

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

ÅRGÅNG 2

1 9 2 6

HÄFTE 3

## I N N E H Å L L

	Sid.
Augustinus "evdämonism", av ARVID RUNESTAM .....	203
Luther — strömbrytaren, av GUSTAF AULÉN .....	222
Den evangeliska teologiens tvenne huvudskeden och vår tid, av GUSTAF AULÉN .....	232

### Teologisk litteratur:

Paulus-böcker (12 arbeten), av Erling Eidem .....	253
KARL ADAM: Das Wesen des Katholizismus; KARL HEIM: Das Wesen des evangelischen Christentums, av Gustaf Ljunggren .....	271
Samuel Ödmanns skrifter och brev, av Hilding Pleijel .....	278
PAUL ALTHAUS: Die letzten Dinge, av Torsten Bohlin .....	280
Odödlighetsproblemet (8 arbeten), av Anders Nygren .....	290
Från den teologiska samtiden .....	301

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

AUGUSTINUS' "EVDÄMONISM"  
MED ANLEDNING AV HOLLS AUGUSTINUSTOLKNING  
AV PROFESSOR ARVID RUNESTAM UPSALA

Augustinus har kallats den första moderna människan. Omdömet är visst något tiotal år gammalt. Det kunde idag användas med i viss mån ännu större rätt. Jag menar, att Augustinus under de sista årtiondena kommit oss ännu närmare icke blott genom det ljus, som forskningen spritt över hans person och åskådning, utan däri-genom att vi själva på något sätt, religiöst och teologiskt, nog ha rört oss i riktning mot ett andligt läge, som påminner om Augustinus'.

"Modern" har ju Augustinus kallats framför allt på grund av den märkliga skildringen av sin egen själs historia. Den är modern i den meningen att den är "zeitlos", för att tala med v. Harnack <sup>1)</sup>). Genom den kommer oss Augustinus personligen närmare än någon annan av antikens människor. Men det psykologiska grepp på människolivet, som han där genomför, har en mångsidig användning i hans författarskap och gör honom "modern" även i andra avseenden. Icke blott som själsskildrare och en självanalysens mästare, utan genom hela sitt sätt att närma sig och handskas med den andliga verkligheten, att personligen känna och ställa det religiösa problemet och att fatta och uttrycka den religiösa verkligheten, har han i viss mån anteciperat moderna frågeställningar på det religiösa livets och den teologiska forskningens område.

Augustinus är apologet, den väldigaste i hela den gamla kyrkan. Och detta är en huvudaspekt, under vilken hans författarskap bör ses. Även därutinnan intar han ju en ställning, som har sin moderna motsvarighet i en tid, då kristendomen åter på det allvarligaste är ställd under debatt. Men det är icke den apologetiska inställningen i och för sig som är det märkliga med Augustinus såsom teolog, utan det sätt, på vilket han bedriver sin apologetik: att han med av erfarenheten öppnad blick för människosjälens grundkrafter och

<sup>1)</sup> AUGUSTIN. Reflexionen und Maximen. 1922. Vorwort.

behov, med mod att avslöja dem och med en förmåga som få att skildra, vad han sett, sökt förankra den kristna religionen djupt och nödvändigt i det mänskliga själslivets grund — så djupt och nödvändigt, att även en modern psykologi, som tränger ned under själens yta och vidrör dess innersta väsen, icke gärna skall undgå att på ett eller annat sätt finna anknytning till augustinska tankar.

Sätillvida reser sig Augustinus' gestalt vida över sin kristna samtid och kyrkliga omgivning. Men det är blott den ena sidan av hans bild. Även hans längst gående beundrare inom den evangeliska kristenheten bruka icke försumma att framhålla även den andra: hans delaktighet i det antika tänkandets och den romerska teologiens och kyrklighetens skötesynder. Och den protestantiske teolog, som vill taga sig före att ensidigt behandla Augustinus ur den synpunkten, skall förvisso hava en tacksam uppgift. I regel ha väl dock de protestantiska forskarna, så vitt de varit bestämda av konfessionella hänsyn, beträtt en annan väg, nämligen spelat ut Augustinus mot den medeltida eller moderna katolicism, som alltmer förhärdat sig i att förneka sin störste lärare, eller rent av sökt för den evangeliska kristendomens räkning lägga beslag på Augustinus.

En helt annan anda slår en emellertid till mötes i den framstående Lutherforskaren Karl Holls Augustinustolkning. Den bär genomgående vittnesbörd om, att det som intresserar Holl är avståndet, icke mellan den romerska kyrkan och Augustinus, utan mellan denne och den evangeliska kristendomen. Hans Augustinuskritik kan också sägas utgöra en bestämd reaktion — avsiktlig eller icke — mot den höga uppskattning, som av en Ad. v. Harnack ägnats den store kyrkofadern. Säkert är, att själva sättet att lägga kritiken och skärpan i omdömet från början även bestämts av intresset att framhäva *Luthers* originalitet. Sätillvida tror jag också att det ligger något hälsosamt i Holls skarpa Augustinuskritik, som det närmast torde vara på den augustinska teologiens mark en uppgörelse på djupet mellan romersk och evangelisk kristendom måste komma till stånd. Ty i denna personliga teologi drabba som aldrig annars "principerna" samman. Men det vore naturligtvis — för att anlägga denna, en saklig utredning av Augustinus' liv och åskådning egentligen ovidkommande synpunkt — för den lutherska teologien ingalunda

att stärka sin egen position, om den icke ville aktgiva på och erkänna, att även "den evangeliska principen" är på sitt sätt där representerad.

Holls karakteristik av Augustinus, för såvitt den givits denna antilutherska tillspetsning, kan korteligen sammanfattas i ordet *evdämonism*. Det är lyckobegäret Augustinus låter behärska den frälsningssökande, och det är lyckobegärets fullkomliga tillfredsställande eller "gudsnjutningen" han låter utgöra den kristna frälsningens och salighetens innehåll. Den kristna människa, Augustinus skildrar, är så i själva centrum av sitt kristna, religiösa liv egoistisk. Detta kommer också till uttryck i hennes *sedliga* liv, hennes kärlek. Självkärleken står i centrum och bestämmer mått och gräns för kärleken till Gud och kärleken till nästan.

Holl gav först i teckningar av den romerska bakgrunden för *Luthers* religiösa och sedliga åskådning sin Augustinusuppfattning tillkänna. Det skedde i tvenne i hans *Gesammelte Aufzätze zur Kirchengeschichte* intagna uppsatser: "Was verstand Luther unter Religion?" och "Der Neubau der Sittlichkeit". Sedermera, år 1922, har han publicerat en särskild Augustinusundersökning: "Augustins innere Entwicklung" i *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften* för samma år.

De två förstnämnda skrifterna lämna ännu icke alldeles otvetydigt besked om Holls verkliga Augustinusuppfattning. Så kunde man efter studiet av den förstnämnda möjligen fråga sig, om Holls mening i verkligheten icke är, att Augustinus' inflytande framför allt därigenom varit ödesdigert, att man satt hans auktoritet bakom en viss skev eller ensidig *tolkning* av hans åskådning, en tolkning som egentligen blott var fortsättningen på en utveckling, vilken var i gång redan före Augustinus, och att såtillvida Augustinus själv är utan skuld. Även i den senare uppsatsen framhåller ju Holl i något sammanhang, att Augustinus endast fastslog, vad som redan länge varit gällande i lära och praxis. Augustinus skulle då endast i den meningen kunna betecknas som "den kristna sedlighetens fördärvare"<sup>1)</sup>, att de fördärvliga läror, som han upptog ur sin kyrkliga samtid, tack vare hans auktoritet stadgades och fingo förblivande giltighet.

<sup>1)</sup> Ges. Aufs. 1923, s. 165.

Holl begränsar emellertid sin kritik av Augustinus icke härtill. Det framgår av hans undersökning av "Augustins innere Entwicklung". Det är icke nog, att Augustinus icke varit mäktig genombryta utan givit sin väldiga auktoritets sanktion åt en redan i gång varande betänklig sedlig utveckling: Holl gör här Augustinus i vida djupare mening personligen ansvarig för den följande utvecklingen. Augustinus' svaghet ur den evangeliska kristendomens synvinkel är icke bara en svaghet i *lärouppfattningen* utan också i hans eget personliga liv. Evdämonismen i *teologien*, i *etiken*, motsvaras av en evdämonistisk livsinställning, ett personligt starkt begär efter lycka i hans egen religiösa fråga och, såvitt jag rätt förstått Holl, av en religiös upplevelse, som verkligen också själv har den andliga *njutningens* kvalitet. Augustinus' religiösa och sedliga åskådning och lära kommer på detta sätt att framstå som en avspeglning av hans egen religiösa erfarenhet. Har i de två förstnämnda skrifterna Augustinus' teologi, enkannerligen hans etik, förklarats långt underlägsen den evangeliska eller denna rent av principiellt motsatt, så blir i den sistnämnda, som för övrigt upptager anmärkningarna från den förra, i viss mån själva människan Augustinus' sedliga värde starkt reducerat.

Jag dröjer huvudsakligen vid denna senare skrift. Intresset koncentrerar sig kring frågan om Augustinus' omvändelse. Vad innebär denna, och vilka krafter voro där verksamma? Holl menar, likt ett antal andra nyare forskare, att man för att vinna klarhet på denna punkt måste utgå icke från "Bekännelserna" med deras retoriska utsmyckningar och tendensiösa utläggningar utan från Augustinus' skrifter från tiden närmast efter den s. k. omvändelsen. Vad utmärker dessa? Augustinus visar sig i dem liksom förut upptagen av filosofiska studier. Men han bedriver nu filosofi utifrån en ny, bestämd ståndpunkt. Denna är: *credo ut intelligam*. Att *inse* sanningen är målet. Men insikten måste föregås av tron. Det visar, att den katolska kyrkan och icke längre den egna insikten är avgörande instans i sanningsfrågan. Kyrkan äger sanningen, ty hon har massan med sig, och hon har undren att hänvisa till, särskilt det stora undret: Jesu människoblivande och uppståndelse. Augustinus accepterar nu på förhand denna lära och väntar, att han så små-

ningom även skall inse dess sanning. Resultatet, som han skall komma till i sitt sanningsforskande, står alltså redan på förhand fast. D. v. s. en *vilja* är hos honom verksam, som redan i förväg föreskriver en bestämd lösning. Varifrån stammar denna vilja? Från omvändelsen.

Vad innebär nu denna enligt Holl? Augustinus fattar den själv, säger Holl, där han under tiden närmast efter densamma häntyder på den, som en befrielse från världsliga målsträvanden, framför allt dessa två: önskan att bli en berömd talare och att ingå ett ståndsmässigt äktenskap med en vacker kvinna. Icke konkubinaten, i vilket han levde, ingen enstaka händelse eller ångern däröver spelar någon roll i omvändelsen. Det han bryter med i omvändelsen är världslivet såsom sådant, och dit hör såväl äktenskapet som ett otuktigt leverne.

Vad förmådde Augustinus till denna brytning? Svar: ett bröstlidande, som gjorde det omöjligt för honom att fortsätta sitt yrke och att tänka på en lysande världslig framtidsbana. "Det var . . . det svåra oväder, som kastade hans skepp ur kursen och tvang honom att slå in i en annan rikning" <sup>1)</sup>). En *omvändelse* var visserligen därmed icke given. Närmast var ju detta blott en stor olycka. Och Augustinus tog det också till en början så. Men det ögonblicket kom, säger Holl, när det som syntes honom som en förlust, blev en överjordisk vinning. "Livsviljan hos Augustinus reste sig och grep hängivenheten åt det andliga såsom den enda möjligheten att erövra ännu en lycka åt sig. Detta ögonblick först, då Augustinus bejakar sin olycka som en befrielse, var hans 'omvändelse'. Först därmed 'tror' han på det översinnliga" <sup>2)</sup>).

Holl erkänner, att genombrottet måste ha skett plötsligt. Hängivenheten åt det lägre utbyttes mot hängivenheten åt det eviga. Vid frågan, hur djupt denna omvändelse grep och huru pass mycket sedligt allvar som låg i den, dröjer dock icke Holl. Med påfallande brådska skyndar han i stället, sedan han i en kort sats erkänt, att det var Paulus som gav sista stöten, att förklara, att jämväl något annat ingick i omvändelsen, nämligen bilden och minnet av den katolska kyrkans auktoritet. Eljest hade Augustinus icke strax efter

<sup>1)</sup> Aug:s innere Entw., s. 12.

<sup>2)</sup> Ibid.

omvändelsen fattat beslutet att låta döpa sig. Ty det betyder, säger Holl, att han ville tacka kyrkan för en tjänst, som hon hade gjort honom. Hans omvändelse var alltså på samma gång underkastelse under kyrkans auktoritet och vilja till insikt i den lära, han därmed accepterade.

Alltså: "Det mål, Augustinus eftersträvar, är en aldrig upphörande njutning. I enlighet därmed framträder omvändelsen i grunden blott som en smakväxling: i stället för lusten till det jordiska goda träder den ljuvare till det himmelska"<sup>1)</sup>. Och med denna nya lust följer viljan att underkasta sig den kyrkliga auktoriteten och dess lära. Till Augustinus' så beskaffade religiösa genombrott ter sig nu i Holls framställning Augustinus' teologi och särskilt etik som en direkt motsvarighet. Lycko- och njutningsbehovet, som i hans eget liv spelade en sådan roll och till den grad dominerade i själva omvändelsen: dess högsta och djupaste tillfredsställande var alltså för Augustinus religionens egentliga uppgift och innehåll. "Det gäller att människan finner det riktiga föremålet för den henne naturligt alltjämt behärskande lyckosträvan, att hon i det andliga, det eviga, i Gud, igenkänner källan till den sanna, allena förblivande njutningen"<sup>2)</sup>. Det betyder naturligtvis faktiskt, att egoismen kom att öva ett fördärligt inflytande på både religion och sedlighet. Den egna andliga njutningen och lyckan, icke kärleken till Gud, icke kärleken till nästan, blev målet. Först och främst blev kravet på den odelade kärleken till Gud lidande på denna religiösa egoism. Detta krav nedsattes visserligen av Augustinus redan därigenom, menar Holl, att han kände en "lägre, detta livet motsvarande rättfärdighet", men det avtrubbades framför allt därigenom, att Augustinus i enlighet med hela sin inställning på lyckan talade om kärleken till sig själv som ett berättigat, ja självklart led i kärlekslivet. I satsen: "Att riktigt älska sig själv är att älska Gud" har Holl givit ett tillspetsat uttryck åt den augustinska självkärlekens intrång på kärleken till Gud. En sant osjälvisk, d. v. s. en för Guds skull även från sin egen lycka avstående kärlek var för Augustinus liksom för skolastiken en ouppnåelig tanke.

<sup>1)</sup> Aug:s innere Entw., s. 27.

<sup>2)</sup> Aug:s innere Entw., s. 44.

Än ödesdigrare blev emellertid enligt Holl Augustinus' inflytande för uppfattningen av kärleken till *nästan*. "Alltsedan Augustinus tagit steget att behandla självkärleken (som blott behövde förädlas) ss. det naturliga och givna, drog man icke längre i betänkande att öppet bekänna sig till denna hållning. Så har Augustinus, det måste trots hans höga namn en gång utsägas, även i detta stycke blivit en fördärvare av den kristna sedligheten. Alltifrån honom blir budet att älska sin nästa såsom sig själv uttytt så, som om vore självkärleken uttryckligen erkänd hava företrädesrätt, ja vara främsta plikt, och som om finge först utifrån den kärleken till nästan sitt mått" <sup>1)</sup>.

Härtill kommer, att även själva begreppet nästa enligt Holl får en inskränkning, som är främmande för den evangeliska kristendomen. Nästan, som skall älskas, blir hos Augustinus egentligen "vännen" — det är det från världen avskilda livet i Cassiacum, som föresvävat Augustinus. Det är en plikt att förvärva sig vänner; Augustinus var själv en virtuos i vänskap. "Dock, säger Holl <sup>2)</sup>, "t. o. m. i detta intimaste förhållande tillvaratar han sin egen rätt. Han utlägger för sig det kristna budet att älska sin nästa såsom sig själv så, att det visserligen förpliktar att icke älska nästan mindre men icke heller mera än sig själv".

Holl tillägger, att sedan Paulus börjat starkare inverka på Augustinus, inträder en viss omsvängning. Men helt uppgivit sin förra ståndpunkt har han icke. "När han närmare utlägger budet (om kärleken till Gud och nästan), inskjuter han ständigt självkärleken mellan kärleken till Gud och kärleken till nästan. Den är den relationspunkt, från vilken de båda andra erhålla sin inre förbindelse och sitt mått" <sup>3)</sup>. "Att riktigt älska sig själv är att älska Gud, lyder hans ständigt återkommande grundsats" <sup>4)</sup>. Och likaså lider alltfört kärleken till nästan inskränkning av det evdämonistiska grunddraget i hans etik och av "hela strävans inställning på det egna jaget" <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Ges. Aufs., s. 165.

<sup>2)</sup> Aug:s innere Entw., s. 28.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Aug:s innere Entw., s. 44 f.

<sup>5)</sup> Aug:s innere Entw., s. 47.



Utrymmet medger icke att ingå på en granskning av alla dessa sidor i Augustinus' "evdämonism". Holls tolkning av Augustinus' lära om självkärleken och dess förhållande till kärleken till Gud och nästan tarvar en särskild undersökning, till vilken jag vid annat tillfälle ämnar återkomma, i denna tidskrift eller annorstädes. Här måste jag med några reflexioner inskränka mig till frågan om Augustinus' egen personliga utveckling och de i densamma verk-samma krafterna, såvitt Holls framställning därtill ger anledning, och till några allmänna betraktelser över anledningen till hans etiks evdämonistiska utseende.

1. Holl anmärker såsom något för Augustinus egendomligt på den evdämonistiska inställningen i hans egen personliga religiösa fråga. Men var finnes en religiös fråga, som icke är i någon mening evdämonistisk och egoistisk? Det finnes ingenstädes i kristendomens hela historia en människa, som redan i sin *fråga* efter Gud, i sin inställning att finna Gud, avstår från att fråga efter sin egen salighet, lycka, frid, hur vi vilja uttrycka det. I viss mån är ingen människa så egoistiskt koncentrerad på sig själv, som den som står i religiös kamp för sin själ, den som ännu icke fått Guds svar på sin religiösa fråga. Ty det är på *svaret* det kommer an i religionens värld. Svaret betyder, om det eljest är kristendomens Gud som svarar, att man kastas ur sin frågeställning, att man lär sig se på ett annat sätt än man frågade. Det kastar om hela inställningen. Det visar att lyckan, som man sökte, består just i att kunna *uppgge* den egoistiska livsinställningen.

Luther utgör härifrån intet undantag, hur det än må förhålla sig med hans egen senare *lära* om den rätte gudssökaren och kravet på frånvaro av "Seeligkeitsverlangen" i den religiösa frågan<sup>1</sup>). Man skulle för övrigt, om man är mån om att icke förfalla till ohistoriska jämförelser, kunna tillåta sig experimentet att ställa Luthers personliga utveckling vid sidan av Augustinus', så mycket hellre som Holl själv ju i sådan utsträckning mäter Augustinus' läroåskådning med Luthers mått. Luther frågade även han efter "lyckan", såvisst han frågade efter en nådig Gud. Men han kände varken den verkliga lyckans innehåll, vägen till henne eller den Guds väsen, av vilken

<sup>1</sup>Jfr Ges. Aufs., s. 55.

han begärde henne, förrän Gud redan svarat honom. Och vi fråga alla lika dåraktigt. Vi äro alla egoister, när vi klappa på hos Gud och tigga om hjälp i nöden. Emellertid: Det egentligt anmärkningsvärda torde väl Holl icke vilja påstå ligga i den egoistiska lyckoinställningen i och för sig utan i arten av den lycka och frigörelse, som Augustinus sökte, eller rättare i arten av den *olycka*, som låg bakom och drev fram frigörelse- och lyckobegäret. Såvitt det är detta Holl avser, synes han också med rätta kunna hänvisa till olikheten i exempelvis Luthers och Augustinus' religiösa frågor och omvändelse. Det må vara att *formen*, den egoistiska lyckoinställningen, överallt är lika, men innehållet i den olycka, som pressar fram frågan, och därmed också den riktning, i vilken lyckosträvan går, kan säkerligen vara olika. Luther sökte en *nådig* Gud. Det betyder, att han upplevde honom såsom onådig, dömande. Det betyder, att han dömde sig själv för sedlig brist, för brist på rättfärdighet. Den olycka, han levde i, var syndens och skuldens olycka. Med denna fråga var visserligen alls icke det önskade svarets art given. Vägen, på vilken han sökte frigörelse, var oriktig. Vad en nådig Gud och vad frihet var, visste han ännu alls icke. Men gränserna voro dock i viss mån angivna för svaret med den begränsning, den av "olyckan" formulerade frågan fått. Det måste bli ett svar, i vilket Luther på samma gång kunde få sin sedliga fråga, sin rättfärdighetsfråga, löst. Han kunde icke finna en nådig Gud utan att få sitt krav på rättfärdighet tillfredsställt. Han sökte en lycka, som på samma gång var rättfärdighet.

Var Augustinus' religiösa fråga eller utgångspunkten för hans fråga i detta avseende en annan och därför det svar han fick icke sådant, att det gav sedlig halt åt den salighet och lycka han fann? Vad vittnar härom Augustinus' egen utveckling? Vilka motiv voro verksamma i hans religiösa fråga? Vilken var den olycka, som drev honom att ställa den? Voro där sedliga motiv verksamma och i vilken utsträckning, eller voro där övervägande motiv av annan art?

Frågan är framkastad, icke för att här upptagas till fullständig utredning utan för att markera det under alla förhållanden märkliga — det må ha sin grund i fakta eller ej — att man kan skildra den inre utvecklingen hos den kristna kyrkans efter Paulus och före

reformationen störste lärare ifråga om synd och nåd, utan att lämna något utrymme åt i egentlig mening sedliga motiv i denna utveckling. Den enda olycka Holl egentligen känner till, ur vilken en frälsningsfråga eller längtan efter befrielse hos Augustinus kunde uppstå, är, utom det behov av en världsåskådning, som bekantskapen med Ciceros skrift *Hortensius* framkallade, och det auktoritetsbehov, som dolde sig på botten av Augustinus' själ, bröstlidandet och de grusade förhoppningar om framtiden, som detta förde med sig. I Holls framställning ter det sig i stort sett, som om Augustinus' hela inre historia behärskades av en enda stor drift, lyckobegäret, och som om detta utvecklade sig normalt i utåtriktat världsliv ända till den punkt, där sjukdomen kom och satte en damm för dess vidare framgång i denna riktning. Lyckobegäret slog då om och vände sig mot andra objekt och fann dem i hängivenheten åt den katolska kyrkans goda. Obeaktade bli sålunda det förblivande ferment i Augustinus' liv, som de tidigt mottagna kristet-kyrkliga intrycken säkerligen utgjorde, och dess aktualisering vid olika kritiska tillfällen i hans liv<sup>1)</sup>: vid läsningen av Ciceros skrift *Hortensius*, i anslutningen till manikeismen och vid mötet med neoplatonismen. Skammen över det nesliga beroende av den sinnliga driften, som behovet av en ny konkubin, sedan han skilt den gamla ifrån sig, måst avslöja för Augustinus<sup>2)</sup>, får ingen plats i den omvändelsen föregående inre utvecklingen; o. s. v. Holl aktar det icke ens nödigt att ingå på en egentlig diskussion om „Bekännelsernas“ trovärdighet som historisk källa och deras förhållande till Augustinus' ungdomsskrifter, ehuru den frågan ju alls icke är slutdiskuterad, än mindre att ge en inträngande psykologisk analys av deras författare och möjligen rent av ifrågasätta, om en verklig omvändelse, som förtjänar detta namn, är möjlig eller antaglig på grundvalen av de av Holl antagna förutsättningarna hos en människa med den själsläggning, som „Bekännelsernas“ självanalys röjer. Vad Holl med intresse följer i Augustinus' „inre utveckling“, utom den genom sjukdomen i annan riktning omböjda lyckosträvans linje, är icke eventuellt djupare liggande personliga, religiös-sedliga motiv, utan

<sup>1)</sup> Jfr J. NÖRREGAARD, *Augustinus Bekehrung*, 1923, s. 27 f., 71 f.

<sup>2)</sup> Jfr B. LEGEWIE, *Augustinus. Eine Psychographie*, s. 33 f. 1925.

väsentligen utvecklingen och förändringen av de *tankeelement*, som ingingo i Augustinus' åskådning.

Det vare mig nu fjärran att i motsats härtill vilja i Augustinus' inre utveckling och religiösa genombrott söka framkonstruera någon slags parallell till en religiös-sedlig kris sådan som Luthers. Det behöver icke sägas: situationerna äro här och där så olika som möjligt. De synder, Augustinus hade att kämpa mot, voro andra än Luthers, som förvisso mätte sig med ett strängare mått. Augustinus anfäktade kött och värld, Luther lag och djävul. Augustinus längtade efter frihet från "världen", Luther efter frihet från "lagen". Däri ligger uttryckt helt olika personliga frågeställningar, olika känd olycka, olika nöd<sup>1)</sup>. Det är sant. Men att alldeles lämna ur räkningen eller som oväsentliga betrakta de i egentlig mening sedliga faktorerna i Augustinus' inre utveckling, är en annan sak och tjänar i varje fall icke till att göra hans omvändelse begripligare.

Det var här icke heller min avsikt att diskutera det vidlyftiga problemet om graden av sedlig halt i Augustinus' religiösa fråga och därmed sammanhängande spörsmål om "Bekännelsernas" tillförlitlighet, utan just att ifrågasätta, om det icke sammanhänger med ovan påtalade brist i Holls framställning, att en punkt i densamma, över vilken det framför allt hade behövt spridas ljus, förblir i djupt dunkel, nämligen omvändelsen själv. Holl tyckes ju i varje fall så-tillvida betrakta "Bekännelserna" som trovärdiga, att han i likhet med dem räknar med en plötslig omvändelse. Men läsaren blir näppeligen på det klara med, vad Holl menar, att den egentligen innebar. Endast så mycket synes vara klart, att den medförde eller utgjorde en "smakväxling", och en vilja till underkastelse under kyrkans auktoritet. Men den fråga, på vilken allt naturligtvis här kommer an, nämligen vad det är som gör, att Augustinus verkligen fattar "smak" för kyrkans kristendom och förlorar smaken för det världsliga, den frågan står, så vitt jag kan se, i Holls skildring alldeles obesvarad. Bröstlidandet ensamt kunde ju icke åstadkomma

<sup>1)</sup> Jag förbigår här hela den viktiga frågan om det utrymme, som en icke direkt sedligt kvalificerad nöd intog även i Luthers liv — livet igenom — vid sidan av eller inbäddad i den religiösa. Jfr SÖDERBLOM, Humor och melankoli och andra Lutherstudier.

denna *smakförändring*: det synes ju också Holl medgiva. Det kunde alltså mycket väl tänkas, att när den inför tanken på en lysande världslig framtidsbana till resignation dömde Augustinus fann det med sin "lycka" förenligt att vända sig till kyrkan, han likväl förblivit med sin "smak" vid det gamla. Varför gjorde han det icke? Vad var det som grep så djupt, att själva "smaken" förändrades? Och även om den hårda nödvändighet, som sjukdomen innebar, förmått stäcka begäret efter världslig ära, vad kom Augustinus att lägga om sin smak även på den punkten, där sjukdomen icke lade hinder i vägen för en fortsättning i det gamla och där han satt som djupast fast i det världsliga, nämligen ifråga om den köttsliga lusten? Hänvisningen till att tanken på den katolska kyrkans auktoritet spelade in i omvändelsen, är naturligtvis ingen förklaring; det är ju i stället detta som tarvar förklaring, att hon nu plötsligt kunde bli en med hängivenhet omfattad auktoritet. — Holls framställning är i hela detta sammanhang så knapphändig, att man kunde fråga sig, om det icke ändå bör underförstås, att omvändelsen innesluter mera sedlig halt, än vad som direkt kommer till uttryck. Men det starka framhävandet av bröstlidandets ingripande betydelse i för-  
 ening med den allmänna tendensen att framhäva den evdämonistiska inställningen i Augustinus' inre utveckling, göra det omöjligt fatta saken annorlunda, än att det är emedan ingenting var att tillägga, som Holl gått frågan om de i själva omvändelsen utöver bröstlidandets olycka och auktoritetsbehovet verksamma faktorerna hastigt förbi.

Det bristande psykologiska klarläggandet av denna punkt, själva den inre "lustens" omläggning, ställer icke heller i tillräckligt klar dager Augustinus' påtalade auktoritetstro. Den är ju ingalunda endast av Holl betygd. Och den är obestridlig. Men ordet är ytterst mångtydigt. Det kan användas om den allra ytligaste fides implicita, och det kan begagnas om den allra djupaste religiösa tro. Här är ju nu icke fråga om Augustinus' *lära* om auktoritetstro och insikt utan om dessas plats i hans eget religiösa liv efter omvändelsen. Och det är givet, att allteftersom man fattar denna som djupare eller ytligare liggande, måste man bedöma auktoritetstrons kvalitet. Betyder omvändelsen sedlig frälsning, en ny viljeinställning, som beror

av en omläggning av själva "lusten" eller "smaken", och skall "credo ut intelligam" tolkas i enlighet härmed, får denna tro icke genast identifieras med den fides implicita med dålig intellektualistisk och nomistisk klang, som vi protestanter gärna ge ordet, när vi värdesätta den katolska tron, utan i första rummet tolkas som en det befriade sinnets bereddhet att upplåta sin tanke för hela den sanning, man ännu blott "upplevat", vilket ju icke är något specifikt katolskt. Vartill hos *Augustinus* naturligtvis kommer övertygelsen, att sanningen verkligen också är tillfinnandes just i den kyrkas läror, från vilken befrielsen mött honom. Men bortse vi alltfört i den utsträckning, som nödigt är, från *Augustinus'* reflexion över förhållandet mellan auktoritetstro och insikt och hålla oss till hans egen personliga ställning efter omvändelsen, så reduceras betydligt det anmärkningsvärda även i denna företeelse.

