

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 2

I N N E H Å L L

	Sid.
Bergspredikans etiska problem, av ARVID RUNESTAM	107
Aktuella Kierkegaardproblem, av TORSTEN BOHLIN	125
Mystikens väsen, av EFRAIM BRIEM.....	144

Teologisk litteratur:

EDV. ROHDE: Svenskt gudstjänstliv, av Gust. Lizell	158
R. WILL: Le Culte; F. MÉNÉGOZ: Le problème de la prière, av Anton Fridrichsen.....	172
G. CARSTENSEN: Individualitetstanken hos Schleiermacher, av Hj. Lindroth	178
W. AMMUNDSEN: Den kristne Kirke i det nittende Aarhundrede; M. BOEHMER: Der junge Luther; J. VIÉNOT: Histoire de la réforme française, av Hj. Holmquist.....	184
V. GRØNBECK: Mystikere i Europa og Indien, av S. Mowinckel	191
W. HERRMANN: Dogmatik, av S. von Engeström	196
Korta anmälningar av G. Aulén	200

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

BERGSPREDIKANS ETISKA PROBLEM

AV PROFESSOR ARVID RUNESTAM UPPSALA

Den uppgift, jag här förelagt mig, är egentligen att närmare fixera själva det problem, som är uttryckt i ämnesrubriken ovan. Enligt min uppfattning kommer nämligen det mesta av den förvirring och osäkerhet, som känneteckna försöken att lösa bergspredikans etiska problem, därutav, att man oriktigt fattar själva problemet. Man söker ett riktigt svar på en oriktigt ställd fråga. Det är vad jag i det följande ville påvisa. Jag tänker alltså gå så tillväga, att jag utgår från den allmännaste föreställningen om problemets innebörd, hyfsar nödtorftigt problemställningen, undersöker kritiskt kända försök till lösning av det så fattade problemet, granskar sedan själva den till grund liggande frågeställningen med hänsyn till dess förutsättningar och mening och söker slutligen att steg för steg återföra bergspredikans etiska problem på dess "grundformel" eller att låta det perspektiv framträda, som enligt min uppfattning ensamt lämnar utsikten till och utgångspunkten för en lösning. Längre än till detta "perspektiv" kommer jag egentligen icke i denna uppsats.

Bergspredikans etiska problem möter oss ofta, än mera dunkelt känt och tänkt, än klart preciserat, i följande form: "Jesu bergspredikan och vår tid". Därmed är ju en fråga ställd, om de låta sig förena: den sedliga ståndpunkt, som bergspredikan företräder, och vår moderna värld. Bergspredikans etiska problem blir på detta sätt ett *nutidsproblem* eller får sin tyngdpunkt i frågan, huru vi skola i denna tid och denna värld kunna bereda plats för bergspredikans etik. Hur står Jesu etik, kärleksbudet, tillsammans med vår moderna kultur? Med den moderna staten, det moderna klassamhället, den moderna materiella civilisationen, industrialismen o. s. v. och med hela den moderna "andan"? I skolen icke stå emot en oförrätt, säger Jesus. Sörjen icke för morgondagen! Sälj allt vad du äger och kom och följ mig! Men den moderna världens måtto lyder: Öga för öga

och tand för tand. Sörj för morgondagen! Samla kapital! Fullkomliga motsatser, eller hur? Har den som vill följa bergspredikans etik här något val? Måste han icke taga avstånd från hela denna livsföring? Eller skall han verkligen med gott samvete kunna stå kvar i "världen"?

Vi känna igen dessa frågor. Men det är uppenbart, var ensidigheten och oklarheten ligger i denna problemställning, som så starkt betonar "vår tid". Den förbiser, att bergspredikans etiska problem icke är något nutidsproblem blott. Problemet var principiellt alldeles detsamma för gångna tider. Varje tid har varit en "modern" tid, vars faktiska livsprinciper illa motsvarat bergspredikans krav, även om för oss kontrasten mellan nutidssamhället och bergspredikans sedliga ideal ter sig särskilt skriande. Problemställningen innebär också såtillvida en oklarhet, som begreppet "världen" icke alltid är bestämt och entydigt fattat. Att världslivet överhuvud icke kan stå fredligt tillsammans med kristendomen och bergspredikan är klart; det är intet "problem". Den "värld", som ställes mot bergspredikans etik och skapar problemet, måste följaktligen närmare preciseras. Problemet måste m. a. o. återföras på en annan och bestämdare motsats än den angivna, nämligen på motsatsen mellan bergspredikans etik och det genom yttre lag och rätt, strafflagar och lagar av alla slag, överhet, krigsmakt o. s. v., sammanhållna livet i världen. Frågan är icke, huru man skall kunna förena kristendomen och vår tid, icke heller hur man skall kunna förena kristendom och värld överhuvud, utan huru man skall kunna, i vilken tid det vara mände, förena kristendomen med den *moral*, det relativa, "naturliga" *goda*, som de naturliga ordningarna i stat och samhälle innesluta. Se vi på kristendomens historia, möter oss ju också problemet framför allt i denna form. Bergspredikans etiska problem är i varje tid ett "nutidsproblem" just med hänsyn till svårigheten att förena bergspredikans sedlighet med livet i, "sedligheten" i stat och samhälle, med det genom yttre lag och ordning, domstolar, straffbestämmelser o. s. v. reglerade samlivet människor emellan.

Faktiskt är det också denna uppfattning av bergspredikans etiska problem som står bakom de flesta eller egentligen alla lösningsförsök. Hur förhåller sig Jesu kärleksetik till rätten, tvånget och

väldet i de samhälleliga ordningarna? Och den uppgift man förelagt sig, när man stått inför detta problem, har varit att på något sätt söka slå en brygga mellan den i människolivet förverkligade kristna kärleken och rätts- och tvångssamhällets ordningar. Även om man tveksamt frågat: Kan detta ske utan på den enas eller andras eller bådas bekostnad? eller: Är det överhuvud möjligt att här slå någon brygga? har man utgått från den angivna problemställningen såsom något självklart.

Jag går till en översikt av olika kända typer för dessa lösningsförsök. Det är självfallet, att den måste bli ytterst summarisk. *Tolstoy* gjorde för sig lösningen lätt, såtillvida som han utifrån sin uppfattning av bergspredikan intog en principiellt negativ hållning till kulturen och samhället. Vad som icke kunde bestå inför bergspredikans krav, fick helt enkelt falla. Han slog ingen brygga. Svårare blev lösningen, där man icke kunde utdöma kulturen med dess lagar och ordningar, politiska institutioner o. s. v. utan nödgades erkänna deras omistlighet. Man stod då, såvitt man icke heller ville förneka bergspredikans etik, inför nödvändigheten att på något sätt förbinda dem. Man grep då till den dubbla moralens väg. Så i den *romerska katolicismen*, där gränsen mellan de båda moralerna gick mellan tvenne människogrupper: religiösa, munkar, nunnor och präster med deras högre moral i avskildhet från världen å ena sidan, och de i världen och dess ordningar levande vanliga människorna å den andra. Så också hos en *Friedr. Naumann* o. a., som drogo gränsen mellan de båda moralerna på ett annat sätt: icke omkring "klostret" utan omkring "hemmet" och den privata livssfären, och läto *varje människa* stå under den dubbla moralen: den privata livssfärens högre moral i enlighet med bergspredikan och den offentliga livssfärens lägre moral i enlighet med fordringarna för det offentliga livets bestånd.

Vi känna väl till kritiken av dessa lösningsförsök. Den lyder så: De ha, alla dessa olika försök att komma till rätta med bergspredikan, utgått från en *lagisk* uppfattning av bibelordet. De ha fattat Jesu ord som en yttre lag av allmängiltig räckvidd, och därför har ingen annan väg stått öppen än att antingen förneka världen eller att hamna i en dubbelmoral av det ena eller andra slaget. Jesu ord i bergspredikan och annorstädes skola icke fattas på detta sätt som

yttre lagbud, utan vad de kräva är *sinnelaget*. Och så har man i största utsträckning skyndat sig att tolka detta på följande sätt, varvid man, märk väl, själv varit bestämd av den kritiserade åskådningens grunduppfattning. Man har sagt: Vad Jesus framlägger i bergspredikan är icke en yttre lag utan en inre lag; han fordrar icke det och det av oss utan han fordrar, att vi själva skola säga oss, vad det är som fordras av oss. Jesus giver oss egentligen i bergspredikan blott denna lagen: stifta själv din lag! Var sedligt självständig! Det är alltså med hjälp av den *kantska autonomiens* tanke man velat lösa bergspredikans etiska problem. Jesus har fordrat det sedliga sinnelaget, men det sedliga sinnelaget är dock det av en lag bestämda, och det konstitueras därav, att det ställer en fordran på sig, som framsprungit ur eller bejakats av sinnelaget självt.

Två ting äro emellertid att anmärka på denna ståndpunkt. Även den måste, liksom all lagetik, i sina konsekvenser leda till dubbelmoral: en aristokratisk moral — "autonomen" är icke var mans sak — och en moral för vanligt folk. Vidare är det tydligt, att man med autonomitanke blott fördunklat problemet, täckt över det och blandat bort korten. Man får ju ingenting veta. Man får icke svar på frågan. Att besvara frågan, om det går att förena ett kristet liv med livet i världen och dess ordningar och lagar — att besvara den frågan med en hänvisning till, att vad Jesus kräver av oss är autonomi, självständighet i det sedliga avgörandet, det är en skenlösning. Förutom att det är en tydlig nedprutning av Jesu sedliga krav. Det är för övrigt kännetecknande för alla hittills nämnda lösningsförsök, att de pruta ned Jesu krav. Fastän på olika sätt. En Tolstoy och Naumann lika väl som den romerska katolicismen låta Jesu sedliga fordran avse en viss yttre livsföring; däri ligger i varje fall för dem tyngdpunkten. Den ena synliga livsföringen ställes emot den andra: livet i samhället och det offentliga ställes emot eller vid sidan av det idealt kristliga livet i det mer enskilda. Det är att bortse från att det framför allt är sinnelaget Jesus kräver. De som med autonomitanke vilja komma tillrätta med problemet, betona visserligen sinnelaget men förtunna dess innebörd och låta det blott bestå i s. k. sedlig självständighet. Som om det inte vore något annat Jesus fordrade, än att människorna själva skola avgöra, vad som fordras

av dem! Ett utomordentligt förytligande av Jesu krav. Jesus säger inte: Du har en rättfärdighet, som övergår fariseernas och de skriftlärdes, om du själv kan säga dig, vad du bör göra, utan om du är renhjärtad, oskrymtad o. s. v. och älskar Gud och nästan.

Säger man nu, att det sinnelag, Jesus i bergspredikan fordrar, är just kärleken eller är *även* kärleken — både självständighet och kärlek — så är man åter i svårigheten, eller också förvanskar och förytligar man själva kärleksbudet. Säger man, att det sinnelag Jesus kräver är kärleken, så är ju frågan åter där: Hur skall ett kärlekens liv kunna ingå i och begagna sig av de lagens, rättens och tvångets former, som känneteckna livet i världen? Men det var just svårigheten att förena kärlekssinnelaget med livet i världen problemet gällde. Och så grep man till autonomitanken. Den var så förträfflig, ty med dess hjälp kunde man bortse från sinnelagets innehållsliga beskaffenhet och dennas olikhet i den ena och andra livssfären. D. v. s. man överskyldde med autonomitanken blott det verkliga problemet. Säger man, att det sinnelag Jesus fordrar, är autonomi och kärlek, så få ändå alltid de stränga kraven på kärlekshandling göra åt sig åt autonomikravet.

Innan jag upptar ännu ett lösningsförsök, som bygger på en helt annan grund, dröjer jag ett ögonblick vid de allmänna förutsättningar, på vilka hela denna uppfattning av Jesu etik såsom lagetik i skilda former vilar. Vi ha funnit: den ena åskådningen tar sikte på att bergspredikan föreskriver en viss yttre hållning och livsföring. Den förbiser visserligen icke, att Jesus fordrar sinnelaget, men den lägger tyngdpunkten i Jesu sedliga förkunnelse på de direkta uttalandena om, hur man i vissa olika situationer skall förhålla sig. Den andra lagetiken, den autonoma, bortser från att Jesus fordrar den och den handlingen och fäster sig blott vid att Jesus fordrar sinnelaget. Och den har stor möda med att på ett eller annat sätt bortförklara Jesu bestämda sedliga krav. Det är något som oupphörligt möter vid utläggningen av bergspredikans etiska problem. Antingen knappar man av på radikalismen i denna genom att t. ex. säga, att det inte bara är kärlek Jesus fordrar utan också lättare och mera mänskligt möjliga ting, sådant som rättfärdighet, trohet o. s. v., eller också inskränker man på deras sedliga allmängiltighet

genom att tala om situationens betydelse etc. för Jesu utsaga i den ena eller andra riktningen. Överhuvud mödar man sig att borttaga det förbindande och förpliktande i Jesu stränga konkreta sedliga krav. Den ena etiken glömmet alltså för kravet på handlingen kravet på sinnelaget och den andra för kravet på sinnelaget det stränga kravet på handlingen.

Nu är det av vikt att fasthålla, om man eljest vill taga bergspredikans etiska problem, som det står där, och inte otillbörligt förenkla det för sig — det är av vikt att fasthålla, att Jesus verkligen på allvar fordrar både det ena och det andra. Det är utomordentligt viktigt naturligtvis att icke låta kravet på den och den konkreta handlingen bortskymma kravet på sinnelaget, kärleken; att icke som Tolstoy o. a. plocka ut vissa bestämda bud i bergspredikan och säga: detta fordrar Jesus, och glömma, att han fordrar något vida mera djupgående, ett odelbart helt, sinnelaget. Men det är — åtminstone i vårt historiska och etiska läge — icke mindre viktigt, att man icke glider förbi och bagatelliserar de bestämda, på handling gående krav, som Jesus där reser. Jesus fordrar kärlekens sinnelag, men han fordrar också uttryckligen, att vi icke skola stå det onda emot, att vi skola vända vänstra kinden till, när vi bli slagna på den högra, att vi skola giva åt den som beder o. s. v. Att slå bort detta och säga, att Jesus "egentligen" icke fordrar detta utan "sinnelaget" och sedan smussla in i "sinnelaget" en betydelse, som icke låter sig förena med dessa handlingar, det är knappast rent spel. Låter man "sinnelaget" vara lika med "autonomi" rätt och slätt, så är förräderiet mot Jesu etik uppenbart. Låter man "sinnelaget" vara lika med "kärleken", så är man antingen tillbaka i svårigheten, om man nämligen gör allvar av kärlekskravet, eller också kommer man ifrån den på sådant sätt, att man förtunnar även kärleken och likställer den med att *söka* kärlek eller *söka* "gemenskap" = *sträva efter* att älska, eller man låter kärleken övergå i klok, omtänksam, målmedveten beräkning och yttre hjälp i enlighet härmed. Nej, skall man lösa bergspredikans etiska problem som det står där, utan att från början eliminera besvärliga moment därur, så har man att utgå från, att Jesus fordrar kärlekssinnelag och just dessa handlingar, eller för att uttrycka det annorlunda, att Jesus fordrar en

kärlek, som tar sig uttryck i just dessa handlingar. Mot alla försök från den formalistiska etikens sida att blanda bort korten med att tala om ett självständigt sedligt sinnelag såsom hela kravets innehåll är det av högsta värde, att Jesu konkreta, sedliga krav åter och åter dragas fram i ljuset i hela deras allvar. Däri behåller Tolstoy och Naumann o. a. rätt gent emot den formalistiska sinnelagsetiken. Men då måste visserligen i detta sammanhang nödvändigt tilläggas, och härpå är det allt kommer an: när bergspredikan fordrar den och den bestämda handlingen och hållningen gent emot nästan, vännen och fienden, så förutsätter den, att också kärlekssinnelaget verkligen är med, utan vars förhandenvaro handlingen i fråga blir en falsk pose och dess utövare en hycklare och farisé. Jesus menar icke, att man borde "vända andra kinden till", bara för att detta är "kärlekens krav", utan därför att man själv verkligen älskar. Annars är det intet bevänt med gärningen. Han menar vad han säger, att vi icke skola stå det onda emot, men han fordrar, att vårt sinnelag verkligen skall vara i enlighet därmed. Annars blir det osannfärdighet och fariseism. Därför inneligger i hans sedliga krav också detta: kan du icke handla så utifrån ett uppriktigt inre, så akta dig för att låta din gärning överskylla din brist invärtes. Det är därför ingen "risk" att låta Jesu ord stå där som de stå. De äro veckligen allvarligt menade, men sinnelaget sörjer nog för att de icke komma att ha några revolutionerande konsekvenser! Jesus har talat tillräckligt tydligt om skrymteri och om renhjärtenhet, för att vi skola förstå, att i orden om den i handling självuppgivande kärleken ligger tillika en dom över den förnekelse och ödmjukhet, som är lik de fariseers och skrymtares, som vilja bli sedda av människor eller åtminstone sedda av sig själva.

Jesus kräver just vad han säger såsom exempel på förhållandet till nästan, men han fordrar icke mindre frånvaron av den falska posen, det sedliga bedrägeriet och det sedliga självbedrägeriet. Där ligger "restriktionen": hos *människan* alltså, icke i Jesu sedliga krav självt, som är utan gräns. Jesu krav på handling åskådliggör alltså närmast och markerar kravet på sinnelaget, hur oerhört detta är. Detta kräves av dig, att ha ett sinnelag så fyllt av kärlek, att du, *utan skrymteri*, med lust och villighet och hjärtats åstundan gör

sådana offer i handling! Kan du det icke med rent hjärta, så bliv icke farisé, men se hur fjärran du är från vad du borde vara!

Det är med Jesu sedliga krav i bergspredikan som med saligprisningarna i samma bergspredikan. De gå liksom händelserna i förväg. Saliga ären I, säger Jesus, I som kännen eder allt annat än saliga. Edert liv är i det eviga, därinnanför oron på livets yta. Så är det också med kärleken. Den ligger i det objektiva, i Guds kärlek. Den tillhör en ordning, ett rike, som icke är av denna världen. Och dock är det denna gudomliga kärlek Gud kräver av eder.

Jesus fordrar i bergspredikan det omöjliga — utan att kravet dock upphör att gälla och vinna vårt innerstas bifall.

Men är kravet på kärlek så oerhört, röjer detta, att bergspredikans etiska problem, såsom vi förut hört det fattas, nämligen såsom ett problem, huru vi skola kunna förena livet i världen, i "den offentliga sfären", med kärlekens krav, icke är fattat i grunden. Frågan inställer sig ju då: kunna vi överhuvud i *något* förhållande fylla kärlekskravet? Är det blott livet i "samhället" och "staten", d. v. s. i de av yttre lag, tvång och rätt sammanhållna institutionerna, som ter sig som oförenligt med bergspredikans kärleksetik? Är det lättare eller möjligt att i det privata livet och de personliga förhållandena förverkliga kärlekskravet?

Uppenbarligen icke, om man nämligen fattar kärleken så djupt, som Jesus menar, och som de konkreta exemplen på kärlekshandling visa, vilka han framlägger.

Det röjer människonaturens hemliga önskan att dra sig undan det sedligt personliga allvarets dom, att man tyvärr ofta även inom kristendomens område gärna skyndar sig att vilja ordna samhället kristligt i stället för att kristligt ordna sitt eget liv. Det svider mindre och vållar mindre andliga bekymmer att göra samhället "kristet" eller sådant, att det i sina ordningar skall lämna rum för den kristna kärleken. Men tyngdpunkten i bergspredikans etiska problem ligger i varje fall icke här: huru jag skall kunna föra över det personliga samlivets kärlekssedlighet i det offentliga världslivet, utan problemets tyngdpunkt ligger snarare här: huru jag överhuvud skall kunna omsätta min kärlek i handlingar, som verkligen äro uttryck för kristligt kärlekssinnelag. Men envar ser ju, att när problemet är återfört hit,

till frågan om det kristna kärlekssinnelagets omsättning i handling-liv överhuvud, måste ytterligare ett steg tagas på reduktionens väg: svårigheten ligger icke heller här, i denna övergång från inre liv till handling, utan svårigheten ligger längre in: huru jag överhuvudtaget skall kunna älska. D. v. s. hela den vanliga problemställningen bygger på en falsk förutsättning. Det är nämligen det falska i de flesta formuleringar av bergspredikans etiska problem, att man utgår ifrån, att det praktiska problemet är löst eller att det väl låter sig lösa, d. v. s. att kärleken är förhanden, och att man skyndar sig att fråga: hur skall det vara möjligt att omsätta denna vår kristliga kärlek i världen med dess tvångsordningar? Som om vållade det en riktig pina, att man icke får tillfälle att omsätta denna dyrbara fond av kärlek, på vilken man går och bär! Det är det falska, att man så lättsinnigt räknar med kärlekens verklighet och möjlighet. Det är inte säkert, att vi äga mer kärlek, än att rättssamhällets ordningar och tvång mycket bra uppfylla de i vår faktiska kärlek inneliggande anspråken.

Nej, problemet är detta: huru en människa skall kunna älska med en kärlek, som mister sitt liv; huru hon skall kunna få nedrivna de dammar, som hindra självuppgivelsens krafter inom henne att välla ut. Är detta problem löst riktigt i grunden, då låter oss Jesu eget liv ana, hur det går med frågan om omsättningen av kärlekslivet i det enskilda och offentliga.

All vikt ligger alltså på, att icke kärleken förtyligas och att man icke med hjälp av ett förtyligt kärleksbegrepp banar sig väg ända ut till samhällets "kristliga reglering". Men ett sådant ytligt kärleksbegrepp rör man sig med, så snart man låter tyngdpunkten i problemet vila på den frågan, huru man skall kunna omsätta den kärlek, som det kristliga människolivet bär på, i handling, eller hur samhällslivet verkligen skall kunna ordnas så, att det får rum för denna värdefulla kärlek. Det ligger en lögn och en falskhet i själva den frågeställningen. Men kommer allt an, icke på omsättningen av kärleken i handling, utan på kärleken själv, så äro vi färdiga att återföra problemet ännu ett stycke, på ännu en annan formel.

Vi säga nämligen: att äga en sådan kärlek, som river ned själviskhetens dammar inom oss, det är *trons* sak. Endast tron, som sätter

oss i förbindelse med *Guds* kärlek, kan väcka en sådan kärlek. Alltså reduceras problemet om, huru vi skola kunna älska, till problemet, huru vi skola kunna tro. Och tro, det är i varje fall icke vårt verk utan *Guds*. Och så svänger det hela om. Problemet är, huru vi skola kunna tro, för att kunna älska, för att kunna omsätta vår kärlek i enskilt och offentligt liv. Och detta är som sagt *Guds* sak, mötet med en befriande makt. Det sedliga blir icke sinnelagets svar på en fordran i första rummet, icke en kärlek som *avfordrats* utan *gripenhet* av Kärleken. Det sedliga problemet har förvandlats till ett religiöst. Och så säga vi på evangelisk sida med rätta så: Bergspredikans etiska krav få icke tagas ut isolerade för sig och skiljas från Jesu frälsningsförkunnelse, religiösa förkunnelse, utan underordnas denna. Hans etik är icke lagetik utan evangelieetik: lagarna växa upp först på det nya sinnets grund. Så länge man frågar, vad Jesu sedliga fordran eller sedelag går ut på utan att besvara den frågan helt enkelt med att han fordrar vår religiösa människa, hela denna omläggning av sinnet, som endast han själv kan åstadkomma, hamnar man nödvändigt i en förvänd och vanställd uppfattning av Jesu sedliga åskådning. Varje etik, som låter det sedliga primärt bestå i bestämdheten av lag, förytligar nödvändigt kravet, emedan den låter dess uppfyllande bestå i det mänskligt möjliga. Det sedliga kravet i evangeliet tar sikte på en förvandling, så radikal, så långt in i livets djupaste skikt gripande, att vi människor där intet förmå, att Gud själv måste fylla kravet, fylla oss med ett nytt sinnelag.

Bergspredikans etiska problem är alltså ytterst detta, att Jesus där fordrar det sedligt omöjliga, som — fortsätta vi — han dock själv gör möjligt, genom att han giver och skänker det han fordrar — den gamla reformatoriska sanningen om lagens negativa, religiösa uppgift och allt det andra.

Nu veta mina läsare säkert också, vad som sedan följer, när jag kommit till denna punkt i den evangeliska etikens tankegång. Gent emot allt vad lagetik heter, judisk moral, Rom, Kant, Tolstoy och vad det nu vara månde, säga vi, att den kristliga sedligheten icke består i sinnelagets bestämdhet av lag, inre eller yttre, utan i en sig spontant utvecklande sedlighet, ett kärlekssinnelag, som fritt utväller,

eine quellende Liebe, som ingen lag och intet tvång behöver, ja, som såras i sitt innersta väsen, om den med lagar oroas i sitt fria lopp. Icke lagetik, icke ändamålsetik, utan sinnelagsetik, kärlekssinnelagsetik, är den kristna etiken.

Envar, som sysslat med den kristna etikens problem, har känt, först befrielsen, sedan svårigheten och det nya problemet i detta läge. Man säger sig: ja, detta är sant, sådan är den kristna sedligheten: eine freie quellende Liebe. Men det värsta är, att man sedan inte riktigt vet, vad man skall göra med den. Det känns, som om man hade tagit för starka ord i sin mun, och man blir nästan generad. En spontan, "quellende Liebe", som är så djup, att den sveper in även fienden i sin försonings renande bad. Det är en etik för himmelen, icke för jorden. Hur skall jag, med utgångspunkt i en sådan uppfattning av sedligheten, med den komma över till det verkliga livet i världen, till sedligt viljande och handlande i den faktiska verkligheten, till en etik, som blir mer än konstruktion av en överklig övervärld eller — lämnar utgångspunkten: den spontana, självutgivande kärleken? Måste jag inte vid första steg jag tar med denna "quellende Liebe" in i verkligheten, pruta av på det sedliga idealet? Måste jag inte erkänna en relativ sedlighet såsom giltig för detta livet, en justitia minor huic vitae competens, för att tala med Augustinus? Är inte ändamålsetiken och lagetiken, Kant o. a. här bättre ställda, då de taga hänsyn till människans faktiska natur, pruta av på spontaniteten och erkänna, att det icke går antingen utan en lag, som gör sedligheten svår, eller utan ett "gott", som gör sedligheten lockande? Blir icke en etik på den spontana kärlekens grund en osann och osund dröm? Kan den kristna etiken här undgå antingen att få något falskt och överkligt över sig eller att röra sig med en dubbel princip och alltså bli motsägelsefull?

Det är här den verkligt kritiska punkten ligger, och det är här, om man så vill, bergspredikans etiska problem måste föras tillbaka ännu ett stycke, till ett annat problem, det är: få sin tyngdpunkt även bortom tron och förläggas icke i människan utan i Gud.

Jag menar: att här tala om den genom tron fritt framvällande kärleken och dess väg ut i människovärlden, det är att återvända till samma falska utgångspunkt och frågeställning, som jag förut angripit.

Det är att tala för stora ord om den kristna kärleken såsom verklig bland människor. Den är visserligen, säger man, icke möjlig såsom ett människans svar på Guds befallning, men med Guds nåd och hjälp är den möjlig; genom tron är den möjlig — och sedan är det blott att visa dess väg ut i människovärlden! Denna kärlekens möjlighet och fakticitet utgår man ifrån, och så — antingen står man där och har ingenting mer att tillägga eller möter man åter det gamla problemet, hur man då skall få den genom tron möjliga och verkliga kärleken att stå tillsammans med samhällslivets ordning och rätt, allt under det man bygger på den lögnen, att kärleken redan finns där, och att man blott har att se till, om och hur den skall kunna fredligt samordnas med världskulturens sedlighet. Man ser icke eller man erkänner icke — det är den kristna etikens *πρωτον ψευδος*, som hindrar den från ett gott samvete — Luther såg det icke heller alltid klart, ändock det från en synpunkt sett är däri hela hans religiösa nyförvärv ligger — man ser icke, att *tron betyder erkännandet av, att kärlekens kristna, rena sinnelag, die quellende Liebe, aldrig förverkligas bland oss arma syndare.*

Ingen äger kärleken utom Gud allena, ingen är god utom Gud allena, ingen är sedlig utom Gud allena: det är synpunkten jag ville urgera. Den kristna sedligheten är Guds sedlighet. Vi leva på smulor av Hans sedlighet. Att bygga upp en etik på den mänskliga kärlekens möjlighet eller verklighet blir falskhet, överklighet, motsägsfullhet. Det tillkommer Gud att lösa bergspredikans etiska problem och icke oss, skulle jag kunna säga. Ty Gud allena är Kärleken. Endast Han kan utan falskhet ställa och lösa problemet, huru kärleken skall få rum i världen.

