

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

1926

HÄFTE 1

I N N E H Å L L

	Sid.
Nathan Söderblom och nutida svensk teologi, av GUSTAF AULÉN	3
Det godas begrepp enligt evangelisk och katolsk åskådning, av ANDERS NYGREN	20
Rationellt och irrationellt i religionen, av GUSTAF LJUNGGREN ...	46

Teologisk litteratur:

C. CLEMEN: Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, av Gillis Wetter	69
H. PLEIJEL: Herrnhutismen i Sydsverige, av Ernst Newman...	71
A. NYGREN: Filosofisk och kristen etik, av Jens Gleditsch...	78
A. DREWS: Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes, av Torsten Bohlin	80
P. MARSTRANDER: Det teologiske studium, av Anders Nygren	86

Diskussionsinlägg:

Troskenskap och vetenskap, av Arvid Runestam	90
Ännu ett svar till professor Runestam, av Gustaf Aulén	98
Til den israelitisk-judiske kongekronologi, av Sigmund Mowinkel	104

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

NATHAN SÖDERBLOM OCH NUTIDA SVENSK TEOLOGI

EN KONTURTECKNING VID ÄRKEBISKOPENS SEXTIOÅRS DAG

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN, LUND

Ärkebiskop Nathan Söderbloms namn tillhör icke bara svensk kyrka och teologi. Mer än något annat har Stockholmsmötet 1925 och vad därmed sammanhänger inristat hans namn i den allmänliga kyrkans hävder. Hans arbete för att väcka och stärka kristen endräkt och gemenskap har en universell räckvidd sådan som ingen svensk kyrkomans gärning tidigare haft. I denna artikel skall jag emellertid icke — eller i varje fall icke direkt — söka skärskåda ärkebiskop Söderblom från ekumenisk synpunkt. Jag vänder mig här till teologen Söderblom. Men även detta ämne är alltför vittomfattande — jag måste ålägga mig ännu en begränsning. Jag tänker alls icke giva någon översiktlig framställning av hela Söderbloms religionsvetenskapliga författarskap. Huvudparten av detta utomordentligt mångsidiga författarskap hör som bekant den allmänna religionshistorien till. Det är icke min avsikt att söka företaga någon analys av de verk, genom vilka Söderblom framträtt såsom en av samtidens mest betydande medarbetare på detta vidsträckta område. Vad jag avser är endast att i någon mån söka belysa den betydelse som Söderblom haft och har för nutida svensk teologi. Det kan — även med denna starka begränsning av ämnet — endast bli fråga om en ytterst skissartad framställning.

Den 24 september 1901, Söderbloms installationsdag såsom professor, är en oförglömmelig dag för dem som då studerade teologi vid Uppsala universitet. Ännu ringa i mina öron de ord, med vilka de teologie studerande vid installationsaktans slut hälsades av den nye professorn: "I fån, mina herrar, i denna tid höra så många beklaganden. Jag måste lyckönska eder". Lyckönskningen gällde både förmånen att få bedriva teologiskt studium och förmånen att få arbeta i kyrkans tjänst. Det var icke den ängsliga defensivens anda, utan frimodighetens erövraranda som talade. Teologiens fana blåste ut med friska vindar: "jag kan tryggt, av egen erfarenhet, säga till

eder: ej mindre vetenskap, utan mer vetenskap, djupare verklighetsinne, allvarligare granskning, ty då kommer ny klarhet och med ny ödmjukhet ny styrka“. Det hela var som en elektriserande fanfar — och den väckte livlig genklang i unga sinnen.

När jag nu efter ett kvartssekel ser tillbaka på denna tid, när jag överblickar vad som sedan dess vuxit fram och när jag slutligen låter blicken gå tillbaka till den äldre svenska teologien under 1800-talet, så förefaller det mig vara nog så tydligt, att tiden omkring och närmast efter sekelskiftet innebär ett gränsmärke i den svenska teologiens historia. Vari låg det nya? Flyttar jag mig i tanken tillbaka till 1900-talets första år och låter jag svaret bestämmas av dåtida stämningar och uppfattningar, så skulle det väl snarast kunna sägas, att det nya förnams såsom en nyvaknad, frimodig forskarglädje, och tonvikten skulle väl då närmast komma att läggas på det historiskt-kritiska utforskandet av kristendomen och religionen överhuvud — det var ju utan tvivel den historiska sidan av teologien som vid denna tid stod i förgrunden och tilldrog sig det ojämförligt största intresset. Ett dylikt svar skulle också helt visst äga sin riktighet. Men det var i själva verket ännu något mera som skedde. Ser jag saken från nutidens horisont, synes det mig på goda grunder kunna sägas, att det som skedde under 1900-talets första decennium var framväxten av en ny, egenartad och självständig *svensk* teologi. Flera krafter ha medverkat härtill, men intet namn förtjänar i detta sammanhang att nämnas framför Nathan Söderbloms.

En randanmärkning kan vara på sin plats inför uttrycket *svensk* teologi. Meningen är givetvis icke bara en teologi som bedrivs i Sverige, utan en teologi som äger en karakteristiskt *svensk* prägel. Kan det vara berättigat att i denna mening sammanställa teologi och en viss bestämd nationalitet? Kristendomen är övernationell och detsamma måste uppenbarligen gälla också teologien. Den kan, lika litet som f. ö. någon vetenskap, förneka sin övernationella karaktär. Talar man om en *svensk* teologi, så kan detta därför icke gärna få betyda någon nationalistisk isolering eller förträngning. Detta kan icke få betyda en teologi, som avsöndrar sig från de allmänna strömningarna på andelivets område. Här gäller gamle Reuterdahls tvärhuggna ord: det som står på isolerpallen står på likpallen. Men å

andra sidan gäller det: ju djupare man tränger in på andeveten-
skapernas område, desto mera har också det säregna rätt att komma
till uttryck. Allra hälst gäller detta på ett så utomordentligt internt
område som teologiens. Kristi kyrka i de olika länderna har i viss
mån gjort olika livserfarenheter, andelivet har fått en i viss mån
olika utprägling. Och det måste därför vara av vikt att dessa skift-
ningar få återspegla sig i och bringas till klarhet i teologien, av
vikt icke bara för det egna samfundet utan i grund och botten
också för en fruktbarande gemenskap mellan de olika samfunden
och därmed just för teologien såsom internationell faktor.

Överblickar man den svenska teologiens historia under 1800-talet,
kan man icke gärna säga annat än att denna i stor utsträckning
varit en avläggare av den samtida tyska. Snart sagt alla den tyska
teologiens riktningar och skolor ha haft sina filialer i Sverige. Man
såg upp till den tyska teologien såsom den självskrivna ledaren.
Det kan icke nekas, att det som bjöds här hemma — i varje fall
till allra största delen — var tyskfödd teologi, mer eller mindre
lämpad efter svenska förhållanden. Nu får detta dock icke tolkas
som om den svenska teologien icke skulle varit annat än en övers-
ättning av den tyska. Den uppmärksamme granskaren skulle utan
tvivel även under denna tid kunna iakttaga karakteristiska olikheter.
Det "lämpande efter svenska förhållanden", varom nyss talades,
innebar icke bara att den tyska teologiens "ytterligheter" — för att
ännu en gång tala med Reuter dahl — tämligen regelbundet modifi-
erades av de svenska teologerna, utan det innebar också att de
svenska förhållandena i viss mån aktualiserade och accentuerade
andra problem än dem som stodo på dagordningen i Tyskland, så
t. ex. särskilt kyrkofrågan. Men den svenskhet, som sålunda tog sig
uttryck i teologien, var långt mera någonting av omständigheternas
makt påtvinget än någonting medvetet hävdad: om något egentligt
svenskt teologiskt självmedvetande kunde man knappast tala. Det
föreföll de svenska teologerna snarast såsom något självklart att man
skulle hämta sina impulser från "reformationens moderland". För att
förklara detta förhållande må tvänne ting framhållas: dels den iso-
lering, som under lång tid varit karakteristisk för lutherdomen, och
dels det faktum, att Tysklands teologi onekligen, sakligt sett,

under århundradet intog en starkt ledande ställning. Det måste av sistnämnda anledning tacksamt erkännas, att den svenska teologiens starka anknytning till den tyska låtit den förra komma i beröring med de viktigaste teologiska strömningarna under århundradet. Icke minst viktigt är att den svenska teologien genom förbindelsen med den tyska kommit i kontakt med och införts i historisk-kritisk forskning. Men å andra sidan torde det icke kunna nekas, att den svenska teologien genom sitt ensidiga beroendeförhållande blivit i alltför hög grad s. a. s. andra-hands-teologi samt att det inhemska andliga läget mången gång blivit väl mycket bedömt från en i själva verket främmande synvinkel.

Det här omtalade beroendeförhållandet präglade icke bara Uppsala, utan också Lund, som eljest nästan hela århundradet igenom ägde en förnämligare teologisk tradition. Men denna högre standard i Lund berodde mindre på någon större självständighet än därpå att man här anknöt till de mest betydelsefulla teologiska riktningarna i Tyskland samt därpå att man i Lundafakulteten hade förmånen att äga större teologiska kapaciteter. Även Uppsalafakulteten hade utan tvivel en rad i och för sig betydande män, men deras betydelse låg mindre än lundensarnes på det rent teologiska området. Ett egendomligt förhållande är att den livskraftiga filosofi, som verkade i Uppsala under större delen av 1800-talet och som eljest utövat så stort inflytande på vår andliga odling, icke satte några egentliga spår inom den uppsaliensiska teologien. I den mån man här överhuvud tog ställning till den inhemska filosofien, var denna ställning närmast negativ. En förändring härutinnan inträffade först framemot århundradets slut: när den ritschlska teologien under 1800-talets sista decennium började vinna adepters i Uppsala, accepterades icke denna teologis hållning till metafysiken; man misstar sig helt säkert icke, om man som grund härtill anger ett positivt förhållande till den Boströmska filosofien — saken dokumenteras bl. a. i N. J. Göransson's ungdomsskrifter samt i S. A. Fries' recensioner i Tidskrift för kristlig tro och bildning. Bland 1800-talets svenska teologer finns det egentligen endast en, hos vilken svenskt teologiskt självmedvetande är levande: Pehr Eklund i Lund. Han känner det onekligen såsom hörande med till sitt kall att hävda något karakteristiskt svenskt och

— man måste tillägga — nordiskt inom teologien och han står i detta hänseende utan tvivel såsom en banbrytare. För att verifiera saken fäster jag särskilt uppmärksamheten på företalet till Eklunds största arbete (Den apostoliska tron i Martin Luthers katekesutläggning, 1897), där den svenskt-nordiska synpunkten förfäktas med programmatisk tillspetsning. Redan begynnelseorden äro karakteristiska: "detta försök i nordisk kyrkovetenskap". Denna Pehr Eklunds hållning är nog i själva verket *en* av orsakerna till att Söderblom så starkt dragits till honom och så gärna sökt anknytning till hans teologi. På tal om Pehr Eklund vill jag också i detta sammanhang gärna nämna hans namne, biskop J. A. Eklund i Karlstad. Han kände tidigt det alltför starka trycket av den tyska teologien och gav också tidigt mycket starka uttryck för önskvärdheten av en friare och av den svenska andliga odlingen mera bestämd hållning. Men hans arbete för teologisk svenskhet hör väsentligen till vårt eget sekel, liksom E. Billings med fleres.

Det närmast i ögonen fallande hos Nathan Söderblom är det universella drag, som kännetecknar all hans teologiska verksamhet. Professuren i "teologiska prenotioner och teologisk encyklopedi" var som skapad för honom. Det är ju som bekant en professur, som snart sagt icke vet av några gränser och som därför tillåter sin innehavare att arbeta på de mest skilda områden inom religionsvetenskapens vida fält. Dessa möjligheter utnyttjades också på ett enastående sätt av Söderblom under hans akademiska tid. Den allmänna religionshistorien är ju redan i och för sig ett oerhört omfattande område. Men Söderblom stannade icke med att i tal och skrift informera oss om de olika religionsbildningarna och att analysera deras förhållande till kristendomen. Han rörde sig lika fritt på de mest skilda fält inom den egentliga teologien. Vad jag här särskilt vill fästa uppmärksamheten på är hans utomordentligt starka intresse för allt som rör sig i samtidens teologi inom olika länder och konfessioner. Intet undgick hans vaksamma öga. Den svenska teologien fördes ut ur sin isolering. Hans kritiska undersökningar riktade sig på romersk teologi lika väl som på evangelisk, på fransk och engelsk lika väl som på tysk. Ett karakteristiskt och förnämligt dokument för denna sida av Söderbloms teologiska forskningsgär-

ning föreligger i de tvänne banden om Religionsproblemet inom katolicism och protestantism (1910). För denna universalitet var i själva verket intet religiöst främmande.

Men Söderbloms universalitet skulle icke haft den betydelse den faktiskt ägt, den skulle utan tvivel verkat mera förvirrande än klargörande, om den icke varit förbunden med och präglats av en beundransvärd träffsäkerhet i fråga om allt äkta religiöst, äkta kristet och äkta evangeliskt. Den verkliga "fördomsfriheten" på religionsforskningens område består i konsten att känna igen det äkta, var det än möter och i vilka dräkter det än är klätt. Dessvärre består mycket, kanske det mesta, av det som älskar att kalla sig fördomsfrihet endast däri att man byter ut en dogmatism mot en annan, en dogmatism med positivt förtecken mot en med negativt. Från all dylik dogmatism både av det ena och det andra slaget är Söderblom kemiskt fri. Han dömer icke efter nakna former och formler, såsom all ytlig dogmatism gör, utan tränger genom skalet in till det som är sakens religiösa kärna. Därför bliva hans omdömen ofta överraskande för de många, som äro fångna i allehanda schablonmässiga frågeställningar och som genast ha sina teologiska partietiketter tillhands. Jag kunde, för att taga ett exempel ur högen, hänvisa till Söderbloms studie om Henric Schartau (i Ord och bild, 1907). Hans uppskattning av Schartau var utan tvivel för mången högst förbluffande. Den berodde helt enkelt på att han trängde bakom dogmatismens skal till det som låg djupare in. Men därför att han äger en dylik säker slagruta, är också hans universalism förbunden med en djupgående värdering och vida skild från den naiva universalism, som icke äger någon måttstock och som alltså låter mörkret göra alla kattor svarta.

Det kunde eljest ligga nära tillhands att tänka, att det här omtalade universella — och internationella — draget snarast skulle leda bort från allt vad karakteristisk svensk teologi heter. Intet kan emellertid vad Söderblom beträffar vara mera oriktigt. Den vida blicken, de sällsynt omfattande perspektiven ha i stället hjälpt honom att alltmera fatta i sikte det egna och klarlägga dess religiösa innebörd. Söderbloms teologi är ingen rotlös planta. Den löper icke ut i det allmänt-vaga, som ingenstädes hör hemma. Den är universell

till hela sin anläggning och syftning, men den är på samma gång karaktärsfullt evangelisk och svensk. Söderbloms ekumeniska inställning står icke i något motsatsförhållande till hans evangeliska syn, den är tvärtom såväl grundad i som präglad av denna syn. Söderblom är — skulle man snarast kunna säga — tillräckligt djupt evangelisk för att utan förbehåll kunna vara ekumenisk. Denna evangeliskt bestämda ekumenicitet har fått ett pregnant uttryck i det av Söderblom så gärna använda slagordet: evangelisk-katolsk. Det allmänliga eller katolska är icke något som endast hör den romerska eller den grekiska kristenheten till — katolicitetens, allmänlighetens ärestitel hör lika mycket, ja i grund och botten i ännu högre grad den evangeliska kristenheten till. Ty det evangeliska tränger djupare in och det famnar därmed på samma gång vidare. Det säger sig då självt, att det hos Söderblom icke kan vara fråga om någon konfessionalism quand même. Här finns intet vare sig av snävt auktoritetsbunden eller av självgod konfessionalism. Hans teologis evangeliska karaktär vilar på vida starkare grundval än så, på den enda hållbara grunden, nämligen på den klara insikten i vad det evangeliska genombrottet betyder i fråga om rent religiös fördjupning. Av denna orsak har Söderblom dragits till Luther. Om Luther handlade hans första teologiska arbeten och till Luther har han sedan dess ständigt på nytt återvänt. Det är betecknande, att denne ekumeniske teolog i sitt arbete Humor och melankoli och andra Lutherstudier (1919) givit oss en av de, psykologiskt sett, mest kongeniala Luthertolkningar, som någonsin sett dagen. Om Luther har han talat och skrivit på skilda tungomål. Det har varit en hjärteangelägenhet för honom att göra sitt yttersta för att låta Luther bliva mera känd och bättre känd utom den egentliga lutherdomens rāmärken. Det har smärtat honom att finna, hurusom Luther där i själva verket varit så pass litet känd och förstådd, som om det varit fråga endast om en tredje klassens storhet — och icke om kristenhetens främsta religiösa geni. Orsaken härtill har icke blott varit utanförståendes fördomar, utan också lutherdomens självvalda isolering. Med stor energi har Söderblom inriktat sig på att i möjligaste mån söka bryta denna isolering. Det kan icke nekas, att lutherdomen ofta varit och stundom ännu, även hos mera betydande representanter, är nog så snävt partiku-

laristisk, inriktad på att endast hävda sin egenart genom ideliga avgränsningar åt snart sagt alla håll. Söderblom har sett och förstått, för att icke säga upptäckt, lutherdomens universalism (sit venia verbo!) och han har handlat därefter.

Men såsom Söderbloms teologi är karaktärsfullt evangelisk, så är den ock karaktärsfullt svensk. Jag sade nyss, att den icke är någon rotlös planta. Den har i själva verket sina rötter i svensk andlig odling. Den har sitt hem i den svenska kyrkan. Varje teckning av Söderbloms teologi, som icke tillbörligt beaktar detta faktum, blir oåterkalleligen en vrångbild. Ty intet faktum är alltifrån början klarare betygat — jag kunde här exempelvis hänvisa till Söderbloms ovan omtalade installationsföreläsning med dess starka uttryck för tacksamheten mot den svenska kyrkan såsom andligt hem. Ett intyg om Söderbloms starka intresse för allt svenskt samt för hans medvetna strävan efter att här söka anknytningar är också den omständigheten att han under sin professorstid fann tillfälle att under tvänne terminer hålla föreläsningar om den svenska teologien under 1800-talet. Det var säkerligen första gången detta ämne behandlats från en akademisk kateder. Ett och annat av vad Söderblom här drog fram ur glömskans natt har blivit publicerat i tidskriftsuppsatser. Men det måste beklagas att icke föreläsningsserien i dess helhet kunnat bliva utgiven. I detta sammanhang viktigast är emellertid vad Söderblom uträttat till klarläggande av den svenska kyrkans ställning och egenart. Till detta ämne har han sedan lång tid tillbaka ofta återkommit och man märker noggsamt vilket kärt kapitel det varit för honom. Arbetet har icke heller varit resultatlöst. Det kan på goda grunder sägas, att Söderblom givit oss en långt klarare inblick i ämnet än vi någonsin förut ägt samt att han därmed har stärkt icke bara det svenska kyrkomedvetandet utan också den svenska teologiens självständighet. Jag anför några för Söderbloms riktlinjer utomordentligt belysande ord ur en not i Religionsproblemet (sid. 498): "Ser jag utöver kristenheten i ljuset av dess föregående historia, kan jag, med vaken och skärpt blick för vår kyrkas svaghetstillstånd och för allt det som brister i principernas tillämpning och i andlig kraft, icke undgå att se, att lutherdomen, enligt min tanke kristendomens rikaste evangeliska uttryck i kyrkohistorien,

ingenstädes upptagits och tillämpats i en kyrka med en sådan historia och med en så vidhjärtat kontinuitet i sina grundsatser som den svenska. Jag avhåller mig visligen från några kannstöperier, påpekar endast, att om en centralpunkt sökes för ett stärkt medvetande om en evangelisk allmänlighet kyrkorna emellan, torde intet samfund erbjuda en sådan anknytning som vår svenska kyrka. Då få vi icke sova eller företaga — jag vill icke tänka på vilka yrvakna spasmer i sorglig okunnighet om vår uppgift, utan vakna upp till medvetande om vad vi äga och vad som åligger oss. Men anden blåser vart han vill. Och på andens kraft, icke på principernas, historiens och inrättningarnas förträfflighet beror kyrkornas framtid.“ — I boken om Svenska kyrkans kropp och själ (1916) äga vi det viktigaste litterära dokumentet för denna sida av Söderbloms litterära verksamhet.

Det kan givetvis icke vara möjligt att inom denna artikels ram söka giva någon utförlig och ingående framställning av den Söderblomska teologiens grundtankar. När jag dock vill framhäva några huvudsynpunkter, tar jag framför allt hänsyn till sådant som varit av särskild betydelse för nutida svensk teologi. Det har eljest onekligen sina vanskligheter att söka giva en kortfattad skildring av Söderbloms teologi. Saken är nämligen den, att man i själva verket med utgångspunkt i Söderbloms teologiska författarskap skulle kunna komma åt snart sagt alla mera betydande strömningar inom de senaste decenniernas kristna tänkande: till den grad har detta livliga ingenium återspeglat det som rör sig i vår tid. Dock — återspeglat är egentligen icke rätta ordet. Gång efter annan har han varit föregångare. Han talade ingående om “det heliga“ såsom det specifikt religiösa långt innan R. Otto skrev sin berömda och mångomtalade bok *Das Heilige*. Han insåg att man icke kunde skära allt vad “mystik“ hette över en kam samt att man måste giva åtskilligt av det som gick under mystikens namn en helt annan värdering än den vid sekelskiftet gängse långt innan det blivit modernt att tala om mystik — man kunde vara frestad att säga: både i tid och otid. Han framhävde det i kristendomen ingående, med densamma oupplösligt förbundna dualistiska elementet samt i sammanhang härmed den kristna trons irrationella sida långt innan detta genom den i och med världs-

kriget aktualiserade andliga krisen blivit mer eller mindre commune bonum inom teologien. Ännu mycket mera kunde här framdragas. Det vore ingen alltför stor överdrift om man sade, att snart sagt hela den senaste teologiens historia skulle kunna skrivas i form av en analys av Söderbloms skriftställarskap.

Rent teologiskt sett har Söderblom utgått från den riktning, som särskilt under tiden närmast före sekelskiftet var den utan jämförelse ledande, den s. k. ritschlska. Hans ungdomsskrifter bära starka spår av denna teologis grundåskådning — så t. ex. uppsatsen i Tidskrift för kristlig tro och bildning 1894 Om tro samt boken om Luthers religion, 1893. Fastän hans teologi sedan dess undergått en nog så djupgående förvandling, talar han gärna med tacksamhet om den handräckning, som gavs honom genom den ritschlska teologien — han är nämligen alltför stor för att, såsom mindre andar gärna hava för sed, hacka på dem man lärt av, när man icke längre i allo kan svära på magisterns ord. Det som drog honom till denna teologi var, enligt hans egen utsago, framför allt tvänne ting: dess framhävande av Gudsrikes-tanken och dess etiskt starka förkunnelse. Jag låter Söderblom själv tala: "För egen del daterar jag en ny insikt från en kväll, då jag — — — vid pass trettio år sedan (skrivet 1919) fick syn på en recension i Theologische Litteraturzeitung. Jag begrep inte allt. Men Guds rike och handlande uppställdes såsom centrum. Det blev ljust i rummet, där jag satt, och en glädje kom över mig. Det var inte en bok, vi behövde lita på, utan Gud hade genom Kristus grundat sitt rike. Till detta Guds verk hörde också bibelns tillkomst. Kristendomen var icke längre endast en bokreligion, utan en historisk uppenbarelse, fulländad i Kristus. — — — Med begreppet Guds rike insattes också Jesu förkunnelse i mitten med dess krav. — — — Det blev återigen en Kristus med myndighet och kraft, inte den söte Frälsaren, det blev en kristendom med kärvt allvar och sedlig sälta. Det blev en fast orientering av Guds verk i historiens mitt, i den mycket omstridde och omskrivne historiske Kristus, samtidigt med att en del innerlighet och mystik fick det trångt till en början." (Kristi församlings väg i denna tid, 1919).

Den ritschlska teologien — utom Ritschl själv efter vad det

synes särskilt Harnack och Herrmann — verkade såsom ett kraftigt incitament. Men Söderbloms väg gick vidare. Horisonten vidgades och blicken fördjupades på samma gång. Sin teologiska egenart vann han, skulle man snarast kunna säga, under en fortgående brottnings med och ett fortgående övervinnande av en hel del för den nämnda skolan karakteristiska synpunkter. Mycket kunde vara att säga härom. Jag skall inskränka mig till att något beröra de fyra huvudpunkter, som synas mig viktigast.

Den första punkten rör trons innerlighetssida. Det avgörande dokumentet är här Söderbloms i festskriften till Torén (1903) införda avhandling Uppenbarelsereligion, ingen alltför vidlyftig skrift, men icke desto mindre ett gränsmärke, icke bara inom Söderbloms teologiska författarskap utan också inom svensk teologi överhuvud. Det är särskilt två ting, som ge denna skrift dess betydelse. Det ena är att Söderblom här för första gången gör ett storstilat försök att rent religionshistoriskt uppvisa den "profetiskt-kristna" linjens egenart. Det andra, som i detta sammanhang närmast intresserar oss, är att Söderblom här för första gången gör sin mycket uppmärksammade distinktion mellan "personlighetsmystik" och "oändlighetsmystik" under framhållande av att den förra typen äger full hemorts rätt inom den kristna trons värld, medan den senare principiellt är främmande för densamma. Själva terminologien kan man måhända diskutera — något som Söderblom f. ö. själv i senare tid gjort. Men även om man skulle kunna göra sina erinringar med hänsyn till terminologien, så står värdet av den Söderblomska utredningen icke desto mindre fast. Dess betydelse låg, från en sida sett, framför allt däri, att Söderblom klart såg, hurusom den ritschlska teologien i sin intensiva och något onyanserade kamp mot "mystiken" i själva verket kom att bekämpa även sådant som är vitalt för tron och att uppgiva för tron väsentliga intressen. Det betydelsefulla låg m. a. o. däri att vi här möta ett i jämförelse med det typiskt ritschlska fördjupat trosbegrepp. Bakgrunden för detta trosbegrepp utgöres av en rikare, mer dynamisk och mer levande syn på uppenbarelsen. Därmed kommer jag över till min andra huvudpunkt.

Den andra punkten gäller nämligen just frågan om gudsuppenbarelsen. I tvänne hänseenden ha Söderbloms tankar här brutit sig

med den typiskt ritschlska uppfattningen av uppenbarelsen. Först i fråga om uppenbarelsens omfång. Religionshistorien vidgar perspektivet och undanrödjer alla snäva och människogjorda gränser. Men på samma gång finnes, såsom nyss antydde, möjlighet att konstatera en artskillnad. Jag anför några ord ur Söderbloms till minnet av Pehr Eklund ägnade bok *Naturlig religion och religionshistoria* (1914): "I följd av det som jag sett i religionens historia, tror jag mig böra säga till den kristna uppenbarelsetron: beror religionen på uppenbarelse, så låter oss historien icke blott tala om ett lägre och ett högre, utan visar oss en artskillnad, ett område som i viss mån utmärker sig framför de andra genom erfarenheten av det gudomligas aktivitet. Jag kan icke undandraga mig slutsatsen, att historiens utseende påtvingar uppenbarelsetron en åtskillnad mellan en allmän och en särskild uppenbarelse. Denna uppfattning motsvarar icke den gamla distinktionen mellan naturlig och uppenbarad religion. Men den synes mig vara en av forskningens framsteg betingad fortbildning av den gamla, sedan lång tid utmönstrade satsen *de religione naturali*." (sid. 110). Ännu viktigare är i själva verket att Söderblom energiskt tagit ställning mot alla tendenser att fatta gudsuppenbarelsen på ett "statiskt" sätt, såsom något vid en viss tidpunkt i historien avslutat. Uppenbarelsen måste i stället fattas dynamiskt — den är, i överensstämmelse med det bibliska ordet om Fadern som verkar ännu alltjämt, något ständigt fortgående. Det mest karakteristiska dokumentet för Söderbloms hithörande tankegångar är hans lilla avhandling *Ett bidrag till den kristna uppenbarelsetrons tolkning*, vilken bifogades inbjudningen till teologie doktorspromotion 1911. Guds uppenbarelse fortgår, enligt den framställning som här gives, genom de skapande snillena, i historien samt i den enskildes nyskapelse. Det är möjligen icke alltid så lätt att hålla i sär de tre områden Söderblom här vill tala om. Tonvikten ligger emellertid på det av den gudomlige Anden betvingade personlighetlivet såsom den fortgående gudsuppenbarelsens bärare. Söderblom talar gärna om helgonen, men hans "helgonbeskrivning" är denna: "helgonen äro de, som i liv, i väsen och handling klart och otvetydigt visa, att Gud lever". Huvudsaken i dessa tankegångar är att betraktelsen av guds-

uppenbarelsen blir starkt realistisk, verklighetsmättad och just därför präglad av sällsynt livfylldhet.

Om den nu senast omtalade punkten rörde trons omfattande perspektiv och dess livfylldhet, så rör den tredje, som jag här vill nämna, trons djup. Till en nyligen utgiven i denna tidskrift förut omnämnd tysk skrift — Nathan Söderblom, ein Führer zu kirchlicher Einheit — har Söderblom nedskrivit följande lösensord: "Zentrum meiner Theologie ist der Geheimnis des stellvertretenden Leidens Christi". Härom kan ytterligare läsas starkt accentuerade ord i den lilla skriften Gå vi mot religionens förnyelse? (1919): "Den enda religion, som det nu är något bevänt med, den enda trostanke, som nu kan tillfredsställa de djupa, sökande själarna av alla tungomål och folk, det är en ny, oemotståndlig korsets predikan, en frisk, övertygande erfarenhet av frälsningens världsmysterium, uppenbarad i Frälsarens självoffer i liv och död. Jag pläderar icke för någon hädisk lära om någon förändring i Guds väsende eller för någon hednisk offertteori, utan för det som är kristendomens kärna, alltsedan Pauli tid en anstöt för fromma och ofromma rationalister. — — — Att försvaga och förnumstigt bortförklara kristendomens och frälsningens egentliga mysterium duger icke i vår hårda tid. Erfarenheten av Korsets och lidandets makt, nyss så gammal och anstötlig, har blivit den mest påtagliga och behövliga av religionens sanningar, ja, sanningen — hur man än sedan söker uttrycka den. — — — Ingen gammal eller ny intellektualism kan ersätta kristendomens outgrundliga drama, som går genom historien, släktets och den enskildes, och ger åt den dess mening. Det nådde sin höjdpunkt på Golgata. Men det fortsattes i varje släktled i det hemlighetsfulla sedliga sammanhang, som tragiskt eller förlossande förenar människorna medels osynliga band. I vår kristna gemenskap upprepas alltjämt något av korsets hemlighet, när en annan lider för min synd, men genom sin kärlek för mig uppenbarar något av Guds kraft. Detta drama måste i sin mån fortsättas i varje stackars människosjäl. Detta och endast detta är kristendomen." Det tidshistoriska sammanhanget, sammanhanget mellan dessa tankar och tidens hårda nöd ligger i öppen dag och är f. ö. starkt markerat av Söderblom själv. Bakom hans ord ligga helt visst också outplånliga barn-

doms- och ungdomsintryck från "väckelsetidens" dagar — dylika intryck göra sig ofta förnumna, både i Söderbloms teologi och i hans kyrkliga verksamhet. Men bakom ligger djupast sett ingenting annat än den realistiska livssyn, som är så karakteristisk för all Söderbloms teologi, här alltså den rent verklighetstroga blicken för den gudomliga Kärlekens egen tunga och mödosamma väg fram i vårt släkte.