Härmed vill jag naturligtvis icke, såsom redan antytts, förneka, att det auktoritetsbehov, som från början kommer till synes i *Augustinus'* religion, förtjänar en särskild uppmärksamhet. Det kunde måhända löna sig att här ännu en gång ställa Luther vid sidan av *Augustinus* för att belysa just detta behov. Det är lätt att här uppdraga en parallell till den förut antydda olikartade sedliga halten i deras religiösa frågor. Det har med rätta framhållits såsom något karakteristiskt för olikheten i *Augustinus'* och Luthers religion, att den enes för livet avgörande upplevelse leder in på vägen till klostret, den andres bort från klostret. Detta får visserligen icke utläggas så, som man understundom synes vara benägen att göra, som om *Augustinus*, vorden kyrkans lydige son, skulle ha stannat kvar i det andliga läge, i vilket Luther befann sig, sålänge han dröjde kvar i kyrkans sköte, eller som om skulle Luther i sin avgörande personliga frihetskamp ungefär ha tagit vid, där *Augustinus* slutade, och därifrån gått så mycket längre och djupare än han. Det vore naturligtvis högst ohistoriskt och psykologiskt dömt. Saken är ju mera komplicerad än så. De icke blott tillhörde olika tidevarv: den ene stod vid slutet av en historisk epok och under dess stämning, den andre vid en helt annan epoks början. De hade olika personliga utgångspunkter och livsöden. När de kommo fram till den kritiska punkten i sitt liv, det religiösa genombrottet, stodo de där rustade

med så olika erfarenheter, och olika frågor voro för den skull hos den ene och den andre där aktuella. Den ene drogs mot klostret, sedan han förlorat "smaken" för det världsliga och fått smak för ett liv vid sidan av världen. Han icke blott *underkastade* sig utan *hängav* sig. Den andre ändrade sin yttre vandel och gick i kloster, utan att "smaken" i grunden förändrades. Han underkastade sig, men hängav sig icke. Hela situationen var som sagt en annan här än där. Men just de olika situationerna i deras helhet ställa också i rätt belysning den olika styrkan i det sannings- och klarhetsbehov, som utgjorde ett av de drivande motiven i bådvas längtan att komma till en fast punkt och till ro. Augustinus ville framför allt frihet från "världen", Luther frihet från "lagen", så har jag i det föregående uttryckt den väsentliga olikheten i deras religiösa frågor. Det betydde, att Luthers religiösa fråga från början ställde större anspråk på sedlig energi och djupgående självrannsakan än Augustinus. Den inneslöt därför också ifrån början helt andra anspråk på personlig religion, på visshet, klarhet och sanning. Luther ville själv se och säga sig, att det var sant, att han hade en nådig Gud, och att det var sant, löftesordet. Här är otvivelaktigt Augustinus i ett något annat läge, icke på grund av att sedliga motiv saknades i hans religiösa fråga eller därför att sanningsintresset var något för honom främmande. Fastmer utgör ju särskilt detta senare ett mycket starkt inslag i hans inre utveckling; det vill ju icke heller Holl bestrida, även om han ytterst underordnar det lyckokravet. Men onekligen kommer hos Augustinus auktoritetsbehovet på ett annat sätt än hos Luther in och förkortar sanningssökandets väg. Den period av relativ skepsis han genomlevat, sedan manikeismen icke längre förmådde tillfredsställa hans sanningsbegär, hade alstrat en trötthet, som lät aningen om en stark auktoritet, där man finge uppge icke blott sin egen själviska vilja och världsliga strävan utan också sin egen bristande insikt framstå som en befrielse. Hos Augustinus kommer så i hans religiösa fråga allt starkare ett auktoritetsbehov till synes, som åtminstone vid första påseendet tyckes vara Luther främmande. För honom låg befrielsen, som hans religiösa längtan ytterst krävde, i att komma ut ur en auktoritets bojor, som icke skänkte eller möjliggjorde personlig visshet -- till synes samma auktoritet, mot vilken

Aug. aningsfullt sträckte sig såsom mot en befrielse. Den ene drages i sitt religiösa behov in under en auktoritet; den andre tvingas av sitt religiösa behov att bryta sig ut ur och avkasta auktoriteten. Och ändå: det är likväl frigörelse båda söka, och det är likväl *auktoritet* båda söka. Även Luther. Men han söker en annan auktoritet än den katolska kyrkan, därför att den för honom icke längre var en befriande auktoritet. Även Luther behövde en auktoritet att kasta sig i armarna på, en auktoritet, i vars famn han kunde få avbördas sig bekymren för sitt eget liv. Men hans religiösa fråga var sådan, och den katolska kyrkans auktoritet var sådan, att de icke tilläto honom att i hennes sköte känna religiös "ansvarslöshet". Hon ökade oron i stället för att lösa från den, därför att oron satt sådana själens djup i rörelse. Och så trängde Luther igenom till en annan auktoritet: ordet, evangeliet, Kristus, den personlige Guden själv.

För Aug. däremot kunde verkligen kyrkan bli en religiös auktoritet. Hon vinkade honom som en frihetens ort, där han kunde uppge sig själv och bli förlöst. Han begärde av henne icke frigörelse från samma synd, som plågade Luther: bristen på den villighetens ande och på den lust till Guds vägar, som lagen krävde, utan förlossning och vila för ett i världens ävlan bundet men ut ur världen och dess förnedrande frestelser längtande sinne. Och däri är nog Augustinus mera "modern" än Luther — även om andra sidor i Luthers religiösa nöd, vilka jag här förbigår, ha många beröringspunkter med den moderna nöd, som tar sig uttryck i en allmän obestämd ångest. Hela Augustinus' historiska och psykologiska läge disponerade honom till att ur kyrkan läsa ut just hennes religiösa befriande värde och att sluta ögonen till för hennes brister, för de oroande och friheten förkvävande element den innehöll. För att icke tala om att den kyrka, på vars port han klappade, icke var alldeles samma kyrka som den, genom vars port Luther utträdde. Och framför allt: det sedliga kravet, sanningskravet, det personliga visshetskravet var så mycket radikalare i Luthers religiösa fråga än i Augustinus'. Därför kunde denne också på en genare väg än Luther få sitt religiösa auktoritetsbehov stillat. Men att alldeles eller i samma grad som Holl eliminera den i inskränkt och egentlig mening sedliga



nödens krafter i Augustinus' religiösa frigörelsesträvan och låta den behärskas av lyckobehovet rätt och slätt, fördunklar på varje punkt hans inre utveckling i stället för att göra den begripligare.

2. Augustinus' "evdämonism" skall ju emellertid enligt Holl icke vara bestämmande blott för hans egen inre utveckling och religion utan också för hans *lära* om religion och sedlighet. Augustinus har icke blott själv sökt lyckan i religionen, utan också givit sina teologiska utredningar av religion och sedlighet lyckolärans form.

Omdömena hänga ju på det närmaste samman, men tarva dock en behandling var för sig. När jag för det nära sammanhangets skull avslutningsvis dröjer något även vid denna punkt i Holls kritik, kan emellertid detta ske endast i mycket kortfattad form.

Augustinus är "modern", har jag sagt, icke blott i sin självanalys i "Bekännelserna" och i sin egen personliga religiösa fråga, utan på sitt sätt också i sin teologi. Närmast gäller emellertid i detta sammanhang att framhålla något annat: han tillhör i sin dogmatisk-etiska frågeställning i största utsträckning formellt det antika filosofisk-etiska tänkandet. Formen för hans teologi och etik är såtillvida på förhand given, som han i stor utsträckning anknyter till en gängse frågeställning, den antika etikens. Denna var onekligen evdämonistisk. Men den har själv på sina håll visat, att formen icke nödvändigt är bestämmande för innehållet, utan att detta kan spränga det evdämonistiska schemat. Frågan är, om icke detta skett även hos Augustinus.

Det evdämonistiska draget i Augustinus' tänkande har emellertid även ett annat ursprung: det starka *apologetiska* intresse, som behärskar Augustinus' dogmatisk-etiska utredningar. Detta har för utformningen av hans etik i evdämonistisk riktning en alldeles särskild betydelse. Det ingår nämligen förbund med det för honom särskilt utmärkande, förut omtalade *psykologiska* greppet på det andliga livet. Hur detta tagit sig uttryck i självanalys och intresse för inre livsutveckling, är förut berört. Detta genetisk-psykologiska intresse sammansluter sig nu med hans apologetiska och ger åt hela hans teologisk-etiska tänkande dess särskilda struktur och "evdämonistiska" form. Han talar och skriver icke blott för sina i tron redan fasta medkristna utan också för dem som stodo utanför eller frå-

gande inför kyrkan. Hans teologi blir därför i stor utsträckning en teologi behärskad av de religiöst *frågandes* synpunkter. Han vill svara på deras frågor, på samma gång han utvecklar trons och kärlekens eget innehåll. Det gör att den rent religiösa och etiska synpunkten icke sällan förryckes, och att de religiösa och etiska principerna själva grumljas. Ty den blott religiöst frågande frågar alltid orätt, evdämonistiskt. Han frågar alltid efter "lyckan". Och en teologi, som låter frågan, vad religion och sedlighet är, besvaras med en hänvisning till lyckoproblemets lösning, får nödvändigt en från kristendomens synpunkt skev och otillfredsställande form. Den blir själv evdämonistisk till sin gestaltning. Det är också detta som i icke ringa utsträckning skett i Augustinus' etik. Och det är som sagt det apologetiskt-psykologiska intresset, som till icke ringa del är skulden därtill. Men att Augustinus' teologi och särskilt etik av angivna skäl ha i sådan utsträckning evdämonistisk form, betyder icke, att den i sak och sett till grunden också är evdämonistisk. Den evdämonistiska frågeställningen överskyggar i stället snarare de sakligt sett bärande religiös-sedliga grundprinciperna. Augustinus' teologi är i verkligheten icke evdämonistisk, därför att slutpunkten på den religiöst frågandes väg upphäver utgångspunkten, och därför att icke heller teologin kan fördölja detta. Augustinus låter i verkligheten den frågande till sist inse, att han frågar orätt — inse det, när svaret kommer och låter lyckan bestå i att glömma sig själv och lyckobegäret. Ty sådan är i själva verket Augustinus' lära — eller i varje fall en utav huvudlinjerna i densamma. En augustinsk teologi och etik, som tar sin utgångspunkt i de principer, som bryta fram i denna "slutpunkt" av den frågandes väg, tar sig annorlunda ut än en augustinsk teologi och etik på nämnda genetisk-psykologisk-apologetiska grundval. Och man gör Augustinus orättvisa genom att skildra hans teologi endast från de synpunkter, som äro givna med denna senare inställning. Men det är just vad Holl gjort, när han utlägger den kristna kärlekens innebörd hos Augustinus.

Denna inställning har sina paralleller även i modern tid och har haft samma konsekvenser för den systematiska framställningen av kristen religion och sedlighet. Det evdämonistiska drag, som med densamma varit förbundet, har visserligen här varit mera förstucket.

Men det har icke desto mindre funnits där. Man har visserligen icke försvarat kristendomen med, att den tillfredsställer människans *lyckobehov*; åtminstone har man icke kallat det så. Man har i stället hänvisat till att den rättfärdigar hennes anspråk på eller önskan att vara något mer än en naturvarelse. Och man har i detta praktiska intresse, likt en gång Augustinus, tagit fatt på nutidsmänniskan, där hon stått med sin livsfråga, med sin självbevarelsedrift — sitt lyckobehov, och vädjat just till detta. Det har även här varit en egoistisk och evdämonistisk frågeställning, fastän finare och bättre dold. Det hindrar emellertid icke, att det sakliga innehåll, som en av sådana frågeställningar bestämd teologi bjuder, är bättre än formen förräder.

Augustinus är alltså även här "modern". Men det vore orättvist att stanna vid denna sida av hans teologis gestaltning och icke åtminstone med ett ord antyda, att han även i ett annat avseende kommer moderna tankar nära. Jag tänker framför allt just på, huru hans till synes evdämonistiska etik i sin lära om kärleken sakligt sett genombruter den ytliga lust- och olustpsykologien såsom etikens grund och sänker hela den psykologisk-etiska betraktelsen ner på ett djupare plan i själslivet, därmed på sitt sätt anteciperande en nyare tids tankar i fråga om känslolivets psykologi. Måhända har rent av Augustinus själv här ytterst, på många omvägar, bidragit att rikta den psykologiska iakttagelsen med synpunkter för ett rättvisare bedömande både av hans egen personliga utveckling och av hans etik, än vad som, så vitt mig synes, kommer honom till del i Holls framställning. Ytterst tror jag nämligen, att det är här, i en alltför ensidig psykologi, orsaken ligger till den värdering, som Holl bestått Augustinus. Ser jag icke fel, är det Holls bundenhet av den enkla traditionella psykologien på denna punkt och det på denna vilande förenklade etiska schemat, som även i hans eljest så utmärkta Lutherskrifter förhindrat en klar värdesättning och bestämd placering av Luthers etik. Denna går icke att hänföra vare sig till pliktetiken eller till dygde- eller Güteretiken, vare sig till Kant eller evdämonismen. Det har ju också Holl själv ådagalagt genom hela den bild av Luthers etik, som han med utomordentlig kunnighet

tecknat. Men det gamla schemats konturer lysa igenom. Och i skildringen av Augustinus' etik träder det ohöljt fram. Men i verkligheten är det nog här lika oanvändbart som hos Luther, försåvitt nämligen det gäller ett riktigt återgivande av den augustinska etikens djupaste intentioner.

L U T H E R — S T R Ö M B R Y T A R E N  
FÖREDRAG VID TEOLOGIE DOKTORSPROMOTION I  
LUNDS UNIVERSITETS AULA DEN 22 MAJ 1926

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN, LUND

**R**eformationens brytning med medeltidskyrkan ligger i öppen dag. Det finnes ingen mera markerad, ingen djupare ingripande brytning i kristenhetens historia. Luther själv har ju icke heller lagt fingrarna emellan, när det gällt att framhäva motsättningen: "Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet". Icke underligt då att man sedan från evangeliskt håll efter skilsmässan och under hård kamp för livet ej just var benägen för att se med blidare ögon på det som låg bakom. Krigstillståndet hade här samma verkan som alltid: det gällde att med alla medel bekämpa motståndaren. Redan tidigt betraktade man på sina håll — icke överallt — inom den unga evangeliska teologien reformationen närmast såsom en återgång till biblisk kristendom och hade i så fall god lust att stryka ett brett streck över det mellanliggande. Denna tendens har sedan fortsatt med segt liv och icke minst gjort sig gällande dels under 1700-talet och dels hos teologien från det senaste sekelskiftet. Visserligen ha synpunkter och motiveringar här undergått en djupgående förvandling. Men tanken att reformationen innebure en återgång till "biblisk" kristendom och att allt det som ligger emellan urkristendomen och reformationen väsentligen vore att betrakta såsom avfall från vad man kallar äkta kristendom lever kvar, delvis t. o. m. i skärpt form, kombinerad med den tanken att reformationen i grunden betydde en återgång till Paulus och att det nu gällde att återgå från honom till Jesus och hans förkunnelse.

Det gängse populära uppfattningssättet inom den nutida evangeliska kristenheten torde i varje fall alltfort vara den, att den romerska kyrkan utgör en direkt fortsättning av den medeltida, men att reformationen brutit sönder denna kontinuitet och i själva verket grundat en helt ny kyrka. Ett symtom på hur starka rötter denna åskådning har är det välkända förhållandet att man ögonblickligen vädrar den s. k. romerska faran, så snart man inom gudstjänstlivet finner

någon anknytning till medeltida kulttradition — vore det så blott i en gregoriansk tongång.

Denna populära och en smula primitiva konception skulle nu, om den ville, uppenbarligen obetingat kunna stödja sig på den romerska auktoriteten. Enligt auktoritativ romersk åskådning har givetvis reformationen brutit sönder kontinuiteten och grundat en ny kyrka eller rättare en ny sekt. Den romerska kyrkan framstår däremot såsom den direkta arvtagerskan av den medeltida universalkyrkans stolta traditioner. Leo XIII markerade på sitt sätt sammanhanget genom att upphöja Thomas ab Aquino till den romerska kyrkans privilegierade och normerande lärofader. Från Roms horisont ter sig reformationen självklart såsom ett avfall: den évangeliska kristendomen har gjort sig urarva i förhållande till seklernas rikedom, till kristenhetens gemensamma arv. Rom, som enligt egen utsaga "alltid är detsamma" men på samma gång lämnar rum för en ständig utveckling, står för universalismens rikedom, medan däremot evangelisk kristendom representerar en urspårad och torftig exklusivitet.

Jag skall icke lägga mig i denna romerska värdering. Men det kunde onekligen vara på tid att vi från evangeliskt håll underkastade hela detta gängse betraktelsesätt en vida grundligare revision än som hittills i allmänhet skett. Det finns verkligen ingen anledning till att *vi* skulle hämta våra frågeställningar och därmed även mer eller mindre våra värderingar från den romerska kurian. Den traditionella uppfattningen har onekligen alltför mycket varit behärskad av kampställningen från reformationens stridsdagar. För övrigt: Luther själv, som mer än någon annan stod mitt i stridens hetta, fantiserade i varje fall aldrig om att hans arbete skulle gå ut på att grunda en ny kyrka. Han kunde väl smäda påven som en antikrist, men det var honom samtidigt visst, att denne antikrist — såsom han på sitt drastiska språk säger — "icke sitter i en svinstia eller i ett djävulens stall utan i Guds tempel". Med andra ord: Guds kyrka har aldrig upphört att existera. En annan grund kan ingen lägga än den som är lagd: det är icke fråga om nybyggnad — en sådan tanke vore för Luther fullkomligt absurd — utan om kyrkoförnyelse.

Under alla omständigheter måste givetvis *vi* söka vinna en allsidigare bild av Luthers och reformationens ställning i kristenhetens

historia än den som var möjlig för stridsmännen från brytningstiden. Revisionen av den traditionella uppfattningen är också utan tvivel i gång. De närmare undersökningarna om Luthers förhållande till medeltiden bryta ny väg och giva nya utsiktspunkter, även om det icke kan nekas, att man merändels icke oförbehållsamt nog dragit konklusionerna av det man sett. Det är blott alltför tydligt att den historiebetraktelse, som här dömer efter kategorierna avfall och återupprepning, till hela sin struktur är mycket för doktrinär för att kunna komma tillrätta med frågan om reformationens ställning. Historien känner överhuvud inga återupprepningar. Reformationen *är* icke bara en återupprepning av ett stycke urkristendom och det som ligger bakom den är icke bara ett avfall från någon ursprunglig och "äkta" kristendom. En dylik mekaniserad och stereotypiserad syn på kristenhetens historia svarar icke mot vad verkligheten visar. Kristenhetens historia är — såsom all annan andelivets historia — rik på brytningar och motsättningar, den går sin väg fram genom nederlag och segrar. Men mitt under alla dessa brytningar finnes där ett inre sammanhang och ingen period låter sig avfärdas såsom en ovidkommande parentes. Seklernas livserfarenhet gå icke spårlöst förbi.

Söker man göra sig reda för Luthers förhållande till medeltiden, kan man — om man vill nöja sig med att draga upp allra grövsta linjerna — inskränka sig till att beröra tre företeelser: Thomas av Aquino, nominalismen och den medeltida "mystiken" — jag ser här saken från idéströmningarnas eller från s. k. dogmhistorisk synpunkt.

Thomas representerar mera än någon annan inom högskolastiken den augustinska linjen. Med utgångspunkt i reformationens lösensord sola gratia har man icke sällan inom evangelisk teologi talat, som om medeltiden snart sagt icke skulle haft något med gratia att skaffa. En dylik polemik är allrahälst inför medeltidens störste teolog, Thomas, missvisande och ogenomförbar. Låt vara att moralismen hos honom icke är definitivt övervunnen, lika litet som den var det hos Augustinus — tendensen i hans teologi är i varje fall icke moralistisk: det centrum kring vilket det hela kretsar är hos honom likaväl som hos Augustinus gratia. Guds "nåd" är utgångspunkten och kraftkällan för allt kristet liv. Även om han icke upphörde att tala om de mänskliga "förtjänsterna", så är hans syfte uppenbarligen att s. a. s.

inkapsla dessa merita i den gudomliga nåden. Om några verkliga "förtjänster" kan man endast tala, såtillvida som dessa s. k. förtjänster äro verkade av den gudomliga aktiviteten, äro den gudomliga nådens egna gärningar. I motsats till de äldre franciskanernas tal om att människan först och främst måste "göra vad som på henne ankommer" (*facere quod in se est*) hävdar Thomas, att människan "icke kan omvändas till Gud, försävt icke Gud själv omvänder henne" (*liberum arbitrium ad deum non converti potest nisi deo ipsum ad se convertente*) och det är honom visst, att *tota iustificatio consistit in gratiae infusione*.

Thomas' teologi kretsar alltså kring "gratia". Men en annan fråga är vad som egentligen menas med denna mångomtalade "nåd". Huru därmed förhåller sig är känt och väl betygat. Man kunde med ett från valutaförhållandena hämtat uttryck säga att "nåden" hos Thomas är deprecierad. Han vill uppenbarligen ställa nådestanken i centrum, men nådesvalutan, om jag så får säga, är deprecierad — den når ingalunda upp till guldparitet. Thomas bestämmer nåden såsom ingjuten habitus, övernaturliga kvaliteter, något från Gud utgående övernaturligt o. s. v. Det viktiga är att se, hurusom denna mycket omtalade nåd av Thomas direkt fastställes såsom *något annat än* den gudomliga kärleken. Thomas avvisar också bestämt den meningen att nåden icke skulle vara något annat än Guds helige ande. När människan kommer i beröring med "nåden", kommer hon alltså icke egentligen i beröring med Gud själv utan med vissa från Gud såsom urkausaliteten utgångna "övernaturliga" krafter. Vi stå här vid orsaken till den starka institutionalism, som präglar Thomas' teologi: nådeskrafterna ledas av den kyrkliga institutionen via sakramenten ut till den frälsningsbehövande mänskligheten. Vi stå också vid orsaken till att Thomas icke, såsom han åsyftade, förmådde radikalt övervinna det moralistiska betraktelsesättet.

Gå vi så till *Occam* och den nominalistiska teologi, hos vilken ju Luther i sin ungdom gått i skola, så vill jag — för att nu blott beröra det allra viktigaste — framhålla, hurusom man här tänker i långt klarare personliga kategorier. Detta visar sig närmast i fråga om gudsföreställningen. Gud är icke längre, såsom för den på aristotelisk grund byggande Thomas, urkausaliteten, utan han är framför



allt den allom bjudande suveräna viljan, som bestämmer allt efter sitt fria behag. Det kunde tyckas som om dessa synpunkter skulle leda bort från en moralisk kristendomsuppfattning. Men det egen-domliga, och dock vid närmare granskning fullt förklarliga, är att vi, som bekant, i stället samtidigt möta en teoretiskt visserligen beslöjad men praktiskt så mycket mera framträdande moralism. Tankarna på den gudomliga suveräniteten och på den mänskliga förtjänsten stå i själva verket oförmedlat sida vid sida om varandra — ett symtom på att den medeltida skolastiska teologien här be-finner sig i ett upplösningsstadium. Man kritiserar Thomas' habitus-lära, hans ingjutna dunkla nådeskrafter av den anledningen att de leda till ett försvagande av den sedliga ansträngningen och till ett undanskjutande av de för människan nödiga förtjänsterna. Denna kritik innebär alltså ett undanskjutande av det deprecierade nådes-begreppet och därmed ett raserande av själva den grundval på vilken medeltidens institutionalism vilade, något som givetvis har den största betydelse, men den leder icke till att den deprecierade nådestanken ersättes av någon annan fullödig, icke till någon verk-lig förnyelse, utan till ett faktiskt undanskjutande av nådestanken. Detta resultat var i själva verket oundvikligt av den anledningen att gudsbilden här mist sitt innehåll: Gud är den suveräna viljan, men denna vilja är i sista hand kvalitetslös, godtycklig. Så ställas vi här inför det karakteristiska dilemma, i vilket den medeltida teo-logien sitter fast: ju mera man betonar nådestanken (Thomas), dess mindre personligt fattas gudsförhållandet, desto mera framträder nåden såsom obestämbara, från Gud visserligen utgångna, men sam-tidigt från honom skilda nådeskrafter. Och ju mera man å andra sidan låter personliga synpunkter på gudsförhållandet framträda (occamismen), desto mera reduceras den gudomliga nådens betydelse.

Den medeltida "mystiken" rymmer givetvis något av det djupaste och ädlaste som finns i medeltida fromhetsliv. I de dogmhistoriska framställningarna ha dessa strömningar i allmänhet blivit något styv-moderligt behandlade — de torde, även vad den kristna tankens historia beträffar, ha en betydelse som ännu icke blivit tillbörligt uppskattad. Huruvida det nu kan vara lämpligt att om dessa mång-skiftande företeelser begagna den snart sagt både allt möjligt och

alls intet sägande termen mystik är en fråga, på vilken jag icke här kan ingå. Jag använder termen såsom gängse beteckning, men föredrar att sätta citationstecken omkring den. Ett drag som faller i ögonen, när man från skolastiken kommer till det som brukar kallas mystiken, är det starka strävandet efter och hävdandet av omedelbarhet och innerlighet i gudsförhållandet: man vill icke ha att göra med endast mellaninstanser, med från Gud utgångna nådeskrafter o. dyl., utan man vill livsgemenskap och livsenhet med Gud själv. Jag anmärker att detta icke i och för sig kan vara någon anledning till att vi här skulle tala om mystik. Omedelbarhet i gudsförhållandet är förvisso icke något för mystik säreget. Och det krav på omedelbarhet som vi möta i de här ifrågavarande medeltida strömningarna är i grunden endast att fatta såsom en sund reaktion gentemot en intellektualistisk eller naturalistisk religionsuppfattning.

Under studium av medeltidsmystiken sistlidna vinter blev det mig klart, att den typ av medeltidsmystik, som Eckehart representerar, ingalunda var den som utövade det största inflytandet under den senare medeltiden. Den utan jämförelse mest inflytelserika typen var, föreföll det mig, icke denna mera plotinskt färjade mystik, utan i stället en helt annan typ, för vilken centrum var Kristus och hans passion. Min iakttagelse fick bekräftelse genom en undersökning av H. Boehmer: *Loyola und die deutsche Mystik*, på vilken professor Hjalmar Holmquist fäste min uppmärksamhet. De under medeltiden mest spridda "mystiska" skrifterna voro enligt Boehmers undersökning framför allt följande: Ludolfs av Sachsen *Vita Christi*, Susos bok om den eviga visheten, speciellt den latinska upplagan *Horologium Sapientiae*, Thomas a Kempis *Meditationes de vita Christi* och *De imitatione Christi*. Det förefaller i själva verket som om Eckehart till stor del hade det intresse han uppväckt inom 1800-talets identitetsfilosofi att tacka för den framskjutna ställning han fått inom gängse dogmhistoriska framställningar.

Men det är å andra sidan svårt att överskatta den betydelse som den ledande riktningen inom den s. k. medeltidsmystiken har såväl i det kristna fromhetslivets som i den kristna tankens historia. Man brukar såsom betecknande för mystik framhålla flykten bort från historien. I så fall torde man icke ha några fullgoda skäl för att

använda termen här. Redan titlarna äro karakteristiska: *vita Christi*, *meditationes de vita Christi*, *imitatio Christi*. Även Susos *horologium sapientiae* syftar åt samma håll, ty *sapientia* är Kristus. Den ledande "medeltidsmystiken" gör faktiskt Kristusgestalten på ett helt annat sätt levande för fromhetslivet än som tillförne skett. Särskilt beaktansvärd är den betoning som passionen får — att passionen här spelar en roll som aldrig förr ligger i öppen dag. Men detta är då också ett dogmhistoriskt faktum, vilket eminenta vikt knappast behöver särskilt understrykas. Det är icke fråga om spekulationer om Kristi döds satisfaktoriska betydelse i Anselms stil utan om ett levande försänkande i det lidande, som är omslutet av den gudomliga kärlekens hemlighet. Lösensordet är: *per vulnera humanitatis ad intima divinitatis*. Ty det är verkligen till detta — *intima divinitatis* — allt syftar. Men — det må till sist framhållas — vägen är *imitatio*, Kristi efterföljelse. Vägen skildras av Suso: "in demselben Maase als Du aus Liebe dir selbst erstirbst, ergrünet und entblühet mein Tod in dir".

Vi ha kastat en blick på de tre viktigaste företeelserna inom den senare medeltiden: Thomas, nominalismen och den s. k. medeltidsmystiken. Nu äro vi framme vid Luther — strömbrytaren. Den medeltida kristenhetens breda ström delar sig i tvänne. Vad är det som sker? Vad är det som flyter över till den evangeliska kristenheten och vad är det som flyter över till den efterreformatoriska romerska katolicismen? Vad tar Luther och vad tar den romerska katolicism som löper över Tridentinum? Efter den förut givna exposén vill jag nu sammanfatta mitt resultat i några korta satser. Vår fråga gäller det idéhistoriska sammanhanget — om detta är medvetet och klart fattat av vederbörande själva är i detta fall något rent sekundärt.

Alltså först den augustinsk-thomistiska linjen. Vad tar Luther? Han tar uppenbarligen själva nådestanken och utformar den med järnhård konsekvens i överensstämmelse med sitt lösensord *sola gratia*. Den tridentiska romerska katolicismen behåller däremot från Thomas hans karakteristiska uppfattning av nåden, behåller den deprecierade nåden, nåden fattad såsom dunkla, övernaturliga, från

Gud utgångna "krafter" och låter denna nådestanke bilda grundvalen för den alltmera tillväxande institutionalismen.

Vidare nominalismen. Luther upptar och fullföljer den personliga syn på gudsförhållandet, som bröt sig fram i nominalismen och därmed tillika det starka hävdandet av Guds majestät och hans suveräna vilja. Rom däremot fortsätter den moralism, som vuxit sig stark under medeltidens sista skede samt förbinder denna med den deprecierade nåden. Vill man ha belägg, kan det räcka med att hänvisa till striden med jansenismen och till det karakteristiska faktum att Rom givit probabilismens förfäktare Alfons av Liguori rang och värdighet av *doctor ecclesiae* vid sidan av Augustinus och Thomas.