Människan, den kristne, måste befrias, icke från det höga kravet på kärlek, vilket är intet mindre än att bli lik Gud, men från det falska anspråket att vara mäktig en kärlek, som blott Gud själv är mäktig. Etiken måste på allvar göras till en "etik för himmelen" för att kunna bli en etik för jorden. Vi säga med rätta, att samhällsordningar och lagar aldrig kunna bli kristna eller i egentlig mening kristna; det kan blott människor, personer. Vi säga vidare något blygsammare: Vi få icke låtsas i vårt lagstiftande, som om *alla* människor redan vore kristna och det blott gällde att åstad-

komma kristna samhällslagar. Vi förutsätta därvid, att den kristna kärleken likväl är möjlig att förverkliga och att vi blott ha att utvidga kretsen av dem, som redan äro den kristna kärlekens mänskliga bärare. Låt oss tala ännu blygsammare och tillägga: vi få icke heller låtsas, som om *vi kristna* någonsin skulle vara kristna i den meningen, att vi äro självständiga bärare och subjekt för den "freie, quellende Liebe", som är Guds allena.

Den grundvillfarelse, med vilken den kristna etiken i regel laborerar, när den griper sig an med bergspredikans etiska problem, är alltså den, att den låter "kristligheten" eller den kristna sedlighetens subjekt konstitueras av kärleken och icke av tron, av den mänskliga kristna kärleken och icke av den gudomliga kärleken.

Luthers etik kan här tjäna till illustration på både den ena och den andra ståndpunkten. Han har prövat metoden att göra den kristna kärlekens människa till sedlighetens subjekt. Han har som ingen annan talat om den genom tron födda spontana kärleken. Men hur går det, när han koncentrerar sin uppmärksamhet på denna kärlekens människa och ställer henne mitt i världen, när han ingår på en frågeställning, som förutsätter, att kärlekens människa redan är förverkligad? Hon klyver sig i två: kristen och världsmänniska, "christliche Person" och "Weltperson". Falskheten däruti, att han gjort idealet till verklighet, hämnar sig; kärleken drives ut på en omväg. Luther är nämligen alltid så sund, att han korrigerar sig själv, när han råkar in i falska och främmande frågeställningar. Så är fallet också här. Ty frågar man Luther, hur vitt världsmänniskans sfär och lägre moral sträcker sig i förhållande till kärlekssubjektets sfär, så blir det verkliga svaret, att världspersonen och dess sedlighet egentligen omfatta hela hennes liv; och kvar blir av den "kristne" endast tron. D. v. s. det blir ingenting kvar mellan världsmänniskans sedlighet och tron; "die quellende Liebe" är borteliminerad från subjektvärlden; tyngdpunkten är förlagd till Guds kärlek. Man känner, när man läser Luther, att man icke är på fast mark, ej heller på hans egen fasta mark, förrän man fått flytta över "die quellende Liebe" från människan till Gud, från tiden in i evigheten, från världsriket in i Guds rike. Tron öppnar dammarna till denna gudomliga kärlek, men ack, tron, detta bräckliga mänskliga ting! Nej, vår sedlighet

ligger icke i vår kärlek utan i Guds. Och vi veta ju, att Luther har upprullat en etik även utifrån den utsiktspunkten. Och det är hans *kallelseetik* — den lösning av bergspredikans etiska problem, som jag förut antydde och som jag menade vila på en annan grund än allt vad laget heter. Envar, som ruvat över dessa ting vet, hur det liksom befriar från falska anspråk, som grumla den inre sannfärdigheten, och hur välgörande, sunt och nyktert och naturligt det känns, när man från talet om den spontana kärlekens obehindrade flöde får flytta tankarna över till den solida verklighet, som kallelsen erbjuder. Kallelsen kan visserligen verka i sådan riktning, att den icke blott undanröjer en falsk anspråksfullhet, utan också sätter ned det sedliga kravet. Och enligt min mening har kallelseiden haft även denna verkan, varför den också måste, i enlighet därmed, underkastas en grundlig revision. Men den upplåter för ögat det för den kristna etiken nödvändiga perspektivet: den gudomliga kärleken, sedlighetens subjekt, i rörelse mot människor, som så litet kunna vara kärlekens självständiga bärare, att de likt alla andra stackars syndare få vara tack samma för och som ett evangelium och en hjälp betrakta de konkreta fordringar från det enskildas eller det offentligas sida, de pedagogiska föreskrifter, de lagar, rätts- och samhällsordningar, som den gudomliga kärleken räcker som stöd åt det vacklande sinnet.

Har man på allvar fattat detta i sikte, att det är Gud och icke vi som är den kristna kärlekens eller sedlighetens subjekt och bärare, så kan måhända detta kännas förödmjukande. Men det innebär tillika en väldig befrielse, visserligen icke från ansvar och krav — det är tvärtom, när man ser, hur litet vår kärlek duger, hur litet den är "färdig" — men från oärlighet och falskhet i förknippningen av kristendom och världslig ordning, och en aning om att det likväl är möjligt att på något sätt bringa dem i förbindelse med varandra. Att de uppskruvade föreställningarna om det faktiska kristna etos bland människor rektifierats och tyngdpunkten i sedligheten flyttats till Gud, det betyder möjligheten att med gott samvete göra "naturlighet" till grundregel i förhållandet mellan det faktiska etos och lagarna för uppfostran och samhällsordning, och ställer i rätt belysning det kända förhållandet, att skrymteri i pedagogik och lagstiftning — jag menar ett oärligt bortseende från det faktiska etos hos dem, för vilka man

lagstiftar — hämnar sig. Det kan vara okristet att i kristet nit arbeta för s. k. kristna samhällslagar; det kan vara å ena sidan att pruta av på kärleken, så att den blir mänskligt möjlig, å andra sidan att blunda för de krafter, som dessa lagar möta i människornas inre.

Problemet, som försöken att lösa bergspredikans etiska problem i regel utgå ifrån, är alltså falskt ställt. Frågan är icke: Huru förena en i människolivet förverkligad, ideal kristen kärlek med den moral, som kommer till synes i rättssamhället? Den frågeställningen bygger på en lögn. Utan frågan är snarare: Huru förena *tro* och värld, *tro* och världslig, rättslig, "naturlig" ordning? Icke: huru förena den spontana kärlekens konstruerade människa med världsmänniskan, ämbetsmänniskan, utan huru förena trons religiösa, verkliga människa med den i världen levande människan, eller: huru förena *Guds* kärlek med de lagar och ordningar, som äro nödvändiga i världen?

Endast i yttersta korthet kan jag antyda konsekvenserna av denna ståndpunkt för etiken. Det etiska systemet, som bygges upp på denna grund: Gud, sedlighetens subjekt, blir s. a. s. öppet åt två håll. Det blir öppet åt *världen*, d. v. s. inför en nödvändig relativitet i de moraliska och rättsliga ordningar, som Gud låter uppstå i världen. Dessa måste växla, allteftersom Gud låter sig se och skapar liv, och alltefter det rådande kultur- och naturläget. Häre ligger en välgörande befrielse från det falska anspråket på att kunna uppställa samhällslagar, som äro ett riktigt uttryck för en förverkligad, fullkomlig kristen kärlek. Men det är blott den ena sidan av saken. Den påpekade nödvändiga relativiteten innebär också en annan befrielse. Och den är i detta sammanhang att icke mindre betona. Jag har i det föregående sagt, att det mången gång röjer en brist på personligt allvar, att man liksom skyndar bort från sitt eget kristna problem till samhällsproblemens kristna lösning. Det finns emellertid en annan typ, som döljer sin brist på sedligt allvar och sin bekvämlighet på ett annat sätt, nämligen bakom talet, att det först gäller att få människorna, personerna, att älska, och att det andra sedan ordnar sig självt — genom den spontant ur tron framvällande kärleken. Det är återigen att göra idealet till verklighet, att tilltro människan mer än hon orkar bära, att göra människan i stället för Gud till den kristna sedlighetens subjekt. Det är återigen överklighet och falskt väsende.

Och även härifrån befriar tanken, att det är Gud som är sedlighetens skapande bärare. D. v. s. denna tanke skänker frimodighet och gott samvete åt det äkta och ödmjuka kristna nitet för samhällsordningens förbättring, det nit, som vet, att vi alla förbli arma syndare livet igenom och att vi icke gå till samhällsproblemens lösning, därför att vi själva äro färdiga, utan därför att vår sedlighet ligger hos Gud, som tagit oss i sin tjänst.

Så blir det etiska systemet "öppet mot världen" och kan smidigt foga sig efter dess växlande lägen och överallt uttala det rätta ordet i rättan tid. Men det blir öppet även åt en annan sida: mot Gud. Och det är icke mindre angeläget att framhålla. Betyder öppenheten mot världen en reduktion, en *nedprutning av falska anspråk*, så betyder öppenheten mot Gud *en stegring av kravet och möjligheterna* i det oändliga och en relativitet av högre ordning. Den kristna sedligheten föreligger där icke färdig i den mänskliga kristna kärleken, även om alla människor vore kristna. Det finns oändliga möjligheter i Guds kärlek, och det finns oändliga möjligheter för det religiös-sedliga "geniet" — för att använda ett profant ord — att tränga djupare in i och draga in i mänskligheten av Guds "sedlighet", att kasta in nya krafter från Gud i människovärlden, genombruta det bestående, revolutionera i gällande etos och kullstörta gamla moraliska föreställningar.

Det är här kritiken av kallelsetanken måste sätta in. Vi få icke låta det "öppna system", som Guds kärlek och Jesu liv upplåta, bli ett slutet system med stängda möjligheter, såsom kallelsetiken mången gång har blivit. Vi måste m. a. o. göra allvar av Kristi efterföljelse, såsom kallelsetiken *trodde* att den gjorde, men långt ifrån alltid gjorde. Den kom alltför ofta att betyda en nedprutning av kravet, men tyvärr också av de religiösa möjligheterna. Den inbjöd oss att följa Kristus efter men — att taga en annan väg än han. Den icke blott stängde oss inne mången gång i omsorgen om det världsliga; den hindrade oss också alltför lätt att vara lyhörda för en kallelse, som genombröt det bestående och inbjöd till religiös frigörelse. Kallelsetanken måste få komma ut ur sitt trångmål och återfå sin ursprungliga och egentliga mening, det är: bli ett verkligt Guds "Ruf" till den enskilde att följa Jesus efter, vore det också på vägar,

principer, kunde detta icke ske utan att sänka anspråken på sedligheten själv. Man tänkte för ringa om kärleken och för högt om den verkliga människan, alltunder det man vacklade mellan tron på att kunna göra det världsliga samhället kristet och övertygelsen om dess principiella okristlighet. Man tänkte för lågt om Guds krav på kärlek och för lågt om människolivets aldrig förverkligade möjligheter i Honom såsom salighetens och sedlighetens skapande subjekt.

AKTUELLA KIERKEGAARDPROBLEM

AV PROFESSOR TORSTEN BOHLIN, ÅBO.

För Kierkegaard karaktäristiskt är ett starkt, man kunde vara frestad att säga *profetiskt* medvetande om att hans tankar och gärning höra framtiden till. Varken samtidens allmänna likgiltighet eller enskilda tongivandes prononcerat avvisande hållning förmådde rubba denna visshet. Han *vet*, att hans religionsfilosofiska huvudskrift, Efterskrift, av den samtida "vetenskapliga klicken" betraktad såsom en "litterär obetydlighet", äger en betydelsefull framtid. Han *vet*, att hans kristendomsåskådning, vars egenart han icke misskänner, en gång skall komma att slå igenom — genom "Styrelsens" ledning (E. P. 1849 s. 143, 606).

En rad fenomen inom nutidens andliga liv synas i själva verket beteckna en begynnande uppfyllelse av denna profetia. Visserligen kan det icke vara riktigt att uteslutande sätta deras uppkomst i samband med världsförödelsen och en därav betingad trevande nyorientering från kollektivism till individualism, från kulturoptimism och utvecklingstro till åtrå efter något absolut, obetingat; att ett inre sammanhang finnes häremellan ligger emellertid i öppen dag. Det egendomliga inträffar alltså, att en tänkare, som avgjort måste placeras före realismens genombrott, en romantikens filosof, som stått oförstående mot såväl modern naturvetenskaplig metod som historisk kritisk forskning, nu hälsas såsom den vägledare, som tiden framför allt behöver, såsom den tänkare, hos vilken kristendomens problem skarpest blivit fixerat och i viss mening fått sitt slutgiltiga svar. Men är detta förhållande i grunden så överraskande? Åskådliggör det icke blott på nytt det faktum, att mänsklighetens grundfråga förblir frågan om människan och evigheten, frågan om själen och Gud, och att odlingens än så skiftande villkor i förhållande härtill till sist förbli av sekundär och tillfällig betydelse?

I Tyskland är väl Kierkegaardinflytandet f. n. mest iögonenfallande. Den profet- och hjältedyrkan, som kanhända utgör ett särdrag för

germansk ungdom och vars signaturer under 1800-talets sista och 1900-talets första år varit namnen Schopenhauer och Nietzsche, synes nu samla sig omkring den man, vars bön det var, att han en gång skulle kunna komma "en ynglings hjärta att klappa" (E. P. 1849 s. 584). En rad enskilda tänkare, filosofer och teologer, visa sig mer eller mindre starkt bestämda av den kierkegaardska problemställningen, varigenom ett svar i Kierkegaards linje på sätt och vis redan är givet — att exemplifiera detta förhållande är här obehövt. Men icke nog härmed, också en hel teologisk riktning ställer sig definitivt under samma banér (jfr denna tidskrift årg. 1925 s. 232). När Karl Barth förklarar (i förordet till Römerbrief, 2 uppl.), att hela hans "system" består däri, att han konsekvent sökt genomföra vad Kierkegaard kallar den oändliga kvalitativa skillnaden mellan tid och evighet, Gud och människa, så slår detta programmatiska uttalande i verkligheten in vad honom själv angår. Men denna distinktion är — väl att märka — just den principiella bas, på vilken hela tankebyggnaden vilar i Kierkegaards religionsfilosofiska huvudverk, ¹⁾ *Efterskrift*.

Vad Kierkegaards eget hemland beträffar så måste sägas, att det nu som bäst söker gälda den skuld, vari dess folk står till sin utan jämförelse djupast borrhande tänkare. Icke blott föreligga eller äro under arbete mönstergillt kritiska utgåvor av Kierkegaards verk och anteckningar; år efter år riktas Kierkegaardlitteraturen jämväl med insiktsfulla studier av danska författare. — Nyligen har den utmärkte Kierkegaardkännaren *Eduard Geismar* i Dansk Teologisk Tidsskrift offentliggjort en studie *Omkring Kierkegaard* (årg. 1925 s. 292—339), vari han på ett intresseväckande sätt framför och söker besvara ett flertal aktuella Kierkegaardproblem. Föreliggande uppsats är med hänsyn till problemvalet bestämd av denna studie, men resultaten gå, såsom den följande utredningen skall visa, delvis i en annan riktning.

¹⁾ Ända till teologiska och kyrkliga kretsar i Amerika (tyska och skandinaviska Amerika) gör sig K:s inflytande numera gällande. (D. F. Swenson, W. Rodemann, N. M. Ylvisaker, A. Hult). En engelsk översättning av vissa skrifter lär ävenledes vara å bane.

I. PSEUDONYMITETENS PROBLEM.

Med rätta fäster Geismar uppmärksamheten på betydelsen av att frågan om pseudonymernas förhållande till Kierkegaards personliga åskådning upptages till ingående behandling. Det är, vill han säga, i varje fall missvisande att betrakta denna fråga såsom ett skenproblem. Skall man verkligen komma till rätta med de problem, som Kierkegaards religiösa åskådning rymmer, måste undersökningen föregås av en analys av själva källmaterialet, på grund varav olika skrifers olika värde såsom uttryck för Kierkegaards personliga åskådning klarlägges. Likvisst utan att egentligen motivera sin position framför Geismar i anslutning härtill vad han kallar en "Kanon for Kierkegaardforstaaelsen". Enligt denna kanon fördelar sig Kierkegaardlitteraturen på en skala med fem olika grader. Högst på denna skala stå Christelige Taler, därefter Sygdommen til Døden och Indøvelse i Christendom; i tredje rummet komma Opbyggelige Taler, i fjärde rummet Dagböckerna, och lägst på skalan de övriga pseudonyma skrifterna, d. v. s. den estetisk-filosofiska produktionen. (s. 305).

Det är två kritiska frågor, som omedelbart inställa sig på denna punkt. Den *första* frågan gäller, huruvida den så angivna rangordningen i de enskilda fallen kan anses tillfredsställande motiverad; den *andra* frågan gäller, huruvida det källkritiska problemet överhuvud låter lösas sig genom en dylik uppdelning av materialet.

Vad som hos Geismar närmast överraskar med avseende på den förra frågan är dels bedömandet av dagboksmaterialets värde, dels den kategoriska förklaringen i samband med de lägst placerade pseudonyma skrifterna, att "man er forpligtet at tro Kierkegaard, at Pseudonymen er en digtet Person", och att man i enlighet härmed icke har rätt att betrakta enskilda uttalanden i dessa skrifter såsom uttryck för Kierkegaards personliga åskådning.

1. Att Kierkegaards *Papirer*, trots deras i eminent mening personliga karaktär, icke utan vidare kunna gälla såsom en trogen spegelbild av den religiöse tänkarens är givetvis riktigt. De äro delvis Dichtung und Wahrheit i svårutredd förening, dessa dagböcker, och självfallet har man dessutom att genomgående hålla i sikte, att tankarna här, såsom Geismar också betonar, äro nedkastade utan att vara

avfilade och allsidigt belysta. Men dylika nödvändiga förbehåll få å andra sidan på intet sätt bortskymma det faktum, att i *Papirer* föreligger ett material av oskattbart värde, när det gäller att lära känna icke blott Kierkegaards personliga utveckling utan jämväl hans etisk-religiösa åskådning.

När Geismar i detta avseende intager en betydligt mera negativ hållning, så svarar detta visserligen mot en hos honom enligt mitt sätt att se märkbart framträdande tendens att på visst sätt *harmonisera* Kierkegaard — endast under förutsättning av en dylik negativ hållning kommer man måhända tillrätta med ett motspänstigt material, som vägrar att infoga sig i helhetsbilden. Men sakligt avgörande stöd för en dylik undervärdering av dagboksmaterialet torde det icke vara lätt att finna. Ty dess "digteriska" moment, som också Kierkegaard själv varit medveten om, har tydligen betydelse närmast i fråga om hans sjäslivs böljande stämningar, deras fastare eller lösare sammanhang med vad han betraktar såsom sitt verkliga jag. Och om tankarna kastas fram utan att vara avslipade och allsidigt belysta, så möter man dem här i stället i deras omedelbarhet och konkretion utan det raffinerat utpekulerade konsekvensmakeri, varigenom i de utgivna skrifterna den egentliga meningen ej sällan genombytes eller förtunnas. Härtill kommer att intressesfären i dagböckerna ingalunda är mindre omspannande än i de utgivna verken, fattade såsom helhet. Det torde icke finnas *en* mera framträdande tankegång i Kierkegaards *Samlede Værker*, vartill icke mer eller mindre tydliga analogier äro att finna i dagbokslitteraturen. Framträda tankarna här mera odialektiskt utgestaltade, så behöver totalbilden icke därför bli ensidig: tankeblocken liksom motväga varandra, den ena tankeansatsen äger sitt korrektiv i den andra, varför en avvägning, resulterande i en verklighetstrogen helhetsbild, ingalunda är utförbar ¹⁾). Trots de gjorda inskränkningarna tvekar jag icke att, när det gäller den praktiska användningen, ställa dagböckerna i full paritet med de

¹⁾ Visserligen säger G. i sammanhang med anförandet av de tvenne nämnda faktorerna ej mera, än att man måste behandla dagböckerna "med nogen Forsigtighed". Men detta uttryck säger väl för litet, — *ifall* det nämligen, såsom G. gör gällande, verkligen skall vara fråga om en "kanon", en rangordning, enligt vilken dagböckerna placeras närmast slutet på skalan.

under Kierkegaards eget namn utgivna skrifterna såsom källor till kännedomen ej mindre om tänkarens inre utveckling än om hans etisk-religiösa åskådning. (Äro tankarna i dessa skrifter — i motsats till vad förhållandet är i dagböckerna — i regel genomförda i sina konsekvenser, så är å andra sidan att märka att dagböckernas "dikteriska" moment i de direkt eller beslöjat själsbiografiska skrifterna i ännu högre grad gör sig gällande).

2. Är det överhuvud möjligt att genomföra tesen om pseudonymernas fulla oavhängighet, uppställd i anslutning till Kierkegaards egen fordran? Lärorikt är att iakttaga på vilket sätt Geismar själv kommer att tillämpa sin "kanon". I verkligheten glider han mellan att negera sambandet såväl mellan pseudonymerna och tänkaren som mellan pseudonymerna inbördes ("hvorfor skal Pseudonymer logisk stemme overens?" s. 312) och att ur pseudonymerna framläsa också Kierkegaards personliga åskådning. Den senare tendensen kan exemplifieras på en avgörande punkt. På tal om Smulers paradoxtanke med dess irreligiösa intellektualism, heter det uttryckligen, att det icke är fråga blott om Johannes Climacus' polemik utan om Kierkegaards egen mening (s. 314). Denna — i och för sig obestriddligen riktiga — sats är i detta sammanhang överraskande, emedan härmed statueras en flagrant inkonsekvens i Kierkegaards tankebyggnad, en inkonsekvens, som tillskrives Kierkegaard personligen — icke blott en pseudonym, i förhållande till vilken tänkaren står självständig. Bestämningen av trons paradoxkaraktär i Smuler står nämligen i strid med trosuppfattningen såväl i Opbyggelige och Christelige Taler som i Sygdommen til Døden. Ehuru tre överordnade instanser i "kanon" alltså enstämmigt stå mot den lägsta instansen, tillåtas dessa *icke* bli utslagsgivande! Tvärtom tillerkännes i detta fall pseudonymen vitsord gentemot de supponerat överordnade instanserna och det på en till den grad central punkt, som trosbegreppet är. Redan ett dylikt exempel är tillräckligt för att åskådliggöra, huru svårt det är att genomföra Kierkegaards anspråk på att pseudonymerna strängt skola hållas utanför hans personliga tankevärld och att det angivna försöket att rationellt uppdelat källmaterialet med de pseudonyma skrifterna lägst på rangskalan praktiskt sett förlorar betydelse. Det rätta perspektivet på pseudonymitetens problem får man endast,

om tvenne faktorer hållas i sikte. Den ena av dessa faktorer är, att begreppet "Kierkegaard själv" eller "Kierkegaards egen mening" i verkligheten icke är ett entydigt begrepp. *Dels* betyder "Kierkegaard själv" nämligen Kierkegaards personliga religiösa utveckling, den religiösa visshet på vilken hans hjärta levde och en av denna visshet bestämd åskådning. *Dels* betyder det den begreppsmässigt utformade paradoxståndpunkt, som han på basen av individuella livserfarenheter framkonstruerat i medveten polemisk motsättning till den spekulativa filosofins och teologins strävan att försona tro och vetande eller att höja den religiösa vissheten från tro till spekulativ insikt. *Men härav följer att källmaterialet överhuvud icke kan inordnas i en serie; det måste betraktas ur en dubbel synpunkt.* Vissa grupper av materialet få större betydelse, när frågan gäller den förra linjen i Kierkegaards tänkande (man kan beteckna den såsom den religiösa *erfarenhetslinjen*), medan andra grupper av materialet få större betydelse, när det gäller den senare linjen (som sammanfattande kan betecknas såsom *paradoxlinjen*). Med avseende på den förra linjen komma de rena uppbyggelseskrifterna givetvis i första rummet. Med avseende på den senare linjen åter äro de pseudonyma skrifterna att ställa främst. Dagböckerna stå liksom mitt emellan; ur båda synpunkterna kräva de hänsynstagande i lika hög grad. Kierkegaard själv har — av grunder som här ej behöva närmare angivas — icke kommit att uppdaga den principiella oemotsvarigheten mellan de båda tankelinjerna, utan dualismen framstår för honom otvivelaktigt närmast blott såsom motsättningen mellan två sidor av en och samma sak: medan paradoxståndpunkten är *yttersidan*, värnet mot en upprorisk tanke, eller är det mänskliga lerkärl, utan vilket den gudomliga skatten icke kan ägas, är erfarenhetslinjen åter *inersidan*; så enkelt och så omedelbart som möjligt söker den uttrycka den fordran och den tröst, som det personliga gudsförhållandet innebär. I verkligheten äro de disparata tankelinjerna också inflätade i varandra och påverka varandra ömsesidigt. Å ena sidan kommer paradoxsynpunkten att återverka hämmande på den personliga religiösa erfarenheten, å andra sidan kan man inom pseudonymernas kristendomsåskådning (synd- och trosuppfattningen) urskilja en av den personliga erfarenheten bestämd linje, som i vissa fall rentav är den förhärskande utan

att likväl följdriktigt genomföras. Därjämte lånar hela denna ståndpunkt av den personliga erfarenhetsståndpunkten ett inre liv och en viss innerlighet, som den icke äger i sig själv. (Ett poetiskt uttryck för detta förhållande är även den av Geismar anförda bilden av "Kongen, der elskede den fattige Pige". s. 316).

Den andra faktor som skall hållas i sikte är, att Kierkegaard själv, huru angelägen han än är att hävda sitt "tredjeman-förhållande" till pseudonymerna, likväl slutar med att i Synspunktet understryka, att hela författarverksamheten, pseudonymerna inberäknade, skall betraktas såsom en inre organisk utveckling, som reflekterar hans personliga fostran och utvecklingsgång (S.V. XIII s. 500, 562). Denna synpunkt innehåller i verkligheten ett mycket betydande sanningsmoment — liksom ett sanningsmoment innehålles jämväl i Kierkegaards anspråk på oavhängighet. Men härmed är i själva verket sagt att på frågan om förhållandet mellan pseudonymerna och Kierkegaards personliga utveckling i grunden icke något allmänt enhetligt svar kan givas. *Tillfredsställande kan frågan lösas endast så, att på varje mera betydelsefull punkt en särskild undersökning vidtages.*

Den nu berörda frågan äger betydelse icke blott i och för sig. Emedan Geismars kritiska ställningstagande såväl som hans positiva teser nästan genomgående mer eller mindre direkt ha till förutsättning den grundsyn på pseudonymitetens problem, som avspeglar sig i hans "kanon", har denna fråga här måst ställas i förgrunden.

II. INDIVIDUALISM ELLER GEMENSKAPSLIV? ETT "POSITIVT" LIVSIDEAL?

1. Att Kierkegaard till sist tvingades in i en rigoröst asketisk, livsförnekande världsbetraktelse, därom kan väl någon meningsskiljaktighet icke råda. Men vilka äro de olika motiv som ha samverkat till denna utvecklingsgång? Och vilka äro etapperna i utvecklingsprocessen, på vilken tidpunkt har den negativa livsinställningen definitivt brutit igenom? Geismar anser det missvisande, när man ur de pseudonyma estetiskt-filosofiska skrifterna velat läsa fram "et næsten negativt Forhold til Livet". Han varnar starkt mot uppfattningen, att den negativa, asketiska livsinställning, som ohöjld fram-

träder hos den senare Kierkegaard, skulle vara att betrakta såsom en följdriktig konsekvens av premisser, som ansatsvis möta redan hos den tidigare Kierkegaard. Först då dennes eget tragiska öde hade beseglat, att det positiva förhållandet till livet för honom var omöjligt, genomträngdes hans tanke av en negativ livsuppfattning; enligt Geismar skall denna negativa tendens ha segrat först efter den utomordentliga religiösa upplevelsen påsken 1848 (s. 327, 332, 339).

Det är i denna argumentering tvenne frågor, som måste hållas isär från varandra. Den ena frågan är denna: spåras i den estetisk-filosofiska produktionen en asketisk-negativ tendens (den må vara uttryck för Kierkegaards egen mening eller icke)? Den andra frågan åter gäller den psykologiska roten till den livsfientliga inställning, som hos den äldre Kierkegaard otvetydigt är förhärskande. Den förra frågan skall här besvaras genom hänvisningen till det enkla faktum, att jämsides med den av "det aļmanna" bestämda etiska huvudlinjen från Enten-Eller till Efterskrift, framträder en från denna principiellt skild, av det religiösa "undantaget" bestämd linje, skönjbar redan i Enten-Eller (ehuru framförd på ett tveksamt sätt), tydligt framträdande i Frygt og Bæven och i Gjentagelsen, på basen av syndbegreppet hävdad såsom en självständig kategori i Smuler och i Begrebet Angest, i Stadier ytterligare bestämd såsom en religiös kategori och i Efterskrift behärskande framställningen, i det att den identifieras med den etisk-religiösa åskådning, som ensam säges svara mot människans naturliga tillstånd och mot kristendomens etiska fordran. (Denna utveckling är analyserad i min skrift K:s et. åskåd. s. 151—250).