Till sist nämner jag Söderbloms fria och vida, i det djupast religiösa förankrade och därför mäktiga kyrkosyn, ständigt på nytt dokumenterad i en mångfald skrifter, liggande bakom all "ekumenisk" verksamhet. Också här visar sig det realistiska draget i Söderbloms teologi — det gäller nu närmast den klara blicken för den betydelse, vilken den andliga gemenskapen faktiskt äger för allt kristet liv. Söderblom står i här berörda hänseende i livlig kontakt med tankeströmningar, som särskilt alltifrån tiden efter sekelskiftet med styrka trängt sig fram inom svensk kyrka och teologi. Söker jag fixera vad som varit företrädesvis karaktäristiskt för Söderbloms behandling av kyrkofrågan, förefaller det mig som om framför allt trenne ting borde framhållas. För det första det realistiska draget. Hans kyrkosyn är som sagt rent religiöst orienterad. Men den hamnar icke därför — såsom eljest så ofta, särskilt i Tyskland, skett med evangelisk teologi (i detta sammanhang med förkärlek betecknande sig såsom "protestantisk") — i en abstrakt och verklighetsfrämmande idealism med ringaktning för vad man kallar den synliga kyrkan, de faktiska, historiska kyrkobildningarna. Det är karakteristiskt, när Söderblom i sin framställning av Den enskilde och kyrkan skriver: "med vett och vilja genomför jag här icke skillnaden mellan den osynliga och den synliga kyrkan". Han har starka sakliga skäl att lämna denna traditionella distinktion åt dess värde — den har i grund och botten endast åstadkommit att den s. k. synliga kyrkan utblottats, man kunde säga bestulits, på sin inneboende religiösa idealitet. Söderblom vet, att kyrkan äger — och med nödvändighet måste äga — både "själ och kropp". Och han vet också, att dessa båda icke kunna på spiritualistiskt sätt kunna skiljas från varandra såsom tvänne självständiga storheter. Av denna anledning förmår han värdera det historiskt givna, därför att och i den mån som det

visar sig vara ett Andens redskap. Men över Andens primat är han till ytterlighet vaksam. För det andra är Söderblom givetvis angelägen om att framhäva kyrkans universalitet, dess allmänlighet. Kyrkan i Sverige är för honom en gren på den allmänliga kyrkans träd. Han har alltid hållit sträng uppsikt över att den svenska kyrkorörelsen — om jag får kalla den så — icke skulle hemfalla till någon isolerande nationalism. Och han är ingalunda, såsom den gamla Boströmianismen, hågad att betrakta kyrkan allenast såsom en statens religiösa funktion. När han klarlägger den svenska kyrkans egenart, ligger det honom om hjärtat att se henne just i hennes allmänkyrkliga sammanhang. Ännu ett starkt framträdande drag i Söderbloms kyrkosyn vill jag påpeka: aktivitetsdraget. Härom behöves icke mycket ordas. Saken betygas bäst av Söderbloms egen kyrkohistoriska gärning. *Life and work* voro icke bara den eumeniska konferensens lösensord, de äro ock Söderbloms egna. Jag skall blott anföra ett ord härom ur Religionsproblemet (sid. 338): "Kyrklighet betyder en viljornas sammangjutning till gemensamma mål. Om icke kyrkorna fatta sin uppgift på allvar i det nuvarande tidsläget, måste kyrkligheten i längden förtvina. Men dess djupa, breda botten är gemensam historia, en historia mäktig att väcka hänförelse och stadga motiv."

Ett ord må slutligen sägas om denna kyrkotankes rötter. Själv har Söderblom vid ett tillfälle velat betona dess sammanhang med "gudsrikesteologien". I en uppsats med titel "Kristi församlings väg i denna tid" skriver han härom: "Levnadskallet, fosterlandet, ja själva vår ringaktade folkkyrka inordnades i Guds herravälde, i hans avsikter. — — — Gudsrikesteologien — — — har åstadkommit en ny syn på kyrkans religiösa innebörd". Försåvitt som härmed åsyftas den ritschlska teologiens gudsrikestanke, torde emellertid detta uttalande, såvitt jag kan se, få tagas cum grano salis. Säkert är i varje fall, att denna gudsrikestanke icke i det tyska hemlandet ledde fram till någon levande och mäktig kyrkosyn. Att närmare gå in på orsakerna till detta faktum skulle föra alltför långt. Blott två viktiga ting må i all korthet framhållas: dels att gudsrikestanken här fattades mera etiskt-kulturellt än centralt religiöst, dels att uppenbarelses tanken var alltför statiskt fattad för att kunna uppbära en levande

kyrkosyn — det är betecknande, att man i denna teologi har föga att säga om den helige Ande. Om Söderblom alltså i detta sammanhang hänvisar till "gudsrikesteologien", så får detta dels sin förklaring därigenom att gudsrikestanken hos honom i själva verket undergått en djupgående ombildning — något som uppenbarligen är fallet. Men dels måste tillika uppmärksamheten fästas på det inre sammanhanget mellan Söderbloms i styrka tillväxande kyrkotanke och hans syn på uppenbarelsen såsom en ständigt fortgående, i det närvarande verksam makt. Såsom belägg anför jag några satser ur den ovan omtalade skriften Ett bidrag till den kristna uppenbarelsetrons tolkning (sid. 20): "Guds uppenbarelse fortgår alltjämt. Så långt stämma vi överens med den katolska uppfattningen. Men här inträder en viktig åtskillnad. Romanismen säger: "Guds fortsatta uppenbarelse utgör en institution, som når sin topp-punkt i påven". Vi säga: "Guds fortsatta uppenbarelse är historien". Vi mena, att kyrkan är Guds verk och Guds redskap. Kyrkans religiösa betydelse blir stundom överskattad, men även ofta underskattad. Gud har åt kyrkan anförtrott den gudomliga förmånen och den uppskakande plikten att i ord och gärning och sakrament förtälja och giva världen Guds nåd. Vår tro på en fortsatt uppenbarelse i historien tvingar oss att med större samvetsgrannhet och vördnad än förut uppskatta värdet av människor, medel och inrättningar, som den gudomliga ledningen förlänat våra kyrkor under historiens fortgång. Kyrkan borde mer än som sker öppna sina ögon för att se, hur Gud alltfört uppenbarar sig".

* *

*

Ingen som är någon smula initierad i saken torde kunna bestrida, att det under de båda senaste decennierna i Sverige vuxit fram en nog så omfattande teologisk litteratur, mångskiftande genom de olika författarindividualiteterna, men ändå präglad av en påtaglig inre frändskap. Har man någon kännedom om denna litteratur, skall man också lätt nog kunna konstatera, i vilken livlig förbindelse och stor tacksamhetsskuld den står till Nathan Söderbloms teologiska gärning. Mera än någon annan har han genom sina otaliga idérika uppslag varit impulsiv och haft förmåga att sätta arbete i gång. Hans

teologiska grundtankar, icke minst de i det föregående skisserade, ha utövat ett djupgående inflytande samt eggat till fortsatt eftertanke och forskning. Det kan därtill på goda grunder sägas, att han framför andra skapat en för det teologiska forskningsarbetet trivsam atmosfär i vårt land och givit liv åt frimodighetens erövraranda.

På tal om detta sista skulle jag gärna vilja tillägga en reflektion om det teologiska och kyrkliga läget i vårt land. Det är självklart, att en brytningstid sådan som den innevarande skall bjuda på diverse motsättningar. Häri ligger heller intet ont. Motsättningar äro behövliga och sätta fart i arbetet. Men om motsättningarna urarta till fanatiskt partiväsande är fara å färde, ty då förtryckes diskussionen och då förtryckes sakligheten. Nu kan det emellertid sägas, att vi i vårt land i stort sett undgått det snäva och fanatiska partiväsande, som karakteriserat läget i våra grannländer söder om Östersjön och väster om Kölen. Arbetet har fortgått under tryggare villkor och med mindre buller. Naturligtvis finns det också hos oss folk, som icke vilja ge sig till tåls med mindre än att de få allt och alla in i partibåsen och som icke tro att det är väl beställt, försåvitt vi icke prestera en kopia i smått av det tyska läget — hälst sådant det var för 20 år sedan, då partiväsandet stod på sin höjdpunkt. Men fanatismens förkämpar på den ena eller andra sidan ha hittills icke lyckats att dirigera det hela efter sin vilja — och de skola, vilja vi hoppas, icke heller i framtiden lyckas därmed. För detta lyckosamma förhållande ha vi i hög grad Nathan Söderblom att tacka. Hans universalism och hans sinne för allt äkta religiöst och äkta kristet har varit en den mäktigaste instans mot doktrinärt trångsinne — som är lika trångt, vare sig fanatismen går i den ena eller andra riktningen, vare sig den skyltar med etiketten konservativ eller etiketten radikal — samt en borgen för sann fördomsfrihet. Ty när representativ svensk teologi i hans efterföljd har vägrat att låta sig stängas inne i partibåsen, har detta icke berott på någon medierande oklarhet eller någon ängslig försäktighet, utan det har berott på dess uppenbara strävan efter sträng saklighet, på dess strävan efter att utan alla sidoblickar helt enkelt tjäna sitt höga mål: utforskandet av religionens och speciellt kristendomens värld.

DET GODAS BEGREPP ENLIGT EVANGELISK OCH KATOLSK ÅSKÅDNING

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

I. UPPGIFTEN.

Även om reformationen kan sägas hava bildat epok i mer än ett avseende, så kan det dock icke vara något tvivel om att den i första rummet är att betrakta som en religiös nyskapelse. Rättfärdiggörelsen, syndaförlåtelsen, gudsgemenskapen — detta är dess grundfrågor. Uppfattningen om Guds förhållande till oss och vårt förhållande till Gud är den medelpunkt, kring vilken allt rör sig, och får genom reformationen en helt annan innebörd än inom det katolska fromhetslivet. När det gäller att framställa skillnaden mellan katolskt och evangeliskt kynne, har därför helt naturligt och med all rätt den religiösa synpunkten skjutits i förgrunden. Det är också tydligen ett försök att hävda, att reformationen primärt är att betrakta under religiös synpunkt, såsom ett insnitt i den kristna religionshistorien, när man sedan gammalt betraktat skillnaden mellan katolsk och evangelisk kristendom såsom en dogmatisk skillnad. Försöket att skildra olikheten mellan katolskt och evangeliskt medelst en rad "skiljeläror", som gruppera sig kring de båda huvudartiklarna om Skriftens religiösa auktoritet och rättfärdiggörelsen genom tron allena, är blott en i intellektualistiska tankevanor bunden tids uttryck för att det här är fråga om en i första rummet religiös motsättning. Men även där man övertunnit denna intellektualism och återför skillnaden mellan evangelisk och katolsk kristendom på ett olika artat fromhetsliv, så är det också här — med all rätt — den religiösa synpunkten, som dominerar.

På grund av det intima samband, som råder mellan det religiösa och etiska livet, kan man emellertid redan på förhand ana, att en betraktelse av reformationens religiösa insats, som icke på samma gång tar hänsyn till dess etiska betydelse, måste bliva skev och missvisande. I själva verket visar också en närmare undersökning, att vi i reformationen hava att göra med en etisk omvälvning, som noga korresponderar med den religiösa. Reformationen är med andra

ord icke blott ett insnitt i religionens historia, utan i lika hög grad ett insnitt i det etiska medvetandets historia. Katolsk och evangelisk kristendom representera icke blott tvenne olika fromhetstyper, utan också tvenne olika etiska livstyper.

Att här diskutera frågan, vilkendera av de båda sidorna, den religiösa eller den etiska, som genetiskt är den första, antingen det är den fördjupade religiösa uppfattningen, som medfört den etiska omläggningen, eller det är den etiska fördjupningen, som omvandlat det religiösa förhållandet, vore ett lönlöst företag. Detta av två skäl: ty å ena sidan kände dåtiden ej det etiska och det religiösa som två differenta ting; å andra sidan ville reformationen principiellt just hävda deras enhet och var medveten om att kunna göra detta på ett bättre sätt än katolicismen.

Om vi nu för tillfället — försåvitt detta överhuvud taget är möjligt — lämna den religiösa synpunkten åsido och rikta uppmärksamheten på sakens etiska sida, så framträder det nästan på varje punkt i det etiska ställningstagandet en karakteristisk olikhet mellan katolsk och evangelisk uppfattning. Blott ett par av de mest i ögonen fallande motsatserna må här omnämnas: katolicismen skiljer mellan bud och evangeliska råd och inför därmed en viss dubbelhet i hela det etiska livet — den evangeliska etiken förkastar denna dualism, det etiskt goda bär för den alltigenom budets karaktär; katolicismen skiljer mellan förlåtliga synder och dödssynder — den evangeliska etiken avvisar denna distinktion; den katolska etiken bär negativ, världsflyktig, asketisk prägel — den evangeliska etiken intager, oaktat dess struktur principiellt är religiöst-kulturkritisk, positiv ställning till det mänskliga livets faktiska krav; enligt katolsk åskådning äro somliga mänskliga handlingar förknippade med förtjänst inför Gud — den evangeliska etiken underkänner varje förtjänsttanke såsom icke blott religiöst, utan också etiskt undermålig.

Vill man emellertid komma till insikt om de båda åskådningarnas inre struktur och vad det är, som karakteriserar dem såsom två olika etiska livstyper, så räcker det icke med att blott peka på en rad punkter, där deras ställningstagande går isär. Vi måste söka oss tillbaka till den grundläggande differensen, varpå dessa enskilda olikheter blott äro symptom. Och härvid hava vi att såvitt möjligt

stanna inom det etiskas sfär. Det kunde eljest ligga nära till hands att såsom grund för olikheterna i etiskt ställningstagande hänvisa till skillnaden i religiös grundinställning. Men detta tillvägagångssätt har det felet med sig, att man icke heller så vinner någon gemensam nämnare, eftersom förhållandet mellan det religiösa och det etiska ej är detsamma inom den evangeliska och katolska kristendomen. Den enda möjligheten att på allvar konfrontera de båda etiska livstyperna med varandra blir därför att gräva sig ned under de på ytan liggande olikheterna till det djupare skikt, där själva den etiska inställningens karaktär avgöres. När den evangeliska och katolska etiken sålunda på den ena punkten efter den andra träda i opposition mot varandra, så hava vi först då nått en verklig förklaring till detta fenomen, när vi lyckats uppvisa, att de utgå från en principiellt olika uppfattning av det etiska, vilket gör, att de enskilda etiska frågorna med nödvändighet måste te sig så olika.

Denna olikhet i etisk grunduppfattning kan nu bero på två skilda omständigheter. *Antingen kan olikheten ligga i själva det godas begrepp.* Detta skulle betyda, att den evangeliska och katolska etiken, då de fråga efter vad som är etiskt gott, faktiskt mena två alldeles skilda ting; det skulle innebära, att de, trots frågans gemensamma formulering, var och en med sin fråga menar något helt annat än den andra. *Eller också kan olikheten ligga däri, att de hylla olika etiska ideal.* I så fall mena de detsamma med sin fråga, men besvara den blott olika; den ene pekar på *ett* ideal såsom uttryck för vad som är gott, den andre på ett annat. Ännu en möjlighet vore kombinerandet av de båda föregående: både frågan och svaret kunna vara olika; *olikheten kan ligga såväl i det godas begrepp som i det etiska idealet.*

I själva verket synes det sistnämnda fallet föreligga med avseende på motsatsen mellan katolsk och evangelisk etik. Att de utgå från skilda uppfattningar av det godas begrepp kommer att visa sig i den följande utredningen. Men att de å andra sidan ej heller överensstämma med avseende på det etiska idealet ligger i ännu mera öppen dag. Först genom att sammanhålla dessa båda synpunkter — olikheten i sättet att fråga och sättet att svara, olikheten i det godas begrepp och i det etiska idealet — får man en uttöm-

mande bild av den principiella motsatsen mellan evangelisk och katolsk etik.

Här måste vi emellertid inskränka oss till att blott upptaga den första synpunkten till prövning: föreligger det någon differens mellan evangelisk och katolsk uppfattning i fråga om det godas begrepp? Och i så fall, vari består denna differens? Att få denna fråga utredd är av så mycket större vikt, som ju begreppet "gott" är själva det etiska centralbegreppet. Om det skulle visa sig, att redan här en differens föreligger, så är det ej längre svårt att förstå, varför de båda åskådningarna måste komma till så skiljaktiga resultat på enskilda punkter: de fråga ju icke ens efter en och samma sak, huru skulle de då överhuvud kunna sammanträffa?

Att på detta sätt återföra differensen mellan katolsk och evangelisk etik på en olika principiell uppfattning av det godas begrepp synes avlägsna dem ifrån varandra så långt som möjligt. Men detta är blott den ena sidan av saken; ty det kan också betyda ett närmande dem emellan. Ett avlägsnande är det, ty de kunna aldrig någonsin träffa samman, eftersom de äro belägna på olika plan och eftersom det ej är något gemensamt, som de på olika vägar söka; de kunna ej översättas till varandras språk, emedan de tänka i varandra upphävande tankeformer. Men å andra sidan kan det också innebära ett närmande och underlätta den ömsesidiga förståelsen, såtillvida som olikheten i etiskt ideal ej behöver vara så stor, som skiljaktigheterna på enskilda punkter kunde göra troligt; ty dessa skiljaktigheter få redan en tillräcklig förklaring genom den olika uppfattningen av det godas begrepp.

Vår uppgift är alltså att verkställa en analys av den evangeliska och katolska etiken med hänsyn till frågan, vad det är för ett begrepp om det goda, som ligger till grund för vardera uppfattningen. För orienteringens skull må emellertid först några allmänna reflexioner förutskickas angående det godas begrepp och de däri sammanfattade olika arterna av värdering.

II. DET GODA SÅSOM UTTRYCK FÖR VÄRDERING.

1. *Omdöme och värdering.* När vi vilja giva uttryck åt ett etiskt bedömande, göra vi detta i en sats, som till predikat har begreppet

gott resp. ont. Den allmännaste formen för ett etiskt bedömande är alltså sådana satser som "detta är gott" eller "detta är ont". Dessa till synes så enkla och entydiga satser innesluta emellertid i sig ett ganska invecklat problem. Frågan, som det här gäller, är i vilken mening man överhuvud kan predicera begreppet gott (ont) till ett förhållande eller tillstånd, till en handling eller vad det vara må, som göres till föremål för etiskt bedömande. Det svar man giver på denna fråga, blir avgörande för själva grunduppfattningen av det etiska.

Vid första påseende och för den vanliga uppfattningen synes här icke föreligga någon som helst svårighet. Då jag säger: "detta är gott", så framträder denna utsaga under formen av ett omdöme, som icke i något avseende synes skilja sig från ett vanligt teoretiskt omdöme, (exempelvis omdömet "detta är svart") vari en viss egenkap tillskrives ett föremål. I båda fallen hävdas, att det "är" så. Men frågan är blott, om detta "är", som likformigt förekommer i det teoretiska omdömet och i det etiska bedömandet, och varigenom subjekt och predikat förknippas med varandra, kan ha samma innebörd och mening i de båda fallen. Härvid upptäcker man utan svårighet, att innebörden i begreppet "gott" utesluter, att detta kan prediceras i samma mening som inom det vanliga teoretiska omdömet. Under det att i det teoretiska omdömet predikatet tillskrives subjektet såsom en dess bestämning, så kan det däremot vid det etiska omdömet eller — bättre uttryckt — vid det etiska bedömandet ej vara fråga om att godheten tillskrives subjektet såsom en bestämning, som tillkommer detsamma. När jag bedömer något som gott, så menar jag därmed icke att fastställa ett sakförhållande, utan att verkställa en värdering. Det är med andra ord icke fråga om att det värderande subjektet genom enkel iakttagelse avläser värdet hos det värderade föremålet, utan det är fastmer frågan om ett ställningstagande från subjektets sida, varigenom det tilldelar föremålet värde. Om vi alltså skola kalla en sats, som ger uttryck åt en etisk värdering för ett omdöme, så är det i varje fall fråga om ett omdöme av helt annat slag än det vanliga teoretiska omdömet. Till skillnad från detta är det etiska bedömandet, liksom överhuvud taget varje värderande ställningstagande, möjligt endast i relation till ett värderande subjekt.

Härmed hava vi nått fram till den punkt, där vägarna skilja sig mellan den objektivistiska och den subjektivistiska grunduppfattningen av det etiska.

2. *Teorien om objektiva värden.* Den objektivistiska uppfattningen gör gällande, att förutsättningen för varje etisk värdering är erkännandet av vissa objektiva värden, som stå fast alldeles oberoende av varje subjektiv värdering. Det skulle föra oss för långt att här i detalj uppvisa denna teoris ohållbarhet och att det är meningslöst att tala om en oberoende av subjektet och dess värdering faststående objektiv värderangordning. Den principiella invändningen däremot ligger redan innesluten i det ovan sagda. Sitt förnämsta stöd förlorar nämligen denna uppfattning, när man kommer till insikt om att det etiska "omdömet" likhet med det teoretiska omdömet blott är en formell likhet och ej upphäver det förras karaktär av värdering och ställningstagande.

3. *Värdenas subjektivitet.* I motsats till teorien om "objektiva värden" vet den subjektivistiska uppfattningen, att det överhuvud är omöjligt att tala om värde resp. etiskt bedömande utom i relation till ett subjekt. Men från detta elementära, fullkomligt riktigt uppfattade förhållande drager den ofta falska slutsatser i utilitaristisk och eudämonistisk riktning, och hävdar, att det etiska bedömandet måste kunna motivera sitt påstående att något är gott genom att påvisa, för vem eller för vad det är gott, d. v. s. nyttigt eller lustframbringande. Men härvid har man i dubbel måtto gjort sig skyldig till en förväxling, analog med den, för vilken man tillrättavisar värdeobjektivismen. Ty liksom denna på grund av den etiska värderingens formella likhet med det teoretiska omdömet låter förleda sig att ställa dem på samma plan, och menar, att alltså den etiska värderingen lika väl som det teoretiska omdömet har att fastställa ett objektivt sakförhållande (ett objektivt värde), så menar sig den utilitaristiska och eudämonistiska etiken ha rätt att förutsätta, att all värdering överhuvud är ett odifferentierbart enahanda, och att därför vad som gäller om vissa utometiska värderingar också utan vidare skall äga sin tillämpning på den etiska värderingen. Därav att det som värderas som "gott" i vissa fall är det nyttiga eller lustframbringande, drager man den slutsatsen, att också den etiska värde-

ringen, som ju opererar med begreppet "gott", skall taga sikte på nyttan eller lusten.

Härtill kommer för det andra, att man, då man talar om värdet såsom knutet till ett värderande subjekt, alltsedan sofisternas dagar plägat förväxla denna tanke med en annan, som ej har något med den att göra, nämligen den, att subjektet själft och dess tillstånd är det egentligen värdefulla och föremålet för varje värdering. Om subjektet värderar, så är därmed icke sagt, att det självt eller dess tillstånd skall vara *föremål* för värderingen. Grundfelet i hela detta betraktelsesätt består däri, att det gör subjektet självt till det objektiva värdet. Men därmed har denna teori prisgivit sin principiella grundval och glidit över till att bliva blott en avart av objektivismen, nämligen den, för vilken det objektiva värdet just utgöres av det värderande subjektet.

När man insett det godtyckliga i denna tankeförknippning, så finns det icke längre någon anledning att hävda, att subjektet i varje sin värdering blott skulle värdera sig självt och sina tillstånd. Fastmer öppnas ett vitt fält för "saklig" värdering. Numera hava vi icke heller någon anledning att antaga, att *ordet* "gott" är uttryck för en ensartad värdering. Detta måste tvärtom göras till föremål för ytterligare prövning, varvid uppmärksamheten framför allt måste riktas på det för den etiska värderingen specifika, på det, som skiljer den från andra sätt att värdera.

III. DEN ETISKA VÄRDERINGENS EGENART.

1. *Nyttighetsvärdering, lustvärdering och etisk värdering.* Närhelst vi beteckna något såsom gott, verkställa vi en värdering, men ingalunda alltid en etisk värdering. Fastmer måste vi skilja mellan åtminstone tre slag av värdering: nyttighetsvärdering, lustvärdering och etisk värdering.

Ett fall av utometisk värdering föreligger, då man t. ex. betecknar ett verktyg som gott. Gott betyder här nyttigt och användbart för ett av oss föresatt mål. Sitt värde får det därigenom att vi vilja målet och att detta verktyg kan utnyttjas som medel därför. När vi i denna mening säga att något är gott, så betyder detta, att vi tillskriva det nyttighetsvärde, men naturligtvis ej etiskt värde. Det är

tydligt att nyttighetsvärderingen ej är en enkel och självständig värdering. "Nyttighetsvärderingen" är en komplicerad företeelse, som i viss mening i sig innesluter på en gång en dubbel värdering och en teoretisk akt. Då jag värderar något från nyttans synpunkt, så ligger däri icke blott att jag värderar detta föremål, utan tillika att jag värderar något annat, vilket jag teoretiskt uppfattar såsom verkan av detsamma. Och först detta, att jag i denna mening teoretiskt kan uppfatta föremålet för min nyttighetsvärdering såsom orsak eller medel, gör att jag värderar det. Det är onödigt att ytterligare utreda nyttighetsvärderingens innebörd. Så mycket är i varje fall klart, att nyttighetsvärdering och etisk värdering äro tvenne skilda ting.

Ett något annat slag av värdering möter oss, då vi t. ex. säga, att en frukt är god. Här är det icke primärt från nyttans synpunkt, vi värdera den, utan från lustens och njutningens synpunkt. Den kallas god, därför att den väcker lust, framkallar njutning och tillfredsställelse. Skillnaden mellan nyttighetsvärderingen och lustvärderingen består framför allt däri, att den förra så att säga uppfordrar den värderande att genast skynda vidare, under det att den senare, lustvärderingen, uppfordrar honom att stanna kvar och slå sig till ro med det uppnådda goda. Det som värderas därför att det är nyttigt behåller sin betydelse som gott blott om man fortskrider utöver detsamma till det, varför det är nyttigt. Medlet är gott och nyttigt endast därför att och försåvitt som det förer till målet; stannar man åter vid medlet, så blir det skadligt, hindrar från att nå målet. När något åter värderas från lustsynpunkt, finns det ingen anledning att gå utöver det. Det som är föremål för lust tillfredsställer omedelbart och framträder sålunda i viss mening såsom självändamål och slutpunkt.

Trots denna olikhet hava emellertid nyttighetsvärderingen och lustvärderingen ett gemensamt med varandra. I båda fallen är grunden till att något värderas som gott att söka i ett *eget intresse* hos den värderande ¹. Det är egentligen icke föremålet eller förhållandet självt, han värderar, utan den lust, som är knuten därvid eller som däri-

¹) I den etiska diskussionen har vanligtvis uttrycket "nytta" den ovan angivna betydelsen, varmed ingalunda är sagt, att det icke i andra sammanhang kan avse det som är medel för andra värden än lustvärdet.

genom kan uppnås. Och det är just detta gemensamma drag, som skiljer båda dessa värderingar från den specifikt etiska värderingen. Att man så ofta kunnat förbise detta, och såsom den utilitaristiska och eudämonistiska etiken identifiera den etiska värderingen med nyttighetsvärderingen eller lustvärderingen kan måhända delvis få sin förklaring därigenom att man förväxlar den allmänna relationen till ett subjekt, som är förutsättningen för varje värdering överhuvud med den speciella relationen till subjektets eget intresse. Därav att blott ett kännande subjekt kan värdera har man ej rätt att draga den slutsatsen att det i egentligaste mening endast kan värdera sig självt, sina känslor, sin lust. För övrigt har denna förväxling kunnat underlättas genom tvetydigheten i begreppet intresse. Naturligtvis har jag intresse av allt vad jag värderar. Men detta intresse kan dels vara knutet till förhållandet självt såsom sådant, dels till den nytta eller lust som därigenom uppnås. Om vi kalla det senare slaget av intresse för "intresse i inskränkt bemärkelse", så består förväxlingen däri, att man låter "värdering" och "intresse i inskränkt bemärkelse" täcka varandra. Det karakteristiska för den etiska värderingen är emellertid detta, att den visserligen är en värdering, men en värdering, som är fri från varje sådant intresse i inskränkt bemärkelse. När något från etisk synpunkt värderas såsom gott, så vill detta säga att det värderas i och för sig och såsom sådant; om det väcker lust eller olust, om det är nyttigt eller skadligt är synpunkter, som falla alldeles utanför betraktelsen; det är synpunkter, som på sitt område äro berättigade och nödvändiga, men som ej influera på det etiska bedömandet, eftersom detta tar sikte på förhållandet i och för sig.

2. *Relativ och absolut värdering.* Om vi nu kalla värderingen av ett förhållande i *intresserelation* (intresse då fattat i inskränkt bemärkelse) för *relativ värdering* och en värdering, som utan sådan *intresserelation* tar sikte på förhållandet i och för sig och såsom sådant för *absolut värdering*, så hava vi härmed fått möjlighet att draga upp gränslinjen mellan den etiska värderingen och de övriga sätten att värdera. *Såväl nyttighetsvärderingen som lustvärderingen äro relativa värderingar, den etiska värderingen är en absolut värdering.* Då det här blott gäller att ange den etiska värderingens allmännaste art och karaktär, kunna vi för tillfället lämna den frågan öppen, om

det blott är den etiska värderingen, som bär denna absoluta prägel eller om den har andra värderingssätt vid sin sida, som också äro absoluta, liksom också frågan om den "absoluta" värderingens närmare innebörd. För att förebygga varje missförstånd må här blott tillfogas, att talet om absolut värdering ej får fattas som ett steg in på metafysikens område. Meningen är ej att hävda något slags etisk absolutism. Varje sådan tanke är utesluten därigenom, att vi i det etiska hava att göra med en värdering och att varje värdering såsom sådan är en psykisk akt och därmed subjektivt betingad. Om man alltså vid det etiska bedömandet har att fråga efter det i och för sig goda, det absolut goda, så betyder detta icke, att värderingen skulle hänföra sig till någon som helst absolut realitet, utan helt enkelt, att man i sitt bedömande tar sikte på och värderar förhållandet i och för sig, men däremot ej frågar efter, huru det tar sig ut i intresserelationens belysning.

IV. DEN PRINCIPIELLA MOTSATSEN MELLAN KATOLSK OCH EVANGELISK UPPFATTNING AV DET ETISKT GODA.

Vända vi oss nu till frågan om det etiskt godas begrepp enligt katolsk och evangelisk åskådning, så kan — för att genast anticipera resultatet — svaret sammanfattas i följande formel: *enligt katolsk uppfattning är det etiskt goda föremål för relativ värdering, enligt evangelisk åskådning är det etiskt goda föremål för absolut värdering.*

För att en sådan allmän, principiell formulering med avseende på tvenne historiskt givna komplexa företeelser skall hava något värde, kräves emellertid, att den erhåller en tydlig förankring i det historiskt givna. Då den katolska och evangeliska kristendomen blott äro givna såsom omfattande historiska komplex, kan man emellertid tala om evangelisk och katolsk åskådning blott i betydelsen av skilda typer, antingen genomsnittstyper eller idealtyper. Vilkendera utvägen man än väljer, så måste man blott se till, att man jämför de båda typerna under samma synpunkt, så att man t. ex. icke, såsom det eljest så ofta sker, ställer den evangeliska idealtypen emot den katolska genomsnittstypen, eller tvärt om. Vi välja här att jämföra de båda idealtyperna.

För att klarlägga den etiska frågans principiella läge inom katolicismen kunna vi lämpligen utgå från dess två erkänt största gestalter, AUGUSTINUS och THOMAS AB AQUINO. På så sätt undgå vi bäst faran att karrikera, som så lätt inställer sig, om man tager sin utgångspunkt i genomsnittskatolicismen. Låt vara, att man genom att utgå från den gängse, vulgära uppfattningen uppnår en större närhet till livet, sådant det verkligen leves, så är man dock, när det gäller att fixera katolicismens etiska livstyp, skyldig att fatta i sikte, vad den själv betraktar såsom sin idealform. Härtill kommer, att såväl Augustinus' som Thomas' uppfattning faktiskt mer än något annat varit avgörande, om icke vid skapandet, så dock vid det slutliga fixerandet av en enhetlig, skarpt skuren etisk livstyp inom katolicismen.

När det åter gäller att skildra den evangeliska kristendomens etiska livstyp, så är det helt naturligt, att vi i första hand måste rikta uppmärksamheten på vad som är den etiska innebörden i LUTHERS nya reformatoriska syn. Den följande undersökningen med dess historiska förankring av den ovan antydda motsatsen mellan katolsk och evangelisk uppfattning av det godas begrepp har alltså att koncentrera sig kring de tre namnen Augustinus, Thomas ab Aquino och Luther.