Slutligen "medeltidsmystiken". Luther tar omedelbarheten i gudsförhållandet men denna nu förbunden med ett aldrig svikande sinne för distansen mellan gudomligt och mänskligt, han upptar hänvisningen till Kristus, framför allt på så sätt att gudsbildens kvalitet på ett avgörande sätt bestämmes genom honom. Ty detta är Luthers huvudintresse, när han om den Gud, vilken här framträder såsom *revelatus*, säger sitt: *und ist kein andrer Gott*. Men Luther vänder samtidigt upp och ned på hela "mystikens" syn på vägen, när han religiöst genialt formulerar regeln så: *imitatio non fecit filios, sed filiatio fecit imitatores*. Vad tar så Rom? Ja, i Rom finnes givetvis mycken direkt fortsättning av den medeltida *imitatiomystiken*. Men jag vill här särskilt fästa uppmärksamheten på ett intressant faktum. Också Loyola är, såsom Boehmer i sin förut omtalade skrift uppvisat, en medeltidsmystikens lärjunge, forstrad av skriften *Imitatio Christi*. *Imitatio Christi* är utgångspunkten för hans *exercitia spiritualia*. Men medeltidsmystiken är här omformad till metodisk andlig träning för att så tvinga själen in under Guds lydnad.

Strömmen delar sig. Men Roms strömfåra blir avsevärt grundare efter reformationen. Roms senare historia vittnar nogsamnt därom att lösensordet *Roma semper eadem* icke är annat än en illusion. Rom har med sin deprecierade nådestanke och sin på denna byggande ultramontanism samt med sin utpräglade moralism blivit allt trängre och allt mera institutionaliserat. Den djupare strömmen däremot

flyter över i den evangeliska kristenheten. Här verka, såsom vi tydligt sett, de djupaste och rikaste motiven — även om de sedan mången gång få det trångt och endast med yttersta svårighet kunna göra sig gällande. Hur som helst — det rikaste arvet går utan all fråga till den evangeliska kristenheten. Det faller onekligen ett visst skimmer av komik över den idén att Rom skulle ha något slags monopol på det som ligger bakom reformationen och att den evangeliska kristenheten skulle vara någon slags nybegynnelse, som gjort sig urarva i förhållande till kristenhetens gemensamma arv. Detta tämligen utbredda föreställningssätt ställer verkligen saken på huvudet. Det gemensamma arvet är den evangeliska kristenhetens lika mycket som någonsin Roms, ja, det är i grunden vårt med vida större rätt. Ty arvsrätten beror här på *vad* som tillvaratagits. Och den blir då givetvis större i samma mån som det är de djupaste motiven vilka tillvaratagits.

Men en sak behöver här tilläggas för att icke bilden av reformationens ställning skall bliva skevt tecknad. Luther betyder icke *bara* en fortsättning, icke *bara* en kombination av vissa medeltida motiv. Visserligen kan man på goda grunder tala om att det hos honom sker en dylik kombination. Men därvid får det icke förbises att det fordras en helt ny syn för att kunna göra den. Och denna nya syn har sin grund däri att det motiv som är kristendomens egentliga grundmotiv vinner nytt liv och ny styrka hos Luther. Luther är ingen återupprepning av vare sig Paulus eller något annat stycke urkristendom. Men förvisso är det kristendomens eget karakteristiska grundmotiv, som genom honom oemotståndligt bryter sig fram, det grundmotiv, vilket klarast skiljer den unga kristendomen från judendomen och vilket återfinnes i evangeliet lika väl som hos Paulus. Det visar sig för oss i den nya gudsbilden: det är icke rättsordningen, som återspeglar Guds och tillvarons innersta hemlighet, utan den gudomliga kärleksmakt, som skänker fritt och oförskyllt, som är alltför suverän för att låta sig stängas inne inom rättsordningens kategorier och som icke heller kan betecknas såsom tillfällig liberalitet i förhållande till denna, utan som, för att tala med Luther, återspeglar varken mer eller mindre än "die Natur Gottes".

Det är detta grundmotiv, som gör att Luther övervinner både den deprecierade nådestanken och moralismen och att han vänder upp och ned på "mystikens" frälsningsväg genom sin livsregel *imitatio non fecit filios sed filiatio fecit imitatores*.

Det är detta grundmotiv, som gör Luther till "strömbrytaren".

# DEN EVANGELISKA TEOLOGIENS TVÄNNE HUVUDSKEDEN OCH VÅR TID

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN LUND

**F**rågan om var vi stå och i vilken riktning vi gå kan ingen ansvarskännande teolog skjuta ifrån sig. Det är alltid ett vanskligt företag att söka vinna en överblick över innebörden av det som sker i ens egen tid. Men det kan i alla fall finnas olika grader ifråga om svårigheten. Det blir mindre svårt, då någon viss bestämd andlig riktning är påtagligt ledande. Svårigheten ökas, i samma mån som olika strömningar bryta sig med varandra. Förmodligen har mer än en i våra dagar närmast intryck av kaos.

Det skulle icke särdeles förundra mig, om en och annan bland den äldre generationens män kände lust att betrakta tiden för låt mig säga omkring 25 år sedan såsom en teologiskt sett mycket klarare och mera översiktlig tid än den närvarande. Genomsnittsteologen hade då vanligen — åtminstone här i landet — ett mycket enkelt skema att gå efter. Han nöjde sig med att tala om två olika slag av teologi: en som han kallade "gammal" och en som han kallade "ny" eller "modern" eller något annat snarlikt. Hade han exempelvis ställt sig under den senares fanor, så var hans egentliga fråga den, hur pass fort den "nya" teologien skulle kunna hinna slå igenom och segra. Denna nya teologi betraktade han såsom i det väsentliga färdig. Visst kunde ett och annat behöva närmare utföras och kompletteras, men i det stora hela var man dock färdig. Man kände sig såsom beatus possidens.

För alla som varit fångna i detta enkla skema — och de äro icke så alldeles få — erbjuder nutiden onekligen stora överraskningar. Man finner ingenstädes den lugna och kontinuerliga utveckling, som man gick och drömde om. Man finner däremot mycket trevande och sökande, mycken nyorientering; man stöter åter och åter på tankegångar, som äro ganska djupt skilda från, för att icke säga rakt motsatta dem vilka ännu för en generation tillbaka betraktades såsom mer eller mindre självklara. Vadan all denna oro? Är den

bara tecken på oförnöjsamhet eller på nyhetsjakt? Eller har den mera legitima skäl?

Det är om detta tema — vad vållar oron? — jag här vill försöka att säga något. Jag kan icke giva mig in på någon ingående skildring av det nutida teologiska läget och dess skiftande strömningar — det skulle kräva sitt eget kapitel. Men jag vill söka belysa nutiden genom en kritisk blick tillbaka på den evangeliska teologiens historia. De flesta bedömanden av det teologiska läget lida därav att man saknar nödigt perspektiv. Utan omfattande perspektiv kommer man ovilkorligen att stå handfallen inför dagens företeelser. Man hemfaller åt de skevast tänkbara historiekonstruktioner och saknar varje möjlighet att se vad som sker i det som sker.

Historien upprepar sig aldrig. Det som en gång varit kommer aldrig igen i samma form och på samma sätt. Det som skett kan ha större eller mindre efterverkningar. Det kan giva starkare eller svagare impulser. Impulserna kunna vara mäktigast i början och sedan så småningom upphöra. Men det kan också vara så att det går långa sekler utan att man märker några spår ända till dess att en vacker dag det som man trodde vara glömt visar sin livskraft genom nya och mäktiga ansatser. Dock — hur mäktiga än dessa krafter ur det förgångna må bryta igenom, så blir det som växer fram aldrig endast en återupprepning av det som varit. Reformationen hämtar de starkaste impulser från urkristendomen. Men den är visst icke bara ett stycke urkristendom som går igen. Den har drag som visa att den lever i en ny värld och att den själv är något nytt.

Historien upprepar sig aldrig. Men det gives historiska analogier, som det kan vara lärorikt nog att beakta. En dylik analogi skall jag här fästa uppmärksamheten på, nämligen på den analogi, som onekligen föreligger mellan den medeltida teologien efter Augustinus och den evangeliska teologien efter Luther. Augustinus reser sig som en jätte vid ingången till medeltiden. Att tvista om huruvida han skall räknas till antiken eller till medeltiden har föga intresse. Säkert är att han skaffat den medeltida teologien fullt upp att göra och att denna teologi, hur mycket den än levat av hans kapital, aldrig blivit färdig med honom och knappast någonsin nått upp till de höjder där han dvaldes i sina bästa stunder. Grunddragen av



den medeltida utvecklingen äro oss väl bekanta. Jag erinrar om hur vägen går från den äldre, mera primitiva och trevande skolastiken upp till högskolastiken och om hur Thomas ab Aquino här står som den ouppnådde mästaren. Med ett tekniskt och dialektiskt mästerskap som söker sin like byggdes den monumentala byggnaden upp. Den slöt inom sig omne scibile. Teologi och filosofi gjutas samman till ett. Kristendomen inställes i en omfattande världsåskådningsram och revelatio vilar trygg på den rationella bevisningens grundval. Den senare medeltidens historia är historien om hur den stolta byggnaden remnar och blir ruin. Vi bruka kalla skedet skolastikens upplösningstid och tala om Duns och Occam såsom märkesmännen framför andra. Om en upplösning kan man med full rätt tala. Själva grundvalen vacklar och remnar: man har mistat förtroendet till den rationella bevisningens förmåga. Och ändå är det icke bara upplösning och förvittring. Ty mitt i upplösningen röra sig religiösa krafter och motiv som icke kunnat komma till ro i det gamla dialektiska systemet. Innan vi lämna medeltiden vilja vi blott påminna oss att skolastiken icke är det hela: bredvid den står den s. k. medeltida mystiken. Teologiskt sett tar den icke ledningen, men dess inflytande är icke mindre dogmhistoriskt betydelsefullt, därför att det ofta gör sig gällande i det fördolda.

Liksom Augustinus' jättegestalt möter oss vid ingången till medeltiden, så möter oss Luthers när vi nalkas den evangeliska teologien. Har denna teologi bättre tillvaratagit impulserna från honom än den medeltida impulserna från Augustinus? Frågan torde knappast kunna besvaras jakande. Väl är det uppenbart, att denna evangeliska teologi aldrig kunnat komma loss från Luther, att den i större eller mindre grad velat knyta till hans tankar och åberopa sig på honom. Men ha de djupaste motiven hos Luther verkligen fått obetingat göra sig gällande och prägla den teologiska utvecklingen under de följande seklerna? Det torde man svårligen kunna påstå. Man må uppskatta den s. k. ortodoxiens strävan att bevara det reformatoriska arvet hur högt som helst — de torde vara lätt räknade, som skulle vilja förfäktat att den med all sin intellektualism och sin legalism skulle förmått hävda och giva ett adekvat uttryck åt storslagenheten

och paradoxaliteten i den kristendomssyn, som dolde sig bakom formeln rättfärdiggörelse genom tron allena. Att den efterföljande rationalismen icke lyckades bättre är uppenbart och behöver ingen särskild motivering. Den möter oss med en moralism, som är minst lika utpräglad som den, mot vilken Luther en gång gick till strids. Finns där anknytning till Luther, så rör detta mera sekundära ting — av själva huvudmotivet finner man icke mycket. Låt oss så i vår summariska överblick gå till de största teologiska namnen från förra århundradet! Schleiermacher. Jag frågar nu icke efter metodiska ansatser utan efter själva kristendomssynen. Vad säger Schleiermacher om den Erlösung, som han ställer i centrum för det hela? Den innebär att vi alltmer bli inställda under gudsmedvetandets kraft. Tankegången är i sin innersta struktur långt mera besläktad med Thomas än med Luther. Olikheten med den senare faller kanske klarast i ögonen, om man erinrar sig att i och med detta gudsmedvetandets crescendo allt vad kamp heter så småningom viker för den ostörda harmoni, där människan genomskådar att det som synes störa gudsförhållandet endast skenbart gör detta och att i själva verket allt är inställt under beroendeförhållandet av den gudomsmakt som tillika är allkausaliteten. Den andliga atmosfären är här uppenbarligen en helt annan än den är för den man, som säger oss: *imo quo quisque magis pius est, hoc plus sentit illam pugnam*. Ingen teolog under det senare 1800-talet kan mera än Ritschl ha betonat sitt sammanhang med Luther. Det skall icke heller bestridas att han verkligen på nytt uppdagat sidor i den reformatoriska förkunnelsen, som varit föregående tider mer eller mindre fördolda. Och dock — fråga vi även här efter själva kristendomssynen, så är kontrasten nog så uppenbar. Alla veta vi hur tanken på människans Selbstbehauptung och världsherravälde står i centrum av hans teologi: gudstrons betydelse ligger — skulle man icke rent av kunna säga framför allt? — däri att människan i och genom den förmår hävda sig gentemot allt vad naturbundenhet heter. När man hos Ritschl åter och åter hör om människans Selbstbehauptung och världsherravälde och sedan kommer till Luther och läser om huru grunden till vår tros trygghet är att den "tager oss

bort från oss själva och ställer oss utanför vår egen åsyn“, så är det onekligen en annan andlig atmosfär<sup>1)</sup>).

Vi bruka ibland med en viss överlägsenhet tala om medeltids-teologiens oförmåga att rätt förvalta det augustinska pundet. Den evangeliska teologiens egen hållning till Luther ger knappast något stöd åt en dylik överlägsenhet. Dess egen förmåga att förvalta det lutherska pundet är icke alltför lysande. Det kunde ligga nära tillhands att fälla skarpa omdömen. Men måhända är det rättfärdigare att säga, att den evangeliska teologiens historia i nu berörda hänseende *mera* är ett intyg om Luthers storhet än om dess egen svaghet. Ty vad vi här se är ju ingenting annat än det som åter och åter kommer igen under historiens lopp: de djupaste och största personligheterna tänka och skriva icke för en kort generation utan för seklerna. Historiens kvarnar mala långsamt.

Jag vill tala om tvenne huvudskeden inom den evangeliska teologiens historia. Det första av dessa är jämförelsevis lätt att komma tillrätta med, allrahälist om vi, såsom vi här måste, nöja oss med de grövsta konturerna. Det faller lätt i ögonen, att den evangeliska teologien under den s. k. ortodoxiens tid i många avseenden företer en viss likhet med den medeltida skolastiken. Den är i själva verket en ny skolastik, som vad uppställning, metod och bevisföring beträffar sluter sig nära till den gamla. Likheten är f. ö. icke bara av formell art. När man som bekant skiljer mellan *articuli puri*, rena trosartiklar, och *articuli mixti* — sådana artiklar som också vila på rationell grundval — är därmed dörren öppnad för ett sakligt inflytande från den filosofi med vilken man rör sig. Man intar alltså principiellt samma ståndpunkt som den medeltida skolastiken på

<sup>1)</sup> Med rätta hävdar Runestam i sin artikel om Augustinus' "evdämonism" i detta tidskriftshäfte, att teologiska framställningar — hälst om de ha en apologetisk karaktär — icke kunna dömas efter det sätt på vilket den religiösa *frågan* ställes. "Ty den blott religiöst frågande frågar alltid orätt". Svaret korrigerar frågan. Och teologiens sakliga innehåll kan vara bättre än formen förråder. Resonemangent kan till en viss grad tillämpas även på det fall, varom här är tal. Men man kan icke gärna återhålla den önskan att — när det gäller det religiösa *svaret* — finna ett något starkare accentuerande av gudsgemenskapen för dess egen skull samt ett mera markerat undanskjutande av den "Selbstbehauptung", som dominerar i den "religiösa" frågeställningen. Man önskar m. a. o. att verkligen få se huru svaret korrigerar frågan.

dess höjdpunkt gjorde. Men i övrigt kan denna nya skolastik icke jämföras med den medeltida skolastiken på dess höjdpunkt. Såsom skolastik betraktad är den otvivelaktigt underlägsen den gamla, den thomistiska. Byggnaden är icke så monumental, den är icke så allomfattande. Intresset för att inställa kristendomen i en allmän och allomfattande världsåskådning är under denna tid icke *lika* intensivt som det varit under den gamla skolastikens glansdagar. Överhuvud spelar icke längre det filosofiska inslaget samma roll som förr hos en Thomas. Det är icke bara tomt tal, när man vill hävda att filosofien skall vara tjänarinna och icke härskarinna. Den makt, som håller det filosofiska inflytandet på kristendomsåskådningen tillbaka och som på samma gång skiljer ortodoxiens teologi från den medeltida skolastiken är den förras utpräglade biblicism, dess förfäktande av bibelauktoriteten såsom norma normans.

Men på samma gång invecklar denna princip ortodoxiens teologi i nya svårigheter. När man på verbalinspirationsteoriens grund hävdade att allt bibelord i lika hög grad vore ett Guds ofelbara ord, hade man i själva verket uppställt en princip, som icke var möjlig att tillämpa, en princip vilken, om den skulle konsekvent tillämpas, måste leda till en fullständig upplösning av kristendomens egenart. Man ställer icke ostraffat exempelvis den i det Gamla Testamentet förekommande vedergälningsrättfärdigheten i paritet med Nya Testamentets djupaste ord. Det var därför nödvändigt att finna en slagruta, med vilkers tillhjälp man kunde söka efter vattukällorna. Och en sådan slagruta fann man nu i vad man kallade *normae normatae*, de evangeliska bekännelseskriterierna. Därmed kunde man visserligen nödtorftigt rädda sig från verbalinspirationsteoriens mest förödande konsekvenser. Men å andra sidan säger det sig självt, att hela det teologiska systemet måste komma att lida under en inre och outjämnad spänning mellan de evangeliska grundtankarna å ena sidan och följderna av teorien om bibeln i dess helhet såsom likvärdigt gudsord å den andra. Och hela kristendomsåskådningen präglas av denna outjämnade spänning. Man kan i själva verket icke komma ifrån att se kristendomen från rättsordningens synpunkt, att betrakta gudsförhållandet under den legala rättens synvinkel. Rättssynpunkten s. a. s. omspanner det hela och tränger in i det allra innersta. Intet

är mera belysande än huru det här talas om försoning och förlåtelse. Jag tar ett exempel från Hollazius. Han frågar: kan icke Gud förlåta utan att vederbörlig satisfation, vederbörlig ersättning för det förbrutna har blivit honom lämnad? Om människor kunna förlåta utan dylikt rättsligt vederlag, skulle icke Gud mycket mer kunna göra detta? Svaret blir: Gud kan givetvis allt vad människor kunna, försåvitt det nämligen icke är fråga om sådant som hör till den mänskliga ofullkomligheten. Men den förlåtelse som vi skänka varandra är i själva verket betingad av den mänskliga svagheten och ofullkomligheten. Gud är däremot *judex justissimus* och såsom sådan höjd över all ofullkomlighet. Han kan icke förlåta utan att skäligt vederlag blivit honom givet. Det avslöjande i detta resonemang är att förlåtelsen betraktas såsom ett överseende, vilket har sin grund i den mänskliga svagheten — icke såsom ett utslag av kärlekens styrka och suveränitet, utan såsom ett utslag av ofullkomlighet. Intet kan klarare visa att tanken på rättsordningen här sitter i högsätet, att hela kristendomsuppfattningen är inställd i rättsordningens ram. Rättsordningen återspeglar Guds grundförhållande till världen och människorna — allt vad kärlek, barmhärtighet och nåd heter är omsorgsfullt reglerat av och inställt under rättsordningens kategorier. Allt detta ger åt hela världs- och livsåskådningen en omisskännelig fasthet och soliditet. Men det är å andra sidan ett intyg om att teologien icke befinner sig uppe på reformationens högsta höjdläge. Ty här är det förvisso icke rättsordningen som återspeglar Guds grundförhållande till världen, utan den suveräna kärlek, som spränger rättsordningens ram. Man kan givetvis, om man så vill, kalla ortoxiens hållning judaiserande. En av huvudorsakerna till denna hållning är uppenbarligen den *biblicism*, som på grund av sina principer är förhindrad att pröva allt och behålla det bästa.

Är det jämförelsevis lätt att få sikte på det karakteristiska för den äldre evangeliska teologien, som onekligen har en enhetlig prägel och representerar ett inom sig slutet helt, så är det däremot så mycket svårare att vinna en nöjaktig överblick över den följande tidens teologi. Olika teologiska skolor avlösa varandra i rask följd. Såväl 1700- som 1800-talet präglas av ofta nog så skarpa brytningar mellan skilda teologiska riktningar. Det synes mig dock som

om man i denna utveckling skulle kunna finna en starkare kontinuitet än man i regel trott sig finna där.

Vi äro sedan gammalt vana att draga en skarp gräns vid det begynnande 1800-talet och att beteckna Schleiermacher såsom teologiens store reformator och såsom begynnaren av en ny era. Denna värdesättning kan nu visserligen från en synpunkt sett vara både förklarlig och försvarlig. Från rent *metodisk* synpunkt sett betecknar Schleiermacher utan tvivel en nybegynnelse. När han ser teologiens främsta uppgift vara att giva en tolkning av den kristna tron och betraktar den kristna tron såsom sådan som teologiens forskningsföremål, så är detta uppenbart en nybegynnelse icke bara i förhållande till rationalism och ortodoxi utan i själva verket i förhållande till all föregående teologi. Men därmed kan frågan om det berättigade i att här draga upp en skarp gräns icke sägas vara besvarad. Man kan icke gärna bortse från frågan om hur metoden tillämpas eller med andra ord frågan om den *faktiska kristendomstolkning*, som här gives oss. Kommer man från metodfrågan över till realfrågan, så blir onekligen den så mycket omtalade gränslinjen skäligen problematisk. Det är blott alltför tydligt att den kristendomsuppfattning vi bjudas i *Der christliche Glaube* är utomordentligt starkt färgad av en viss bestämd allmän-idealisk livsåskådning. Vad vi finna är långt mindre ett försök att analysera den kristna tron än ett insättande av kristna trostankar i ett visst givet "religionsfilosofiskt" skema. Det kan icke undgås att tolkningen under sådana förhållanden blir icke så litet av en omtolkning. Kristendomen skall in-tecknas i ett på förhand färdigt religionsideal och trycket från detta senare visar sig överallt — vi kunna tänka på hur den kristna gudsbildens karakteristiska innehåll löper ständig fara att uppslukas av kausalitetstanken, på den egendomligt spiritualiserade och abstrakt tecknade kristusbilden, på den utomordentliga svårigheten att vinna nödigt utrymme för syndens och det ondas realiteter, på det eskatologiska perspektivets undanträngande o. s. v.

Se vi nu Schleiermacher från denna synpunkt, så står han varken isolerad eller såsom en nydanare. Det som gäller om Schleiermacher det gäller också både om tiden före och efter honom, nämligen detta att teologiens kristendomstolkning visar sig stå under infly-

tande av en viss allmän-idealisk världsåskådning. Det mer eller mindre medvetna syftet för teologien är att bringa de kristna trostankarna i harmoni med denna allmänna världsåskådning, att insätta dem i dess ram. I detta avseende kunna vi iakttaga en fortgående kontinuitet inom den teologiska utvecklingen ända från den tid, då den begynnande upplysningen avlägsnar sig från ortodoxiens gamla vägar. Min mening är naturligtvis icke att säga, att den s. k. allmänna världsåskådning, med vilken teologien arbetar, skulle vara en konstant storhet hela 1700- och 1800-talen igenom. Här möta tvärtom ständigt nya skiftningar. För att se detta behöva vi blott erinra oss de filosofiska faktorer, som avlösa varandra: populär-filosofien från upplysningens första tid — särskilt Wolff betydde mycket för teologien — de stora förkantiska filosoferna, Kant själv, romantiken och de stora spekulativa systemen från det begynnande 1800-talet, förnyat inflytande från Kant undet det senare 1800-talet. Frågan om det finns någon inre andlig släktskap mitt under dessa växlingar lämna vi tillsvidare. För tillfället vilja vi endast fastslå att vi under hela 1700- och 1800-talen kunna konstatera ett fortgående sakligt inflytande på teologien från de samtida filosofiska idéströmningarna samt att vi från denna synpunkt kunna se de båda nämnda århundradena såsom en enda sammanhängande period. Det begynnande 1800-talet och Schleiermacher bildar intet avbrott. Tvärtom: denna tid utgör höjdpunkten i den teologiska utveckling vi här ha i sikte.

Det kan ligga nära tillhands att jämföra hela detta teologiska skede med den medeltida skolastiken på dess höjdpunkt. I båda fallen ha vi att göra med ett energiskt och intensivt teologiskt arbete, med en teologisk kraftutveckling av stora mått. I båda fallen möter oss strävandet att sammanbinda teologien med den samtida filosofien och framför allt att inbygga kristendomen i ett alltomfattande världsåskådningssystem. Med hänsyn till det som man i allmänhet kallar universalism kan detta skede inom den evangeliska teologien väl mäta sig med den medeltida skolastiken på dess höjdpunkt. Det kan vara frestande att draga en parallell mellan Thomas och Schleiermacher — den ene den romerska och den andre den evangeliska teologiens störste dialektiker, båda oupphunna mästare

i konsten att med dialektiska synteser övervinna alla motsättningar och att därmed skapa åtminstone skenbart enhetliga system.

Den teologiska utveckling jag nu bringat i åtanke representerar utan tvivel huvudströmningen inom den evangeliska teologiens andra huvudperiod. Men den är icke ensam. Pietismens inflytande är hela tiden igenom vittgående och starkt — hur vittgående det är kan måhända bäst illustreras av Schleiermachers förhållande till herrnhutismen. Men teologiskt sett tar den icke ledningen. Den är och förblir en underström, fast en mäktig sådan. Ville man även här söka en analogi till medeltiden, kunde man givetvis tänka på den roll som den s. k. medeltida mystiken spelar under medeltidens senare århundraden.

Vi återvända till den ledande teologien. Vi ha funnit, att den genomgående behåller kontakten med och står under inflytande av de filosofiska idéströmningarna. Den viktigaste frågan blir då på vad sätt detta inflytande präglar själva kristendomsuppfattningen — om det mitt under alla skiftningar finns någon inre släktskap i den kristendomsuppfattning som här göres gällande. Det säger sig självt att vi här endast kunna draga upp de allra grövsta konturerna och att en viss skematism är oundviklig.

I många och viktiga avseenden betyder det teologiska arbete som under denna tid bedrivits en insats av epokgörande betydelse och förblivande värde. Vi kunna särskilt tänka på det befrielseverk som utförts. Kristendomen befrias från sammankopplingen med den antika världsbilden och med antik filosofi och vinner därmed nya möjligheter att göra sig gällande under förändrade livsvilkor. Den framväxande historisk-kritiska forskningen ger så småningom en ny och fördjupad inblick i det religiösa livets historia. Den hjälper till att övervinna den doktrinära verbalinspirationsteorien och möjliggör en både vidare och mera verklighetstrogen syn på gudsuppenbarelse och dess villkor i människolivet. Åtskilligt annat skulle kunna anföras. Men vår uppgift är icke här att omsorgsfullt registrera alla vinster, utan fastmera att söka giva en kritisk analys av den positiva kristendomsuppfattning, som träder oss till mötes, och som — mitt under alla skiftningar — dock onekligen företer vissa gemensamma karaktärsdrag.

Man kunde till en början helt allmänt säga, att denna kristen-



domsuppfattning präglas av en viss allmän optimism. Den möter oss som bekant på ett mycket framträdande sätt inom den gamla upplysningsteologien — satsen om denna världen såsom den bästa möjliga är ett typiskt uttryck för den optimistiska hållningen. Den "ändamålsenlighet" som råder i världen visar tillbaka till den vise styresmannen. Den stora jordbävningen i Lissabon 1755 skakade som bekant tilltron till denna slags bevisföring. Men den optimistiska grundsynen överlevde katastrofen och kom igen i en annan gestalt: kristendomen inställes i vad vi kunde kalla den andliga evolutionismens ram. Så sker hos Schleiermacher och så sker hos Hegel — hur olika än de båda stormännen äro varandra för övrigt. Tillvaron tänkes såsom ett ständigt och kontinuerligt framåtskridande hän emot fullkomlighetens mål — ett framåtskridande, där gudsmedvetandet allt fullkomligare kommer till herravälde (Schleiermacher) eller där den gudomlige anden allt fullkomligare realiserar sig själv (Hegel). Den optimistiska livsbetraktelsen är här icke så flack som den mången gång kunde vara under upplysningstiden. Men den är icke svagare — den är i själva verket långt fastare uppbyggd och vida mera målmedveten. När idealismen får vika för positivismen under 1800-talets senare hälvt och evolutionismen blir mera empiriskt-naturalistiskt fattad, så bli givetvis samtidigt förbindelserna med kristendomen svårare att upprätthålla, men de saknas ingalunda och den gamla optimistiska inställningen lever i stor utsträckning trots allt kvar.

I nära sammanhang med denna optimistiska inställning står ett annat drag: svårigheten att inom totalbetraktelsen av tillvaron finna rum för synden och det onda, benägenheten att på ett eller annat sätt kasta en förskönande slöja över tillvarons mörka sida. Upplysningstiden talade häst om synden såsom "den mänskliga svagheten". Kants tal om "det radikala onda" gjorde intryck, men slog icke igenom. Man anknöt hellre till andra sidor hos Kant, till tankegångar som voro ägnade att modifiera eller upphäva det bistra omdömet. Välbekant är hur Schleiermacher måste till det yttersta uppbjuda all sin dialektik vid behandlingen av syndens problem och hur ändå till sist syndens onda för honom *mindre* är något som är men som icke borde vara *än* det är något som ännu icke är, det ännu ofullkomliga gudsmedvetandet. Och samma företeelse går sedan

igen hos Hegel och den av honom påverkade teologien: det onda är skuggorna i tavlan, de nödvändiga genomgångspunkterna i den ständigt uppåtgående utvecklingen. Hela denna syn på det ondas verklighet hänger som sagt på det intimaste tillsamman med den optimistiskt-evolutionistiska grundinställningen, med tanken på den rätlinjiga utvecklingen, den hänger tillsamman därmed att tillvaron icke fattas såsom kamp mellan motsatser, icke såsom drama, utan endast såsom en med inre nödvändighet försiggående kraftutveckling.