Mera invecklad är frågan, huruvida eller i vilken grad denna pseudonymt framställda etiskt negativa tankelinje är uttryck för Kierkegaards personliga åskådning. I enlighet med sin ovan angivna tes gör Geismar gällande, att Kierkegaard ända till 1848 är övertygad om att syndaförlåtelsen innesluter ett positivt förhållande till livet, även om han för egen del icke mäktat realisera denna livsmöjlighet. (s. 332).

I själva verket förhåller det sig också så, att Kierkegaard, på samma gång han för sin egen del känner sig religiöst tvingad att

ställa sig utanför det allmänna, länge betraktar livet i det allmänna såsom det ideala mänskliga livet, överlägset det "partikulära" livet. Men saken har också en annan sida, som i detta sammanhang är av avgörande betydelse. På grund av sitt livs erfarenheter och genom sitt tänkandes dialektik tvingas han nämligen samtidigt allt mera bestämt in i en individualism, som står radikalt avvisande mot det "allmänna" livet, fattat såsom ett positivt förhållande till familj, samhälle och stat. Kierkegaards jag befinner sig under hela denna period i en konflikt mellan tvenne olika livsinställningar, han drages åt två motsatta håll. Denna starka spänning får ett pregnant uttryck däri, att han anlägger ett dubbelt betraktelsesätt på det positiva förhållandet till livet (paradigmat härför är äktenskapet). Hans ställningstagande till livet blir olika, allteftersom han utgår från en rent *human* eller från en specifikt *kristlig norm* — länge söker han tillägga den förra ett slags berättigande vid sidan av den senare. När han kan framställa livet i "det allmänna" såsom det idealt-mänskliga livet, så sker detta utifrån en *human*, kristligt indifferent måttstock på livet. Ur *kristlig* synpunkt bedömer han saken annorlunda. Kristligt sett kan, hävdar han, det som ur *human* synpunkt framstår såsom mindervärdigt äga en absolut betydelse. Denna egendomliga dubbelbetraktelse härflyter ur den tolkning han givit sitt personliga livsöde. Då han bröt sin förlovning och härmed för egen del en gång för alla trädde ut ur "det allmänna," var han fullt medveten om att hans existens, såsom han uttrycker sig, blivit "satt på grund" för hela livet. Men detta som ur *human* synpunkt var en abnormitet, betydde ur religiös synpunkt det rätta och ägde såsom sådant en absolut betydelse. Genom det öde, som mänskligt sett var en olycka, öppnades, menade han, i verkligheten väg till det liv, som kristendomen i sanning kräver av en människa ¹⁾. I denna konflikt mellan en positiv-human och en negativ-kristlig inställning var den förra dömd att steg för steg tillbakaträngas och förlora i giltighet. Ut-

¹⁾ När han likväl en gång förklarar: "Havde jeg haft Tro, da var jeg bleven hos Regine" (Pap. IV A 107), så svarar denna utsaga tydligen mot det egendomliga trosbegreppet i Frygt og Bæven, vars kännemärke är "hopp for dette livet i kraft av det absurda". (Jfr Pap. IV A. 108, 109). Men detta yttrande står isolerat; liksom trosbegreppet i Frygt og Bæven, vilket i det följande närmare skall visas, är uttryck för en disparat tankegång.

gången av denna kamp beror djupast sett på Kierkegaards personliga utveckling: den bestämmas av individuella faktorer. Då han genom brytningen med "Hende" ställde sig utanför det allmänna, ägde detta sin psykologiska grund däri, att han i sitt tungsinne betraktade sig själv såsom "peniterande" och därmed såsom tvingad att träda utanför "det allmänna", äktenskapet, för att i stället bli den isolerade undantagsmänniskan. Hans tungsinne, hans slutenhet och inre eländighet ("pålen i köttet") blevo för honom ett faktum, i vilket han, tolkande det religiöst, såg ett gudomligt bud, som tvingade honom att taga det ödesdigra steget, eller han tog detta steg, emedan han visste sig vara en undantagsmänniska, utkorad därtill för hela sitt liv. I överensstämmelse härmed framför han i Enten-Eller för första gången "undantagets" linje med dess negativa förhållande till livet såsom en livsmöjlighet, som betingas av en i den individuella naturen given begränsning och som blott ur denna synpunkt blir förståelig och berättigad¹⁾). I själva verket kan man följa Kierkegaards medvetande om att företräda en undantagsställning i förhållande till "det allmänna" ända tillbaka till 1830-talet; det är nämligen oupplösligt förknippat med den ovan angivna penitenstanken, som knyter sig till "Jordrystelsens" undantagstanke (den på grund av Guds förbannelse isolerade individen) och möter redan i april—maj 1837 fullt utvecklad såsom medvetandet om att han *själv* är syndaren, "Misdæderen," som ett helt liv måste bära sitt bittra, men välförtjänta straff.²⁾ I eminent mening är Kierkegaard alltså predisponerad

¹⁾ På grund av något förbiseende framställer G. saken, som jag i *K:s et. åsk.* skulle ha förbisett, att "det negative Verdensforhold" hos K. skulle vara förorsakat även av hans rent personliga förhållanden. (s. 327). Det är tillräckligt att påpeka det enkla faktum, att den här givna framställningen av den negativa livsinställningens individuella betingelser *uteslutande* bygger just på framställningen i — *K:s et. åsk.*, där även beläggställena för de här framförda påståendena äro att finna. (Jfr särskilt s. 173 - 176, 228—230). När i *K:s et. åsk.* denna negativa inställning dessutom visas äga sin *principiella* replipunkt i ett abstrakt metafysisk gudsbegrepp, så upphäver detta självfallet icke den föregående argumenteringen.

²⁾ Sambandet mellan *K:s* negativa livsinställning och det nedärvda tungsinnet har senast *P. A. Heiberg* ingående påvisat i sitt nyligen utkomna arbete *Søren Kierkegaards religiøse Udvikling*, Kbhvn 1925 s. 12 ff. — "Psykologisk mikroskopi" sätter Heiberg såsom underrubrik på sitt arbete. Därmed anges i själva verket både styrkan och begränsningen i denna den mest ingående rent psykologiska Kierkegaardsundersökning, som föreligger. Begränsningen visar sig däri, att *K:s*

för en strängt individualistisk, etisk-negativ inställning gentemot samhället och livet, och vad som närmast är ägnat att väcka förvåning är, att han trots detta ändå så pass länge, åtminstone rent ideellt, försökt få utrymme för en mera positiv åskådning, uttryckt i "det etiska stadiet" och däremot svarande tankegångar. — Resultatet av dessa överväganden blir sålunda, *dels* att i de pseudonyma estetisk-filosofiska skrifterna obestriddligen ingår en allt mera avgjort framträdande etiskt negativ linje, *dels* att denna negativt bestämda linje direkt svarar mot Kierkegaards personliga utvecklingsriktning, på ett säreget sätt psykologiskt betingad, och att den är definitivt fastställd redan *före* 1848 genom hans eget livsöde och av hans strävan att till det yttersta bekämpa esteticismens och spekulatörens nivelering av existensen.¹⁾

2. Sedan frågans själsbiografiska, psykologiska sida härmed blivit angiven, blir uppgiften att återknyta till det redan konstaterade förhållandet, att en negativ livsinställning allt mera bestämt framträder i den estetiskt-pseudonyma produktionen. Frågan huruvida denna asketiskt negativa linje svarar mot Kierkegaards personliga religiösa ståndpunkt kan nu besvaras jakande. Men Geismars sats att såväl Frygt og Bæven som Efterskrift och Kjerlighedens Gjerninger ponera ett positivt religiöst förhållande till livet kräver sitt särskilda övervägande.

I *Frygt og Bæven* hävdas för första gången trons paradoxala karaktär i samband med satsen, att tron — till skillnad från den oändliga resignationen — hoppas också för detta livet "i kraft av det absurda". Vad innebär detta trosbegrepp närmare bestämt? Vad betyder den "återerövring av livet", som detta trosbegrepp förutsätter? Såsom trons paradigm framställes som bekant Abraham, som offerar det käraste han äger och som i kraft av det absurda återvinner det offrade. Vill detta paradigm verkligen blott utsäga, att den människa, som

hela religiösa utveckling behandlas uteslutande ur pragmatisk-psykologisk synpunkt. K:s religion bedömes väsentligen ur synpunkten av dess betydelse såsom "läkemedel" mot tungsinnet. Tilläggas skall emellertid att förf. själv icke är omedveten om ensidigheten i sitt betraktelsesätt, a. a. s. 376 f.

¹⁾ Att fixera något bestämt datum för det negativa livsidealets genombrott torde icke vara möjligt. I och med Corsarens anfall från nyåret 1846 blir positionen i varje fall definitiv (trots positionen i *Bogen om Adler*).

blivit medveten om syndens hemlighetsfulla, allt omfattande makt i hennes innersta, därigenom känner sig utestängd från livet, "suspenderad från det etiska", och att syndaförlåtelsen innebär icke blott frid med Gud utan även återvinnandet av "et lyst og glad Forhold til Livet her paa Jorden". I så fall skulle trosbegreppet i Frygt og Bæven otvivelaktigt betyda ett direkt närmande till den lutherska kallelsetanken och vittna om att Kierkegaard just ur trons synpunkt velat hävda ett harmoniskt förhållande mellan det humana och det kristliga. Detta är Geismars mening (s. 330.).

Det ligger något tilltalande djärvt i detta tolkningsförsök. Medan trosbegreppet i denna skrift skenbart uttrycker en konstlad, verklighetsfrämmande fordran med avseende på trons sfär, skulle den sålunda i grunden vara uttryck för en rent religiös, evangelisk åskådning. En rad allvarliga betänkligheter resa sig emellertid mot ett dylikt tolkningsförsök; framför allt tre invändningar äro här av vikt.

Först och främst är det i berättelsen om Abraham alls icke tal om *synden* såsom den makt, som suspenderar från det allmänna, (vilket Geismar förövrigt själv nödgas vidgå). Så tydligt som det överhuvud är möjligt säges det tvärtom ifrån, att den suspenderande makten icke kommer nerifrån, från människans naturliga väsen, utan kommer uppifrån, från den befallande gudomliga viljan. Det är i lydnad för Guds vilja som Abraham, trons fader, offerar Isak, och blott genom denna lydnadshandling, som ur det etiskas synpunkt måste bedömas såsom ett brott, kommer han i konflikt med "det allmänna". I överensstämmelse härmed ställes också problemet i Frygt og Bæven så: "ges det en teleologisk suspension av det etiska"? Det är icke tanke på något annat än, att *om* någon dylik suspension finnes denna uteslutande har sin grund däri, att den enskilde lärt känna en absolut plikt mot Gud, som står i oförsonlig strid med plikten mot "det allmänna" men som samtidigt är oändligt höjd över denna. Häremot svarar direkt att konflikten med "det allmänna" bestämmes såsom en *prövning*, icke såsom något genom synd och skuld förskyllt och att det etiska bestämmes såsom *frestelsen* som skall övervinnas.¹⁾

¹⁾ Analysen av "Agnete og Havmanden" bestämmer K. själv såsom en skiss "i Retning af det Dæmoniske". Sannolikt har han själv märkt, att problemställningen

För det andra är att märka att det positiva förhållande till timligheten, som anges såsom trons rörelse i motsats till den oändliga resignationen, icke framställes såsom ett återvinnande av "ett ljust och glatt förhållande" till jordelivet i allmänhet, utan att det är fråga om återvinnandet av ett *bestämt* timligt gott, nämligen just det offrade goda, och att denna tillspetsning av trostanken här (där själva trosföremålets paradoxala karaktär ännu icke blivit fixerad) är nödvändig, om författaren överhuvud skall kunna fastställa trossfärens paradoxkaraktär. Och huvuduppgiften för Frygt og Bæven är just att uppvisa tron såsom en livssfär, som i motsats till spekulationens förflyktigade trosbegrepp är en anstöt för tanken och en uppgift för existensen, på en gång så hög och så ansträngande att den allvarlige aldrig kan "gå utöver" densamma. Trosbegreppet i Frygt og Bæven äger i verkligheten ett särdrag, betoningen av ett positivt mirakulöst förhållande till timlighetens goda, som icke återkommer i någon senare skrift. (Närmast kommer visserligen huvudsynpunkten i Gjentagelsen. Ifråga om "förnyelsens" kategori ligger tyngdpunkten emellertid icke på trons absurditet och återvinnandet av timligheten utan på den nya omedelbarhet, den inre själsliga förnyelse, som vinnes i tron).

För det tredje skall erinras om att den här hävdade uppfattningen av trosbegreppet i Frygt og Bæven direkt bestyrkes av Kierkegaards egen förklaring i Efterskrift, i vilken det sammanfattande heter om problemställningen i denna skrift: "Det Ethiske er Anfægtelsen; Gudsforholdet blevet til; den etiske Fortvivlelses Immanents brudt; Springet sat, det Absurde Notifikationen". (SV. VII s. 222). Den motsatta föreslagna tolkningen blir sålunda möjlig, endast om

i detta sammanhang blir inkongruent med grundtanken i Frygt og Bæven. Härpå tyder noten S. V. III; s. 146, där det säges, att synden principiellt upphäver det etiska ("det allmänna"). I detta avsnitt antages med andra ord den suspenderande makten komma *nerifrån* — icke såsom ifråga om "trons hjälte" *uppiifrån*, från en befallande gudomsvilja. Vidare antas suspensionen här gälla *varje* individ — och icke såsom ifråga om Abraham bero på ett "privatförhållande" till Gud. Det är problemställningen i Smuler och Begrebet Angst, som på denna punkt föregripes. Det är därför missvisande att, såsom G. gör, (s. 330 f.) orientera uppfattningen av trosbegreppet i Frygt og Bæven utifrån denna ur sammanhanget fallande tankegång.

man 1.) omtolkar den psykologiska utgångspunkten (insätter syndmedvetandet i den gudomliga viljans ställe) och 2.) bryter udden av paradoxtanken.

För Geismar har det omdebatterade tolkningsförsöket emellertid sin särskilda betydelse såsom led i argumenteringen för satsen att Kierkegaards livsideal (ända till 1848) är positivt. Det är i samma syfte som han lägger vikt vid att Kierkegaard i *Efterskrift* etablerar ett relativt förhållande till jordelivets värden på samma gång som ett absolut förhållande till det absoluta (s. 333). *Formellt* förhåller det sig tvivelsutan också så. Men, måste man fråga, svarar denna formulering mot den absoluta kvalitetsskillnad mellan tid och evighet, mellan gudomligt och mänskligt, som är den principiella bas, på vilken kristendomsåskådningen vilar i *Efterskrift*, och harmonierar den med den obetingade fordran, att den troende skall "bortdö" från ändligheten och inöva det absoluta förhållandet? Svaret måste bli nekande. Ty kräves av den troende att han skall sätta in *all* kraft på att realisera ett förhållande som — på grund av den absoluta kvalitetsskillnaden — överstiger det mänskligt möjliga, så är det motsägande att av den troende dessutom fordra någon kraft i och för realiserandet av relativa värden.¹⁾ Det postulerade relativa förhållandet till det relativa måste därför förbli blott ett abstrakt ideal. Den troende kommer i realiteten aldrig så långt — om han skall förbli troende.

Såsom stöd för Kierkegaards positiva förhållande till gemenskapstanken anföres ytterligare att *uppbyggelseskriterna* icke ge uttryck åt något negativt livsideal (s. 335). Men att ett dylikt *argumentum e silentio* icke kan vara utslagsgivande framgår redan av det förhållandet, att Geismar själv, såsom redan betonats, alls icke tvekar att hänföra Smulers paradoxtanke till Kierkegaard personligen, ehuru denna tanke *icke* framträder i de praktiskt uppbyggliga skrifterna. Nu anser Geismar sig emellertid äga också ett positivt stöd för sin

¹⁾ I påpekandet av denna inre motsägelse i Kierkegaards formel har A. Gemmer rätt i sin 1925 utgivna Kierkegaardstudie. (*Sören Kierkegaard und Karl Barth*, A. Gemmer och A. Messer, s. 117 f.). — I det hela lider Gemmers värdering emellertid av att vara intvingad i en otillfredsställande frågeställning. Gemmer ser icke någon annan religiös möjlighet än valet mellan den kierkegaardska paradoxen och en allmän, religiöst färgad idealism.

tes i innehållet i *Kjerlighedens Gjerninger*. Ty här, förklarar han, föresvävar Kierkegaard ett "Ideal af Verden som et levende Kærlighedens Kunstværk, hvor hver Handling af hvert Menneske i hvert Øjeblik er Udtryk for Guds Kærlighed" (s. 337).¹⁾ Med avseende på denna definition av det etiska idealet i *Kjerlighedens Gjerninger* kan man icke undgå att lägga märke till det dubbeltydiga i begreppet "Verden". I verkligheten måste begreppet, om definitionen skall vara tillfredsställande, begränsas till att gälla blott det rent personliga förhållandet mellan person och person. Nu är det sant, att Kierkegaard i denna en av hans mest andrika skrifter ger uttryck åt ett positivt livsideal och en gemenskapstanke *såttillvida*, att han icke låter den troende själviskt uppgå blott i omsorgen om sitt eget jags frälsning utan obetingat ställer fordran på kärlekens tjänst gentemot nästan. Det ideal, som föresvävar honom är, att varje förhållande mellan människa och människa skall fördjupas till ett samvetsförhållande eller rättare till ett gudsförhållande. Men detta bevisar i verkligheten ännu icke, att Kierkegaard i *Kjerlighedens Gjerninger* givit en positiv värdering av gemenskapslivet, varken av detta självt eller av dess särskilda historiska uttrycksformer. Eller finns i hela denna skrift ens en antydning om att Kierkegaard skulle känna och erkänna någon annan andlig enhet än den enskilde individen såsom sådan? Gemenskapen fattas rent atomistiskt; den springer sönder i ett oändligt antal individuella, etiskt bestämda förhållanden. Denna inställning sammanhänger med den ödesdigra förväxling, som genomgår hela Kierkegaards etiska tänkande: förväxlingen av kristendomens *personliga* karaktär med dess *individualistiska* bestämdhet. Kierkegaard kan överhuvud icke tänka sig det personliga annat än i individualismens form. Visserligen menar han sig genom att till det yttersta genomföra personlighetsprincipen tillvarataga och fullfölja det väsentliga i reformationens idé, men just en jämförelse mellan Luthers och Kierkegaards gemenskapsbegrepp visar tillfullo, att den evangeliska personlighetssynen hos Kierkegaard alls icke kommit till

¹⁾ Redan i artikeln "Det etiske Stadium hos Søren Kierkegaard", Dansk Teol Tidsskrift 1923, s. 1—47 (även i Zeitschr. für system. Theologie: 1923, s. 227 ff.) har Geismar utfört sin tes om K-s positiva förhållande till livet och gemenskapen och har avvisat uppfattningen, att den livsfientlighet, vari K. hamnar, skulle äga inre sammanhang med hans grundåskådning.

sin rätt. Om man sammanställer den lätt ironiserande framställning som Kierkegaard i *Kjerlighedens Gjerninger* ger av kristenhet och kyrka (S. V. IX s. 49 ff) med Luthers grundsyn på kyrkan såsom Guds eller Kristi rike och såsom de heligas samfund, vari alla kristtrogna utgöra en enda andlig kropp (man erinre sig den roll som 1 Kor. 12:26—27 spelar för Luther), så varsnar man strax den grundväsentliga skillnaden. Medan i centrum för Luthers tanke står visheten om en av Gud genom Ordet skapad, för allt förnuft oåtkomlig, "mystisk" — men alldeles icke opersonlig — andlig gemenskap, som är en verklighet redan i det närvarande, emedan den är Guds egen skapelse, så kan det för Kierkegaard i *Kjerlighedens Gjerninger* aldrig bli tal om ett kärlekens liv i betydelsen av en "de heligas gemenskap", utan den sedliga uppgiften bestämmes (förövrigt i överensstämmelse med Kierkegaards uppfattning om sin författarverksamhet) så, att den enskilde skall arbeta på att göra sig överflödig i förhållande till den andre enskilde, i det denne förhjälpes till eller djupare in i ett personligt (individualistiskt) gudsförhållande. *Emedan Kierkegaard icke förmått tillvinna gemenskapslivet någon omedelbar religiös betydelse utan blott fattar det ur synpunkten av en etisk uppgift, blir konsekvensen, att det etiska gemenskapsförhållandet mellan den enskilde och den enskilde upphäves i det individuella religiösa förhållandet.* Otvivelaktigt är det denna negativa syn på gemenskapslivet, som ligger bakom den definition av det kristliga som *Kjerlighedens Gjerninger* uppställer: "Thi det Christelige er: i Sandhed at elske sig selv er at elske Gud, i Sandhed at elske et andet Menneske er, med enhver Opoffrelse (ogsaa den selv at bli hated) at hjælpe det andet Menneske til at elske Gud eller i at elske Gud" (a. a. s. 111). Individualismen i *Kjerlighedens Gjerninger* visar sig sålunda redan i den principiella bestämningen av "socialitetens" begrepp. Man behöver emellertid icke gå till Luther för att finna ett korrektiv mot förträngningen av gemenskapstanken hos Kierkegaard; man kan gå till Kierkegaard själv. I en anteckning från år 1836 har han siat om att mänskligheten, när den väl genomgått "individualitetsperioden", på nytt måste komma att tillerkänna gemenskapslivet i dess olika former en alldeles särskild betydelse och, heter det, "Ideer, som Stat (f. E. som den var hos Grækerne,

Kirke i ældre katholsk Betydning) maa nødvendigviis riigere og fyldigere komme igjen det vil sige med alt det Indhold som den overlevede Individualitets Forskjel kan give Ideen, saaledes at Individet Intet har at betyde som saadant, men alt som Leed i Kjeden. Derfor begynder ogsaa Begrebet Kirke mere at gjøre sig gjeldende, Begrebet om en fast objectiv Tro etc. (Pap. 1 A 307). Den bakomliggende icke-individualistiske bestämningen av gemenskapslivet tillerkänner detta tydligen en självständig betydelse, och den enskilde individen förutsättes här *ingå* i detta såsom i en omfattande, organisk enhet. Om den i Kjerlighedens Gjerninger framträdande åskådningen bedömes efter den av Kierkegaard 1836 angivna normen, kan det väl icke råda någon tvekan om att den måste hänföras till "individualitetsperioden". Varken den icke-religiösa eller den religiösa gemenskapen, varken stat eller kyrka komma här till sin rätt. Ty här gäller icke att "Individet Intet har at betyde som saadant"; här gäller motsatsen, att gemenskapslivet och dess olika historiska former *såsom sådana* icke äga någon betydelse utan få interimistisk betydelse såsom mellanbestämning för individens frigörelse till ett personligt gudsförhållande. Positivt berättigande erhåller gemenskapslivet dessutom blott såtillvida, som det framstår såsom en nödvändig, tillfällig "lindring" i den enskildes ansträngande gudsförhållande. När det uttryckligen förklaras, att ingen människa skulle kunna härda ut med att i varje ögonblick "leve i de høieste Christelige Forestillinger" (SV IX s. 50), så anger denna bestämning i själva verket *ett visst fördolt samband mellan gudsbilden i Kjerlighedens Gjerninger och det av den absoluta kvalitetsskillnaden bestämda gudsbegreppet i Efterskrift*. När detta samband en gång blivit uppdagat, blir det emellertid tydligt, att det ideal som föresvävar Kierkegaard i Kjerlighedens Gjerninger — det må innebära en aldrig så obetingad fordran på gemenskap med nästan — är dömt att förbli blott ett abstrakt ideal, en overklig hägring, därest det organiska sambandet med Kierkegaards etisk-religiösa grundåskådning överhuvud skall upprätthållas. Liksom den troende i Efterskrift i verkligheten aldrig kan tänkas få någon kraft övrig att realisera "det relativa förhållandet till de relativa målen" — ifall han skall förbli trogen uppgiften att inöva det obetingade förhållandet

till det i absolut mening väsensskilda absoluta, så innebär den grund-åskådning som — låt vara mera beslöjat — präglar jämväl Kjerlighedens Gjerninger, att inövandets av det absoluta gudsförhållandet blir den uppgift, som uppslukar den troendes hela kraft. Självförnekelsen, denna slutsats torde man därför icke undgå, blir i långt mindre grad medlet för realiserandet av en på konkreta uppgifter rik kärlek till nästan än kärleken till nästan underordnas självförnekelsen, så att den får betydelse ytterst såsom kriteriet på självförnekelsens allvar och djup. I den individuella självförnekelsen äger gemenskapen sålunda sin norm. Visserligen utlöser sig icke den negativa livsinställningen ännu i öppen polemik mot kyrka och samhälle. Sitt program i detta avseende sammanfattar Kierkegaard i avslutningen till Kjerlighedens Gjerninger i satsen: "Christelig forstaaet faaer et Menneske, till syvende og sidst og væsentligen, i Alt kun med Gud at gjøre, uagtet hun dog skal blive i Verden og i Jordlivets Forhold, som de ere ham anviste". Förklaringen till frånvaron av direkt opposition finner man i några rader ovanför, där det utvecklas, att kristendomen "vender aldeles Opmærksomheden bort fra det Udvortes, vender den indefter", varav följer att kristendomen aldrig "vil gjøre Forandringer i det Udvortes" (a. a. s. 357, 134). — Resultatet av dessa överväganden kan sammanfattas däri, att icke heller Kjerlighedens Gjerninger jävar riktigheten av den utsaga, vari Kierkegaard bekänt om sig själv, att han aldrig har känt något behov av "det sociala". (EP 1851—53, s. 160).

Riktigheten av detta resultat bestyrkes genom *dagböckerna* från tiden för författandet av denna skrift (åren 1846—47). Utsagorna rörande Kierkegaards personliga ställning till gemenskaps- och samfundsliv äro här på en gång så talrika och så samstämmiga, att varje tvivel om materialets dokumentariska värde måste betecknas såsom godtycke. Här präglas tonfallet icke blott genomgående av en stark polemisk hållning gentemot "Mængden", mot kyrka och prästerskap; lidelsefullt hävdas "Den Enkelte" såsom den kategori, varmed kristendomen står och faller (t. ex. Pap. VIII : I A 482), det negativa klosteridealet framföres öppet såsom ett protestantismens behov, och det är betecknande att Kierkegaard förklarar, att han själv skulle gått i kloster, om han levat i medeltiden (a.a.A 116, 403). Vad tiden

behöver är, understrykes det ytterligare, en *martyr*, som i Kristi efterföljelse *offrar* sig, och Kierkegaard ser det adekvata uttrycket för sitt livs mål och bestämmelse vara att själv bli en sådan offrad. (a.a.A 138, 161, 418). Trots att "den beväpnade neutraliteten" ännu är parollen, kan Kierkegaards verkliga ställning till kyrka och mänskligt gemenskapsliv överhuvud icke preciseras bättre än i den här nedskrivna satsen: "Nej, jeg ønsker ikke at være til Nar i en Kirke. Derfor ønsker jeg en tom Kirke — saa er Gud tilstede og det er mig idetmindste mer end nok" (a.a.A 227). *En tom kyrka*, den enskilde och Gud — positionen kan icke uttryckas pregnantare.

Också Kjerlighedens Gjerninger ingår djupast sett i utvecklingslinjen från "den peniterande", som möter redan före brytningen med "Hende", i vilken för Kierkegaard "det allmänna" var personifierat i ideal gestalt, och som fortsätter i "undantagets" och "den enskildes" kategori för att ända i kyrkostormarens. Det går icke att bestrida, att kyrkostormaren Kierkegaard så långt ifrån betecknar något avfall från den tidigare Kierkegaard, att han istället blott till det yttersta fullföljer premisser som finnas, om också mer eller mindre latent, långt tidigare, ja i grunden redan vid författarskapets början, och som ytterst sammanhånga med hans individualitets egenart och begränsning. Under kyrkostriden har han själv och det icke utan fog kunnat göra gällande detta inre sammanhang, på samma gång som han uppfordrat sina motståndare att skaffa sig klarhet över stridens innebörd genom att fördjupa sig i den föregående produktionen, "en hel Literatur af betydelige Skrifter". Direkt nämner han härvid — utom Efterskrift — Sygdommen til Døden och Indøvelse i Christendom, d. v. s. just två av de skrifter som — även enligt Geismar — klarast återspegla hans egen mening om det kristna livsidealets innebörd och sedliga fordran (S. V. XIV s. 57, 79).

