitt avståndstagande från den vid tiden omkring sekelskiftet dominerande ritschlska teologien och tröttnade aldrig att i ständigt nya programskrifter plädera för en teologisk nyorientering. Hans sällsynt vittfamnande intressen, hans idériakedom och hans frimodiga öppenhet förskaffade honom gehör i vida kretsar.

Hans hela författarverksamhet, icke minst hans idéhistoriska översikter hade en ovanlig förmåga att sätta den teologiska diskussionen i gång. Detta gäller speciellt om hans tvenne stora arbeten Protestantismus und Kirche in der Neuzeit samt Die Soziallehren der kristlichen Kirchen und Gruppen. Med en viss spänning avvaktar man hur en Glaubenslehre av en sådan författare skall se ut. På bara program blir man icke klok. Det förefaller mig som om det icke så sällan skulle föreligga en viss benägenhet att övervärdera det teologiska programskriveriet — i varje fall är det helt visst nödigare att söka "göra det" än att skriva än aldrig så många deklarationer om vad som skall göras.

Troeltsch har som bekant i sina idéhistoriska skrifter alltid med största eftertryck markerat skillnaden, ja, den oöverstigliga klyftan mellan vad han kallar gammal- och nyprotestantism. Gentemot "gammalprotestantismens" dogmatiska supranaturalism ställer han "nyprotestantismens" historiska och psykologiska tänkesätt. Men med all den höga uppskattning Troeltsch ger det "nyprotestantiska" tänkandet, särskilt i den form han understundom kallar den filosofiska bildningsreligionen, står han dock långtifrån endast okritiskt accepterande. I sin revy över protestantismen i nyare tid framhåller han såsom de mest framträdande bristerna dels de svaga guds- och uppenbarelsbegreppen, dels det bristande sinnet för den religiösa gemenskapens betydelse. Troeltsch har allvarliga intentioner att erbjuda korrektiv och åtskilligt av det han har att säga i de nyss nämnda ämnena hör otvivelaktigt till bokens starkaste sidor. Vid teckningen av "gudsbegreppet" vänder han sig energiskt mot varje förvekligande tydning av den gudomliga kärleken och framhäver i olika sammanhang eftertryckligt Guds suveräna majestät. Det kan vara karakteristiskt, att han ofta återkommer till att inskräpa hurusom "den nya världsbilden" blottar människans litenhet och ringhet inför den Allsvåldige. Vi finna åter och åter en mycket markerad inställning mot all eudemonistisk-antropocentrisk kristendomstolkning, icke minst framträdande i den kärva predestinationstanke, som han förkunnar. Vad uppenbarelssetanken beträffar är det mest framträdande draget hans hävdande av den "dynamiska" uppfattningen under upprepad polemik mot den ritschlska teologiens mera "statiska" betraktelsesätt. Troeltsch tröttnar icke att framhålla, att den kristna Andetron är oskiljaktigt förbunden med en mera levande syn på uppenbarelsen, förbunden alltså med en tankegång, som icke tillåter att

uppenbarelsen lokaliseras till någon viss punkt i det förgångna. Huvudfaktorerna i "uppenbarelsehistorien" bli för honom tre: profetismen, Jesu personlighet samt "kristendomens vidare historia, vilken är att fatta såsom Fortentwicklung der Offenbarung". Det må i detta sammanhang antecknas att — såsom det i själva verket redan framgår av det nyss sagda — Troeltsch ingalunda ser kristendomen såsom en synkretistisk företeelse; i *den* meningen är Troeltsch ingalunda någon förkämpe för den "religionshistoriska skolan" — det religionshistoriska inslaget i hans Glaubenslehre visar sig i stället däri att han ofta återkommer till religionshistoriska jämförelser och avgränsningar samt däri att han givetvis icke är benägen att förbehålla uppenbarelsetanken endast för kristendomen. En av de starkaste sidorna hos Troeltsch är slutligen den kraftiga realism, med vilken han hävdar den religiösa gemenskapens grundläggande betydelse för allt vad kristet liv heter. Betydelsen av de tankegångar Troeltsch här utvecklar framträder klart, om man ser dem med hela det föregående teologiska skedet som bakgrund. — Det kan förtjäna påpekas, att vi — både vad uppenbarelsbegreppet och gemenskapstanken beträffar — finna påtagliga analogier mellan Troeltsch och tankegångar, som under de senaste decennierna gjort sig gällande inom svensk teologi.

