

# SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 1

1925

HÄFTE 4

## INNEHÅLL

	Sid.
Från den teologiska samtiden.....	315
Den kristna kärlekens form och egenart, av ARVID RUNESTAM ..	320
Tro, mystik och rationalism, av GUSTAF LJUNGGREN .....	336

### Teologisk litteratur:

Troskunskap och vetenskap. En inledningsfråga i <i>Auléns</i> "Den allmänneliga kristna tron", av Arvid Runestam .....	355
Troskunskap och vetenskap, av Gustaf Aulén .....	360
GUSTAF LJUNGGREN: Det kristna syndmedvetandet, intill Luther, av T. Ysander .....	371
EMIL BRUNNER: Die Mystik und das Wort, av Gustaf Aulén.	380
TORSTEN BOHLIN: Kierkegaards dogmatiska åskådning, av Edv. Lehmann .....	396
ARVID RUNESTAM: Kristendomen och den materiella nutidskulturen, Anders Nygren.....	401

LUND

C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

DET EKUMENISKA MÖTET i Stockholm har på ett välgörande sätt klargjort innebörden i programmet för de kyrkliga enhetssträvanden, som utmärka den rörelse konferensen representerade. Det har fastslagits, var enheten verkligen ligger. "Life and work", uttytt med det före mötet begagnade slagordet "Doctrine divides, service unites" gjorde detta något ovisst. Lyckligen undvek kongressen att antaga någon etisk "lära" i stil med Niceas dogmatiska; läran splittar, även om den har ett *etiskt* innehåll. Otvetydigt blev ock genom hela andan, som uppbar mötet, inpräglad, att enheten icke ligger endast i "tjänandet" och i ett "life and work", tolkat i enlighet därmed, utan i ett "liv" längre in: "life" är ett i dogmatiska och etiska läror oformulerbart andligt gemenskapsliv, riktat på gemensamt "work". — Life and work-rörelsens litterära socialietiska insatser voro ju redan före konferensen betydande (den engelska Cope-serien är redan tidigare omnämnd i denna tidskrift), och själva mötet med dess otal föredrag och diskussionsinlägg frambragte en hel litteratur, som så småningom kommer att bli tillgänglig för en större allmänhet. Denna litteratur är också nu efter mötet alltså i växande; av utländska tidskrifter äro hela häften ägnade åt Stockholmskonferensen. — Sverige blev det förunnat icke blott att få utöva värdskapet för mötet och väsentligen svara för den yttre organisationen utan också att göra en värdefull insats i den socialietiska diskussionen, särskilt i fråga om punkterna 2 och 5 i konferensens program: "Kyrkan och de ekonomiska och industriella problemen" samt "Kyrkan och den kristna uppfostran". Den svenska sociala kommitténs arbete och tesförslag rönne synnerligen starkt erkännande av de utländska delegerade och högeligen värderades särskilt Biskop Einar Billings därtill fogade promemoria, vilkens förslag om initiativ från konferensens sida för inrättandet av ett socialietiskt forskningsinstitut för vetenskaplig utredning av de etiska sociala problem, som



Stenijs sista större arbete var en redogörelse för de orientaliska studierna i Finland 1828—1875 i *Studia orientalia I* (festskrift till Knut Tallqvist). Såsom nytestamentlig forskare utgav Stenij en avhandling om enhetligheten i Galaterbrevets text med särskild hänsyn till den holländska konjekturalkritiken, ett arbete över Pauli missionsresor och dessutom ett antal smärre undersökningar. En av de flitigaste medarbetarna i *Teologisk tidskrift* (för Finland) var han efter G. G. Rosenqvists avgång tidskriftens huvudredaktör från 1916. Ett mycket värderat arbete har Stenij utfört såsom medlem av den finska bibelöversättningskommittén, vars ordförande han var alltsedan 1915. Även såsom teologisk lärare och kyrkoman åtnjöt Stenij stor aktning i sitt hemland.