Kierkegaard är ett sjömärke, som ingen evangelisk teologi borde försumma att låta vägleda sig av, men samtidigt utmärker hans etisk-religiösa åskådning ett grund, som det är ödesdigert att komma alltför nära.

M Y S T I K E N S V Ä S E N

AV DOCENT E F R A I M B R I E M, L U N D

V ar och en, som överblickar den i våra dagar synnerligen livliga diskussionen om mystiken och dess väsen, måste med nödvändighet beklaga den till ytterlighet gående oklarheten över själva begreppet mystik. I nästan varje uppsats över detta ämne framhålles, att varje författare tager detta begrepp på sin sätt och att han därför först måste redogöra för vad han menar med mystik. Att det så icke kan gå i längden, inser ju en var; man måste nå fram till ett i stort sett enhetligt begrepp, som ävenledes klart och markant avgränsar de "mystiska" fenomenen i religionens värld från alla andra. Och till dess så skett, måste diskussionen med nödvändighet fortgå.

Överblickar man de olika definitioner, som på senaste tid framkommit beträffande mystikens väsen, finner man, att de i stort sett särfalla i trenne grupper. Den första som åstadkommit den största förvirringen på detta område, jämför "mystik" med "innerlighet" och talar om "det mystiska gudsförhållandet" i betydelse av den innerliga gudsgemenskapen. I samband härmed hävdar man, att mystiken hör med till religionens väsen och endast utformats olika i de olika religionsformerna; man talar om "katolsk mystik", "evangelisk mystik", "Kristusmystik", "personlighetsmystik" etc. Ett par exempel på denna uppfattning av mystiken må här vara nog.

I sin bok *Evangelische Mystik* (Schwerin 1925) träder R. Falke skarpt i breschen för mystikens allmängiltighet: "Die Mystik", så börjar han, "ist so alt wie die Religion selbst. Sie bildet von Anfang der Religionsgeschichte an die Unterströmung aller Religionen." Han skiljer dock strängt mellan "katolsk mystik", som han anser vara nyplatonisk och därför icke-kristlig till sitt väsen och följaktligen förkastlig ("die katholische Mystik des Mittelalters ist eine Giftblume, welche uns, ganz genossen, den inneren Tod bringen kann") och "evangelisk mystik", som han anser vara äktkristlig till sitt väsen.

Denna senare definierar han såsom "gottinniger Glaube oder gläubige Gottinnigkeit." Mystiken är den känsla av innerlig förening med Gud, efter vilken varje verkligt religiös människa längtar. Att förkasta den vore att beröva kristendomen dess själ¹⁾. Härav följer också, att alla stora religiösa personligheter äro mystiker, icke endast Paulus och Luther utan även Jesus själv, då det i sista hand är han, som öppnat denna väg till "gläubige Gottinnigkeit". — En liknande uppfattning av mystiken såsom "Gottinnigkeit" har även Hugo Rosén i sin avhandling *Förhållandet mellan moral och religion*. Han förfäktar där bl. a., att det gemensamma för all mystik är övertygelsen att stå i verklig livsgemenskap med Gud, vilken övertygelse i sin ädlaste form möter oss hos Paulus och Johannes. "Det är *den* vissheten, som utgör mystikens *väsen* — och icke askes och ekstas"²⁾.

Att emellertid så definiera begreppet mystik är att ställa saken fullständigt på huvudet och har också med all rätt bliva skarpt tillbakavisat³⁾. Innerlighet i Gudsförhållandet är — såsom Falke riktigt framhåller — utmärkande för all äkta religion; det är endast en förflackad, uttorkad rationalism eller en förtyglad, utåtvänd moralism, som förnekar eller förbiser själens innerliga förening med Gud såsom det innersta och viktigaste i all religiös upplevelse. Sätter man därför likhetstecken mellan innerlighet och mystik, förallmänneligar man detta senares begrepp så, att det bliver intetsägande och tomt, och man kommer då att sakna en benämning på de säregna, från alla andra religiösa upplevelser sig skiljande fenomen, som även gå under benämningen "mystik".

Samma anmärkning att vara för vid och därför icke träffa det mest utmärkande och typiska för mystikens väsen kan även riktas mot Joh. Lindbloms definition av mystiken i hans uppsats *Profetforskningens metod* i festskriften till Söderblom (1926). Han skiljer här mellan introspektivt fromhetsliv = mystik och circumspektivt = profetreligion: "Vi ha å ena sidan en religiositet, som består i ett förhållande mellan en människa och en gudom som kommer till henne

¹⁾ A. a. sid. 32.

²⁾ A. a. sid. 202.

³⁾ Se G. AULÉN: Den allm. kristna tron^I sid. 31 och framför allt Glaube und Mystik i Zeitschr. f. systemat. Theologie II sid. 268 ff.

utifrån, å andra sidan en religiositet som består i ett förhållande mellan en människa och en gudom, som möter henne i hennes inre. Det senare skulle kunna betraktas som den mystiska fromhetens väsen. Den mystiska fromheten rör sig väsentligen på det immanenta planet. Den står som den själsliga immanensens religion i motsats till en extramanensens religion, där Guds vägar till människan leda utifrån och inåt“ (sid. 319). — “Vi skilja sålunda mellan vad vi skulle vilja kalla en *circumspektiv* och en *introspektiv* riktning inom fromhetslivet. I den *circumspektiva* fromheten söker man Gud i alla hans verk och gärningar, som omge oss i hans värld och i vilka det gudssökande sinnet upptäcker den Osynlige, som står där bakom. I den *introspektiva* fromheten menar sig den fromme i sitt eget inre på ett fullt självständigt och grundläggande sätt förnimma Gud, hans röst, hans bild, hans väsen. Den senare fromhetstypen kalla vi 'mystik'“ (sid. 324).

Att denna differens i fromhetslivet finnes, så att hos vissa fromhetstyper den *introspektiva* sidan överväger och hos andra den *circumspektiva*, är ganska säkert. Men om de däremot uppträda så renodlade, som Lindblom förutsätter, att man på dem kan bygga skillnaden mellan vanlig religiositet och mystik, är mycket tvivelaktigt. Ty även den mest *circumspektive*, som i världen och historien ser den Osynliges handlande, är dock alltid också *introspektiv*, så att han i sitt eget inre framför allt möter Gud: det är i hjärtats fördolda värld, som han mer än annorstädes förnimmer Guds röst, det är, när han i börens stillhet avstänger yttervärlden, som han starkast känner Guds närhet i själens aningsfyllda, bidande stillhet. Huru dimmiga begreppen lätt bliva med en sådan svag och strängt taget intetsägande definition av mystiken som denna, ser man av Lindbloms karaktäristik av gudsförhållandet i profetreligionen och mystiken. I den förra blir “gudsförhållandets innersta nerv *hängivelse*“, “gemenskap“; “inom mystiken med dess krav på immanenta gudserfarenheter får gudsförhållandet framför allt karaktären av *umgängelse*“ (sid. 322). Är då icke gudsförhållandet i trosreligionen lika mycket Gudsumgängelse, umgänge med Gud? Och är icke gudsförhållandet i mystiken gemenskap, hängivelse? De båda karaktäristiska egenheter, som enligt Lindblom äro utmärkande för profet-

religionen och mystiken, äro i själva verket utmärkande för all äkta, verklig religion.

En andra grupp av mystikdefinitioner ser mystikens väsen i en renodling eller ett ensidigt understrykande av vissa sidor i religionens väsen med tillbakasettande av andra lika viktiga, Hit höra Söderbloms och R. Ottos allbekanta definitioner. Söderblom ¹⁾ särskiljer ju trenne "portar för uppenbarelsen", d. v. s. trenne sätt att s. a. s. komma åt den andliga verkligheten: intelligensen eller förståndet, oändlighetsförnimmelsen med dess känslobetoning och idealdriften. Av dessa äro de två sista de viktigaste. Men allteftersom endera av dessa dominera blir det tvänne huvudslag av religiöst liv, tvänne religionstyper. Oändlighetsdriften såsom likgiltig för personlighet och historia skapar den världsfrånvända oändlighetsmystiken, under det att idealdriften, där den blir förhärskande, giver grundvalen åt den etiskt betonade uppenbarelsereligionen. På så sätt kommer S. till sitt för den följande forskningen så betydelsefulla särskiljande av mystikreligionen och profetreligionen.

R. Otto ser i all religion förbindelse mellan tvänne element, ett rationellt och ett irrationellt. Under det att dessa båda i trosreligionen förbindas på ett harmoniskt sätt, är det irrationella momentet i mystiken däremot på det starkaste stegrat: "Mystik ist. . . ihrem Wesen nach allerorten Höchstspannung und Überspannung der irrationalen Momente in der Religion" ²⁾. Att här närmare ingå på en redogörelse av Ottos ståndpunkt är onödigt, då den dels är allmänt bekant dels blivit på ett ingående sätt behandlad av G. Ljunggren i hans båda intressanta uppsatser *Tro, mystik och rationalism* och *Rationellt och irrationellt i religionen* i denna tidskrift.

Utmärkande för såväl Söderblom som Otto är det, att mystiken icke är något från den övriga religiositeten artskilt utan endast ett ensidigt betonande och isolerande av sådana element, som höra med till all religion. Därför blir också för dessa båda forskare ett visst drag av mystik utmärkande för all religion, den skall endast hållas inom sina bestämda gränser och får icke ensidigt isoleras eller bre-

¹⁾ Främst i *Uppenbarelsereligion* (1903), *Uppenbarelse* (Örebromötets förhandlingar 1910) och *Religionsproblemet* (1910).

²⁾ *Das Heilige* ⁴ sid. 23.

das ut på de övriga religiösa momentens bekostnad. Nu är emellertid frågan den, huruvida verkligen den mystiska upplevelsen endast är något från den övriga religiösa upplevelsen gradskilt, eller om här icke fastmera föreligger en verklig artskillnad, så att man icke tala om mystiken såsom något till en viss grad utmärkande för all religion. Därom mera nedan.

Detta hävdas i en tredje grupp av definitioner, som framkommit angående mystikens väsen. I dessa söker man på ett markant och bestämt sätt avgränsa de typiskt mystiska upplevelsorna från andra allmänreligiösa. Den som här gjort den viktigaste insatsen är Edv. Lehmann i hans *Mystik i hedendom och kristendom*, och de flesta andra av denna grupp följa honom. Han bestämmer mystiken såsom själens enhet med det gudomliga, den omedelbara gripenheten av gudomen, då all känsla av avstånd och skillnad försvinner och själen står till Gud icke såsom jag till du utan såsom jag till ett högre jag. Personligheten försvinner härvid: gudsbegreppet blir med nödvändighet panteistiskt. Då våra vanliga själsförmögenheter icke kunna förmedla en sådan direkt, omedelbar upplevelse av Gud, antager mystikern förekomsten av en särskild kraft till högre upplevelser, som icke var man äger och som ej heller den särskilt begåvade kan väcka till liv utan särskilda åtgärder och övningar, "ett mystiskt organ", som når utöver den gräns, som våra sinnen hava utstakat ¹⁾.

Bland dem, som följt Lehmann — visserligen med en del, men dock obetydliga avvikningar — kan här nämnas Carl Clemen i hans broschyr *Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung* (1923), i vilken han bestämmer mystiken såsom den religiositet, i vilken människan bliver fullständigt ett med gudomen; denna enhet behöver dock icke betyda, "dass der Mensch in der Gottheit auf- und untergeht, sondern kann sich auch in der Weise vollziehen, dass ihn eine höhere Macht ganz erfüllt" ²⁾. — Även Heiler tar upp Lehmanns definition, ehuru han sammanbinder den med Söderbloms distinktion av mystik- och profetreligioner, utbyggd på Wilh. Koepps framställning i hans *Mystik, Gotterlebnis und Protestantismus* (Berlin 1913), vilken framställning han troget följer. Heiler definierar mystiken så

¹⁾ A. a. sid. 6.

²⁾ A. a. sid. 8.

här: "Mystik ist jene Form des Gottesumganges, bei der die Welt und das Ich radikal verneint werden, bei der die menschliche Persönlichkeit sich auflöst, untergeht, versinkt in den unendlichen Einen der Gottheit ¹⁾". Liksom målet är att helt och restlöst förenas med det gudomliga, går vägen dit endast genom människornas inre: "Die gefesselte Seele sehnt sich nach der Befreiung von den Banden der Leiblichkeit, nach dem Aufflug in die himmlischen Höhen, nach der Rückkehr zum unendlichen Göttlichen, dem sie entsprungen. Der Weg zur Erlösung führt allein durch des Menschen Inneres. Es gilt sich mit Gewalt loszureissen vom all den bestrickenen Reizen der Aussenwelt, die Pforten der Sinne zu 'verschliessen', sich ganz nach innen zu neigen, 'sich in sich selbst zurückzunehmen', hinabzutauchen in den tiefen Grund der Seele ²⁾".

Svagheten i dessa definitioner är emellertid den, att huvudbetoningen faller på gudsförhållandet. Det säregna för mystikern blir själens enhet med gudomen. Men frågan är, om en sådan definition verkligen fångar det mest karaktäristiska för mystiken. Den blir både för vid och för trång: det finnes religionsformer, som lägga den allra djupaste vikt vid själens enhet med det gudomliga, vilka man ändå icke kan kalla för mystik, och å andra sidan finnes det utpräglade mystiska system, som icke känna till någon själens enhet med Gud. Typiskt är sålunda, att Lehmann icke vill kalla t. ex. buddhismen för mystik, och Clemen i sin ovan anförda skrift betecknar Teresa di Jesu som mystiker men däremot icke Juan de la Cruz, som står henne så nära som möjligt.

Utän tvivel kommer man längre fram, om man huvudsakligen lägger vikt vid den religiösa upplevelsens psykologiska struktur. Ty det är ändå här, som den mystiska upplevelsen klarast kommer till synes i sin olikhet med alla andra former av religiös upplevelse och som man därför också bäst får fram mystikens särart.

All religion, där den är äkta och sann, är tron på en transcendent verklighet samt en förvissning om möjligheten av en förbindelse mellan denna och människan. Denna förbindelse består i en

¹⁾ Das Gebet ² (1920) sid. 294.

²⁾ A. a. sid. 251.

ömsesidig påverkan: "gudomen" icke endast länkar och styr människans livsöden utan träder också i direkt förbindelse med henne, så att människan på ett direkt sätt blir medveten och övertygad om dess verklighet, och å andra sidan kan även människan genom offer, bön etc. påverka gudomen. På alla lägre stadier av den religiösa utvecklingen är man likaledes fullt förvissad om, att alla de föreställningar, som man gör sig om den gudomliga verkligheten, giva en verklighetstrogen bild av denna; på högre stadier modifieras denna förvissning så till vida, att man blir medveten om, att de föreställningar, som man gör sig såväl om gudomen som den andliga världen överhuvud, icke äro exakta i den bemärkelsen, att de till fullo och restlöst uttömma eller uttrycka gudomens väsen, utan att de endast äro symboler, som tala ett överfört, bildligt språk. Men dessa symboler — såsom t. ex. i kristendomen beteckningen "fader" för Gud — giva dock en verklighetstrogen bild av gudomens väsen, så vitt detta kan fattas av våra begränsade sinnen.

Liksom man med sitt vanliga medvetande kan föreställa sig gudomen, går även vägen att träda i förbindelse med den genom det vanliga medvetandet. Icke vilket själstillstånd som helst förnimmer det gudomligas närvaro: det utåtvända, av sinnesvärldens mångahanda intryck fyllda sinnet förblir stängt för all förbindelse med Gud. Själen måste — för att använda en bild — vara stämd i ett visst ackord för att förnimma tonerna från evighetens värld. Den måste vara samlad i sig själv, fylld med aningsfylld, bävande, högtidsmättad förbidan. Det är detta själstillstånd, som vi kalla för *andakt*. Överhuvudtaget gå — från psykologisk synpunkt — alla gudstjänstbruk och andaktsövningar ut på att framkalla detta själstillstånd hos människan, i vilket hon kan förnimma Guds verklighet och närvaro. Det kan även finnas annan andakt än religiös, t. ex. estetisk andakt, då man är gripen av ett konstverks skönhet. Men andakt betyder alltid inre samling och koncentration, ett utestängande av yttervärldens sensationer och intryck, en stillhet och en bidan.

Ehuru sålunda den religiösa upplevelsen med nödvändighet fordrar ett särskilt tillstånd i själen, så är dock detta andaktstillstånd icke något från det vanliga medvetandet väsensskilt, ty det förlöper helt och hållet inom det vanliga medvetandets gränser: här föreligger,

om man får använda uttrycket, en gradskillnad, ej en artskillnad. Detta slag av religiös upplevelse förutsätter därför ej heller något särskilt slag av psykisk struktur eller några särskilda, mer eller mindre konstlade åtgärder för att inträda, utan den kan i stort sett bli va mans egendom. "Var och en som beder han får" d. v. s. var och en som medvetet strävar efter denna inre samling och koncentration för att därigenom få uppleva det transcendentas verklighet, han kommer förr eller senare att få göra den religiösa upplevelsen, erfara dess *mysterium tremendum et fascinans*.

Då emellertid denna religiösa process helt och hållet förlöper inom det vanliga medvetandets ram, blir följden, att alla de föreställningar, känslor och viljeakter, som beledsaga och konstituera den religiösa upplevelsen, bli av samma slag, som alla andra föreställningar, känslor och viljeakter, som strömma genom vårt medvetande. Och då hela vårt föreställningsliv genom själva själslivets struktur är bundet vid rummets och tidens former, blir följden den, att även de religiösa föreställningarna få denna gestaltning. Vi kunna ju icke föreställa oss något rent andligt, t. ex. en tanke eller vår själ, sålunda ej heller Gud; det måste ske genom symboliska bilder. Något omedelbart, primärt, s. a. s. restlöst upplevande av den transcendentala verkligheten, av Gud, kan det sålunda på denna väg aldrig bli tal om; den gudomliga verkligheten måste — för att åter använda en bild — bryta sig genom vårt medvetandes prisma. Tron blir därför alltid "en övertygelse om ting som icke synas", en levande förvisning om deras verklighet, men aldrig ett direkt, omedelbart gripande av dem.

Det är här mystiken sätter in. Den vill icke veta av endast denna trons "övertygelse om ting, som icke synas", den vill icke endast stanna utanför förlåten till den transcendentala världen och i andaktens högtidsstunder bli viss om dess verklighet och i symboliska bilder fatta dess väsen, utan den vill tränga genom förlåten för att direkt, omedelbart uppleva den, bli ett med den. Och då den icke på det vanliga medvetandets väg kan nå detta mål, skjuter den hela medvetandetslivet åt sidan såsom odugligt för sitt ändamål, den vill på en annan högre väg på andra sidan medvetandets

gräns nå sitt mål, att uppleva den transcendentala verkligheten, genom extasen.

Undersöker man extasen i alla dess skilda former, finner man, att den har tvänne sidor. Den ena är negativ och består i ett fullständigt utsöndrande och upphävande av det vanliga medvetandet. Understundom — ehuru mindre ofta — sker detta genom inompsykiska orsaker, så att extasen inträder oförmedlat utan individens eget åtgörande eller väntan; i de flesta fall måste ett medvetet, koncentrerat arbete därtill, en "training of the soul". Denna psykiska exercis ¹⁾ består vanligtvis av såväl kroppsliga som andliga övningar. Den kroppsliga träningen, som för det mesta tar sig uttryck i asketiska späkningar, har till syfte att tillsluta sinnena och utestänga alla utifrån kommande sinnesintryck och sensationer. Det är därför den indiske yogin intager en sådan ställning, att hans kropp gör sig så litet som möjligt påmind; han stirrar på en enda punkt, till dess hans ögon icke längre förmedla någon synförmimelse o. s. v. Då en katolsk mystiker, såsom t. ex. Suso, på det mest ohyggliga sätt marterar sin kropp är målet detsamma: att så överreta känslornas, att de icke längre reagera för utifrån kommande intryck.

Sedan sinnena så blivit tillstängda, gäller det att hejda den ström av föreställningar, åtföljda av känslor och viljeakter, som ständigt forsar genom vårt medvetande. Detta sker huvudsakligen genom *koncentration*, d. v. s. fasthållandet av en enda tanke eller föreställning, på vilken man med självhypnotisk makt samlar den inre uppmärksamheten. För att underlätta denna inre koncentration upprepar mystikern ofta ett och samma ord eller samma ordföljd utan avbrott, varigenom även en stark självhypnos uppnås: indern har sitt *om*, den kinesiske buddhisten sitt *O-mi-to-fo*, den romerske katoliken sitt Ave Maria o. s. v. Ju starkare denna inre koncentration, detta fasthållande av en enda föreställning blir, desto svagare blir den övriga medvetandesströmmen: tankarna, känsloraffekterna,

¹⁾ Icke alla andliga övningar höra med till mystikens sfär utan endast sådana, som hava till syfte att upphäva det vanliga medvetandet. Sålunda är det säkerligen felaktigt att beteckna Loyolas *Exercitia spiritualia* som mystik: deras syfte är större innerlighet i känslolivet och djupare träning av viljelivet, ej ett undanträngande av medvetandet.

viljeimpulserna domna bort, det psykiska tillståndet blir allt monotonare, tankeverksamheten förlamas, själen blir allt mera "tom". Det är detta stadium som Teresa di Jesu kallar "stillhetens bön", den fjärde våningen i hennes själaborg, det tillstånd som omedelbart föregår den fullständiga föreningen med Gud. I Upanishaderna liknas detta tillstånd vid den djupa drömlösa sömnen; i ett karaktäristiskt ställe heter det (Brihadâranyaka-Upanishad 4, 3, 19—21, i Deussens övers. Sechzig Upanishads sid. 470): "Aber gleichwie dort im Luftraume ein Falke oder ein Adler, nachdem er umhergeflogen ist, ermüdet seine Fittiche zusammenfaltet und sich zur Niederkauerung begibt, also auch eilt der Geist zu jenem Zustande, wo er, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut".

Innan emellertid detta fullständiga upphörande av all medveten tankeverksamhet inträder och sinnena fullständigt domna bort, inträda vanligtvis visioner, auditioner o. dyl., säkerligen ofta beroende på en överretning av sinnena. Man hör röster tala, ser underliga syner, förnimmer på ett starkt ehuru odefinierbart sätt andra väsens närvaro. Särskilt dessa förnimmelsehallucinationer äro mycket vanliga: Teresa förnam nästan alltid i tillståndet omedelbart före den egentliga extasens inträdande på ett fysiskt handgripligt sätt Jesu närvaro¹⁾, och den moderna mystikern Cécile Vé, som Flournoy i Genève beskrivit²⁾, kände på samma sätt nästan alltid "vännens" närvaro.

Men även dessa visioner och auditioner försvinna, och så inträder extasen. Och därmed hava vi kommit till dess positiva sida. Visserligen har nu, sedan medvetandet slocknat, själen icke längre någon möjlighet att i ord och begrepp skildra, vad den upplever, men den upplever dock något, så underbart och härligt, att alla ord neka att göra tjänst. "Det som Gud meddelar åt själens innersta i ett enda ögonblick (under extasen), är en så stor hemlighet, en så himmelsk nåd och försätter själen i en så onämbar hänryckning, att jag icke vet, varmed jag skall kunna jämföra det . . . O, att jag dock kunde säga eder vad hjärtat känner, huru det lågar och brinner därinne, då Gud rör vid det! Men jag kan icke finna några ord

¹⁾ Se t. ex. 1 brevet till P. Rodriguez Alvarez och Seelenburg 6, kap. 9.

²⁾ Une mystique moderne. Archives de Psychologie, Tome XV. Genève 1915.

att uttrycka det med. Jag kan blott säga: om endast en enda, den minsta droppe av det, som jag känner, skulle falla ned i helvetet, så skulle helvetet förvandlas till ett paradiset" (Teresa).

Det enda, som mystikerna kunna säga, är, att det som de uppleva är väsenskilt från allt, som hör med till det vanliga själslivets sfär. Det är denna försäkran, som de alla upprepa med nästan trötande entonighet. När den indiske Upanishad-diktaren försäkrar: "Icke genom tal, icke genom tänkande, icke genom seende fattar man honom (Atman-Brahman): "Han är!" endast genom detta ord fattas han och icke på något annat sätt" ¹⁾, så är det samma erfarenhet han giver uttryck åt, som när mäster Eckhart försäkrar: "Da hörte ich ohne Laut, da sah ich ohne Licht, da roch ich ohne Bewegung, da schmeckte ich das was nicht war, da spürte ich was nicht bestand. Dann wurde meine Herz grundlos, meine Seele lieblos, mein Geist formlos, und meine Natur wesenlos" ²⁾. — "Han är!" det är det enda, som är visst. Ty kan än icke mystikern skildra vad han upplevat, så är dock denna verklighet för honom mer viss än den jord han trampar, den luft han andas! Han kan tvivla på allt, dock icke på det gudomligas verklighet.

Därigenom att mötet med den gudomliga verkligheten faller utanför det vanliga medvetandets gränser, blir mystikern på sätt och vis likgiltig för allt, som hör med till detta medvetandes sfär. Det är härur den ringaktning härleder sig, som ofta utmärker mystikern gentemot såväl det kulturella livet som också yttre religiösa institutioner, trosföreställningar och kultbruk. Han kan nog understundom gå med på den officiella religionens yttre bud och fordringar, men han vet med sig, att de dock icke på långt när kunna jämföras med den skatt, som han äger i sitt inre. Typiskt i detta hänseende är vad Cécile Vé förklarar: "Först nu går det riktigt upp för mig, huru snävt, dogmatiskt och mänskligt mitt begrepp om det gudomliga var. Ledd av en tvingande åtrå att överallt återfinna karaktären av något personligt, hade jag uppenbarligen kommit att forma mig en Gud, som helt rymdes inom den moraliska sanktionen och helt och hållet var uppenbarad i den Fader, som evangeliernas Kristus

¹⁾ Kâthaka-Up. 6, 12-13 Deussen a. a. sid. 286.

²⁾ Buber: Ekstatische Konfessionen (1909), sid. XVII.

förkunnade . . . Nu däremot känner jag mig på gränsen till stort, utlovat, men ännu icke utforskat land . . . I höghet och omedelbarhet övergår den gudomliga upplevelsen allt vad jag hittills kunnat föreställa mig. . . . Jag känner en sådan andlig förnyelse efter de korta ögonblick av 'gudomlig beröring', att det förekommer mig barnsligt och meningslöst att fortsätta med att söka uppbyggelse genom att höra predikningar och deltaga i möten Vad betyder gentemot denna direkta uppenbarelse åt en människosjäl hela den kristna predikan och den oerhörda byggnaden av dogmer? . . . Det förekommer mig nu, som om jag stode vid stranden av en omätlig ocean, och att Gud går förbi i de mäktiga böljorna och i den nedgående solens strålar. Men det är icke den snävskurne och modellerade Guden. Det är det högsta verkliga, det sista slutmålet för allt, den levande och triumferande kraft, i vilken jag till sist finner det grundväsen, som är upphöjt över tid och rum, över gott och ont“.

Mystikern blir av lättförklarliga skäl egoist. Det som han upplever och som för honom är det enda reella, enda värdefulla, är något som icke kan förmedlas åt honom av andra och som andra människor överhuvudtaget icke ha att göra med. Men å andra sidan kan han ändå icke låta bli att för andra vittna om det underbara, som han upplevat. Han går ut och predikar, för att andra skola slå in på samma väg, som han själv vandrat. Och han söker sig till sina likar, till dem som förstå honom, därför att de själva gjort samma upplevelser som han. Så bildas det även inom mystikernas led församlingar, sammanslutningar, hemliga mysterier, som visserligen ofta verka i det fördolda men dock icke mindre kraftigt för det ¹⁾).

Mystikern skiljer sig sålunda i sina religiösa upplevelser bestämt och klart ifrån andra religiösa fromhetstyper, framför allt den, som i "tron" ser det religiösa livets högsta utgestaltning. Och dock bli ofta gränserna i det praktiska livet mellan de olika fromhetstyperna icke så skarpa därigenom att mystikern ofta accepterar de andra religiösa livsföringarna. Så är ju fallet med de allra flesta kristna mystikerna: de förkasta icke trons väg till gemenskap med Gud, men den blir för dem icke nog. De känna dessutom sin egen väg, och

¹⁾ Se T. Andræ, *Mystik och social gemenskap i Festskriften till Söderblom* (1926) sid. 1 ff.

den vandra de i ensamhet, när de vilja nå fram till den djupaste gemenskapen med Gud.