V. AUGUSTINUS.

Sedan gammalt har det stått strid om Augustinus' namn mellan katolicism och protestantism. Båda parterna ha velat göra honom till sin man, och — skulle man kunna tillägga — båda med ungefär lika stor rätt och orätt. Felet på ömse sidor har varit detsamma: man har på ohistoriskt sätt tolkat och omtytt honom efter sin egen uppfattning och i hans tankar inlagt vad som hör en senare tid till. Detta gäller i lika mån, när man från evangeliskt håll velat ställa honom omedelbart intill Luther, som när i våra dagar representanter för nyskolastiken försöka inpressa honom i thomismens schema. Å andra sidan är det uppenbart att Augustinus, särskilt i sin paulinskt influerade nådelära, innesluter tankar, som ej kommit och ej kunnat komma till full utveckling inom katolicismen, utan först slagit igenom i den evangeliska kristendomen, varför han alltså i detta avseende

med rätta kan åberopas såsom dess man. I etiken åter måste han utan förbehåll föras till den katolska sidan såsom en trogen exponent för den katolska uppfattningen av det etiskt godas innebörd.

Under inflytande av det inom antiken allmänt vedertagna sättet att inordna den etiska frågan såsom en osjälvständig delfråga inom den mera omfattande och primära frågan om lycksalighet¹⁾ har Augustinus, därtill ytterligare driven genom sin egen personliga inställning på lyckobehovets tillfredsställande såsom tillvarons grundläggande fråga, utbildat ett i hans olika skrifter nästan stereotyp återvändande sätt att nalkas den etiska frågan. Utgångspunkten är lyckobegäret, salighetsbegäret. Detta begär förefinnes hos alla människor; man behöver ej fråga, om så är, ty redan på förhand har man allas medgivande²⁾. Men vari består då lycksaligheten? Däri att äga och njuta, det man älskar under förutsättning att det man älskar är värt denna kärlek. Men detta är fallet endast under två villkor: 1. det goda som man åtrår måste vara det *högsta goda*, det *bästa* av allt; eljest kunde man ej vila ut vid det, utan måste eftersträva det som är ännu högre och bättre; 2. det måste vara ett oförlorbart gott; ty eljest kommer fruktan för att förlora det goda, man äger, att förlora lycksaligheten. Uppfyllelsen av båda dessa krav är förhanden allenast hos Gud: 1. han är det högsta goda; såsom den varande är han också inbegreppet av allt gott, d. v. s. allt, som över huvud kan eftersträvas och åtrås; han är realiteten, och såsom sådan "ipsa veritas", "ipsa bonitas" och "ipsa pulchritudo"; 2. han är den evige och oföränderlige; den som har honom till sitt högsta goda behöver ej frukta för att förlora det. Kort sagt, Gud är på en gång, "*sum-mum et incommutabile bonum*", det högsta och oföränderliga (oförlorbara) goda³⁾.

¹⁾ Jfr min uppsats: "Det etiska omdömet självständighet", Svensk teologisk kvartalskrift 1925, sid. 42 f.

²⁾ "Beate certe omnes vivere volumus; neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plene sit emissae, consentiat". (De moribus ecclesiae catholicae, cap. III, Migne 32: 1312).

³⁾ De doctrina christiana I, cap. XXXIII f., Migne 34: 33. (Jfr den liknande tankegången i De beata vita, Migne 32: 959 ff.). — "Quid esse non solum melius, sed etiam certius hoc bono potest?" (De moribus ecclesiae catholicae, cap. XI, Migne 32: 1319). Jfr ock: De diversis quaestionibus octoginta tribus, cap. XXXIV f., Migne 40: 23 f.

Men för att uppnå detta högsta goda och denna lycksalighet (beatitudo) måste man göra sig värdig därtill, och detta sker genom etiskt förhållande. Alla människor vilja lycksalighet; men man får ej förundra sig över, att många icke nå den, eftersom de ej vilja gå vägen som leder dit; de förfela målet, emedan de visa medlet ifrån sig ¹⁾). Förhållandet mellan det etiska livet och saligheten kan därför också av Augustinus karakteriseras såsom förhållandet mellan förtjänst och lön, mellan meritum och praemium. Det eviga livet är det utlovade praemium; men lönen får ej föregå förtjänsten, får ej givas åt en människa, förrän hon gjort sig värdig densamma. Det vore en orättvisa, som ej på något sätt kan stå tillsammans med Guds rättfärdighet ²⁾). Ja, Augustinus kan till och med taga upp lycksalighetsbegreppet i själva definitionen av det etiska: bene vivere = ad beatitudinem bene vivendo tendere ³⁾). Om sålunda det etiska förhållandet alltid är syftmålsbestämt, är medel under det att saligheten är mål, så kan det etiskas beroende av saligheten också uttryckas så: att söka Gud och därmed sin lycka är sedlighet, att finna Gud och därmed sin lycka är salighet ⁴⁾).

Här göra vi ett ögonblick halt för att se till, vilken innebörd Augustinus alltså ger det godas begrepp. Han talar om det i två ⁵⁾ bemärkelser: 1. det goda i vidsträckt bemärkelse, det som alla eftersträva och åstunda, saligheten (beate vivere, vita aeterna); 2. det goda i inskränkt bemärkelse, vägen till saligheten, det etiskt goda (bene vivere, recte vivere).

¹⁾ De libero arbitrio, I, cap. XIV, Migne 32: 1237 uppställer frågan: "Cur ergo pauci evadunt beati, cum omnes esse velint?" och giver därpå följande svar: "Illi qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati, quia beate vivere voluerunt; nam hoc volunt etiam mali: sed quia recte, quod mali nolunt. Quamobrem nihil mirum est quod miseri homines non adipiscuntur quod volunt, id est beatam vitam. Illud enim, cui comes est, et sine quo ea nemo dignus est, nemoque assequitur, recte scilicet vivere, non itidem volunt."

²⁾ "Vita aeterna est totum praemium, cuius promissione gaudemus: nec praemium potest praecedere merita, priusque homini dari quam dignus est. Quid enim hoc injustius, et quid justius Deo? Non ergo debemus poscere praemium antequam mereamur accipere." De moribus ecclesiae catholicae, cap. XXV, Migne 32: 1331.

³⁾ O. a. a., cap. XIII, Migne 32: 1321.

⁴⁾ "Deus restat quem si sequimur, bene; si assequimur, non tantum bene, sed etiam beate vivimus" (O. a. a., cap. VI, Migne 32: 1315).

⁵⁾ Vi bortse här från det metafysiska identifierandet av det goda och det varande.

Vad nu först den senare arten gott beträffar, så hava vi i det föregående kunnat iakttaga, att det värderas såsom gott, emedan det är ett användbart och nyttigt medel för den av alla människor åtrådda lycksaligheten. Att den etiska frågan, såsom det sker hos Augustinus, inbäddas i lycksalighetsläran, gör att den etiska värderingen endast kan bli en relativ värdering, nämligen försåvitt det etiska står i relation till lycksalighetsmålet, alltså en nyttighetsvärdering. Det etiska får enligt honom icke lov att hava något egenvärde. Detta visar sig tydligt i hans polemik mot stoicismen. Ty vad han här vänder sig emot är visserligen i första hand det "stoiska högmodet", men vidare också emot den ansats till självständig etisk värdering som — trots sammanblandningen av det etiska och det eudämonistiska — dock fanns hos stoicismen ¹⁾.

Av vad art är då den värdering, som tillkommer saligheten? Svaret på denna fråga gives oss genom begreppet "fruitio Dei". *Njutas* får nämligen blott det, varvid den eviga saligheten är knuten. *Brukas* får åter sådant, som för oss i riktning mot det goda (beatitudo) och som är oss en hjälp på vägen hän emot detsamma. Frui och uti beteckna alltså enligt Augustinus två olika sätt att värdera: 1. att *njuta* (frui) är att med sin kärlek hänga fast vid ett föremål *för dess egen skull*; 2. att *bruka* (uti) är att sätta det av oss nyttjade *i relation till ett annat*, nämligen till det som är värt kärlek (värt att njutas) ²⁾. I förra fallet är det alltså fråga om en *omedelbar värdering*, i senare fallet om en *medelbar*. Augustinus har också själv definierat begreppet *frui* såsom ett "*diligere propter se*" och begreppet *uti* såsom "*diligere propter aliud*" ³⁾. Det som njutes värderas för sin egen skull, det som brukas värderas med hänsyn till (dess nytta för) något annat.

För att åskådliggöra denna skillnad tager Augustinus ett exempel.

¹⁾ "Nam licet a quibusdam tunc verae atque honestae putentur esse virtutes, cum referuntur ad se ipsas nec propter aliud expetuntur." De civitate Dei XIX: 25.

²⁾ "Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. (De doctrina christiana I, cap. IV, Migne 34: 20).

³⁾ O. a. a., cap. XXII: "... si propter se [diligendum], fruimur eo, si propter aliud, utimur eo." (Migne 34: 26). "Summum id dicitur, quo cuncta referuntur; eo enim fruendo quisque beatus est, propter quod cetera vult habere, cum illud iam non propter aliud, sed propter se ipsum diligatur." Epist. CXVIII, Goldbacher II, sid. 678.

Om vi befinna oss i utlandet, men blott kunna vara lyckliga i vårt fädernesland, så behöva vi att *bruka* en vagn eller ett skepp för att komma till vårt fädernesland; men fäderneslandet är det, som skall njutas. Men — tillägger Augustinus — nu kan det hända, att resan själv tilltalar oss så, att vi fördenskuil glömma bort fäderneslandet; då har resan från att vara föremål för brukande blivit föremål för njutande, från att vara medel förvandlats till ändamål; i stället för att värderas för något annats skull värderas den nu för sin egen skull.

Med tillhjälp av distinktionen mellan frui och uti kan Augustinus nu i en expressiv formel sammanfatta det rätta och det falska förhållandet till Gud och till världen: "De goda människorna bruka världen för att njuta Gud; de onda bruka Gud för att njuta världen" ¹⁾. Begreppet "fruitio Dei" har alltså den viktiga och legitima uppgiften att förebygga, att Gud göres till medel för någonting annat. Gud måste värderas för sin egen skull, såsom självändamål, såsom slutpunkt, utöver vilken vi icke sträva, utan där vår strävan kommer till ro ("inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te", Conf. I: 1.), och detsamma gäller om den eviga saligheten, som ju intet annat är än fruitio Dei och visio Dei.

Det kunde nu se ut, som om vi här stode inför en absolut värdering: det är ju fråga om ett sökande av Gud för hans egen skull, om en värdering av Gud utan hänsyn till något annat. Men det som likväl måste göra oss betänksamma är den eudämonistiskt inficerade luft, som ständigt slår oss till mötes ur talet om gudsnjutning. Låt vara, att begreppet "fruitio" ej har fullt så eudämonistisk klang som vårt "gudsnjutning", så har det dock alltför mycket kvar av "fructus" och därmed av lustvärdering. I begreppet fruitio ligger ett plus utöver den blotta tanken på självändamål och slutpunkt för strävandet. Och detta plus består just i arten av det intresse, som upphöjer föremålet till rangen av självändamål: det väcker på grund av sin beskaffenhet lust och tillfredsställelse.

¹⁾ "Boni ad hoc utuntur mundo, ut fruuntur Deo; mali autem contra, ut fruuntur mundo, uti volunt Deo." De civitate Dei XV: 7. — "Ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus (unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis; non sicut perversi, qui frui volunt nummo, uti autem Deo; quoniam non nummum propter Deum inpendunt, sed Deum propter nummum colunt)." O. a. a., XI: 25.

Resultatet blir alltså det överraskande, att vi hos Augustinus hava att skilja mellan två slag av värdering: *den etiska värderingen, som hos honom antager karaktären av nyttighetsvärdering, och den religiösa värderingen, som är lustvärdering. Däremot saknar han plats för den i djupare mening etiska, absoluta värderingen.*

Följden härav visar sig också på varje punkt i det etiska: skillnaden mellan gott och ont blir en blott relativ skillnad; det onda är blott en lägre grad av det goda eller brist på det goda. Kärleken, det kristna livets princip, sjunker ned till en etiskt indifferent kraft, som blir etisk eller oetisk alltefter det föremåls beskaffenhet, varpå den riktas. Härom har Augustinus ett synnerligen intressant och betecknande yttrande: "Kärleken kan icke vara overksam. Ty vad är det, som verkar det onda i människan, om icke just kärleken? Visa mig en kärlek, som icke verkar någonting! Skändligheter, äktenskapsbrott, förbrytelser, mord och utsvävningar — är det icke kärleken som framkallar dem? Rena alltså din kärlek; led vattnet, som flyter ned i kloaken, i stället ut över trädgården. Låt strömmen, som går till världen, i stället rikta sig på världens skapare"¹. Här hava vi ett drastiskt uttryck för att viljan till det goda icke är kvalitativt och absolut skild från viljan till det onda. Omvändelsen består helt enkelt däri, att kloakvattnet ledes ut över trädgården, att själen, som förgäves sökt avvinna världen den lycksalighet, som den åtrår, nu i stället vänder denna samma åtrå hän mot Gud och begär att få den tillfredsställd av honom. Det är viljan till rikedom, ära och liv, som bedragen av världen vänder denna ryggen för att söka sin tillfredsställelse i en annan värld, där dessa förmåner stå att vinna i högsta mått och för beständigt²), varför ock offrandet av den timliga världen för den eviga kan betecknas som en akt av klokhet³). Till

¹) In epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem, Tr. II.

²) "Divitiae si diliguntur, ibi servantur, ubi perire non possunt; honor si diligitur, illic habeatur, ubi nemo indignus honoratur; salus si diligitur, ibi adipiscenda desideretur, ubi adeptae nihil timetur; vita si diligitur, ibi acquiratur, ubi nulla morte finitur." Epist. CXXVII, Goldbacher III, sid. 25.

³) "Prudenter intellegis, quod in hoc mundo et in hac vita nulla anima possit esse secura." Epist. CXXX, Goldbacher III, sid. 41. "Dicatur haec prudentia, quia prospectissime adhaerebit bono, quod non amittatur." Epist. CLV, Goldbacher III, sid. 443.

och med över bönen kan detta kasta sin skugga och påtrycka den en viss eudämonistisk prägel: i det himmelska livet behöves icke mer någon bön, emedan alla våra önskingar redan äro uppfyllda ¹⁾).

Under sådana förhållanden är det ej heller underligt, att det ej består någon absolut motsats mellan kärleken till Gud och en sublimerad självkärlek. Väl kan Augustinus, när det gäller att skildra motsatsen mellan gudsriket och världsriket, göra detta med uttryck, som erinra om Luther; "amor Dei" står här i motsats mot "amor sui" ²⁾). Men om någon härav skulle draga den slutsatsen, att förhållandet mellan Gudskärleken och självkärleken är detsamma för Augustinus som för Luther, så vore detta ett ödesdigert misstag. Även "de civitate Dei" med dess dualism mellan gudsrrike och världsrrike, mellan "amor Dei" och "amor sui", mellan "secundum carnem vivere" och "secundum spiritum vivere" är tecknad mot bakgrunden av en monistisk eudämonism. Från begynnelsen är människan av Gud begåvad med den sanna lycksaligheten; visserligen har hon genom syndafallet förlorat den. Men i och med detsamma som hon gick förlustig om lycksaligheten har hon dock icke förlorat viljan till lycka. Detta, att människan icke vill vara olycklig, utan även mitt i sin synd vill sin egen lycka, betraktas så att säga som en rest av det eljest genom syndafallet förlorade gudsbelätet ³⁾). Själviskheten, som tar sig uttryck i det ohejdade lyckobegäret, är alltså från en synpunkt något löftesrikt. Den är ett material, som det kan göras något av, om den blott blir vederbörligen disciplinerad och rätt inriktad. Felet med densamma är, att den är en "oordnad" egenkärlek. Men om den egenkärlek, som håller sig inom tillbörliga gränser, gäller däremot, att "kärleken till Gud tillika är den rätta

¹⁾ "Porro si nulla temptatio, iam nulla oratio; non enim adhuc promissi boni expectatio sed redditi contemplatio." *Ibm*, sid. 46.

²⁾ "Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contentum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contentum sui." *De civitate Dei*, XIV: 28. *Jfr* ock XIV: 3 och 4.

³⁾ "Utique peccando nec pietatem nec felicitatem tenuimus, voluntatem vero felicitatis nec perdita felicitate perdidimus". *De civitate Dei* XXII: 30. — *Jfr* härmed *De civitate dei* XI: 22 och XII: 3. Just smärtan är ett bevis på att visserligen något gott förlorats, men också på, att något gott blivit kvar; om ej något gott funnes kvar, kunde man ej känna smärta över förlusten av lycksaligheten.

egenkärleken“¹⁾). I själva verket är det nämligen den högsta klokheten att med sin kärlek klamra sig fast vid det som på en gång är det högsta goda och det oförlorbara goda. Denna klokhet kan redan den naturliga självkärleken lära oss. Men detta högsta och oförlorbara goda är Gud. Om vi alltså sätta något annat över eller vid sidan av honom, så betyder detta, att vi ej förstå att rätt älska oss själva²⁾).

Men om sålunda motsatsen mellan gott och ont relativeras, så kommer också frågan om synden att dragas in i den allmänna relativeringen: dödssynder och förlåtliga synder bli trappsteg på den relativa skalan. Och då det goda icke är i och för sig gott, icke absolut gott, är det tillgängligt för stegring. Över det goda höjer sig det som är "bättre", över buden de evangeliska råden³⁾). Och

¹⁾ "Iam vero quia duo praecipua praecepta, hoc est dilectionem Dei et dilectionem proximi, docet magister Deus, in quibus tria invenit homo quae diligat, Deum, se ipsum et proximum, atque ille in se diligendo non errat, qui Deum diligit". De civitate Dei XIX: 14. K. Holl: Augustins innere Entwicklung, Berlin 1923, sid. 46, har med rätta framhållit den ödesdigra roll, som "självkärleken" spelar i Augustinus' etik. — "Neque enim utiliter in tempore vivitur nisi ad comparandum meritum, quo in aeternitate vivatur. Ad illam ergo unam vitam, qua cum deo et de deo vivitur, cetera, quae utiliter et decenter optantur, sine dubio referenda sunt. In eo quippe nosmet ipsos diligimus, si deum diligimus". Epist. CXXX, Goldbacher III, sid. 55. Utom vid slutorden riktar sig vårt intresse här dels på meritumbegreppets ställning, dels på de tre värderingssätt, som här skymta fram. Om "deum diligere" i dess intima förbindelse med "nosmet ipsos diligere" enligt det föregående representerar en sublimerad lustvärdering, så betecknar "utiliter" uppenbarligen en nytighetsvärdering. Vad åter "decenter" beträffar, synes det ju närma sig den etiska värderingen, vilket emellertid vid närmare påseende visar sig illusoriskt, enär det är en relativ värdering ("referenda sunt") — i nära överensstämmelse med vad vi komma att finna hos Thomas ab Aquino med avseende på hans begrepp "honestum". Även denna iakttagelse visar, att Augustinus blott känner de båda arterna av värdering: nytighetsvärdering och lustvärdering och att den etiska värderingen enligt honom närmast faller inom den förstnämnda sfären.

²⁾ "Hoc Deus est, cui si aliquid diligendo vel praeponimus vel aequamus, nos ipsos diligere nescimus". Epist. CLV, Goldbacher III, sid. 443. ". . . si nosmet ipsos diligere illum diligendo iam novimus". Ibm. o. a. a., sid. 444. "Quia igitur nemo nisi deum diligendo diligit se ipsum, non opus erat, ut dato de dei dilectione praecepto etiam se ipsum homo diligere iuberetur, cum in eo diligit se ipsum, quod diligit deum". Ibm. o. a. a., sid. 445 f.

³⁾ Såsom exempel må anföras ett uttalande om det gifta ståndets lägre rang: "Possem etiam pro modulo meo eosdem ipsos pertinentes ad dexteram regnumque caelorum in suis gradibus meritisque distinguere atque ostendere, quo differat vita

så kunde man gå vidare, och på varje punkt påvisa följderna av den relativa värderingen.

VI. THOMAS AB AQUINO.

Gå vi nu härifrån till Thomas ab Aquino och fråga, vilken innebörd det godas begrepp har i hans etik, så kunna vi genast göra den iakttagelsen, att den etiska frågan hos honom inbäddas i den mer omfattande lycksalighetsfrågan på liknande sätt, som vi ovan konstaterat hos Augustinus. Överhuvud skulle man kunna karakterisera den thomistiska etiken såsom produkten av Aristoteles' och Augustinus' etik jämte ett inslag av vulgärkatolsk uppfattning. Men för samtliga dessa faktorer var det eget, att den etiska värderingen är en relativ värdering. I överensstämmelse med Aristoteles och Augustinus karakteriseras också här det goda såsom det av alla eftersträfvade.

Till sin allmänna struktur är Thomas etik alltså en utpräglad ändamålsetik. Och det yttersta ändamålet för allt vad människan vill och gör är saligheten ¹⁾. I det fallet är det ingen skillnad mellan människor. Var och en vill *med naturnödvändighet* saligheten, ty "att åstunda saligheten är ingenting annat än att åstunda, att viljan tillfredsställes, och detta vill var och en" ²⁾. Tydligare än med dessa ord kan det knappast framhävas, huru salighetsbegreppet hos Thomas

coniugalis filios procreantium patrum matrumque familias verum tamen religiosorum ac piorum ab ea vita, quam vos deo vovistis . . . Priusquam esses voti reus, liberum fuit, quo esses inferior, quamvis non sit gratulanda libertas, qua fit, ut non debeatur, quod cum lucro redditur". Epist. CXXVII, Goldbacher III, sid. 27 f. I detta uttalande framträder den relativa skalan på fyrfaldigt sätt: 1. skiljandet med hänsyn till rang och förtjänst (distinguere in suis gradibus meritisque); 2. det lägre tillståndet (esses inferior); 3. den större vinningen (lucrum), samt 4. den enskildes frihet att efter eget godtycke kvarstå på en lägre etisk nivå (liberum fuit).

¹⁾ "Oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint". Summa theol. II: I, qu. 1 art. 1 b. — "Ultimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt". II: I, qu. 1 art. 8 a.

²⁾ "Appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas fatietur: quod quilibet vult." II: I, qu. 5 art. 8 b. — "Beatitudo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quae est communis ratio beatitudinis. Et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit". Ibm. Saligheten måste man med naturnödvändighet vilja såsom slutmål; frihet äger man blott i valet av medel att nå detta mål. "A voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum, quae sunt ad finem". II: I, qu. 17, art. 9 c.

från begynnelsen är helt och hållet etiskt indifferent. Och likväl skall det tjäna som utgångspunkt för etiken.

Thomas' första angelägenhet blir därför att söka närmare bestämma, vari saligheten består. I anslutning till Aristoteles bestämmer han den såsom verksamhet enligt den fullkomliga dygden ("felicitas est operatio secundum perfectam virtutem", II: I, qu. 3, art. 6). Därmed är å ena sidan uteslutet, att saligheten kan bestå i ägandet av något skapat gott, vare sig i rikedom, ära, rykte, makt eller överhuvud taget i kroppsliga eller själsliga förmåner ¹⁾). Å andra sidan är därmed uteslutet, att saligheten kan sökas i sinnlighetens eller viljans verksamhet, enär bådadera, ehuru på olika sätt äro ofullkomliga verksamheter. Fastmer måste saligheten sökas på det spekulativa, kontemplativa förnuftets område.

Så långt kan Thomas följa Aristoteles. Men då denne vill stanna vid ett immanent sista ändamål, banar sig Thomas väg till det transcendenta genom att införa distinktionen mellan en fullkomlig och en ofullkomlig salighet ²⁾). Då Aristoteles talar om eudaimonien, så har han blott i sikte den *ofullkomliga* saligheten, som hör detta livet till ³⁾), och med denna begränsning ger Thomas honom helt och hållet rätt, då han vill finna saligheten i förnuftets betraktande av de spekulativa vetenskaperna (in consideratione scientiarum speculativarum). Men nu måste man enligt Thomas härifrån gå vidare till den *fullkomliga* saligheten, som icke består i betraktandet av något som helst timligt, icke ens i skådandet av änglarna, utan i det kontemplativa förnuftets skådande och njutande av Gud (visio dei, fruitio dei) ⁴⁾). Först denna transcendent tänkta, eviga salighet kan tillfredsställa de krav, som måste ställas på "beatitudo" eller "felicitas" såsom fullkomlig verksamhet: här hava vi nämligen 1. den högsta och fullkomligaste mänskliga funktionens (det kontemplativa förnuftets) verksamhet 2. riktad mot det högsta och fullkomligaste

¹⁾ II: I, qu. 2.

²⁾ "Duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta". II: I, qu. 3, art. 6.

³⁾ "Philosophus loquitur de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest". Ibm.

⁴⁾ "Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae". II: I, qu. 3, art. 8 b.

objektet (Gud). Skådandet är det primära i saligheten, ehuru denna också nödvändigt och väsentligt innesluter i sig en "delectatio" och "fruitio" ¹⁾.

Om den eviga saligheten sålunda är målet, så är det etiska förhållandet vägen och medlet. Med bifall kan Thomas här citera Aristoteles' ord, att lycksaligheten är dygdens lön. Och själv tillägger han: "till följd av den gudomliga vishetens anordning uppnår människan saligheten genom en rad av akter, som man kallar förtjänster" ²⁾. Blott det goda, som göres med blicken riktad på saligheten och med avsikt att därigenom vinna saligheten, är verkligen gott och förtjänstfullt. Denna Thomas' lära om *intentionens* ³⁾ betydelse för det etiska kan visserligen å ena sidan innebära ett fördjupande av det etiska medvetandet, såtillvida som huvudvikten ej längre kommer att falla på det rent yttre förhållandet. Det betänkliga härvid är blott, att legalismen övervinnes av eudämonismen. Det sätt, varpå Thomas förbinder sedligheten såsom medel med saligheten såsom mål, gör att hans etik allra mest träffande kan karakteriseras såsom *transcendent eudämonism*.

Nu har det visserligen — t. ex. av J. Mausbach — gjorts gällande, att man ej får draga för vittgående slutsatser ur det förhållandet, att Thomas låter salighetsbegäret utgöra själva upptakten till etiken. För Thomas är, säger Mausbach, dogmatiken och etiken ej två skilda vetenskaper, utan ett enhetligt helt. När Thomas nu i första delen av sin teologiska summa hunnit fram till antropologien och därvid behandlat läran om människans skapelse och utrustning, så var det för honom helt naturligt att därifrån fortskrida till läran om människans slutmål och om hennes salighet, vilket i sin tur bildar en

¹⁾ II: I, qu. 4, art. 1, 2. Det är överflödigt att här närmare gå in på Thomas' fruitio-lära, som i huvudsak sammanfaller med Augustinus' åskådning. Jfr II: I, qu. 11: "De fruitione", samt qu. 16: "De usu in comparatione eorum quae sunt ad finem". — Sambandet mellan visio och fruitio Dei framgår t. ex. av följande: "Ipsa visio Dei . . . in quantum est bonum et finis . . . est eius fruitio". Qu. 11, art. 1 c.

²⁾ II: 1 qu. 5 art. 7 b. "Homines consequuntur ipsam multis motibus operationum, quae merita dicuntur, unde etiam secundum philosophum beatitudo est praemium virtuosarum operationum". Gud behöver ej förvärva saligheten, ty han äger den i kraft av sin natur. Änglarna förvärva den genom *en* förtjänstfull akt, människorna genom många dylika akter.

³⁾ Jfr II: I qu. 12: "De intentione".

naturlig övergång till etiken¹⁾. Emellertid förändras sakläget icke i väsentlig grad vare sig man talar om "saligheten" såsom upptakten till etiken eller med Mausbach vill fatta den såsom "die zweckmässige Überleitung zur Sittenlehre". Ty även i det senare fallet har man genom att förklara just detta såsom den ändamålsenliga övergången givit tillkänna, av vad art den etik är, som man har i sikte. En eudämonistiskt färgad tankegång kan svårligen vara den ändamålsenliga övergången till en anti-eudämonistisk etik. Att Mausbach själv i detta stycke är ganska anspråkslös i sina fordringar, framgår tydligt nog av hans yttrande: "Der Versuch, den Pflichtbegriff von jeder eudämonistischen Beimischung zu reinigen, das Glücksbedürfnis ganz aus dem sittlichen Streben fernzuhalten, scheitert an den elementarsten Tatsachen des Seelenlebens; er bringt die Sittlichkeit selbst zum Absterben, indem er sie von ihrem natürlichen Mutterboden losreisst"²⁾. Men den, för vilken eudämonismen är det etiskas "natürlicher Mutterboden" och för vilken det är samma elementära lyckosträvan, som jagar syndaren allt längre i lasten och driver helgonet allt längre i kärlek, bön och offer, måste uppenbarligen stå ganska oförstående mot den kritik, som riktas mot Thomas ab Aquino för de eudämonistiska inslagen i hans etik. Så mycket står i varje fall fast, att en betraktelse, som gör det etiskt goda till medel för något annat, varken kan gälla som upptakt eller som "ändamålsenlig övergång" till tanken på den etiska värderingen såsom en absolut värdering.

Till samma resultat, nämligen att det etiskt goda hos Thomas blott betecknar en relativ värdering, föras vi också genom att giva akt på det sätt, varpå han själv bestämmer det godas begrepp. Enligt Thomas definieras nämligen det allmänna begreppet "gott" (bonum), varunder också det etiskt goda sorterar, medelst begreppet "appetitus"³⁾. Visserligen modifieras intrycket väsentligen, då Thomas låter genusbegreppet "bonum" differentiera sig i sina trenne species: utile, honestum och delectabile. Vid första påseendet kunde det rent av

¹⁾ J. MAUSBACH: Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin, 2. u. 3. Aufl. 1920, sid. 42 f.

²⁾ J. MAUSBACH: Die katholische Moral und ihre Gegner, 5. Aufl. 1921, sid. 200.

³⁾ "Bonum est aliquid in quantum est appetibile, et terminus motus appetitus". I qu. 5 art. 6 b.

förefalla, som om vi här möttes av de ovan omtalade tre värderingssätten. I så fall skulle

utile representera nyttighetsvärderingen
delectabile representera lustvärderingen
honestum representera den etiska värderingen.

Ytterligare stöd får denna tolkning av de tre begreppen genom Thomas' egna definitioner. *Bonum* kallar man överhuvud det som eftersträvas, varvid strävan uppfattas såsom rörelsen hän emot föremålet för begäret. *Utile* betecknar nu medlet, genomgångspunkten för att nå fram till det eftersträfvade¹⁾. Det är här alltså fråga om något, som värderas, men icke för sin egen skull, utan med hänsyn till något annat ("aliud"). *Honestum* kallas det, som begäres och eftersträvas för sin egen skull ("per se"). *Delectatio* slutligen är den lust, som anknyter sig till uppnåendet av detta mål; det karakteristiska för *delectatio* är detta att vila ut, att dess föremål ej är genomgångspunkt, utan slutpunkt; i motsats mot nyttighetsvärderingen representerar den en omedelbar värdering²⁾.

Emellertid upptäcker man snart, att hela utförandet, trots dessa terminologiska likheter, går ut på något helt annat än de tre värderingssätten. Tydligast röjer sig detta på ett ställe, där Thomas söker harmonisera Ciceros yttrande: "honestum est quod propter se appetitur" med Aristoteles sats: "felicitas est praemium virtutis et finis". Här förklarar han nämligen uttryckligen, att det finns somliga ting, som värderas och eftersträvas uteslutande för sin egen skull, men till denna grupp hör ej det etiska; vill man hava ett exempel därpå, måste man fastmer gripa till "saligheten". Men dessutom finns det ting, som visserligen hava åtskilligt gott i sig själva, men som dessutom sökas och begäras för något annats skull — och hit hör det etiskt goda, ty detta begäres väsentligen för salighetens skull³⁾.

¹⁾ ". . . medium per quod tenditur in aliud vocatur utile". Ibm.

²⁾ "Id quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum: quia honestum dicitur, quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est delectatio". I qu. 5 art. 6 b.