Ytterligare ett drag, även det i nära sammanhang med det redan sagda. Perspektivet är ensidigt inomvärldsligt. Blicken är alltför fången av tanken på den inomvärldsliga utvecklingen och alltför kulturoptimistiskt bunden för att det transcendenta motivet på allvar skulle kunna göra sig gällande. Man märker perspektivets förkortning icke minst, när man ger akt på den påtagliga villrådigheten och osäkerheten inför kristendomens eskatologiska motiv.

Och man märker samma perspektivförkortning, om man till sist stannar inför det som är kärnan i all kristendomstolkning, själva gudsbilden. Även här sitter transcendenstanken trångt. Immanens-tanken står givetvis i ett inre sammanhang med den evolutionistiska grundsynen, men transcendensmotivet finner ingen riktig hemort såsom man kan se både hos Schleiermacher och Hegel. Den kan måhända hävdas dialektiskt, men också endast dialektiskt. På tal om gudsbilden må ännu en viktig omständighet påpekas. Jämför man denna teologiska utveckling med ortodoxien, så är det uppenbart, att det icke längre är tanken på rättsordningen som dominerar och som i grunden står såsom det överordnade i förhållande till den gudomliga kärleken. Den andliga atmosfären är nu en helt annan. Det kan vara karakteristiskt att Schleiermacher vill låta hela sin framställning av den kristna tron mynna ut i satsen: *Gott ist Liebe*. Men har denna kärlek verkligen fått behålla sitt kristna djup? Kan den behålla sitt innehållsfulla djup, när dess motsatsförhållande till det onda mer eller mindre fördunklas, när tillvaron upphör att vara ett drama, där kärleken vinner sina segrar under hård strid. Den evolutionistiska grundsynen tömmer i själva verket kärleken på dess djupaste innehåll, den s. a. s. *naturaliserar* kärleken. Kärleken löper ständig fara att uppslukas av orsakligheten. Och detta är i grunden

den djupaste anledningen till den ensidiga immanenssynpunkten. Ty transcendenstankens styrka ligger icke i föreställningen om någon naken övervärldslighet, utan den har sin rot i mötet med en kvalitet, som ställer oss inför "das ganz Andere".

Alla de hittills omnämnda dragen stå, såsom uppenbart är, i det mest intima sammanhang med varandra. Åtminstone skenbart mera fristående är det drag, med vilket jag vill avsluta min analys: individualismen. Kristendomstolkningen är under hela denna period mer eller mindre starkt individualistisk. Man förmår i varje fall icke på allvar genombryta det individualistiska skemat och nå fram till en stark och levande syn på den kristna gemenskapen. Det sker till en början en upplösning av det äldre, utpräglat institutionalistiskt fattade samfundsidealet — här samverkar f. ö. pietismen, vilken eljest går sina egna vägar, med upplysningens teologi. Men teologien var icke lika framgångsrik, när det gällde att ersätta det upplösta samfundsidealet med ett nytt bärkraftigt. Väl kan man finna ansatser därtill hos 1800-talets mest bemärkta teologer: Schleiermacher och Ritschl. Den förre vill lägga en stark accent på det kristna livssammanhanget; den senare ställer gudsrikestanken i centrum och säger oss, att frälsningen är att finna inom den kristna församlingen. Men det kan icke hjälpas: det stannar vid ansatser. Teologien har icke makt att bjuda ett levande och mäktigt samfundsideal med en realistisk uppskattning av den kristna gemenskapens innebörd och betydelse. Att ingå på en undersökning av de djupare liggande orsakerna till detta faktum kan här givetvis icke komma ifråga, då detta skulle föra oss alldeles för långt — uppgiften hör eljest till den nutida teologiens viktigaste och mest intresseväckande. Här må blott antecknas ett par symtom på den individualistiska strömningens inflytande. Ett sådant symtom är den under denna tid alltmera framväxande spänningen mellan kyrka och teologi med en viss överlägsen och nonchalant hållning från den senares sida. Även om denna spänning till stor del får sin förklaring av det faktiska läget inom de historiska kyrkosamfundet och den här ofta mötande oförmågan att förstå det teologiska arbetets självständiga och egenartade uppgift, så är detta dock icke hela förklaringen. Det kan icke förnekas, att teologien åter och åter visar sig äga bristande blick för

det religiösa livets villkor, för dess karaktär av att vara ett gemenskapsliv samt att den med allt sitt tal om den s. k. osynliga kyrkan utträttat föga mera än att bestjäla den s. k. synliga på dess religiösa idealitet. Ett annat härmed sammanhängande symtom är att man mer eller mindre betraktar reformationen såsom innebärande en individualistisk reaktion mot den romerska samfundskristendomen. Denna värdering av reformationen såsom en instans för individualismen gör sig i själva verket skyldig till en förväxling mellan begreppen personlig och individualistisk och det torde funnits få begreppsförväxlingar, som varit så inflytelserika — och så ödesdigra.

Vi ha nu sökt fixera några drag, som kunna sägas vara karakteristiska för det skede, som vi kallat den evangeliska teologiens andra huvudskede. Frågas det, huru långt fram i tiden detta skede sträcker sig, så skulle jag nu vilja hävda, att det sträcker sig hela 1800-talet igenom samt att även den teologi — den ritschlska — som utövar ett dominerande inflytande under 1800-talets sista decennier och vid tiden omkring förra sekelskiftet, måste sägas höra med till detsamma. Vid första påseende kan det visserligen tyckas som om detta icke skulle vara fallet. Den ritschlska teologien vänder sig ju med sin koncentration kring den historiske Jesus och sin välkända "antimetafysiska" hållning just emot det filosofiska inflytande, som efter vad vi funnit präglar den evangeliska teologiens andra huvudskede. När den ritschlska teologien söker stöd i Kants filosofi, är det ju närmast till hans criticism man vill anknyta — i akt och mening att därmed befria teologien från beroendeförhållandet av en spekulativ metafysik och ställa den på egna ben. Från denna synpunkt sett innebär den ritschlska teologien onekligen en viss reaktion emot och upplösning av det föregående skedets "skolastik". Ville vi fortsätta att draga analogier till den medeltida utvecklingen, skulle vi kunna jämföra den ritschlska teologien med Duns Scotus, hos vilken vi finna en snarlik reaktion mot den klassiska medeltidsskolastiken, en snarlik positivistisk inställning och ett snarlikt hävdande av teologien såsom en "praktisk" vetenskap.

Så kunde det tyckas som om vi här skulle ställas inför ett skarpt markerat gränsmärke i den evangeliska teologiens historia. Men i själva verket är detta ingalunda fallet. Så snart vi nämligen icke

bara anlägga en formell måttstock utan i stället hålla oss till den långt viktigare sakliga synpunkten och fråga efter den faktiska kristendomsåskådningen, visar det sig — såsom nyss med hänsyn till Schleiermacher — att kontinuiteten med det föregående är vida starkare än man närmast skulle förmodat. Det är f. ö. också tydligt, att inflytandet från Kant, som man gärna hedrar med äresnamnet "protestantismens filosof", ingalunda är inskränkt till dennes kritisktiska hållning gentemot en spekulativ metafysik, utan att en för-svarlig dosis kantianism blivit inblandad i kristendomstolkningen, som därigenom blivit starkt eticistisk. Vad den omtalade kontinuiteten beträffar må det vara tillräckligt att erinra om följande fakta. Det transcendenta perspektivet är fortfarande undanskjutet — härtill med-verkar nu ytterligare den antimetafysiska inställningen. Så är guds-riket väsentligen inomvärldsligt fattat såsom ett etiskt-kulturellt ideal. I fråga om frälsningen lägges tonvikten på världsherraväldet och människans därmed förbundna Selbstbehauptung. Vad gudsbilden beträffar godtagas endast rent etiska kategorier. Det dualistiska elementet i kristendomen betraktar man, lindrigast sagt, med stor miss-tänksamhet — därmed undanskymmes också det dramatiska perspektivet på andelivets historia. Individualismen förblir, såsom redan nämnts — trots vissa ansatser hos Ritschl — oövervunnen. Allt detta och mera därtill betyder noggsamt att denna teologi från saklig synpunkt sett — när det gäller själva kristendomstolkningen — är nära förbunden med hela den bakomliggande epoken.

Kunna vi alltså hava rätt att tala om en enda sammanhängande teologisk period ända från ortodoxiens upplösning och i varje fall fram till närheten av vår egen tid, så äro dock givetvis icke de drag, på vilka vi i det föregående fästade uppmärksamheten, karakteristiska för *all* teologi under detta skede. De äro karakteristiska för den teologi, som är ledande och som därför ger skedet dess egenart i teologiens historia. Men denna ledande teologi är icke den enda förekommande. Vi ha redan visat till pietismen såsom en sidostömning, vilken gör sig förnummen hela skedet igenom. Pietismen saknar intresse för att söka utbygga kristendomen till en allomfattande världs- och livsåskådning. Den koncentrerar sig kring frälsningsfrågan såsom det ena nödvändiga. I denna koncentration ligger

också dess dogmhistoriska betydelse: den bildar en — icke minst under denna tid — synnerligen behövlig och nödvändig motvikt mot alla tendenser att förflyktiga och förlacka kristendomssynen. Men den har icke makt att teologiskt taga ledningen och att överbjuda vad vi kunna kalla den allmän-idealiska kristendomssynen med en ny och mäktigare. Detta har delvis sin grund redan däri att pietismen icke äger tillräcklig teologisk energi. Men det har också sin djupare grund däri att den faktiskt icke har tillräcklig inre styrka för en sådan uppgift. Trenne omständigheter må särskilt framhåvas: den gudomliga kärleken är målåd med drag, vilka äro alltför veka för att tillåta suveräniteten att taga ut sin rätt; frälsningstanken är ingalunda fri från antropocentrisk-eudemonistiska bimotoiv; individualismen tär även här på det andliga kapitalet.

Den lidelsefullaste och mest energiska opposition, som under 1800-talet mötte den ledande teologiens kristendomstolkning, kom från Sören Kierkegaard. Ingen har under hela perioden så som Kierkegaard genomskådat var svagheten i denna kristendomstolkning ligger och ingen med sådan träffsäkerhet formulerat sina anklagelsepunkter. Det icke minst märkliga är att Kierkegaard sätter in med sin opposition under en tid, då den teologi han bekämpar ännu tillsynes befinner sig i full blomstring. Hans polemik har också något profetiskt över sig — det var i själva verket mera tankar för kommande tider än för hans egen tid. Vad Kierkegaard framför allt vänder sig mot är den ledande teologiens optimistiska grundsyn, dess ensidiga immanens och dess antropocentriska inställning. I motsättning härtill förkunnar han den gudomliga transcendenten, distansen mellan det gudomliga och det mänskliga samt "paradoxet". Kierkegaards möjlighet att övervinna det han bekämpar med en mäktig kristendomssyn är emellertid begränsad icke bara av yttre utan också av inre faktorer. Tvänne ting må särskilt framhållas: för det första är han med all sin polemik, såsom T. Bohlin klart demonstrerat i sin senaste stora Kierkegaardsstudie, s. a. s. negativt beroende av den spekulation han vänder sig mot. Hans kristendomstolkning kommer att bjuda på tvänne disparata linjer, en religiös och en metafysisk-dialektisk. Just när han vill rikta den avgörande teologiska stöten mot motståndaren — nämligen i paradoxläran — är han som mest

bunden. Därför kommer den paradoxalitet han förkunnar icke över den positivistiska irrationalism, som under den medeltida teologiens upplösningsskede förfäktades av Occam — analogien mellan denne och Kierkegaard ligger i öppen dag. För det andra är det uppenbart, att individualismen hos Kierkegaard uppträder i en av sina mest elakartade former.

\*                      \*

\*

Min framställning har endast kunnat bliva ytterst skissartad. Vad jag velat visa är att — låt mig i runt tal säga — de adertonde och nittonde århundradena teologiskt sett kunna och böra betraktas såsom ett kontinuerligt sammanhang, såsom den evangeliska teologiens andra huvudskede. Kristendomen utbygges till, respective inbygges i en allomfattande rationell världsåskådning — liksom en gång förr under medeltidens stoltaste dagar. Den för skedet karakteristiska teologien växer så småningom fram under 1700-talet, når sin höjdpunkt och sin klaraste utgestaltning under 1800-talets första decennier med Schleiermacher och den idealistiska filosofiens storhetstid samt börjar efterhand mer och mer upplösas under det senare 1800-talet. Mitt under alla omskiften finns det hela tiden ett visst påtagligt inre sammanhang, en uppenbar andlig släktskap — försåvitt som man nämligen ser till det som under alla förhållanden måste vara det avgörande: själva kristendomstolkningen. Denna andliga släktskap gör sig också förnummen hos den teologiska riktning, som innehade ledningen under 1800-talets sista decennier och vid tiden omkring sekelskiftet: den bakgrund, mot vilken det äldre 1800-talets kristendomstolkning framträdde, har visserligen försvunnit, men de för själva kristendomstolkningen karakteristiska dragen ha icke desto mindre dröjt sig kvar.

Det fordras ingen särdeles intim förtrogenhet med det som under senare tid förefallit inom den evangeliska teologiens värld för att man skall se att läget är förändrat. Teologien under det andra huvudskedet kunde s. a. s. spela nog så skiftande melodier, men dess musik hade under allt detta sin egen karakteristiska klangfärg. Nu har instrumentet blivit omstämt och själva klangfärgen blivit en

annan. Jag skulle kunna taga fram igen alla de ovan omnämnda, för det föregående skedet karakteristiska dragen och sedan i detalj med otaliga belägg från skilda länders och kyrkors teologi visa upp, att vart enda ett av dem blivit utsatt för ingående kritik samt att tankarna nu mer eller mindre gå i en helt annan och snarast motsatt riktning.

Ville man till en början tala om förändringen i själva grundstämningen, kunde saken uttryckas så, att den gamla optimistiska hållningen vikit icke för pessimism — ty kristen tro kan icke vara pessimistisk utan att uppgiva sig själv — men för ett betraktelsesätt, som överallt betonar vad jag vill kalla *det problematiska* i tillvaron. Det som behärskar livstolkningen är icke längre tanken på det raklinjiga och ostörda framåtskridande, vilket med en slags inre naturnödvändighet skulle leda fram till allts fullkomning — det är långt mera tanken på det spänningsfyllda, riksfyllda och problematiska, som präglar jordelivets villkor och som gör även det högsta och bästa här finnes till endast något ofärdigt och vardande. Varje tendens att vilja infoga tillvarons mörka makter, det mångskiftande onda, såsom ett led i en skenbart rationell världsförklaring ter sig inför den faktiska verklighetens vittnesbörd såsom illegitim, såsom ett verklighetsfrämmande betraktelsesätt, vilket icke beställer annat än att kasta en förskönande slöja över det som man icke gärna vill se sådant det är. Med andra ord: det dualistiska element, som fanns i kristendomen från dess första begynnelse, träder på nytt ovillkorligen fram och kräver beaktande. Men därmed blir det icke längre evolutionstanken, vilken säger oss det djupaste och det yttersta om den andliga verklighetens livsvillkor. Livet ter sig i stället från den djupaste synpunkten såsom ett drama, där den gudomliga makten förverkligar sin vilja i hård kamp och med kostbar seger över motstånd, alltjämt skapande nytt liv ur det som är kaos. Det säger sig självt att under sådana förhållanden oppositionen måste rikta sig mot varje ensidigt inomvärldsligt och immanent betraktelsesätt samt att det i kristendomen inneboende transcendenta och eskatologiska perspektivet måste tränga sig fram med ny styrka. Gudsriket rymmes icke inom jordelivets gränser och varje bemödande att identifiera det med något jordiskt ideal är fåfängt. Det låter sig icke lokali-



seras till någon historiens förlängning framåt. Oss tjuvar inga skimrande bilder av jordiska lycksalighetsriken. Vi tro icke på dem. Vi veta, att kamp alltid hör jordelivet till och att bakom varje vunnna seger väntar ny kamp. Vi veta, att gudsviljan djupast sett har samma dagsverke att utföra i varje generation och med varje människobarn. Detta betyder icke att kristendomen icke skulle ha något att skaffa med jordiska uppgifter och jordiska syftsmål. Men det betyder att, om kristendomen här något förmår, detta beror allenast därpå att den *icke* sätter ett inomvärldsligt mål vid sidan av många andra utan i stället lever i ett rike, som "icke är av denna världen".

Allt detta återspeglar sig i gudsbilden. Om den gudomliga kärleken vilja också vi tala. Ja, vi vilja i grunden icke nämna något annat i himmel eller på jord gudomligt mer än denna allena. Men vi vilja varken tvinga den in i rättsordningens ram eller se den förflackad och förvekligad. Vi vilja se den där den oförbehållsamt hävdar sig själv i sin renhet gentemot allt som är den främmande, men tillika se huru dess högsta självhävdelse är dess självtutgivelse. Vi vilja se dess kvalitet bestämd därav att dess väg fram i människolivets värld är vägen över Korset — just så se vi ock, hur den höjer sig upp i den transcendentia sfären och möter i majestas såsom tillvarons suveräna makt, den obetvingbara och outgrundliga.

Skall jag också säga ett ord om den kristna gemenskapen? Att gemenskapstanken, broderstanken, endräktstanken, kyrkotanken är stadd i tillväxt — det kan icke gärna vara någon fördolt. Det har tagit sig uttryck även i former som varit uppseendeväckande nog. Frågan är om vi inom evangelisk kristendom på allvar skola kunna övervinna det som under långa tider varit en mäktigt verkande orsak till svaghet, splittring och upplösning. Det gives i själva verket ingen *kristen* individualism. Individualistisk kristendom är *contradictio in adjecto*. Man förväxlar det personliga med individualistisk självträcklighet och isolering. Det personliga existerar endast i och med gemenskapen. Kristet personlighetsliv är under alla omständigheter ett liv, som födes av, lever i och lever för gemenskapen.

Jag har tagit fram en del teologiska nutidstankar och, åtminstone delvis, givit dem en viss personlig färg. De möta naturligtvis icke alltid alla i samlad trupp. På ett håll betonar man kanske särskilt

transcendenstanken, på ett annat det dualistiska motivet, på ett tredje gemenskapen o. s. v. Än får teologien karaktären av flammande polemik och en kanske ytterligt ensidig opposition — såsom t. ex. hos den för dagen mest omdiskuterade tyska teologiska riktningen. Än åter är man mera medveten om att intet verkligt framsteg vinnes genom att utbyta en ensidighet mot en annan och med bortseende från redan vunna värden. Bilden av det teologiska läget för dagen kan onekligen te sig brokig nog. Men *ett* visar den med full tydlighet för var och en som ser utan förbundna ögon: att vi befinna oss i en strömkantringens tid. Min teckning av den evangeliska teologiens föregående skeden har velat tjäna till att något belysa varför en sådan strömkantring måste komma och vad dess innebörd är.

Det finnes i den evangeliska teologiens historia tvänne, vardera i sin art storstilade försök att utbygga kristendomen till, respective inbygga den i en allomfattande rationell världsåskådning.

Det äldre skedet gjorde rättsordningen till centrum i sin kristendomssyn och sin världstolkning. Allt, även den gudomliga kärleken, inordnades i rättsordningens schema. Det blev enkla och klara linjer och säkra svar på alla människotankens frågor. Men linjerna blevo i själva verket mången gång alltför enkla och svaren alltför förnumstiga. Och kristendomens eget grundmotiv spränger till sist hela den stolta byggnaden, därför att den kristna trons gudsbild faktiskt icke rymmes i rättsordningens ram. Det *är icke* rättsordningen, som djupast tolkar för oss tillvarons och Guds hjärtas hemlighet. Den har sin rätt, men det är endast en relativ rätt. Dess livstolkning ligger på ett ytligare livsskikt, den fattar icke tag om det innersta och det mest väsentliga.

Det andra skedets främsta teologiska prestation är inbyggandet av kristendomen i det monistisk-evolutionistiska världsåskådnings-skemat. Tankebyggnaden blev så ännu mera monumental i sin resning. Men icke heller den stod emot verklighetens hårda påfrestningar. Icke heller den evolutionistiska tolkningen är den som griper djupast in. Den har, även den, sin relativa rätt. Men vill den säga oss det sista ordet, när den talar till oss om hur gudsviljan förverkligar sig raklinjigt och ostört i ett ständigt framåtskridande, så visar det sig att byggnaden är byggd på lösan sand. Ty livet, det and-

liga livet i varje fall, är djupast sett icke evolution allenast, utan drama. Skall jag säga, att byggnaden faller samman, därför att världsåskådningen icke är nog realistisk eller därför att den icke låter kristendomens grundmotiv komma till sin rätt? Det senare är nu uppenbart fallet. Liksom kristendomens grundmotiv spränger den legalistiska ramen, så spränger också dess Caritas creatrix den naturalistiska. Men jag erkänner icke alternativet. Båda svaren ha lika rätt — därför att kristendomens livstolkning är alltigenom realistisk.

Jag skulle också kunna säga, att båda dessa monumentalbyggnader fallit samman, därför att kristendomen överhuvud icke ger oss någon rationell världsförklaring. Den ger oss icke en rationell världsförklaring med svar på alla frågor men i stället en livstolkning, vilken lyser som en eldstod mitt i tillvarons ogenomträngliga dunkel. Teologien har ingen angelägnare uppgift än den att låta livstolkningen alltigenom präglas och bestämmas av kristendomens eget grundmotiv. Den uppgift som så ställes blir alltid i viss mån för varje tid ny. Därför se vi också, huru "teologierna" växla, hur de födas, åldras och dö samt ersättas av andra. Det må icke oroa oss. Ty teologi är tolkning, kristendomstolkning. Och om denna tolkning gäller alltid att den ser endels och förstår endels. Teologi är tolkning och kristendomen är realiteten, den andliga verkligheten, som tolkas. Den består. Dess levande andemakt är oförgänglig och alltid lika ung och frisk — hur än teologiens tolkningar växla.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## P A U L U S - B Ö C K E R

*GUSTAF ANKAR: Den kristna frälsningsvisheten framställd i anslutning till aposteln Paulus. Stockholm 1924. Diakonistyrelsens förlag. 235 sid. Kr. 4:75. — RAGNAR ASTING: Kauchesis. Et bidrag til forståelsen av den religiøse selvfølelse hos Paulus. Oslo 1925. Grøndahl & Søn. 75 sid. — F. R. BARRY: A philosophy from prison. A study of the epistle to the Ephesians. London 1926. Student Christian movement. 155 sid. — ADOLF DEISSMANN: Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. 2 uppl. Tübingen 1925. J. C. B. Mohr. 292 sid. Mk. 9:50. — ADOLF DEISSMANN: Jesu religion och Pauli tro. Stockholm 1925. Kristl. studentrörelsen. 197 sid. Kr. 4:—. — T. R. GLOVER: Paul of Tarsus. London 1925. Student Christian movement. 256 sid. Sh. 9:—. — ADOLF VON HARNACK: Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen. Leipzig 1926. J. C. Hinrichs. 87 sid. Mk. 3:60. — CHARLES EDWARD JEFFERSON: The character of Paul. New York 1924. Macmillan. 381 sid. Sh. 11:—. — WILHELM MICHAELIS: Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus. Gütersloh 1925. C. Bertelsmann. 193 sid. Mk. 6:—. — OLAF MOE: Apostelen Paulus, hans liv og gjerning. Kristiania 1923. H. Aschehoug & Co. VIII + 488 sid. Kr. 18:70. — OTTO SCHMITZ: Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs. Gütersloh 1924. C. Bertelsmann. 270 sid. Mk. 6:—. — WILHELM WEBER: Christus-*

*mystik. Eine religionspsychologische Darstellung der Paulinischen Christusfrömmigkeit. Leipzig 1924. J. C. Hinrichs. VII + 131 sid. Mk. 8:—.*

Avsikten med dessa rader är att för den gunstbenägne läsaren s. a. s. presentera några nykomlingar i den stora Paulus-litteraturen, under den stilla förhoppningen att han skall finna en eller annan av dem värd att stifta närmare bekantskap med.

Den som är intresserad av en bibliografisk översikt över de senare årens bidrag till nämnda litteratur, vill jag hänvisa särskilt till den förträffliga sammanställningen av HANS WINDISCH, *Literature on the N. T. 1921—1924*, i januarinumret av *The Harvard Theological Review* för innevarande år. Denna sammanställning lämnar besked också om bidragen från Norden under nämnda tid, vilka bidrag förtecknats och refereras av docenten ANTON FRIDRICHSEN, Oslo.

Jag begränsar mig här till Paulus-böcker som utkommit under åren 1924—1926. Men för att ej heller denna regel må vara utan sitt undantag, har jag bland de tolv arbeten jag skall hava äran att föreställa, tagit med ett som bär ett något tidigare tryckår. Med just detta vill jag begynna min översikt.

Vi ha hittills saknat en verkligt ingående framställning av Pauli liv på nordiskt språk. Denna lucka har blivit fylld av professorn vid Kristiania menighetsfakultet OLAF MOE genom hans år 1923 utkomna omfångsrika Paulus-biografi. Förf. ställer ytterligare en andra del i utsikt, vilken skall behandla den store apostelns lära och förkunnelse.

Dr Moe vill i sin bok giva en skildring av Pauli liv och gärning. Men samtidigt som han är sysselsatt härmed, griper han sig an med en granskning och tolkning av de *källor* varur vår kunskap om detta liv kan hämtas, och detta icke blott i några huvuddrag, utan in i de obetydligaste detaljer. Förf. giver på detta sätt mer än arbetets titel närmast ger rätt att vänta. Jämte den utlovade Paulus-biografien skänker han i själva verket också en ganska utförlig historisk kommentar till Apostlagärningarnas senare hälft och en rätt ingående historisk s. k. inledning till de paulinska breven. Men härigenom förlorar framställningen ej så litet i fråga om inre slutenhet.

Förf. intager en utpräglat konservativ ståndpunkt. Han hävdar t. ex. med bestämdhet pastoralbrevens autenti, likasom en andra

romersk fångenskap för aposteln. Några skiljaktigheter mellan paulinernas och Apostlagärningarnas skildringar och uppgifter anser han icke föreligga. De försvinna vid noggrannare tolkning.

Moes redogörelse för de många omstridda och invecklade problem Paulus-forskningen omfattar, utmärkes genomgående av stor grundlighet och ingående förtrogenhet med den omfångsrika hithörande litteraturen. Förf. har ju för övrigt redan genom sitt tidigare författarskap till fullo dokumenterat sig som en insiktsfull Paulus-forskare av rang. Hans arbete *Paulus und die evangelische Geschichte*, Leipzig 1912, finner man alltså med rätta uppmärksammat i den vetenskapliga diskussionen.

Framställningssättet är genomgående klart och tydligt, ej särskilt medryckande eller lysande. Förf. synes mig på det hela ha lyckats väl i sin strävan att uttrycka sig så, att boken i det väsentliga måtte kunna tillägnas också av en bildad läsare utan egentliga fackkunskaper. Registren i slutet göra arbetet ganska användbart som uppslagsverk att rådfråga vid behov.

Åt en del kritiska invändningar av principiell räckvidd har under-tecknad givit uttryck i en anmälan av D:r Moes Paulus-bok, vilken finnes införd i *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 26 årg., 1925, sid. 61 ff. —

Avgjort populärvetenskaplig till sin läggning är den nya Paulus-skildring på engelskt språk, som utgivits av den klassiske filologen T. R. GLOVER. Förf. är för svenska läsare välkänd genom sina också till vårt språk översatta arbeten *Den historiske Jesus*, Stockholm 1924, och *Jesus i människornas erfarenhet*, Upsala 1925. Mera betydande är emellertid förf:s i en mångfald upplagor utkomna bok *The conflict of religions in the early Roman empire*.

Det är icke de yttre dragen av apostelns märkliga livshistoria, som Glover vill teckna. Han äsyftar fastmer att giva en bild av Pauli personlighet och inre art, att påvisa både vad som förenar honom med hans samtid, och vad som karakteristiskt skiljer honom från den.

Glover framhåller med styrka apostelns samband med judendomen. Icke utan sitt intresse är förf:s diskussion med den kände judiske forskaren C. G. MONTEFIORE, vilken i ett par framställningar, *Judaism and Paul* och *The Old Testament and after*, bestritt riktigheten av den bild av fariseismen, vilken vi få dels genom apostelns polemik mot sina gamla menings- och trosfränder, dels genom de antydningar han ger om sitt eget tidigare liv "under Lagen". Monte-

fiore försök till Ehrenrettung för fariseismen på Pauli tid utgår ifrån den vida senare rabbinismens litterära kvarlåtenskap och innebär en idealisering av dennas vittnesbörd.

I förbigående må jag få erinra om en visserligen genom sin allt för stora bredd tröttande monografi över Pauli förhållande till den kristna moderförsamlingen i Jerusalem av WILFRED KNOX, *S:t Paul and the Church of Jerusalem* (Cambridge 1925, XXVIII + 396 sid., 18 Sh.). Boken innehåller i själva verket en Paulus-biografi utifrån den angivna synpunkten. — Men jag återvänder till Glover.

Väl värd att beakta är den bestämdhet med vilken denne forskare vänder sig mot antagandet av starkare inflytelser på Paulus — i varje fall av saklig innebörd — från de hellenistiska mysteriereligionerna. Vår förf. måste nämligen obestriddigt anses sitta inne med en allsidig och ingående fackkunskap på detta område som jämförelsevis få. Vad vi äga av faktisk och exakt kunskap om denna nu så mycket omskrivna mysteriereligositet är i själva verket förbluffande litet. Och det avgjort mesta vilar på material från en tid som genom århundraden är skild från Pauli. Ej så litet är av hypotetisk art eller grundar sig på tämligen ovissa kombinationer.

Det ligger en viss bredd över Glovers framställning. Den vittnar om en allmän human orientering, som har öga också för annat än fackproblemen, och som kan tänka och uttrycka sig på vanligt mänskligt sätt. Att kalla förf:s Paulus-teckning för originell är dock ingalunda berättigat. Den representerar en moderat *via media*.

Man torde icke utan fog kunna här och var anmärka på bristande klarhet och skärpa. Inte sällan har man intryck av en klok och kunnig berättare, som på ett angenämt sätt lägger fram vad som kommer honom före, mer än av en forskare som trängt riktigt till botten med de problem som ämnet innesluter.