Begränsar man mystikens begrepp till att endast gälla den fromhetstyp, i vilken man fränkänner det vanliga medvetandet förmåga att nå till verklig förening med den transcendentala verkligheten, med Gud, och därför söker genom att upphäva detta nå på en extraordinär väg, extasens hemlighetsfulla stig, till en för det vanliga medvetandet ofattbar förening med Gud, så blir mystikens sfär jämförelsevis lätt att bestämma. Då blir det klart både vilka som icke kunna räknas till mystikernas skara och vilka som böra göra det.

För det första blir det klart, att Jesus icke hör med dit. Huruvida nu än hans egna upplevelser må hava varit — de undandraga sig fullständigt vår kunskap — så är det säkert, att han aldrig hänvisat sina lärjungar till en särskild extraordinär väg med psykiska övningar eller asketisk träning för att komma i gemenskap med Gud. Hans väg är trons väg; han lär sina lärjungar det enkla böneumgängets för alla öppna port till gemenskap med deras himmelske Fader och kallelselydnadens för var och en gångbara kungsstig.

Vidare är det lika påfallande, att såväl Paulus som Luther icke äro mystiker. Båda hava utan tvivel själva haft mystiska upplevelser, d. v. s. hava på andra sidan medvetandets gräns upplevat det översinnligas mysterium (vilket väl framför allt gäller om Paulus, 2 Kor. 12, 2—4), men ingendera har satt dessa upplevelser såsom mål för det kristna livet eller visat andra till en slags psykisk träning, vars mål skulle vara att genom det vanliga medvetandets undanskjutande skapa en "högre" väg till intimare och fullständigare förening med Gud. Båda äro den utpräglade "tros"-fromhetens apostlar.

Men genom denna begränsade definition av mystiken blir det även klart, vilka som böra höra med inom mystikens ramar. För att endast taga ett par exempel, så är det från denna synpunkt utan vidare klart, att Buddha med nödvändighet måste räknas med bland mystikernas stora mångskiftande skara. Visserligen är han Indiens store radikale skeptiker, som icke endast tvärt bröt med den av alla andra indiska religiösa strömningar så omhuldade askesen såsom medel till förlossningen, utan han var nog djärv att öppet förneka,

att det fanns något salighetsfyllt Atman-Brahman vid slutet av den mystiska vägen¹⁾). Och dock — när han skall giva sina lärjungar anvisningar att kunna undgå lidandets eldhav, så visar han dem på äktindiskt sätt på den psykiska träningens väg. Den "åttafaldiga vägens" syfte och mål är att metodiskt skjuta undan dagsmedvetandet med allt dess skiftande innehåll för att i utslocknandets stund sjunka ned i extasens saliga famntag²⁾).

Och för att slutligen gå till vår egen tid, så är den moderna teosofien och framför allt antroposofien äkta mystik. Ty målet är att på den utommedvetliga institutionens väg uppleva den restlösa enheten med tillvarons ursjäl, i vilken alla disharmonier och motsättningar äro upplösta. Vägen dit är densamma som i all mystik, nämligen koncentration och meditation, genom vilka man frigör sig från den yttre världens allhärskarvälde och, löst från medvetandets boja, upplever det outtalbara³⁾).

Och för att taga antroposofiens så gott som konträra antipod så måste man, åtminstone till en viss grad, räkna även den moderna pingströrelsen med till mystikens område. Ty just det typiska för denna rörelse är, att man icke såsom i föregående väckelser nöjer sig med radikala omvändelser, utan man vill fram till ett fördjupat andligt liv, till en omedelbar, direkt upplevelse av den andliga verkligheten, av Gud själv, en upplevelse så påtaglig och ovedersäglich, att alla tvivel därigenom försvinna som dimman för solen. Denna upplevelse får man i andedopet, som från psykologisk synpunkt är ren extas, d. v. s. en upplevelse i vilken själen på andra sidan medvetandets gräns upplever den transcendentala verkligheten.

Så träder i religionens mångskiftande värld mystikernas grupp tydligt fram, denna underliga skara av alla släkten, folk och tungomål, som tror detsamma och vill detsamma: att bortom medvetandets torftiga värld få i namnlösa, tidlösa ögonblick uppleva det intet ögasett och intet öra hört och i intet medvetande förnummet är.

¹⁾ Se härtill framför Grønbecks glänsande framställning i *Mystikere i Europa og Indien* I sid. 111 ff., (1925).

²⁾ Se vidare Heiler, *Die buddhistische Versenkung* (1918).

³⁾ Se Briem, *Religiös intuition* i Studier tillägnade Magnus Pfannenstill sid. 565 ff.

TEOLOGISK LITTERATUR

SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV I HISTORISK BELYSNING

EDV. RODHE: *Svenskt gudstjänstliv. Historisk belysning av den svenska kyrkohandboken. Stockholm. Diakonistyrelsens förlag. Uppsala 1923. 1—513. 12: 50.*

Det är ett önskemål, som länge varit aktuellt för svenska kyrkans tjänare och vänner, att en sammanfattande framställning skulle givas av det svenska gudstjänstlivets historia resp. av det närvarande gudstjänstlivet i historisk belysning. Ju starkare såväl det liturgiska som det historiska intresset under de närmast gångna årtiondena gjort sig gällande, dess livligare måste detta önskemål förnimmas. Monografiska framställningar över enskilda partier av svenskt gudstjänstliv hava väl då och då sett dagen — jag erinrar om, förutom O. Quensels något äldre "Bidrag till svenska liturgiens historia I, II" (över reformationstiden), G. Lindberg: *Die Schwedischen Missalien des Mittelalters* Uppsala 1923, undertecknads "Svenska högmässa-ritualet 1614—1693", Edv. Leufvén: *Svenska Högmessoritualet 1789—1811*, Edv. Rodhe: *Dopritualet i svenska kyrkan efter reformationen 1910*, resp. *Studier i den svenska reformationstidens liturgiska tradition 1917* (de dagliga bönestunderna m. m.) — men ingen sammanfattande framställning har funnits allt sedan U. L. Ullmans *Evangelisk Luthersk Liturgik från 1870-talet* (vissa partier i nya upplagor från omkring 30 år tillbaka), resp. Bælters *Kyrkoceremonierna från mitten av 1700-talet, i nya upplagor utkommen till framemot mitten av 1800-talet*, vilka dock även dessa hade den inskränkningen att den förra blott behandlade det svenska gudstjänstlivet i sammanhang med den allmänna liturgiska utvecklingen, den senare trots ännu beundransvärda förtjänster, var ohjälpligen föråldrad. Själva det intresse och den belysning, som de olika monografierna spritt över enskilda partier, ej mindre än den omvärdering, som forskningarna inom den svenska kyrkohistoriens med liturgien sammanhängande frågor åstadkommit, gjorde längtan efter en sammanfattning av forsk-

ningsresultaten än större. Det var därför en forskar- och skriftstäl-largärning, som måste mötas av det största intressé, när dåvar. pro-fessorn i Praktisk Teologi vid universitetet i Lund, numera biskopen där, Edvard Rodhe 1923 utgav sitt stora sammanfattande arbete "Svenskt gudstjänstliv, historisk belysning av den svenska kyrko-handboken", en volym på ej mindre än 512 sidor. Och så mycket mera måste ett sådant arbete hälsas med glädje, då sedan flera år även olika revisionsfrågor stått på dagordningen inom det svenska kultlivet, varvid naturligen en historisk orientering även i ganska detaljerade stycken måste vara nödvändig.

I stort sett måste man säga att författaren utfört sin i vissa av-seenden ganska svårlösta uppgift — den som själv sysslat med dit-hörande frågor vet, huru besvärlig inte minst själva framställarupp-giften är — på ett sätt som är värt mycket erkännande, även där man kan diskutera åtskilliga resultat och ställa frågan om ej andra metoder i framställningen kunde ha lett till större överskådlighet. Jag kommer därvid in på särskilt en metodisk fråga beträffande framställningen i dess helhet, där jag, fastän från början enig med författaren om vägen, dock vid studiet av författarens arbete gång på gång ställt för mig den frågan, om ej en annan metod skulle ha fört till ett lyckligare resultat med avseende på bokens uppgift att ge en överskådlig och klagörande belysning av den svenska kyrko-handboken. Två linjer stå ju vid de olika ritualens framställning till buds att gå, då det gäller att teckna den liturgiska utvecklingen. Den ena är att föra ritualet såsom helhet fram från milstolpe till milstolpe i dess utveckling och där belysa dess gestaltning i relation till tidens allmänna läggning och strävanden, den andra är att följa moment efter moment av detsamma historiskt genom hela dess ut-veckling. Författaren har valt det senare sättet och vinner därigenom en klarare framställning av de enskilda momenten, men löper fara att uppfattningen av ett ritual såsom enhetlig skapelse av en viss tid och i ett visst syfte träder fram mindre klart, något som ej ens de syntetiska framställningarna före de enskilda momentens analys kun-nat förta, då dessa sammanfattningar, just när den konkreta be-lysnings från de enskilda momentens utdanning fattas, stundom få något rätt abstrakt över sig. Denna anmärkning gäller naturligen i främsta rummet framställningen av högmessoritualet, där uppdel-ningen mest systematiskt genomförts, men ock sådana partier av de övriga gudstjänsthandlingarna, där dylikt genomförande ägt rum. Och

jag kan i detta sammanhang ej undgå att fråga mig, om icke vid de olika gudstjänstliga styckenas avtryckande från olika handböcker — vilket i och för sig är en mycket tacknämlig sak — det hade varit bättre att alltid låta varje enskild handboks stycken komma för sig med de reflexioner, vartill det kunnat ge anledning, än att, såsom nu ofta sker, låta olika formuleringar framträda i ett slags synoptisk sammanställning vid en avdelnings början. Överhuvud har jag nog ett allmänt intryck av att arbetet blivit, ej blott genom detta, utan ock genom andra samverkande omständigheter — för få sammanbindande synpunkter, sammanställningar och jämförelser som verkat förvirrande m. m. — alltför atomistisk. Och jag har under läsningen rent av längtat efter en framställning av svenskt gudstjänstliv i historisk belysning, uppbyggd efter den rent motsatta metoden, den som tar varje tids eller viktigare handboksbearbetnings utgestaltung av gudstjänstlivet för sig med de för varje tid karakteristiska dragen avspeglade i samtliga ritualen. Och jag kan ej neka, att jag också, sedan jag genomgått boken, känner en livligare önskan än förut, att ej författaren i förordet — tillfölje av uppgiftens då ännu större omfång — behövt göra den inskränkning han gör, i det han dels tager utgångspunkten i den svenska reformationstiden dels anser sig ej kunna dröja vid den kyrkohistoriska miljön. Jag tror att de olika ritualen på ett helt annat sätt skulle fått ljus över sig och i sin egenart såväl som släktskap med det allmänkyrkliga framträtt, om författaren givit en noggrannare framställning av de svenska medeltidsritualen, åtminstone sådana de i de tryckta kyrkliga böckerna vid medeltidens slut framträda. Och just för att ge den för gudstjänstlivets syntetiska och fördjupade fattande så viktiga framställningen av den kyrkohistoriska miljön under olika tider, synes mig just författaren med sina kombinerade liturgiska och kyrkohistoriska forskningar haft alldeles särskilda förutsättningar.

Men även med dessa frågor och önskemål uttalade är det omöjligt att ej ge ett varmt erkännande åt vad som nu verkligen givits, åt det standardverk i svensk liturgisk forskning, som åstadkommits och som skall sprida intresse, kunskap och glädje hos dem som hålla vår svenska gudstjänst kär.

I sexton kapitel indelar Rodhe sitt arbete. Först ges såsom ett slags gemensam inledning till hela arbetet en allmän översikt av själva handboksarbetets historia efter reformationen (kap. I s. 7—27). I den därpå följande framställningen av högmässan (kap. II—IV) komma

först huvuddragen av högmässans historia (s. 28—42), sedan redogörelsen för de olika momenten i högmässan och deras formulering under olika tider, framställningens bredaste parti (s. 42—184), samt såsom avslutning ett kapitel om "Högmässans inre gång och sammanhang" (s. 185—202). Till framställningen av högmässan sluter sig redogörelsen för bigudstjänsterna (kap. 5 s. 203—224) och för kyrkobönerna (kap. 6 s. 225—240). Därpå följer framställningen om dopet (kap. 7 s. 240—281) med underavdelningarna I doppraxis II det medeltida dopritualet III reformationen och det medeltida dopritualet IV Det svenska dopritualet 1529—1812. V Barndopsritualet från 1811 till närvarande tid. VI Den yttre dophandlingen samt ort och tid för dopet. VII Fadderinstitutionen VIII Nöddop och dess bekräftelse. IX Judars, mohammedaners etc. dop — en såsom synes också ganska omfattande komplex. Och i liknande framställningar med olika grupperade underavdelningar följa sedan "Ungdomens konfirmation och första nattvardsgång (kap. 8. s. 282—311), "Allmänt skriftermål" (kap. 9 s. 312—334), "Enskild skrift och avlösning" (kap. 10 s. 335—343), "Sjukas communion (kap. 11 s. 346—357), "Brudvigsel" (kap. 12 s. 358—393), "Barnakvinnors kyrkotagning" (kap. 13 s. 394—400) och "Jordfästning" (kap. 14 s. 401—433). Följande kyrkohandbokens egen gång ge de båda sista kapitlen slutligen de pontifikala handlingarne, resp. dem efterbildade vigningsakter: kap. 15 framställningar om invigning av nybyggd kyrka (s. 434—444) samt kap. 16 framställningen om prästvigning (s. 445—475), huru biskop skall inställas i sitt ämbete (s. 475—489), huru kyrkoherde skall inställas (s. 490—494) ävensom av missionärs-, diakon- och diakonissinvigning (s. 490—497).

Det som i översikten av *den svenska kyrkohandbokens historia* särskilt intresserar är nog teckningen av 1500-talet och av det senare 1800-talet, två områden som också förut varit föremål för författarens specialforskningar och av vilka ju det senare helt saknas i Bælters bok och båda ytterligt kort beröras hos Ullman. I en rad omstridda frågor synes författaren åt 1500-talets oklara kulthistoria ge relativ klarhet, såsom om den verkliga betydelsen av Olai Petri båda liturgiska böcker, om Georg Normanns insats i 1541 års officiella mäss- och handboksedition, om Laur. Petri alltmer erkända, rika liturgiska insats samt om de olika kultiska intressenas sammanlöpande i 1614 års handbok. Däremot synes mig den s. k. Liturgiens verkliga ställning i det svenska kultlivet, resp. Karl den IX:s litur-

giska intentioner bättre ha kommit fram i några av de tidigare monografierna resp. kyrkohistor. framställningarna (O. Quensel, Wordsworth m. fl.) och fråga är, om ej den katolska kulturen i Sverige under 1500-talets lopp haft segare rötter än som av författarens framställning synes framgå. Det förefaller mig, som skulle bevarandet av de många latinska elementen i det senare 1500-talets kult snarare ha sin förklaring häri än i ett osäkert vacklande fram och åter, resp. nyinförandet av den sjungna mässan. Klarare än i äldre framställningar synes mig vid teckningen av 1800-talet betydelsen av 1850-talets, den senare liturgiska utvecklingen så ofta anticiperande, handboksarbete ha kommit fram, under det å andra sidan 1811 års handbok med dess förarbeten ej fått de intentioner och förtjänster framhållna, som vi även vid en annan syn på de liturgiska strävandenas mål måste erkänna. En svårighet är att i framställningen gränsen mellan första och andra kapitlets innehåll ej alltid rätt klart kunnat uppehållas, varav klarheten lidit. Överskådligheten i litteraturöversikten kunde ock ha varit större.

I kap. 2. "*Huvuddragen av den svenska högmässans historia*" synes mig de olika ritualens egenart och förhållande till respektive tiders allmänna teologiska läggning och kyrkohistoriska situation ha kunnat bestämdare tecknats än som skett. Såsom det nu äger rum, är det egentligen blott 1500-talets högmessa, som riktigt belysts, och trots att enskilda intressanta synpunkter skickligt utförts, t. ex. växlingen mellan visuell och auditiv gudstjänst, resp. det kateketiska momentets intressanta kurva i svenskt gudstjänstliv eller utredningen av det svenska gudstjänstlivets ställning till nattvardsfirandet, får man ändå ej den totalsyn på högmässans historia som varit önskvärd. Detta kapitel synes mig särskilt skulle hava vunnit, om enhetliga bärande synpunkter klart uppställts och genomförts. Till klarhetens vinnande bidrar dock det stoffets sammanförande i tabeller som möter vid detta kapitels slut.

Analysen i kap. 3 av *högmässans olika moment i deras historiska utveckling* erbjuder, trots de anmärkningar jag ovan framställt beträffande hela metoden härvid, mycket av intresse. Några utredningar och konstateranden ur detta parti skulle jag särskilt vilja framhålla: ur *inledningsavdelningen*: bevisen för syndabekännelsebönens ursprungliga absolutionskaraktär (s. 44), den inledande syndabekännelsens karaktär hos Olaus Petri av bikt före den stundande nattvarden (s. 45) — härav olikheten med Luther, som krävde privat-

bikt före nattvarden och därför var mindre noga med den inledande syndabekännelsen — knäfallets plats i äldre svensk gudstjänstinledning (s. 52 f. jfr. 64), den såsom Olaus Petri gällande syndabekännelsens förutsättningar i äldre syndabekännelser (s. 61), Laudamus-sångens försvinnande ur praxis redan före 1811 (s. 70) m. m.; ur *bibelläsningssavdelningen*: inledningsresponsoriets historia (s. 74) redogörelsen för kollektböneseriens historia och de däri senast vidtagna ändringarne (s. 80 f.), klargörandet av textföredragandets övergång från sång till läsning (s. 86), de intressanta notiserna om Credos föredragningssätt och plats i äldre tider (s. 86 ff.) m. m.; ur *prediko-avdelningen* digressionerna om det tysta Fader Vår (s. 103) o. s. v.; det skulle föra för långt att i en recension genomgå alla de intressanta detalj-utredningarne. Mitt i redogörelserna möta oss också då och då mera principiella digressioner över olika punkter t. ex. frågan om absolutionsformel före gloria, (s. 73) resp detta moments anordning som skriftermål vid högmessonattvardsgång (s. 75), växlingen mellan apostolicum och credopsalmer, resp. frågan om credo-ingress (s. 104) m. m., varjämte i samband med de historiska redogörelserna för resp. psalmer också principer för dessas urval ges.

Ett av de intressantaste partierna i boken blir naturligen redogörelsen för "*högmässans inre gång och sammanhang*" med de principiella synpunkter som där givas för gudstjänstens bedömande, resp. diskussionen över framställda önskemål och möjligheter beträffande gudstjänstens omgestaltning. Så mycket större betydelse får denna framställning, då den ges av en pågående handboksrevisions liturgiskt vetenskapliga representant. Där upptages på nytt frågan om ett absolutionsords införande efter kyrie, och dess möjlighet, ehuru ej nödvändighet medges (s. 188). Där tillbakavisas i läseavdelningen tankarne på omkastning av epistelns och evangeliets ordning (s. 189), där framkastas tanken på handboksdirektiv för gradualpsalmer (s. 190), där gör sig allt starkare gällande förslaget om ps. 124, resp. andra psalmer såsom credo-alternativ (s. 192 jfr. 101). Här uttalas vid genomgången av böneavdelningen behovet av flera alternativ växlande efter kyrko-året (s. 194). Och när det gäller nattvardsmässan, komma en del mycket intressanta förslag å bane: insättande av en bön efter instiftelse-orden, som skulle innebära "en församlingens till Gud framburen åstundan, att den levande Frälsaren personligen ville vara närvarande" (s. 197 f.), varjämte i detta

sammanhang den redan förut (s. 45) skymtande tanken om gudstjänstinledningens ombildande vid högmässonattvardsgången till ett slags skriftermål återkommer som förslag (s. 201). Däremot tillbakavisas den framkastade tanken, att till större enhetlighets och tankeklarhets vinnande i nattvardsritualet Sanctus i överensstämmelse med äldre kyrklig tradition skulle förbindas med prefationen (s. 198).

I framställningen av *“Bi-gudstjänsterna”* och deras historia är författaren inne på ett område, som varit föremål för hans tidigare special-undersökningar (Edv. Rodhe: studier i den svenska reformationstidens liturgiska tradition Uppsala 1917). Det är så mycket mindre att undra på att det i all sin korthet är ett av de mest givande partierna av författarens arbete. På ett sätt, som förut ej skett i de sammanfattande liturgiska framställningarna, men som nya fynd alltjämt bestyrka, framhålles här de gamla breviariegudstjänsternas kvarlevande i vårt land genom hela 1500-talet ävensom de försök till deras ombildning i evangelisk ande, som gjordes framför allt genom Laurentii Petri impulser. Klart tecknas uppkomsten på 1600-talet av de nuvarande predikogudstjänsterna, som ersatte dem och som från början hade en direkt kateketisk prägel, varav spår kan röjas i ännu gällande föreskrifter om dem. En erinran, som författaren i detta sammanhang gör, vars konsekvenser för gudstjänsten i fråga man kunde draga, är då han påpekar att juldagens ottesång ej är ottesång i vanlig mening, utan julnattens mässa, på 1500-talet kallad *“förmässan”* (s. 211). Åt veckopredikningarnes uppkomst på svensk mark efter reformationen ägnas en liten undersökning, som jag ej kan minnas jag sett utförd förut (s. 217 ff.) liksom åt fastlagspredikningarnes genomförande under 1600-talets första årtionden (s. 220 f.). Däremot önskar man att framställningen om morgon- och aftonbönerna både principiellt och historiskt varit något starkare utförd. Och man önskar att, då författaren dock förut i sin monografi om 1500-talets liturgiska tradition genomgått de gamla intressanta handskrifterna Bjuråker-, Hög- och Ordo-canendiböckerna, har ej fullt så konsekvent som skett fasthållit vid principen, han i förordet uttalar, att låta det kyrkomusikaliska falla utanför sin framställning, utan att han åtminstone på denna punkt gjort ett undantag. De liturgiskt-kyrkomusikaliska strävanden, som just under de sista åren i olika stift pågått och som vid möten, kyrkosångfester o. d. med icke minst intresse odlat den på 1500-talets sedvänja byggda matutin- och vesperguds-

tjänstformen, hade gjort en vidare orientering på denna punkt särskilt tacknämlig.

Även kapitlet om *Dopet* har som förutsättning en författarens föregående monografi, och starkare än på andra punkter låter författaren här sammanhanget mellan den medeltida och den reformatoriska praxis bli till hela framställningens fromma bli belyst. Dock skulle flera direkta citat ur det i så många avseenden olika dopritualet före 1811 ha bidragit ge ökad klarhet åt framställningen och insikt i äldre tids olika uppfattning om dopet: författarens egna ingående studier ha kanske här kommit honom att förutsätta mera kännedom än de flesta verkligen äga rörande det sätt varpå i våra fäders Sverige upptagandet i den kristna kyrkan ägde rum. Bälters framställning är ock i flera avseenden mera konkret. Att immersio i st. f. *superfusio* så sent som på 1500-talet, på vissa håll in på 1600-talet ägt rum i Sverige, är väl för den dem, som studerat författarens föregående arbete, välkänt, men har knappt kommit fram med samma bestämdhet i föregående allmänna framställningar: såväl Bälter som Ullman beröra denna fråga relativt kort och obestämt. För enheten mellan namngivning och dop yttrar sig författaren, men däremot uttalar han sig med större försiktighet än man kunde hava önskat om själva principerna för ett såsom önskvärt erkänt nytt dopritual: endast beträffande inledningsallokutionen säger han tydligt, att den nuvarande formen icke kan betraktas såsom lycklig. Det äldre uttrycket på denna punkt: "att genom döpelsen haves barnet fram till vår käre Herre och Frälsare Jesus Kristus" betecknas såsom både konkret och lättfattligt i motsats till det närvarande med dess framhävande av pånyttfödelse-tanken (s. 256 jfr. 257).

På en intressant principdiskussion föras vi åter in i kapitlet om *ungdomens konfirmation och första nattvardsgång*. Det är framför allt tre frågor det därvid gäller, nämligen dels bekännelsen och löftena, dels deklarationen om nattvardsberättigande dels försvagandet av sammanhanget mellan konfirmation och nattvardsgång. Beträffande bekännelsen och löftena ställer sig författaren klart på den linje som i dem ser en brist i pedagogiskt hänseende och en glömska därav att konfirmationen dock hos oss är en folkkyrklig akt. Ej ens om konfirmationen, vilket knappast torde vara möjligt utan att konfirmationens folksed brytes, kunde skjutas fram till något senare levnadsålder, är det sagt, att det från evangelisk synpunkt vore lämpligt att låta barnen avlägga bekännelse och löften: "Det stämmer näppe-

ligen med den evangeliska kyrkans art att avfordra de unga en personlig bekännelse om att deras hjärteställning till Gud nu vid konfirmationen är sådan den bör vara. Den evangeliska kyrkan vill icke uppträda som hjärteransakare och samvetsdomare: Gud allena rannsakar hjärtan. Den evangeliska kyrkan undervisar de unga, hon inbjuder, förmanar, varnar, hon skärper samvetet, hon vägleder till självprövning, hon beder med och för de unga: så fattar hon sin själasörjaruppgift. Men hon binder icke med löften sina medlemmar, varken vid sig själv eller kyrkans Herre. . . . Reformert kristendom, av vilken den lutherska pietismen tagit djupa intryck, har andra andliga förutsättningar och omnämner i sin praxis mycket ofta både bekännelser och löften. Här uppfattas de också på annat sätt än på evangelisk luthersk botten. Den evangelisklutherska innerligheten känner sitt sannings- och frihetsmedvetande sårat, där reformert, praktiskt orienterad kristendom blott ser ett för karaktärsuppföstran lämpat pedagogiskt medel“ (s. 306 f.). Vad deklarationen av nattvardsberättigandet beträffar, påpekar författaren vad förvisso många av dem, som enligt vårt nu gällande ritual haft att förrätta konfirmation känt, att denna deklaration fått en så central plats och så solenn utformning, att den icke blott konkurrerar med vad som borde vara höjdpunkten, nämligen benediktionsformeln med efterföljande böner, utan t. o. m. nedtrycker detta. En förändring i överensstämmelse med författarens intentioner på denna punkt är i hög grad önskvärd. Och även åt författarens intentioner med avseende på den tredje diskussionsfrågan måste man önska framgång, så att ej sammanhanget mellan konfirmation och nattvardsgång brytes. Författaren säger härom varmhjärtade ord: “Något av helgden över den första nattvarden har följt med, när kyrkan alltjämt förnyar nattvardsögonblicket. Låt vara att många av de unga icke känna mer än fläkten av denna helgd. Den blir dem i alla fall ett minne för livet och stärker dem. Ty de ha förnummit något av Herren Kristus själv“ (s. 310). — Att ej blott den pricipiella, utan även historiska delen i författarens framställning skall ha mycket att ge just när det gäller konfirmationen är klart ej minst, då vi betänka att Bælter på denna punkt knappt har något att ge och att Ullman mycket kort behandlar konfirmationsritualets utveckling, resp. förslagen därtill under 1800-talet. Rodhes påpekande av den olika uppfattningen av konfirmationens innebörd, som de olika ritualen och förslagen innebära, ger åt dem en oväntad klarhet. Såsom impuls för framtida

utveckling av konfirmationsritus skulle kunna vara att erinra om den vackra konfirmationsformeln från 1575 års ordinantia som anföres: "Gud styrke dig med sin Helige Ande i en rätt tro, i evangelii kunskap och i hörsamhet till ett kristligt leverne, Gud till ära, dig till salighet och andra till ett gott exempel och förbättring, genom Jesus Kristus vår Herre" (s. 284).