³⁾ "Quaedam appetuntur solum propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas quae est ultimus finis. Quaedam vero appetuntur et propter se, in quantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis etiam si nihil aliud boni per ea nobis

Det etiskt goda blir ett lägre trappsteg på den relativa värderingens skala ¹⁾. Och till sist kulminerar hela utförandet i förklaringen: "Ipsa virtus, quae secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem" ²⁾.

Refertur ad aliud — här möter oss det etiskt goda uttryckligen betecknat såsom *relativt gott*. Resultatet blir alltså detsamma som hos Augustinus; icke heller hos Thomas finns det någon plats för den i djupare mening etiska värderingen. Och denna sats kan generaliseras därhän, att det inom katolicismen överhuvud ej finns någon plats för den för oss så självklara tanken, att det etiskt goda måste viljas helt enkelt för dess egen skull — varvid blott bör tilläggas, att det här uteslutande är fråga om den katolska åskådningens principiella ställning, och ej om det praktiskt-etiska liv, som leves inom katolicismen, ej heller om de tankar angående det goda, som sporadiskt kunnat framträda inom katolicismens område och som tolerats, ehuru de stå i principiell strid med den officiella katolicismen.

Som bevis för att Thomas likväl känner det goda såsom något i och för sig gott, anföres stundom från katolskt håll ett skenbart i denna riktning gående uttalande. Thomas säger: blott då är viljan god, när den vill det goda och vill det för det godas skull ³⁾. Detta uttalande är emellertid ett det mest slående exempel på, att samma ord i olika sammanhang kunna betyda något helt olika. Lösryckta ur sitt sammanhang synas de visserligen göra gällande en absolut etisk värdering. Men läser man dem blott i deras sammanhang, upptäcker man, att deras mening är *den rakt motsatta*. Frågan, som det här gäller, är nämligen om intentionens betydelse för det goda. I detta sammanhang betyda de anförda orden: det räcker icke med att helt enkelt vilja det goda, utan det måste också viljas för det godas,

accideret: et tamen sunt appetibilia propter aliud, inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius. Et hoc modo virtutes sunt propter se appetendae". II: II qu. 145 art. 1 c. — "Virtus non appetitur propter seipsam, sed propter felicitatem". Ibm, art. 1 a.

¹⁾ Beatitudo karakteriseras också såsom "excellentius virtute". Ibm, art. 1 c.

²⁾ II: II qu. 145 art. 3 b.

³⁾ "Ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, id est, quod velit bonum et propter bonum". II: 1 qu. 19 art. 7 c.

d. v. s. för salighetens skull. Först därigenom att det goda sättes i intentional relation till saligheten blir det verkliga gott. Långt ifrån att vara en negativ instans mot den ovan hävdade satsen, att den etiska värderingen hos Thomas har karaktären av en relativ värdering, innebär detta yttrande alltså ytterligare ett stöd för densamma.

VII. LUTHER.

Luthers skrifter erbjuda ett outtömligt material, som hänför sig till vår närvarande fråga. Han var ingen teoriernas man; vi kunna därför icke hos honom vänta begreppsliga utredningar såsom hos Thomas ab Aquino eller ens hos Augustinus. Men detta betyder icke, att hans ståndpunkt skulle vara mindre klar och enhetlig än dessas. Tvärt om härskar hos honom även i fråga om det etiska en enhetlighet, som ej gärna kan överbjudas. Men det är livets enhet, ej formlernas. För att komma åt den måste man därför arbeta sig igenom det skiftande materialet och se, vad det är för en grundsyn, som bestämmer det hela. Utrymmet förbjuder oss att alls gå in på detta material och iakttaga de olika nyanserna i tankegången. I stället måste vi inskränka oss till att blott uttaga en enda välbekant tanke, och se, vad den har att säga oss för vår närvarande fråga¹⁾. Vi åsyfta Luthers polemik mot katolicismens "goda verk". *Vilket begrepp om det goda döljer sig bakom denna polemik?*

1. Varför tillbakavisar Luther tanken på att genom goda verk för-tjäna saligheten? Av flera skäl. Det avgörande etiska skälet är detta, att det goda förlorar sin egentliga innebörd, om det behandlas som medel för att nå något annat.

2. Varför tillbakavisar Luther tanken på att människan genom att göra "goda verk" själv blir god? Han kan väl dock icke bestrida övningens och vanans betydelse? Han kan väl ej förneka, att den som ständigt gör det onda kommer allt längre bort från det godas väg, och att den som ständigt gör det goda befestes däri? Nej, naturligtvis tänker han ej på att bestrida detta. Striden mellan honom och katolicismen rör ej sådana psykologiska frågor; utan han vill härmed göra gällande ett helt annat begrepp om det goda än kato-

¹⁾ I ett följande häfte av denna tidskrift hoppas jag att kunna återvända till en något mera ingående behandling av detta ämne.

licismens. "Hela villan består däri, att de icke veta, vad goda verk äro" (Luthers ev. post., 1 i Adv. § 92). Mot katolicismens relativt goda sätter Luther det absolut goda. När Luther använder beteckningen "goda verk" i katolicismens mening, sätter han alltså ordet "goda" så att säga inom citationstecken. Dessa s. k. "goda verk" äro icke i verkligheten goda; huru skulle man då genom övning i dem själv bliva god?

3. Varför kan enligt Luther lagen aldrig frambringa några verkliga "goda verk"? Emedan lagen såsom drivkraft beror på två motiv: fruktan för straff och hopp om lön. Men båda dessa motiv äro utometiska: "Den vilja, som frambringas av fruktan för straff är trälaktig och framtingad med våld; den vilja åter, som framlockas genom begär efter belöning är köpt och hycklad." Det som ställer detta "goda" utanför det etiskas sfär är dess relation till det egna själviska intresset. För Luther är den etiska värderingen fullkomligt fri från varje sådan intresserelation, den är en absolut värdering.

Sålunda föras vi på varje punkt tillbaka till ett och detsamma. Luther menar med det goda något helt annat än katolicismen. Han har upptäckt, att det som katolicismen kallar för gott ännu icke har nått fram ens till det etiskas gräns. I denna hans principiellt ny syn på det etiska såsom en absolut värdering ligger också förklaringen till hans övriga bestämningar av det godas begrepp och överhuvud taget till hans etiska nyorientering.

RATIONELLT OCH IRRATIONELLT I RELIGIONEN

AV DOCENT GUSTAF LJUNGGREN, UPPSALA

Det kan icke undgå någon iakttagare av den modärna diskussionen på livsåskådningens område, att därvid ofta en förvirrande oklarhet kommer till synes. Man famlar efter något nytt utan att rätt veta vad. Det "irrationella" har blivit slagordet för dagen. Så mycket vet man, att man vill bort från den ensidiga förståndskulturen med dess "rationella" förträngning av livet. Men vad man positivt vill, därom synes råda stor ovisshet och splittring. Det är detta, som gör, att tidens anlete så skiftar och att man i livsåskådningsfrågor är redo att taga råd av snart sagt vem som helst, blott han har något nytt att bringa.

Vad har kristendomen att vänta av den modärna "irrationalismen"? Så mycket är utan vidare klart, att kristendomen har all anledning att glädjas åt reaktionen mot det slag av "rationalism", som vill intvinga hela den mänskliga erfarenheten under det mekaniskt naturvetenskapliga tänkandets domvärjo och förklara allt, som icke kan vägas, räknas eller mätas, för illusion och sken. Här har kristendomen gemensam front med samtidens strävan att nå djupare in i vårt släktes erfarenhetsmöjligheter. Att vi behöva nå fram till en irrationell livssfär, som kan förläna fastare förankring åt människolivet och fylla det med nytt patos, det hör all religiös insikt till och därmed också kristendomens. Det nya läget betyder alltså en vändning till religion i den betydelsen, att det religiösa frågandet har vaknat och att människorna söka efter något, som kan frälsa livet från meningslöshet, något förblivande, som kan bjuda ett fäste i all relativism. När man kräver ett "irrationale" i denna mening, så är det en sak, som den kristne måste hälsa med glädje över nedbrutna fördämningar och nya möjligheter. Men så snart det gäller att ge svar åt de frågande och positiv ledning åt de famlande, så inställer sig med en skärpa, som ökas genom det krisartade i läget och möjligheternas rikedom, det spørsmålet, huru långt samgåendet kan sträcka

sig och enigheten bestå. Är *det* irrationale, som enligt kristendomen ensamt innebär hjälp, detsamma som det, vartill den modärna irrationalismen syftar? Och alldenstund dennas strävan alltmer deciderat synes samla sig kring en religiositet av mystisk grundstruktur — försåvitt man här över huvud kan tala om någon enhetlighet — kan frågan närmast formuleras så: är trons irrationale identiskt med den mystiska upplevelsens irrationale?

För att vinna en utgångspunkt vid besvarandet härav, må vi allra först ge problemet den vändningen: är mystiken verkligen att bedöma såsom ett irrationellt fenomen? Det kunde a priori tyckas vara en både verklighetsfrämmande och skäligen onödig fråga i betraktande av det sammanhang mellan mystiskt färgad fromhet och "irrationella" strömningar, som möter icke blott i samtiden, utan låter sig spåra överallt i religionens historia. Men vid närmare påseende ligger saken ej så utan vidare enkelt till. Det är ett faktum, att man inom den religionsvetenskapliga litteraturen stöter på utsagor angående mystiken, av vilka somliga framhålla dess irrationella karaktär, andra däremot göra gällande dess dragning mot det rationella och dess släktskap med "rationalismen". De 38 olika definitioner på mystik, som Ralf Inge bifogat sin bekanta avhandling "Christian Mysticism", äro visserligen ej samlade med särskild hänsyn till denna synpunkt, men de erbjuda åt granskaren lika goda belägg för mystikens rationella orientering för motsatsen. Man behöver för den förra tesens bestyrkande blott hänvisa till den även av Inge anförda uppfattningen av mystik, som möter hos en Adolf v. Harnack. Den för sin tid nya belysning av den kristna medeltiden, som Harnack givit i sin *Dogmengeschichte*, har sin egentliga styrka just i den intima sammanknytning han här företar av mystiken och den intellektualistiskt-rationellt betonade skolastiken. Utan tvivel kunna också betydande instanser från olika håll inom kyrkohistorien göras gällande för hoförändret av mystik och en rationalistisk grundsyn. När t. ex. de gamla grekiska fäderna betonade "kunskapen" såsom det högsta i religionen och såsom vägen till fullständig enhet med Gud, så betyder detta en varning mot att utan vidare stämpla mystiken såsom irrationell. Den spekulativt inriktade mystiken har ju ständigt såsom den frommes egentliga uppgift angivit att fortskrida från det auktoritativa

bejakandet av trosinnehållet till ett av det gudomligt upplysta ratio förmedlat "begripande" av sanningen. Så framhäver t. ex. Eckehard, hurusom det endast är genom "die oberste Vernunft", som vi uppnå "föreningen" med Gud, varför han också kan bestämma scientia rationalis såsom det eviga livets egentliga innehåll¹⁾. Vidare — erkänna vi att de gamla dogmatiska formuleringarna i troslära och kristologi äro uttryck för en förnuftet överskjutande, paradoxal erfarenhet, så är det tydligt, att mystiken historiskt sett visat sig oförmögen av en inre förståelse för desamma och härvid avgjort ställt sig på "rationalismens" sida. I fråga om kritiken av den kyrkliga trinitetsläran finna vi t. ex. vid sidan av rationalistiskt betonade unitarier en representativ rad av mystici såsom Seb. Franck, Svedenborg, paracelsister, weigelianare, rosencreuzare m. fl. Och i kristologien vänder sig mystiken konsekvent bort från den spänningsfyllda sammansyn av gudomligt och mänskligt, som tvånatursläran vill bringa till uttryck, och arbetar hän mot en rationellt hyfsad uppfattning, varest Kristus såsom "det oskapade ordet" står i medelpunkten. Sammaledes förhåller sig också med mystikens ställning till predestinationstanken. Hos en Augustinus är ju den nyplatoniska mystiken av avgörande betydelse; men det är att märka, att det starkaste irrationella motivet i hans fromhet, som finner utlopp just i predestinationsläran, gör sig gällande i anslutning till det avtagande beroendet av nyplatonismen och det samtidigt växande inflytandet från Paulus och evangeliet. Medan predestinationstanken undanskjutits och i praktiken neutraliserats i medeltidens av både rationalistiska och mystiska motiv genomsyrade kyrklighet, bryter den i samband med "trons" karaktäristiska motivsfär hos reformatörerna fram med en originell kraft och styrka, som förut var okänd. I de mystiskt orienterade sektrörelser, som medeltiden lämnade i arv åt reformations-epoken, är däremot predestinationssidén på nytt försatt ur kraft. Samma är ock senare på kalvinsk mark fallet med dess talrika mystisk-spiritualistiska riktningar, vilka i det hänseendet befinna sig i god överensstämmelse med den rationalistiska epokens förposter, socinianer och arminianer.

¹⁾ R. Inge: Christian mysticism, sid. 158 f.

Utan tvivel kan svaret på den uppkastade frågan om den närmare bestämningen av mystikens väsen icke ges genom ett enkelt ja eller nej. Och grunden härtill är till sist helt enkelt den, att vi i fråga om begreppen rationell och irrationell äro i saknad av en fast och entydig terminologi, en sak som gör det nutida ymniga bruket av dessa slagord till en skäligen tvivelaktig vinst ur klarhetssynpunkt. Man betänke blott, vilken obestämdhet som häftar vid begreppet rationalism och huru det såväl i den allvarliga teologiska diskussionen som i polemikens hetta begagnats som epitet åt alla håll, därhän att väl knappast någon riktning, vare sig till "höger" eller "vänster", gått fri från att stämpas som rationalistisk. Huruvida mystiken skall sägas vara rationell eller irrationell, beror i sista hand på vad man inlägger i dessa termer. Det visar sig också i själva verket, att båda omdömena äro i sin fulla rätt, ehuru från olika synpunkter. Det skall bli tydligt genom en närmare fixering av de betydelseskiftningar, vari de ifrågavarande begreppen framträda.

Redan Max Weber¹⁾ har framhållit, att rationell och irrationell äro relationsbegrepp i den meningen, att när det ena begreppet växlar innebörd, en motsvarande förskjutning inträder med hänsyn till det andra. Det kommer i varje särskilt fall an på den måttstock, som användes. Det faktum, att begreppet ratio uppträder i så högeligen varierande betydelse, är den direkta orsaken till den mångtydiga och svårgripbara karaktär, som häftar vid det moderna slagordet irrationell. Vad som från en synpunkt sett är irrationellt, kan från en annan synpunkt sett vara rationellt och omvänt. Utgår man från ratio i betydelse av det med kausalt-logiska kategorier arbetande förnuftet, te sig t. ex. de sedliga värdena såsom något irrationellt. Och på samma sätt med allt, som hänför sig till jaget såsom värderande i motsats mot jaget såsom subjekt för kunskap. Den estetiska värderingen, ja, den rena lustvärderingen äro såtillvida något irrationellt i förhållande till den teoretiska inställningen. Detta gäller naturligtvis restlöst om varje form av religiös erfarenhet²⁾ Genom sin ateoretiska och alogiska karaktär är denna av alltigenom irrationell art. I det fallet stå såväl tron som den rationalistiska och mystiska

¹⁾ Max Weber: Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, I, s. 35.

²⁾ Jfr F. Traub: "Das Irrationale" i Z. Th. K. 1921, sid. 402 f.

fromheten lika. När man nutilldags yrkar på återgång till det irrationella, så är det otvivelaktigt ej minst det man har i sikte, att det mekaniskt-naturvetenskapliga tänkandets tvångströja måste sprängas och plats beredas för värden av annan art. Därför är det i det närvarande ej hög kurs på det slags kunskapsteoretisk rationalism, som vill begränsa erfarenheten till det objektivt fastställbara (positivism). Rationalistisk blir den filosofiska besinningen över kunskapens art ej genom att på transcendentalismens sätt inskränka sin kompetens till tingens värld och medvetandets immanenta lagar, utan genom att blunda för den hemlighetsfullhet, som i sista hand låder vid de logiska normernas "giltighet" och det absoluta sanningskravets makt över människan. Det är rationalism att avskära de förbindelselinjer, som förena kunskapen med andra mänskliga erfarenhetsformer, framför allt den som är grundval och basis för de övriga, religionen. Allenast det stolta och självtillräckliga ratio är det, som träder i motsättning mot religionen, medan den ödmjuka och om sina gränser medvetna rationaliteten är religionens bundsförvant och förelöpare. Genom en rätt djup besinning icke blott över kunskapens egen art, utan ock över den begränsning ifråga om förståelsen av tillvarons innersta, som vi aldrig i tänkandet kunna komma ifrån, föras vi över från begripandets till upplevelsens irrationella område.

Ledas vi med det närvarande filosofiska problemläget för ögonen, såsom det gestaltar sig utifrån den kantska criticismens premisser, till en sådan bestämning av rationalism i filosofisk mening, som ovan gjorts, så är det dock, såsom det följande skall noggsamt visa, av största vikt att påminna om den helt olika betydelse, som det förkantska tänkandet förknippade med begreppet rationalism. Huvudproblemet var här ej ett klagörande av kunskapens art, utan av dess *uppkomst*. Man utgick från föreställningen om samverkan mellan rationellt-aprioriska och irrationellt-empiriska faktorer såsom förklaring till den konkreta erfarenheten. När man med denna utgångspunkt bekände sig till en rationalistisk ståndpunkt, hade begreppet rationalism helt naturligt en alldeles annan innebörd än det har på criticismens ståndpunkt. Enligt rationalismen i denna mening var sann kunskap möjlig endast såsom tänkandets överensstämmelse med allmänna ideer av transcendent art, vilka tillika tänktes närvarande i det människan av

naturen tillhöriga förnuftsanlaget¹⁾. Ifråga om det konkret givna hade man ej nått fram till sanningens kärna, förrän man reducerat detsamma på motsägelselösa begrepp och sålunda däri igenkänt en återglans av det evigas rationella struktur. Klart är, att när denna tankegång utfördes i riktning mot världsåskådning, denna skulle bliva av deciderat idealistisk art, alltså ungefär raka motsatsen till rationalism i kriticismsens mening²⁾. Vill man inom den förkantiska epoken söka en motsvarighet till den moderna irrationalismen, har man därför främst att vända sig till dess "rationalism", ej till dess "empirism".

Ehuru varken rationalismen eller empirismen såsom sådana innesluta någon bestämd relation till det religiösa³⁾, så kan man först med utgångspunkt från den genom deras motsatsförhållande givna frågeställningen vinna den rätta förståelsen för vad som brukar innefattas under termen *teologisk rationalism*.

Sökte den filosofiska rationalismen i förkantisk mening det avgörande momentet i kunskapen i allmänna ideer, nedlagda i det mänskliga medvetandet, så menade man sig väl behöva det empiriska för att väcka och aktualisera det i själen redan inneboende, men till sitt innehåll var detta helt oberoende av det yttre, aposterioriska. På samma sätt framstår också för den teologiska rationalismen det mänskliga ratio såsom den översta instansen, när det gäller det religiösa erfarenhetsinnehållet. De moment i historien eller världsloppet, som ej kunna visas hålla måttet inför en allmänt erkänd och därmed evig förnuftsnorm, äro likgiltiga och betydelselösa. Växlingen i skeendet, det konkreta och "nya" är till för att "illustrera" och "demonstrera" det eviga och för att, i den mån detta redan nu tänkes immanent i människan, väcka och stärka detsamma. I den ställning till det historiska, som häri kommer till uttryck, ligger rationalismens egentliga

¹⁾ I kraft av inflytandet från platonismen fick ju saken oftast den vändningen, att ideerna föreställdes såsom hypostaserade storheter i en högre värld, varav vi i en preexistent tillvaro varit delaktiga och som nu genom återerinring (anamnesis) skulle på nytt levandegöras. Denna återerinring kom till stånd genom det empiriskas medverkan.

²⁾ Jfr ock den motsvarande förskjutningen i det med rationalism korresponderande begreppet realism.

³⁾ Både rationalismen och empirismen kunna vara grundvalen för en ateistisk totalåskådning.

karaktäristikon. Här gäller det bekanta ordet: "Nicht das Historische, sondern das Metaphysische macht selig". Historien får för denna betraktelse i grunden ej längre något verkligt intresse. Den grekiska tanken på tillvaron såsom ett färdigt kosmos, en avslutad, vilande värld står här i bakgrunden, en den allra starkaste kontrast till den profetiskt-bibliska uppfattningen med dess syn på historien såsom ett spänningsfyllt drama av kamp och strid, avgörelse och val ¹⁾.

Idealet för den rationalistiska betraktelsen är att upplösa dualismen mellan det empiriskt-objektiva och det aprioriskt-subjektiva. Och detta skall ske genom att undanrödja allt tillfälligt ("kontingent") och återföra detta på i medvetandet nedlagda allmänna normer. Endast i den mån historien visar sig svara emot sådana allmänna rationella och sedliga lagar, kan den betraktas såsom förnuftig och uttryck för gudomlig uppenbarelse. Jesus t. ex. är uppenbarare på den grund, att vi hos honom återfinna de högsta ideer om Gud och världen, vartill vårt förnuft kan höja sig, och emedan han realiserat det sedliga idealet i dess högsta tänkbara renhet. Ratio, det mänskliga subjektet, som har att forma det motspänstiga irrationella innehållet, kan principiellt sett ej anse sin uppgift slutförd, förrän den på detta sätt restlöst reducerat det konkret-historiska på det allmänna. Men i samma stund detta mål är nått, kvarstår ej heller någonting av religionens konkreta innehåll, blott den tomma formen. Att denna reduktion i praktiken ej är restlöst möjlig, berör ej sakens principiella innebörd. Vare sig rationalismen i trängre mening eller mystiken, som härvid i princip delar rationalismens ståndpunkt, lyckas bringa det till denna ideala slutpunkt och kunna aldrig komma undan lån ifrån positiv religiositet, men detta hindrar ej, att deras inneboende tendens går hän emot en allmänreligion utan några karaktäristiska särdrag, som kan tänkas såsom egendom för varje mänskligt förnuft, oberoende av tid och rum och individuella skiljaktigheter. Den plats, som tillmätas det mänskliga subjektet såsom *formande faktor* och därmed såsom kritisk instans gentemot erfarenhetens innehåll, är det som är utmärkande för all "rationalism". Rationalismen är till sin

¹⁾ Jfr E. Billing: Etiska grundtankar i urkristendomen, I, s. 22 ff. Se ock tidskriften *Der Leuchter*, Jahrg. 1923, sid. 117 ff.: "Der Mensch der Spannung und der fertige Mensch".

principiella inställning *antropocentrisk*. Det är *människan*, som är måttet för allt i religionens värld.

Emellertid — när vi sålunda kommit att sammanföra under kategorien rationalism såväl vad som gemenligen plägar kallas med detta namn som mystiken, så är det uppenbart, att man i detta sammanhang har att göra närmare distinktioner.

Vad är utmärkande för den s. k. teologiska rationalismen, eller vad vi kunna benämna rationalism i trängre betydelse? Enligt denna går vägen till religion framför allt över den mänskliga, logiskt bestämda intelligensen. Tänkandet förmår medelst sina kategorier forma adekvata begrepp om det absoluta. Det ges visserligen ingen kunskap om Gud vare sig i mystikens mening såsom omedelbart skådande eller i form av handgriplig, yttre uppenbarelse, såsom t. ex. ortodoxien fattar saken, men vårt förnuft kan i kraft av sin naturliga, trots synden oförstörda anläggning överskrida timlighetens gräns och på kausalt-logisk väg uppbygga hållbara tankar om Gud och det eviga. Gud kan *bevisas* medelst förnuftsgrunder: de kosmologiska och teleologiska gudsbevisen äro karaktäristiska för rationalismens väg till Gud, som härvid framför allt kommer ifråga såsom skaparen och den vise världsdanaren. Allt vad "metafysik" i trängre mening heter inom den kristna teologien är ett verk av den rationalistiska tankegången. Tänkandets enhetsbehov gör densamma apriori oförstående för varje form av dualism i totaluppfattningen. Synden och det onda betraktas optimistiskt såsom efterhand försvinnande moment i mänsklighetens utvecklingshistoria. Någon så allvarlig skada i vårt väsen, att vi därigenom skulle vara oförmögna till det goda och i absolut mening ställda utanför gemenskap med Gud, känner ej rationalismen. Likasom vi genom tanken kunna övervinna det avstånd timligheten lägger mellan oss och Gud, så kunna vi ock genom verklig sedlig ansträngning — även den ytterst intellektuellt betingad, försåvitt "den som vet det rätta, gör det rätta" — överbrygga den klyfta, som med hänsyn till viljan skiljer oss från Gud. I båda fallen vinnes gudsgemenskapen s. a. s. på *indirekt* väg, medelst ett rätt inställt tänkande och genom moralisk kraftutveckling. Religionen har med andra ord ingen självständig plats i det mänskliga själslivet; den uppträder närmast såsom en överbyggnad på filosofien och sedligheten. Det

intresse, som härvid ligger bakom, nämligen att närma religionen till det allmänna kulturlivet och individens praktiska livsföring, visar sig emellertid ej på denna väg kunna nås. Genom att forma tankarna om Gud efter mönstret av *våra* begrepp om vishet och godhet, berövar man religionen dess mysteriösa djup och upprättande kraft och motverkar sålunda sitt eget syfte, att föra religionen ut i livet. Eller, vilket är detsamma: när man med sitt humaniserade guds-begrepp vill stärka känslan för Guds verksamma närvaro i världsloppet och historien och härvid framför allt rör sig i kosmologiska banor, så blir resultatet i sista hand det, att *Gud* skjutes undan till den tidligt tänkta skapelseaktens förflutna (deism) och *människan* med sina naturgivna resurser träder i förgrunden såsom den historiska utvecklingens avgörande faktor. Den Gud, som skulle vara den närvarande och verksamme, förvandlas till en avlägsen åskådare. Den falska immanenstanken slår över i en abstrakt och falsk transcendens-tanke. Den alltför rationellt uppfattade guden blir något för människan främmande och om man så vill irrationellt. Det är den avgörande religiösa kritiken gentemot rationalismen ¹⁾.

Vända vi från rationalismen vår blick mot mystiken, så förefaller skillnaden dem emellan vid första påseende fundamental och oöverstiglig. Mystikens lösensord är ju snarast: bort från det rationella och etiska. Några mänskliga analogier räcka ej längre till att uttrycka mystikens erfarenhet. Den rör sig på ett plan högt över timlighetens begränsning och ovan allt vad människotanke heter. Den strävar hän emot "das ganz Andere". Transcendenstanken träder med hänsyn till den grundläggande tendensen med styrka i förgrunden: människan är allenast "stoff och aska" gentemot den Outgrundlige. "Kreaturlighetskänslan" är den rätta religiösa grundstämningen, människans uppgift är att utblottas och bliva till intet inför den ensam i sann mening varande.

Det kunde synas, som vore sålunda varje brygga riven mellan människan och mystikens transcendent Gud, som stode han alldeles främmande och avlägsen ifrån oss. Men så är endast skenbart fallet. Även där mystiken är utformad i sin yttersta skärpa i riktning mot

¹⁾ En analog kritik hos E. Hirsch: "Das Gericht Gottes" i Z. S. Th., Jahrg. 1, sid. 199 f.

transcendensbetoning, även där den fromme i de starkaste ord framhåller Gud såsom det "outsägliga", "okända", över all tanke upphöjda, så innesluter dock den mystiska erfarenheten under alla förhållanden såsom sin förutsättning en i själen inneboende dragning hän emot det främmande och obeskrivliga. Det är detta, som Otto velat uttrycka genom att beteckna det gudomliga tremendum såsom tillika varande ett fascinosum, varvid vi bindas genom det irrationella moment, som han återfinner i vår aprioriska anläggning för religion. Mystiken känner i alla sina uttrycksformer ett medium hos människan, varigenom hon kan vinna förbindelse med det gudomligas mer eller mindre mysteriöst tänkta, transcendensbestämda verklighet. Här förutsettes ett organ ("själsgrunden", synteresis, "det inre ljuset" etc.), i kraft varav en verklig "enhet" med Gud successivt realiseras. Det är alltså fråga om en irrationell sfär i människan, varigenom hon förflyttas ut ur det vardagligas och rationellas ödslighet och torftighet. Här förmedlas en erfarenhet, vilken icke grundar sig blott på rationell slutledning angående Gud såsom den sista orsaken till det empiriskt givna och vilken är något mer än en det sedliga handlandet beledsagande känsla av tillfredsställelse. Sätillvida är mystikens religiösa erfarenhet i jämförelse med rationalismens utan vidare att beskriva såsom irrationellt bestämd. Det är också mystikens företrädare framför rationalismen, att den på ett helt annat sätt förmår ge rätt åt religionens anspråk på att representera en självständig erfarenhet. Den är ej att betrakta blott såsom ett appendix åt tanken och den etiska strävan, liksom ej heller teologien som ett annex åt metafysiken och moralvetenskapen.

Dock är detta hävdande av religionens självständighet köpt för ett ganska högt pris. Är Gud enligt rationalismen aldrig direkt och omedelbart åtkomlig för det mänskliga subjektet, utan endast genom tankens förmedling — den "tvåliniga betraktelsen" — så känner mystikern alltså en omedelbar instrålning i själen av det eviga ljuset och ett av alla mellanled oavhängigt smakande av det gudomligas sötma — "den enliniga betraktelsen". Gudomen tänkes direkt immanent i människan. Det ges i grunden ingen klyfta mellan gudomligt och mänskligt. Det gäller blott att undanröjda det hinder, som bundenheten vid det timliga utgör, för att denna enhet med det

eviga skall framträda i sin fulla medvetenhet och kraft. När människan under glömska av värld och sinnlighetens lockelser "går in i sig själv", så skall hon också finna "guden i sitt eget bröst". Men genom denna tankegång har det gudomliga neddragits inom det mänskligas sfär. Och i anslutning härtill förtränges mystikerns intresse till ett snävt eudaimonistiskt och egocentriskt. Begynte han med att spörja efter det i absolut mening hinsides, outsägliga, så drives han alltmer till kretsande kring det egna jaget såsom bärare av gudomen; begynte han med att sträva utöver allt mänskligt, så slutar han med att identifiera gudsgemenskap och de rent subjektiva tillstånden av mysteriös gripenhet och kraftkänsla. Religionen hotar för den konsekventa mystiken att reduceras till psykologi. Den indiska mystiken har dragit den slutsats, mot vilken all mystik i sista hand drives: jaget = Gud, Gud = jaget. Därmed har också Gud i betydelse av någonting utanför jaget blivit överflödig, såsom vi ju också finna vara fallet icke blott inom buddismen, utan också i olika former av modern monistisk immanensreligiositet. Att mystiken i praktiken aldrig förekommer "ren", utan alltid med mer eller mindre starka inslag från positiva religioner, får ej hindra oss att upptäcka dess djupaste, karaktäristiska grundtendens, som alltid i någon mån gör sig gällande, så snart den för densamma egendomliga frågeställningen framträder. Inom alla former av mystik rödjer sig med nödvändighet en strävan att överbrygga klyftan mellan subjekt och objekt genom att tänka sig en omedelbar närvaro av det transcendent-reala i det mänskliga jaget.

Det är uppenbart, att en liknande inställning gentemot det empiriskt-historiska, som vi förut iakttagit hos den teologiska rationalismen, även skall karaktärisera mystiken. Också för mystikern kännes bundenheten vid historien såsom en börda, något som stör den sökta identiteten mellan subjekt och objekt. Även för mystikern kan det historiska ha värde såsom impuls och temporärt stöd, men på sina höjdpunkter tänkes den mystiska erfarenheten stå fri gentemot allt "yttre" och blott "tillfälligt". Växlingen och förändringen i det historiska skeendet är icke formen för något verkligt vardande, något positivt nytt, endast skiftande uttryck för den evigt sig lika, tidlösa verklighet, varav människans eget "högre förnuft" är en del. Först

när detta förändringens sken är genomskådat och allt det yttre har satts i relation till den sfär inom subjektet, varigenom det har förbindelse med det absoluta, står mystikern vid målet i sitt förhållande till historien. Den rationaliserande tendensen är alltså lika fast rotad hos mystiken som hos rationalismen i trängre mening, blott att den kritiska princip, efter vilken reduktionen sker, är olika i de båda fallen: inom rationalismen utsöndras allt, som icke kan bringas i samklang med det formellt-logiska förnuftets och den humant förstådda sedlighetens lagar, inom mystiken är huvudsynpunkten att finna något överhistoriskt, som svarar mot jagets längtan efter identitet med det transcendenta och eviga. När Otto, uppenbarligen i avsikt att undgå rationaliseringens fara, i själva vår aprioriska anläggning för religion upptar det irrationella momentet (vår förmåga att reagera inför det heliga såsom tremendum och fascinans), är alltså därmed i detta hänseende intet vunnet¹⁾. Ratio, vare sig det bestämmes såsom rationalitet i inskränkt, "rationell" eller utvidgad, "irrationell" mening²⁾, driver likafullt hän emot samma slutpunkt: att återföra det empiriska på det aprioriskas rena form.