Ännu en sak förtjänar att påpekas. Vår förf. har öppen blick för det centralt religiösa såsom det dominerande hos aposteln. Han framhåller gång efter annan vilket värde det har för den fulla förståelsen av Paulus att ge akt på likstämda själars religiösa erfarenheter. I främsta rummet bland sådana levande Paulus-exegeter ställer han Luther, och vid dennes sida Bunyan. —

Den tredje samlade Paulus-skildring som jag här har att anmäla är av en tysk forskare. Detta arbete är i grunden en gammal bekant. ADOLF DEISSMANNNS *Paulus* har redan utkommit i två svenska upplagor, 1910 resp. 1918. Nu har den betydligt större och förnämligare

ligare tyska originaleditionen av år 1911 utgivits i en "andra, fullständigt nybearbetad och förökad upplaga".

Jämför man de bägge tyska upplagorna med varandra, finner man att de sakliga förändringarne äro ganska obetydliga. Här och var är framställningen något vidgad. Sin ståndpunkt har förf. däremot icke på någon punkt funnit anledning att uppgiva eller avsevärt modifiera, så vitt jag kunnat finna.

Vad som utmärker Deissmanns Paulus-tolkning är, som bekant, särskilt två drag. Å ena sidan strävar denne forskare att förstå Paulus som *antik* människa; och i detta *antik* ligger för Deissmann inneslutet ett krav på att genom det doktrinära och läromässiga tränga fram till det åskådliga och levande och folkliga. Den andra, därmed sammanhängande sidan är det utomordentligt starka framhävandet av ett bestämt mystiskt drag såsom grundläggande för apostelns fromhetsliv och religiösa föreställningssätt.

I den nya bearbetningen av sin Paulus-bok har förf. inflickat ett par längre principiella utredningar av tvenne punkter som för närvarande stå i centrum för intresset, och som ej minst genom Deissmanns egen, högst betydelsefulla insats fått denna plats.

*Det kulthistoriska betraktelsesättet* betecknar en bland de nyaste synpunkterna på urkristendomen. Ofta finner man termen *Kristuskult* använd; Kristus kallas för den nya religionens *kultheros*; de äldsta skriftliga vittnesbörderna om Jesu Kristi liv anses föreligga i *kultisk stilisering*, såvida man icke benämner dem *kultlegend*, *kultmyt*, dessa sista uttryck dock utan att markera något historiskt värdeomdöme.

Deissmann finner sig föranlåten (sid. 90 ff.) att giva en närmare bestämning av vad han för sin del menar med termen *kult*, vilken term för visso, genom den oklarhet och löslighet varmed den ofta nog användes, har ställt till åtskillig oreda. Vår förf. anser sig kunna åstadkomma en fullt entydig och tillfredsställande terminologi genom att göra en bestämd skillnad mellan *Kult* och *Kultus*. Det senare ordet skulle beteckna det trängre begreppet, d. ä. "en organiserad religionsmenighets gudstjänstfirning och dess uttrycksformer", medan den förra termen skulle angiva ett vidare begrepp: "en praktisk relation till gudomligheten, en beredskap till religiöst handlande och detta handlande självt". Denna distinktion förefaller skäpligen artificiell. Den duger i varje fall icke för vårt svenska språk. Och man må blott tänka på adjektivet *kultisk*, som ju blir gemensamt för både den trängre och den vidare sfären. Det mer omfattande



begreppet *kult* blir vidare så allmänt bestämt, att man egentligen icke ser vad som skulle skilja det från *fromhet* över huvud. Faran med termen *kult* blir att den, visserligen på ett oförmärkt och oklart sätt, leder tanken över till gudstjänstfirning och därmed sammanhängande. Det är ej svårt att visa att jämväl hos Deissmann — liksom hos de av honom påverkade forskarne — en dylik glidning ej alldeles sällan äger rum, huru bestämt än Deissmann hävdar att han för egen del tar termen *kult* i dess vidare bemärkelse.

Deissmann låter kulten, i vidsträckt mening, differentiera sig i två stora huvudtyper, vilka framträda överallt i religionernas historia. Han kallar dem *agerande kult*, resp. *reagerande kult*. På den första av dessa typer ha vi ett exempel i det fariseiska gärningsväsendets religion, medan den senare typen representeras av den kristne Pauli fromhetsliv. Också genom kristendomens historia går en ständig kamp mellan dessa båda grundtyper.

Den andra principiella uppgörelsen angår den genom sin mångtydighet besvärliga termen *mystik* (sid. 117 ff.). Också här hävdar Deissmann en mycket vid innebörd hos det ifrågavarande uttrycket. *Mystik* kallar han "varje fromhet som direkt har funnit vägen till gudomligheten genom inre erfarenhet utan rationell förmedling. Det för mystiken konstitutiva är omedelbarheten i förbindelsen med gudomligheten".

Jämväl vid mystiken skiljer vår förf. mellan *agerande*, resp. *reagerande mystik*, ifall man frågar efter uppkomsten av den mystiska upplevelsen. Ser man åter på målet, kan man uppställa de två typerna *unio-mystik* och *communio-mystik*. Paulus karakteriseras som reagerande mystiker och *communio-mystiker*.

Det är icke möjligt att här ingå på en närmare diskussion av värdet hos Deissmanns försök att klargöra omfång och innehåll vid de bägge betydelsefulla termerna *kult* och *mystik*. Jag måste inskränka mig till det tämligen nakna omdömet att han, enligt min uppfattning, näppeligen kan sägas ha lyckats bringa den åtrådda klarheten. Med ett för honom karakteristiskt stillsamt leende brukar Deissmann ofta tala om att han ej mycket förstår sig på systematikerna, och i sina skrifter är han just icke mild mot doktrinarism, skrivbordsväsen, kammarlärdom o. s. v. Jag är viss om att denne forskares vetenskapliga nådegåva ej ligger på det systematiska hållet, utan avgjort på det historiskt exegetiska.

En exegetisk nådegåva är honom verkligen given. Icke minst i

sin Paulus-tolkning har han utan allt tvivel givit originella uppslag som verkat i hög grad äggande och befruktande på forskningen. Det må vara att han emellanåt drivit sina synpunkter för långt, att hans förkärlek för det plastiskt åskådliga och det folkligt spontana lett honom till betydande ensidigheter. En förblivande förtjänst är hans äkta hänförelse för det centralt religiösa, hans brinnande iver att bakom termerna nå fram till det pulserande livet, för vilket de utgöra ett uttryck. Det är ingen tillfällighet att just denne forskare blivit en upptäckare av det mystiska draget i Pauli fromhet och en entusiastisk häröld för detsamma.

I förbigående må jag erinra om den nya term som han i den andra upplagan av sin Paulus-bok introducerat för det tidigare uttrycket *Kristusmystik*. Deissmann har nu infört den av honom präglade termen *Christ-innigheit*. Redan sedan ett par årtionden tillbaka har detta uttryckssätt varit tillgängligt hos oss. Vår lundensiske lärofader PEHR EKLUND var, som bekant, icke rädd för att "uppfinna" nya ord och vändningar. En bland hans bästa uppfinningar var utan tvivel just ordet *kristinnerlighet*. Här är ett gott mynt som förtjänar spridning.

I slutet av boken äro ett par nya bilagor tillagda. Den mest iögonenfallande är en polemisk Auseinandersetzung med den frejdade klassiske filologen EDUARD SCHWARTZ. Det är föga uppbyggligt att taga del av utdragen ur den kritiska, i en ytterst obehärskad ton hållna recension Schwartz kostat på Deissmanns bok. Svaret är hållet i en visserligen skarp, men personligt värdig form. Särskilt ville jag stryka under Deissmanns energiska hävdande av att ett praktiskt religiöst inlevande i Pauli fromhetsvärld, ett sådant som tar sig uttryck också i menighetsförkunnelsen, ingalunda behöver stå i vägen för en historisk förståelse av aposteln, utan fastmer är ett hjälpmedel till ett djupare inträngande i det som utgör kärnan och väsendet däri. —

I svensk översättning föreligger ytterligare ett arbete av DEISSMANN, som till sin senare hälft berör Paulus. *Jesu religion och Pauli tro* utgör en serie föreläsningar som höllas på engelska, på inbjudan av *Selly Oaks colleges*, vilka föredrag sedan publicerats på detta språk, men ej utkommit i förf:s eget hemland. För den som läst den tyska upplagan av *Paulus*, bjuda de ej synnerligen mycket nytt av saklig betydelse. Det största intresset i denna bok knyter sig till den förra delen, den djupa och finkänsliga teckningen av Her-

rens eget fromhetsliv, med utgångspunkt från hans böneumgänge med den himmelske Fadren. —

Ytterligare en tredje bok om Paulus har vår förf. bebådat: *Paulus-Studien*. Enligt uppgift i förordet till den nya upplagan av Deissmanns Paulus-biografi skulle den redan varit under press våren 1925, men har, såvitt jag kunnat finna av bokhandelsunderrättelserna, ännu icke utkommit. I dessa *Paulus-Studien* ärnar förf. närmare ingå på en granskning av de invändningar som gjorts mot hans tolkning av den store aposteln. —

Det ligger nära till hands att fortsätta denna presentation av Paulusböcker från de sista åren genom att nu föreställa tre arbeten som hava Deissmann-lärjungar till författare.

Såsom det avgjort betydelsefullaste bland dessa tre räknar jag för min del avhandlingen med den — åtminstone vid första påseendet — högst underligt verkande titeln *Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genitivgebrauchs*, författad av Münsterprofessorn OTTO SCHMITZ.

Schmitz tar upp ett av Deissmann gjort påpekande "att Paulus brukar genitiven *Jesu Kristi* på ett ganska egenartat sätt. Vi ha åtskilliga ställen där man icke kommer till rätta med de övliga grammatiska schemata *genitivus subjectivus* eller *genitivus objectivus*". Deissmann föreslår benämningen *genitivus mysticus* för denna typ av genitivförbindelse, eftersom den hänvisar till den troendes mystiska gemenskap med Herren: *Jesu Kristi* blir i huvudsak likvärdigt med *i Kristus*. Det är detta uppslag som Schmitz nu gör till föremål för en grammatisk-exegetisk specialundersökning, vilken i fråga om grundlighet och detaljriktighet icke synes lämna mycket övrigt att önska.

Förf. anställer först en del allmänna betraktelser över genitivförbindelsen såsom språkligt problem — dock med särskilt hänsynstagande till grekiskans hellenistiska period — och påvisar bristerna i den hittills brukliga typuppdelningen. Härefter erinrar han om det här föreliggande speciella grammatiska problemets räckvidd i sakligt avseende.

Sedan följer, såsom arbetets huvuddel (sid. 44—228), en synnerligen ingående detaljbehandling av alla de ställen i paulinerna, där genitiverna *Kristi*, *Jesu*, och därmed likställda, förekomma. Man finner en alfabetisk förteckning över de med ifrågakvarande genitiver förbundna nomina i slutet av avhandlingen, sid 268.

Vilket både viktigt och svårt problem som dessa genitiver inne-  
sluta, förstår man strax i början av undersökningen, då förf. redogör  
för den vetenskapliga diskussionen om genitivens närmare innebörd  
i förbindelserna *evangelium Christi*, *fides Christi*, och söker bana  
sig väg till en tillfredsställande tolkning.

Schmitz kommer till det resultatet av sin vidlyftiga granskning,  
att en hel rad av högeligen viktiga paulinska begrepp mycket ofta  
äro förbundna med "Kristus-genitiver" på ett sådant sätt, att den  
sedvanliga uppdelningen i objektiv eller subjektiv ej låter sig på  
ett otvunget vis genomföras. Det bästa sättet att för vårt språk-  
medvetande återgiva innebörden av dessa genitivförbindelser är att  
låta dem bilda ett sammansatt ord: *Kristus-kärlek*, *Kristus-lidande*  
o. s. v.

Den typ av genitiv, som det här är fråga om, kan betecknas så-  
som tillhörande klassen av allmänt karakteriserande genitiver. Geni-  
tiven i fråga kan sägas stå adjektivet nära. Betydelsefullt är det nu  
att komma ihåg hur i LXX en genitiv ganska ofta brukas på detta  
sätt, i slavisk trohet mot det hebreiska originalet. Just detta fenomen  
brukar ju i regel anföras som typisk septuagintism. Och man  
torde därför ha god rätt att i den ymniga förekomsten av dylika  
allmänt karakteriserande genitiver i de paulinska breven finna en  
inflytelse på aposteln från den grekiska bibeln och över huvud från  
den semitiska språkbotten i vilken han hade sina rötter.

Detta förhållande räcker emellertid, enligt Schmitz, icke till för  
att förklara de paulinska Kristus-genitiverna. Dessa äro allt för sär-  
präglade och bilda en för ensartad grupp. Den språkpsykologiska  
förklaringsgrunden till deras användning finner förf. i hela den egen-  
artade religiösa inställning hos Paulus, som plägar kallas hans  
Kristusmystik.

Schmitz är angelägen — och det med rätta — att gent emot  
Deissmann framhålla att genitiven som sådan icke får rubriceras  
med någon speciell grammatisk term, såsom *genitivus mysticus*, *gen.*  
*communio* eller liknande. En sådan terminologi skulle innebära  
en otillbörlig och meningslös sammanblandning av grammatik och  
fomhetsliv.

Mot många punkter i förf:s undersökningar kan man känna sig  
uppfordrad till gensägelser eller tvivelsmål. Det är efter min mening  
en väsentlig brist att ifrågasvarande grupp av "religiösa genitiver"  
brutits ut till isolerad behandling. En helt annan bredd på funda-

mentet hade varit behövlig, för att man skulle kunna känna sig fullt övertygad om den ifrågavarande genitivens egenartade karaktär.

Vidare synes det mig vara mindre lämpligt att, såsom förf. i avhandlingens huvuddel ofta gör, vid sidan om gen. subj. och gen. obj. tala om "ett tredje bruk", såsom om det vore frågan om en faststående och fullt begränsbar typ.

Ej heller kan det vara psykologiskt välgrundat, när Schmitz upprepade gånger förklarar att innebörden av en bland de ifrågavarande genitivförbindelserna för oss blir "klar und einleuchtend", då vi återgiva den genom ett sammansatt uttryck, såsom en "in sich geschlossene, pneumatische Erfahrungsgrösse". Värdet i en dylik översättningsmetod ligger *icke* däri att den ger oss klarhet över den närmare förbindelsen mellan de båda nomina, utan just däri att den föreliggande logiska oklarheten täckes till. Tolkningssättet är mera praktiskt, än klargörande. Vid en genitivförbindelse fordrar *vårt* språksinne en differentiering, där en sådan ej föreligger i den paulinska texten. Förhållandet är analogt, synes det mig, med vad som inträffar, när man på något indoeuropeiskt språk skall återgiva ett semitiskt originals satsförbindelser; vi måste lägga in en mångfald differentieringar, där originalet nöjer sig utan dylika.

Fastän jag är fullt enig med Schmitz i det som utgör undersökningens kärna, nämligen att alternativet gen. subj. och gen. obj. icke är användbart i en hel del fall av de paulinska Kristus-genitiverna, kan jag dock ej finna annat än att han ej i ringa grad överdrivit förekomsten av den indifferent, allmänt karakteriserande genitiven. Särskilt betänksam ställer jag mig, när genitiven uttryckes med mer än ett ord. Såsom ett viktigt memento mot det överdrivna antagandet av sådana terminologiska genitivförbindelser vill jag ock framhålla att ju genitiven emellanåt utgöres av ett pronomen. I sådana fall duger uppenbarligen ej patentmetoden att använda en sammansättning som tolkning.

Slutligen torde berättigade invändningar kunna göras gällande mot den ensidiga orienteringen av dessa genitiver kring Kristusmystiken. I en del fall är det rätt sannolikt att det är mystiska tankegångar som bilda den psykologiska utgångspunkten. I många andra fall däremot synes det mig vara ganska påtagligt att genitiven är av en vida blekare och allmännare färg och grundstämning. Schmitz gör sig här skyldig till en liknande genomförd schematisering som den hans läromästare skattade åt i fråga om formeln i *Jesus Kristus*. Det

är Deissmanns förblivande förtjänst att å nyo ha upptäckt den märkligt djupa innebörden i detta uttryck. Men i sin upptäckarglädje drevs han att på ett överdrivet sätt tillskriva den ifrågavarande formeln medveten religiös fullvikt på vartenda ställe den förekommer i paulinerna, en ensidighet som han nu själv, åtminstone i någon mån, synes böjd att medgiva. I fråga om "Kristus-genitivens" mystiska klang rör man sig naturligtvis på ett ännu osäkrare område, varest därför dubbel försiktighet är av nöden, om man icke oförmärkt skall giva sig en konstruktion i våld. —

W. MICHAELIS, docent vid Berlins universitet, upptar till undersökning problem som beröra Pauli och de paulinska brevens kronologi. Också han utgår, liksom Schmitz, ifrån en av Deissmann framkastad tanke, vars riktighet lärjungen nu genom en ingående bevisföring önskar uppvisa.

Vid upprepade tillfällen har Deissmann uttalat den förmodan att de s. k. fångenskapsbrev, Ef., Fil., Kol., Filem., borde tänkas skrivna under en apostelns fångenskap i Efesus. Vissa antydningar i fångenskapsbrev och förutsättningar för dem skulle bli lättare begripliga, om man finge utgå ifrån ett dylikt antagande. Varken Rom, som man hittills i allmänhet förmodat vara avfattningsplatsen, eller det palestinska Cesarea, som man också föreslagit, passa i allo väl till den av breven förutsatta historiska situationen. Det är ganska anmärkningsvärt att denna Deissmanns till synes nog så djärva hypotes redan vunnit många förespråkare på olika håll. Vi ha ju i våra källor intet det minsta direkta stöd för att aposteln suttit fängslad just i Efesus. Det enda man har att utgå ifrån är det faktum att Apostlagärningarnas berättelse om vad som övergått aposteln måste vara högeligen ofullständig. Detta framgår av Pauli egna uppgifter i den berömda s. k. lidandeskatalogen i 2 Kor. 11 : 23 ff., där han bl. a. meddelar att han vid flera tillfällen varit i fängelse, och detta ju vid en tidpunkt som faller före fängslandet i Jerusalem.

Michaelis vill stödja hypotesen om en efesinsk fångenskap och om fångenskapsbrevens samhörighet med denna period i apostelns liv genom en ingående undersökning av vad han kallar Timotei itinerarium. Han medger själv — något som ej heller gärna kan undgå läsaren — att detta innebär en omväg. I själva verket sönderfaller avhandlingen i två skäligen löst hopfogade delar: Timoteus-itineraret (sid. 12—103) och frågan om Pauli fångenskap i Efesus jämte fångenskapsbrevens avfattningsplats (sid. 103—183). Jag måste

vidgå att jag har svårt att inse hur den förra undersökningen i nämnvärd grad bidrar att främja den senare uppgiftens lösning.

Förf. har med stor omsorg samlat och bearbetat de uppgifter som på direkt eller indirekt väg kunna hämtas ur Apg. och Paulusbreven angående de platser där Timoteus uppehållit sig vid skilda tillfällen under Pauli resor. Han utgår därvid såsom en självklar förutsättning från att dessa båda källors uppgifter måste kunna inpassas i varandra och så tillsammans giva ett någorlunda sammanhängande helt. Med en verklig hänförelse talar han om betydelsen av dylika itinerarforskningar och uppställer det som en viktig arbetsuppgift att upprätta itinerarier för samtliga för oss kända personer som kommit i förbindelse med aposteln. Jag fruktar att vinsten av sådana sammanställningar skulle bli jämförelsevis ganska ringa. Redan det av förf. med stor samvetsgrannhet och mycket skarpsinne uppgjorda Timoteus-itineraret röjer vid närmare prövning hur mycket som vilar på blotta möjligheter och ovissa kombinationer.

Av större intresse synes mig undersökningen om fångenskapsbrevet vara. Men jag kan omöjligen instämma med förf., då han förklarar sig ha *bevisat* att Paulus suttit i fängelse i Efesus och därunder författat de s. k. fångenskapsbrevet, vare sig man nu vill anta en fängelseperiod eller ett par särskilda. Jag inskränker mig till att anföra ett uttalande av förf. — reflexionerna göra sig själva: "Die Erwähnung des Lukas in Kol. 4: 14, Philem. 24 bliebe ein Argument gegen die Abfassung der Briefe in der ephesischen Gefangenschaft, aus der Phil. geschrieben ist, wenn wir nicht eben annehmen müssten, dass Lukas ganz bestimmte [!], für uns nicht mehr erkennbare Gründe gehabt hat, in der Apg. nichts über die Haft in Ephesus mitzuteilen. Sein Schweigen ist natürlich auffallend, aber der Bericht Kap. 19 überhaupt ist auffallend [!] and lässt vermuten, dass der Verfasser sich der Lückenhaftigkeit seiner Darstellung hier durchaus bewusst gewesen ist" (sid. 175).

Michaelis har emellertid icke nöjt sig med att förlägga de paulinska fångenskapsbrevet till Efesus; han har ock, på grundval av sina itinerarstudier, företagit en radikal omplacering i fråga om den hittills vanligen antagna ordningsföljden mellan Pauli brev. Han anser paulinerna skrivna vid följande tider och från följande platser: Gal. (från Korint, 52), 2 Tess. (från Efesus, 53 eller 54), Filem. Kol. och 'Ef.' (från Efesus, 54, eller möjligen, vad Filem. och Kol. beträffar, tidigare, 52 eller 53) Fil. (från Efesus, 54 eller 55), 1

Kor. (från Efesus, påsken 55), 1 Tess. (från Efesus eller Macedonien, sommaren 55) 2 Kor. (från Macedonien, 55), Rom. (i varje fall kap. 16, men möjligen hela brevet, från Filippi år 56, under det aposteln över påskdagarna uppehåller sig där).

Det är icke möjligt att här ingå på ett ordbyte med förf. Han har naturligtvis i och för sig rätt i sin med styrka framhållna grundsats: "Die Chronologie der Paulusbriefe ist grundsätzlich und entscheidend abhängig von dem Urteil über das itinerarium Paulinum; ein Urteil über die Entwicklung der paulinischen "Theologie" — besser: der Gedankenwelt des Paulus — ist abhängig von der Chronologie der Quellen, der Paulusbriefe" (sid. 8). Men i verkligheten äro de historiska data som stå oss till buds för ett sådant kronologiskt fastläggande av breven, tyvärr så obestämda och ovissa, att man måste taga en ej ringa hänsyn också till inre indicier, beträffande både språk och idéinnehåll. I varje fall kräves det långt mera vägande grunder än dem förf. andrager, för att man skulle kunna acceptera hans förslag, om vars för Paulustolkningen vittgående konsekvenser han själv knappast synes vara fullt medveten. —

Med stora förväntningar griper man till ett arbete med en så lockande titel som WILHELM WEBERS *Christusmystik, eine religionspsychologische Darstellung der Paulinischen Christusfrömmigkeit*.

Förf. är en lärjunge å ena sidan till Adolf Deissmann och å den andra till Georg Wobbermin. Detta dubbla lärjungaskap ger hans arbete dess genomgående prägel. Den förre av hans lärare ger honom i huvudsak stoffet, den senare forskningsmetoden. Också Reitzenstein hör till de lärofäder som ofta citeras, efter vad det synes utan egentligt försök till självständig prövning.

I en inledning ger Weber en principiell redogörelse för den religionspsykologiska metoden, speciellt i dess tillämpning på paulinska texter. Förf. betonar med synnerlig skärpa kravet på religiös positivet hos forskaren. Här fordras icke mindre än en kongenialitet med den person som utgör forskningsobjektet, en kongenialitet av specifikt religiös natur, vars förutsättning är en empirisk-psykologisk (sid. 14). "Paulus verstehen heisst doch eigentlich Paulus sein" (sid. 6).

Men vidare gäller det att så framlägga "die gedankliche Struktur der religiösen Seele des Apostels, dass auch der historische Laie des 20 Jahrhunderts das seelische Streben des Apostels, mit modernen Begriffsbildern gemalt, versteht und ihm die Begriffe wo-



möglich Transparente werden für des Apostels Gott, der als Wort verkleidet zu uns kommt, uns zu versuchen, ob wir uns einer früheren Begegnung mit ihm nicht noch erinnern“ (sid. 13 f.).

Denna senare uppgift ligger, så vitt jag förstår, ej i den religionspsykologiska metoden som sådan, utan tillhör fastmer dennas tillämpning på den praktiskt religiösa förkunnelsen i dess olika former. Men det synes mig vara ganska betecknande för det nuvarande läget inom den tyska exegetiken, att en undersökning som är ägnad åt ett vetenskapligt problem, fullt medvetet tar hänsyn till denna sida av saken. Vi se här ett utslag av den starka reaktion som instinktivt gör sig gällande mot det hittills förhärskande ensidiga intresset för det historiska och genetiska betraktelsesättet. Teologien — och ej minst gäller detta exegetiken — har löpt stor fara att gå upp i ett historiskt mångsysslande och därvid avskära sig själv från sin levande källa, det pulserande fromhetslivet.

Själva undersökningen är uppdelad i tre huvudavdelningar. Först behandlas den religiösa strukturen hos Pauli omvändelsesupplevelse (sid. 27—88). Det är emellertid ingalunda blott det stora genombrottet i apostelns religiösa liv, som här kommer till framställning. Det material som står oss till buds för Pauli omvändelse är ju ock så påfallande ringa. Men man kan då fråga sig varför denna så energiskt skjutes i förgrunden, när undersökningen ändå måste bygga på totaliteten av den kristne Pauli religiösa erfarenheter, sådana de återspeglas i hans brev.

Efter en kort behandling av frågan om enhetligheten i den paulinska religionen (sid. 89—97), giver förf. en sammanfattande framställning av mystiken i religionspsykologisk belysning (sid. 98—129). Förf. anbefaller här “Wobbermins lyckliga terminologiska åtskiljande“ av begreppen *mystisk* och *mystik* såsom Ariadnetråden för att komma ut ur den rådande villervallan i fråga om begreppsbestämningen. *Mystik* skulle användas om den antiteistiska utgestaltningen av mystisk religiositet. Termen *mystisk* skulle däremot reserveras för de mera omfattande företeelser vilkas väsen är behärskat av mystisk tendens (sid. 125). För min del tror jag icke mycket vara vunnet genom den nämnda terminologiska distinktionen. Ej heller torde det finnas några större utsikter till att den skulle slå igenom.

Såsom mitt totalomdöme om W. Webers skrift måste jag säga att den betecknar en avgjord missräkning. Dess många religionspsykologiska termnybildningar t. ex. *Icherschliessung*, *Ichuntergang*,

*Ich-selbst* o. s. v. giva ingen ökad klarhet åt de behandlade fenomenen. Förf. har i ungdomlig iver överskattat sina krafter och sina förutsättningar för en så både viktig och vansklig forskningsuppgift. Vida mer betydande anser jag då W. MUNDLES *Das religiöse Leben des Apostels Paulus*, Leipzig 1923, att vara. Av den boken kan man lära en hel del, om man också ej finner sig böjd att försvärja sig åt den av Mundle förfäktade fenomenologiska metoden såsom universalmethod. —

GUSTAF ANKARS arbete om *Den kristna frälsningsvissheten* förtjänar att omnämnas i denna översikt av Paulus-litteratur från de båda sista åren. Förf. anknyter nämligen genomgående till den store apostelns tankar i saken. Särskilt de två första av bokens tre huvudavdelningar sysselsätta sig alldeles direkt med Paulus.

Ett yttre förhållande som strax faller läsaren starkt i ögonen är den fullständiga saknaden av varje hänvisning till den ifrågakommande litteraturen. Icke ett enda forskarenamn anföres. (Så vitt jag vid min genomläsning kunnat finna är det blott en enda gång som en hänvisning influtit, och detta till en populär kommentar till ett av de synoptiska evangelierna). Jag kan väl förstå — och i viss mån även sympatisera med — den reaktion som häri gör sig gällande mot det hantverksmässiga, katalogiserande arbetssätt som utmärker den nutida stilen i vetenskapliga arbeten. Men jag är å andra sidan fullt viss om att både klarheten och kortheten skulle ha främjats därigenom att förf. uttryckligen ställt in sitt arbete i den samtida forskningen, av vilken han dock självfallet i mångahanda måtto är bestämd och påverkad.

Man kan ifrågasätta, synes det mig, om verkligen Paulus bjuder en särdeles lämplig anknytnings- och utgångspunkt för frågan om frälsningsvissheten. När man läst förf:s framställning i kap. 2 om Pauli tankar om frälsningsvissheten, åtminstone såsom individuell visshet — och här ligger givetvis sakens praktiska hjärtpunkt — får man ett starkt intryck av att vad som framställes såsom apostelns tankar, i allmänhet ej vilar på dennes direkta utsagor, utan på slutsatser och kombinationer av förf. Saken är väl helt enkelt den, att Paulus ej känt något speciellt visshetsproblem. För honom har tron utan vidare inneburit visshet. Den som tror har frid. Den frälste äger eo ipso visshet om sin frälning. Psykologiskt var ju de första kristnas läge ett så helt annat än vårt. För juden eller hedningen betydde övergång till kristendomen ett medvetet, mer eller mindre

radikalt brytande med det förflutna. Den nutida kristnes situation är på en gång mycket lättare och vida mer komplicerad.

Ankars intresse och styrka ligger uppenbarligen på det systematiskt-praktiska området. Man märker själasörjaren, som för det varma hjärtats krav ingalunda glömmer det klara huvudets. Han har ett behov av att både för sin egen del och andra till godo bringa ordning och reda mellan tanketrådarna, att legitimera och systematisera de synpunkter som kunna komma i fråga. Något direkt exegetiskt inlägg har förf. tydligen ej velat göra. Detta framgår redan av titelns formulering. —

Under den varken särdeles upplysande eller träffande rubriken *A philosophy from prison* har professor F. R. BARRY, London, utgivit en liten ovanligt läsbar, allmänfattlig kommentar till Efeserbrevet. Dess grundkaraktär kan betecknas som moderat konservativ. Vid frågan om brevets författare anser Barry sig kunna fälla det omdömet, att den traditionella uppfattningen om Paulus såsom brevskrivaren är "probable though not proven" (sid. 10). Även en del andra s. k. inledningsfrågor beröras enkelt och kortfattat före själva kommentaren. Denna utmärkes av en erkännansvärd strävan efter att s. a. s. transponera brevtextern, och därmed göra densamma tillgänglig och påtaglig för en nutida lärare. Huvudvikten ligger för Barry icke på en förklaring av ord för ord, vers för vers. Han är ingalunda rädd för att göra utvikningar och hämta belysning från moderna förhållanden eller nutida tankelinjer. Man skulle kanske lämpligare kunna kalla hans utläggning för en serie bibelstudier än för en kommentar. Den är uppdelad i tre huvudkapitel: "God in history", "Christ the meaning of history", "Self-expression and social life", vilka sedan avdelas i mindre, sakliga avdelningar. Med kapitel- och verssiffror besväras läsaren påfallande sällan.