Även när det gäller kap. 9 om skriftermål stå principiella utläggningar av stort intresse sida vid sida med de historiska. Det historiska partiet ger i avdelningen om *allmänt skriftermål* en intressant jämförelse mellan Olaus' Petri och Luthers olika uppfattning av skriftermålet — för den förre, som icke uppskattade bikten lika högt som Luther, låg huvudvikten på det själavårdande samtalet, för Luther åter på absolutionen (s. 313 f.) — likaledes av skriftermålets skiljande under reformationstiden från nattvardsgången och dessas på nytt under 1600-talet från kateketiska synpunkter inträdande förknippning (s. 315 ff.) av handpåläggningens förekomst vid skriftermål (s. 322), övergången från ovillkorlig till villkorlig avlösning vid 1700-talets slut (s. 325 ff.) m. m. Den principiella avdelningen ger efter anförande av olika skäl för och emot bl. a. följande uttalande beträffande skriftermålets framtida ställning: "Den för närvarande bästa lösningen av frågan om skriftermålets förhållande till nattvardefirandet synes vara den, att skriftermålet kunde bortfalla, när högmässa med nattvardsgång firades, och att såsom hittills skriftermål alltid föreginge nattvardsgång, när denna ägde rum utan samband med högmässa" (s. 334). Den närmare utredningen förut visar, att författaren vid högmässonattvardsgång såsom påpekats tänker sig själva högmässans ingång såsom skriftermål med ett absolutionsord infört efter syndabekännelsen resp. den s. k. nattvardeförmaningens återinförande (s. 323 f.): såsom historiska skäl för ett sådant anordnande kan anföras dels Olaus Petris' likartade uppfattning av gudstjänstens ingress (s. 333 jfr 314) dels det s. k. skriftetalets sena plats överhuvud i skriftermålets liturgiska anordning (s. 324 och 326).— När det gäller den *enskilda skriften* ligger naturligen huvudvikten på den "uppenbara skriftens" historiska övergång till enskild skrift (s. 335—341), därvid emellertid synes mig som borde den betydelsefulla förordningen av den ²³/₃ 1807 ha blivit nämnd och till sin stora betydelse klargjord: för närvarande konstateras ju att allt, som rör den enskilda skriften, genom de nya förordningarne angående skriftermålet blott är en lag på papperet. — Stycket om *de*

sjukas kommanion slutligen ger genom vad det innehåller såväl om gångna tiders noggranna anvisningar för själavården vid sjukbäddar, som om äldre tiders föreskrifter beträffande den liturgiska högtidligheten vid dessa förrättningar åtskilliga impulser även för nutida praxis (s. 349 ff.), på samma gång vissa omnämnda föreskrifter ur 1571 års K. O. ge anledning till en kort men intressant digression om den prästerliga dräkten efter konfirmationen (s. 351). En liten notis, att i våra dagar den s. k. Lilla Handboken (Gleerup, Lund 1917) kompletterar den officiella handboken, synes mig snarare ha förtjänat en motsägelse än ett erkännande, då åtskilliga förlags företag i våra dagar att på fri hand komplettera av K. M:t fastställda handböcker och missalen är otillåtligt och åstadkommer stor förvirring (jfr. även de förvirrande utläggningarne av gudstj. ord. i vissa evangelieböcker).

Kapitlet 12 om *brudvigsel* företer i sitt historiska parti en i jämförelse med såväl Bælters som Ullmans framställning originell redogörelse av äktenskapsingäendets utveckling efter först romersk, sedan germansk, därpå medeltidskyrklig och slutligen reformatorisk rättsuppfattning och sed, vari såväl det kyrkliga ritualets olika beståndsdelar som de genom 1915 års svenska äktenskapslagstiftning av svensk rätt avskaffade s. k. ofullkomnade äktenskapen vinna sin förklaring. Särskilt uppehåller sig författaren (s. 362 f.) vid den förändring i uppfattningen av det konstituerande momentet vid äktenskapets ingående, som hos Laur. Petri gör sig gällande mellan den tid, då han avfattade förklaringen till Ordinantian och 1571 års K. O.: i den förra ansluter han sig ännu till den folkliga uppfattningen om fästningens grundläggande betydelse, i den senare vill han — likt det tridentinska mötets ungefär samtida bestämmelser — till ordningens upprätthållande få bort de mer eller mindre privata formerna för äktenskapets ingående. I de principiella utredningarna kommer författaren bl. a. in på frågan vilket från kyrklig synpunkt kan synas bäst, antingen obligatoriskt civiläktenskap med därpå följande kyrklig välsignelsehandling, som i många länder är det vanliga, eller fakultativt civiläktenskap (som sålunda innebär att den kyrkliga akten också har rättsliga verkningar) såsom fallet är i Sverige. Han avgör sig bestämt för det senare: "För svenska medborgare synes det vara en billig fordran att de, just när de avlägga de rättsligt bindande löftena och viljeförklaringarne, skola få höra det Guds ord de i denna stund längta efter och att de i denna stund skola kunna

frambära sina böner för Gud. Det förefaller onaturligt att söndra det rättsliga och religiösa momentet från varandra. . . . I själva verket torde det vara så att den rättsliga akten mister sin helgd och högtidlighet, när den skiljes från den religiösa och nedsjunker med tiden till en trivial registreringsåtgärd. . . . Sådana förhållanden i Sverige te sig, skulle införandet av obligatoriskt civiläktenskap . . . snart nog föra till en förminskning av helgden och allvaret med hänsyn till äktenskapet överhuvud“ (s. 365 f.). Beträffande själva vigselritualets gestaltning uttalas åtskilliga önskemål såsom att flera bibelord än Matt. 19 måtte upptagas i bibelläsningen, (s. 382) att formeln “de tu må varda ett“ i likhet med i 1811 års handbok må vinna burskap (l. c.), att i benediktionsbönen liksom i den inledande allokationen några ord om det nya hemmet och dess ställning i församlingen ej må saknas (s. 384 jfr. 392 f.), varjämte det — något som delvis upptagits även av senaste kyrkomöte — säges vara en befogad önskan att lysningarne, som äro, särskilt i större församlingar, “ett besvärande och oliturgiskt moment i gudstjänsten“, skola kunna förläggas till gudstjänstens slut (s. 374). Däremot säges intet om den ofta med skäl påtalade passus i allokationen: “därför ligger det makt uppå att bedja Gud om en sådan maka etc.,“ ehuru väl det påpekas att — vilket ingen av formuleringen kan ana — detta uttryck gäller båda kontrahenterna såsom av debatten vid dess införande framgår (s. 376). Ett par intressanta digressioner om ringväxlingens historia och om brudpallens, resp. brudslöjans symbolik förekomma före den historiska utredningens slut (s. 379 f. och 389 ff.).

Ur kapitlet om *kyrkotagningen* vill jag endast påpeka de principiella omdömena på sid. 398, där författaren å ena sidan visar en viss förståelse för de tankegångar, som i stora delar av vårt land fört till denna akts urbruksättande, å andra sidan framhåller denna akts både berättigande och betydelse såsom kyrklig benediktionshandling. Det torde böra påpekas, att den uppfattning, som ursprungligen låg till grund för denna akt, den nämligen att kvinnan efter barnafödelsen behövde undergå rening, varit liksom inhærent i denna akt. I mångas uppfattning har ursprunget gjort sig gällande på den kyrkliga omtolkningens bekostnad och trots denna. Då man nu vidhöll den evangeliska uppfattningen av äktenskapets natursida, kom man till ett förkastande av kyrkotagningen såsom stridande mot denna. En annan orsak har varit motvilja mot det offentliga framträdandet, som kyrkotagningen innebär etc. . . .“ Men med gammal

kyrklig sedvänjas försvinnande gör man ofta en förlust, som icke genast ersättes med nya värden. Riktigt har Ullman framhäft grundtanken i kyrkotagningen, när han säger att den avser "att ställa hemmet, familjelivet och barnauppföstran i nära förhållande till Guds kyrka på jorden, så att de välsignelsebringande inflytelserna och krafterna av det gudomliga ljus och liv, vilket i kyrkan förefinnes och verkar, måtte komma hemmet och dess liv till godo till såväl hemmets som församlingens uppbyggelse och sällhet. Häruti ligger kyrkotagningens betydelse och berättigande."

Till de intressantaste partierna både historiskt och principiellt hör kapitlet om *jordfästningen*, där författaren mera ingående än Ullman och Bælter i deras relativt korta framställningar haft tillfälle till, uppehåller sig vid den föreställningsvärld som ligger bakom de olika ritualen i gångna tider, liksom han då det gäller principutredningen haft anledning ingå på åtskilliga i vår tid aktuella problem. Såsom den grundläggande uppfattningen i reformations-tiden påpekas (s. 403), hurusom begravningen — med uteslutande av varje önskan att inverka på den dödes tillstånd i en annan värld — var först och främst en pietetens och kärlekens gärd till den döde, vidare en bekännelse av den kristna tron på uppståndelse, men ock ett uttryck för gemenskapstanken, i det man, då man räknar med att den bortgångne varit en kristen broder, också vågar uttala sin förhoppning om den bortgångnes eviga välfärd. De svårigheter den sista synpunkten ibland kunde medföra, gjorde snart en omändring i mera objektiv riktning nödvändig, så att tanken på den den döde trädde tillbaka och karaktären av gudstjänst till de efterlevandes inbördes uppbyggelse kom i främsta rummet (s. 404). I samband med redogörelsen för den gamla likvigningen, kommer författaren in på den tomhet, som onekligen förefinnes, i det vår handbok olikt Olaus' Petri saknar ett ritual för andaktsstunden vid själva avfärden från hemmet, och påpekar den ritus vår nyantagna evangeliebok just för detta ändamål anvisar (s. 408). Även tomheten att ingen art av förbön för den döde finnes i ritualen, kommer författaren in på i sammanhang med Olai Petri ritual, i vilket sådan i överensstämmelse med Luthers och Apologiens uttalande i detta avseende finnes intagen (s. 415 f.). I båda dessa avseenden måste man ge författaren rätt. Däremot kanske man står mera frågande inför hans förslag att eventuellt ändra själva jordfästningsformeln och ge den följande alternativa lydelse: "Av jord är du kommen, jord skall du åter varda.

Jesus Kristus är uppståndelsen och livet“ (s. 411). I detta alternativ ligger dock knappt något nytt utöver vad som finnes in nuce i den av traditionen helgade nuvarande formeln. Vacker är däremot den formel författaren (på sid. 423) föreslår såsom inledning till själva jordfästningen, för att icke den döde må alldeles förbigås på det sätt som nu sker, då ej liktalet har en mera personlig art: “Församlade kristna, låtom oss i tro på Herren, som har liv och död i sin hand, viga den hädangångnes stoft till gravens vila och anbefalla hans ande åt den eviges nåd och barmhärtighet“. I principdebatten om eldbegängelsen motsätter sig visserligen författaren ej denna, men erkänner och visar å andra sidan hurusom jordandet äger ett känslvärde som eldbegängelsen icke kan få, ett känslvärde som lätt kan ingå förknippning med de kristliga värdena (s. 427). Beträffande frågan om kyrkligt obligatorisk, resp. borgerlig jordfästning yttrar han bl. a. följande, som har giltighet, huru man f. ö. må ställa sig till frågan om borgerlig jordfästning i och för sig: “Den kyrkliga obligatoriska jordfästningen slår vakt om pieteten för den döda kroppen. Huru denna för ett samhälle omistliga pietet skall bevaras, blir ett olösligt “— bör åtminstone vara svårlöst —“ problem i framtiden, därest den borgerliga begravningen blir allmän. Man kan endast hoppas att den gängse seden skall kunna bevaras såsom folksed, och att den icke-religiösa begravningen blir ett undantag, utan missnöje från kyrkans sida medgiven dem som så önska“ (s. 432).

Det som i de sista kapitlen om de olika *vigningsakterna*, förutom de historiska redogörelserna, fångar intresset är redogörelserna för de olika akternas innebörd, särskilt motsatsen mellan medeltida och reformatorisk uppfattning av såväl den prästerliga ordinationen som biskops inställande i ämbetet. Vid ordinationen påpekas särskilt huru den enligt Olaus Petri och Luther är en vigning till förkunnelsen av Guds ord som det ena väsentliga för kyrkans tjänare i motsättning mot all sakramentsmagi. (“Väl kan man varda salig utan att hålla nattvard, men aldrig med mindre att vi varda lärda Guds ord“ s. 447). Beträffande biskopens inställande i ämbetet påpekas att denna i gällande svensk rätt betraktas både som vigning och installation, såsom med olika belägg visas (s. 476). Intressanta utredningar rörande vissa ceremoniers och insigniers historia genomväva de olika invigningsframställningarna. Några vackra gamla seder som fordom förekommo vid kyrkoherde-installation omnämnas som bevis på den rikare liturgiska gestaltningskraften hos vissa äldre ti-

der, t. ex. då i det gamla dokumentet från 1665 omnämndes huru kalk, patén och handbok med högtidliga ord överlämnades åt den nye kyrkoherden (s. 492).

Den redogörelse för de viktigaste partierna i det stora arbetet, som här ovan givits, har tillräckligt — även där understundom ett och annat kan ha ställts under debatt — visat, vilket rikt innehåll och vilken myckenhet av synpunkter som i detta Biskop Edv. Rodhes arbete äro givna. Det skall helt säkert överallt inom vårt land bidra att göra förståelsen av vårt kyrkligt liturgiska arv djupare och kärleken därtill rikare. Om ett önskemål till sist för den praktiska undervisningen i ämnet finge uttalas, vore det att också en mindre upplaga måtte utgivas lämplig att sätta i händerna även då det gäller ett mera koncentrerat examens-studium.

GUST. LIZELL.

ROBERT WILL: Le Culte. Étude d'Histoire et de Philosophie religieuses. Tome premier (Études d'Histoire et de Philosophie religieuses publiées par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, fasc. 10). Paris, Félix Alcan 1925. 458 sider. 30 fr.

FERNAND MÉNÉGOZ: Le problème de la Prière. Principe d'une revision de la méthode théologique. (Études etc. fasc. 13). Ibidem 1925. 463 sider. 40 fr.

Da Elsass efter krigen kom tilbake til Frankrike, og universitetet i Strasbourg blev fransk, blev den universitetsordning tyskerne hadde grunnet der bibeholdt, og således fikk den franske protestantisme sitt første og eneste statsfakultet, som altså nu kan se tilbake på en seksårig tilværelse. At det unge fakultet i denne tid har utfoldet en energisk videnskapelig virksomhet, er det mange vidnesbyrd om. Fremfor alt er det bemerkelseverdig at det har skapt et teologisk tidsskrift (*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*) av en meget høi standard. Og til dette tidsskrift slutter det sig en statelig rekke bihefter ("Études"), hvorav to her foreligger til anmeldelse. Det er to svære bind, som har innbragt sine forfattere, begge doctener ved fakultetet, den teologiske doktorgrad. Blandt de tidligere utkomne "Études" er særlig å minne om *H. Strohl's* monumentale

“L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther 1515—1520“, et særdeles fortjenstfullt arbeide, som fortsetter forfatterens tidligere verk “L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515“ (fasc. 1 og 9).

Det er påtagelig at den filosofiske (konstruktive) interesse er mere utpreget i den franske teologi enn i den tyske og overveiende tysk-påvirkede. De rent historiske undersøkelser, som setter alt inn på å finne ut “wie es eigentlich gewesen ist“, tilfredsstillende ikke helt den franske ånd, uten at de har en aktuell tilspissning eller iallfall aktuelle utsyn; og den franske historiker kan vel ikke frakjennes en særegen gave i denne retning, en gave som kan gjøre selv en svært-bevebnet videnskapelig forfatter lettlest og spirituell. Dette drag merker man også i de to Elsassiske docenters arbeider, samtidig som man ved hvert skritt sporer den inderlige sammenheng med tysk forskning og åndsliv. Det er en fornøielse å se hvor den unge Elsassiske teologi alt formår å føre sin selvstendige tilværelse midt mellem to mektige kultursfærer, med intim tilknytning til dem begge. Det vidner om at det ikke er uten indre rett at Strasbourger-universitetet aspirerer til å bli bindeledd mellem kontinentets to ledende kulturkretser, den germanske og den romanske, som jo faktisk skjærer hverandre i det skjønne og i tidens løb så heft omstridte land mellem Rhinen og Vogeserne. Det er en internasjonal opgave av høi rang, som man varmt må håpe vil lykkes.

Det er høist aktuelle emner de to forskere har slått ned på: Kultusen og Bønnen. Det består også en åpenbar sammenheng mellem dem: de angår begge det religiøse livs vesentligste ytringer, og bønnen er jo også et vesentlig moment i kultusen. Men forskjellen ligger i at den ene er praktisk teolog og vil som sådan vinne av historien visse ledende synspunkter for Kultusens rekonstruksjon, mens den annen er systematiker og vil vise hvordan Bønnen som religiøst datum bør og kan bli en hovedkilde for den tenkende religiøse selvbesinnelse og dermed et korrigerende og fornyende moment i den teologiske principplære (principe de la revision de la méthode théologique).

Det er uråd å gi nogen riktig forestilling om det veldige stoff som er samlet og ordnet i *Will's* bok om Kultusen; dette arbeide er en funngrube for historikeren og den praktiske teolog, — det kan man trygt si, hvad man ellers mener om de synspunkter stoffet er ordnet under, og om det utkast til kultusordning som kroner fremstillingen.

Denne ordning omfatter tre hoveddeler: I Ordet, II Mysteriet, III Offeret, — alle tre skilt ved orgelinterludium. "Ordet" omfatter følgende momenter: Gud åpenbarer sin herlighet, forkynner sin lov, sin nåde, sin frelse og trær frem i evangeliet (prekenen). "Mysteriet" er tilbedelsen, hvor "das heilige Schweigen" går inn som et vesentlig ledd. "Offeret" er det trefoldige: Troesbekjennelse, Forbønn, Fadervår. Således omfatter gudstjenesten både oppbyggelse og tilbedelse, og den skrider frem gjennom "samling", "meditasjon", "kontemplasjon", "konsekrasjon", for å avsluttes med "benediksjon". — Dette utkast representerer en syntese av de kulturelementer som den foregående undersøkelse har funnet og analysert. Denne undersøkelse, som er av filosofisk, historisk og psykologisk art, skal jeg i det følgende angi gangen i, men jeg bemerker først at forfatteren, som man lett ser av den refererte kultusordning, står i nær kontakt med tidens kultiske problemer og drøftelser; særlig *Otto* og *Heiler* har øvet en sterk innflytelse på ham, men også *Linderholm's* "Evangelieboek" hører til de verker han hyppigst citerer (i den tyske oversettelse ved *Th. Reissinger* 1924).

Kultusproblemet har tre sider: den specifikt religiøse, den fenomenologiske og den sosiologiske. Det er den første av disse aspekter Dr. *Will* behandler i første bind av sitt store verk. Han drøfter da først kultusens religiøse grunnlag og dens formål; dernæst de tre kultustyper: *offeret*, *mysteriet* og *bønnen*; og endelig det religiøse individs dobbelte stilling i kultusen: som *tilbedende*, og som gjenstand for *oppbyggelse*. — Til slutt fremhever han den problematikk som ligger i denne kultusens religiøse karakter: Det religiøse grunnlag er ofte sviktende; formålet, samfund med guddommen, kan aldri nåes helt; de religiøse typer avviker sterkt fra hinannen; og det er en indre spenning mellom tilbedelsen og oppbyggelsen. Likevel våger han å skissere en kultusordning som samler i sig alle vesentlige momenter, i håp om å bidra til å åpne veien som fører det kultiske liv op på et høiere plan.

Som man vil se av denne oversikt, har forfatteren gått dristig løs på en kjempeoppgave. Og når man skal bedømme i hvilken grad det har lyktes ham å løse den, så må man først og fremst regne ham til fortjeneste at han har våget å ta kultusproblemet op i hele dets omfang. Og han er gått vel rustet til verket; det ligger en utstrakt belesthet, en encyklopedisk viden bak, tanken er klar og skarp, og *W.* skriver godt. Alt dette tilsammen har frembragt et ikke bare i

omfang svært men også kvalitativt lødig arbeide, som avtvinger respekt og setter leseren i taknemlighetsgjeld. Samtidig er det klart at et så dristig kast utsetter sig for kritikk. Denne kritikk vil til dels rette sig mot fosøket på å legge et grunnlag for nutidens kristne kultus ved filosofiske overveielser, historiske iakttagelser og psykologiske analyser. En virkelig kultus fremgår nu engang ikke av en "syntese". Om man har utdestillert alle kultusens momenter, så kan man ikke derav sammenføre en livskraftig helhet. For så vidt kunde man ønske at forfatteren hadde gitt avkall på sin syntese og overlatt det til boken å øve sin innflytelse på de kultiske bestrebelse i de forskjellige særpregede kirker. Ti selv om vi lever i de kirkelige — og for så vidt kultiske — enhetsbestrebelsers tid, så er dog gudstjenestelivet så nær sammenvokset med den særfolkelige historie og de særkirkelige eiendommeligheter, at et forsøk som dette uvilkårlig vil virke som en abstraksjon. Og dertil ennu ett: Bak det kultiske problem ligger det *religiøse*; og det er der det egentlig brenner.

Men syntesen er ikke det vesentlige i boken; verdien ligger i det bidrag den gir til kultusens teori, historie og psykologi. I hele sin uoverskuelige rikdom brer her stoffet sig ut for blikket, religionen i dens kultiske utpregninger og yttringer gjennom de århundreder vi nogenlunde overskuer, og i vår egen tid. Her gjelder det å skape orden, finne gjennomgående linjer, opstille samlende synspunkter. W. har tatt uforferdet fatt og utformet en systematikk som gjør det mulig å få noget ut av fenomenernes brogede masse. Kritikken vil spørre om stoffet føier sig inn i systemet, om det har lykket å finne formasjonslinjene. Her kan man tidt være i tvil, og man spør sig selv om religionsvidenskapen ennu er kommet så langt i sine detaljforskninger at kultusproblemet er modent for en omfattende helhetsbehandling.

Best er efter mitt skjønn avsnitt III "*Les attitudes religieuses au culte*". Med stor finhet utføres her hvordan til de to sider av det guddommelige slik som det trær menneskene i møte, som mysterium og åpenbarelse, svarer en dobbelt holdning fra menneskets side: tilbedelse og oppbyggelse. Her er meget å finne for enhver liturg og kultinteressert. — De to andre avsnitt er rikere på historisk stoff, men også på tvilsomme interpretasjoner. Avsnitt I bestemmer kultusens religiøse karakter, dens grunnlag og formål, på en måte som innbyr til motsigelse fra religionshistorisk side. Man må allerede sette et spørsmålstegn ved selve definisjonen av forholdet mellem

det religiøse og det kultiske; her kan man ikke bortse fra de sociologiske faktorer i den grad som W. gjør; hans analyse er for abstrakt, for filosofisk. Videre får man betenkeligheter ved behandlingen av spørsmålet om forholdet mellom *religion* og *magi*. W. rører her ved et problem som er av grunnleggende betydning for forståelsen av kultusens vesen, men som ennå langt fra er opklart. Det skarpe skille som W. setter mellom de to områder, bringer ikke problemet nærmere dets løsning, og lar ham operere med et puristisk kultusbegrep som neppe har fullt tilhold i virkeligheten.

Er avsn. I mindre givende, så betegner II et skritt op på et høiere — og høit — plan. Det er offeret, mysteriet og bønnen som her kommer til behandling i religionshistoriens lys. Innenfor avsnittet er det en stigning gjennom de tre kapitler, fra "Le sacrifice", som er noget skematisk, gjennom "Le mystère", som bl. a. gir en god oversikt over nadverens historie i kirken, og op til kapitlet om "La prière", en fremstilling mettet med interessant liturgihistorisk stoff.

Dr. *Will's* bok gir oversikt, materiale, synspunkter. Og den egger til videre arbeide med spørsmålene. Som nevnt mener jeg dog at det må graves ennå mer i dybden, i selve det historiske og psykologiske spørsmål om kultusens religiøse grunnlag og vesen. Det vilde også føre til en utdypelse av bokens Prolegomena, som skildrer de forskjellige kultiske strømninger i nutiden: Hvorfor er disse bevegelser kommet op? W. henviser til de lover som råder på dette gebet (den kultiske arvefølge, den liturgiske emancipasjon), eller han peker på at visse kultiske urmomenter (særlig tilbedelsen) er blitt forsømt i protestantismen og derfor nu gjør sig gjeldende med øket kraft. Men i dypeste grunn må vel den kultiske bevegelse settes i forbindelse med utviklingen av hele den religiøse og kulturelle situasjon; der bunder problemet til syvende og sist, og ikke i de immante kultiske lover og behov.

Til *Ménégoz'* arbeide må jeg forholde mig rent refererende, da det ligger utenfor min egentlige ressort. Men jeg vil gjerne fremheve at denne forfatter råder over en ganske usedvanlig elegant og spirituell fremstilling, hans evne til å referere forståelsesfullt og kritisk er meget stor, og hans inngående kjennskap til den nyere protestantiske dogmatikk er uomtvistelig. Også ikke-systematikeren leser derfor boken med nydelse og utbytte.

M. går ut fra den eiendommelige kjennsgjerning at religionens motstandere har interessert sig mere for Bønnen enn de kristne

tenkere til dato har gjort. Den positivistiske religionskritikk har med sikkert instinkt opdaget at her er et vitalt punkt, hvad systematikerne ennu ikke i synderlig utstrekning har skjønt. Teologien har tvert om arbeidet vantroen i henderne, ved å samle sine bestrebelser om en anthropocentrisk begrunnelse av religionen, hvorved man blir vergeløs mot anklagen for illusjonisme (Feuerbach). Skylden ligger i siste linje hos Kant: Hans erkjennelseskritiske metode har fullstendig fascinert systematikken og bundet den ensidig til menneskets religiøse erfaring og opplevelse, i stedet for at den må ta sitt stede i den omstendighet at religionen er et gjensidighetsforhold (*rapport*) mellom Guds ånd og menneskånden, et forhold som får sin objektive eksponent i Bønnen.

M. går da til angrep på den "anthropocentriske" metode i teologien. Han foretar ut fra dette kritiske synspunkt en ypperlig gjennomgang av den nyere protestantiske dogmatikk: Schleiermacher, Ritschl, Kaftan, Haering, Lobstein, franske og schweiziske systematikere. Under avsnittet "Nyer veier" behandler han så ansatsene til en overvinnelse av den "anthropocentriske" metode ved å innføre en "theocentrisk" (Schaeder, Barth, Heim, Scheler). Ikke minst disse siste, nu så sterkt omtalte navn får liv og innhold gjennom M's karakteristikk.

Dette første, kritisk refererende, kapitel er næsten halve boken. Kapittel 2 handler om Bønnens stilling i kristendommen, særlig hos Paulus, Jesus og Luther, og endelig bringer kapittel 3 (de siste 100 sider) de positive synspunkter: Metoden og følgene av dens anvendelse. M. vil ikke utsette sig for å rammes av Lotzes ironiske bemerkning om dem som "uavlatelig hvæsser kniven uten å kunne bekvemme sig til å gjøre snittet", eller av Ritschls ord om dem som "stadig gjør ferdig lerred og staffeli uten å komme sig til å male". Men han er sig også bevisst at det kan ikke bli annet og mer enn antydninger, et program, som det vil være fremtiden forbeholdt å utføre.

M. tar altså sin plass i rekken av de moderne kristne tenkere som beslutsomt prøver å komme ut over de Schleiermacher-Ritschlske posisjoner og vil begrunne religionen i de objektive, tvingende religiøse data. Det eiendommelige for ham er at han med dette objektive vil koordinere Bønnen, den kristne bønn, hvori mennesket helt stiller sig til Guds rådighet og går inn i hans verdensomfattende formål. — Hvor vidt dette er en metodologisk fruktbar idé, må

systematikerne dømme om. Mig forekommer det at den bestemmelse av den kristne bønn, som M. gir i kap. 2, er noget snever og systematisk tilstusset i forhold til den religionshistoriske virkelighet. Men både den kritikk M. gir av den nyere systematiske tenkning, og den vekt han legger på bønningen som centralt religiøst fenomen, må fengsle enhver og lede til ettertanke. Det er visselig ikke uten rett at forfatteren bruker ordet "revision" i undertittelen.

Navneregistret ved enden av boken røber en imponerende lesning. Man kan dog kan hende undre sig over ikke å finne navnet *H. Scholz*, som dog vel representerer en påaktelsesverdige innsats i den nyere tids religiøse tenkning.

ANTON FRIDRICHSEN.

GUSTAV CARSTENSEN: Individualitetstanken hos Schleiermacher. Gleerupska Universitetsbokhandeln, Lund 1924 XVI sid., 454 sid., pris kr. 4,50.

Då transcendentalfilosoferna talade om den intellektuella åskådningen, måste de haft i tankarna en viss psykologiskt bestämbar funktion, försåvitt detta deras tal verkligen skulle innebära *något* och icke vara det rena nonsens. Detta betyder alltnog icke, att den intellektuella åskådningen enbart eller ens i första hand är att betrakta som en psykisk funktion.