Man kan emellertid svårligen påstå att Troeltschs Glaubenslehre ger något riktigt samlat och slutet intryck. Den ger i stället ofta nog intryck av "brokiga blad". Man möter ett starkt verklighetssinne och många friska och livsdugliga tankar, men vid deras sida påträffar man gång på gång andra tankegångar, vilka snarast verka såsom gengångare från en länge sedan flydd tid. På bokens titelblad står, att de föreläsningar som här blivit tryckta höllos under åren 1911 och 1912. Vid upprepade tillfällen måste man förvånas över att det icke förflutit mera än omkring femton år sedan föreläsningarna höllos — så hopplöst föråldrade verka åtskilliga av de tankar, vilka Troeltsch beskriver såsom "moderna". Men så är det ju också femton mer än vanligt skickelserika år, som ligga mellan oss och Troeltschs föreläsningar i Heidelberg. Det har uppenbarligen sina risker med sig att i dessa tider utgiva tysk teologi från åren före världskriget. Icke minst just för nutida *tysk* teologi måste det helt visst verka ytterst främmande, när man t. ex. får läsa: so gehen die Gedanken der Immanenz und der Humanität gegenwärtig durch die ganze Welt als grosse moderne Gedanken. Man får det starkaste intryck av vilken

djupt ingripande förvandling av hela totalsynen som ägt rum, när man hör, hur det karakteristiska för det "moderna" inflytandet skall vara, att det eskatologiska perspektivet ersättes av "en inre utveckling" eller att utvecklingstanken inverkar på den kristna dualismen och pessimismen i riktning av eine Stimmung der Fortschrittsaufgabe und der Höherentwicklung. Man behöver icke vara "Barthian" för att finna sig ha fullgod anledning att anmäla missnöje. Beaktar man huru djupt det nutida teologiska tänkandet präglas både av det eskatologiska perspektivet och av dualistisk-dramatiska tankegångar contra en exklusiv dynamisk evolutionism, så blir man snarast benägen att ifrågasätta, huruvida icke hela det skede, som Troeltsch betecknar såsom det "nyprotestantiska", måste sägas höra det förgångna till. I varje fall är det uppenbart, att nutida teologi starkt förnimmer nödvändigheten av en vida radikalare uppgörelse med för detta skede karakteristiska tankegångar än som sker i Troeltschs Glaubenslehre.

Denna Glaubenslehre bär i stor utsträckning en egendomligt trevande och vacklande prägel: än realistiskt fattade och frimodigt utförda tankar, än ett plötsligt avbrott eller ett oväntat omböjande — ja, understundom går det så, att, just då intresset som mest spänts och man blivit som mest förväntningsfull, det hela upplöser sig i en ordrikedom, som insveper alltsamman i ett ganska ogenomträngligt dunkel. Jag belyser detta drag med ett karakteristiskt exempel. Såsom redan framhållits i det föregående kan Troeltsch icke nog starkt betona sitt avståndstagande från den "gammalprotestantiska supranaturalismen" — denna måste ersättas av ett strängt genomfört historiskt-psykologiskt betraktelsesätt. Å andra sidan är Troeltsch icke tillfredsställd med den ritschlska teologiens antimetafysiska hållning: han tröttnar icke att framhålla, att teologien icke kan undvara "metafysik", att det i själva verket existerar ett oskiljaktigt samband dem emellan. Denna dubbla frontställning eller m. a. o. detta försök att avvisa "supranaturalism" och hävda "metafysik" ställer Troeltschs Glaubenslehre inför stora svårigheter och leder till avsevärd oklarhet. Resultatet blir att Troeltsch ger med den ena handen och tar med den andra, att han oförskräckt ger sig in på tankegångar, som plötsligt avbrytas, därför att de måste neutraliseras av andra motsatta samt att det mången gång icke blir någon annan råd än att kasta ordrikedomens dunkla slöja över alltsammans. Belysande är särskilt den paragraf, där Troeltsch behandlar Die Glaubensbedeu-