Jag skulle föreställa mig att utläggningar till de nytestamentliga skrifterna av just en typ sådan som den här föreliggande, kunde vara av ett ej ringa gagn till att giva vår tids människor ett ökat intresse för dessa skrifter och till att väcka deras håg för att låta sina egna tankar sättas i gång av vad de där läsa. —

Pastor CHARLES JEFFERSON, från Broadway Tabernacle, New York, har skrivit en bok om *The character of Paul*. Man blir från första början ej så litet misstänksam mot arbetet, när man på omslags-sidan läser ett i kursiv tryckt utfalande av auctor: "I feel that I know Paul better than I know any other man who ever lived".

Förf. beskriver själv sin bok som en samling av predikningar, vilka aldrig blivit hållna. Och han framhåller, icke utan synbart välbehag, hur han i 30 års tid så gott som oavlätligt levat med aposteln, och hur han under 13 år mera planmässigt fördjupat sig i de paulinska breven och läst "allting av värde rörande dem, som han kunnat finna". Innehållet utgöres av 26 välmenande, men ofta ganska konturlösa orationer över olika karaktärsegenskaper, radade upp efter varandra. Inga hänvisningar göras till beläggställena ur breven eller Apostlag. Jag har tagit denna bok med i min översikt allenast för att upplysa den som möjligen sett titeln och känt sig lockad av ämnet, om arbetets art. Ovarnad skall han ej nu bliva offer för en missräkning. —

En liten fin och djupgående undersökning av en viss sida i Pauli karaktär har universitetsstipendiat R. ASTING givit oss genom sin studie över apostelns religiösa självkänsla. Ursprungligen har avhandlingen publicerats i *Norsk Teologisk Tidsskrift* för år 1925, men har nu också gjorts tillgänglig som separatträck.

Ett drag som starkt framträder i apostelns bild, och som näppeligen någon uppmärksam läsare av hans brev kan undgå att lägga märke till, är den omedelbara och myndiga självkänsla som gång efter annan kommer till synes i de skrivelser av hans hand, som blivit åt oss bevarade.

Asting tager till undersökning upp särskilt det ord som oftare än något annat ger uttryck häråt, det ord som plägar översättas med *berömma sig*, resp. *berömmelse*. Påfallande är redan den räkнемässiga iakttagelsen, att medan ifrågavarande uttryck hos Paulus brukas 55 gånger, det endast användes på 4 ställen i det övriga Nya testamentet.

Förf. begynner sitt verk med en språklig undersökning av ordets förekomst i grekiskan, och konstaterar att det jämförelsevis sällan brukas inom den "profana" grekiteten, men däremot är relativt ofta använt i LXX. Med avseende på dess betydelse gör han gällande att den sedvanliga tolkningen *berömma sig*, *vara stolt*, ej är fullt adekvat, i fråga om LXX och N. T. Asting ansluter sig till Joh. Weiss, som i sin bekanta kommentar till 1 Kor. framhåller att ordet kan beteckna "eine innere Stimmung oder Gemütsverfassung", "das ruhige, zuversichtliche Vertrauen mit dem der Mensch Gott gegenübertritt, aber auch die jubelnde Erhebung des Gemüts mit dem

er seinem Richter und Seligmacher ins Auge zu schauen sich freut“.

Efter en skisserad teckning av den religiösa självkänslans plats och innebörd inom senjudendomen, få vi en bild av denna stämmings betydelse hos Paulus före hans omvändelse. Det största intresset knyter sig givetvis till den följande undersökningen av den kristne Pauli självkänsla.

Om "den nya människan" gäller det att all självupphöjelse är utesluten — den saken har aposteln så energiskt som knappast någon annan framhävt och understrukit. Detta utesluter ju icke på något sätt att den kristne i sitt förhållande till Gud besjålas av en känsla av lycka, av fröjd och jubel. Sådan är den närmare innebörden i det uttryck som plägar återgivas med att *berömma sig*, näml. i *Herren*.

Av något annan art äro de uttalanden som beröra apostelns kallelse, hans vandel och arbetsresultat. Det är ofrånkomligt att vi här möta något av apostelns medfödda, rent mänskliga storhetskänsla. Å andra sidan skymtar en religiös grundstämning mer eller mindre tydligt igenom: det är Guds nåd som gör honom till vad han är, och som verkar genom honom.

I en särskild avdelning hava de uttalanden sammanställts, där Paulus ordar om en *berömmelse* som han genom sina församlingar väntar sig *på Jesu Kristi dag*. Denna *berömmelse* riktar sig icke mot Kristus; den innebär icke ett framhävande av egna förtjänster för vilka han gör anspråk på lön. Hans självkänsla är icke orienterad mot Gud, utan mot människor. —

Sist i raden kommer jag till forskaren med det mest lysande namnet och med det till omfånget minsta bidraget. HARNACK har detta år utgivit sex föreläsningar han hållit om de förkonstantinska kristna brevsamlingarne. Det betydelsefullaste rummet ger han självfallet åt samlingen av Paulusbrev (sid. 6—27).

Harnack sysselsätter sig här med problemet om när och hur denna samling bör tänkas ha kommit till. Han framhåller att såväl den ursprungliga samlingen av 10 brev (utan pastoralbreven), som ock den utvidgade på 13 brev (med pastoralbreven) kunna följas tillbaka till omkr. år 100. "Man wird das letzte Viertel des 1 Jahrhunderts für die Entstehung der Sammlung der 10 und, gegen Ende dieses Zeitraums, auch der 13 Briefe offen lassen müssen" (sid. 7).

Med avseende på platsen för den paulinska brevsamlingens till-

komst uttalar sig Harnack för Korint. Fullständighet ha samlarna icke eftersträvat; man har upptagit sådant som syntes allmänt uppbyggligt till föreläsande vid gudstjänsterna. Med hänsyn till samlingens ålder finner Harnack det högst otroligt att något av de 10 Paulusbreven skulle stamma från någon annan än aposteln. Efeserbrevets autenti bör därför upprätthållas. Några nämnvärda förändringar av brevtexen eller tillsatser till densamma vid samlingens tillkomst kunna, med ett par undantag, icke med säkerhet påvisas.

I all sin korthet är Harnacks bidrag till den senaste Paulus-litteraturen av synnerligt intresse.

ERLING EIDEM.

*KARL ADAM: Das Wesen des Katholizismus, 2. Aufl., Düsseldorf 1925 (i serien Aus Gottesreich).*

*KARL HEIM: Das Wesen des evangelischen Christentums, 2. Aufl., Leipzig 1926 (i serien Wissenschaft und Bildung, N:o 209).*

Det är ju närmast att betrakta som en tillfällighet, att de båda framskjutna teologiska forskare, som i ovanstående skrifter taga till orda, äro professorer vid samma universitet, Tübingens åldriga och ansedda lärdomssäte med dess dubbla teologiska fakultet. Men på sitt sätt är detta förhållande dock ett vittnesbörd om den energi, varmed spänningen mellan katolskt och evangeliskt i våra dagars Tyskland genomlevs på ömse sidor om den konfessionella gränslinjen. Båda skrifterna äro framgångna ur föredrag, hållna inför akademisk ungdom av alla fakulteter; en omständighet som f. ö. har förlänat desamma en mindre exklusiv prägel än vanligen plägar vara fallet med undersökningar av den vetenskapliga halt, varom här är fråga.

Det har på många håll nära nog blivitt en dogm — jämförlig med den tidigare svenska uppfattningen av ryssväldets naturnödvändiga gång mot haven — att katolicismen är en framstormande makt, mot vilken de evangeliskes splittrade skaror intet förmå. Länge ha vi också nödgats lyssna till segerfanfarer från Roms med beundransvärd skicklighet och kraft dirigerade slaglinjer. På evangeliskt håll har man t. o. m. talat om en ny motreformation, och misströstans röster ha understundom varit starka. Utan tvivel är det ock så, att

den romantiserande, antiintellektualistiska tidsströmningen i förening med den trötta efterkrigsstämningen och dess stegrade auktoritetsbehov givit katolicismen en väl utnyttjad chans. Av åtskilliga tecken att döma vill det dock synas, som om anstormningen redan kulminerat och segerloppets tempo hölle på att mattas. Förvisso beror detta icke blott därpå, att de evangeliska kyrkosamfundet samlat sig till en fastare yttre arbetsgemenskap, utan även och framför allt på arten av de djupare krafter, som här mäta sig med varandra. Den katolska kyrkans sneglande efter politiska hjälpmedel i kampen för sina ideal är något, som nu såsom fordom måste försvaga kraften i dess religiösa intentioner. Härvid kan den evangeliska kyrkan, ju bättre den fattar sin egen princip i sikte, förtröstansfullt lägga sin sak i Guds hand och vänta frukten av hans makt att i den självutgivande kärlekens gestalt besegra människohjärtan.

Ett starkt och i många hänseenden synnerligen sympatiskt intryck av den moderna katolicismens aktivitet och dess strävan att tala till vår tids människor får man, när man fördjupar sig i Adams skrift om katolicismens väsen. Man måste skänka sitt erkännande icke blott åt den stilistiska schwung, varmed boken är avfattad, utan också åt det varmt personliga och övertygade patos, som uppbär densamma. Den är närmast att förstå såsom en fint bildad och på sitt sätt vidsynt katolsk teologs försök att från en enhetlig synpunkt genomlysa den mångskiftande och svårgripbara företeelse, som Romarkyrkan utgör. Uppenbarligen direkt framkallad av den livliga diskussionen kring Fr. Heilers bekanta arbete med samma namn, är Adams skrift i vid utsträckning bestämd av Heilerska problemställningar. Vad Adam vill är att gentemot Heilers upplösning av den katolska fromhetstypen i dess enkla beståndsdelar — evangeliska, judiska, hedniska och primitiva element — hävda katolicismen såsom en organisk, av en enhetlig princip uppburen storhet (s. 13 f.).

Vad är då enligt Adam katolicismens väsen? Närmast svarar han så: det är kyrkan i betydelse av det genom tiderna framgående enhetliga, från Kristus emanerande andelivet. Att härvid allt koncentrerar sig kring begreppet kyrka blir klart redan av en blick på kapitelrubrikerna, som så gott som samtliga tala om kyrkan. Adam menar sig i katolicismens betoning av samfundstanken finna dess avgörande kännetecken gentemot den individualism, som han i enlighet med vedertaget katolskt schema framställer såsom prote-

stantismens oskiljaktlige följeslagare. Ehuru det ej lider något tvivel, att romarkyrkans kanske förnämsta gärd åt den ekumeniska kristenheten just varit dess betoning av solidaritetstanken ("die Kategorie der Menschheit" gentemot en ensidig "Kategorie des Ichs"), så är det likväl tydligt, att häri ännu intet konfessionellt åtskiljande ligger, t. ex. gentemot en evangeliskt fulltonig protestantism. Det specifikt romerska kommer också först till synes vid det närmare utförandet av den definition, varifrån Adam utgår: nämligen när kyrkan bestämmes såsom det synliga samband, som i påven har sitt överhuvud och i legitimt vigda biskopar och präster ser sin himmelska garanti. Den starkt markerade plats, Adam skänker åt påven såsom representant för "Kristusanden" (Wo Petrus — da Christus), är ett vältaligt vittnesbörd om de stämningar, som f. n. röra sig inom den katolska kristenheten. Samtidigt träder Roms exklusivitet i denna moderna apologi för den katolska tanken ohöljd inför våra ögon: på denna punkt synes ingen uppmjukning inom synhåll. "In der Frage, ob auch akatholische Kirchen seligmachend seien, kennt die Kirche keine Duldung". De betecknas tvärtom såsom "rein menschliche, ja widerchristliche Schöpfungen. Ihnen gegenüber kennt die Kirche nur ein Anathema. Und sie wird dieses Anathema nicht zurücknehmen, bis der Herr kommt" (s. 182). Den fruktansvärda intolerans, som ligger bakom dylika utsagor, mildras endast föga genom de restriktioner, som Adam i detta sammanhang infogar och som gå därpå ut, att *enskilda* medlemmar inom andra samfund, i kraft av vad som ännu bevarats av arvet från moderkyrkan, kunna föras till en om ock ofullständig sanningens kunskap. "Das Katholische an ihnen ist es, das immer noch zu heiligen und zu erlösen vermag" (s. 185). När Adam under fullföljande av denna linje säger sig med sorg minnas inkquisition, häxprocesser och religionskrig samt med vördnad stanna inför varje uttryck av äkta religiöst liv, var det än "på utomordentliga vägar" föres till blomning, då han förklarar sig gärna antaga möjligheten av martyrer och helgon även utanför Roms gemenskap och härvid bl. a. uttryckligen såsom exempel nämner Sundar Singh (s. 187), så är detta visserligen i och för sig tacknämligt — ej minst med tanke på den från jesuitiskt håll med sådan frenesi mot den indiske sadhun iscensatta förföljelsen, varom Adam alldeles tiger under samtidigt prisande av fördomsfriheten hos de katoliker, som förmenas först ha riktat kristenhetens blickar på sadhun — men knappast fullt konsekvent utifrån den principiella



åskådningen och torde få skrivas mera på författarens personliga vidhjärtenhet än på den katolska kyrkotankens inre tolerans. Så mycket är i varje fall visst, att sådana spontant framträdande utslag av romersk fanatism vittna om en dubbelhet i bedömandet av icke-katolsk fromhet, varest den evangeliska kärleks- och ödmjukhetsstanken kämpar en ojämn kamp med kyrkopolitiska makt- och intressesynpunkter. Adam skall förgäves söka övertyga oss om, att dylikt utan vidare är i strid med katolicismens väsen. Så länge den officiella kyrkoledningen stillatigande åser de svartaste utslag av intolerans — man erinre sig blott historien om Luther inför den katolska polemikens forum — ja, t. o. m. på kreditsidan inregistrerar därav beroende "framgångar", måste man med smärta konstatera en oöverbryggad klyfta mellan Rom och Jesu evangelium.

Över huvud gäller ifråga om Adams framställning av katolicismens väsen, att denna mera har form av en idealteckning än en på opartisk analys grundad verklighetsstudie. I hans bild av katolicismen framhävas mångenstädes godtyckligt vissa moment, under det att andra lika konstitutiva drag, vilka icke passa i den önskade helheten, dämpas och undanskjutas. Många exempel skulle härpå kunna andragas: så det sätt, varpå den romerska gärnings- och förtjänsttanken bortskymmes, så idealiseringen av avlatspaxis, vidare framställningen av det katolska askesbegreppet (170 ff.). Man lyssne exempelvis ock till hans bagatelliserande av de magiskt-primitiva inslagen i det folkliga formhetslivet, såsom när det på tal om de s. k. sakramentalierna heter: "Gewiss, es sind Missbräuche möglich, es ist eine Verzerrung der Sakramentalien ins Magische denkbar" (s. 171). När Adam i detta sammanhang beklagar sig över protestantiska kritikens illvilliga förväxling av bruk och missbruk, borde han hellre rikta sina maningar till den kyrkoledning, som genom sin ofelbare företrädare icke blott tolererar, utan t. o. m. positivt uppmuntrar den primitivaste övertro på detta område och till vars hållning en utanförstående måste förbehålla sig rätt att taga hänsyn vid bedömandet av "katolicismens väsen".

Det i min tanke intressantaste i den Adamska skriften är det sätt, varpå den katolska auktoritetsprincipen i olika sammanhang utarbetas. Med goda skäl skulle tvivelsutan kunna hävdas, att den avgörande grunddifferensen mellan katolskt och evangeliskt är belägen på denna punkt. När man läser Adams överväganden angående katolicismens förhållande till skrift och tradition, blir man

återigen på det starkaste slagen av intrycket, huru vid klyftan är mellan Rom och evangeliska kyrkosamfund och huru omöjligt varje samförstånd, sålänge Rom hävdar sin ståndpunkt i detta stycke. Då Nya testamentet, säger Adam, väl är ett betydelsefullt, men ingalunda uttömmande uttryck för den apostoliska tradition, som alltifrån begynnelsen uppsamlats av kyrkan, kan katoliken omöjligt hämta sin tro närmast ur Bibeln. Denna väckes tvärtom och får näring i första hand under anslutning till den kyrka, varest den levande Kristusanden är verksam genom tiderna och som genom en tradition, äldre än den skriftliga, är direkt förbunden med Frälsaren själv. I likhet med den enskilde står därför också kyrkan relativt fri i förhållande till Bibeln, när det gäller formuleringar av läran eller föreskrifter för det sedliga livet. Någon legitimering ur Skriften i strängt protestantisk mening är icke av nöden. I kyrkan innebor nämligen i kraft av dess obrutna, genom sakramenten förmedlade förbindelse med Kristus en hemlighetsfull "trosinstinkt", som i tidens fullbordan låter ständigt nya sanningsmoment framträda i aktualitet av den latent ifrån begynnelsen förefintliga sanningsskatten. "Es ist letzten Endes der mütterliche Organismus der solidarischen Glaubensgemeinschaft, der, befruchtet vom Lehramt der Kirche, die Dogmen zum Reifen bringt, bis dass sie in der kirchlichen Definition ihre entscheidende Gestalt empfangen" (s. 153).

Klarare kan ej den katolska kyrkans överordnande av traditionen över Skriften bringas till uttryck. Den ställer sig därmed i medveten opposition emot den kritiska princip för bedömande av äkta och oäkta, som Luther angivit med sitt lösensord "Gottes Wort" och som är gemensam utgångspunkt för alla evangeliska kyrkosamfund. Här ligger ock den yttersta grunden till den egendomliga brist på enhetlighet och den heterogena karaktär, som alltifrån början varit romarkyrkans särmerke. Det torde t. ex. vara svårt att ange, vilka oevangeliska, primitiva drag från det breda kyrkofolkets praxis och tankevärld, som icke på denna väg över "die solidarische Gemeinschaft der Gläubigen" skulle kunna arbeta sig upp till officiellt erkännande. "Traditionens" ställning vid sidan av och över Skriften är därför till sist en sak av vida mer djupgående innebörd än en simpel "skiljolära". Däri avslöjar sig tydligare än kanske på någon annan punkt katolicismens innersta grundorientering, varest den teocentriska inriktningen med dess allenaberoende av Guds ord fått lämna rum för en klart antropocentrisk grundsyn och ett falskt hänsynstagande till mänskliga intressen.

Mycket skulle vara att tillägga om Adams apologetiska inlägg. Men vi måste övergå till Heims försök att klarlägga den evangeliska kristendomens väsen. Det är högeligen karaktäristiskt för tidsläget, att denna skrift från början till slut är bestämd av den konfessionella motsättningen mellan katolicism och protestantism. Men det blir snart nog klart för läsaren, att vi här icke ha att göra med en uppgörelse efter det traditionella mönstret från den ortodoxa kontroverslitteraturen, varest den ena skiljöläran efter den andra fick passera revy, utan att förf. framför allt strävar att tränga bakom de ofta förvirrande dogmatiska formuleringarna och upptäcka den avgörande religiösa skiljegränsen, den punkt, där de olika fromhetstyperna lägga sin djupaste egenart i dagen. Det ideal, som Schleiermacher tecknat av konfessionell "polemik" har här fattats i sikte med större konsekvens än i något annat liknande arbete jag känner. Förf. framträder icke, såsom han i förordet direkt uttalar, med anspråk på att säga något i egentlig mening nytt. Vad han vill är närmast att till ledning för frågande nutidsmänniskor i olika läger till en enhetlig bild samla det, som på sistone, framför allt genom de vetenskapliga insatser, som knyta sig till namnen Holl, Heiler, Brunner och Gogarten, är i färd med att utkristallisera sig såsom den protestantiska människans gemensamma övertygelse.

Av begynnelsekapiteln stannar man närmast inför det tredje, varest förf. avhandlar det för påvens absoluthetsanspråk och därmed för hela den katolska kyrkoorganisationen grundläggande Jesusordet i Matt. 16: 18, 19: Tu es Petrus etc. Lämmande därhän modärna protestantiska teologers förslag att helt enkelt förklara stället ifråga såsom oäkta och därför ovidkommande, yrkar Heim på en förståelse av detsamma utifrån den urkristna synen på församlingens växt och villkor, särskilt den starkt framträdande uppskattningen av de ledande apostlarnas betydelse, varvid ju framför allt Petri särställning är väl betygd. Härav följer emellertid med hänsyn till ifrågavarande ord raka motsatsen till vad katolicismen däri vill inlägga: när Petrus här tillägges en uppgift och en värdighet med hänsyn till församlingen, som på intet sätt kan vara ärftlig och övergå till följande generationer, utan tänkes som absolut singular, så måste detta ord rätt förstått tvärtom sägas utgöra "die Magna Charta der protestantischen Auffassung der Kirchengeschichte" med dess betoning av de profetiska personligheternas roll i utvecklingen.

Härefter övergår H. i kap. 4 och 5 till att fixera den avgörande grunddifferensen mellan katolsk och evangelisk kristendom. Denna låter sig spåra redan i uppfattningen av det bärande i Kristi gärning. Det är tvenne olika spörsmål, som trängas i människohjärtat och begära svar: dels det oroliga samvetets krav på skuldens sonande, dels lyckobegärets åstundan att tillfredsställas. Jesus har att välja på denna punkt, och han avgör sig helt för samvetets krav. Lyckofrågan skall visserligen även den engång få sitt svar, men först vid dagarnas ände, genom ett Guds maktfulla ingripande. Till dess äro vi enligt Jesus hänvisade till att i detta stycke leva i en olöst spänning. Denna Jesu heroiska hållning gentemot det timliga fasthölls, utför Heim, ej länge i den efterapostoliska tiden: den världsfamnande rikskyrkan kom snart nog att lämna insteg för eudaimonistiska motiv, på olika sätt sökande garantier för sin lyckoåträ.

Medan den katolska Kristusförståelsen betyder en bekännelse till denna falska religiösa inställning, innebär den med Luther frambrutande evangeliska oppositionen mot Rom ett återinsättande av skuldfrågan på dess suveräna plats och ett undanskjutande i Jesu anda av lyckofrågan. Så går den evangeliske kristnes väg till Gud med nödvändighet över det ensamma samvetets kamp för frid och förlåtelse fram till en tro, som ej begär några stöd i timligheten; katoliken däremot skyndar, lockad av tanken på kyrkan såsom gudsríkets uppenbarelse i makt redan här på jorden, förbi den religiösa huvudfrågan och nöjer sig med yttre garantier i form av kyrkliga försäkringar eller underpersonliga, mystiska upplevelser, som gå vid sidan av samvetets nöd. Detta utföres närmare i de tankerika kapitlen 6 och 7: *Die Anbetung Gottes in Geist und in der Wahrheit* och *Die Gewissensreligion*. Boken avslutas med tvenne kapitel om den evangeliska sedligheten och om kyrkan enligt evangelisk åskådning.

Heims skrift, som i Tyskland väckt berättigad uppmärksamhet och redan efter ett par månader måste utgivas i ny upplaga, kan förvisso i åtskilligt göras till föremål för anmärkningar — utan tvivel är t. ex. den ram, vari den inpressar skillnaden mellan katolskt och evangeliskt, för trång — men odisputabelt synes mig vara, att här föreligger ett djuptänkt och efter stora linjer gjort utkast till skarpare fixering av den konfessionella motsats, som alltifrån den stora kyrkosplittningen på 1500-talet sätter sin prägel på vår västerländska kultur. Det vore att önska, att förf., som i sitt hemland i hög grad har den bildade ungdomens öra, måtte finna läsare även på andra håll, där man har

vaket sinne för de skickesediga religiösa avgöranden, som av allt att döma tränga sig på vår tid. Vi äga förut intet i denna art, som kan ställas vid sidan av Heims arbete.

GUSTAF LJUNGGREN.

*Samuel Ödmanns skrifter och brev, utgivna med levnadsteckning och kommentar av Henning Wijkmark. I. XL + 258 sid., II. 500 sid. Diakonistyrelsens bokförlag. Stockholm och Uppsala 1925.*

Samuel Ödmann har nog ganska länge varit både förbisedd och misskänd som författare. Hans klassiska skildringar från hembygden och från Delsbo ha väl alltid rönt en livlig uppskattning, ända sedan de första gången kommo i dagsljuset. Men hans övriga litterära alstring, som dock en gång begärligt lästes och livligt beundrades, har under de senaste generationerna betraktats som tämligen dött gods.

Genom d:r H. Wijkmarks lärda och friskt skrivna avhandling om Ödmann (Stockholm 1923) har denne emellertid åter blivit ställd på sin rätta plats i tidssammanhanget och erhållit en både saklig och elegant "Ehrenrettung". Såsom Ödmann framstår genom Wijkmarks undersökning, inger han både respekt och beundran för sin självständiga och grundliga insats på snart sagt alla livets områden. Säkerligen medverkar Ödmanns konkreta, stundom kärva, stundom saftiga språk att öka intresset för honom.

Det är därför helt naturligt, att intresset åter väckts för Ödmanns författarskap. Hans många inlägg i olika frågor ha emellertid varit spridda på olika håll, och hans brev, på vilka Wijkmark icke minst byggt sin undersökning, ha ju legat dolda i arkivens och bibliotekens gömmor.

Det är därför med synnerlig glädje man hälsar den Ödmanns-antologi, som Wijkmark nu ombesörjt. Det har blivit 2 ganska digra volymer och ändå är det icke, som titeln verkligen kan missleda någon att tro, Ödmanns samlade skrifter och brev utan endast ett *urval* ur dem. Detta är emellertid tillräckligt både för att ge en allsidig belysning av Ödmann som författare och för att övertyga om hans ovanliga allsidighet.

I den första volymen möta först och främst de klassiska skildringarna "Hågkomster från hembygden och skolan" samt "Prosten Lenæus i Delsbo och hans församling, på 1760-talet". Teckningen

av Vislandahemmet, som Ödmann själv helt enkelt kallade "Biographie", har Wijckmark kunnat publicera efter originalmanuskriptet, som han varit nog lycklig finna i ett privat bibliotek. De övriga uppsatserna äro till största delen hämtade ur Vetenskapsakademiens handlingar och behandla därför mestadels naturvetenskapliga ämnen. Det är sina "rön" inom floran och faunan, som den vakne naturforskaren här framlägger. Tvenne artiklar äga ett mera teologiskt intresse. Den ena är hans utredning om "andeligt ljus, swärmeri och samwetsfrihet", som hämtats ur bihanget till del IV av Ödmanns "Ur strödda försök öfver Nya Testamentet". Den andra utgöres av Ödmanns för publicering ej avsedda inlaga till kungl. uppfostringskommittén, vari han tager till orda för större utrymme åt "naturalhistorien" vid läroverken.

Den andra delen är teologiskt sett intressantast. Det framgår redan av volymens underrubrik: Ur Samuel Ödmanns brevväxling. Här möter man Samuel Ödmann sådan han verkligen var under sin levnads växlade öden, alltifrån det han som sorglös student skrev små litterära epistlar till sin unga discipel i Delsbo ända fram till de sista ensliga åren i Svartbäcksgatan 17. Näst Gjörwell var väl Ödmann sin tids flitigaste brevskrivare. I brevens rikedom på fakta och synpunkter överträffas han av ingen. Man behöver ej läsa många av de här framlagda breven för att kunna instämma i utgivarens anmärkning i förordet, att man här "får ett tvärsnitt genom tidens naturvetenskapliga, teologiska och litterära fysionomi". Det framgår f. ö. redan av förteckningen på adressaterna. Det är kända naturvetenskapsmän som P. Wargentin, J. C. Wilcke och C. P. Thunberg, lärda teologer som Anders Knös, Johan Tengström och J. A. Lindblom eller litterati som J. H. Lidén, P. A. Wallmark och P. Wieselgren.

Flera av Ödmanns brev äro nu borta. Ur kyrkohistorisk synpunkt måste man särskilt beklaga, att Ödmanns brevväxling med Pehr Tolleson och Olof Wallquist gått förlorad. Båda hörde till tidens främste, var på sitt sätt; båda stodo Ödmann särskilt nära.

Båda delarna ha av utgivaren försetts med kortare kommentarer och med utförliga personregister. Slutligen bör nämnas, att första delen inledes med en i sin koncisa knapphet mäterligt gjord levnadsteckning över Ödmann. Ur rent *biografisk* synpunkt synes mig denna teckning t. o. m. stå framom den i sitt slag förträffliga avhandlingen.

HILDING PLEJEL.

PAUL ALTHAUS: *Die letzten Dinge. 3., neubearbeitete Auflage. C. Bertelsmann 1926.*

Otvivelaktigt har man rätt att tala om en vändning hän emot eskatologi inom nutida protestantisk teologi; intresset för "de yttersta tingen" är icke begränsat till de antroposofiska, spiritistiska och extatiska kretsarna utan betygar sig såsom ett aktuellt och legitimt evangeliskt trosintresse. Denna vändning, som först framträtt på den historiska teologins gebit med Joh. Weiss och A. Schweitzer, innebär en frontförändring i förhållande till den av Schleiermacher-Ritschl bestämda 1800-talsteologin, vars allmänna eskatologiska obenägenhet och "nu"-förkunnelse uppenbarligen går tillbaka till Schleiermachers uppvisande av omöjligheten för den kristna tanken att skapa en enhetlig eskatologisk bild (*Der chr. Glaube* § 157 ff.) och sammanhänger med Ritschls starka koncentration omkring uppenbarelsens rent etiskt-religiösa innehåll under tillbakaträngande av det eskatologiska hoppet. Men 1800-talsteologins försiktiga förbehållsamhet eller prononcerade likgiltighet gentemot de eskatologiska problemen sammanhänger också med den allmänna alltmera avgjort framträdande historisk-kritiska synen på den kristna uppenbarelsens hävder och med den djupgående omvälvningen inom det naturvetenskapliga betraktelsesättet, till följd varav den bibliska världsbildens tidshistoriskt betingade karaktär sköts i förgrunden; instinktivt drog sig teologin i detta läge tillbaka till det personligt-andligas, det etiskt-religiösa uppenbarelseinnehållets mera stormfria punkt. Herrmanns Dogmatik (§ 53) är ett exempel på huru denna för eskatologin likgiltiga ritschlska tradition fortsätter ända in i våra dagar.