Denna reflexion kan tjäna till att belysa den uppgift, Carstensen ställt för sig i ovannämnda undersökning av Schleiermachers religionsuppfattning. Förf. anger, att hans arbete är "icke filosofiskt eller dogmatiskt utan psykologiskt" (s. III, jfr. s. 3 f.). Han söker "grundvärdena för Schls religiösa livskänsla och grundtankarna i hans religiösa livssyn" (s. III, jfr. s. 4). Så självklart som det är, att en viss psykisk upplevelse måste ha föresvävat Schleiermacher, då han talar om religionen och insätter den i skilda andelivets sammanhang, är den av Carstensen ställda uppgiften vetenskapligt legitim. Därmed är icke sagt, att religionen hos Schleiermacher är enbart att psykologiskt bestämma; ett återfall till en sådan inom Schleiermacherforskningen länge sedan övergiven uppfattning vore en oförklarlig anakronism. Carstensen har icke heller tänkt sig saken så. Sedan han i en viss religiös grundupplevelse funnit en orienteringspunkt, ser han, huru hos Schleiermacher "die transscendentale, die psycho-

logische, die metaphysische und die identitätsphilosophische Linie“ löpa samman och bilda ett levande helt (s. 428). Förf. åsyftar att klarlägga den religiösa grundupplevelse, varpå Schleiermachers total-åskådning vilar. Denna grundupplevelse skall åt de olika elementen giva sammanhang, innehåll och liv. Hans uppgift är m. a. o. att visa, “huru verket och åskådningen växer fram ur mannen och livet“ (s. 4).

Denna uppgift kan nu närmare preciseras. För var och en, som gjort t. o. m. en rätt ytlig bekantskap med Schleiermacher, är det en känd sak, att han från skilda håll upptagit och med sin åskådning sökt införliva de till synes mest heterogena element. Han hör som bekant till historiens samlande geni, för vars universalitet intet mänskligt får vara främmande. Det har alltnog för en efterföljande kritisk och analyserande forskning varit en lätt sak att uppvisa, huru Schleiermachers åskådning i en eller annan punkt ohjälpligt faller sönder. Carstensen har ställt sig en långt svårare och — låt mig säga — hedervärdare uppgift: han vill söka visa, huru Schleiermachers totalåskådning — trots allt! — bär enhetlighetens prägel. Och då enheten icke kan ligga i något eller några av de varandra heterogena elementen, måste den ligga i en brinnande själ, som i en ständig glöd får det olikartade att smälta samman. Bakom åskådningens enskilda delar står mannen. Hans religiösa grundupplevelse, som är ett med hans innersta jag, förlänar åskådningen slutenhet och enhetlighet.

Carstensen nöjer sig emellertid icke med att visa, huru Schleiermachers åskådning i ett visst tidsmoment, ett visst utvecklingsskede bär enhetlighetens prägel. Inom forskningen har på sistone framför allt genom Wehrung, Süskind m. fl. gjorts gällande, att den unge Schleiermachers åskådning är att skilja från den äldres och att den senare till förmån för större vetenskaplig pregnans och klarhet offrat den förres ursprunglighet, friskhet och liv, ja, t. o. m. dess religiösa grundvärde och hamnat i en steril filosofisk formalism. Häremot söker Carstensen göra gällande, att samma enhetlighet präglar den unge Schleiermachers som den äldres åskådning. Det är på djupet samma religiösa upplevelse och grundvärde, som förlänar liv och färg åt totalåskådningen såväl i det ena som det andra utvecklingsskedet. Det är samma brinnande själ, som om också med olika uttrycksmedel förlänar slutenhet och enhet åt åskådningen å ena sidan i Reden och Monologen från tiden omkring sekelskiftet, å

andra sidan i de senare arbetena, Schleiermachers Dialektik och Glaubenslehre.

Närmaste fråga blir: vad är nu detta religiösa grundvärde, som förmår spela en så utomordentlig roll? Carstensen svarar med ett enda ord: individualitetstanken, som ock utgör arbetets titel. Dess andra avdelning, som handlar om individualitetstankens ursprung, och som med hänsyn till arbetets psykologiska art är ett dess huvudparti, lär oss, att individualiteten går tillbaka på två rötter: "individ och gemenskap", resp. "självständighet eller egenart och gemenskap" (s. 160). "Dessa elements förening är individualitetstankens genesis." (ibid). Då Carstensen söker bestämma, vari denna syntes består, får läsaren *ena gången* det intrycket, att syntesen av de två ligger i ett tredje och högre; det heter t. ex. att individualitet är ett "medvetandesstadium, som förenar individ och gemenskap i en den omedelbara känslans syntes" (s.160). Enligt detta betraktelsesätt skulle individualitetsmedvetandet sålunda varken sammanfalla med medvetandet om min egenart (mig såsom individ) eller med gemenskaps-känslan. *Andra gången* får läsaren den uppfattningen, att syntesen av individ och gemenskap ligger icke i ett tredje utan i motsatsens ena led, i gemenskapen. Då Carstensen ger en framställning av individualitetsmedvetandets genesis hos Schleiermacher, är det just detta betraktelsesätt, som företrädesvis, ja väl så gott som enbart göres gällande. Gemenskapselementets grundläggande betydelse för individualitetstankens genesis hävdas ock uttryckligen (s. 162). Det var detta, som i de två föregående generationerna inom Schleiermachers släkt bebådade något nytt och stort (s. 162 ff.). Det var detta, som genom herrnhutiska inflytelser åstadkommit en ny andlig miljö i Schleiermachers barndomshem och löst den kritiske, reflekterande och inbundne gossen i föräldrahemmet från ensamhet och isolering (s. 169 f.). Det var detta, som i rikt mått mötte honom under hans herrnhutiska tid (s. 172 ff.) och som efter några enslingsår i Halle och Drossen åter fyllde hans liv i det dohnaska huset i Schlobitten (s. 193 ff.). Det var samma gemenskapselement, som hos Schleiermacher nådde sin blomning, då han trädde in i de romantiska kretsarna i Berlin (s, 197 f.), och sedan gick såsom en mäktig underström under hela hans återstående liv och dess skilda verksamhetsformer (s. 198 ff.). Detta gemenskapsmotiv finner Carstensen icke blott konstituera individualitetstanken utan väsentligen vara ett och detsamma som det religiösa känslolivet (s. 197). Det

är därför rätt naturligt, att det individualitetsmedvetande och religiösa känsloliv, som ytterst föres tillbaka på gemenskapselementet, kommer att bestämmas såsom "universell hemkänsla och universell gemenskap" (s. 5, 201, 415, passim). Individualiteten fattar ock Carstensen i enlighet därmed som "en religiöst-sociologisk princip" (s. 4). Därmed sammanhänger ock författarens sätt att tolka "die Menschheit" hos Schleiermacher sociologiskt som genus hominum; han ser icke, att "die Menschheit" kan vara och ursprungligen kanske är lika med humanitas. Den såsom universell hemkänsla och universell gemenskapskänsla bestämda individualitetsprincipen innebär nu, att "allt är med medvetandets innersta centrum associerat och assimilerat" (s. 5). Den universella hemkänslan är ett uttryck för, att "das Bewusstsein niemals vor einem 'furchtbaren, fremden Gebiet' stehen kann" (s. 426 f.); även naturen är "etwas mit dem Bewusstsein ursprünglich Vereinigtes und Verwandtes" (s. 426). Individualitetsmedvetandet såsom gemenskapskänsla är egentligen "eine Synthese von Ich und Du". "Diese Synthese ist nicht nur eine Einheit, sie enthält auch den für das Bewusstsein notwendigen Gegensatz" (s. 426). Det i gemenskapsmedvetandet ingående objektet är icke ett icke-jag, utan ett annat jag, ett du. Så innebär gemenskapsmedvetandet "Wirklichkeitsgewissheit". Monologen betecknar ock "die Welt" (verkligheten) såsom "das unendliche All der Geister" (s. 13). Carstensen finner ock, att "das grundlegende Wirklichkeitserleben ist das 'Du-Erleben': dies ist Schleiermachers 'höherer Realismus' (s. 432, jfr. Reden 1 uppl. s. 54). Gemenskapselementet är det konstituerande i individualitetsmedvetandet eller det religiösa känslolivet, det hävdar Carstensen oförbehållsamt i följande korta satser: "Gemeinschaftserleben ist das Dominierende, so dass man im allgemeinen sagen kann: Wirklichkeitserleben ist Gemeinschaftserleben. Naturerleben ist Gemeinschaftserleben Gemeinschaftserleben ist wieder Gotterleben" (s. 416).

Gemenskapselementet framställes så av Carstensen genomgående såsom det konstitutiva för det universell hemkänsla och universell gemenskap innebärande individualitetsmedvetandet. Att observera är, att det ena av de två element (individ och gemenskap), varpå individualitetsmedvetandet ursprungligen skulle gå tillbaka (s. 160), omärkligt skjutits åt sidan och allt kommit att uppbyggas på gemenskapen. Medan individualitetsmedvetandet, som innebär isolering och kritisk inställning, enligt förf. är ett uttryck för den rationalis-

tiska tidsålderns kyla, är gemenskapsmotivet uttryck för romantikens känslostarka värme. Att gemenskapsmotivet helt tar ledningen i Schleiermachers inre utveckling, är sannolikt enligt förf:s mening ett tecken därtill, att Schleiermacher sugits in i den romantiska strömningen. Det är ock såsom romantiker, han i första hand skildras av förf. Dialektiken, Schleiermachers mångåriga arbete med att komma till klarhet med vetandets art och väsen, vilar på romantisk grund (s. 209). Utifrån denna utgångspunkt får ock problemen om religion och historia (s. 298 ff.) och om kristendom och historia (s. 371 ff.) sin lösning. Det på gemenskapselementet vilande religiösa grundvärdet är ock kärnan till en personlighetsfilosofisk totalåskådning, som hos Schleiermacher skall hava sin upprinnelse (s. 425). Förf. griper här utöver sin ursprungliga psykologiska uppgift och kommer in på vittgående ontologiska och kunskapsteoretiska spørsmål. Varat, "die Realität . . . ist ihrem Wesen nach Bewusstsein", världen är ett system av andar, det kunskapsteoretiska objektet är icke ett objekt i egentlig mening, ett mot subjektet stående, ett icke-jag, utan ett annat jag, ett du, sålunda självt något subjektivt (s. 425). "Mit dem Terminus 'unmittelbares Selbstbewusstsein' bezeichnet Schleiermacher das, was die schwedische Persönlichkeitsphilosophie 'Persönlichkeit' nennt" (s. 425). Då det absoluta intet annat är än det omedelbara självmedvetandet, blir gudsbegreppet hos Schleiermacher, försåvitt något objektivt skall utsägas om detsamma och försåvitt det skall göras till föremål för ett vetande, vilket av Schleiermacher undveks, lika med den absoluta personen. Schleiermacher står sålunda svensk personlighetsfilosofi synnerligen nära och är sannolikt endast utifrån denna helt att förstå (s. 420).

Till denna uppfattning om varandet och i sista hand det absoluta hos Schleiermacher såsom medvetande, såsom subjekt, kan förf. givetvis ej ha kommit utifrån sin psykologiska utgångspunkt, ty det skulle innebära en olycklig förväxling av det psykologiska medvetandet med det kunskapsteoretiska och ett falskt hävdande av att, enär objektsmedvetandet psykologiskt alltid är ett medvetande, det i detta medvetande ingående objektet också nödvändigt vore ett medvetande. Saken torde däremot vara den, att författaren redan framför sig har en färdig tolkning av vad Schleiermachers totalåskådning i princip innebär och sedan ställt sig uppgiften att psykologiskt förklara densamma och utreda, huru den kring de religiösa grundvärdena: universell hemkänsla och universell gemenskap vinner slu-

tenhet och enhet. Den tolkning av vad Schleiermachers totalåskådning i princip innebär, som sannolikt föresvävat förf., torde vara den, som alltifrån Haym (*Die romantische Schule*, 1870) över Fuchs-Wehrung m. fl. låter den principiella utgångspunkten för Schleiermachers totalåskådning vara subjektiv, den absoluta identiteten, jaget, självmedvetandet, med den påföljd, att Schleiermacher i själva verket kommer att ställas in i transcendentalfilosofernas rad och med dessa kommer att stå i den gamla dogmatiska rationalismens förlängning, där ock svensk personlighetsfilosofi har sin filosofiskt historiska ort. Den i början av denna anmälan gjorda formella jämförelsen med transcendentalfilosoferna får här en real innebörd.

Min uppfattning är, att Schleiermacher otvivelaktigt har en identitetsfilosofisk utgångspunkt och att han vunnit denna långt tidigare än man inom litteraturen i allmänhet är villig medge. Såsom en psykologisk förklaring av den religiösa grundupplevelse, som ligger bakom och förlämnar slutenhet och enhet åt den utifrån nämnda utgångspunkt utförda åskådningen, är det carstensenska arbetet av stort intresse och värde. Verkligt skickligt gjorda analyser glädja läsaren. En fin psykologisk förståelse för skiftningar och nyanser särskilt inom det romantiska gemytet röjer kännaren. Stilen är smidig och språket stundom buret av hänförelse och glöd, även om man måste säga, att en viss mångordighet stundom gör sig gällande till förfång för den pregnanta och koncisa form, man i första hand väntar av ett akademiskt specimen.

Till sist en fråga, som i första hand icke gäller Carstensen utan de Schleiermachertolkare, som han lagt till grund för sitt psykologiska arbete: Är den nämnda identitetsfilosofiska utgångspunkten den enda hos Schleiermacher? Är hans utgångspunkt blott subjektiv: subjektet, jaget, det rena tänkandet, det rena självmedvetandet? Besvaras den frågan jakande, så följer, att han odelat skulle stå med i transcendentalfilosofernas rad, vilka i grunden upptagit och vidare utfört arvet från den förkantska dogmatiska rationalismen. Att rationalismen övervunnits i Schleiermachers religionsåskådning, kunde då ej komma i fråga. Ja, Schleiermachers åskådning skulle med varje annan, som blott har en subjektiv utgångspunkt, dela ödet att upplösas i nihilism: ty i det jag tager min utgångspunkt i subjektet, det rena tänkandet, kommer jag aldrig därutöver till *något*, jag stannar i ett tänkande, som *intet* tänker. Detta visste redan Schleiermachers äldre samtida Jacobi, som av Schleiermacher sattes mycket högt.

För att Schleiermachers egen åskådning icke skall dela detta öde, måste den ha *en andra* utgångspunkt. Vilken denna är och huru den religiösa grundupplevelsen med beaktande därav gestaltar sig, är icke anmälares sak att här framställa. Den förmodan må blott uttalas, att hade båda de principiella utgångspunkter, varpå den schleiermacherska åskådningen vilar, klart beaktats, så hade förvisso båda och icke blott den ena av rötterna till individualitetsmedvetandet (individ och gemenskap), som Carstensen skarpsinnigt uppdragat, vid utredandet av individualitetstankens innebörd fått komma till sin rätt.

HJALMAR LINDROTH.

NYA KYRKOHISTORISKA ARBETEN AV BETYDENHET

- W. AMMUNDSEN: Den kristne Kirke i det nittende Aarhundrede, Köpenhamn Gyldendalske förlag 1925, 382 sid.*
M. BOEHMER: Der junge Luther, Gotha, Flambergers förlag 1925, 394 sid.
J. VIÉNOT: Histoire de la réforme française, Paris, Fischbachers förlag 1926, 478 sid.

En av de på en gång svåraste och mäst trängande uppgifterna för den kyrkohistoriska forskningen har varit att giva en framställning över kristendomens historia under det senaste århundradet. Hela andelivet liksom kyrkoformerna visa en så väldigt ökad och brokig mångfald och sammanknytningen med den allmänna kulturen blir så komplicerad, att det stundom synes nästan omöjligt att få fram en översiktlig utvecklingsgång. Materialet sväller också över alla gränser, på samma gång som förarbetena visa sig allt mera otillräckliga, ju närmare vår egen tid vi komma. För en objektiv historisk översikt och analys av nyaste tiden saknas ju och det nödiga perspektivet. Å andra sidan utgör naturligen kännedomen om utvecklingen efter franska revolutionens tid på särskilt vis grundförutsättningen för att kunna orientera sig i det nutida religiösa och kyrkliga läget. De försök, som gjorts till en teckning av 1800-talets kyrkohistoria, ha i allmänhet ej slagit väl ut. Biskop Cornelius' hörde ju till en äldre, nu övervunnen metod för historieskrivning. Men även F. Nippolds stora "Handbuch der neuesten Kirchengeschichte" (5 bd 1880—1906) kan väl i ej ringa utsträckning anföras som exempel på, hur kyrkohistoria ej bör skrivas. En mera kortfattad och i sitt

slag originell teckning gav den framstående holländske kyrkohistorikern S. D. van Veen i sin "Eene eeuw van worsteling" (1904); och i 4:e bandet av Krügers "Handbuch der Kirchengeschichte", "Die Neuzeit" av H. Stephan (1909, ny upplaga förberedes) gavs ett värde fullt hjälpmedel för kännedom om 1800-talet. Men enligt handbokens art måste teckningen här bliva rätt schematisk, liksom den naturligt nog främst var orienterad kring Tyskland. Det betyder därför ej blott ett nytt arbete bredvid förutvarande utan en ny banbrytande insats, när biskop *W. Ammundsen* nu äntligen fullföljt sin utmärkta skildring av 1700-talet (forts. av Fr. Nielsens Kirkehistorie) genom ett stort illustrerat verk *Den kristne Kirke i det nittende Aarhundrede* (en svensk edition i praktisk utstyrelse på Norstedts förlag s. å.). Kännetecknande för Ammundsens metod är, att han främst söker tränga in i det inre religiösa livets historia, samtidigt med att han drar förbindelseelinerna med det allmänna kulturlivet. En särskild förtjänst hos arbetet är den ingående behandlingen av de ledande personligheterna; förf. betonar själv, att dessa i den religiösa historien ännu mer än eljes äro genombrottspunkterna. Ammundsen äger också en avundsvärd förmåga att i några korta satser återgiva huvudinnehållet av eller skarpt karakterisera de viktigaste alstren i den religiösa litteraturen. Förklaringen till hans trollkonst är säkerligen den dubbla, att han äger en genomarbetad allmännteologisk bildning och att han själv läst den behandlade litteraturen. Man skymtar ett omfattande och djupträngande arbete bakom den lättflytande och åskådliga framställningen, fast all lärdomsapparat utelämnats. En fruktbringande utgångspunkt har A. funnit genom att analysera fram tre grundtyper som kännetecknande för det moderna kyrkolivet: väckelsetypen, kyrkotypen och den liberala typen. Icke som renodlade partilinjer men som tendenser i utvecklingen gå dessa typer igenom nästan alla de religiösa samfund. Förf. finner det mest ändamålsenligt att vid analysen härav ej söka följa utvecklingen i sin helhet kronologiskt utan behandla varje större kyrkosamfund för sig. Metoden har sina fördelar och avvisidor. Ur populariseringens synpunkt är den säkerligen att föredraga, även om det stora enhetliga sammanhanget i den religiösa mångfalden på så vis undanskymmes och upprepningar bliva oundgängliga. Man torde ock sakligt kunna försvara metoden därmed, att under 1800-talet de olika kyrkorna liksom nationerna i viss mån mera markera sin särart, samtidigt med att

det växande andliga utbytet och förbindelserna verka nivellerande och mer än förut skapa en enhetskultur, som griper över alla skillnader. Först behandlar förf. de österländska kyrkorna. Detta parti är nog det minst givande; förf:s intresse har tydligen gått åt väster mer än åt öster. Det medför, att boken bjuder på ständig stegring, allt som den framskrider över romerska kyrkan till de evangeliska kyrkorna och bland dessa från kontinentens till Englands och Amerikas. Att förf:s grundliga kännedom om tysk teologi och tyskt andeliv skulle giva avdelningen om Tysklands evangeliska historia särskilt värde, var att vänta. När det gäller Bismarck samt förhållanden och personer i samband med världskriget blir tonen understundom polemisk. Så givande än förf:s teckning av Tysklands, liksom även av Frankrikes, evangeliska historia är, så synes mig dock bokens höjdpunkt vara förf:s behandling av England och Amerika. Detta är så mycket värdefullare, som den anglikanska världen blivit tillbakasatt eller proportionsvis otillräckligt uppmärksammas i den tyska och följaktligen i den svenska handbokslitteraturen. Den strävan att tillgodogöra sig det värdefulla även i den engelskspråkliga världens teologiska tänkande, som på sistone så starkt framträtt i svensk teologi, får ett behövt stöd genom den historiska orientering, som Ammundsen ger. Förf. har i stort sett ej fört sin framställning längre fram än till världskriget. Det är ju ock klart, att utvecklingen efter kriget icke låter sig rent historiskt behandlas. Å andra sidan finnes nog ett behov av orientering just i de sista årens händelser, ungefär efter de linjer, som Ammundsen givit för Danmarks vidkommande i sista årgången av Svenska kyrkans årsbok.

I "Kristendomen och vår tid" har jag haft tillfälle att framhålla den nya upplagan av *Karl Müllers "Kirchengeschichte"* med dess första häfte (1924) om de tre första århundradenas kyrkohistoria som en av de stora händelserna i Tysklands nutida teologiska forskning. Ett annat kyrkohistoriskt arbete, som säkerligen kommer att låta tala åtskilligt om sig, är *Heinrich Boehmers* vackert utstyrda bok: *Der junge Luther*. Böhmer är ju en sedan länge välkänd Lutherforskarer genom sin "Luther im Lichte der neuen Forschung" och flera specialarbeten. Nu ger han en fullständig biografi fram till Luthers vistelse på Wartburg 1521. Boken, som är tryckt med latinsk stil och värdefullt illustrerad med träsnitt och kopparstick från 1500-talet, ingår som första bandet av en nystartad serie: *Die deutschen Führer*, utgiven av Erich Brandenburg. Utgivarens namn borgar för,

att förstklassiga vetenskapliga krafter skola tagas i anspråk; det är kännetecknande för det andliga läget i Tyskland, att Luther ställes i spetsen för serien, vilken eljest blott synes komma att omfatta politikens och krigets män. Man vill genom denna serie levandegöra de andliga och sedliga krafter i Tysklands förflutna historia, vilka kunna stödja offerviljan och arbetet för nationens tillfrisknande och nya höjande. Och därvid känner man behovet att i främsta rummet gå, icke till de stora diktarna och tänkarna och forskarna så mycket än även de betytt, utan till de handlingens män, vilka med karaktärens fasthet och den sedliga viljans styrka följt sin plikt och fyllt sin uppgift. — Böhmers arbets är sålunda icke i speciell mening ett teologiskt inlägg. Han äger god dogmhistorisk bildning och drager med säker hand upp linjerna även för Luthers ställning i den teologiska utvecklingen. Böhmer följer också metoden att i större utsträckning än vanligt låta Luther själv komma till tals genom med sakkännedom valda utdrag ur hans tidigare föreläsningar och skrifter. Ingenstädes förut har jag funnit en så klar och lättåtkomlig orientering i Luthers författarskap fram till Wartburg. Men så religiöst djupträngande som Holl eller så källkritiskt omvälvande som Scheel och Kalkoff går ej Böhmer fram. Huvuduppgiften blir för honom den rent biografiska skildringen. Och det må med ens sägas, att vi här hava den mäst lättlästa och konkret åskådliga Lutherbiografien på modern vetenskaplig grund. Gång på gång märker också fackmannen, att nya vetenskapliga forskningsresultat inströtts, ehuru de ej framhävas som sådana och överhuvud all vetenskaplig apparat saknas. Man kan knappast undgå att studera Böhmer utan att ständigt göra jämförelsen med de tre ovannämnda Lutherforskarna. Till det historiska materialet från Luthers barndom och ungdom förhåller sig B. om möjligt ännu mera kritisk än Scheel, vilkens forskning han dock indirekt rätt mycket fotar på. Vi veta ej mycket faktiskt om denna tid av Luthers liv; och därför blir B. här relativt kortfattad. Man skall ej brodera ut det, som man ej har någon säker kännedom om. I vissa fall sluter sig B. närmare till traditionen än Scheel, såsom t. ex. i fråga om var Luther först påträffade bibeln. Holls sönderdelande av Luthers genombrott i två: det sedliga 1509—11 och det religiösa 1512—13, följer ej B.; i det hela tecknar han Luthers inre kris enklare. Det är egendomligt att se, huru varje ny forskare under de senare åren framskjutit tiden för denna kris och avgörandet. Från Erfurts kloster flyttade Scheel fram Luthers möte

med Staupitz och vad därmed sammanhänge till Luthers vistelse i Wittenberg 1508—09; Holls analys har redan antytts; Böhmer finner, att Luther sannolikt icke träffat Staupitz förr än under Wittenbergvistelsen efter återkomsten från Rom 1511 (på Romresan är ju Böhmer specialforskare); och han daterar själva genombrottet till april—maj 1513. Som medverkande faktorer i den inre krisen framträda i Böhmers analys bl. a., huru den occomistiska teologiens *teoretiska* deduktioner från början för munken Luther fingo karaktär av *praktiska* fordringar, samt huru Luther redan nu försökt att med hjälp av Dionysius Areopagita och den mystiska uppbyggelselitteruren såsom Zerbolt, Jean Momboir och Bernhard på mystikens steg klättra upp till gudsgemenskap utan att lyckas. Då man känner Böhmers i sin korthet banbrytande skrift om Loyola och den senmedeltida mystiken (1922), kan man i förväg vänta mycket av hans undersökning om Luther och mystiken; och man får åtskilligt redan i här föreliggande biografi. — Att här följa Böhmers tolkning låter sig ej göra. Från 1517 blir den i viss mån en brottning med Kalkoff, utan att denne nämnes. Om Kalkoff kraftigt framskjuter kurfurst Fredrik och förringar Spalatins karaktär och betydelse, går Böhmer den motsatta vägen och kommer till det resultat, att Fredrik genom sin obeslutsamhet hindrade hela Tyskland från att bli evangeliskt. Det förefaller, som om Kalkoff i allmänhet hade starkare källkritisk begrundning för sina meningar, även om hans framställningssätt bildar en bedrövlig motpol till Böhmers. Den senare når väl höjden av fängslande skildringskonst, när han följer de yttre händelserna från förhöret inför Cajetanus fram till Worms. I de stora grunddragen av det diplomatiska spelet får nog även Böhmer här bygga på Kalkoff, fast han gerna säger det motsatta i detaljerna. Särskilt kommer man väl att lägga märke till hans skildring av bannbullans brännande, där det traditionella nästan genomgående ställes på huvudet: det var ingen till viss dag planerad handling, den skedde ej i borgerskapets närvaro, darrande inför ansvaret lade Luther dit den kanoniska lagen, bannbullen kastade han dit så oförmärkt, att varken vänner eller fiender under striden efteråt visste om denna detalj, etc. Även flera av Luthers mera förbisedda skrifter från denna tid få nytt liv och betydelse i Böhmers skildring; däremot vill han reducera lovprisandet av "En kristen människas frihet", vars andra hälft om sedligheten var ett oklart hastverk, vida överträffat både i formens och tankarnes kraft av Luthers tidigare "Sermon von den guten Werken". Den skrift "Antwort" (mot flera katolska angripare)

på omkr. 8 tryckark, som Luther hade färdig omedelbart före avresan till Worms och där han behandlar läran om kyrkan och läran och påvedömet, betecknar Böhmer som sällsynt andrik och vällyckad, fast den från 1600-talet fallit i nästan total glömska. — Man häpnar över en själsjämvtikt och en fysisk produktionskraft, som under de tre månaderna närmast före resan till Worms med all deras uppslitenhet och hopade arbete ändock möjliggjorde för Luther att författa böcker på omkring 1000 trycksidor och hålla tre tryckerier i fullt arbete med att uteslutande sätta de manuskript, varmed han matade dem. I skildringen av Worms, den dramatiska höjdpunkten, möta vi i det hela samma framställning, som Böhmer redan 1918 offentliggjorde i en tysk tidskrift och som jag utnyttjat i sista (8:de) upplagan av min "Luther".