\*                   \*

\*

Genom professor V. T. ROSENQVISTS bortgång har icke blott det svenska undervisningsväsendet utan även den teologiska forskningen i Finland gjort en kännbar förlust. Hans intressen voro väl främst pedagogiska — som chef för skolstyrelsens svenska avdelning gjorde han sin främsta insats. Hans namn är välbekant även i Sveriges skolor genom den kyrkohistoriska lärobok, som han tillsammans med biskop J. Gummerus utarbetat. Men han fann tid även till teologiskt arbete, därom vittna hans studier över svenska psalmdiktare i Finland, liksom en skrift om skolans skiljande från kyrkan. Vid sin död var han sysselsatt med förarbetena till ett stort verk om Borgåbiskopen F. L. Schauman, redaktören av Finlands kyrkolag och måhända landets mest betydande kyrkoman under 1800-talet. Det är att hoppas, att någon annan med de nödiga förutsättningarna för detta arbete må befinnas villig att upptaga och slutföra verket.

\*                   \*

\*

En bland Tysklands mera bemärkta teologer, prof. KARL GIRGENSOHN, har nyligen gått ur tiden efter nyss uppnådda 50 år. Ursprungligen professor i Dorpat blev han i samband med de baltiska förföljelserna fördriven därifrån och fick sin verksamhet förlagd till Greifswald till dess han för knappa tre år sedan erhöi en professur i systematisk teologi i Leipzig. Hans huvudinsats faller inom religions-



som bekant en av Englands intressantaste teologiska tänkare i nutiden — dels på grund av ett kort meddelande som gjorts med anledning av kommissionens i september hållna sammanträde: detta konstaterar, att man hittills sysslat dels med den religiösa auktoritetens problem, dels med frågor rörande Guds förhållande till världen (kärleken och rättfärdigheten, undertron). Större överensstämmelse har visat sig råda, än man från början kunnat hoppas: detta är av stort intresse, emedan mycket olika kyrkliga och teologiska riktningar äro representerade: från liberalt och evangeliskt håll deltaga män som B. H. Streeter, V. Storr och W. R. Matthews (dean vid King's College i London), från högkyrkligt bl. a. W. L. Knox, J. K. Mozley och A. E. J. Rawlinson, självständiga tänkare av rang äro Clement C. J. Webb och C. J. Shebbeare. Man kan räkna med att kommissionens resultat kommer att bli av betydelse även utanför England.

\*                      \*  
   \*

Den hemgångne Oxfordexegeten, prof. CHARLES FOX BURNEY har i sina skrifter rest den bästa minnesvården över sin, mänskligt att döma, allt för snart lyktade livsgärning. Om Burneys lärdom och skarpsinne vittnar hans synnerligen innehållsrika och noggranna kommentar till Domarboken "The book of Judges, with introduction and notes", 1918, ett erkänt standardarbete på sitt område. Hans starka intresse för det levande och praktiskt religiösa kommer till ett förnämligt uttryck i predikosamlingen "The Gospel in the Old Testament", 1921. Den försvarar väl sin plats i serien "The scholar as Preacher". Den bok som emellertid framför andra kommer att bevara Burneys namn levande under en god tid framåt är hans med rätta högeligen uppmärksammade inlägg i fråga om Johannes evangeliets ursprungliga gestalt "The aramaic origin of the Fourth Gospel", 1922, i vilket arbete förf. genom en ingående språklig detalj-analys söker visa att det fjärde evangeliet författats på semitiskt språk.

# DEN KRISTNA KÄRLEKENS FORM OCH EGENART

AV PROFESSOR ARVID RUNESTAM, UPSALA

## 1. TVÅ FALSKA FRÅGESTÄLLNINGAR.

Ordet kärlek möter oss i många sammanställningar. Vi tala ju icke blott om den kristna kärleken utan också om annan: mellan föräldrar och barn, mellan man och kvinna, fosterlandskärlek o. s. v. Med kärleken i dessa sistnämnda former har den kristna kärleken icke varit utsatt för någon större risk att förväxlas. Annorlunda har dess förhållande varit till andra känslor, som också fått gå under kärlekens namn, eller med densamma nära förbundits, den s. k. "allmänna människokärleken", sympatikänslan, altruismen, humanitetskänslan, den sociala medkänslan med de breda lagren, samhällssolidaritetskänslan, eller vad de nu alla mände heta.