Det låter sig därför endast till en viss grad göra att tala om ett mystikens irrationale³⁾, alltså om det irrationella såsom något objektivt i egentlig mening. Ty det är uppenbart, att så snart reduktionen av det empiriskt-irrationellt-historiska verkligheten är genomförd, ges ej längre något objektivt, som står emot det mänskliga ratio och kan beskrivas såsom ett irrationale i förhållande därtill.

Ett "aprioriskt", inomförnuftligt irrationale är därför i sista hand en motsägelse. Det är endast försåvitt mystikern är låntagare hos positiv religiositet, som han kan ståta med ett verkligt irrationale. Därför är det som t. ex. begreppet uppenbarelse är ett så svävande och svårdefinierbart begrepp, när vi röra oss inom den romantiskt-mystiskt betonade tyska idealismen. I varje fall se vi, huru "det humanistiska uppenbarelsbegreppet" klart avgränsar sig gentemot

¹⁾ Jfr A. Nygren: *Religiöst apriori*, sid. 187 f.

²⁾ Med hänsyn till denna åtskillnad jfr särskilt G. Wehrung: "Vom Irrationalen" i *Z. S. Th.*, Jahrg. 1, s. 482 ff. och dens. "Das Sittliche als irrationales Phänomen, ib., Jahrg. 3, sid. 74 ff.

³⁾ Såsom t. ex. Wehrung i de ovan nämnda uppsatserna.

det bibliskt kristna. Uppenbarelse möter oss överallt, varest det i erfarenheten givna framstår såsom symbol för något högre, gudomligt; överallt i natur eller historia, "varest för det mänskliga medvetandet dörren uppgår till det gudomliga varat, varest vår känsla eller tanke eller aning så har trängt på djupet, att det gudomliga livet upplåter sig och strömmar in i oss, varest alltså religiös upplevelse och uppenbarelse, mänskligt och gudomligt medvetande omedelbart bliva ett. Den djupa naturåskådningen blir till gudsåskådning. Känslans rena innerlighet, andens varande i och hos sig själv blir till ett varande i och hos Gud. Natur blir gedom, totalitet, universon. Mänsklig innerlighet blir gudomlig ande" ¹⁾). Därigenom att på detta sätt *allt* tänkes som uppenbarelse, blir sist *intet* uppenbarelse. Uppenbarelsetanken förlorar i grunden varje bestämbar innehåll. Man drives i stället att fatta i sikte den rent subjektiva förmågan av religiös stämning. Uppenbarelse blir identisk med en viss grad av stegring i denna aprioriskt-irrationella anläggning.

Vi se alltså, att människan i mystiken kastas tillbaka på sitt eget jag. Hon når ej fram till något verkligt objektivt. Det är till sist det avgörande i all kritik av mystiken, att den förfelar det mål, den ursprungligen syftat till. Mystikern vill transcendens, men hamnar i immanens, han söker Gud, men finner jaget, han vill mortifikation och självetts dödande, men stannar i eudaimonism, han vill det absoluta och eviga, men hamnar i det relativa, han trår efter vila, men är dömd till ständig rörelse, han söker "stället", men drives ut på "vägen", hans riktpunkt är "das ganz Andere", men han får nöja sig med "ganz dasselbe". Det irrationale, som mystikern söker, skall vara till den grad irrationellt, att det ej har några konkreta bestämmningar. Men just så överlämnas det åt det formande subjektet, som ej kan annat än förläna det sina egna drag. I den meningen är alltså mystiken rationell. Ingenstädes blir detta tydligare än på den punkt, där det mystiskt-irrationella blir lika med det "mysteriösa" och ger rum för magiska föreställningar. Därvid inträder en "Verdingligung" av det irrationella, som upphöjer människan till suverän härskare över detsamma. Den katolska sakramentspraxis rör sig på denna linje, vare sig *ex-opere-operato*-idén skjutes i förgrunden eller man starkare be-

¹⁾ Cit. efter E. Brunner: Philosophie u. Offenbarung (1925) s. 17 f.

tonar förtjänsttanken i samband med vinnandet av "nåden". I grunden är det ock samma tankegång, som möter även i den högre mystiken, i den mån de mystiska tillstånden framstå såsom resultatet av metodisk, rationell träning. Sätillvida ligger under all mystik föreställningen om människans herravälde över det irrationella.

Luther har i sin hållning gentemot samtidens mystik ("svärmandarna") klart fattat i sikte just dess jagbestämmdhet och att man under sin flykt från "ordet" drev hän emot allsköns subjektivism. I stället för Kristus satte man sina egna "spekulationer". Mystikernas syner och uppenbarelser hade han ej mycket till övers för: i dem inlade de blott sina egna tankar och inbillningar och nådde därför ej fram till den sanne Guden (*cogitationes suas, figmentum suum*; så komment. till Romarbr. II, 19). När mystikerna talade om sitt "inre mörker" (*tenebrae internae*), såg Luther, att detta var något annat än de "anfäktelser", vari de fromma komma under skuld känslans tyngd vid åsynen av den vredgade Guden. Här var fråga om ett *själogjort* gudsumgänge med lönetanken i bakgrunden¹⁾. Mystikens träning och asketiska övningar bedömde Luther under samma synvinkel som munkarnas fromma prestationer: det gällde här ej något av Gud pålagt, utan av människan själv uttänkt och uppfunnet. "Sakramentarierna" och Münzer hade, säger Luther (W. 43, 308), missförstått hans lära om Anden, försummat ordet och sakramenten och med Anden förstått "enthusiasmos, revelationes, cogitationes suas".

Denna Luthers kritik av sin samtids svärmiska fromhet bekräftar sin riktighet med hänsyn till varje åskådning, som gör den omedelbara evidenskänslan i samband med en på det transcendenta riktad "intuition" — varpå i sista hand all mystik faller tillbaka — till kriterium på sanning. Man hamnar då i praktiken i den rena subjektivismen, utan möjlighet till någon objektiv värdesättning. "Irrationalismen" i denna mening banar väg för en fullständig anarki på det andliga området, såsom ju också den modärna "religiositeten"

¹⁾ Non sunt jucundae speculationes et consolationes, quales monachorum erant. Sed qui vult esse Israel et vincere Deum, eum oportebit versari in his exercitiis, de quibus antea diximus. Videlicet in petendo, quaerendo, pulsando, retinendo verbum et promissionem. Haec vere est 'vita speculativa' piorum, ubi deficit ratio et imaginatio, mortificatur sensus et intellectus cum omnibus viribus et vivit homo solo verbo Dei (W. 44, s. 193).

med sin brokiga flora nogsamt intyger. När denna tankegång står oantastad, så höja spiritism, antroposofi och ockultism av allahanda slag lika grundade anspråk på att avslöja "det irrationella" som någonsin den kristna tron. Det gemensamma inseglet på hela den mystiskt-romantiska och entusiastiska rörelse, som går genom tiden, är just tanken, att en *direkt* kommunikation mellan hitsides och hinsides är möjlig. Hit höra ock de vitt utbredda extatiska och eskatologiska fromhetsriktningar, som uppträda med anspråk på att representera den äkta kristendomen. Det är en utlöpare av samma intuitionistiska grundsyn, som möter t. ex. i den Husserlska skolans "Wesensschau", ja, därmed sammanhänger den plats, som *upplevelse*-momentet haft i så gott som hela den evangeliska teologien efter Schleiermacher. Det är karaktäristiskt, att medan en Frank ur "nya födelsens" erfarenhet utläste hela det ortodoxa lutherska dogmat, så söker en Max Scheeler med hjälp av Husserlska tankegångar demonstrera det ograverade katolska systemet såsom formen för det evigas uppenbarelse i tiden. — När den mystiskt ockulta tanken på gemenskap med "tinget i sig" såsom något bakom det historiskt-konkreta behärskar erfarenhetsfrågan, blir det med nödvändighet det mänskliga subjektet, som åt sig *formar det absoluta* och som därvid, sedan det utrensat allt empiriskt, till sist på den tomma valplatsen återfinner ingenting annat än — sig självt.

Det var denna egocentriska tendens, som Feuerbach med hälsosam skärpa satte fingret på i samband med sin religionskritik. Religionen såsom umgänge med vårt hypostaserade alter ego är mystikens yttersta konsekvens. Den teologi, som bygger på föreställningen om vår ohindrade tillgång till den transcendenta verkligheten, kan i sista hand ej rädda sig undan illusionism. Endast skenbart annorlunda står det med den teologiska strömning (Ritschlska skolan), som medelst teorien om "det religiösa värdeomdömet" sökte sig fram till uppenbarelsens irrationale. Väl ställde man här under kritik såväl mystikens ontologiska tankegång som rationalismens teleologiska och kosmologiska väg till Gud, men i bevarandet av den etiska bevisningen dolde sig dock en rest av den föreställningen, att vi i någon del av vårt väsen ha möjlighet att överskrida gränsen till det absoluta och utifrån våra sedligt-rationella kategorier göra oss adekvata

begrepp om detsamma. Även en sådan teologi kan ej fritagas från beskyllningen för antropocentrisk inställning och för att i sista hand vara "Wunsch-" eller "Bedürfnistheologie". Det var ej denna riktning rätt klart, att vi måste komma bort inte blott från vårt intellekt, utan också från vår rationellt begränsade, själviskt inkrökt sedliga vilja. Icke ens den "dialektiska teologien", som med sådant patos bryter staven över allt självgjort gudsumgänge, ja, över all "religiositet" och förment "upplevelse" av det transcendenta, har kunnat frigöra sig från alla rester av den "postulat-teologi", den själv bekämpar. När den ställer allt på det "djärva vågandet" och i st. f. trons ägande sätter hoppets bidande, så har den förbisett, att "auch das demütige Warten auf den gelegentlichen Durchbruch ist schon Bestimmenwollen, auch das Empfangenwollen schon Gestaltung" ¹. Vid den "gräns", man här talar om, stöta timlighet och evighet samman, och viljan till det eviga är viljan till det absoluta såsom "tinget i sig", såsom metafysisk realitet ovanför det empiriskas relativism. Därav den rationalistiska synen på historien, som konsekvent slutförd borde leda denna teologi till ett slags voluntaristisk mystik ²).

När Luther utifrån sin genom det nya trosbegreppet vunna position bedömer sin samtids mystik, så är det framför allt en sak, som för honom är avgörande, nämligen dess hållning gentemot synden, eller närmare bestämt "arvsynden" i betydelse av den egocentriska bundenhet, som bekajar både vårt förnuft och vår vilja. För Luther ges i betraktande härav ingen *direkt* väg från människa till Gud. Därför bestrider han mystikernas anspråk på att utan "den inkarnerade Kristus" kunna uppstiga till det "oskapade Ordet". "Vem skulle tycka sig så ren, att han skulle våga eftersträva något sådant?" (Rom. II, 132 f.). Därför synes honom också svärmandarnas fromhet alltför anspråksfull och närgången, alltför "ljuv" och fri från *verkliga* anfåktelser. Sätill-

¹) W. Bruhn: Das Problem des Irrationalen und seine Beziehung zur Theologie, i Z. Th. K., 1924, sid. 415.

²) Jfr P. Althaus: Theologie und Geschichte, i Z. S. Th., Jahrg. 1, s. 741 ff. -- Det är egendomligt se, huru många beröringspunkter, som finnas mellan en Thomas Münzers förkunnelse och de modärna dialektikerna. Man jämföre härför framställningen hos K. Holl: Luther und die Schwärmer, i Ges. Aufs. zur Kirchengesch., 2 uppl., sid. 426 ff.

vida befinner sig den dialektiska teologien på Luthers linje, när den stämplar mystikens förtrolighet och optimism såsom "Unverschämtheit" (Brunner: *Die Mystik und das Wort*) och kräver respekt för den "gräns", som är utstakad för oss och som gör, att vi aldrig utan "Medlaren" kunna nalkas Gud. Hos Luther vilar dock all tonvikt på synden såsom *skuld*, ej såsom hos en Barth på synden i betydelse av *timlig begränsning*¹⁾.

Även hos den officiella kyrkligheten, som frånsett sin mystiska överbyggnad framför allt var rationellt betonad, är det detta, som Luther främst beivrar, att den genom att undanskymma arvsyndens tanke upphävt avståndet mellan människa och Gud och så blottat fromheten på verklig *gudsfruktan*. De tankar vi av naturen göra oss om Gud draga honom ned inom det mänskligas sfär, och den dyrkan vi så ägna denne "inbillade Gud" är idel vantro och förvändhet. Förtjänsttanken är för honom det tydligaste vittnesbördet härom: den innebär en hädelse mot det gudomliga majestätet. Endast genom Guds eget ord blir det klart, både huru djupt hans krav sträcker sig och var lösningen är att finna ur den självkännedomens nöd, vartill lagen för oss.

Det är därför utan tvivel i överensstämmelse med Luthers — och evangeliets — grundsyn, om vi med Brunner — som här går tillbaka på Kierkegaard — beteckna såväl mystiken som rationalismen såsom "skenutvägar", som icke föra till målet. Vare sig på tänkandets eller det sedliga handlandets eller på den fromma stämningens väg kunna vi övervinna den konflikt, vari vi såsom personligheter äro invecklade. Både den rationalistiska metafysiken och den mystiska spekulationen måste i sista hand karaktäriseras som "heimliche Grenzüberschreitung, Nichtanerkennung der unübersteiglichen Kluft, Behauptung einer Identität, wo es keine gibt"²⁾. Och den moralismens optimistiska utvecklingstro, som hoppas på gudsríkets slutliga förverkligande genom mänsklig ansträngning i kommande generationer, blundar för det i varje släktled sig förnyande radikala avståndet från det goda.

¹⁾ En förskjutning i reformatorisk anda är dock märkbar inom denna riktning. Så hos Gogarten i hans senaste skrifter och framför allt hos E. Brunner, icke minst i hans ovannämnda "Philosophie u. Offenbarung".

²⁾ Brunner, a. a. sid. 11 f.

Men framför allt, den innebär att med eudaimonistiska lyckodrämmor locka den enskilde ut ur kampen för sin personlighet. Över huvud betyda både rationalismen och mystiken en flykt undan allvaret i det att vara människa, personlighet.

Betrakta vi mystiken närmare från denna synpunkt, så skymtar dess personlighetsupplösande karaktär redan däri, att den mystiska teorien — kunskapsteorien, om man så vill — utgår från en *uppdelning* av människans psyke i olika förmögenheter eller anlag, bland vilka den åt religionen vill förbehålla ett specifikt, från de övriga avskilt organ. Detta i sig vällovliga intresse för religionens självständighet betyder dock, att man förvandlar religionen till något *vid sidan av* tänkande och sedlighet och gör den till något överetiskt och överteoretiskt i falsk mening. Man ställer härigenom antingen religionen fientlig emot det mänskligt-profana livet *eller* öppnar man en möjlighet, som låter densamma nedsjunka till något med tanke och sedligt handlande sidoordnat utan någon inre förbindelse därmed, ungefär såsom estetiska stämningar ha sin plats bredvid det aktiva och det teoretiska livet. När religionen så förvandlats till tom innerlighet och intima stämningar blott, kan den faktiskt väl tolereras bredvid en teoretisk ateism och en relativistisk sedlighetsuppfattning. Religiositet i denna form är ej ens utesluten med de premisser, som föreligga t. ex. inom den modärna Uppsalafilosofien. Men — försåvitt religionen icke kan finna sig i en degradering till att utgöra en ren nullitet, är dock en dylik ståndpunkt ohållbar ¹⁾). En personlighetsklyvning av denna art är i sista hand en omöjlighet och leder, därest den praktiskt skall genomföras, till oetisk flykt undan svårigheterna. För tron är det klart, att såväl tänkande som handlande djupast sett äro något, vari hela personligheten är delaktig och som har sammanhang med dess etiska totalinställning. Därför är från trons synpunkt även den rationalistiska och moralistiska tankegången alltigenom oacceptabel, att ett rätt tänkande och ett riktigt handlande kunna existera före och oberoende av "personligheten" och att de kunna leda över därtill, d. v. s. till religion. Även detta betyder ett oärligt föregripande

¹⁾ Där religionen såsom livsmakt fattas så allvarligt i sikte som fallet är hos G. Wetter i "Tro och vetande" framstår orimligheten i den där mötande dualismen i skarp dager.

av målet med förbigående av svårigheterna och att på bakvägar stjåla sig ut ur den spänning, vari personligheten födes och lever. Ty varken spekulativa ideer om Gud eller förment sedlighet kunna lösa oss ur den problematik, vartill en allvarlig besinning över vårt läge för oss. Den "naturliga" religionen och den "naturliga" sedligheten äro till sist ingenting annat än olika försök att leva livet oberoende av den högsta personlighetssynpunkten.

Den sprängning av det psykiska livet, som möter i föreställningen om mekaniskt åtskilda grundförmögenheter i själen, är redan från djupare psykologisk synpunkt högeligen anfäktbar. En sådan uppdelning är faktiskt endast in abstracto och blott såsom vetenskaplig arbetshypotes möjlig. Och så snart den lägges till grund för den praktiska livsföringen och för personlighetens högsta ställningstagande, för den vilse. På detta område äro vi alltid något helt och odelat, för såvitt vi över huvud äro människor. Både tänkande och handlande äro direkt eller indirekt uttryck för personlighetens innersta beskaffenhet. Även tänkandet är djupast sett praktiskt, etiskt betingat, och handlandet visar sig i sista hand framspringa ur en grundriktning i vår personlighet, som är beroende av sanningsfrågans lösning. På varje punkt drivas vi in mot ett centrum, varest anspråket på enhet mellan tanke och vilja visserligen icke låter sig rationellt-logiskt rättfärdiga, men dock framstår såsom ovillkorlig förutsättning för att icke vår tillvaro skall sjunka ned på ett underpersonligt plan. Personlighetsfrågans eller, vilket är detsamma, den religiösa frågans ställande — eller för att tala med Anders Nygren: "det religiösa giltighetsproblemets" ställande — är alltså icke i lägre rationell mening ett nödvändigt steg, men från den högsta förnuftighetens synpunkt kunna vi icke draga oss undan på denna punkt. Att här icke föra saken till slut betyder oärlighet och, religiöst sett, synd. Det giltighetens "måste", varmed religionen träder inför oss, kan alltså sägas vara både rationellt och irrationellt: irrationellt, för såvitt dess nödvändighet icke kan genom logisk bevisning demonstreras, rationellt, för såvitt det tvingar sig på varje efter meningsfyllt, enhetligt personligt liv frågande människa.

Att radikalt och utan avprutning *ställa* den religiösa frågan och att *finna* svaret är ett och detsamma. Den som fullföljer frågan ända

till slutet, har redan svaret. Till frågan äro vi förpliktade: därpå beror vår personlighet. Men den beror ej mindre på, att det frågas utan kompromiss, utan genvägar till en lösning. Härvid ställas vi dock inför det tragiska faktum, att vi ej äro mäktiga vare sig svaret eller det rätt ståndaktiga frågandet, utan städse befinna oss på flykt bort ifrån allvaret. Och här ligger det djupt irrationella i spørsmålet om personligheten, det både förnuft och sedlighet utmanande, att vi kallas till ansvar och dömas skyldiga för vad som ej står i vår makt. Vi äro förpliktade till ett liv av personlighetens tyngd, men vi äro bundna vid det opersonliga. Detta är den gamla arvsyndslärans innersta motiv. Att vi på allvar våga se denna verklighet i ögonen, är den enda vägen till personlighetstiteln. Det till synes irrationellaste av allt, tanken på den dömande Guden, kan så mitt i all nöd vinna en innehållsfull mening, en aningsvis fattad, ny rationalitet, i det vi endast såsom de inför Gud restlöst ansvariga kunna nå fram till ett sant personligt liv¹⁾).

Den nöd, in i vilken den kämpande människan så drives, får sin udd just genom det förtvivalade i situationen, att hon inom sin egen sfär ej ser någon *verklig* utväg. Här är det som trons irrationale har sin plats. Det kommer såsom svaret på den hopplösa frågan, ett svar, vars irrationalitet består i frånvaron av all självklarhet. Det kommer tvärtemot all förväntan och beräkning. Det har den rena nådens karaktär. Först genom svaret kan frågandet drivas till sin spets: blott i ljuset av hjälpen kunna vi se nödens verkliga djup och räckvidd. Uppenbarelsen är härvid att beteckna både som något *ir-rationellt* och som något *anti-rationellt*. Ett *antirationale* är den gentemot ratio i dess *syndiga*, egocentriska bestämdhet. Den blir till *dom* såväl över den självtillräckliga klokskapen som över den stolta sedligheten, "judarna en förargelse och grekerna en galenskap". Dess *irrationalitet* ligger just i det *överraskande och oväntade* den inne-

¹⁾ Termen rationell får alltså här en annan och djupare betydelse i anslutning till det nya begrepp ratio, som i detta sammanhang tvingar sig fram. Med hänsyn därtill att varje historiskt eller psykologiskt faktum tänkes framställa en *meningsfull* enhet, betyder rationalitet tillika den i allt skeende inneboende sakliga förnuftighet ("die reale Vernunft") eller logik ("Reallogik" till skillnad från "formell" logik), vilken skall utfinnas ej på aprioriskt-rationell väg, utan genom kongenialt fördjupande i objektet självt. Här ligga den "tolkande psykologiens" uppgifter.

sluter i förhållande till vårt vid *timlighetens* begränsning bundna intellekt och våra naturliga resurser. Denna irrationalitet kan väl understundom synas stegrad till antirationalitet, försåvitt uppenbarelsens novum tillika kan framstå såsom absolut oförenligt med det rationella tänkandets lagar eller den humana sedlighetens anspråk. Och tron måste visserligen ofta stanna vid antinomien såsom den enda möjligheten att utan förvanskning uttrycka uppenbarelsens väsen och förhållande till oss, men den vet dock alltid, att paradoxet icke är sanningens sista ord. Vi måste se hän emot en lösning av paradoxet. Tron kan icke helt avskära sin förbindelse till ratio i human mening; den måste belysa allt utifrån sin utsiktspunkt. Ty även det naturliga hör med till personligheten och kräver sin rätt. Men lika väl som den själv vet sig härnere stå vid "gränsen" och blott förstå endels, kräver den av det naturliga ratio ett erkännande av dess gränser, en ödmjuk självbesinning, som gör motsättningen dräglig och möjliggör begynnelsen till den upplösning av dualismen i vår erfarenhet, som vi vänta då, när vi se "ansikte mot ansikte" ¹⁾.

Fråga vi efter *inhållet* i trons irrationale, så kan detta bäst och kortast angivas med uttrycket: den syndaförlåtande Guden. Den för sin personlighet kämpande ställdes inför frågan om ansvaret såsom den yttersta och sista, på vars besvarande allt hängde. Därför är det icke såsom för mystiken och rationalismen verklighetsfrågan i abstrakt metafysisk mening, som det här gäller, utan skuldfrågan. Här ges ingen genväg ut ur allvaret. I detta att *den omutligt Rättfärdige tillika skänker nåd*, att Gud i suverän frihet rättfärdiggör icke den redan "rättfärdige", utan den över sin orättfärdighet förtvivlande, däri ligger enligt biblisk tankegång det för trons upplevelse djupast egendomliga ²⁾). Det Guds handlande i frälsningshistorien, varigenom han såsom den på en gång dömande och upprättande träder inför oss, är uppenbarelse i kristlig mening. Och denna uppen-

¹⁾ Så är t. ex. för Luther frågan om "den fördolde Guden" en sak, som aldrig kan definitivt besvaras härnere. En relativ lösning ser han redan däri, att "anfäktelserna", som på denna punkt tillspetsa sig som starkast, lända till trons stärkande. Den slutgiltiga klarheten väntar han dock först genom "härlighetens ljus". (De servo arbitrio).

²⁾ Så E. Billing i "Försoningen", så senast K. Holl i "Urchristentum und Religionsgeschichte", utgiven i svensk upplaga på Studentrörelsens förlag, 1925.

barelse är något *i hela sin utsträckning* irrationellt. Men tillika framstår den såsom något i högre mening *alltigenom* rationellt ¹⁾, och det både från individens och släktets synpunkt: för individen genom frälsning ur hans aktuella nöd, för släktet genom gudsrikets universella slutmål.

Uppenbarelsen är även från en annan synpunkt ett ivartannat av rationellt och irrationellt. Den är rationell också i den betydelsen, att den är nedsänkt i skeendets allmänna sammanhang och alltså har en sida, som gör den tillgänglig för det naturliga tänkandet. Men den är något irrationellt, försåvitt den ej *uppgår* i det yttre historiska, utan höjer sig däröver såsom något överhistoriskt. Den lägre rationella betraktelsen har sin gräns i och med den högre förnuftighet och det meningsfyllda sammanhang, som innebor i uppenbarelsen. Någon spänningsfri utjämning av de båda uppfattningssätten ges icke ²⁾.

Trons syn på historien blir i kraft av den utgångspunkt, som härmed är angiven, ej längre "rationalistisk". Tron är *ej formande* och produktiv, utan *mottagande* och passiv i sin hållning till det överhistoriska. Den utsöndrar och förkastar visserligen, men ej efter en human måttstock i lägre mening, utan efter en norm, som gives oss först genom uppenbarelsen själv. Det ges nämligen också en troskritik ³⁾, som har att i det historiskt givna urskilja vad som är svaret

¹⁾ Tron måste alltså principiellt avvisa Ottos tankegång angående Gud och uppenbarelsen såsom något *delvis* rationellt och *delvis* irrationellt. Tron rör sig endast i totalitetsomdömen. Det rationella och det irrationella bli för tron ej tvenne skilda komponenter i erfarenheten, utan *olika sidor* av densamma. Här är fråga om en äkta syntes, ej om en yttre hopfogning. Grunden till det felaktiga hos Otto ligger däri, att han skjuter den psykologisk-genetiska frågan i förgrunden, varvid ett bredvidvartannat av de båda faktorerna är det enda möjliga. För tron är frågan om dess uppkomst sekundär, dess angelägenhet är att bli klar över sitt eget väsen och villkoren för sin existens. Trons uppkomst är en hemlighet, som förlorar sig i det gudomliga mysteriets dunkel.

²⁾ Vi kunna i detta sammanhang ej ingå på konsekvenserna av denna grundsyn med hänsyn till frågan om den historiska bibelkritiken, dess gränser och dess rättigheter. Så mycket är i varje fall klart, att en glatt "lösning" av alla svårigheter ej här är möjlig.

³⁾ Tron är främmande för den yttre, auktoritetsmässiga anammelsen av det historiskt givna såsom uppenbarelse (den teologiska empirismen eller positivismen) eller för vad Göransson kallat "den populära identifikationen av uppenbarelsen och dess förmedling". Men den är ock främmande för varje oklar sammanblandning av den empiristiska och rationalistiska synen på historien, sådan vi möta den inom katolicismen, ja, över huvud i varje teologi, som till det rationellt givna fogar en

från Gud på personlighetens djupaste fråga. Att här utan falska sidoblickar på det humant begränsade förnuftet hålla trons linjen, är den allvarliga teologiens egentliga mästefråga. Men det är härvid att märka, att det rationella i trons irrationella innehåll ej får förkortas och begränsas. När t. ex. Heim och den dialektiska teologien i sin lofvärda iver att betona irrationaliteten i Guds gärning inskränker denna till en isolerad punkt i historien ("Medlaren", det genom honom skedda "genombrottet" av evigheten i tiden, "die Einmaligkeit"), så borttages därmed den möjlighet till mera universell verifikation av uppenbarelsen, som öppnar sig, när man — såsom vår svenska teologi (Söderblom, Billing, Aulén) — lägger vikt vid det "sammanhang", vari Medlaren är inställd. Först så blir uppenbarelsens karaktär av att på en gång vara irrationell och rationell uppfattad i sitt rätta djup, utan att irrationaliteten varken överdrives eller inskränkes. Samlas allt kring den isolerade Jesusgestalten och spännes sålunda irrationaliteten i uppenbarelsen till en falsk och verklighetsstridig höjd, slår betraktelsen lätt om i sin motsats och hamnar i en med (falskt) irrationella moment uppblandad rationalism, alldeles på samma sätt som t. ex. uppfattningen av undret såsom momentant avbrott i det eljest kausalt bestämda skeendet driver det hela hän emot klar rationalism. Jämförd med trons grundsyn på historien framstår den från Hellas ärvda rationalistiska historieuppfattningen såsom föga rationell i ordets djupaste betydelse. Det måste dock te sig såsom en orimlighet, att t. ex. alla konkreta särdrag och individuella olikheter i religionens värld skulle vara något oväsentligt, tillfälligt och i sista hand meningslöst. Härvid representerar det en högre förnuftighet, då tron bakom all mänsklig strävan uppåt, ja, även bakom alla irrningar och misstag menar sig spåra den i suverän frihet handlande, men dock kärleksfulle Guden. Så får också trons: extra Christum nulla salus ett nytt ljus. I tanken på uppenbarelsen såsom en alltigenom irrationell, men dock djupt förnuftig kontinuitet i och över det timliga skeendet måste den med den evangeliska tron förbundna grundsynen ha sin fasta orienteringspunkt. överbyggnad av uppenbarade sanningar, vilka skola tros på grund av yttre auktoritet. — Ett karaktäristiskt uttryck för den katolska uppfattningen av problemet rationellt-irrationellt ha vi i den lärde religionshistorikern W. Schmidt's som en uppgörelse med Otto formade skrift: "Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale", München 1923.

TEOLOGISK LITTERATUR

CARL CLEMEN: Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nicht-jüdischen Religionen und philosophischen Systemen, zummenfassend untersucht. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage, Töpelmann, Giessen 1924. 440 s. Mark 13: 50. Inb. Mark 15: —.

Föreliggande andra upplaga av ett av många högt skattat arbete synes mig ha samma goda och mindre goda sidor som den första. Författarens stora litteraturkännedom, rika beläsenhet, enorma samlarflit lämna intet övrigt att önska. De år, som ligga mellan de båda upplagorna, ha icke gått honom spårlöst förbi. Han har lärt mycket, lärt om en del. I det avseendet kan man nog säga, att den andra upplagan har många företräden i förhållande till den första.

Uppställningen av arbetet är alltjämt densamma. Författaren har egentligen blott plockat in det nya materialet på dess rätta platser i den nya boken. Liksom förut underlätta fullständiga register både av behandlade "saker", av nytestamentliga ställen, av författare, vilkas åsikter debatterats, samt slutligen av i förkortning citerade tidskrifter, encyklopedier och sammelvek bokens användning som uppslagsbok, likasom de avge ett fördelaktigt vittnesbörd om den grundlighet, med vilken författaren tagit sin uppgift.

Då jag ändock ställer mig skeptisk till det vetenskapliga utbytet av verk med en dylik karakter som det här ifrågavarande, beror detta först och främst på själva ämnesvalet. Att i ett arbete söka behandla "Den religionshistoriska förklaringen av nya testamentet" måste, där det icke är fråga om att diskutera riktlinjerna för en dylik förklaring, leda till en kasuistisk redogörelse för alla de fall, där någon forskare antagit ett beroende för en nytestamentlig utsaga av någon icke-judisk religion, samt en diskussion av de olika tolkningar, som därvid gjorts av gammalkristna eller hellenistiska texter. Med ett ord sagt, den uppgift, som författaren tagit sig före, blir egentligen blott ett upptagande till diskussion av fall efter fall, av för-

fattare efter författare, utan att det blir möjligt att få någon sammanhängande tråd mellan de olika enskildheterna utöver den, som ligger i författarens eget formellt uppställda schema.