tung Jesu. I det tredje momentet inom denna paragraf hävdas det, att trons tolkning här måste vara en tolkning aus den historisch-psykologischen Zusammenhängen und Wirkungen. En dylik värdering blir, säger Troeltsch, nie eine kosmisch metafysische Umwälzung, sondern nur (!) eine Umwandlung der Seelen durch die Wirkung Jesu. Det kan löna sig att också höra vad Troeltsch här har att säga om denna tolknings innebörd: als der Sinn bei einer solchen Deutung ergibt sich denn für die geschichtliche Persönlichkeit Jesu: a) die Kategorie der grundlegenden und urbildlichen Offenbarung der christlichen Lebenswelt (obs. detta egendomliga uttryck — en uppenbarelse icke närmast av Gud utan av den kristna "livsvärlden"!) in der Gesamtheit seines Personlebens; b) die der Eröffnung der Möglichkeit der christlichen Erlösung durch Glaubens- und Willenshingabe, indem die Seele sich dem in Jesus offenbarten Gott (obs!) hingibt; c) die der Sammlung und Konzentration der Gemeinde um das Haupt, mit dessen Leben sie in eine innere Lebensgemeinschaft und Kontinuität eintritt. I det femte momentet förklarar emellertid Troeltsch det såsom naheliegend, dass der Glaube auch versucht, die hinter diesen historischen Wirkungen stehende Persönlichkeit um dieser ihrer Bedeutung willen *metaphysisch* zu konstruieren. Och han ger också själv ett försök till en dylik "metafysisk konstruktion". Skillnaden mellan Troeltsch och den "gammalprotestantiska" åskådning, som Troeltsch envisas med att kalla kyrkoläran, blir då icke längre en motsättning mellan "supranaturalism" och icke-supranaturalism, mellan metafysik och icke-metafysik, utan i stället en differens mellan i viss mån olikartade metafysiska tolkningar. Och inflytandet från den antisupranaturalistiska linjen i Troeltschs tänkande visar sig nu närmast blott däri att hans terminologi blir vag och svävande: den metafysiska tolkningen av Jesu livsverk innebär die zentrale Erneuerung und *Höherbildung* der Menschheit durch Einflössung des höheren sündenvergebungsgewissen, gotterfüllten Lebens.

Jag antecknar slutligen att även rent formelt sett Troeltschs Glaubenslehre icke kan sägas utmärka sig för någon klart genomförd tankeföring. Den första huvuddelen handlar om Jesus Kristus såsom trosföremål, den andra om det kristna gudsbegreppet, det kristna världsbegreppet o. s. v. (jmf ovan). Indelningsgrunden är enligt vad Troeltsch själv framhåller en distinktion mellan trons "historisk-religiösa" och "nutidsreligiösa" element. Granskar man emellertid

närmare den första avdelningen, finner man, att det även här i stor utsträckning är fråga om "nutidsreligiösa" element, ja, att saken i själva verket för Troeltsch förhåller sig så, att varje trosutsaga såsom trosutsaga har sin inriktning på något "överhistoriskt". Men därmed bortfaller indelningsgrunden och den företagna indelningen visar sig såsom otjänlig för Troeltschs egna syften.