Redan den första upplagan av Althaus' eskatologiska skrift var all knapphet i utförandet till trots ett betydelsefullt uttryck för den ovan nämnda nyorienteringen; men det vore orätt att betrakta denna djupborrande och tankedigra skrift uteslutande såsom ett symptom — i verkligheten har den i sin tur själv i hög grad befruktat debatten om dessa ting, och i den omarbetade nya upplagan har den ursprungliga skissen vuxit till en imponerande teologisk totalvy. Framför allt har problemet evighet och historia fördjupats; tidstillvarons och ändlighetens dialektik — varje ögonblick refererar omedelbart till evigheten, samtidigt som historien äger ett jämväl ur evighetens synpunkt betydelsefullt inre sammanhang — har mera helt fått komma till sin rätt. Men också på andra punkter (t. ex. domstanken) företer den nya

upplagan icke blott utvidgningar utan också rätt djupgående förändringar, till vilka förf., såsom han själv tacksamt erkänner, föranletts till stor del genom den fruktbara positiva kritik, som från skilda håll kommit arbetet till del. På samma gång har förf. givetvis rätt i att ett fortsatt arbete på den en gång givna eskatologiska skissen redan leder med inre nödvändighet fram till ett slags teologisk total-syn; lag och evangelium, synd och rättfärdiggörelse, kristologi och gudsbild, skrift och historia — alla dessa centralt teologiska frågor äro intimt förknippade med det eskatologiska problemet och betinga dess lösning.

Det finns ett grundläggande drag i denna framställning, som torde komma att tillförsäkra den varaktig betydelse inom den fortsatta eskatologiska tankeutvecklingen på protestantisk mark, och det är det organiska sammanhang med den levande kristna tron och det konkreta kristna livet, vari det eskatologiska problemet här insättes. Med all rätt har visserligen Ritschl och den ritschlska riktningen efter honom fruktat för en eskatologisk spekulation, som mer eller mindre medvetet isolerad från det kristna livet hänger sig åt teoretiskt sett olösliga problem och som därigenom på ett ödesdigert sätt vänder uppmärksamheten bort från religionens praktiskt-personliga inställning. Hur man än må bedöma Althaus' närmare utförande av hans eskatologiska grundsyn, torde man likväl icke med rätta kunna förebrå en eskatologi av denna art för att locka den kristne eller teologen till ett ur trons och det kristna personlighetens synpunkt ofruktbart och verklighetsfrämmande tankegrubbel. Utgångspunkten och den alltjämt fasthållna riktpunkten för denna eskatologi är just det konkreta personligt-historiska troslivet. Tron, detta framhäver Althaus alltjämt på nytt, äger det eviga livet blott i avgörelsens och kampens historiska form, (en form som är inadekvat i förhållande till evighetens nya tillvarelsform), och från denna inadekvata form förmår icke heller tänkandet över de yttersta tingen frigöra sig. I principiell överensstämmelse med positionen i sin innehållsrika uppsats, "Theologie des Glaubens", (Zeitschr. für syst. Theol. II, s. 298 ff.) behandlar Althaus det eskatologiska tänkandet alltigenom såsom en av de olika uttrycksformerna för trons kamp och avgörelse, icke såsom något på sidan härav eller såsom något, som förmenas höja den kristna tanken över det historiska livets begränsning och smärtsamma inre motsättningar. Karaktäristiskt för tillväggångssättet är å ena sidan strävandet att tänka en tanke ut i dess



yttersta konsekvenser (varvid samtidigt sanningsmomentet i varje särskilt tankeförsök omsorgsfullt tillvaratages), å andra sidan erkännandet på olika punkter av en bestämd gräns för det teologiska tänkandet: teologin har att erkänna problemets olösbarhet; tanken gör halt inför en hemlighet. Denna strävan att klargöra gränsen (och varför gränsen är ofrånkomlig) är uttryck för en teologins hälsosamma självbesinning, som icke alltid iakttagits, och detta självbesinningens "hitintills och icke vidare" ökar på samma gång tyngden av framställningens positiva utsagor; man har i det hela den trygga känslan att röra sig på den kristna grunderfarenhetens fasta mark. Blott får detta icke förstås så, som om Althaus skulle uppdraga gränser för att sedan inom den begränsade sfären fälla desto mer kategoriska omdömen. Skenbart innehåller framställningen närmast kanske alltför få entydiga positiva omdömen; alltjämt på nytt genombrytes den teoretiska entydigheten av en motsatt sats, som står i spänning med den förra, utan att någondera likväl uppgives. Och härvid är att märka att dessa spänningar och "Polariteten", såsom Althaus själv betonar i motsättning till Georg Wobbermins karaktäristik av hans metod såsom "religionspsykologisk", icke hänföra sig till den religiösa psyken utan till saken själv eller till det religiösa innehållets egen halt. Althaus' undersökning är principiellt meta-psykologisk; den religiösa fenomenologin tillerkännes här betydelse blott såsom något sekundärt, såsom en återspeglning i medvetandet av kristustrons objektiva halt och mening (varvid emellertid kan erinras om att det religiösa sanningsintresset också av Wobbermin uttryckligen göres till själva ledmotivet för den religionspsykologiska betraktelsen (*Die religionsps. Methode* s. 402) och att Wobbermins strävan att nå fram till ett religiöst väsensbegrepp *realiter* innesluter strävandet efter ett ideal- och normbegrepp, som ytterst motiveras endast utifrån den individuella religiösa erfarenhetens väsensbestämhet). Vad Althaus eftersträvar är att med utgångspunkt från den kristna gudstanken och kristusverkligheten utveckla "trons egen logik", och emedan tron är den i historien kämpande, av hoppets spänning präglade tron, kommer trons logik med nödvändighet att väsentligen framstå såsom en *trons dialektik*: den objektshalt, för vilken den religiösa erfarenheten är uttryck, låter beskriva sig blott i sats, som formellt motsäga varandra. Detta drag karaktäriserar så genomgående Althaus' betraktelsesätt, att man kunde beteckna hela hans teologi såsom "dialektisk" och det i en djupare biblisk-refor-

matorisk mening än Karl Barths och hans meningsfränders "dialektiska teologi".

Althaus' eskatologi och hela teologi är starkt kristocentriskt bestämd. I kristusverkligheten finner han svaret på den dubbla fråga, som genomgår hela religionshistorien: uppenbarelsefrågan och frälsningsfrågan. Kristus är *Sonen*, i och genom vilken den Helige i historiens form uppenbarar sitt väsens djup, och Kristus är *Herren*, genom vilken Gud övervinner syndens och dödens välde och förverkligar sitt rike i världen, men — och härpå ligger för eskatologin avgörande vikt — Son och Herre är Kristus först såsom den uppståndne och levande. I den till Gud upphöjda människan Jesus Kristus är motsägelsen löst mellan gudsbarnskap och ofulländad sedlig strävan, mellan gudslivet och livet i "dödens kropp", och emedan *Sonen* tillika är *människosonen*, den nya mänsklighetens förstling, ser tron i honom målet för det kristna hoppet såsom redan förverkligat och närvarande. Men liksom Kristus såsom den upphöjde förblir den för världen fördolde, så förblir alltså det kristna livets dubbelhet: på en gång lemmar av samma andliga kropp, vars huvud den upphöjde är, och likväl alltså kämpande med synd och död. Men denna nöd föder det kristna hoppet: gudsgemenskapens realitet i trons gudomliga gåva måste den troende fatta såsom underpanten på en fulländning, i vilken Guds ande icke längre hämmas av det av synd och död märkta livet utan uppenbarar sig "in neuer, von ihm gestalteter, allem Todesgesetze entnommener Geistleiblichkeit". (s. 49). Ordet "Geistleiblichkeit" är härvid ingalunda någon tillfällighet. I uttalad motsats till Ritschl, för vilken det eviga livet i kristlig mening fattas ensidigt såsom en närvarande och rent spiritualistiskt bestämd realitet, framhäver Althaus starkt det eviga livets dubbelsidighet såsom på en gång närvarande och kommande och betonar jämsides härmed det kommande gudsrikets kosmiska innebörd: gudsriket är icke blott hel och full andlig gemenskap, det är också inbrytandet av *en ny värld* genom Guds konungsliga skapargärning. Denna kosmiska eskatologiska förhoppning sammanhänger direkt med den för Althaus utmärkande värderingen av natur och historia. Natur, historia och kulturarbete ha betydelse, såsom han gör gällande återigen i medveten motsättning till Ritschl, icke blott såsom betingelser och medel för gudsriket (till följd varav deras betydelse skulle upphöra i och genom gudsrikets fulla förverkligande), utan naturen måste samtidigt tillerkännas ett visst egenvärde i den

gudomliga världsplanen, nämligen såsom manifestation av Guds outtömliga rikedom och skönhet; och historia och kultur äga betydelse icke blott såsom "material för våra plikter" eller såsom moment i en strängt genomförd etisk personalism, utan — och såtillvida närmar sig Althaus Wilhelm Wundts ponering av "objektiva kulturvärden" — de äga samtidigt också en självständig betydelse, om inte annat så i varje fall i egenskap av ett "Gleichniswert", som visar utöver sig självt till en ny värld, som alltigenom är formad av ande och kärlek. På samma gång som Althaus sålunda vill finna en inre relation mellan denna världen och Guds nya värld, spar han sig ingen möda att markera olikheten mellan denna kosmiska gudsrikesuppfattning och varje form av inomvärldslig "sluthistorisk" eskatologi i biblisk eller utombiblisk form. (Att denna kritik, huru skarpt genomförd den än måste erkännas vara, ännu lämnar rum för allvarliga överväganden åskådliggör H. E. Weber, "Die Kirche im Lichte der Eschatologie", Neue kirchl. Zeitschr. XXXVII s. 299 ff.). Lika starkt som uppståndelsen betonas såsom eskatologins och teologins centrala faktum, lika starkt understrykes samtidigt att varje biblicistiskt grundande av denna visshet är uteslutet. "Die Auferstehung des Leibes Jesu", heter det sammanfattande, "ist nicht die Lösung, sondern selber ein Teil unseres Problems, sie bedeutet einen Gegenstand der theologischen Frage, nicht ihre Entscheidung". (s. 257). I och med uppgivandet av den "sluthistoriska", inomvärldsliga eskatologin faller enligt Althaus också den senjudiska uppståndelseföreställningen och därmed förbundna föreställningskomplex. Men sanningsmomentet i den ohållbara tanken på en "köttets uppståndelse" söker Althaus tillvarataga genom en analys av väsensförhållandet mellan själ och kropp, varvid han — i anslutning främst till Carl Stange och Adolf Schlatter — energiskt avvisar den grekiskt-idealistiska dualismen, för vilken kroppen degraderas till ett själens fängelse, och gör gällande, att jagmedvetandet är oskiljaktigt förbundet med föreställningen om vår kroppsliga tillvaro och att den kroppsliga relationen följaktligen är väsentlig för själen. Emedan kropp och själ stå i ett inre förblivande förhållande till varandra — icke blott i ett yttre tillfälligt förhållande — måste det kroppsliga, liksom naturen i dess helhet, tillerkännas betydelse icke blott såsom material för själens helgelse eller blott såsom medel för det personligt-andliga, utan det kroppsliga måste också tillerkännas ett visst egenvärde: "Hier entsteht die Gewissheit, dass

in dem lebendigen Verhältnis von Seele und Leib ein selbständiger Gottesgedanke zum Ausdruck kommt, der seine Erfüllung finden muss. (s. 261). Från dessa premisser leder sig Althaus fram till tvenne gränssatser: 1) den jordiska kroppen såsom sådan är blott tänkbar i historien och dess möjlighet upphör med denna — varje "stoffligt", naturligt sammanhang mellan jordisk och himmelsk kroppslighet måste därför negeras, 2) det är kroppens värdighet att vara den individuella personlighetens "gestalt", — på grund av det individuellas betydelse ha vi därför rättighet att göra gällande ett väsentligt sammanhang mellan den jordiska och den himmelska "gestaltningen", — även om möjligheten av varje närmare bestämning av den nya "kroppsligheten" är oss förmenad. Det enda som med rätta kan sägas är, att vad vi hoppas är "uppfyllelsen" och fulländningen av det, som vi här på jorden i det levande förhållandet mellan kropp och själ uppleva såsom ett "löfte". (s. 262).

Den härmed angivna tankegången är ur flera synpunkter belysande för Althaus' betraktelsesätt och teologiska intentioner. Man kan förstå och uppskatta, när han i sin berättigade strävan att utifrån den bibliska skapelsetanken genomföra en universell gudsríkessyn vill inrymma plats i den nya världen även åt den "form" och "gestaltning", vari det individuellt-mänskliga ovillkorligen framträder under jordelivets villkor. Men, måste man fråga, om allt vad man har att säga om den "himmelska kroppsligheten" sist och slutligen reduceras till den allmänna förhoppningen om en "uppfyllelse och fulländning" av det som vi här uppleva i relationen mellan kropp och själ, är icke begreppet "Geistlichkeit" i verkligheten då alltför massivt och kroppsligt? Althaus' avsikt är tydligen att finna ett begrepp, som skall vara lika långt från det naturalistiska begreppet om "köttets uppståndelse" som från en rent spiritualistisk-personlig eskatologi; men medan förnekandet av varje naturligt, rent stoffligt sammanhang mellan jordisk och himmelsk "kroppslighet" och betonandet av den nya kroppsligheten såsom en Guds nya skapelse kräver ett begrepp, vars accent ligger på det spiritualistisk-personliga planet, torde begreppet "Geistlichkeit" tvärtom leda föreställningen närmare den religiöst-naturalistiska eskatologi, som avvisats såsom främmande för den kristna tron. Althaus' verkliga position synes med andra ord vara något mera spiritualistisk än begreppet "Geistlichkeit" ger vid handen; men det ligger i sakens natur, att alla dylika föreställningar måste bli inadekvata, och

möjligen betraktar Althaus själv det paulinska begreppet "Geist-leiblichkeit" på liknande sätt som Luther treenighetsbegreppet: ehuru otillfredsställande måste det brukas — i brist på något annat och bättre. Det har varit av intresse att uppmärksamma denna tankegång även därför, att det är i tanken på "det eviga livet och den nya världen", som hela tankeutvecklingen i denna skrift utmynnar och vari Althaus' teologiska grundsyn fått sina kanske mest åskådliga uttryck.

Men också en grundläggande, hela framställningen bestämmande fråga skall här beröras, nämligen distinktionen mellan tvenne grundformer av eskatologi: *axiologisk* och *teleologisk* eskatologi. Den senare av dessa båda grundformer behöver i detta sammanhang icke någon närmare utredning; här är det fråga om begreppet eskatologi i dess gängse teologiska betydelse. Men det är för Althaus utmärkande, att han fattar begreppet eskatologi också i en annan och långt allmännare betydelse, nämligen såsom svarande mot begreppet obetingad norm eller obetingat värde: detta är vad Althaus i avslutning till Windelband och Troeltsch betecknar såsom "axiologisk" eskatologi. Konkret evighetsupplevelse och axiologisk eskatologi bli korrelatbegrepp. Så snart människan överhuvud står i gemenskap med Gud, föreligger enligt detta vidgade eskatologibegrepp en förbindelse med "de yttersta tingen". Att bestämningen "yttersta" härvid tages i en dubbel betydelse har givetvis icke undgått Althaus, men han gör gällande, att detta är en dubbeltydighet, som ligger i saken själv och som därför väsentligen tillhör begreppet eskatologi. Fr. Traubs invändning (Z. Th. K. 1925 s. 29 ff.) att tvenne heterogena begrepp — ett tidsbegrepp och ett värdebegrepp — härvid på ett förvirrande sätt sammanföras till ett begrepp, tillbakavisar Althaus med hänvisning till att såväl det axiologiska som det teologiska begreppet "det yttersta" äga relation till tiden. "Ich nenne die Bejahung der unbedingten Norm in der Ethik, unbedingte Wirklichkeit in der Religion nur um deswillen Eschatologie, weil sie Durchbrechung der Zeitlichkeit, das Jenseits aller Zeit in der Zeit bedeutet". (s. 7 f. not 2). Medan "det yttersta" inom den teleologiska eskatologin betecknar tidens rörelse såsom historia hän emot det eftertidliga målet, betyder "det yttersta" inom den axiologiska eskatologin det som gäller evigt och "zuletzt bleibt" en bestämning som, understryker Althaus, också den innebär relation till tiden, t. o. m. till framtiden. Om också Althaus formellt sett måste sägas ha rätt,

när han ponerar en viss tidsrelation i båda dessa fall, synes mig detta vidgade eskatologibegrepp likväl lida av bestämda inre svårigheter. Först och främst kommer ett dylikt dubbeltydigt eskatologibegrepp att omsluta dogmatikens hela sfär, ja det kommer att omfatta ett ännu vidare innehåll. I anslutning till Anders Nygrens *Religiöst Apriori* betonar nämligen Althaus, att vi stöta på det eviga, redan när sanningsnormen, giltighetstanken griper oss (s. 5.), varav utifrån Althaus' begreppsbestämning följer, att redan erkännandet av giltighetstanken på det teoretiska området i sig måste betecknas såsom ett stycke eskatologi. Skulle det verkligen vara en vinst, måste man fråga, att tillägga begreppet eskatologi ett så allmänt och mångskiftande innehåll i strid med dess gängse, entydiga och klart fixerade betydelse? Vål förstår man de motiv, som kunnat föranleda en dylik utvidgning: otvivelaktigt är det intresset att bekämpa föreställningen, att det eskatologiska problemet skulle äga blott ett tillfälligt, mer eller mindre yttre förhållande till den systematiska teologin och till den kristna grunderfarenheten och i samband härmed strävandet att åskådliggöra, huru varje omedelbar gudsupplevelse innehåller en fordran på realiserande av ett övervärldsligt mål och därmed impulsen till en historiens rörelse framåt. Dessa motiv äro alltigenom legitima; blott följer icke härav, att också begreppet eskatologi skulle behöva utvidgas till att bli inbegreppet för den systematiska teologins hela innehåll. Erkännandet av att den systematiska teologins alla trådar sammanlöpa i eskatologins (s. X) och att denna således äger ett väsentligt sammanhang med den kristna grunderfarenheten eller med den konkreta evighetsupplevelsen är alldeles icke detsamma som att erkänna, att evighetsupplevelsen *i sig* är eskatologi. Det blir alltfört rimligast att skilja mellan eskatologins principiella förutsättning och grundval och eskatologin såsom sådan. Men mot det utvidgade eskatologibegreppet tala icke blott dessa allmänna överväganden utan också bestämda logiska skäl. När Althaus tillbakavisar Traubs kritik, utgår han tydligen från att tidsrelationen är väsentlig för den axiologiska eskatologins värdebegrepp och det i *samma primära betydelse* som för den teleologiska eskatologins begrepp om "det yttersta". "Der Wertbegriff des Letzten", förklarar han nämligen uttryckligen, "wird ohne weiteres auch zum Zeitbegriff". Men här gömmer sig i verkligheten en oklarhet i begreppsbestämningen eller en förväxling av två principiellt skilda tidsrelationer. I detta sammanhang skall först en viss

glidning i bestämningen av själva den axiologiska eskatologins begrepp uppmärksammas. När Althaus skall precisera förhållandet mellan eskatologins båda grundformer och härvid betecknar det eviga livet i ena fallet såsom "Gegenwartsbesitz", i andra fallet såsom "Hoffnungsziel", förbinder han härmed omedelbart satsen, att framtiden för det axiologiska betraktelsesättet visar sig "als unmittelbar gewisse Behauptung, Bewahrung, Enthüllung des gegenwärtigen Lebensstandes", för det teleologiska betraktelsesättet åter såsom "Vollendung, Erlösung, Entspannung". I detta senare fall är motsättningen mellan det närvarande och det kommande avgörande, för den axiologiska eskatologin åter enheten och sammanhanget här emellan. (s. 69). Nu är att märka att det kristna livets relation till den historiska och efterhistoriska framtiden härvid från början är med i bestämningen; de två grundformerna svara mot den paradoxala dubbelhet i den kristna frälsningserfarenheten, som Luther uttryckt i satsen, att den kristtrogenes hela liv icke är någonting annat än "en bidan på den salighetens uppenbarelse, som han redan äger". Här är det alltså fråga om tvenne olika i det kristna personlighetlivet förbundna betraktelsesätt med avseende på förhållandet mellan det närvarande och det kommande; i det ena fallet vet sig den kristne redan vara vid målet, i andra fallet vet han sig stå mitt uppe i kampens spänning. Uppenbarligen har Althaus rätt i att denna det kristna livets polaritet icke får fattas blott som en oupphörlig växling mellan en vilande, mystisk åskådning av det eviga och en hård kamp i evighetshoppets tecken, utan att det är fråga om ett dubbelförhållande, "die Durchdringung zweier Dimensionen", som är konstitutivt för trons liv, och som otvivelaktigt, vilket Althaus emellertid ej synes vilja erkänna, utlöser sig i en för tron säregen "bruten" stämning. Men denna bestämning av den axiologiska eskatologin sammanfaller i själva verket icke med den ovan angivna, ursprungliga bestämningen, där den avgörande tonvikten ligger på att bejakandet av etikens obetingade norm och religionens obetingade verklighet betyder "das Jenseits aller Zeit in der Zeit" eller genombrytandet av tidens skrankor. I denna bestämning äger nämligen det kristna livets relation till den historiska och efterhistoriska framtiden icke någon primär betydelse. Visserligen innesluter evighetsupplevelsen omedelbart vissheten, att "det yttersta" alltid "förblir", men subjektet är här ett helt annat än i förra fallet: det är överhuvud icke fråga om något mänskligt subjekt utan om det

eviga eller obetingade såsom subjekt. Trots tidsbestämtheten i båda fallen är det alltså icke blott, såsom Althaus gör gällande, en nyans- eller accentskillnad mellan de båda eskatologibegreppen, utan dessa äro verkligen heterogena i förhållande till varandra. Och detta förhållande ändras icke av att tidsrelationen med avseende på det mänskliga subjektet inskjutes genom antitesen: "det yttersta gäller evigt, jag åter förgår" (s. 16), ty här poneras alls icke ett *positivt* förhållande till tiden, vilket givetvis måste vara förutsättningen för att tidsförhållandet skall kunna tillerkännas eskatologisk karaktär. Men redan en dylik reflexion över människans egen ändlighet är knappast konstitutiv för den konkreta evighetsupplevelsen, även om i denna alltid ingår en "kreaturlighetskänsla", i vilken människan känner sig vara ett "intet" i förhållande till det eviga; primär är väl egentligen blott vissheten att ha funnit en innehållsfull, i förhållande till det rumsligt-tidliga transcendent verklighet som suveränt griper och betvingar människan och i förhållande till vilken hon känner sitt "naturliga", profana väsen vara ett *ovärde*. Härtill kommer slutligen att bejakandet av den obetingade normen eller verkligheten, när tidsreflexionen göres, ur det mänskliga subjektets synpunkt primärt icke betyder tidens "uppbevarande" utan, såsom Althaus själv betonar, dess genombrytande — låt vara att just detta genombrytande till följd av evighetsupplevelsens transcendent innehåll i sin tur *leder till* vissheten om ett evigt mål också för tidens strävan och historiens liv. Vad som genom dessa olika överbägganden sättes i fråga är sålunda alls icke det sakliga, inre sammanhanget mellan den kristna grunderfarenheten och det eskatologiska hoppet — det är tvärtom en förtjänst hos Althaus att med energi och följdriktighet ha genomfört en organisk syn på detta förhållande — men så mycket mera måste man ifrågasätta, huruvida icke denna strävan har förlätt Althaus att uppställa ett eskatologibegrepp, vars artificiella och logiskt otillfredsställande karaktär ingalunda gör det ägnat att uttränga eller ersätta det gängse, primärt tidsbestämda och entydiga begreppet eskatologi.

TORSTEN BOHLIN.



## ODÖDLIGHETSPROBLEMET

- H. SCHOLZ: Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem. Berlin 1920.*
- H. MÜNSTERBERG: Det eviga livet. Till svenska med ett förord av Alf Ahlberg, Stockholm 1925.*
- ALF AHLBERG: Odödlighetsproblemet. En metafysisk studie. (I serien: Tro och forskning). Uppsala 1926.*
- C. STANGE: Die Unsterblichkeit der Seele. (Zeitschrift für systematische Theologie, 2. Jahrg. 1924, S. 431—463).*
- C. STANGE: Die Unsterblichkeit der Seele. (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode, 12. Heft), Gütersloh 1925.*
- P. ALTHAUS: Die Unsterblichkeit der Seele bei Luther. (Zeitschrift für systematische Theologie, 3. Jahrg. 1925/1926, S. 725—734).*
- C. STANGE: Zur Auslegung der Aussagen Luthers über die Unsterblichkeit der Seele. (Zeitschrift für systematische Theologie, 3. Jahrg. 1925/1926, S. 735—784).*
- P. ALTHAUS: Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie. (Studien des apologetischen Seminars, 9. Heft). 3. neubearbeitete Aufl. 1926. — Anhang: Luthers Stellung zur Unsterblichkeit.*

## I.

Genom åtskilliga omständigheters samverkan har "odödlighetsfrågan" i nutiden kommit att intaga en så framskjuten plats som den knappast ägt sedan upplysningstiden. Om upplysningstidens religionsfilosofi behärskades av de tre idéerna "Gud, dygd och odödlighet", så torde man utan överdrift kunna säga, att odödlighetstanken här intager en ojämförligt mera central ställning åtminstone än gudstanken. En av denna senares huvuduppgifter är nämligen just att avgiva en fast grundval för odödlighetstron. Det är vid denna senare, som intresset primärt är knutet, och i jämförelse härmed har gudstanken mera karaktären av en hjälpföreställning.

Visserligen kan man betrakta Kants filosofi såsom en vändpunkt också i odödlighetsproblemet historia. Och dock framträder just på denna punkt med särskild tydlighet det nära förhållande som består

mellan Kants religionsfilosofi och upplysningstidens. Ty även om Kants kritik av metafysiken i lika mån antastar de traditionella teoretiska grundvalarna för gudsidéen och odödlighetsidéen, så återvända dock båda hos honom under formen av det praktiska förnuftets postulat. Och även mellan dem inbördes består samma förhållande som gjorts gällande av upplysningstiden, såtillvida som också hos Kant odödlighetstanken intager den förnämsta platsen. Att så är fallet framgår redan därav, att Kant tilltror sig att kunna giva en rent moralisk begrundning för odödlighetstanken under det att hans moraliska begrundning för gudstanken blott är indirekt och beror på en från hans egen principiella ståndpunkt ytterst tveklaktig förknippning mellan moraliska och eudämonistiska intressen.

Om odödlighetsfrågan, efter att lång tid hava varit undanskjuten, åter börjat tränga sig fram i förgrunden inom nutida tänkande, så skulle man ganska mycket misstaga sig, om man ville tolka detta som en enkel följd av de skakningar, som mänskligheten fått genomleva under det senaste decenniet och något mer. Ty låt vara att den genom kriget aktualiserade dödstanken visat sig ägnad att i vida kretsar frammana en primitiv själs- och odödlighetstro, sådan som denna möter t. ex. i spiritismen och liknande företeelser, så har det skolade tänkandet blott rönt ringa inflytande från detta håll. Fastmer ingår det förnyade intresset för odödlighetsfrågan såsom led i ett mera omfattande helt, vars rötter sträcka sig ganska långt tillbaka. Vill man förstå odödlighetsproblemets ställning i vår tid, så måste man betrakta det i dess sammanhang med den allt kraftigare framträdande dragningen mot metafysik, som kännetecknar det senaste skedet inom den andliga utvecklingen. Man må ställa sig huru man vill till denna utveckling, beklaga den eller glädja sig däröver, i varje fall är det uppenbart att den allmänna tendensen för närvarande är bort från historicism och naturalism och hän till metafysik. Det är något tidstypiskt över en utvecklingsgång sådan som G. Simmels, vilken begynte i metafysikfientlig positivism och slutade i metafysik, odödlighetsmetafysik (jfr hans arbete "Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel", 1918, vars tredje kapitel behandlar ämnet "Tod und Unsterblichkeit").

De tre första bland de ovan anförda arbetena hava också detta gemensamt med varandra, att de medvetet söka sig fram till ett *metafysiskt* svar på odödlighetsfrågan. Programmatiskt förklarar Scholz i förordet till sitt arbete: "Unter philosophischem Denken verstehe

ich ein kritisches Denken, das auch vor metaphysischen Problemen nicht halt macht, sondern im Gegenteil seinen philosophischen Charakter gerade darin zum Ausdruck bringt, dass er sich auch an diese Fragen heranwagt und ihnen so viel wie möglich abzurufen versucht“.

Innan *Scholz* går till sin metafysiska behandling av frågan, förutskickar han emellertid en intressant översikt över de skilda grunduppfattningarna om döden och odödligheten, vilka framträtt i historien; och detta är den icke minst betydelsefulla delen av hans skrift.

Vad först döden beträffar, så gå meningarna isär redan med hänsyn till den elementära känslouppfattningen av densamma. Den naturliga människan kan blott förnimma döden såsom något främmande och fientligt. Men vid sidan härav står den mera sällsynta, men därför ej mindre betydelsefulla uppfattning, för vilken döden framstår såsom en självverksam akt av livet självt; utan döden skulle livet överhuvud icke vara möjligt. Det är denna uppfattning, som i olika nyanser hyllats av Heraklit, nyplatonikern Porphyrius, Goethe m. fl. — Än större blir olikheten i åskådning, om man frågar efter dödens mening och betydelse. Här möta å ena sidan de *empiristiska* uppfattningarna: positivismen, som ej vill veta av frågan, materialismen, för vilken döden är en meningslös undergång och ett insegel på livets meningslöshet, realismen, som i döden blott vill se en uppfordran till stegrad liv, och pessimismen, som uppfattar den såsom en förlossning från livets elände och skröplighet. Å andra sidan stå de *metafysiska* uppfattningarna, vilka betrakta döden såsom medel för bestämda ändamål, antingen negativt som soning av skuld eller positivt såsom medel för livets potenserande. Den negativa uppfattningen möter t. ex. i den paulinsk-augustinska åskådningen och i nyare tid hos Schelling och Schopenhauer, den positiva hos Goethe och Fichte.