Först behandlas där under den Allmänna delen A. åskådningar och B. inrättningar och sedan genomgås i Särskilda delen de nytestamentliga skrifterna den ena efter den andra. Författaren åstadkommer på detta sätt en talrik samling "recensioner" av de författare, som sysslat med frågan om religionshistoriskt inflytande på nya testamentet, dock utan att man vinner någon inblick i det sammanhang, i vilket de sett det enskilda fallet, varigenom deras åsikter ej sällan förryckas, eller ges en färg, som de i själva verket icke ha.

Jag tror, att de religionshistoriskt skolade författarna i regel på annat sätt betrakta värdet av de religionshistoriska analogier till den äldsta kristendomen, som de fört fram för att underlätta förståelsen av nystamentliga texter. Det är i främsta rummet icke fråga om avhängighet av främmande religioner. Den anförda parallellen skall närmast bidra till att förstå en föreställning, en text, i enlighet med den goda vetenskapliga regeln att låta det klara och lättförståeliga belysa och underlätta begripandet av det dunkla och svårförståeliga. Om sedan en dylik föreställning visar sig vara särskilt utbredd och ofta uppträdande i en viss religion, kan jag möjligen också göra gällande, att den sannolikt från denna hittat vägen in i den nya värld, där jag nu också kan belägga den.

Att en nytestamentlig text, i och för att underlätta dess förståelse, belyses av andra samtida religiösa texter betyder i själva verket intet annat än att lexikonet i och för ords användning i en viss betydelse hänvisar till de författare, där denna användning förekommer. Det vetenskapliga berättigandet att i ett lexikon anföras de icke-judisk-grekiska texterna men icke de judiska skulle säkerligen anses som högst tveklaktigt. Och lika litet naturlig och i saken själv liggande synes mig avgränsningen: avhängighet från icke-judiska religioner och filosofiska system. Judendomen är väl ingen från alla andra hermetiskt avstängd religion, och den har säkerligen på mångfaldiga punkter även århundradena närmast före vår tideräknings början varit utsatt för främmande, med andra ord sagt hellenistiskt, inflytande, och det ligger i sakens natur att det måste vara omöjligt mången gång att avgöra, om det är sannolikare att en föreställning, innan den nått kristendomen, passerat judendomen.

Så synes mig bokens såväl metod som avgränsning icke veten-

skapligt lycklig. Att den likaväl kan ha en viss mission att fylla, beror på dess ovan framhävda förtjänster, vilka mången gång gör den till en värdefull uppslagsbok.

GILLIS WETTER.

HILDING PLEIJEL: Herrnhutismen i Sydsverige. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1925; pris kr. 6: 75.

Alltsedan Nils Jacobsson under 1900-talets första decennium publicerade sina genom det myckna nya källmaterialet och den moderna, historiskt-kritiska metoden banbrytande undersökningar rörande herrnhutismens uppkomst och tidigare utveckling inom vissa trakter av vårt land, har intresset för denna fromhetsriktning varit i stadigt stigande. Mer och mer har det visat sig, att Brödraförsamlingen genom sitt diaspora-arbete, sin sångskatt och sin uppbyggelselitteratur på ett förunderligt sätt förmått färga och levandegöra fromhetslivet i snart sagt alla landsändar — från Stockholm till Göteborg och från Skåne till översta Norrland. Det må här vara nog med att framhålla, hurusom G. A. Brandt och C. J. E. Hasselberg lämnat viktiga bidrag till förståelsen av det herrnhutiska inslaget i de norrländska läsarrörelserna och den rosenianska väckelsen. I "Nord-skånska väckelserörelser", I — publicerad våren 1925 — har under-tecknad visat, huru den rosenianska nyevangelismens genombrott i Skåne i hög grad har betingats av herrnhutismens starka försänkningar i provinsens nordligare delar. Och hösten 1925 har så docenten Pleijel offentliggjort en utomordentligt intressant undersökning, som framförallt tar sikte på herrnhutismens stora utbredning i norra Skåne under 1700-talets sista tre decennier.

Man kan nog säga, att Pleijels arbete ger både mindre och mer än titeln angiver. Mindre så till vida som förf. enbart sysslar med herrnhutismen inom Lunds stift och enkannerligen i norra Skåne — ett förhållande, som förklarar åtskilliga läsares benägenhet att omedvetet förvanska titeln till "Herrnhutismen i Skåne" (så t. ex. Edv. Rodhe i Sydsv. Dagbladets revy d. 3/1 1926 och T. Lundberg i Glimåkra sockens krönikabok, 1925, s. 164). När förf. genom bokens titel angav sig vilja skildra herrnhutismens utbredning i Sydsverige, d. v. s. så långt norrut som till "en tänkt linje dragen mellan Halmstad och Kalmar", så måste han i själva verket ha varit medveten om, att han lovade mer än han kunde hålla. Den av honom skildrade rörelsen nådde nämligen aldrig längre norrut än till Små-

landsgränsen. Titeln borde då, synes det mig, åtminstone ha förpliktat honom att söka utröna, varför så icke blev fallet. Det småländska folklynnet erbjuder ju stora likheter med det nordskånska. Och det var ju enligt förf:s mening redan vid slutet av 1760-talet fråga om "en folkrörelse, som ej mera gick att hejda" (s. 130). Landskapsgränsen borde då ej ha utgjort något oöverstigligt hinder.

Nu måste man emellertid nog säga, att det aldrig under hela 1700-talet var fråga om någon egentlig folkrörelse. Snarare då en präströrelse. Ty det karakteristiska för den herrnhutiska rörelsen är, att den uppstår och koncentriskt utbreder sig kring en rad präster, vilka i mycket stor utsträckning äro förenade icke blott genom fromhetslivets utan även genom frändskapens band. Det är dessa präster, som ha ledningen om hand. I samma mån, som de gå bort, så försvinner också rörelsen (jfr förf:s eget uttalande s. 170). Hade det varit fråga om en verklig folkrörelse — en massrörelse, vars bärare voro att finna bland de olärda männen och kvinnorna ur de breda folklagren — så hade saken säkerligen ställt sig annorlunda. Då hade rörelsen också utan tvivel redan under 1700-talet trängt så långt upp i Halland och Småland, att den överskridit den av förf. tänkta linjen mellan Halmstad och Kalmar!

Som slutet, någorlunda klart avgränsbar företeelse stannade den herrnhutiska rörelsen i själva verket vid mycket blygsamma siffror. Någoting annat var ju icke heller att vänta med hänsyn till det faktum, att Brödraförsamlingens diaspora-arbetare medvetet undveko att lägga an på massan för att i stället i varje land och på varje ort söka vinna en liten utvald skara av verkliga "Liebhaber des Heilands". När rörelsen stod i sitt högsta flor (1791), belöpte sig antalet "Geschwister" och "Erweckte" i "Sydsverige" till inalles 193, resp. 280 personer, Då det var som bäst under 1780-talet, voro motsvarande siffror 166 och 280. Under sådana omständigheter ligger det väl inte så litet av retorisk överdrift i hänvisningen till "1780-talets lysande blomstring" (s. 240).

En annan sak är, att den herrnhutiskt färgade förkunnelsen och uppbyggelselitteraturen satt spår efter sig i långt vidare kretsar än rapporterna över "syskon" och "väckta" ge vid handen. Men här komma vi in på ett fält, där man icke längre kan tala om någon herrnhutisk rörelse, utan där inflytelser från gammallutherskt, pietistiskt och herrnhutiskt håll flätas in i varandra på ett sätt, som ingen kyrkohistoriker lär kunna utreda. I själva verket kan det ifrågasättas,

om det ens bland de "väcktas" grupp var fråga om en specifikt herrnhutisk rörelse (jfr s. 132). Snarare torde man då, såsom förf. själv påpekar (s. 138), böra tala om en av herrnhutismen mer eller mindre starkt färgad och förinnerligad kyrkofromhet.

Pleijel har emellertid på ett mästerligt sätt lyckats ge liv och konkretion åt denna halvt förgätta fromhetsrörelse, som man förut blott kände till genom spridda notiser framförallt i Sev. Cavallins arbeten. Ur Brödraförsamlingens arkiv i Herrnhut har han dragit fram en myckenhet av nytt källmaterial, som gjort det möjligt för honom att följa rörelsen i dess uppkomst och utveckling år för år och ort för ort. Med seg energi och ett stundom förbluffande fint spårsinne har han dessutom förstått att finna och utnyttja en mängd andra källor, vilka i ena eller andra avseendet varit ägnade att belysa den religiösa utvecklingen. Här och var ger han förträffliga inblickar i miljön, men framförallt har han på grund av ovan antydda omständigheter kommit att ge ett ståtligt bidrag till Lunds stifts herdaminne. Det är med oblandat nöje man tar del av förf:s långa och fängslande prästerliga porträttgalleri, vare sig man nu stannar inför Johan Sundius i Allerum, den vördnadsvärde patriarken, med vilken så gott som hela den herrnhutiskt influerade prästgenerationen inom Lunds stift stod i släktskapsförbindelse, inför den energiske och folklige Samuel Arsenius i Riseberga, inför den genom lidandet luttrade och världsfrånvände Paul Lybeck, mannen med de stränga men själfulla anletsdragen, eller inför den myndige häradsprosten Wilskman, som — att döma av förf:s framställning — får sin rätta karakteristik, om man utelämnar begynnelsebokstaven i namnet.

Den föreliggande avhandlingen ger från en sida sett mindre än titeln utlovar, sades det. Men förf. har i alla händelser på ett övertygande sätt kunnat påvisa, att mitt under neologiens tidevarv stod fromhetslivet i full blom kring mången predikstol inom Lunds stift. Den gång Henric Schartau trädde fram har det religiösa läget i Skåne sålunda varit vida mer hoppingivande än dennes biografier förmodat. Redan påvisandet härav innebär en betydande förtjänst.

Därtill kommer så, att Pleijels bok, såsom ovan antyddes, också kan sägas ge *mer* än titeln angiver. Förf. har nämligen gjort ett synnerligen beaktansvärt försök att sätta in den herrnhutiska rörelsen i ett större religiöst sammanhang, i vilket namnen Andreas Rydelius och Henric Schartau beteckna viktiga utgångs- och vändpunkter. Får man tro förf., så har Rydelius icke blott varit den kulturelle

märkesmannen med de starka filosofiska intressena utan även "en religiös ledare av stora mått", vilken fört in en hel prästgeneration i den av honom själv representerade karolinska kyrkofromhet, som närts av Luther, Arndt och Scriver, och som med all sin ortodoxa bundenhet vid gammaldags former dock gömde på "både liv och innerlighet".

Rydélius' storartade religiösa insats — det är i själva verket den föreliggande avhandlingens egentliga huvudtes. Förf. vill visa, att de pietistiska fromhetsriktningarna av konservativt och radikalt slag icke ha spelat någon större roll inom Lunds stift. Det är i stället den framförallt av Rydélius representerade kyrkofromheten, som berett marken för den herrnhutiska väckelserörelsen (jfr förordet och s. 43, 75 och passim).

För egen del är jag övertygad om, att förf. här har någonting riktigt att föra fram. Man skulle bara ha önskat, att bevisföringen varit mera bindande. Som det nu är, kan man icke undgå intrycket, att förf. överdrivit Rydélius' betydelse. Närmare besett har han nämligen icke lyckats spåra upp mer än *tvänne* sedermera till herrnhutismen anslutna prästmän — Arsenius i Riseberga (s. 112) och Olof Bring i Össjö (s. 185) — vilka med någon säkerhet kunna betecknas såsom Rydélius' lärjungar i religiöst avseende. I fråga om Johan Sundius (s. 67 f.), Johan Jacob Sundius (s. 120) och Severin Cavallin (s. 151) — de enda fall, i vilka förf. ytterligare tror sig kunna påvisa ett beroendeförhållande — måste man ställa sig mycket tveksam. Om vi här nöja oss med att tänka på den förstnämnde, så kan försynstron och hinsideslängtan väl lika gärna vara ett arv från pietismen — via uppbyggelselitteraturen — som från Rydélius. Försynstron och eskatologien hörde ju i själva verket till de av pietisterna mest omhuldade läropunkterna (jfr Aulén, Dogmhistoria, 1917, s. 296). Det synes mig ingalunda otänkbart, att själve Rydélius på denna punkt rönt en viss påverkan från pietistiskt håll.

På det hela taget har förf. nog icke så litet underskattat det inflytande, som den konservativa pietismen under 1700-talet utövat på skänkt fromhetsliv — framförallt genom uppbyggelselitteraturen men också genom Murbeck och dennes vänner här och var i bygderna. Är det vanskligt att pressa in 1700-talets religiösa utveckling i schemat: konservativ pietism — radikalpietism — herrnhutism, så är det icke mindre vanskligt att med förf. gripa till schemat: den av Rydélius företrädda kyrkofromheten — herrnhutismen. I själva verket utgör förf.:s egen framställning det bästa beviset härför. Medan han

blott i de ovan nämnda två fallen lyckats påvisa en direkt övergång från den av Rydelius representerade kyrkofromheten till herrnhutismen, så ger han däremot en lång rad av belägg för en av den Murbeckska pietismen förmedlad övergång (se s. 26, 61 f., 85, 103, 106, 153 f., 159, 204).

Det vore frestande, att i detta sammanhang gå in på förf:s intressanta framställning av 1770-talets ekstatiska rörelse i Göingebygden. Så "alldeles okänd i litteraturen" (s. 198) var den väl inte (se Bidrag till Lunds stifts herdaminne, Lund 1846, s. 17 och Cavallin, Herdaminne, I, s. 194 f.) och utan ett starkt inslag från gammalpietistiskt håll var den väl inte heller. Därom vittnar läsningen av Pontoppidans och Nohrborgs skrifter. Därom vittnar också det förhållandet, att adjunkten Hörling, den andlige ledaren, kraftigt yrkade "på 'omvändelse, bättring och helgelse' utan att direkt arbeta för brödräfsamlingen, som han i början var ganska okunnig om" (s. 194). Det är tydligen pietismens krav på en personlig upplevelse av de olika stadierna i "nådens ordning", som här går igen. I själva verket måste väl den ekstatiska rörelsen här som i Lillhärdal och Övertorneå ses mot bakgrunden av en fromhet, i vilken inflytelser från den primitiva folkreligiositeten, den konservativa pietismen, herrnhutismen och det mystisk-radikala hållet äro oupplösligt och oskiljaktigt förenade.

Jag skall emellertid icke dröja vid detta problem utan som hastigast snudda vid en annan fråga, som förf. tyvärr icke alls gett sig in på. När, såsom förf. själv visar, en lång rad av präster i Lunds stift kände sig mera tilltalade av herrnhutismen än av pietismen — varpå berodde då detta? Varför föredrog man Herrnhut framför Halle?

Till en början kan det väl synas, som om förklaringen helt enkelt låge däri, att det bedrevs en mera målmedveten och energisk propaganda från det ena hållet än från det andra. Från Halle skickade man icke ut några diaspora-arbetare. Men männe icke den djupaste orsaken låg däri, att de i den gammallutherska fromheten fostrade svenska prästerna funno herrnhutismen mera renlärig, mera luthersk än pietismen? Halle-pietisterna voro ivriga i polemiken. *Mot* ministerium irrogenitorum och *för* lagen och botkampen kämpade de på ett sätt, som måste leda till öppen konflikt med den extrema ortodoxien. Herrnhutismen däremot undvek omsorgsfullt all polemik. I allmänhet röjde den sig blott genom en varmare och innerligare förkunnelse av det, som även för den mest ortodoxe måste vara

huvudsaken: Kristi offerdöd för arma syndare. Här — i det kristocentriska draget, i koncentrationen kring det objektiva och den därmed följande trosfrimodigheten — hade herrnhutismen viktiga beröringspunkter med Luther. Ser jag rätt, så är det detta lutherska drag, som mer än något annat förklarar herrnhutismens framgångar icke blott i Skåne utan i hela vårt land. För det specifikt herrnhutiska har man i allmänhet icke haft mycken förståelse hos oss. Men förkunnelsen om den genom Kristus förvärvade, fria och oförskyllda nåden har helt slagit igenom. I den har man sett en förnyelse av det djupaste och bästa hos Luther — en reaktion mot det reformerta och katolicerande inflytande, som man tyckt sig skönja bakom pietismens betoning av de subjektiva betingelserna för frälsningstilläggnelsen.

Koncentrationen kring det objektiva och kärleken till Luther — det var också vad "nyevangelismen" tog i arv från herrnhutismen och den gammalkyrkliga fromheten. Det är intressant att se, hur t. ex. Fredrik Gabriel Hedberg begagnar Luther som bundsförvant i kampen mot Speners och övriga pietisters "Gernings-Evangelium", som "bildade antingen fromma werkhelgon eller förtwiflande samweten". Under inflytandet av pietismens "nådelösa Nådes-ordningar" och "påfwiska menniskostadgar" var den lutherska kyrkan enligt Hedbergs mening på god väg att "warda i grunden Katholsk, trots all sin berömmelse af Evangelium" (se den av H. anonymt utgivna skriften "Pietism och Christendom", tryckt i Umeå 1845).

Här är icke platsen att närmare gå in på denna fråga, till vilken jag i annat sammanhang återkommer. Det återstår blott att med några ord beröra det sista ledet i den religiösa utvecklingslinje, som Pleijel drar upp. Det är Schartaus ställning till herrnhutismen, det här gäller. Pleijel talar om "den Schartauska utbrytningen". Men av allt att döma har Schartau aldrig varit så djupt berörd av herrnhutismen (jfr s. 270), att man kan tala om någon egentlig utbrytning. Från strängt herrnhutisk synpunkt har han nog alltid varit en "outsider". Detsamma kan sägas om Carl Kullberg. Av båda två torde herrnhutismen till en början på ovan antytt sätt ha uppfattats som en förnyad och förinnerligad luthersk Kristusbekännelse och trosfrimodighet. Att den på något sätt skulle stå i strid med den rena lutherska läran föll dem icke in.

När deras uppfattning på denna punkt vid 1780-talets slut undergick en märkbar förändring, så berodde detta otvivelaktigt till stor

del på den bekanta schismen i samband med domprostvalet i Göteborg år 1785. Pleijel har här dragit fram en hel del material, som kastar nytt ljus över situationen (s. 249 ff.). Men denna rent yttre omständighet kan dock icke ha varit avgörande. För egen del skulle jag tro, att det är Bengels kritik av Brödraförsamlingen, som framförallt fällt utslaget. Pleijel berättar själv (s. 255, not 27), att Jonas Kjellberg ansåg Zinzendorfs lärosystem vara riktigt, ända tills han något år efter domprostvalet kom att läsa Bengels kritik. Här för talar också den kärlek till Bengel och den württembergiska pietismen, som Kullberg och Schartau alltsedan 1790-talet lade i dagen. Därtill kommer ännu en sak, och här stöta vi måhända på den djupaste roten till kritiken: av allt att döma ha såväl Kullberg som Schartau under den själavårdande verksamhet, varpå båda lade så stor vikt, kommit att göra ledsamma erfarenheter med avseende på det sedliga tillståndet inom vissa herrnhutiska kretsar. Tyvärr har det icke lyckats Pleijel att spåra upp det källmaterial, som här skulle kunna ge full klarhet. Men det är betecknande att "herrnhutarenamnet" redan vid 1770-talets slut hade "klang av nästan moralisk mindervärdighet" (s. 223 f.). Likaså, att Kullberg i likhet med Schartau framförallt vänder sig mot herrnhutismens brister i etiskt avseende (s. 257 ff.). Studiet av Bengel och annan pietistisk litteratur har tydligen kommit den ene som den andre att på pietistiskt vis kraftigt betona bättringens och helgelsens nödvändighet. Gripa de tillbaka "till den kärva kyrkofromhet, som härskat före herrnhutismens genombrött" (om Kullberg s. 259 f.), så är det i varje fall en av pietismens biblicism och salighetsordning genomträngd kyrkofromhet det är fråga om.

Mycket kunde vara att tillägga. Förklaringen till herrnhutismens tillbakagång (s. 284 f.) synes mig allt annat än lyckad, och när det gäller den s. k. "efterblomstringen" (s. 285 ff.), så hade det kanske varit bättre att sluta med en kort hänvisning till min bok i stället för att ge ett referat, som i sin nödtvungna knapphändighet måste ge en missvisande bild av utvecklingen under de i så många avseenden skickelsedigra åren 1830—50. Men dessa kritiska randanmärkingar ha redan svällt ut alldeles för mycket. De ha, därom är jag övertygad, låtit läsaren ana, att det här är fråga om en med all sin lärdom och grundlighet så friskt och spänstigt skriven bok, att ingen bör neka sig nöjet att taga del av densamma.

ERNST NEWMAN.

ANDERS NYGREN: Filosofisk och Kristen Etik.

I dette betydelige verk søker professor Nygren at gjøre rede for og kritisk belyse forholdet imellem den filosofiske og den kristelige etik. Disse to slags etik optrer gjerne ved siden av hinanden, uten noget tydelig forhold til hinanden og ofte i konkurranse med hinanden. Nærværende arbeide er av principiell art og ser det hele forhold ut fra rent videnskabelig d. v. s. teoretiserende synspunkt. Forfatteren kommer dog paa sine steder ind paa det reale forhold, som her ligger til grund, nemlig at den videnskabelige, teoretiske betragtning av den etiske villen og den praktiske moraliserende opstilling av regler og formaal for etisk vilje blandes sammen. Dette er naturligvis teoretisk en feil men det ligger i etikens art, at den let kommer ind paa disse veie og aarsaken til at enkelte av de etikere som han kritiserer, spesielt Wendt og Rosén, er kommen ind paa denne vei, ligger i en viss følelse for etikens praktiske art og en derav følgende følelse av *forpliktelse til at gi regler* for livsretning og enkeltplikter. Endogsaa saa betydelige aander som Schleiermacher og Kant har jo været inde paa disse veie og det er en av fortjenesterne ved Nygrens bok at han renser op hele dette forhold og ogsaa hos Kant og Schleiermacher trekker op en skarp skillelinje mellem deres grundleggende principlære og den praktiske etik som de tror at kunne grunde derpaa.

En videre aarsak til sammenblandingen mellem etisk principlære av filosofisk art og formuleringen av praktisk moral ligger vel i den omstendighet, at interessen for det hele kulturliv til forskjell fra sindelaget som det egentlige og inderste i den evangeliske etik har vært voksende. Vor kulturkreds voksende indhold og øgede værd har gjort det nødvendig at utvide etiken langt utover grensene for hvad der er git i urkristendommen. Dette har dels ført til at man har ment at maatte bruke forskjellige prinsipper paa forskjellige dele av etiken, dels ført til at man har benegtet berettigelsen av en særskilt evangelisk kristelig etik. En systematiker som Wilhelm Hermann har ogsaa paa dette punkt gjennomskåret den hele knute og overladt kulturetikken til hvem som helst ellers, mens han mente at det var den religiøse, kristelig evangeliske, etiks oppgave at grave ut kildepunktet og opvise hvorledes den personlige kraft til at leve et etisk liv uavhengig av verden ligger i kristendommen. Her foreligger som man vil se en mengde forskjeller av meget stor betydning og rekke-

vidde, og det lar sig vel ikke negte at alt dette henger sammen med den teoretiske feil som professor Nygren søker at paavise og holde opgjør med.

Han forsøker at oppgjøre forholdet mellom filosofisk og kristen etik paa den maate at den filosofiske etik bearbejder den rent principielle kategorilære i transcendental forstaaelse og saaledes opvise den plass etiken indtar i videnskapernes hele kompleks. Jeg synes at han har gjort dette arbeide paa en ganske udmerket maate, jeg vet ikke av at vi tidligere har noe saa gjennomført og derfor verdifuldt her i norden. Man maa bare erindre, at man her har at gjøre med en transcendental kategorilære som ikke har noe somhelst positivt indhold, og derfor ikke overvurdere hvad der er git og ikke forfalde til Schleiermachers og Kants gamle feil at mene at det lar sig avlede leveregler av praktisk art av en formel kategorilære. Fra den evangeliske etiks side er der naturligvis ikke noget somhelst at indvende mot denne betragtning, tvert om faar den evangeliske sindelagsetik paa denne maate en selvgiven plass til at rykke ind i og dermed en stilling til den videnskapelige etik som er meget gunstig, idet den gir den positive utfylling til den allerede givne abstrakte kategori.

En anden sak er om den evangeliske etik, grundlagt paa religiøst forhold av personlig art, formaar at dekke hele det omraade som man nu er vant til at betegne med etikens navn. Det er allerede betenkelig at elementer som ligger utenfor dette omraade stadig synes at være kommet ind i etiken utenfra under kristendommens historie. Allerede tidlig optrer stoiske elementer i forbindelse med kristendommen og senere hen synes det som om enhver kulturretning og enhver endret opfatning av det sociale liv har git sit indslag i den etiske betragtning. Det lar sig vel neppe negte, at den kristelige livsretnings to formaal, et hinsidig og et dennesidig, her spiller ind. Det vil vanskelig kunne negtes at det nye testamentes evangelium i sin etiske utformning bærer noksaa sterkt præg av at være bleven til i de sidste tider og at de paafølgende religionsoplevelser dels bærer preg av det helt hinsidige og dels giver grundlag for en mer livsvenlig etik. Navnlig i de senere aar har det vist sig ikke liten vaklen i saa henseende. Det lar sig formode, at denne vaklen henger sammen med de dyptgaaende rystelser i kulturgrundlaget eller konservatismen som vi har gjennomlevet.

Det turde derfor være vanskelig at paastaa at en fuldt utformet etik lar sig danne alene paa grundlag av evangeliet og jeg er bange

for at der fremdeles vil fremkomme forsøk paa flersidig begrundelse av etiken hvorunder den filosofiske etik ikke vil nøie sig med at danne kategorierne til utfylning av evangeliet. Men under alle omstendigheter vil professor Nygrens kraftige, maalbevidst og med stort omsyn foretagne oprydningsarbeide danne en forutsetning av stor vekt og betydning for hvad her senere kommer til at skje. Og under alle omstendigheter vil hans bok gjøre det nødvendig at komme til større klarhet end hitindtil almindelig paa disse omraader. Dette gjelder ogsaa hans fastleggelse av at den evangeliske etik er sindelagsetik. Navnlig under nuværende forhold hvor ordet *social* spiller en saa stor rolle har det stor betydning at fastholde hvorledes evangeliet hverken gir eller er uttømt i noen somhelst utvortes samfundsordning eller samfundsforanstaltning men i den forstand er uavhengig av verden at det aldrig er tilfreds med noe som denne verden gir men altid streber utover grensene for dens muligheter, "streber derefter, om man kan gribe det", som Paulus siger.

Trondhjem januar 1926.

JENS GLEDITSCH.

ARTHUR DREWS: Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes. Eine philosophische Untersuchung über das Wesen der Religion. Neuauflage, Eugen Diederichs in Jena, 1925.

Arthur Drews' patos är religiöst. Det ideal som föresvävar honom är en "fri" framtidens religion, som skall grundas rent spekulativt utifrån människans innersta väsen. Den kritik, som han i en rad av arbeten från historisk synpunkt riktat mot kristendomen — det avslutande verket i denna serie bildar *Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus*, 1924 — utgår från övertygelsen, att kristendomen, såsom vilande icke på förnuftsmässig spekulation utan på tron på en förment historisk uppenbarelse, är dömd till undergång och att det blott är på grund av bristen på något bättre, som den alltfört kan bevara sitt inflytande i samtidens andliga liv. Att denna kritik står i ett positivt intresses tjänst saknar icke betydelse att fasthålla, ty denna omständighet förklarar till en del de fantastiska överdrifter och de våldsamma ensidigheter som väl aldrig kunna frånkännas Drews' religionshistoriska konstruktioner.

Grundstenarna till den framtida "fria religionens" tempel menar

sig Drews otvivelaktigt ha lagt i sitt religionsfilosofiska huvudverk *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes*, som utkom redan 1906, och som nu föreligger i en omarbetad och utvidgad upplaga. Detta arbete äger ett betydande intresse såsom ett på filosofisk lärdom och obestridligt skarpsinne vilande försök att inom monismens ram hävda på en gång det gudomligas och det mänskligas verklighet och ett reellt förhållande däremellan. Det betecknar på visst sätt komplementet till Drews' tidigare utgivna arbeten på det religionsfilosofiska området — främst är här att erinra om det djupgående historisk-kritiska verket *Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes (1893)*.

Redan det föreliggande arbetets titel gör tydligt, var den drewska spekulations historiska utgångspunkt är att söka. Drews utgår från *Hegels* grundsyn på religionen och fortbildar denna — i direkt anslutning till *E. von Hartmann* — till "konkret monism". (Jfr särskilt Hartmanns *Die Religion des Geistes*. 2 Aufl. s. 237 ff.) Denna ståndpunkt ställes i motsättning å ena sidan till den s. k. abstrakta monismen, å andra sidan till teismen; samtidigt göres gällande att den tillvaratager sanningsmomenten i dessa varandra uteslutande uppfattningar. Den abstrakta monismen, enligt vilken en *omedelbar* identitet föreligger mellan världen och det gudomliga, omöjliggör, utvecklar Drews, ett religiöst förhållande; medan det religiösa förhållandet förutsätter en viss dualitet, negeras nämligen inom den abstrakta monismen alltid realiteten av ettdera av de båda leden människa och Gud. På ett helt annat sätt skall teismen åter omintetgöra det religiösa förhållandet. Här fattas visserligen de båda leden Gud och världen såsom verkliga. Emedan Gud och världen emellertid fattas på ett dualistiskt sätt såsom tvenne skilda väsen, förorenas det religiösa och sedliga förhållandet. Huru förandligad Gud än tänkes, huru mycket hans viljas innehåll än renas från alla för det äkta sedliga medvetandet främmande element, så måste den på människan riktade gudomliga fordran — så länge Gud fattas såsom ett från människan skilt väsen — förbli blott "Fremdgesetzgebung" eller heteronomi och kan aldrig bli "Selbstgesetzgebung" eller autonomi. Den *konkreta monismen*, som gör anspråk på att syntetiskt förbinda teism och abstrakt monism, anser sig nu fatta Gud och människa på ett sådant sätt, att gudomens innehållsfulla verklighet bevaras lika väl som människans realitet och självständighet. Gud är, heter det, en konkret enhet, potentiellt innehållande allt detta som, när det

höjes till verklighet, bildar fenomenens värld. Omvänt gäller att människans väsen är identiskt med det gudomliga. Men härvid ligger det en avgörande tonvikt på att det mänskliga *jaget* eller *självmédvetandet* icke är identiskt med utan skall fattas såsom åtskilt från människans *själv* eller sanna vara. Denna åtskillnad, som innebär en bestämd opposition mot Descartes' *Cogito ergo sum*, har det för Drews i hela hans filosofiska produktion varit ett huvudintresse att säkerställa; i verkligheten utgör den också en grundförutsättning för hans religionsfilosofi och etik.

Den kritiska punkten i Drews' etisk-religiösa åskådning närmar man sig bäst utifrån systemets etiska sida. Gentemot själva problemställningen finns ingen erinran att göra. Drews utgår från börat eller förpliktelsen såsom något för det sedliga konstitutivt och ställer emot varandra å ena sidan börat såsom uttryck för blott subjektiv värdering, å andra sidan börat såsom uttryck för en allmängiltig fordran; antagandet av något slags tredje form av böra häremellan är för honom motsägende. Etikens uppgift blir att visa, att det allmängiltiga böra, utan vilket kultur och mänsklig sammanlevnad sakna sin viktigaste förutsättning, blir förstäeligt endast utifrån en metafysisk-religiös grundsyn på tillvaron. Så långt känner sig Drews ense med kristendomens syn på det etiska problemet. Men i motsats till kristendomen anser han sig kunna grunda detta innehållsligt bestämda böra rent spekulativt och gör gällande, att insikten om en obetingat förpliktande makt restlöst kan inordnas i ett logiskt motsäggelsefritt verklighetssammanhang. När Drews såsom ett motto för sin framställning har valt Fichtes bekanta sats: "Nicht das Historische sondern das Metaphysische macht uns selig", så uttrycker detta en principiell motsättning även mot varje försök att via historien vinna innehåll åt det obetingade börat. Icke ur historien utan blott ur sig självt har det religiösa medvetandet, (vari också det sedliga medvetandet inneslutes) att hämta sitt innehåll. — Ponerandet av en obetingad förpliktelse, grundad på en gudomlig vilja, men samtidigt alltigenom immanent i förhållande till människans själv och följaktligen i strängaste mening *autonom*, detta är hjärtpunkten i Drews "fria religion", i hans religionsfilosofi och etik.