Troeltschs efter hans död utgivna Glaubenslehre har sitt största intresse såsom ett personligt dokument, stammande från en vittfamnande, på idéer och impulser rik tänkare. Men den har också ett mycket betydande historiskt intresse, därför att den, såsom kanske knappast något annat dokument från det nya århundradets första tid, demonstrerar de djupt ingripande brytningar, som då göra sig gällande inom det kristna tänkandet. Det torde kunna sägas, att dessa brytningar, sådana de nu framträda för oss i Troeltschs Glaubenslehre, väl i själva verket voro ännu mera omfattande än Troeltsch själv var fullt medveten om.

GUSTAF AULÉN.

HANS LIETZMANN: Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (Arbeiten zur Kirchengeschichte herausgegeben von Karl Holl und Hans Lietzmann, 8). Bonn 1926; 263 sid.

Den frejdade forskaren i urkristendomens historia har här givit ett av de betydelsefullaste bidragen till det arbete på den äldsta kyrkans kulthistoria, som på senare tider fått en särskild aktualitet. Boken bär en tillägnan till Karl Holl på dennes 60-årsdag d. 15 maj 1926. Det var emellertid, som förordet upplyser, blott de första tryckarkan, som då kunde överlämnas. I sin helhet blev arbetet färdigt först efter Holls död. Det var under de studier som resulterat i boken om Petrus och Paulus i Rom, som L. fick uppslaget till denna nya undersökning. Han karakteriserar den blygsamt som "nur ein erster Versuch, einen Richtweg durch den Urwald zu schlagen".

I förordet betonas även, att här en annan metod använts än den, som följts av professor G. Wetter. Det råder också en bestämd motsats i hela anläggningen mellan föreliggande arbete och den framlidne svenske forskarens bok "Altchristliche Liturgien". Om

detta intressanta och uppslagsrika verk led av den betänkliga bristen att i allt för hög grad ignorera de liturgiska texternas släktskapsförhållande och på ett ganska godtyckligt sätt sammanförde önskvärda belägg, har L. i stället främst inriktat sig på en exakt filologisk analys av typiska texter — en analys, som stundom kanske går nästan väl långt i inträngande detaljgranskning — och att på grund härav fastställa liturgiernas sammanhang. Efter en inledande översikt av källorna behandlas först instiftelseberättelsens varierande ordalydelse, vidare anamnes, epikles- och offertorieböner i öster- och västerländska liturgier samt slutligen mässans centrala parti, den egentliga eukaristiska bönen. Härifrån går undersökningen över till ett försök att rekonstruera den äldsta liturgiska utvecklingen. Tvivelsutan beror arbetets förblivande värde till stor del på det exakta forskningsarbete, som här presterats. Många av de länkar, som här smitts samman, skola helt visst bevara sin hållfasthet, även om det djärva försöket att föra kedjan fram ända till den punkt, där den kan fastnitas i den ursprungliga evangeliska traditionen, ej skulle ha lyckats. En mångfald enskilda iakttagelser av stort intresse för den liturgiska forskningen skulle kunna påpekas: ett exempel härpå är framställningen av hur epikles- och offertorieböner, särskilt rökelseböner småningom kontaminerats och hur i samband härmed epikleserna i de västerländska liturgierna förlorat sin betydelse för att slutligen i den romerska mässan alldeles försvinna. Överhuvud äro de kommentarer, som här ges till enskilda texter, av största värde. Av skäl, som snart skola framgå, har förf. ägnat en särskild uppmärksamhet åt den s. k. Hippolytusliturgien och bemödat sig om att uppvisa den ålderdomliga karaktären av dess böner. Att ta vara på är även hävdandet av den centrala ställning, som tillkommer den i de apostoliska konstitutionernas 8:de bok ingående (clementinska) liturgien. Även om förf. betraktar den som sekundär i förhållande till Hippolytusliturgien, visar han hur den på väsentliga punkter utgör en källa för senare österländska texter. Även ur den vida mer diskutabla senare delen i boken bör det med tacksamhet antecknas, att förf. visar, hur Markus-relationen av instiftelseberättelsen måste vara självständig i förhållande till den paulinska versionen; likaså observerar man den sparsamhet och försiktighet, som kännetecknar författarens opererande med möjligheten av inflytande från hellenistiskt håll — förhållandet till mysteriereligionerna skulle man snarast ha önskat få något mer ingående belyst. Men förfarandet är

typiskt som uttryck för en reaktion mot det lättsinniga opererande med detta dunkla material, som kännetecknat en del framställningar, där man härav trots sig kunna vinna ljus över den kristna kultmåltidens art och historia, vars huvuddrag dock äro oändligt mycket bättre kända än någon därmed jämförlig antik rits.