Om Tyskland haft gott om allmänna kyrkohistoriska handböcker och England stått främst i fråga om teckningar av det egna landets kyrkohistoria, har den franska litteraturen i detta avseende lidit av en påfallande brist på vetenskapliga arbeten. Den fick en brett anlagd allmän kyrkohistoria av utpräglad ultramontan karaktär genom F. Mourret (band VII—IX, fram till världskrigets början, utkomna 1921—22) och en starkt katolsk fransk kyrkohistoria genom G. Goyau (1922, av mig anmäld i Kyrkohistorisk Årsskrift 1924). Men saknaden av just det, som måste intressera oss mäst, en större översikt över Frankrikes evangeliska kyrkohistoria, har länge känts som en svår brist. Desto mera uppmärksamhet tilldrager sig den stora och praktfullt utstyrda volym, som helt nyss utgivits av professorn och presidenten i det protestantiska kyrkohistoriska samfundet i Paris *John Viénot: Histoire de la réforme française des origines a l'édit de Nantes*. Förf. bygger på egen källforskning. Hans framställning utmärker sig icke för genialitet i analysens skärpa eller synpunktens vidd; men den äger den vanliga franska klarheten och lättlästheten och synes vara å nivå med den moderna franska historieforskningen (i fråga om den tyska brister det nog). Det stora värdefulla är, att vi äntligen äga en modern detaljrik och ändock översiktlig och sammanhängande framställning av en fransman om den franska reformationens och religionskrigens historia. Viénot har också motstått den ohistoriska tendens att helt frigöra den franska reformationen från sambandet med tysken Luther, som under världskrigets påverkan växt sig stark i Frankrike och som gerna sökt ersätta Luther med Lefébvre för att få en inhemsk utgångspunkt

(jfr t. ex. J. Panniers artiklar om Calvin i den nya protestantiska Strassburgfakultetens betydande tidskrift *Revue d' Histoire et de Philosophie religieuses*).

Viénot hänför visserligen icke den första evangeliska kretsen i Frankrike, "lutheranerna i Meaux", till den protestantiska reformationen utan tecknar den i ett stort kapitel under rubriken "la réforme catholique à Meaux" som ett utflöde ur reformismen; ej ens Roussel blir därför uppfattad som lutheran. Men oberoende av kretsen i Meaux och redan tidigare än denna började lutherska böcker och tankar sprida sig flerstädes, även i Paris. Värdefull är förf:s redogörelse för översättningarna till franska av Luthers skrifter. Kampen mot kätteriet analyseras också på ett intressant sätt; Sorbonne och Paris-parlamentet gingo i spetsen. Blott några dagar efter de första lutherska martyrernas död på Brüssels torg fick Frankrike sin förste evangeliske martyr i Jean Valliere. Även han var augustiner-eremit och hade först påverkats av Meaux-rörelsen, sedan av Luther. Han brändes levande för sin tro. Sedan fortforo bålen nästan utan uppehåll i Frankrike. Först genom läsningen av Viénots arbete får man kanske blicken öppen för hela grymheten och omfattningen av den katolska kyrkans kamp mot protestantismen i Frankrike, liksom man tydligt ser att endast denna blodiga förföljelsemetod hindrade landet från att bli evangeliskt. Det är en avskyvärd grundval, på vilken katolicismen byggt upp sitt fortbestånd som en maktfaktor i Frankrike och Europa. Viénots lidelse är tydligen också att påvisa, huru det anderikaste och bästa i 1500-talets Frankrike slöt sig till reformationen men föröddes av det katolska våldet; detta faktum skall visa, var Frankrikes väg till verklig pånyttfödelse måste gå. I katolsk historieskrivning har som motvikt mot bålen på de evangeliska ställts upp dessas framfart mot helgonbilder (så Goyau); och talet om denna förödelse har drivits så starkt, att den kommit in även i evangelisk historieskrivning. Viénot kan källkritiskt påvisa, att fram till inbördeskrigen i hela Frankrike summa tre madonnabilder brändes, under det att 100-tals evangeliska redan då hade bränts levande och tusentals på annat vis mördats. En särskild mörk fläck bildar förföljelsen mot valdenserna under Frans I:s sista tid. I fråga om Bartholomeinatten ansluter sig Viénot till den moderna uppfattningen, att "la grande crime" tillkom som en plötsligt framkallad plan, därigenom att mordförsöket på Coligny misslyckades och att den blev ett utslag av blandningen av politik och katolsk fanatism. I den om-

stridda frågan om offrens antal kommer Viénot till ungefär samma resultat som Karl Müller, vilkens grundläggande undersökning han ej tyckes känna till: för Paris 10,000 och för provinserna den saktliga samtida katolske historikern de Thous siffra, 30,000. Viénot framlägger ock dokumentariskt jesuiternas medansvarighet gent emot den nyaste jesuitiske historikern Fouqueray. (*Histoire de la compagnie de Jésus en France* 3 bd. 1910 ff.). Dennes framställning underkastar Viénot överhuvud en mycket skarp kritik; stundom vänder han sig även mot Goyau. — Av särskilt intresse är Viénots teckning av Calvins religiösa utveckling. Då Roussel enligt Viénot representerade blott en evangeliskt färgad reformism, kan Calvins "subita conversio" ej vara framkallad genom dennes predikningar hösten 1533. Liksom Luthers kris framskjutits steg för steg i tiden, så har ock Calvins "subita conversio" framflyttats från Doumergues och Holls datering 1527—28 över Siefferts och min 1528 ("conversio" av oss identifierad med vad Calvin beskrev som sin "begynnande försmak av den sanna fromheten"), och Langs och Panniers 1533 ända till Viénots fastställande av Calvins avsägelse av sitt prebende 1534 som datum för den stora avgörelsen i hans liv. De under Calvins inflytande formade hugenotterna förfäktade den naturligt nationella politiken: front mot Habsburg; när Henrik II under Guisernas inflytande i freden i Chambrésis 1559 utbytte denna politik mot anknytning till Filip II:s av Spanien antiprottestantiska politik, skedde den ödesdigra omkastningen i Frankrikes historia, som ledde till inbördeskrigen. Men hugenotternas politiska ideal var det nationellt franska, liksom de blevo bärare av framtidstankarna: frihet, demokrati, republik. "L'idéal huguenot est d'ailleurs un idéal français".

HJ. HOLMQUIST.

VILH. GRØNBECHE: Mystikere i Europa og Indien. Første del. V. Pio, Kjöbenhavn, 1925. 220 sider.

Denne første delen handler — annerledes en man skulde vente efter titelen — om indisk mystikk. Nærværende anmelder har, skjønt ren lægmann på indologiens område, lest ikke så få bøker og avhandlingar om indisk religion — og det vil vel, slik som forholdene har artet sig hos våre frender i eventyrlandet — si: om indisk my-

stikk; forskjellen mellom indisk og vesterlandsk religion kan vel i allfall fra en side sett karakteriseres slik at religionen i India alltid har slått inover i mystikk, mens den i Europa oftest har hatt en utadvendt tendens. Men alle de arbeider jeg har lest om indisk religion har gitt mig en følelse av at forfatterne hadde meget lettere for å få tak i og fremstille den intellektuelle filosofisk-spekulative overbygning over mystikken enn denne selv; de ga oftest så forunderlig litet av religionen, men fortapte sig meget mere i filosofien og dogmatikken, og ga derfor usanne bilder av virkeligheten. Mere enn ved noget annet emne må man ved mystikken sanne, at ingen kan forstå den og fremstille den, som ikke har føling med den, som ikke er stemt i nogenlunde samme toneart som den; det viser sig her klarere enn ellers at videnskapen om religionen forutsetter religion.

Med Grønbechs bok er det annerledes enn med fleste andre mig bekjente om emnet. Den er en bok om religionen selv, ikke om dens intellektuelle overetasje. Den handler om den mest omfattende og dypestgående opplevelse av virkeligheten; derfor vender den sig også til infølings- og opplevelsessevne mere enn til det kalle intellekt. Den blir ikke stående ved alt det utvortes: mythologi, gudelære, teologi, spekulasjon, psykologiserende analyse av de egne opplevelser, dogmatikk og hvad de nu heter, alle de ytre ornamenter og arabesker som pryder religionen så snart den optrær i de bevisste forestillinger og den arbeidende tenknings form, eller ved de avledede virksomheter som den setter igang utifra sitt eget kraftcentrum. Grønbechs bok prøver å gå like in i tingen selv, å etteropleve hvad inderen opplevet, å se den virkelighet han så og beskrive den for oss i uttrykk som *vi* kan forstå, som maler den samme virkelighet som *hans* selsomme uttrykk og vendinger tegnet op for ham og hans tilhørere, samtidig som disse fremmedartede uttrykk forklares ut fra deres sjelelige utspring og derved blir forståelige også for oss.

De fleste andre har mere eller mindre måttet nøie sig med å se tingene utenifra, fra et intellektualistisk eller agnostisistisk eller ensidig kristelig osv. synspunkt. Grønbechs styrke er at han kan se den fremmede religion innenifra, utifra den skapende opplevelse selv. Han har den sjeldne evne til inlevelse, til inføling, til å se og opta fenomenenes forvirrende mangfoldighet i sig i et stort og enkelt helhetssyn, preget av en mektig og altbeherskende centralidé, hvorfra der faller lys over enhelthetene, som hver kommer på sin rette plass

i forhold til helheten. Det er en metode som *kan* være meget farlig; den *kan* føre fullstendig på villspor — intuisjonen er forsåvidt ikke noget sikrere videnskapelig erkjennelsesmiddel enn de andre, uten forsåvidt som den er den eneste metode som *kan* føre helt frem, hvis den først har gjort det lykkelige grep.

Hvad det gjelder om for religionsforskeren er å kunne, om ikke oppleve hele virkeligheten på samme måten som de han skal tolke, så iallfall på annen hånd føle og leve sig in i deres opplevelse av virkeligheten. Dertil trenger han kongenialiteten. Og det er den Grønbech har. Når han taler om religiøs mystikk, så vet han hvad han taler om. Kanhende er hans viden for gjennomreflektert; for den ekte mystiker er naturligvis ikke mystikken forskningsobjekt, han står ikke over sin egen opplevelse, men opslukes av den, mens granskeren — selv om han endog skulde være mystikkerens alter ego — må gjøre både mystikken og mystikeren til objekt, og derved likevel blir nødt til å nærme sig gjennom intellektets medium det som for mystikeren selv er umiddelbar og overveldende opplevelse. Men Grønbech er ikke bare gransker; han er også medvider, "nedskuer"; han *har* kongenialiteten.

Grønbech prøver nu i denne boken først å få tak i bakgrunnen, som vi andre vilde si; for ham betyr det vel snarere: å gjenskape i sig den virkelighet som omga inderen, å fremtrylle i sig den verden som åpnet sig for arieren da han hadde satt sig tilrette hinsides Himalaya, og så prøve å gjøre sig selv til ett med ham midt i denne forunderlige verden. Det skjer selvfølgelig gjennom fordypelse i de historiske og geografiske kilder, ved et "tidshistorisk studium"; men ikke bare ved det; her må også en fantasiens dristige dikterdåd til — uten den blir man aldri en rett videnskapsmann; de gamle forstod bedre enn vår tekniske og flinke tid, at videnskap også er en av de skjønne kunster, og Grønbech er et bevis på at de hadde rett. Slik prøver han altså å få frem den virkelighet som var indernes verden, og forstå hvordan de har oplevet den, føle efter den livsstemming som sprang frem av opplevelsen, og videre hvordan virkelighetsopplevelsen blev til religion. Han vil prøve å se på deres liv og deres virkelighet med deres egne øine — men allikvel med såmeget objektiv fjernhet at han kan tolke det, peke på det, forklare det på europeisk for oss europeere. — Indias mystikk er fra først av ikke båret frem av navngivne personer; den er ikke forkynt som en "åpenbaring" som er blitt profeten meddelt fra en høiere makt,

men som noget søkeren har funnet: den har ikke den "historiske" religions preg — kanhende det er *det* som dypest forklarer dens forskjell fra vesterlandsk kristelig religion, også fra dennes mystikk. Den er brutt frem på grunnlag av den gamle natur- og kultreligion; det er utdypelsen av den allernærmeste og jordfaste virkelighetsopplevelse som er blitt til den mest jordflyktende mystikk. Derfor er det Grønbech tegner som bakgrunn for mystikken den ariske inders "verden" slik som han oplevet den i stammen, i ætten, æren, feet, beitene, skogen, krigerryet, kvinneelskoven, velsignelsen, offerfesten, og så lar oss føle hvordan inderen oplevet alt dette og tillike det som han opdaget som det inderste "i" og "bakom" det, og hvilken religion der sprang frem av en slik virkelighetsopplevelse.

Av denne religion og av disse virkeligheter er det mystikken er sprunget frem. G. viser hvordan der, da alt dette var oplevet og smakt og nydt tilbuns, av tomheten og smerten og tørsten sprang frem en helt ny opplevelse av en ny virkelighet av en helt annen art, Upanisjadernes mystiske opplevelse og mystiske religion, som søker virkeliggjørelsen av de gamle grunnideer ("kraften", "frelsen") på ett nytt livsområde og gir dem et helt nytt innhold i opplevelsen av "det" eller "ham", det altfyllende, det all-ene som gir den kyndige, den invidde en "kraft", en "brahman" som gjør ham til absolutt uavhengig herre over alle ting — en "underopplevelse" som er noget ganske annet enn den de gamle undermenn fant i "kraften", en som gjør ham til ett med selve "det" og som lar alt annet synke ned i intet. G. gjør det ganske klart, hvad jeg for min del aldri har fått ordentlig tak i før, at Upanisjadene minst av alt er filosofi, spekulasjon for spekulasjonens skyld, men at det vredne, skrudde, ofte utspekulerte i deres uttrykksett først og fremst er å opfatte som en entusiastisk forkynnelse av opplevelsen, forsøk på å forklare for andre noget som ikke kan forklares, på å male en ny og hemmelighetsfull verden, oplevet inne i sjelen, og så skjøn at de *må* få fortalt om den. Det er religion, ikke filosofi, men en religion som klær sig i filosofiens drakt fordi den er vunnet bl. a. også ved en tankens og selvanalysens utrensning av det ytre, ved en frigjørelse som har tatt i bruk en forenet anspenning av intellekt og vilje, som har måttet gjennomløpe alle tenkningens og viljens sfærer for å nå ut over dem.

Noget lignende med G:s tolkning av Buddha, han som avsatte både sjelen og guderne, nektet hins eksistens og mente å kunne

lære disse hvordan de skulde vinne "frelse". Er det religion, det han har og det han forkynner? Mange har villet nekte det; for inderen var det selvsagt at det var det. Efter Grønbechs tolkning skjønner også vi andre at det var det, og forstår at der av det han hadde vunnet og av hans personlighets makt måtte vokse op en av verdens mektigste religioner. Og nettop fordi Grønbech vil forstå det hele innenfra, utifra opplevelsen, og har grepet dette at tankebygningen, systemet ikke er selvformål, men midler, klargjøringsmidler, èn av de former hvori opplevelsesinnholdet utfolder sig og i visse situasjoner og unner visse forhold før eller siden må utfolde sig, derfor er han så overlegent fri overfor det ofte smålige kilde- og litterærkritiske pirkeri som har vokset op i religionsforskningen. Han gjør det inlysende at det ofte i grunnen er uvesentlig om det eller det utsagn er "ekte" eller ikke, om det eller det drag i overleveringen er "historisk" eller "legendarisk"; la så være at kritikken rent utvortes sett kan ha rett i at meget slikt er "sekundært", så er der ofte meget av dette "sekundære" som er de nødvendige konsekvente utslag og utformninger av Buddhas egen opplevelse, av hans eget grunn- og helhetssyn, ting som allerklarest viser oss hvordan han var, fordi de viser oss hvordan han virket, hvad han blev til i de sjeler som gjennom ham kom til opplevelse.

G. er velsignet fri for alle skoleskjemaer og skabloner: gjengse slagord som "mana", "magi", "animisme" osv. treffer man næsten ikke hos ham. Han står ikke ferdig med opkonstruerte modern-europeiske skjemaer som virkeligheten skal presses in i. Han vil la virkeligheten tale for sig selv, slik som den er. Et fortrin ved hans bok er det også at hans vurderinger av fenomenene aldri er høilydte og påtrengende; han nøier sig med selve den psykologiske analyse av dem og lar også denne tale for sig selv.

I hvor stor utstrekning G:s fremstilling og tolkning rammer det riktige, savner jeg forutsetningene for å bedømme. Men på ett punkt, og det er et nok så centralt, reiser der sig en uvisshet, en tvil hos mig. Det gjelder selve hans religionsbegrep, selve hans oppfatning av hvad det religiøse er for noget. Gang på gang møter vi uttalelser som synes å tyde på at det som mystikeren møter og finner i sine indre opplevelser, det er — sjelen selv, sig selv, den "verden" som ligger skjult i hans eget dyp, og at det er opplevelsens intensitet og særegne farve og dens forhold til frelsestrangen, som gjør den til religion. Men stemmer det med hvad mystikerne selv sier? Betoner

de ikke atter og atter at det likevel tilsist er noget utenfor dem, noget uendelig over dem som møter dem, tar dem og fyller dem? Vel er "jeg" "det" og "han", og "det" og "han" er "jeg". Men at det er så, er ikke det noget som stadig påny også for mystikeren står som det store paradoks, som noget som bøier ham i kne? G:s psykologiske analyse av en Caitanyas og hans efterfølgeres Krisjnaerotikk er såvidt jeg kan se mesterlig, også i språklig henseende et kunstverk. Men tvinger ikke selve virkeligheten til, tross alt fellesskap å sette et meget skarpere skille mellom denne form for religion og f. eks. Upanisjadernes eller Bhaktireligionens? Det forekommer mig — men kanhende tar jeg feil — at der mangler et vesentlig drag i bestemmelsen av "det" som Indias mystikere møter, nemlig den siden av "det hellige" som Rudolf Otto har kalt for mysterium tremendum. Vel, det er Bhaktis motsetning; men er det vesentlig for religionen eller er det det ikke? Og kan det være helt utskjaltet, hvis det er noget vesentlig? Er i mystikken det transcendent gått unner i det immanente? Hos en mann som Eckehart er det der i allfall i full styrke (sml. Ottos studie *Meister Eckeharts Mystik im Unterschiede von östlicher Mystik*, i *Zeitschr. f. Theologie u. Kirche*, N. F. 6, Heft 5, s. 325 ff.). Men er kanhende *det* nettop en av forskjellene mellom indisk og vesterlandsk-kristelig mystikk, at den siste tross alt fastholder forskjellen mellom "jeg" og "du", og er det kanhende det som er grunnen til at mystikken f. eks. hos Eckehart holder fast på forbinnelsen med det historiske og at dens "kjerlighet" og "Gelassenheit" i praksis blir evangelisk ethos?

Men alt i alt skal Grønbech ha takk for sin vakre og fengende bok. Og det er med noget av spending man ser 2nen del om vesterlandsk mystikk i møte.

SIGMUND MOWINCKEL.

WILHELM HERRMANN: Dogmatik. Mit einer Gedächtnisrede auf Wilhelm Herrmann von Martin Rade. Gotha, 1925.

Tre år efter Wilhelm Herrmanns död har hans Dogmatik utgivits av hans kollega Martin Rade. Den återgiver de diktat, i vilka H.

enligt bruket vid tyska universitet sammanfattade sina föreläsningar. Innehållet är välbekant för var och en, som känner H:s övriga författarskap. Han gick ju aldrig utanför den en gång utstakade, mycket snäva sferen. Boken har dock sitt intresse som en koncis sammanfattning av H:s dogmatiska ståndpunkt.

Det mest karakteristiska för H:s uppfattning av dogmatiken är hans energiskt förfäktade övertygelse, att den systematiska teologien i första hand har att klargöra, hur det kristna *livet* födes och utvecklas hos en människa. Enligt H:s i tidigare arbeten otvetydigt uttalade mening ha de trosföreställningar, som det nya livet giver upphov till, en rent individuell karaktär. De gälla blott för individen, ja skifta t. o. m. gestalt efter olika stämningar hos en och samma individ. Ett kristet samfund kan därför icke äga någon enhet i fråga om trosföreställningarna. Det enande och gemensamma är uppfattningen angående det kristna *livets* art.

Denna uppfattning har uppenbarligen modifierats något i H:s Dogmatik. Här framställer han de enskilda trostankarne såsom latent förhanden i varje trosakt. Det dogmatiska tänkandet bringar till medvetande, vad som i själva verket i varje trosakt, mer eller mindre klart fattat, utgör *föremålet* för tron. Uppgiften är nu att framställa den kristna trons grund och innehåll. Detta hindrar dock icke, att H. låter innebörden av en sådan lära som läran om Guds allmakt skifta allt efter det troende subjektets läge. Under trons kamp mot svårigheter ter sig Guds allmakt för oss blott såsom *förmåga*, att göra allt, vad Han vill. Men vi kunna icke då se allt som ett verkligt uttryck för Guds vilja. Den segerande tron däremot känner sig förvissad, att allt, som sker, är verkat av Gud; allmakten blir lika med Allwirksamkeit.

Redan i *Verkehr* kunde man trots H:s motsatta intentioner, med lätthet påvisa ett helt Apostolicum som nödvändigt korrelerat till tron. Det var blott några få led som saknades. I Dogmatiken framgå de flesta av Apostolicums satser med systematisk nödvändighet ur H:s självbesinning över trons upplevelse. Men ingen kan misstänka H. för att avsiktligt ha gjort sig just till Apostolicums försvarare.

I trosupplevelsen ligger inneslutet, att vi genom den inträda i gemenskap med en helig kärleksvilja, "som icke kan hava något annat av liknande art vid sin sida". Denna kärleksomvårdnad verkar i och genom allt. Guds räddande godhet är outtömlig. Denna makt, som vi i fri hängivenhet underkasta oss, "tänka vi faktiskt redan

såsom den över allt verkligt härskande makten“. För ett annat väsen skulle vi icke kunna känna absolut hängivenhet. — Så ligger första artikeln innesluten i trosupplevelsen.

Tron på Kristi gudom i en alldeles bestämd bemärkelse ingår också i trosupplevelsen. H. formulerar dess innebörd så: “Jesu person är för oss och giver oss det, som blott Gud själv kan giva oss och vara för oss.“ Vi kunna icke förnimma något av Gud, annat än försåvitt vi erfara hans verkande på oss. Men i full klarhet avslöjar sig detta för oss i vad vi erfara vid mötet med Jesu person. Jesu ställning till Fadern är så en helt annan än varje människas. En begreppsmässig utredning av detta förhållande är icke möjlig. Vi kunna blott häntyda på det genom det bibliska uttrycket: Guds son. Den kristologiska spekulationen avvisar H. Men läran om Gud i Kristus är honom omistlig.

In nuce innehåller också trosupplevelsen vissheten om den levande Herren (uppståndelsen). “För en stark tro är det självklart, att Jesus icke gått bort i döden och så skilts från oss.“ Därmed följer också att han nu fortsätter sitt messianska kall. “Vår tro når sin fulländning i vissheten, att Jesu levande persons vilja härskar i den omätliga, oss omgivande verkligheten“. — H. förbigår frågan om Kristi lekamliga uppståndelse. Då han bestämt förutsätter en “köttets uppståndelse“ för människorna, krävde dock konsekvensen av honom att antaga även denna. “Vi veta“, säger han, “att den gemenskap med Gud, till vilken vi äro bestämda, blott är oss möjlig i gemenskap med andra, av Gud skapade personer. Men då vi kunna stå i gemenskap med sådana personer blott genom ett yttre medium för vårt liv eller en kropp, så omfattar trons hopp icke blott *själens* odödlighet utan ett oförgängligt liv för människan i en kropp, som är fullkomligare än den nuvarande.“

Om dessa tankar och även tredje artikeln's olika satser, säger nu Herrmann, att de redan ligga inneslutna i den elementära trosakten. Det gäller blott att klargöra trons innebörd. Detta starka framhävande av intellektuella moment i själva trosupplevelsen är det av särskilt intresse att konstatera hos en systematisk teolog, som med så utomordentlig kraft under hela sitt författarskap kämpat mot det “intellektualistiska“ trosbegreppet.

Om H. sålunda i verkligheten tillmäter det intellektuella momentet större betydelse i religionen, än han enligt sina principer ville göra, framträder å andra sidan i dogmatiken mycket starkt den exklusivt

etiska prägeln av H:s religionsbegrepp. "Vår gudskunskap kan aldrig vara något annat än den klara kunskapen om en verkande kraft, som låter yttringarne av *sant liv* uppstå i oss. Den makt däremot, som skänker oss dylika erfarenheter, kunna vi aldrig vinna kunskap om". Yttringar av sant liv föreligga i förtroendelivet, i de sedliga akterna. I dem spåra vi Guds kraft, men till dem är också hans för oss förnimbara verkande begränsat. Till det transcendenta når ej vår kunskap.

Förverkligandet av Guds rike innebär, att människorna ledas till verklig rättfärdighet (självständighet och gemenskap) och förtröstan på Guds godhet. Denna senare åter innebär vissheten om att Gud oavlåtligt verkar för vår sedliga pånyttfödelse. Förnimmelsen av det "numinösa" spelar ingen roll i H:s teologi. Mysteriet, det irrationella erkänner han väl, men det innebär intet annat än de religiösa föreställningarnes motsägelsefullhet. Guds helighet uppenbarar sig i vår religiösa kunskaps begränsning. Däri framträder det, att han bor i ett ljus, som ingen tillkomma kan, eller att han i sig är oåtkomlig för alla skapade varelser.

I framställningen av "Jesu inre liv" synes det exklusivt etiska draget i H:s teologi också blivit mera framhävt än i hans tidigare arbeten. Tidigare har H. merendels hänvisat till två drag som utmärkande för Jesu inre liv: den sedliga godheten och Son- eller Messiasmedvetandet. Han talar nu endast om föreningen hos Kristus av dömande helighet och upprättande godhet. Genom denna förening avtvingar han oss obegränsat förtroende. Så finna vi i honom det enda, vi kunna tänka oss som Allmakten i världen. Då Jesus så betvingar oss, fullgör han sitt Messias kall, i det han låter oss förnimma Gud, den Helige och Barmhärtige. — I själva verket har dock H:s tanke knappast i de tidigare arbetena varit en väsentligt annan. Vad han där betonat som två moment, den sedliga godheten och Messiasmedvetandet, har i själva verket knappast kunnat åtskiljas som två *olika* drag. För vår ställning till Kristus fick aldrig vårt intryck av hans Messiasmedvetande någon självständig betydelse. Messiasmedvetandet hade icke något annat innehåll än medvetandet om uppgiften att genom godhetens och helighetens makt besegra och så frigöra människor, som voro bundna i synd. — Sammanställer man dessa drag ur H:s Dogmatik till belysning av etikens plats i gudsförhållandet, framträder *Kant*-lärjungen Herrmann med om möjligt ännu tydligare drag än tillförne.

SIGFRID VON ENGSTRÖM.

WILHELM LÜTGERT: *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, Dritter Teil: Höhe und Niedergang des Idealismus*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1925, 466 sid.

Föreliggande omfångs- och innehållsrika bok utgör tredje och sista delen av W. Lütgerts stora undersökning av den tyska idealismen. Förf. belyser först situationen i det tyska universitetslivet vid den tid då idealism och väckelserörelse i förening här utövade sitt inflytande, sedan bandet dem emellan knutits under befrielsekrigets dagar. Ingående skildras därefter idealismens höjdpunkt, markerad av den hegelska filosofien och dess inflytande. Men denna höjdpunkt är på samma gång enligt vår förf. en begynnande upplösning, detta icke minst på grund därav att nu en skilsmässa kommer till stånd mellan idealismen å ena sidan och väckelserörelsen å den andra. Bokens senare del tecknar idealismens upplösning: ateismen, materialismen och pessimismen. Genom ateismen övergår idealismen i materialism och den härpå följande pessimismen har, enligt vad förf. starkt betonar, sin grund icke i yttre förhållanden utan i idealismens "Zersetzung". Till sist få vi göra bekantskap med "realismen" och situationen i det tyska andelivet vid tiden för "riksgrundandet". Lütgerts stora verk utgör ett led i den uppgörelse med den tyska idealismen, som f. n. så starkt sysselsätter tysk teologi. Huru man än må ställa sig till bokens ledande tankar, står det under alla omständigheter fast, att vi i Lütgerts gedigna och detaljerade undersökningar fått ett värdefullt bidrag till kännedomen om icke bara den tyska idealismens utan hela det tyska andelivets historia under 1800-talet.

G. A.

Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, redigerad av E. Stange, två band. Felix Meiners förlag, Leipzig 1925 och 1926.

De tvänne här föreliggande banden ingå i ett större företag: Die Wissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. De teologer, som i ovannämnda band nedskrivit självbiografiska monografier äro tyskarne A. Deissmann, L. Ihmels, R. Kittel, A. Schlatter, R. Seeberg, Th. Zahn, K. Beth, K. Girgensohn, H. Lietzmann, F. Loofs, O. Procksch, E. Schaefer, amerikanen W. A. Brown samt holländaren I. R. Slotemaker de Bruine. Det är, som synes, en brokig skara namn från snart sagt alla teologiens områden och om än de olika självbiografierna helt naturligt äro av växlande värde, får man dock genom studiet av dessa band en nog så intressant bild av huru det ser ut i en senare tids teologiska verkstad. Det livligast skrivna och stilistiskt främsta bidraget synes mig vara det som flutit från Adolf Deissmanns penna.

G. A.