Det är icke svårt att upptäcka, att den problematiska punkten i detta spekulativa försök är bestämningen av *självet*. Om, såsom Drews kräver, det mänskliga *jaget* strängt skall skiljas från människans *själv*, huru kan det mänskliga subjektet då överhuvud vinna

medvetande om vad självet fordrar av henne i varje särskild situation? Måste icke vidare självet, lösgjort från allt historiskt sammanhang, bli innehållslöst och följaktligen betydelselöst såsom sedlig norm? Måste icke slutligen självet även *om* dess realitet och normkaraktär erkännes, komma att framstå såsom något i förhållande till det empiriska subjektet *yttre* och följaktligen såsom ledande till samma slags heteronomi, för vilken kristendomens ethos anklagas? Den kritik som jag från dessa utgångspunkter riktat mot den drewska ståndpunkten i min skrift *Das Grundproblem der Ethik* har nu föranlett Drews att i ett särskilt tillägg till den nya upplagan, "Gott und Selbst", närmare ingå på dessa frågor, ett svaromål som i varje fall har förtjänsten att på flera punkter precisera tankegångarna och skärpa problemställningen — och att därigenom i ännu högre grad blotta ståndpunktens inre svårigheter.

Alltfort fasthåller Drews vid att det lyckats honom att motsägelsefritt genomföra tanken på en obetingat förpliktande, i människans själv immanent, gudomlig makt, utan att realiteten av det individuella mänskliga subjektet upphäves. Inför den resta invändningen att de mänskliga själv, som antagits vara identiska med det gudomliga, likväl sinsemellan måste kunna differentieras, om de överhuvud skola vara väsendet i olika mänskliga subjekt, erkänner Drews visserligen, att den ena människans själv, huru intimt det än sammanhänger med andra människors själv, samtidigt måste äga *något*, varigenom det skiljer sig från alla andra och blir *denna* människas själv. Att detta "något" skulle vara självmedvetandet nekar han emellertid och definierar det istället såsom "dieses Strahlenbündels, diese so und so zur Einheit zusammengefasste Gruppe von Tätigkeiten des absoluten Geistes, die als Organismus des Individuums zur Erscheinung kommen und im Selbstbewusstsein des Individuums abgespiegelt werden", (s. 411 f). Bortser man från det delvis dunkla i uttryckssättet, så kvarstår att *även enligt Drews* detta differentierande något ytterst avspeglar sig i det individuella medvetandet. Men är detta erkänt blir det omöjligt att upprätthålla den stränga distinktion mellan jag och själv, som för Drews är *conditio sine qua non*. Det blir omöjligt att fränkänna det individuella självmedvetandet i varje fall en viss realitet; däri manifesterar sig nämligen det reella åtskiljande "något". Men då blir det också motsägende att, såsom Drews gör, söka reducera jaget till något "ganz und gar unwirklich" (s. 410), och det blir ingenting annat än godtycke att bestrida, att jaget så-

som sådant kan sätta mål att förverkliga (s. 411). I samma ögonblick detta blir klart, blottlägges emellertid en sårbar punkt i systemet. Även om det skulle medgivas, att självet ställer utöver den enskildes intressen gående mål, med vilken rätt kan man påstå, att *dessa målsättningar böra gälla gentemot jagets till den rent individuella intressetfären begränsade målsättningar?* Och då *dessa målsättningar fattas såsom ur religionen härflytande "objektiva" värderingar,* så blir frågan: *kan religionens etiska fordran på ett osjälviskt sinnelag legitimeras i strängt logisk mening?* Härpå ger Drews nu det viktiga svaret, att det visserligen icke kan förnekas, att den "naturliga människan" "im Hinblick auf sein unmittelbar für wirklich gehaltenes Ich, sich egoistische Zwecke setzen wird;" men han tillägger omedelbart, att det just är den sanna religionens uppgift att "frälsa" människan från det naturliga, att befria henne från jagets sken och överklighet och att förmå henne att utbyta jagets subjektiva mål mot Guds eller det sanna självets "objektiva" mål (s. 411). Detta erkännande är så betydelsefullt, emedan det tydligt visar, att Drews' negerande av jaget vilar på *en förväxling av verklighet och värde.* Vad Drews med rätta kan säga är, att de själviska målsättningarna utifrån rent religiös synpunkt måste betraktas såsom uttryck för en falsk värdesättning, såsom ett *ovärde;* men härmed beröres uppenbarligen alls icke *dessa målsättnings verklighetskaraktär.* Den aldrig avslutade konflikten mellan den "naturliga" och den religiösa människan visar, också den, med smärtsam tydlighet de själviska målsättningarnas fakticitet och därmed också det målsättande jagets verklighet. Att förbise detta är att röra sig blott med en abstrakt idealbild av det mänskliga. Men detta innebär, att den drewska ståndpunkten ovillkorligen tvingas in i ett alternativ; *antingen* kommer den, i samma mån dess religiösa inklädnad avlägsnas, att nödgas repliera på samma förväxling mellan konstaterandet av osjälviska tendensers *förhandenvaro* och ponerandet av deras *giltighet,* som ligger till grund för den empiristiska humanitetsetiken i alla dess olika schatteringar, *eller* också nödgas den, rent logiskt sett, erkänna sig stå på den kristna etikens ståndpunkt; d. v. s. den nödsakas erkänna, att den religiösa människans värdesättning av den osjälviska kärleken såsom den obetingade norm, som bör gälla för allt vad människa heter, — denna värdesättning kan icke slutgiltigt legitimeras på rent logisk spekulativ väg utifrån en analys av människans verkliga väsen; den förblir ett det religiösa medvetandets *postulat,* vilande på en personlig viss-

het. Väl är det sant, att denna visshet i sin tur replierar på övertygelsen om en värdeättad verklighet. Men denna verklighet kan icke, såsom Drews gör gällande, på spekulativ väg deduceras, och den kan icke, utan att förlora sin suveräna, förpliktande karaktär, identifieras med det mänskliga självet. Varje ståndpunkt, på vilken ett verkligt, människan förpliktande förhållande poneras, måste uppenbart eller i tysthet räkna med två slags verklighet, som icke logiskt subsumera under ett tredje övergripande verklighetsbegrepp. Sätillvida involverar varje religiös ståndpunkt en dualistisk verklighetsuppfattning. De noggranna bestämningar av människans principiella förhållande till det gudomliga, som Drews i "Gott und Selbst" har tillfogat, kunna icke göra någon som helst ändring i detta hänseende. När han förklarar, att människans sanna själv, som är identiskt med Gud, icke är identiskt med Gud såsom förpliktande makt (i detta fall, det inser Drews, skulle det nämligen bli motsägande att tala om en över människan stående förpliktande makt) "sondern sozusagen nur mit einem Teil desselben, nämlich Gott als eingeschränktem, individuellem, aber nicht als absolutem Subjekt, (s. 410), så innebär detta blott, att problemet skjutes tillbaka till en annan punkt. Konsekvensen av den angivna distinktionen måste nämligen bli ponerandet av tvenne olika slags verklighet inom den gudomliga verkligheten; en väsensmotsats måste statueras mellan Gud såsom "inskränkt", individuell och Gud såsom "oinskränkt", absolut, men härmed visar sig den påstådda logiska motsägelsefriheten blott från en ny synpunkt vara upphävd. Redan en rent immanent kritik ger alltså vid handen, att Drews' religionsfilosofiska system, som framträder med anspråket att spekulativt grunda en ny livs-och-världsåskådning, överlägsen kristendomen, lider av oövervinneliga inre svårigheter — alldeles bortsett från den avgörande omständigheten att förnekandet av det religiösa medvetandets sammanhang med en historisk uppenbarelse nödvändigtvis blottar gudsbilden på innehåll och leder till en upplösning av religionen i formlös mysticism eller i en på sin höjd religiöst färgad allmän idealism.

Äger *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes* ur teologisk synpunkt positiv betydelse genom uppvisandet av det nödvändiga inre sambandet mellan det sedligas majestät och en metafysisk-religiös övertygelse, så äger denna undersökning jämväl en negativ betydelse därigenom, att den i sin mån åskådliggör omöjligheten av att helt övervinna spänningen mellan den kunskapsteoretiska, logiska

synpunkten och det etiskt-religiösa intresset. Otivelaktigt sammanhänger denna spänning med det sedligas eget väsen. Dock: att fullfölja denna tankelinje faller utanför ramen för denna anmälan.

TORSTEN BOHLIN.

PETER MARSTRANDER: Det teologiske studium. Oslo 1925. H. Aschehoug & C:o Forlag. 220 sid.

Ju längre arbetsdelningen fortskrider inom en vetenskap, av desto större vikt är det att vinna en omfattande överblick, som med utgångspunkt från den ifrågavarande vetenskapens allmänna uppgift följer den i dess olika förgreningar. Detta är av vikt dels för att skaffa nybeggynaren en välbehörlig orientering, så att han ej går vilse i problemens labyrint, men dels, och icke mindre, för specialforskaren, som eljest lätt kommer att sakna perspektiv på sitt eget arbete och dess plats inom det hela. Men förutom denna mer praktiskt-orienterande betydelse har ett dylikt arbete också en rent vetenskaps-teoretisk uppgift. Forskningen står aldrig stilla, ständigt bringas den i nytt läge, ständigt ser den sig ställd inför nya problem, som kräva nya problemställningar. Denna beständiga rörlighet gör, att man ej kan slå sig till ro med ett på förhand uppgjort, abstrakt schema över de olika vetenskaperna och deras uppgifter. Lekmannen, som blott utifrån ser de traditionellt givna, relativt konstanta skyltarna och namnen, som tjäna som beteckning för de olika vetenskaperna, har svårt att göra sig en föreställning om, i huru hög grad de vetenskapliga problemen fluktuera, huru tyngdpunkten förskjutes och gränserna flyttas, och huru nödvändigt det därför är att ständigt revidera tidigare uppgifts- och gränsregleringar.

Det sagda gäller i särskilt hög grad om teologien. Här har differentieringen fortskridit så långt, att man utan en sammanfattande överblick över de teologiska problemen är i fara att hamna i en atomistisk specialisering. Och här har en senare tids allmänna vetenskapliga problemställningar försatt teologien i ett nytt läge, som kräver förnyad vetenskapsteoretisk genomarbetning.

På grund av de båda nämnda huvudintressena — det praktiskt-orienterande och det principiellt-vetenskapsteoretiska intresset — har man sedan gammalt vid försöket att vinna en omfattande överblick över teologien slagit in på två skilda vägar. Såsom exempel på en framställning, som företrädesvis fattar i sikte det vetenskapsteoretiska

intresset kan nämnas Schleiermachers "Kurze Darstellung des theologischen Studiums". Den mest bekanta framställningen från senare tid av praktiskt-orienterande typ är P. Wernles stora arbete "Einführung in das theologische Studium".

Skillnaden i tillvägagångssätt är påfallande. Hos Schleiermacher möter man ett försök att utifrån en viss principiell utgångspunkt utveckla teologien i dess olika delar på ett sätt, som på samma gång visar dess inre nödvändighet. Det är icke teologien såsom fakultetsvetenskap, som är föremål för undersökningen, utan teologien, sådan den framträder för en principiell betraktelse. Därför drager Schleiermacher icke heller i betänkande att framkonstruera nya discipliner, som sakna motsvarighet i den givna teologien, men som synas honom fordrade på grund av hans helhetssyn på teologien. Hans indelning och gruppering kommer därför icke heller att sammanfalla med den traditionella.

En helt annan anblick erbjuder Wernles arbete. Här är det icke teologiens problem, som såsom sådant intresserar, utan vad han vill ge, är helt enkelt ett tvärsnitt genom det teologiska arbetet, sådant detta för tillfället faktiskt bedrivs. Han vill låta de många problemen skymta fram liksom de vägar, på vilka man sökt komma till rätta med dem. Här spelar den vetenskapsteoretiska synpunkten en ganska underordnad roll; viktigare är att ge ett intryck av det teologiska studiets rikedom och svårigheter.

Den på detta område ej så synnerligen rikhaltiga litteraturen — bland nordiska arbeten kan erinras om Pehr Eklund: Den teologiska vetenskapen; J. A. Eklund: Teologisk encyklopedi; Nath. Söderblom: Studiet av religionen; J. Ording: Teologien — har under det gångna året riktats genom ett arbete av *P. Marstrander*: Det teologiske studium. Till sin allmänna struktur hör detta avgjort till den praktiskt-orienterande typen. Detta framgår redan genom dess praktiska inramning. Sålunda diskuteras i inledningen personliga och kulturella förutsättningar för det teologiska studiet, och avslutningen innehåller praktiska råd för dess bedrivande. I överensstämmelse härmed är också hela framställningen huvudsakligen av praktiskt-orienterande art. Det gäller ett tvärsnitt genom den samtida teologien för att åtminstone antydningssvis få fram, med vilka frågor den huvudsakligen arbetar; eller med andra ord, det gäller en enkel redogörelse för det teologiska studiets faktiska läge. I jämförelse härmed skjutes den vetenskapsteoretiska synpunkten alldeles i bakgrunden.

Visserligen är arbetets första del ägnad åt frågan om teologiens väsen och uppgifter (sid. 15—65); och här kommer förf. in på sådana frågor som om skillnaden mellan teologi och allmän religionsvetenskap, om teologiens vetenskapliga nödvändighet och religiösa betydelse samt om dess egenart gentemot såväl historisk-filosofisk vetenskap som praktisk-religiös uppbyggelse. Men även på dessa punkter är det praktiska syftet så förhärskande, att de vanskligaste teoretiska problemen i detta sammanhang icke ens komma till tals. Teologien bestämmes helt enkelt såsom studiet av den egna religionen, religionsvetenskapen såsom studiet av främmande religion. Men därför kan teologien ej ersättas av denna senare, eftersom icke ens den högsta grad av Einführung kan ersätta detta att själv leva i en religion. Ett värde känner blott den såsom värde, som själv upplevt det som värde i sitt eget liv.

Vad vidare frågan om teologiens vetenskapliga nödvändighet beträffar, så motiveras den huvudsakligen genom hänvisning till religionens intellektuella moment. "Lika nödvändigt som det intellektuella momentet hör med till religionen, lika nödvändigt hör det teologiska tänkandet med till det religiösa livet" (sid. 27). Man kan icke undandraga sig det intrycket, att det här föreligger en sammanblandning av religion och teologi, som icke låter den förras rent religiösa och den senares rent vetenskapliga karaktär komma till sin rätt. Och detta intryck förstärkes ytterligare vid behandlingen av teologiens religiösa betydelse, som kulminerar i förklaringen: "teologien blir för oss ett nådemedel, det teologiska studiet blir för oss ett sakrament" (sid. 29). Det som ger teologien existensberättigande och djupast grundlägger dess nödvändighet är denna dess religiösa betydelse: "At føre ind til selve det religiøse liv, saa dets skapende og nærende kraft blir virksom, slik at det *leves*, det er teologiens egentlige dypeste hensigt, det er dens indre grund" (sid. 29 f.). Utan tvivel hade det mera bidragit till klarläggande av teologiens innebörd, om den konsekvent bestämts såsom en rent vetenskaplig undersökning, som till *föremål* har det religiösa (kristna) livet, och om författaren däremot avstått från varje försök att utsudda gränslinjen mellan vetenskap och religion genom att betona å ena sidan religionens intellektuella och å andra sidan vetenskapens (teologiens) "sakramental" sida. Förvisso har förf. rätt i, att teologien icke är vetenskap + uppbyggelse, men däremot måste man ställa sig förbehållsam gentemot hans egen bestämning av teologien såsom "en

egendomlig blandning av de båda faktorerna“. I så fall vore teologien en hybrid, som varken hade någon hemortsrätt inom vetenskapens eller religionens värld.

För att göra arbetet full rättvisa måste emellertid betonas, att tyngdpunkten är förlagd till den andra huvuddelen med dess genomgång av de olika teologiska disciplinerna, deras huvudproblem och lösningsförsök. Här synes det i allmänhet bjuda en välgjord, klar och översiktlig orientering. Det är ett välbehövt supplement till "Studiehandbok för teologie studerande", vilken med sina litteraturanvisningar väl pekar på studiemedel, men däremot blott föga orienterar. På så sätt är Marstrandens bok från orienteringssynpunkt en nyttig bok. I själva verket torde detta också vara den uppgift, den ställt för sig: mindre att genom eget ingående på problemen bidra till deras klarläggande än att vara en studentbok, som i lätt och kåserande ton gör cicerontjänst åt den obevandrade. Och häri synes den också fylla sin uppgift.

Även här kan man emellertid stundom ifrågasätta, huruvida författaren alltid lyckats göra rätt åt de olika disciplinerna och avvinna dem de mest fruktbara synpunkterna. Jag tänker härvid särskilt på hans behandling av den systematiska teologien (sid. 165—196). Det är grundat i själva hans principiella syn på teologien, att den systematiska teologiens ställning och uppgift måste bli ganska svävande. Och vidare torde det särskilt på detta område vara av vikt, att nybegynnaren mindre ställs inför ett noggrant fixerat schema, där varje traditionell fråga är inpassad på sin rätta plats, utan fastmer föres till en utsiktspunkt, där problemen i hela sin vidd rulla upp sig inför hans ögon. Det förra tillvägagångssättet framkallar lätt föreställningen om något avslutat och färdigt, och kan så indirekt försvåra självsynen.

Man kan fråga sig, om det är möjligt, att i *ett* arbete förena de båda ovan nämnda huvudintressena, det principiellt-vetenskapsteoretiska och det praktiskt-orienterande, pedagogiska intresset, eller om det icke fastmer är nödvändigt, att fortfarande liksom hittills låta dem falla isär såsom två skilda uppgifter, mellan vilka man måste välja. Författaren har valt den senare uppgiften, med de risker, som denna otvivelaktigt medför för uppfattningen av teologiens problematik, men i gengäld har han vunnit en praktisk användbarhet och pedagogisk lättillgänglighet, som han svårligen hade kunnat vinna, om han slagit in på den motsatta vägen.

ANDERS NYGREN.

DISKUSSIONSINLÄGG

TROSKUNSKAP OCH VETENSKAP

“Den allmänneliga kristna tron” ännu en gång.

Aulén fruktar, att jag av hans svar på mitt diskussionsinlägg i föregående tidskriftshäfte skall finna divergensen mellan honom och mig med hänsyn till de diskuterade frågorna större än jag väntat. Jag måste bekänna, att jag i det avseendet står på ungefär samma ståndpunkt som före svaret. I varje fall har jag icke kunnat låta Auléns — mig synes något oförstående och på sidan om mina anmärkningar gående¹⁾ — svar förleda mig till misströstan. Utan att göra våld på vare sig hans eller min egen ståndpunkt tror jag nog, att det kan sägas råda en viss överensstämmelse mellan honom och mig även i det han välvilligt kallar för det blott “vetenskapstekniska”. Att på en avgörande punkt en bestämd olikhet föreligger, därpå var jag nog klar redan från början. Men har jag icke rätt att som löftesrika tecken betrakta, att Aulén, samtidigt som han visserligen avvisar min tolkning av hans ståndpunkt som fullkomligt felaktig, dock med nästan samma uttryckssätt och vändningar som jag själv förfäktar den?

1. Jag återger i min föregående uppsats Auléns ståndpunkt så: “Förf. rör sig alltså på linjen tro, troskunskap, vetenskap. D. v. s. trons livsgemenskap med Gud säges ‘äga’ en intellektuell sida eller ‘skapa sig’, ‘föda’ intellektuella uttryck: ‘trosvittnesbördet’. Detta, granskat och bearbetat av tanken, blir ‘troskunskap’ — vetenskap. Troskunskapen blir då vetenskap i den meningen helt enkelt, att den utgör ett organiskt sammanhängande helt av trons omedelbart ‘skådade’ innehåll.” Längre ned uttrycker jag samma sak på följande sätt: “Det är ju denna ståndpunkt författaren själv intager, när han om trosvetenskapen säger, att den upphöjer i vetenskapens sfär trons eget ovetenskapliga vetande och därvid står ‘inställd’ på samma sätt som tron själv. Vetenskapsmannen här låter ‘trons egna legitima synpunkter’ fullt och oavkortat komma till uttryck.” Detta får i Auléns svar gälla som den kardinala missuppfattningen av hans åskådning. Han säger: “Hela denna tankegång med dess onekligen halvt hegelskt klingande formel är — det måste jag bekänna — fullkomligt främ-

¹⁾ I detta sammanhang bör kanske rättvisligen upplysas, att Auléns svar, mig ovetandes, var avfattat och i korrektur uppsatt före en av mig i klarhetens och för-
enklingens intresse företagen, rätt kraftig ändring av korrekturet å min uppsats och befordrades till trycket utan att Aulén, såsom han meddelade mig, ansåg sig kunna med anledning därav vidtaga några större förändringar i sitt svar.

mande för författaren till Den allmänliga kristna tron. Jag har varken lust att tala om något trons ovetenskapliga vetande eller om att detta genom troskunskapens arbete skulle upphöjas i någon vetenskaplig dignitet. Det är icke min mening att trosvittnesbördet, bearbetat av tanken, förvandlas till vetenskap, men väl att trosvetenskapens undersökning av trosvittnesbördet är ett vetenskapligt arbete . . . Tron är icke subjekt utan objekt för forskningen. Denna har intet annat syfte än att förstå och klarlägga sitt föremål efter dess egen art. Det gäller att avslöja trons eget karakteristiska sätt att se o. s. v.“

Jag stödde mig emellertid på sid. 77 i Auléns bok. Där står att läsa följande: “. . . tron äger en intellektuell sida“ . . . Tron föder omedelbart trosvittnesbördet . . . När trosvittnesbördets omedelbara uttryck bliva föremål för tankens ingående granskning och bearbetning, uppstår den kristna läran eller troskunskapen.“ Jag tänkte också bl. a. på sid. 93. Där står: “Det är . . . uppenbarligen ett rent vetenskapligt krav, att trons egna legitima synpunkter skola komma till fullt och oavkortat uttryck. Endast därigenom kan det överhuvud vara möjligt att 'förstå' tron, att fatta vad den innebär och klarlägga dess livssyn.“ Jag kunde också ha åberopat de sista orden av det ovan lämnade citatet ur Auléns svar, om de då varit skrivna.

Vad jag ville framhäva var dels trosvetenskapens särskilda inställning, dels dess egenartade objekt. Jag trodde mig i båda dess avseenden, och som synes på goda grunder, befinna mig i väsentlig överensstämmelse med Aulén. Det specifika för “trosvetenskapen” syntes vara att den ställer sig liksom på trons egen ståndpunkt och ser med dess ögon, låter dess egna synpunkter komma till sin rätt. Det är nämligen egendomligt för tron själv, att redan den “ser” något, “vet” något, har en intellektuell sida — att tron själv icke *uppgår* i detta föreställningsinnehåll eller denna intellektualitet, torde icke behöva särskilt framhållas. Och det syntes mig vara troskunskapens centralaste uppgift att liksom all inlevande livstolkning försöka sätta sig in i troslivets livssyn och i “historiskt förstående” “besinning” över dess innebörd söka så allsidigt och sammanhängande som möjligt klarlägga denna livssyn. Ingen läsare av mitt lilla inlägg borde kunna undgå att se, att det är detta jag också avser, när jag i det sammanhanget använder uttrycket att “upphöja i vetenskapens sfär trons eget ovetenskapliga vetande” — orden, som följa direkt efter, säga ju uttryckligen varom det är fråga. Aulén inlägger emellertid i uttrycket en annan åskådning, som han gör till min grundvillfarelse, om vilken han säger sig ha sina “goda skäl att misstänka att det med denna kan bliva vanskligt nog att hävda 'trosvetenskapens' vetenskapliga karaktär.“ Själv kan jag icke göra mig ens en allmän föreställning om vad som med den mig påbördade uppfattningen avses. Att trosvittnesbördet, som skall bearbetas av tanken — uttrycket är Auléns eget (s. 77 i hans bok) — skall göras till objekt för undersökning, är självklart. Satsen: “Det är icke min mening att trosvittnesbördet, bearbetat av tanken, förvandlas till vetenskap, men

väl att trosvetenskapens undersökning av trosvittnesbördet är ett vetenskapligt arbete“, är knappast ägnad att klargöra den fråga, det här gäller, nämligen arten av den inställning, med vilken objektsundersökningen ifråga företages. “Tron är icke subjekt utan objekt för forskningen“, säger Aulén. Det lärer ingen förneka. Men han fortsätter själv: “Det gäller att avslöja trons eget karakteristiska sätt att se.“ Vad betyder det? Jo, att forskningen ställer sig på ett troende subjekts ståndpunkt och låter detta subjekts syn få utveckla sitt innehåll. Trons bärare göres i den meningen till objekt för undersökningen, att därpå anlägges icke en objektiverande utan en subjektiverande betraktelse. I *den* meningen är tron själv med som subjekt i forskningen. Jag behöver ju icke omtala, att jag i denna uppfattning av den andevetenskapliga forskningens överhuvud rätta inställning icke står ensam.

Men för denna andevetenskapliga metodiska inställning är ju den teleologiska psykologi, till vilken jag i mitt förra inlägg gjorde gällande att även trostolkningen hör, ett uttryck. Det finns ingen anledning att begränsa psykologiens betydelse till den uppgift, som Aulén vill förelägga den. Ja, man kan ifrågasätta, om Aulén egentligen har gjort sig någon bestämd uppfattning av dess uppgift. Och ytterst är det nog här anledningen ligger till, att han icke vill erkänna trosvetenskapens släktskap med psykologien, eller att han kan svara mig, att jag rör vid frågor, över vilka han icke yttrat sig. Aulén säger: “Den uppgift som föreligger religionspsykologien kan dock icke gärna vara att låta trons karakteristiska livssyn, det som tron “ser“ komma till uttryck. För så vitt som ordet psykologi skall få behålla sin egentliga mening, måste det här vara fråga om en undersökning av det mänskliga själslivet såsom sådant. Psykologien frågar icke efter trons objekt utan efter dess subjekt. Den har genomgående en antropocentrisk inställning. Håri ligger ingalunda att den med nödvändighet skulle tillämpa en s. k. naturvetenskaplig forskningsmetod. Den måste givetvis tillämpa den forskningsmetod som bäst hjälper den med att komma tillrätta med sitt speciella forskningsgebit: det mänskliga själslivet. Trosvetenskapen däremot frågar framför allt efter trons objekt. Den är antropocentrisk till sin inställning endast såtillvida som tron är ett det mänskliga själslivet tillhörande faktum. Men trosvetenskapens framställning av trosinnehållet, av det som tron ser, blir däremot på grund av trons egenart alltigenom teocentrisk.“ Här bär så gott som varenda sats vittnesbörd om både hur dunkelt och hur snävt Aulén bestämmer psykologiens innebörd, på samma gång Aulén här själv bekräftar, att tron i den meningen är subjekt för forskningen, att det vetenskapliga subjektet ställer sig på det troende subjektets ståndpunkt och gör dess trosobjekt till sitt objekt. Vad menas med “själslivet såsom sådant“, till vilket psykologien skall inskränkas? Vad menas med att psykologien har en antropocentrisk inställning, som dock icke är blott “naturvetenskaplig“? Eller att trosvetenskapen till skillnad från psykologien är

“teocentrisk”? Skola orden ha någon mening, får man väl säga, att trosvetenskapen är antropocentrisk i den betydelsen, att den ställer sig på ett tänkt trossubjekts ståndpunkt och med dess ögon söker se den på Gud koncentrerade trossynens innehåll och i den meningen blir teocentrisk. D. v. s. trosvetenskapen blir “förstående” psykologi, tillämpad på ett på Gud troende subjekt. Den blir psykologi i samma mening som undersökningen av t. ex. fosterlandskärleken blir psykologi. Liksom denna, försåvitt den icke begränsar sig till en kausalpsykologisk, “naturvetenskaplig” förklaring av fosterlandskärlekens känsla, ställer sig på en av fosterlandets “skådade” väsen och värden bestämd människas ståndpunkt och söker återge denna syn och skildra de där upplevda värdena och i begrepp söker uttrycka känslans egen kvalitet, så ställer sig trosvetenskapen på den troende psykens ståndpunkt, som är riktad på Gud och hans “värden”, och söker återge dess syn.

Men givetvis icke bara dess *syn*, utan också troslivets egen struktur och eget väsen. Det är ju icke blott trons “skådade” föremål och “teocentriska” innehåll, som utgör troskunskapens objekt utan också tron själv och de religiös-sedliga akter i människan, som svara mot detta objektiva. Och teologien har ingen annan metod att fastställa det religiösa subjektets eget väsen och egna akter än samma inlevande psykologiska metod, varom jag förut talat. Teologen måste åter och åter söka försätta sig in i trons eget läge, “känna efter”, vad den upplever, när han skall söka med gängse språkliga medel uttrycka dess känslor och viljeinnehåll, eller när han liksom kringgårdar det han vill uttrycka men icke *kan* exakt uttrycka, med begrepp — sådana som fruktan, bävan, salighet, glädje o. s. v. — vilka tillsammans liksom peka i den riktning, i vilken det upplevelsedatum ligger, som han vill skildra.

2. I vad mån blir nu en sådan trospsykologi och “teocentrisk psykologi” vetenskap? I den mån den riktigt återger, vad en viss tro är och “ser”, riktigt återger ett stycke verklighet alltså, varvid jag med verklighet naturligtvis icke menar trons transcendent objekt utan helt enkelt trons verkliga väsen och det faktiska trosinnehållet. Kan den dessutom meddela detta i systematiskt sammanhang och, utan att fritt konstruera och alltså vanställa föremålet, ordna de olika momenten till en totalbild, så har den gjort sitt arbete så mycket bättre. Den blir då “dogmatik”, grundad på ett psykologiskt förstående av och inlevande i ett trossubjekt eller i ett på trons livsyn sig besinnande subjekt. Jag kan behandla Luthers trosåskådning systematiskt eller en annans eller till äventyrs min egen — metoden för “inlevandet” är överallt densamma. Men jag kan också konstruera för mig en idealbild av ett trossubjekt och skildra detta subjekts trosliv och trossyn. “Vetenskapligheten” ligger då, såsom jag i min föregående artikel gjorde gällande, endast i enhetligheten och det systematiska sammanhanget i den bild jag tecknar — såvida jag icke tillika lyckats visa, att denna bild motsvarar en “naturlig”, “riktig”,

psykisk ordning. Jag kan till äventyrs söka konstruera för mig en luthersk "normaltro", jag menar icke genomsnittstro utan ideal tro. Jag föreställer mig den då, mer eller mindre klart, såsom buren och sammanhållen av ett personligt subjekt — det blir t. ex. Luthers egen bild och tro, frigjord från det tidshistoriska, som får tjäna som "kriterium" för vad som skall tagas upp såsom äktlutherskt ur det föreliggande materialet. En annan, som företager sig att också skriva en luthersk troslära, skall väl i huvudsak komma till samma resultat, därför att han har samma personliga troskärna att hålla sig till och begagna som slagruta, men de tecknade bilderna av den ideala lutherska tron skola redan här visa sig betydligt subjektivt färgade. I ännu högre grad måste detta bli fallet, om man företager sig att återge en allmänlig kristen normaltro, det är idealtro — ty det har jag verkligen aldrig förutsatt, att Aulén haft för avsikt att komponera någon slags genomsnittskristen tro eller kristen "normalstandard", såsom han tolkar min anmärkning. En sådan allmänlig äkta kristen tro låter sig i varje fall icke fastställa utan att, såsom jag i min förra uppsats uttryckte det, "först otvetydigt och oomstridligt fixera den organiska enhetspunkt i systemet", som kan kallas kristendomens grundfaktum, omkring vilket hela trosinnehållet kan organiskt förknippas. I trostankarnas inre sammanhang med ett sådant grundfaktum söker ju också Aulén på en gång deras vetenskapliga och kristna legitimation, om jag rätt förstått honom. Troskunskapens vetenskaplighet ligger i allmänkristligheten eller äktkristligheten i trostankarna. Och deras äkthet är given med deras sammanhang med kristendomens grundfaktum. Allt beror således av fastheten och entydigheten i detta grundfaktum. Men detta har ju hos Aulén inga fasta konturer. Det är Einar Billings skarpa "utkorelsehistoriska" linje upplöst i ett obestämt "andesammanhang", som — hur religiöst värdefull själva "synen" än månne vara, det är jag den förste att erkänna — dock är alltför obestämt för att tjäna till organiskt centrum för en vetenskaplig framställning av en "allmänlig kristen tro." Eller för att fullfölja den förut inslagna tankegången: det trossubjekt, man tillskapar åt sig inför uppgiften att skildra en allmänlig, äkta tro, blir, vare sig man vill det eller ej, alltför partikularistiskt och konfessionalistiskt för att uppbära ett sådant anspråk. Det blir Augustinus' eller Luthers eller ens lärares eller ens närmaste religiösa auktoritets eller ens eget eller någon annans trossubjekt, eller möjligen en syntes av flera, som kommer att sätta sin prägel på troskunskapen ifråga, men icke tillräckligt djupt för att kunna i sanningens namn framträda med anspråk på att vara bärare av en allmänlig kristen tro, beroende på dogmatikerns begränsade förmåga av klar-syn både i den egna, primära trosupplevelsen och i den sekundära besinningen över egen eller andras trosupplevelse. Nå, Aulén erkänner ju, att det icke är möjligt mer än att ständigt på nytt närma sig "den rena lärans" ideal. Däruti instämmer jag livligt, lika väl som jag både tror på en andens gemenskap bakom motsättningarna

i lära och åskådning och förstår att uppskatta betydelsen för oss, som arbeta under våra begränsade horisonter, av "den rena lärans" ledstjärna. Men jag förstår icke, varför man skall kalla för allmänlig kristen tro vad som alltså icke är allmänlig kristen tro.