Det är omöjligt att här ingå på den liturgiska undersökningens tekniska detaljer. I stället torde det vara på sin plats att ge ett kort referat av förf:s konstruktion av nattvardsritens äldsta utveckling samt att därtill knyta några kritiska anmärkningar. Grundläggande för framställningen är påvisandet av två olika huvudtyper i de äldsta kristna kultmåltiderna. Den ena har sin utgångspunkt i de judiska gemensamhetsmåltider, som Jesus firat med sina lärjungar, och som urförsamlingen i Jerusalem fortsatt att hålla efter hans död. Det är Apostlagärningarnas brödsbrytelse, med dess stämning av glad parusi-förväntan, men utan samband med Jesu sista måltid med lärjungarna. Det väsentliga i handlingen är just brödets brytande och fördelande under tack och välsignelse, något annat element har ej varit väsentligt. Denna typ återfinnes vidare i nattvardsbönerna i Didache och kan möjligen ännu spåras i Serapions egyptiska liturgi från trehundralets mitt. Därjämte har den fortlevat i de från den egentliga eukaristien skilda agaperna. Ritualen för dessa kan studeras i Hippolytus' kyrkoordning och visar påtagligt samband med ordningen för den judiska sabbatskiddusch: "den är blott ett specialfall av den judiska gemenskapsmåltiden".

Den andra typen återigen har Paulus till upphovsman. Väl fanns en äkta tradition om Jesu sista måltid — en tradition, som förf. tillerkänner en hög grad av trovärdighet — oberoende av Paulus och representerad av Markusevangeliet (de övriga synoptiska instiftelserelationerna visas vara blott varianter av denna), men denna har från början ej haft något som helst med urförsamlingens kultmåltid att göra. Sambandet mellan nattvarden och den sista måltiden är en skapelse av Paulus, som därvid grundar sig på en direkt uppenbarelse av Herren — det är först därigenom, som han trots sig upptäcka verkliga innebörden i den till sina grunddrag för honom förut bekanta berättelsen om den sista måltiden. Så har inom de paulinska församlingarna urtypen för kyrkans nattvard utbildats. Dess utmärkande drag äro Kristi döds centrala ställning och den enskilda nattvardsgästens införlivande i honom. Nu återspeglas denna paulinska typ enligt L. klarast just i Hippolytus-liturgien, som alltså visar sig

vara den älderdomligaste av hithörande texter. Utmärkande för densamma, bortsett från enstaka uttryck av särskilt primitiv färg, är, att anaphoran har så gott som helt och hållet kristologiskt innehåll och saknar alla de partier i de apostoliska konstitutionernas liturgi, vilka kunna visas härstamma från synagogans gudstjänst och innehålla en lovsång över skapelsen och den gammaltestamentliga utkorelsehistorien. Egendomligt för Hippolytus är också att anaphoran leder direkt över till instiftelseperikopen i stället för att som i andra liturgier först utmyнна i *Sanctus*: även häri ser L. ett primitivt drag. Allt det judiska i senare liturgier är för honom ett senare skikt, som från den hellenistiska synagogan kommit in i den kristna liturgien. Dit hör utom hela den synagogala skriftläsningsgudstjänsten, som lever kvar i *missa catechumenorum*, även den skapelsehistoriska anaphoran och sambandet mellan denna och *Sanctus* — detta återfinnes, som L. påpekar i anslutning till Boussets och andras forskning, i den dagliga judiska morgonbönen. Detta judiska material har sedan spritt sig till alla senare liturgier, endast Hippolytustexten har bevarat den rena urformen.