Detta är nu bakgrunden mot vilken odödlighetstanken avtecknar sig. “Die klarste metaphysische Auffassung des Todes drückt sich in der Erwartung aus, dass der Tod, weit entfernt, ein Untergang zu sein, vielmehr den Aufstieg der Seele zu höheren Lebensformen von unsichtbarer, aber persönlicher Beschaffenheit bedeutet“. Så slår själva dödstanken om i odödlighetstanken. Det nästa steget i utredningen blir därför en framställning av Platons grundläggning av odödlighetsläran samt huru de teoretiska grundvalarna för densamma slutgiltigt smulades sönder i den Kantska kritiken, liksom också huru

framför allt den fysiologiska psykologien bidragit till att ytterligare undergräva odödlighetstanken. När odödlighetstron göres gällande, så är det därför ofta i mer eller mindre omformad gestalt. Bland "gamla och nya omformningar av odödlighetstanken", mötas vi först och främst av den kristna tron på det eviga livet, sådan denna utgestaltats framför allt i Johannesevangeliet. Andra omformningar föreligga i antikens såväl som renässansens "Idee des Nachruhms", i idéen om stoffets kretslopp (resp. energiens bestånd), i Schopenhauers uppfattning om den blinda, förnuftslösa "viljan" såsom vårt väsens oförstörbara metafysiska kärna samt i Nietzsches lära om den eviga återkomsten. Samtliga dessa tankar ha mer eller mindre utnyttjats som surrogat för odödlighetstanken.

Vad har Scholz nu att anföra till denna tankes metafysiska begrundande? Och vad innebär talet om ett metafysiskt begrundande? Scholz är klart medveten om den osäkerhet, varmed det metafysiska tänkandet till sin natur är behäftat, och att man på detta område ej kan prestera någon bindande bevisning eller nå fram till ett exakt vetande. På metafysikens väg kommer man aldrig längre än till osäkra förmodanden och hypoteser. Och dock vill han ej gå med på att betrakta det metafysiska tänkandet blott såsom fantasitänkande. Mellan det demonstrerande tänkandet och fantasitänkandet ligger det *argumenterande* tänkandet. "Det är ett tänkande, som stödjer sig på 'grunder', då det ej kan bygga på 'bevis'." Vilka 'grunder' kunna då anföras till förmån för odödlighetstron? Det subjektiva, känslomässiga odödlighetsbehovet kan ej gälla såsom någon begrundning. Enligt Scholz kan däremot odödlighetstron återföras dels på intuitiva, dels på spekulativa motiv. Främst bland de intuitiva motiven står upplevelsen av andens oförstörbarhet. Det är denna upplevelse, som ligger till grund för alla idealistiska system; men ur samma källa framspringer också med nödvändighet odödlighetstron. I samma riktning pekar upplevelsen av kraftens oförstörbarhet. Det är Goethes odödlighetspostulat på grundval av verksamhetens begrepp: "wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag". Härtill komma de sekundära, spekulativa motiven: att varken övertygelsen om individualitetens metafysiska betydelse, tron på en sedlig världsordning, på en mening i historien eller på den religiösa fulländningen är möjlig utan under odödlighetstrons förutsättning.

Med den begränsning, som förf. själv ger åt dessa sina betraktelser, att det nämligen blott är fråga om ett hypotetiskt antagande samt att det för honom blott gäller att draga fram de subjektivt-psykologiska grunder, som kunna tala för detta antagandes sannolikhet, vore det i själva verket ej mycket att säga emot hans framställning. Frågan är blott, om denna begränsning är konsekvent genomförd, och om icke förf. menar sig hava givit något mer. Man gripes av en viss tvekan, då så pass lösliga överläggningar uppträda under namnet av filosofi. Visserligen har ju odödlighetstanken sedan gammalt gällt såsom ett huvudproblem för filosofien, och man kunde därför mena, att den historiska traditionen talar för att frågan allt fortfarande bibehålles inom filosofiens område. Men härvid är att märka, att just de förutsättningar, som en gång gjorde odödlighetsfrågan till ett filosofiskt problem, numera bortfallit. På den gamla metafysikens grundval och så länge man uppfattade metafysikens argumentering såsom bindande bevisning, kunde man tala om odödlighetsproblemets filosofiska behandling. Att detta var möjligt berodde därpå, att i den gamla metafysiken tvenne strömmar löpte samman, som genom den nyare kunskapskritiken letts in i var sin fåra. Numera kan man alltså tala om filosofi i betydelsen av vetenskaplig filosofi, vars uppgift är att pröva kunskapens och erfarenhetens allmännaste förutsättningar, och som väsentligen kommer att få karaktären av begreppsanalys, men som däremot helt och hållet har att befria sig från allt vad metafysik heter. Detta är den ena strömfåran. Måhända gjorde man bäst i att låta filosofiens område helt och hållet sammanfalla med denna vetenskapliga filosofi. Med historisk rätt skulle man emellertid kunna låta filosofien omfatta även den andra strömmen, den metafysiska. Även om metafysiken såsom vetenskap är omöjliggjord, så kvarstår dock möjligheten av metafysiken i betydelsen av det konsekventa renodlandet av en viss "världsåskådning", en viss aspekt på tillvaron under medvetet tillämpande av participationens lag. Det som gör denna moderna "metafysik" filosofiskt ofarlig, är att man är medveten om, vad man här gör och ej uppträder med anspråk på att därmed giva någon vetenskaplig begrundning. Det som gör den farlig är åter detta, att man så ofta handskas med metafysiken utan att äga full klarhet i dessa frågor. Häri ligger också grundfelet hos Scholz. Kunskapskritiken har ingalunda gått honom spårlöst förbi. Hans metafysik är därför ej av det gamla slaget; den uppträder ej med rationella

odödlighetsbevis. Det är en följd av den kunskapskritiska besinningen, att den måst nedsätta sina anspråk till att representera ett blott synnerligen ofullständigt styrkt och därför relativt ovisst antagande. Och likväl intager hans metafysik en ganska svävande mellanställning, förlöper varken i den vetenskapliga filosofiens eller i den medvetet utomvetenskapliga metafysikens strömfåra. Den vill icke som den senare avstå från varje bevisning för sina grundantaganden, men å andra sidan kan den ej åstadkomma en sådan sträng bevisning som den förra; den inskränker sig därför att sätta ned anspråken på sin argumentering. Man kan fråga sig, vad det argumenterande tänkandet närmare innebär, och vad som är den avgörande skillnaden mellan att stödja sig på "grunder" och att stödja sig på "bevis". Dessa för hela ståndpunkten bestämmande begrepp äro väl proklamerade men deras innebörd ingenstädes principiellt klarlagd. Går man till det praktiska utförandet, så finner man, att detta argumenterande än antager formen av ett argumenterande "ad hominen", än beror på en *petitio principii*, såsom då odödlighets- trons främsta grund angives vara "upplevelsen av andens oförstörbarhet", än ett enkelt viljepostulat, för att icke tala om att på de avgörande punkterna "grunderna" ofta ersättas av en hänvisning till berömda mäns uttalande eller av en förklaring, att den som ansluter sig till en idealistisk uppfattning av frågan avgjort står högre än den som hyser en därifrån avvikande åskådning.

De allmänna svårigheter, som ovan påpekats såsom oskiljaktiga från varje metafysisk behandling av odödlighetsproblemet, framträda givetvis också i *Münsterbergs* "Det eviga livet" och *Alf Ahlbergs* "Odödlighetsproblemet", såtillvida som också de vilja nå fram till en metafysisk grundläggning för odödlighetstanken. Båda utgå de därvid från den idealistiska värdefilosofiens ståndpunkt.

I meditationens form framställer *Münsterberg* här några av de grundtankar, som han också företräder i sitt bekanta stora arbete "Philosophie der Werte". Grunden för sin odödlighets- resp. evighetstanke lägger han genom att proklamera en skarp motsats mellan å ena sidan rummets, tidens och kausalitetens värld, å andra sidan den omedelbara verklighetens, viljans, den fria aktivitetens och de överindividuella värdenas värld. Värdena och normerna äro eviga, men blott i sin överindividuella karaktär. Om någon odödlighet i individuell, personlig mening kan det därför ej vara fråga. Men det liv, som präglas av normerna, har därmed fått sin prägel

av det eviga. I denna mening evig är den vilja, som vill det eviga, som vill de absolut giltiga värdena.

När Münsterberg statuerar sin skillnad mellan den rumsligt-tidliga världen och värdenas värld, så är emellertid denna skillnad ingalunda identisk med Lotzes skillnad mellan tingens och värdenas värld, som eljest spelat så stor roll som impuls för den moderna värdefilosofien. Hos Münsterberg går gränslinjen ej mellan värdet och verkligheten, utan värdet hör till verkligheten själv, under det att naturvetenskapens värdefria rumsligt-tidligt-kausala värld ej når fram till verkligheten, utan blott är en praktisk nyttig och nödvändig artificiell produkt av reflexionen. På så sätt kommer Münsterbergs tankegång att väsentligen bliva en variation till den gamla metafysikens proklamerande av det värdefulla såsom det sant varande, samt vara behäftad med samma fel som denna.

*Alf Ahlberg* går i sin stilistiskt förnäma, enkla och klara populärvetenskapliga skrift "Odödlighetsproblemet" ett gott stycke av vägen tillsammans med Münsterberg. I likhet med denne bekämpar han naturalismen såsom huvudfienden, och vill gentemot den göra gällande nödvändigheten att antaga evigt giltiga värden och obetingade normer. Naturalismen räknar endast med den mekaniska naturnödvändigheten. Men "det är en annan nödvändighet, normernas eviga nödvändighet, som erfordras för att fylla vårt liv med mening och innehåll, och naturen kan få sin höghet och skönhet endast som bärare för denna". Det är denna normernas och värdenas överindividuella och tidsöverlägsna giltighet, som först låter odödlighets- och evighetstanken filosofiskt framträda. "Om människan är medveten om en värld, som trotsar tiden, om hon med allt sitt verk strävar att närma sig denna värld, bli delaktig därav och trycka dess insegel på sinnevärden, då lever hon icke blott tidens utan evighetens liv".

Så långt kan Ahlberg följa Münsterberg, även om hans argumentering på vissa punkter mera röjer inflytande från H. Rickerts åskådning. Det avgörande steget utöver Münsterberg tager Ahlberg i behandlingen av frågan om individualitet och värde. Den evighet och odödlighet, varom det hittills varit tal, är värdenas evighet. Genom att vilja och förverkliga dessa värden får människan också in något evigt i sitt liv. Men detta är dock icke detsamma som *individuell* odödlighet. Nu menar förf., att man i själva verket konsekvent måste fortskrida även till hävdandet av denna tanke. "Individualite-

ten ingår såsom värde betraktad på ett egenartat sätt i denna eviga värdesfär, och det låter sig svårligen tänkas, att den icke skulle äga samma tidlösa giltighet som dessa“. Härvid är blott att märka att denna "individualitetens odödlighet" ej är identisk med "själens odödlighet". Det som enligt förf. nödvändiggör antagandet av individualitetens odödlighet är omöjligheten att tänka de eviga värdena annat än i individuellt-personlig form. Människans odödlighet betyder, att hon såsom värdeindividualitet ingår såsom ett oersättligt led i de eviga värdenas system. Men då detta måste vara förankrat i en verklighet, när tanken på detsamma sin avslutning i postulerandet av en evig värdeverklighet. Men därmed har förf. t. o. m. ännu påtagligare än Münsterberg hemfallit åt ett av den gamla metafysikens kardinalfel: sammanblandningen av verklighets- och värdefrågan.

Om de behandlade arbetena ej lyckats giva någon hållbar metafysisk grundläggning för odödlighetstanken, så kan man ej lägga respektive författare detta till last, så som de sett och uppfattat sitt problem. Fastmer är grunden till det negativa resultatet att söka i själva arten av det problem, de uppställt för sig och i dettas olösbarhet på filosofisk-metafysisk grundval.

## II.

Den utan jämförelse grundligaste behandlingen av odödlighetsproblemet föreligger i *C. Stanges* arbete "Die Unsterblichkeit der Seele", som först publicerats i *Zeitschrift für systematische Theologie* och numera i betydligt utvidgad form ingår såsom tolfte häftet i "Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode". Till skillnad från de förutnämnda arbetena karakteriseras Stanges behandling av frågan därigenom att den är kemiskt fri från metafysiska spekulationer. Vad han i första rummet åsyftar är att genom en analys av de i odödlighetsföreställningen verksamma motiven bana sig väg till en kritisk uppfattning av densamma.

För detta ändamål följer han odödlighetsföreställningen tillbaka till dess ursprung i den primitiva människans uppfattning. Här visa sig tvenne motivgrupper vara av konstitutiv betydelse. Samma erfarenhetsföreteelser, som hos den primitiva människan framkalla själsföreställningen (t. ex. sömnen, döden) möjliggöra också tanken på själens fortsatta tillvaro oberoende av kroppen. Men i och för sig är man med denna primitiva psykologi ännu icke framme vid odöd-



lighetstanken. Härmed måste ytterligare förbindas ett andra motivkomplex, det etiskt-religiösa, sådant som detta möter t. ex. i vederläggningstanken och gudstanken. Först förbindelsen av de båda motivgrupperna grundlägger tron på själens odödlighet. Att den primitiva själstron ännu alltjämt utövar sitt inflytande ådagalägga sådana riktningar som spiritismen och antroposofien.

Den egentliga, teoretiskt begrundade odödlighetstrons historia begynner med Platon. Redan hos honom återfinner Stange de väsentliga tankegångar, som gjorts och kunna göras gällande för odödlighetsproblemets lösning. Hos honom påträffar man nämligen samtliga de bestämningar av själens väsen, som pläga läggas till grund för odödlighetstanken: själen som livskraft, själen som ande eller förnuft, själen som personlighetens väsen.

Utförligt sysselsätter sig författaren med odödlighetsproblemets historia. Här behandlas materialismen i dess olika facer, Aristoteles' själslära och dess efterverkningar under medeltiden. Såsom de förnämsta representanterna för övergångstiden från medeltiden till upplysningstiden behandlas Cartesius och Leibniz. Värdefulla äro dessa utredningar särskilt därigenom, att det icke blott är fråga om samlandet av historiska upplysningar och notiser, utan framför allt om en strängt genomförd typ- och motivanalys.

Med Kants kritik går odödlighetsläran mot sin slutliga upplösning. Från det filosofiska tänkandets ståndpunkt är idéen om människosjälens odödlighet en obevisbar och grundlös idé. Kants stora insats på detta område består däri, att han i sin kritik av den rationella själsläran förhjälppte denna insikt till herravälde och gjorde den till en filosofiskt begrundad övertygelse. Därmed betecknar hans kritik principiellt slutet och upplösningen av den filosofiska odödlighetsläran. Men vad som sålunda föreligger hos Kant, fullföljes än ytterligare av den idealistiska filosofien efter honom. Som sammanfattande slutomdöme kan Stange därför konstatera: "Im Zusammenhang der idealistischen Philosophie gibt es keine Möglichkeit, dem Gedanken der persönlichen Unsterblichkeit irgendwelchen Sinn abzugewinnen".

Emellertid nöjer sig Stange icke med att sålunda konstatera den metafysiska odödlighetsidéens historiska upplösning. Grunden till alla de förvecklingar, som här möta, finner han i en falsk antropologisk dualism mellan kropp och själ, varemot han ställer sin voluntaristiskt präglade tanke angående identiteten av det kroppsliga och det själsliga. Om viljan gäller det, att den på en gång är båda

delarna: rumsligt-kroppsligt verkande och tillika ett medvetandesfaktum. Härmed har Stange fört frågan tillbaka till ett problemkomplex, som han sedan årtionden tillbaka underkastat en ytterst energisk och skarpsinnig undersökning: huru förhåller sig kristendomens antropologisk-etiska åskådning, speciellt i dess reformatoriska utgestaltning till den antika åskådningen och dess efterverkningar inom det medeltida tänkandet? Om den etiska motsatsen mellan gott och ont av det antika och medeltida tänkandet återfördes på den antropologiska dualismen mellan den andliga och materiella sidan av människans väsen, ser däremot den evangeliska kristendomen i motsatsen mellan gott och ont motsatsen mellan tvenne *viljeriktningar*, vilka var för sig helt omfatta människans väsen. Enligt den förra uppfattningen är människan ond eller god allt efter som den materiellt-sinnliga eller andliga substansen har överhanden hos henne; enligt den senare är det onda lika med den själviska, blott på den egna fördelen inställa viljeriktningen, och det goda lika med den sig själv utgivande, sig själv offrande viljan. Denna grundläggande olikhet drar nu också med sig konsekvenser med avseende på odödlighetsfrågan. Enligt antik åskådning ligger det i själens natur att vara oförgänglig och odödlig. Den evangeliska kristendomen, som kommit till insikt om den "naturliga människans" själviska och köttliga art, kan ej betrakta det eviga livet såsom något naturgivet. Om den likväl talar om det eviga livet, så betraktar den detta såsom resultatet av en Guds egen gärning.

Om det i den föregående framställningen varit fråga om odödlighetslärans historiskt-filosofiska upplösning, så är det här fråga om dess religiösa upplösning. Emot läran om själens odödlighet står den kristna tron på det eviga livet. Därför kulminerar också Stanges framställning i kapitlet om Luthers religiösa kritik av odödlighetsläran. Genom en rad uttalanden av Luther söker förf. här påvisa, att Luther i klart medvetande om den antika och medeltida odödlighetslärans oförenlighet med kristendomens grunduppfattning principiellt avvisat densamma. Döden är icke själens befrielse från kroppens fängelse, utan den drabbar människan till hela hennes tillvaro, till själ och kropp. När kristendomen därför talar om ett evigt liv, så menar den därmed uteslutande en Guds gåva. "Deshalb können auch nur diejenigen am ewigen Leben Anteil haben, die die Fähigkeit besitzen, sich von Gott geben und schenken zu lassen. Die Voraussetzung des ewigen Lebens ist, dass wir im Gericht un-

sers Gewissens den Zusammenhang mit Gott gewonnen haben. Darin allein haben wir die Bürgschaft dafür, dass wir zum ewigen Leben berufen sind: das ewige Leben ist nichts anderes als die Gemeinschaft mit Gott“.

Med anledning av Stanges utredning angående Luthers ställning till frågan om själens odödlighet har en synnerligen intressant diskussion utspunnit sig mellan honom och Paul Althaus, först i Zeitschrift für systematische Theologie och därefter från Althaus' sida i tredje upplagan av hans arbete "Die letzten Dinge“.

Det är framför allt två invändningar, som *Althaus* här riktar mot Stanges framställning, den ena av mer historisk, den andra av mer dogmatisk innebörd. Vad först den historiska invändningen beträffar, gör *Althaus* gällande, att Luther ingalunda medvetet riktat någon kritik mot den medeltida på antikens tänkande grundade åskådningen om själens odödlighet. Fastmer skulle han hava betraktat läran om själens odödlighet såsom en självklar trossats; blott en felaktig tolkning av vissa tvetydiga uttalanden av Luther skulle hava föranlett Stange till att hos Luther återfinna sin egen opposition mot den metafysiska odödlighetsläran, i vilken opposition *Althaus* till stor del är ense med Stange.

På en punkt avviker han emellertid avgjort — och därmed komma vi över till den dogmatiska invändningen: när Stange emot den utomkristna odödlighetstanken ställer rätt och slätt den kristna vissheten om det eviga *livet*, utan att överhuvud gå in på frågan om den eviga *döden*, så kommer han därigenom enligt *Althaus* att prisa vissa för den kristna eskatologien väsentliga intressen.

Då den från dessa utgångspunkter mellan Stange och *Althaus* förda diskussionen både från historisk och systematisk synpunkt är av alltför stor betydelse för att här blott helt flyktigt beröras, torde den lämpligen böra sparas till självständig behandling.

ANDERS NYGREN.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Just när detta tidskriftshäfte håller på att gå i press, når oss den smärtsamma underrättelsen om professor GILLIS WETTERS plötsliga död. Den svenska teologiska forskningen har härigenom förlorat en av sina verksamaste och även utom Sveriges gränser mest kände medarbetare. I en ståtlig rad arbeten har han med vetenskaplig hänförelse och iver ägnat sig åt undersökningar rörande sambandet mellan kristenhetens äldsta historia och den hellenistiska religionsutvecklingen och därmed gripit mitt in i de för närvarande mest aktuella problemen i den nytestamentliga forskningen. Den målmedvetna koncentrationen kring denna uppgift förstärkte utan tvivel intensiteten i arbetet och greppets energi. I sina senare skrifter har han särskilt sökt klarlägga kultens betydelse för de urkristna texternas framkomst och utformning. Wetters uppslagsrikedom och dristiga kombinationer gjorde honom tidigt till en förgrundsgestalt inom den exegetiska riktning, vilkens främsta namn alltfort är W. Bousset. Möjligt är väl att Wetter, om han fått fortsätta den lovande forskningsbana, som nu i hans unga år avbrutits, skulle funnit anledning att mera än som hittills redan skett modifiera och kritiskt fördjupa åtskilliga i sina skrifter framställda teorier. Uppenbart är emellertid att han genom sitt skriftställarskap i avsevärd grad bidragit till att bestämma det närvarande teologiska problemläget. Samtiden såväl av konservativ som av liberal typ har väl närmast fäst sig vid den från bådas synpunkt upplösande tendensen i hans arbete. Fråga är väl dock, om icke i själva verket härmed ett nödvändigt rödningsarbete utförts, som berett marken för en teologisk byggnad av kraftigare resning.

\*

\*

\*

På annan plats i detta tidskriftshäfte ägnas uppmärksamhet åt professorn i kyrkohistoria vid Berlins universitet KARL HOLLS Augustinusstudier. Artikelnen i fråga var redan skriven, då budet nådde oss, att Holl borttryckts av döden.

Med Karl Holls bortgång har den evangeliska kristenheten förlorat en av sina allra främsta teologiska forskare och förkämpar. Särskilt har Lutherforskningen i honom mistat en utomordentligt kunnig, klar och skarpsinnig representant för att icke säga sin måhända främste man på den idéhistoriska delen av densamma. Det viktiga

av Holls undersökningar till reformationstidens kyrko- och dogmhistoria är samlat i den omfångsrika volymen *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, som 1923 utkom i sin andra upplaga. Vad Holl här i själva verket ger, är icke en samling "uppsatser" utan en samling lärda avhandlingar, grundade på framför allt ett självständigt genomarbetande av källorna. På denna solida grund hävdar han genomgående Luthers originalitet på religionens och sedlighetens område och går han verkningsfullt tillrätta med den romerska Lutherforskningens nedärvda oförmåga att förstå reformatorns personliga utveckling och förkunnelse. Holls forskningar äro emellertid icke inskränkta till reformationstidens kristendom. De omfatta förutom denna särskilt patristiken och urkristendomen. Överallt röja de grundligheten och den förtroendeingivande återgången till källorna. I betraktande härav är universalismen i hans teologiska forskning så mycket mera märklig, jag menar hans förmåga att med sin blick omspanna teologiens hela fält och bringa dess arbetsresultat in under stora och behärskande synpunkter. Kyrkohistorikern och systematikern ha i Holl ingått förbund, och av båda i förening har icke minst exegeten att lära. Vill man övertyga sig därom, kan man läsa Holls även till svenska översatta lilla skrift *Urkristendom och religionshistoria*, vilken med sin skarpa linjeföring och sina vida perspektiv är ett i sällsynt grad klagörande inlägg i nutidens exegetiska diskussion.

\*

\*

\*

Med JULIUS KAFTAN har den "ritschlska skolans" mest betydande dogmatiker gått ur tiden. Själv en av den första generationens män har han ej inskränkt sig till att blott reproducera Ritschls åskådning, utan verksamt deltagit i själva grundläggandet av den ritschlska teologien. Sålunda har han i sitt första mera betydande arbete "Das Wesen der christlichen Religion" 1881, utarbetat de kunskaps-teoretiska och religionsfilosofiska grundvalarna, som av Ritschl blott blivit antydda. Vilken betydelse och vilket inflytande denna Kaftans undersökning haft till och med på Ritschl själv, t. ex. i fråga om den allmänna religionsuppfattningen och värdeomdömesläran, framgår med all tydlighet, om man jämför första och andra upplagan av Ritschls "Rechtfertigung und Versöhnung". I mångt och mycket har Kaftans tankegångar blivit gemensam egendom för den ritschlska teologien.

I jämförelse med "Das Wesen der christlichen Religion" är hans andra huvudarbete "Die Wahrheit der christlichen Religion" 1888 av betydligt ringare intresse och vikt. Dess vidlyftiga dogmhistoriska överblick förefaller torftig vid sidan av de då redan utkomna två första banden av Harnacks dogmhistoria, och det positiva utförandet av "kristendomsbeviset" är föga stringent. Under hävdande av det "praktiska förnufts primat" och i anslutning till Kants etiskt-eudä-

monistiska begrepp "det högsta goda", gör Kaftan här gällande, att den idé om det högsta goda är "den förnuftiga och allmängiltiga", vari mänsklighetens strävanden i olika riktningar kommer till sin fulländning och avslutning. Men detta sker i den kristna gudsrikesidéen, som alltså är mänsklighetens högsta goda. "Die christliche Idee vom Reich Gottes ist die vernünftige und allgemein gültige Idee vom höchsten Gut." Därmed är enligt Kaftan beviset för kristendomens sanning givet.

Det största inflytandet har Kaftan utövat genom sin "Dogmatik", vars första upplaga utkom 1897. Man torde kunna säga, att Kaftans dogmatik tillsammans med Herrmanns etik i ganska stor utsträckning behärskade den systematiska teologien för ett kvarts sekel sedan och en tid framåt. I överensstämmelse med den då rådande historiska strömningen är Kaftans dogmatik till väsentlig del historiskt inriktad. Problemens systematiska bearbetande inskränkes ofta till några anmärkningar, som få bilda avslutning till den kyrkliga lärouvecklingens historia. En följd härav är, att Kaftan även vid stoffets ordnande fallit tillbaka till det osystematiska summerandet av enskilda "loci".

Kaftans sista större arbete bär titeln "Philosophie des Protestantismus; Eine Apologetik des evangelischen Glaubens" 1917. Här återvänder han till de apologetiska tankarna i "Die Wahrheit der christlichen Religion", vilka han söker infoga i en mera omfattande filosofisk betraktelse, alltjämt byggande på Kants teorier om det praktiska förnuftets primat och det högsta goda.

Julius Kaftan och Karl Holl — de båda namnen beteckna tvenne olika teologiska skeden. Om Kaftans huvudarbete väsentligen var fullgjort vid sekelskiftet och utövade sitt förnämsta inflytande under de gångna årtiondena, stod Karl Holl vid sin bortgång mitt uppe i det närvarande teologiska arbetet, och samtliga riktningar inom den senaste teologien äro i högsta grad befruktade genom hans djupgående undersökningar.

\*

\*

\*

Genom professor B. P. GRENPELL'S bortgång detta år har icke blott den klassiska filologien utan jämväl arbetet på urkristendomens utforskande lidit en kännbar förlust. Efter sin förberedande skolning vid Queen's College i Oxford ägnade han sitt liv åt arbetet på att ur Egyptens sand framgräva och tolka den rika skatt av papyrusurkunder, vilka tillfört forskningen ett så oväntat rikt material. Sina lärospån gjorde han under Flinders Petrie. Han vann därvid en medarbetare i A. S. Hunt, vars namn sedan så nära förbundits med hans eget. Tillsammans utgävo dessa den ståtliga serien av Oxyrhynchus Papyri. Redan det första av dennas kända gråa kvartband innehöll den första samlingen av Logia Jesu. Men därjämte bragte detta verk en myckenhet av material i form av privatbrev och urkunder,

vilka äro av det högsta värde för kännedomen om den äldsta kristendomens bakgrund. Arbetet i oxyrhynchus hade redan tidigt undergrävt Grenfell's hälsa — han blev i viss mån en forskningens martyr. Den arbetsbörda, som pålades honom i samband med 1918 års religionskongress i Oxford bidrog att bryta hans krafter, vilka aldrig fullt återställdes. Vid sin död, vid 56 års ålder, innehade han en för honom inrättad professur i papyrologi i Oxford, i vilken han efterträdes av A. S. Hunt.

\*

\*

\*

Den i år avlidne ärkebiskopen av Malines kardinal MERCIER var en av den romerska kyrkans mest bemärkta personligheter. För en bredare allmänhet blev han mest känd genom sin oförskräckt nationella hållning under den tyska ockupationen av Belgien och det vittgående inflytande han därmed utövade. Under sin professorstid i Louvain (1882—1906) utövade han en omfattande skriftställarverksamhet och var en av den nythomistiska filosofiens främsta representanter. Bekant är hans ärkebiskopliga fastebrev år 1908 med dess skarpa fördömande av "modernismen" under särskild adress till G. Tyrell — Tyrells flammande motskrift finnes utgiven på svenska under titel "Medeltida kristendom i nutiden". Mycket uppseende väckte under senaste år de s. k. konversationerna i Malines mellan Mercier och en anglikansk delegation. Dessa konversationer utlades på många håll såsom ett tecken till att den anglikanska kyrkan vore på väg hän emot Rom, men de betydde i själva verket endast en konsekvens av den anglikanska biskopskonferensens Appeal to All Christian People. Det egendomliga i dessa förhandlingar ligger mindre däri, att den engelska kyrkan sökte anknytning *även* åt detta håll än däri att den romerska kyrkan verkligen genom Mercier inlät sig på en slags halvofficiella överläggningar.

\*

\*

\*

Den teologiska fakulteten vid Åbo akademi har nyligen genom beslut av Finlands regering erhållit rätt att — tillsvidare under fem år — anställa examina och utdela lärda grader. Det måste givetvis inom Sveriges teologiska värld hälsas med glädje, att det motstånd, som på vissa håll rests mot fakultetens examensrätt, icke förmått fördunkla den högsta regeringsmyndighetens uppfattning av den fria vetenskapens rätt och krav.