Men är det alltså omöjligt att i Auléns "grundfaktum" — och jag skulle tro även i varje annat historiskt sådant — finna en fast "äktkristen" måttstock för en kritisk sovring och granskning av trosmateriet, så låter sig följaktligen icke på denna väg äktkristligheten i trostankarna legitimeras, följaktligen icke heller vetenskapligheten, då denna ju skulle komma till synes icke blott i skildringen av faktiska trostankar utan i en kritisk granskning av dessa och i framställningen av "allmänliga", äkta trostankar. Skall vetenskapligheten bevaras, måste det följaktligen ske på annat sätt, framför allt med avlägsnande av alla missvisande och onödiga etiketter. Teologen får, betänkande sina egna begränsade resurser, när det gäller en så omfattande företeelse som kristendomens liv och historia, låta den troskunskap han framställer gälla för vad den kan, i det han samvetsgrant skildrar vad han ser och urskiljer som äkta i trons liv — varvid det naturligtvis icke kan bli fråga om att blott objektivera den egna, alltför ofta mycket magra religiösa upplevelsen. Ty jag behöver väl icke säga, att det är en bestämd skillnad mellan det man själv *ser*, när man ställer sig på trons utsiktspunkt, och det man själv *upplevat* av det man där ser, eller att man icke får förväxla en persons religiösa åskådning med hans religiösa upplevelse. Vet teologen sig vara behärskad av den lutherska trons livssyn, gör han nog riktigast uti att låta detta komma till vederbörligt uttryck. Det endast kungör, från vilken utgångspunkt han själv rör sig på vägen mot det oupphinneliga idealet, och med vilka medel och synpunkter han arbetar. I den meningen kommer att i varje dogmatik ligga en "bekännelse". Kalla den gärna för mig "vetenskap", men vetenskapligheten ligger då, såsom jag i min förra uppsats uttryckligen betonade, endast i den stringens och organiska enhetlighet, med vilken de olika trostankarna äro förknippade med varandra. Aulén sträcker emellertid anspråket på vetenskaplighet för sin troskunskap längre. Och det är här jag icke kan följa honom.

3. Därvid menar jag emellertid icke, att den systematiska teologien skulle behöva aldeles uppgiva den tanke på större objektivitet, som uppenbarligen står bakom Auléns tal om allmänlighet och äktkristen legitimation utifrån ett kristendomens grundfaktum. Men jag menar, att programmet för den högre grad av objektivitet, som Aulén eftersträvar åt troskunskapen, icke bör vara "allmänlighet" utan intet mindre än "allmängiltighet och nödvändighet" i den mening jag nedan utvecklar. I detta sammanhang har jag infört begreppet "naturlig teologi". Därmed har jag också angivit den begränsade innebörd jag givit åt detta begrepp. Den systematiska teologiens huvuduppgift blir alltjämt att så energiskt som möjligt intränga i trons väsen och livssyn och söka framställa denna i allt renare och klarare dager.

Det är icke fråga om att den genom några apologetiska sidoblickar skulle låta störa sig i detta arbete. Det är jag lika angelägen som Aulén att betona. Men det får icke betyda, att man av skugggrädsla för blotta tanken på apologetik kringgärdar teologien med sådana från andra vetenskaper avgränsande skiljemurar, att man icke vågar fråga efter teologiens förhållande till annan verklighetsforskning. Och nu menar jag, att det är otillåtet att i inledningen till en dogmatik, där man upptager frågan om den systematiska teologiens förhållande till andra vetenskaper, i stället för att låta de förbindelselinjer åtminstone skymta, som från teologien leda över till dessa, över allt avskära dessa förbindelser. Teologiens vetenskaplighet i egentlig mening är nämligen beroende av, i vilket förhållande den står till dessa andra vetenskaper, eller i vad mån den är "naturlig". Med detta ord "naturlig" vill jag säga, att teologien är vetenskaplig i samma mån som den lyckas visa, att den kristna tron själv är "riktig", d. v. s. överensstämmer med det naturliga människolivets eget väsen och personlighetens livets nödvändiga utvecklingslagar. Utan denna naturliga nödvändighet i den kristna tron blir det ingen vetenskap i egentlig mening av den forskning, som vill göra till sin uppgift att framställa en riktig, äkta, kristen tro, då varje "kristet grundfaktum", vare sig det är subjektivt eller objektivt orienterat, blir mer eller mindre godtyckligt. Men den nödvändighet, varom här är fråga, framgår icke genom en kausal betraktelse av "naturen" utan genom en teleologisk och "livsförstående". Ligger emellertid den egentliga troskunskapens tyngdpunkt och "vetenskaplighet" i den systematiska framställningen av det som tron "ser", så ligger tyngdpunkten och vetenskapligheten här i framställningen av trons egen struktur och eget väsen och i uppvisandet av själva den religiösa inställningens riktighet eller "psykologiska sanning". Hela systemet av trosutsagor över det som tron "ser" kommer då i andra hand. Sanningen i dessa blir beroende av "sanningen" i själva den kristna livsinställningen. Uppvisandet av trons riktighet åter är beroende av möjligheten att på psykologisk väg eller på den förstående livstolkningens väg uppvisa för personlighetens livets väsensnödvändiga lagar, vilka i den kristna trons upplevelse och inställning mot livet finna sin uppfyllelse. Men en sådan psykologisk vetenskap är blott i sin begynnelse. Det är blott fragment av sådana lagar den ännu skymtar. Om man t. ex. nu på sina håll i psykologien betraktar ångern över synden, som man förr mången gång ansåg som en sjukdom i själen, vilken hindrade livsprocessen, såsom ett nödvändigt led i personlighetens utveckling, eller finner människan i och genom sina nedärvda dispositioner och anlag djupast inne i livets djupaste skikt utlämnad åt makter, över vilka hon icke är herre; om man m. a. o. finner friden och saligheten eller osaligheten, "lusten" och "olusten" där längst inne, varifrån direktiven för hennes viljor och handlingar komma, icke kunna åvägabringas genom egna ansträngningar och "egna gärningar" utan verkas av faktorer som ligga långt utanför hennes maktområde,

och ett genombrytande av denna mur, som stänger henne ute från hennes eget livs djupaste avgörelser, endast kan ske genom något som liknar en pånyttfödelse, som bryter orsakskedjan och sätter en ny början, så är psykologien här på spår efter djup i människolivet, som om de fullföljas, kunna leda till ett psykologiskt bekräftande av den kristna trosinställningens riktighet. Men en sådan psykologi är som sagt endast i sin begynnelse. Därav följer, att den naturliga teologien, för vilken jag talat, tills vidare mera är ett framtidsprogram och en synpunkt, under vilken det måste arbetas.

Vetenskapligheten i teologien är alltså beroende av riktigheten i den kristna tron och livsinställningen, och riktigheten i denna är beroende av dess i djupare mening "naturliga" nödvändighet. Den naturliga teologien får därför arbeta sida vid sida med forskningen i "människonaturen" överhuvud och se till, om den kan komma till samförstånd med denna. Möjligheten av ett sådant fredligt samarbete mellan teologien och en sådan naturforskning är givetvis beroende av att den ensidigt mekanistiska grunduppfattningen och tolkningen av människolivet uppgives och att den ensidigt kausalanalytiska psykologien överläter ledningen åt en förstående psykologi. Denna omsvängning inom psykologien är ju också i full gång, och det är ju omöjligt undgå att se, huru efter all kultursplittring vetenskaperna numera börjat röra sig mot en syntes, som det vore dåraktigt av teologien att vilja motverka eller ställa sig utanför. "Das Zeitalter der Zersplitterung ist wieder vorüber, alle neuen Leistungen sind auf den Weg der Synthese verwiesen", säger Oesterreich redan 1910¹⁾. Det gäller i ännu högre grad den dag som är.

Det är alltså icke min mening, att den "naturliga" teologien skulle ersätta den kristna dogmatiken och etiken, än mindre att den systematiska teologien skulle invänta psykologiens och naturlivsforskningens resultat, innan den vågade yttra sig. Det är icke heller min mening, att när sådana "resultat" föreligga, teologien skulle känna sig nödgad acceptera, vad som psykologi, ärftlighetslära och dyl. förklarar vara eviga väsenslagar i människolivet och kalla endast det på en gång ätkristet och naturligt, som stämmer med dessa "lagar". Den systematiska teologien måste självständigt arbeta sida vid sida med dessa andra vetenskaper och allt djupare söka intränga i det kristna livets egendomliga väsenslagar. Men det måste ges en plattform, på vilken den kristna livstolkningen får mötas med livstolkningen överhuvud och det djupaste i människolivets natur får konfronteras med det djupaste kristna. I varje fall gives ingen annan väg att hävda riktigheten och "sanningen" i den kristna livsinställningen och dess akter och därmed att hävda vetenskapligheten i en kristen tros- och sedelära, som vill vara mer än en historisk-psykologisk skildring av faktiska religiösa och moraliska föreställningar och känslor. Den vetenskapliga verifieringen av trons riktighet kan ske endast i anslutning till vetenskapen om människan i övrigt.

¹⁾ Die deutsche Philosophie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, s. 32.

Det hindrar emellertid icke, att den kristna dogmatiken och etiken riktigare återge människans väsen och livslagar än någonsin psykologi och antropologi, eller att kristendomen redan bättre har uppdagat människolivets djup och hemligheter och utvecklingsmöjligheter än någonsin vetenskapen om människan. Livet går alltid före vetenskapen. Den har endast att bringa på begripliga formler, vad livet redan frambragt. Det är icke vetenskapen ytterst som upptäcker de väsensnödvändiga lagarna för personlighetsutvecklingen. Det gör livet självt, och vetenskapen haltar efter i dess spår. Den kristnes övertygelse är att, vad än vetenskapen månde säga, lagarna för det riktiga människolivet, av vilket våra enskilda liv endast lämna förvirrade och vanställda uttryck, bäst avläsas hos evangeliernas Kristus. Därför är han också övertygad om, att den forskning, som håller sig till och sysslar med detta det djupa livets källsprång, bättre och direktare än någon annan skall finna ut de riktiga livslagarna. Han avvaktar därför med lugn vetenskapens ställning och aktar sig för att överskatta dess värde. Därför är det för honom icke heller någon förlust, att han icke kan annat än i en mycket begränsad mening sätta vetenskapens namn på den troskunskap han, vore det också med hjälp av hela kristendomens samlade trosvittnesbörd, företager sig att framlägga.

ARVID RUNESTAM.

ÄNNU ETT SVAR TILL PROFESSOR RUNESTAM

Runestam har rätt: vår samstämmighet även i fråga om de "vetenskapstekniska" spörsmålen är vida större än vår förra replikväxling i sista häftet av Kvartalskriftens förra årgång gav vid handen. Ja, jag skulle kunna gå ännu längre i erkännandet av inbördes gemenskap. Jag kunde snart sagt gå med på hela det program Runestam ovan utvecklat — om jag blott i ett och annat avseende får företaga en viss förskjutning av accenterna.

1. I fråga om själva *grundsynen på trosvetenskapens uppgift* komma vi uppenbarligen utmärkt gott överens. Vi äro båda ense om att det framför allt gäller att "avslöja trons eget karakteristiska sätt att se". Runestams sats om att "i vetenskapens sfär upphöja trons eget ovetenskapliga vetande" hade, syntes det mig, en viss hegelsk bismak och detta mitt intryck förstärktes därigenom att jag kombinerade saken med talet om den "naturliga teologien". Sedan Runestam nu klart och bestämt tagit avstånd från en sådan tolkning av den omtalade satsen, bortfaller också motsättningen oss emellan på denna punkt.

2. Även i fråga om *ställningen till psykologien* finner jag inga större svårigheter att gå Runestam till mötes. För det första vill jag starkt stryka under att det ingalunda är eller varit min avsikt att avskära förbindelserna mellan trosvetenskap och psykologi. Denna har tvärt-

om eftertryckligt betonats (jmf'r Den allmänneliga kristna tron, sid. 84). *Att avgränsa uppgiften är icke detsamma som att avskära förbindelserna.* För det andra är det visserligen uppenbart, att jag tagit "psykologi" i en inskränktare bemärkelse än Runestam gör — utan att därför vilja stänga den inne inom "naturalistiska" gränser. Min hållning i detta avseende är närmast dikterad av psykologiens faktiska hittillsvarande prestationer. Vill nu Runestam taga psykologi i en mera omfattande mening och tala om en psykologi av högre dignitet, en "trospsykologi", en "teocentrisk psykologi" eller hur den så må kallas och låta trosvetenskapens metod i denna mening vara "psykologisk", så skall jag icke sätta mig däremot: inser man blott klart vad saken gäller, låter man blott syftningen hän mot trosobjektet klart framträda, så spelar onekligen terminologien i detta avseende en jämförelsevis underordnad roll.

3. *Trosvetenskapens vetenskapliga karaktär.* Vi äro båda överens om att vetenskapligheten visar sig i ett riktigt återgivande av vad tron är och "ser" samt i framställningen av trosinnehållet till en totalbild, i systematiskt sammanhang. Däremot synes det som om en viss differens skulle föreligga i fråga om den princip, efter vilken de kristna trostankarna skola kunna legitimeras. Runestam har vissa betänkligheter mot det jag säger om kristendomens "grundfaktum" såsom dylikt legitimationsprincip. Och dessa betänkligheter förstärkas uppenbarligen genom mitt uttryck: den *allmänneliga* kristna tron. Jag upptar närmast frågan om "kristendomens grundfaktum" såsom legitimationsprincip.

Först vill jag då fastställa, att man ovillkorligen måste uppsöka och använda någon slags legitimationsprincip — försåvitt som man icke rent subjektivistiskt vill inskränka sig till att analysera och framställa sin egen privata tro. Så snart man lämnar den rent subjektivistiska ståndpunkten, blir frågan om legitimationsprincipen en tvingande nödvändighet. Även om man, såsom Runestam synes vilja antyda, skulle begränsa uppgiften till att framställa "den ideala lutherska tron", skulle en legitimationsprincip, en slagruta lika fullt vara outhärlig. Härom äro vi också säkerligen överens. Mitt sätt att bestämma denna legitimationsprincip kan visst vara bristfälligt — det må gärna erkännas. Men i så fall gäller det uppenbarligen att söka bestämma den bättre — frågan kan icke gärna avskrivras.

Nu säger Runestam att min bestämning av "grundfaktum" saknar fasta konturer. Och han tillägger i sammanhang därmed en sats, som jag gärna skulle vilja diskutera en smula: "det är Einar Billings skarpa utkorelsehistoriska linje upplöst i ett obestämt 'andesammanhang', som — hur religiöst värdefull själva 'synen' än månne vara, det är jag den förste att erkänna — dock är alltför obestämt för att tjäna till organiskt centrum för en vetenskaplig framställning av en 'allmännelig kristen tro'". Jag måste säga att jag med en smula överraskning läste denna sats. Naturligtvis har Runestam rätt i att — försåvitt jag skulle fallit på den idén att beteckna "andesamman-

hanget“ såsom kristendomens grundfaktum i här angiven bemärkelse och såsom *organiskt centrum* för den vetenskapliga framställningen — detta skulle varit “alltför obestämt“. Ja, Runestam skulle i så fall gott ha kunnat begagna ännu starkare uttryck. Men något sådant har förvisso icke fallit mig in. Jag kan här hänvisa till några ord i Den allm. kr. tron (sid. 104), som till yttermera visso blivit kursiverade och som ju Runestam själv anför i sin föregående uppsats. Det heter här på tal om de nytestamentliga skrifterna: de äro “det första grundläggande vittnesbördet om *den kristusgärning*, som är kristendomens grundfaktum, och som på ett avgörande sätt *präglar den kristna gudsbilden och det kristna gudsförhållandet*. — — — Inför *den levande gudsbild*, som träder fram genom kristusgärningen, säger den kristna tron med Luther: und ist kein andrer Gott“. Här torde det vara tydligt nog utsagt, att icke “andesammanhanget“ såsom sådant betraktas såsom legitimationsprincip eller såsom organiskt centrum för den vetenskapliga framställningen. Min mening är sedan, att det trosvetenskapliga arbetet skall konfrontera detta här omtalade “grundfaktum“ med det som möter i kristendomens fortgående levande historia. Men detta är ju något totalt annat än att vilja göra andesammanhanget såsom sådant till “organiskt centrum“ för den vetenskapliga framställningen. Begreppet “andesammanhanget“ har hos mig betydelse för framhävandet av uppenbarelsens levande karaktär, för belysningen av problemen tro-historia, individ-samfund m. m., men jag har aldrig drömt om att göra det till den slagruta, vilken hjälper mig att uppsöka det äktkristnas källsprång.

Jag tror, att det möjligen kan ha sitt intresse, om jag går ännu en smula närmare in på förhållandet till E. Billings utkorelsehistoriska linje. Förstår jag Billing rätt, har han icke velat betrakta denna utkorelsehistoriska linje såsom legitimationsprincip för det kristna trosinnehållet. Läser jag t. ex. hans bok Försoningen, så ser jag, att han alltför skarpt markerat skillnaden mellan — låt mig säga — gammaltestamentligt och nytestamentligt för att kunna vilja betrakta den utkorelsehistoriska linjen såsom sådan eller m. a. o. vad man benämnt den profetiskt-kristna linjen såsom organiskt centrum för framställningen av det *kristna trosinnehållet*. Däremot är det mig icke fördolt, att “den profetiskt-kristna linjen“ understundom av andra svenska teologer — dock icke, såvitt jag sett, av Runestam — faktiskt använts såsom en slags legitimationsprincip för kristna trostankar. Och detta kan, förefaller det mig, icke vara riskfritt. Risker är ju framför allt den, att det kristna rent principiellt ryckes i ett alltför intimt sammanhang med judendomen. Under sådana förhållanden fördunklas blott alltför lätt blicken för det kristet säregna, för den säreget kristna gudsbilden, den säreget kristna synen på gudsuppenbarelsen, på frälsningen m. m. Kristenheten har under tidernas lopp lidit så mycket av den alltför intima sammankopplingen med judendomen, att det måste vara en angelägenhet av allra högsta vikt att kristendomens principiella egenart även i förhållande till judendomen

kommer till klarast möjliga uttryck (naturligtvis med allt erkännande av det faktiska sammanhanget). Jag måste alltså säga, att min bestämning av "kristendomens grundfaktum" — vilka svagheter den än kan äga — i varje fall till intentionen äger större bestämdhet än en hänvisning till den utkorelsehistoriska eller profetisk-kristna linjen äger. Om jag blir i tillfälle att fullfölja ett arbete om Den kristna gudsbilden genom seklerna, med vilket jag nu en tid varit sysselsatt, hoppas jag att ingående kunna verifiera de här uttalade satserna och även att kunna lämna något litet bidrag till närmare belysning av frågan om "kristendomens grundfaktum". Ty därom ber jag Runestam vara förvissad: jag driver icke i så måtto någon apologi för den av mig i Den allmänliga kristna tron givna bestämningen att jag skulle betrakta den såsom havande sagt det avslutande ordet — överhuvud betraktar jag intet i denna bok såsom något avslutat: den är alltigenom, för att begagna ett om densamma nyttjat uttryck, ett "öppet system".

4. Den *allmänliga* kristna tron. Det förefaller mig som om Runestam skulle taga någon anstöt av termen allmänlig och snarast vilja betrakta den såsom en missvisande och onödig etikett. Nu kan jag ju icke neka, att termen verkligen av en och annan missförstås och omtolkats på ett sätt, som uppenbart strider mot de mest klara och otvetydiga uttalanden i min bok. Det skulle därför möjligen redan av denna anledning kunna finnas anledning att stryka ordet från bokens titel. Men jag måste bekänna, att jag trots allt icke finner mig ha lust att göra detta. I och för sig skulle jag ju gärna kunna skrivit bara "Den kristna tron" eller "Den kristna gudsgemenskapen". Hade jag skrivit på tyska, skulle jag möjligen ha skrivit *Der Sinn des christlichen Glaubens*; på engelska: *What is christian faith?* Men jag skulle svärligen ha velat skriva t. ex. "Den lutherska tron". Jag skulle, vad det sistnämnda uttrycket beträffar, hållas tillbaka redan av precis samma känsla, som dikterar Pauli ord i det första korintierbrevet (1: 12 f.): "den ene ibland eder säger: 'jag håller mig till Paulus', den andre: 'jag håller mig till Apollos', en annan: 'jag håller mig till Cefas', åter en annan: 'jag håller mig till Kristus'. Är då Kristus delad? Icke blev väl Paulus korsfäst för eder? Och icke bleven I väl döpta i Paulus' namn"?

Det ligger dock onekligen ett stycke program i termen "allmänlig". Vad jag har velat är ju närmast att principiellt hävda, huru- som hela det samlade kristna trosvittnesbördet bör läggas till grund för trosvetenskapens bearbetning. Jag kan omöjligt se annat än att alla andra gränser måste bli godtyckliga. Därmed har jag givetvis också velat i min mån bidra till övervinnandet av all snäv och självgod konfessionalism. Jag vill öppet bekänna, att jag lärt även av sådant som vuxit upp utanför den egentliga lutherdomens område — och det har, om jag inte ser fel, också Runestam gjort. Men om så är, finns det då något rimligt skäl, varför man medvetet skulle söka begränsa sin horisont blott till den egna konfessionen eller

m. a. o. något skäl varför man icke skulle tala om "den allmänneliga kristna tron" både såsom utgångspunkt och såsom riktpunkt? Om man i sitt arbete *faktiskt* icke a priori låter sig bestämmas av partikularistiska gränser, skulle det då icke vara missvisande att vilja skylta med en partikularistisk etikett? Behöver jag tillägga att denna "allmänneliga" riktpunkt ingalunda i sig innesluter någon ringaktning för det egna? Ingen granskare av min bok har heller, såvitt jag sett, beskyllt mig för att Luther icke skulle komma till sin rätt. Min förvissning är, att han i själva verket kommer långt bättre till sin rätt, ju mindre han isoleras. Och jag tror att det varit en olycka för lutherdomen att den i så hög grad som skett levat sitt liv i en märkvärdigt snäv isolering. Vi få snart sagt dagligen bevis för att denna isolering, förbunden med ett snävt och oförstående betraktelsesätt av allt utanför-varande, finnes kvar och trives även hos lutherdomens mera bemärkta representanter. Jag är tämligen säker om att striden mot snävhet och instängdhet på detta område icke precis är en strid mot väderkvarnar. Och jag är lika säker på att jag i grund och botten även här har Runestam på min sida. Bakom termen "allmännelig" döljer sig i själva verket några av mina djupaste och rikaste livserfarenheter och därför vill jag hellre vårda den såsom en ögonsten än kasta den i rännstenen. Det är f. ö. i grunden icke ett svagt utan ett starkt evangeliskt självmedvetande, som uttalar sig i den. Det ligger i den skulle jag, i anknytning till vad jag på ett annat ställe i detta tidskriftshäfte skrivit, vilja säga en förvissning om universaliteten i det djupast lutherska — för mig ligger nämligen universaliteten helt och hållet i djupet: ju djupare, dess mera universellt, sakligt sett.

Nu har naturligtvis Runestam obetingat rätt i, att en sådan syn på uppgiften ställer den stackars arbetaren inför ett ideal, som är svindlande högt. Däri äro vi hjärtligen överens. Men det kan nu en gång icke hjälpas. Jag ser icke att det skulle kunna ställas lägre utan att uppgiften samtidigt skulle svikas. Därför att ingen är allseende, utan vars och ens synkrets mer eller mindre begränsad, behöver man väl ändå inte precis *upphöja själva begränsningen till princip*? Uppgiftens höghet gör en hälsosamt medveten om genomförandets anspråkslöshet. Och jag instämmer naturligtvis fullkomligt i Runestams sats: "teologen får, betänkande sina egna begränsade resurser, när det gäller en så omfattande företeelse som kristendomens liv och historia, låta den troskunskap han framställer gälla för vad den kan, i det han samvetsgrant skildrar vad han ser och urskiljer som äkta i trons liv". Jag kan också sentera vad Runestam vill säga, då han i detta sammanhang talar om att det i viss mån i varje "dogmatik" ligger en "bekännelse". För min del föredrar jag emellertid att reservera detta höga ord för det rent religiösa livsområde, inom vilket det hör hemma. Bekännelse är en rent religiös akt, teologi är arbete för att söka förstå ett visst givet föremål. Häri ligger alltså ingen anmärkning mot vad Runestam i denna sak anfört, jag vill blott framhäva att det, såsom erfarenheten noggsamt visar, kan vara riska-

belt nog samt leda till mycken oklarhet, om man till teologiens område överför vad som hör hemma på ett helt annat livsplan. Runestam är ju också uppenbarligen ense med mig om att "bekännelse" icke egentligen är rätta ordet. Man skulle snarast, synes det mig, kunna säga, att det trosvetenskapliga arbetet är avslöjande. Det är avslöjande icke bara därför att och i den mån som det avslöjar den kristna trons egenart och innebörd, utan det är också avslöjande i den meningen, att det faktiskt och med en inre nödvändighet avslöjar vad som bor i den teologiske arbetaren. Man inlåter sig icke med mänsklighetens djupaste livsfrågor utan att mer eller mindre blottställa sig själv. Men även om det alltså indirekt blir fråga om en slags "bekännelse", så är detta snarast ett bifemenomen. Och det ligger ju vikt uppå att principiellt hålla gränsen mellan religion och teologi klar. Det teologiska arbetet är icke såsom sådant en religiös funktion. Teologien *vill* blott en enda sak: att söka i möjligaste mån förstå sitt föremål.

5. Den "*naturliga*" teologien. Även i denna fråga kan jag utan svårighet gå Runestam till mötes — om jag blott får lägga den avgörande tonvikten på slutpartiet i hans framställning. Jag har nämligen minst av allt velat åvägabringa någon teologiens isolering. Även här gäller satsen: att avgränsa uppgiften är icke detsamma som att avskära förbindelserna. Jag har helt enkelt velat en koncentration kring den uppgift, som också Runestam betecknar såsom den systematiska teologiens huvuduppgift: "att så energiskt som möjligt intränga i trons väsen och livssyn och söka framställa denna i allt renare och klarare dager". Men därmed har jag naturligtvis alls icke velat säga, att det icke skulle vara en högviktig teologisk uppgift att noggrannt giva akt på vad som vid sidan av teologien försiggår på livstolkningens område samt att underkasta detta en kritisk analys. Allt vad Runestam säger härom kan jag livligt sentera. Men jag vill i så fall lägga den avgörande tonvikten på det slutparti i framställningen, som begynner med satsen: "det hindrar emellertid icke, att den kristna dogmatiken och etiken riktigare återge människans väsen och livslagar än någonsin psykologi och antropologi, eller att kristendomen redan bättre har uppdagat människolivets djup och hemligheter och utvecklingsmöjligheter än någonsin vetenskapen om människan". Får denna sats och de närmast följande gälla, så synes det mig som om Runestam i sin tidigare framställning en smula övervärderat den betydelse, som den av honom omnämnda, ännu i sin linda varande psykologien skulle komma att få såväl för det teologiska arbetet som för betygandet av teologiens vetenskaplighet. Det allra mesta, som genom en dylik psykologisk analys av människonaturen kunde åvägabringas, vore väl en viss verifikation av — låt mig säga — den kristna människotolkningen, detta i samband med ett övervinnande av här mötande gängse fördomar. Betydelsen av en dylik insats vill jag ingalunda förringa. Men den synes mig näppeligen kunna leda till en verifikation av troskunskapens vetenskaplighet. Detta skulle väl endast vara möjligt för det fall att tros-

vetenskapen uppginge i att vara en teologisk antropologi eller m. a. o., om den släppte den riktning hän mot trosobjektet, som är och måste vara väsentlig för densamma. För min del kan jag därför — med all uppskattning av de av Runestam här framförda tankegångarna — icke se annat än att den teologiska vetenskaplighetens säkra grund i sista hand icke rätt gärna kan vara något annat än att teologien, jag tänker här närmast på trosvetenskapen, gör ett visst bestämt objekt — den kristna tron — till föremål för en metodisk-kritisk undersökning. Vid denna undersökning måste givetvis tron fattas och granskas så allsidigt som möjligt. Därmed är också vägen öppen till kontakt med all djupare psykologisk undersökning av människonaturen. Men det viktigaste, även när det gäller de av Runestam omtalade förbindelserna utåt, synes mig vara att troskunskapen icke eftersträvar något annat än söka låta trons belysning falla så klart som möjligt även över de psykologiska frågorna, alltså i nu berörda hänseende söker så mycket som möjligt klarlägga trons egen karakteristiska syn på människolivet.

GUSTAF AULÉN.

TIL DEN ISRALITISK—JUDISKE KONGEKRONOLOGI

Jeg vil gjerne få rettet et par feil som er kommet in i min avhandling om ovennevnte emne i dette tidsskrift I, s. 245 ff.

S. 253, l. 15 f. o. er "31" (Jorob'am II:s regjeringstid) en trykfeil for "41".

På side 262, l. 2 ff. f. o. har jeg ved en hukommelsesfeil regnet den fulle gjennomførelse av Josjijas reform til kongens 16de istedenfor til hans 18de år. Der må altså leses: "6 år senere reformens fulle gjennomførelse i 623/2, nærmne bestemt våren 622". Og på l. 6: "Den fulle gjennomførelse av reformen 5 år senere". —

Til det som er sagt om Davids og Salomos regjeringstid på side 263 kan det føies at kong Hiram av Tyros, som i Samuels- og Kongeböckerne nevnes som begges samtidige, ifølge Menander fra Efesos regjerte 969—936 (anført efter Buddes kommentar til Sam., s. 223, med henvisning til Josephos C. Apionem. I 18). Det taler også for å sette Davids regjering litt senere enn Deuteronomistens skjema har gjort.

M. h. s. min ansettelse av Jojaqims regjering til 609/8—599/8 (s. 260) og Jerusalems 1ste erobring til sommeren 598 (s. 255 f) gjør professor G. Hölscher (Marburg) mig i et brev opmerksom på at det stemmer med og stadfester den beregning han i sin bok "Hesekiel" (= Beiheft 39 til ZATW), s. 20 ff har gjort angående tiden for Ezekiels Tyrosprofetier. "Tyros og Jerusalem gjorde samtidig opprør mot Babylon; beleiringen av Tyros begyndte år 598! Altså begyndte vel også Jerusalems beleiring 598".

SIGMUND MOWINCKEL.