Till denna i hög grad intressanta konstruktion måste nu emellertid några erinringar göras. Inledningsvis må därvid påpekas, att denna senare del av undersökningen knappast kan sägas var så fast sammanfogad med den förra delens exakta detaljanalys, att dess premisser oundvikligen måste framgå ur denna. Sålunda förefaller det, som om beviset för Hippolytus' prioritet i förhållande till de Ap. konst. ej kunnat på varje punkt fastställas (jfr. särskilt s. 80 f.). Därjämte torde det alltjämt kunna diskuteras, huruvida Hippolytusliturgien verkligen med rätta bär det namn, varigenom den lokaliseras till den romerska församlingen och dess tid fastslås till 200-talets början.

Men innan vi granska teoriens förankring i det liturgiska materialet måste några anmärkningar göras ifråga om konstruktionen av nattvardens äldsta historia. Värdefullt är påpekandet av de två huvudtyperna, som stå bakom den kristna kultmåltiden och i denna sammanflätats. I mitt arbete "Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv", i vilket det tyvärr ej var mig möjligt att utnyttja och ta ställning till L:s resultat, har jag försökt visa, hur dessa två grundtypers samspel har varit bestämmande för nattvardens hela senare historia. Men det synes med skäl kunna ifrågasättas, om man för urförsamlingens vidkommande kan dra en så bestämd gräns mellan båda som L. gör,

då han hos urförsamlingen i Jerusalem tror sig kunna finna blott gemenskapsmåltidens typ, under det att den kristologiska typen först framträder i de paulinska församlingarna och har hedningaaposteln till sin skapare. Det synes mig nämligen vara en ohållbar position att, som L. gör, erkänna Markusberättelsen om Jesu sista måltid som en del av den äldsta kristna traditionen, men förneka, att den i urförsamlingen satts i samband med församlingens heliga måltid, som ju dock redan som sitt förnämsta innehåll hade minnet av Jesus och förväntningarna på hans återkomst. Detta synes mig vara lika omöjligt som att i instiftelseberättelsen överhuvud endast se en "ætiologisk kultlegend". Den sista uppfattningen innehåller förvisso den kärnan av sanning, att instiftelseberättelsen svårligen kunnat bevaras utan att omedelbart sättas i samband med församlingens kultmåltid. För att nu tala i fåvitsko — om man medger, att berättelsen om Jesu sista måltid återger en historisk tilldragelse, är det psykologiskt tänkbart, att deltagarna i denna måltid skulle kunna undgå att främst ha minnet av denna måltid i tankarna, då de sedan begingo "brödsbrytelsens" högtid? Och vidare: har den nattvard, som Paulus talar om, varit en helt ny skapelse? Skulle i de församlingar, som nåddes av den paulinska förkunnelsen, icke tidigare någon kultmåltid av den typ, som skulle varit utmärkande för urförsamlingen, överhuvud funnits? Det synes nödvändigt att anta, att den paulinska nattvarden, även om den verkligen varit en nyskapelse, måste ha anslutit sig till ett dylikt bruk, eller uppkommit genom en omskapning därav. Hur har man annars att förstå berättelsen om brödsbrytelsen i Troas i Apg. 20? Det synes därför omöjligt att anta en så bestämd motsättning mellan båda typerna, som L. gör. Snarare kunde man tala om två olika poler inom den äldsta församlingsmåltidens sfär, eller om en religiös brännpunkt, passionsåminnelsen i anslutning till instiftelseberättelserna, inom den vidare sfär, som utgöres av den nya kyrkans från judendomen övertagna gemenskapsmåltider. Av skäl, som jag nyss berört, synes det antagligt att båda polerna finnas redan i den kristna traditionens äldsta för oss åtkomliga skikt.

Härnäst kommer frågan, om man kan spåra de båda typernas historia fram till de utbildade liturgierna. Att man kan peka på vissa spår av gemenskapsmåltidens typ, är givet. Närmast till hands ligga ju notiserna om brödsbrytelsen i Apostlagärningarna. Men det torde vara klokt att ej bygga för mycket på dessa kortfattade an-

tydningar. Särskilt behöver ej namnet innebära, att vin ej hört till akten. Förf. sammanför de beläggställen, särskilt ur de apokryfa apostlaakterna, som kunna åberopas till stöd för att en eukaristi med endast bröd eller med bröd och vatten förekommit. Väl är det möjligt att mera perifera former av gemenskapsmåltiden haft denna gestalt, och åtskilligt kan ju åberopas till stöd för att vinet aldrig haft samma centrala betydelse som brödet, men i alla egentligen kyrkliga former ha vi dock att räkna med båda elementen. Så är ju ock fallet i Didache, det förnämsta gamla belägget för en egentlig gemenskapsmåltid utan orientering på Kristi död. Vissa drag förbinda den också med Serapions anaphora, särskilt förekomsten av bönen om kyrkans återsamlade. Egendomligt för Serapion är också instiftelseordens sönderstyckande på två led, som inkapslats i bönen. Att detta, som L. vill, skulle peka på att de ej ursprungligen hört till liturgier av denna typ, är väl möjligt, men å andra sidan gör hela Serapions anaphora med sin rikedom på egyptiska teologumena, ej intryck av att vara någon särskilt ålderdomlig skapelse.

Den liturgiskt intressantaste frågan är dock, om L. har rätt i sitt antagande, att Hippolytus' liturgi skulle renast återspegla den ursprungliga paulinska nattvardsgudstjänsten. Det gäller framför allt att avgöra, om utelämnandet dels av det skapelsehistoriska partiet i anaphoran, dels *Sanctus* är att anse som primitiva drag: friheten från dessa judiska moment skulle just vara den höga ålderns insegel. Vad särskilt *Sanctus* angår, har L. själv påpekat, att i det förstnämnda ligger närmare till hands att här anta ett utelämnande hos Hippolytus. Alla andra utbildade liturgiämnas *consensus* är på denna punkt överväldigande och, som det synes oss, avgörande. Det gör knappast något starkt intryck, då L. anser sig kunna undkomma detta faktum med ett påpekande av att *Sanctus* verkligen saknas i vissa västerländska vigningsritual. Det är vida lättare att anta en förändring i dessa ritual, som ju ej avse en eukaristi i egentlig mening, än i själva mässans fasta bestånd. Jämväl synes den eukaristiska bönen historia i de västerländska liturgierna tala emot ursprungligheten hos Hippolytus' formulär. Som L. själv understrukt, kvarstår av de omfattande österländska bönerna här i de starkt varierande formerna oftast blott själva ramen, den inledande dialogen, begynnelseformeln *Vere dignum* (även på denna punkt avviker Hippolytus) samt *Sanctus* med sin ingress. Detta visar, att just dessa partier vunnit en fasthet, som snarast vittnar om allmänlighet och ursprunglighet. Även i två

för var sin linje typiska österländska liturgier, den clementinska (i Ap. konst.) och Serapions, har *Sanctus* och ingressen till bönen samma ställning. Det ligger verkligen mycket närmare till hands att anta en uteslutning hos Hippolytus än ett tillägg, som skulle ha recipierats i alla andra kända liturgier. Vad åter den skapelsehistoriska anaphoran angår, så synes mig alltjämt de tyngst vägande skälen tala för dess ursprunglighet. Ofrånkomligt synes särskilt Justinus' vittnesbörd i *Dialogus* 41, att tacksägelsebönen omfattade skapelsen. Även Hippolytus' anaphora har ett rudiment av en sådan tacksägelse ("...qui est verbum tuum inseparabile per quem omnia fecisti et bene placitum tibi fuit"): det bruk, som här göres av Logos-tanken, bär knappast primitivitetens stämpel och möjliggör antagandet, att här snarast en sammandragning skétt. Båda frågorna sammanhånga på det närmaste med den betydelse man tillmäter det judiska inslaget i ritualen och den tid, till vilken man förlägger dessa; ty att både det skapelsehistoriska materialet och *Sanctus* härstamma härifrån, är obestriddigt. Förf. gör det sannolika antagandet, att de stå i samband med eukaristiens förläggande till morgonen: sedan har "im Laufe der Zeit die Eingliederung des zur Morgentefilla gehörigen jüdischen Preis- und Dankgebets und seines Abschlusses durch das Dreimalheilig" kommit som en följd av beröringen med synagogans arv. Men varför just "im Laufe der Zeit"? Det synes *a priori* sannolikast, att de judiska partierna höra till det äldsta skiktet i liturgierna — liksom Gamla testamentet var kyrkans äldsta bibel — och att lånen från synagogans ritual ägt rum, innan ännu den äldsta kyrkan alltför mycket avlägsnat sig från den hellenistiska synagogan. Det är icke troligt, att dessa partier recipierats senare än hela skriftläsningsgudstjänsten, som blev till *missa catechumenorum*, och här ger oss Justinus den absoluta *terminus ante quem*. Möjligen ha vi en ledning för tidsbestämningen i ett ställe i det första Clemensbrevet (I Clem. 34), där *Sanctus* införes på ett sätt, som antyder, att vi hör ett genljud från liturgien. Det medger också förf., men han förnekar, att det här hämtats ur det eukaristiska liturgien, men så vitt jag kunnat finna utan att anföra några hållbara skäl härför. Det synes alltjämt antagligast, att det är just från den kristna tacksägelsegudstjänsten framför andra, som detta uttryck för Guds lov här anföres. I sådant fall skulle inkorporeringen av den judiska morgonbönens "keduscha" åtminstone i vissa fall ha skett redan före det första århundradets slut. Överhuvud synes det antagligt, att

utbildandet av de senare liturgiernas fasta schema ägt rum åtminstone kort efter denna tidpunkt, och att ett väsentligt moment vid denna process varit just recipierandet av de judiska beståndsdelarna i samband med eukaristiens förläggande till morgonen. Härmed skulle också en utgångspunkt för hela den senare liturgiska produktionen vara given, bakom vilken det är fåfängt att söka tränga. Med undantag för enstaka moment — främst instiftelseorden — ha vi för det första århundradet att vänta oss icke fasta liturgiska formler, utan den karismatiska obundenheten, då "profeten får tacka, så mycket han vill", Men även för de paulinska församlingarna har bakgrunden utgjorts, liksom av den mer obestämt eukaristiska gemenskapsmåltiden, så ock av den synagogala gudstjänstens uttryck. Å andra sidan åter har den paulinska nattvardstypen med dess starka beto- nande av sambandet med passionen säkerligen haft en tendens att i den liturgiska utvecklingen småningom tränga tillbaka andra mo- ment, så ock den med judendomen gemensamma tacksägelsen för skapelsen. Det är denna sekundära utveckling, som på visst sätt når sitt kulmen i Hippolytus' anaphora — även om också denna här skulle komma att överträffas av de lutherska liturgierna. Detta be- höver icke utesluta, att vissa formuleringar hos Hippolytus ha en i hög grad ålderdomlig karaktär.

En så energisk undersökning, som den Lietzmann här framlagt, undgår sällan att på någon punkt skjuta över målet och söka bevisa för mycket. Att så här verkligen skett, har jag ovan gjort ett försök att ådagalägga och förvisso måste den fixering av problemen, som i detta arbete med sådan klarhet genomförts, vara den givna ut- gångspunkten för framtida undersökningar, liksom en mångfald fina iakttagelser och fullt bevisade sammanhang äro att inregistrera som en förblivande vinning.

YGNVE BRILIOTH.

NOTIS. Professor RUNESTAM kommer att i nästa häfte införa ett svar på docent ROSÉNS artikel om "Kärlekens lag".

Red.