Det är lätt att konstatera, vad som varit anledningen till, att förväxlingen med den kristna kärleken här legat närmare än i fråga om det förstnämnda slaget av kärlek, den på ett eller annat sätt mera naturbetingade. Det beror uppenbarligen närmast därpå, att man tänkt sig kärlekens art och väsen beroende av det objekt, på vilket den riktar sig. Den "allmänna människokärleken" eller den sociala medkänslan har lättare förväxlats med den kristna kärleken, därför att objektet för kärleken i båda fallen varit eller synts vara detsamma: alla människor utan undantag. Kärleken befanns här som där till sin syftning vara universell, till skillnad från faders- och moders- och fosterlandskärleken med dess begränsade objekt. Kärleksobjektets omfattning och vidd har alltså fått vara avgörande för kärlekens art. Men också för dess värde. Ju större och mångfaldigare föremålet varit, ju värdefullare har kärleken ansetts vara. Kärleken till hela människosläktet har hållits för bättre än fosterlandskärleken, kärleken till familjen och de närmaste av ringare värde än kärleken till hela folket. Eller kärleken till den trängre kretsen, hem, anförvanter och fosterland, har betraktats med misstänksamhet och som knappast möjlig annat än på bekostnad av den "större" kärleken till alla människor.

Men förväxlingen mellan kristen kärlek och en socialt inriktad allmän människokärlek har även haft en annan grund, nämligen föreställningen, att kärleken är så mycket mera värd, ju mera den går människans omedelbara känsla och böjelse emot och kostar större ansträngning. Den allomfattande människokärleken är mera förtjänstfull än kärleken mellan föräldrar och barn o. s. v., därför att den icke likt denna senare grundar sig på en naturlig drift, som gör den "lätt", utan är mera påkostande. Därmed följer gärna också föreställningen, att kärleken till dem som befinna sig på större avstånd, är värdefullare än kärleken till de närmaste, som det ju blott är "naturligt" att älska. D. v. s. kärleken kommer under den mänskliga prestationsförmågans synpunkt och hela betraktelsesättet vilar på uppfattningen, att kärleken är något självförvärvat och med framgång kan *avfordras* en människa.

Men fattas kärleken så, att den är möjlig att prestera helt enkelt på grund av ett krav att älska, förändras den nödvändigt till sitt innehåll: från livscentrum, sinnelaget, flyttas den ut i periferien, blir yttre gärning, välgörenhet, hjälpverksamhet och överhuvud sådant, som vi verkligen kunna med uppjudande av våra krafter åstadkomma — men som mycket väl kan bestå utan *kärlek*. Den sociala sympatikänslan har nog icke undgått detta öde. Och den kristna kärleken har även på denna väg kunnat med densamma förväxlas, emedan man icke heller alltid på kristen sida fasthållit dess sinnelagskaraktär, utan likställt den med yttre kärleksverk och filantropi och sådant, som har kärlekens sken utan att äga dess kraft — och därför också konsekvent nödgats att som "människoverk" utskilja den från gudsförhållandets centrum.

Det är icke heller blott representanterna för den socialt inställda människokärleken med kosmopolitisk anstrykning, som gjort sig skyldiga till förväxlingen ifråga och upphävt sig till den kristna kärlekens arvtagare. Den åskådning, som legat till grund för den relaterade uppfattningen av kärlekens värde, har i stor utsträckning accepterats även av de kristna. På utpräglat kristet håll har man nog dock känt, att den kristna kärleken blivit lidande på identifieringen med humanitetsmoralens allmänna människokärlek och förlorat i djup och kraft genom att sidoordnas med denna moderna



företeelse. Men man har haft svårt att principiellt skilja den från annan kärlek och att fastställa dess särskilda egenart.

Den utväg man tillgripit, om man eljest känt behov av att skydda den kristna kärleken mot förväxling, har i regel varit den, att man sagt, att den kristna kärleken är en kärlek till *själen*, till det *eviga* i människan, till *personligheten* i henne. Den gäller icke något så periferiskt som det lekamliga och timliga livet och de sociala förhållandena; i varje fall icke direkt. Skall den befatta sig med sådant, måste dock, menar man, hela tiden personligheten och det eviga i människan och själarnas frälsning vara det yttersta syftet.

Båda åskådningarna göra alltså kärlekens värde beroende av kärlekens *objekt*. Skillnaden är blott den, att det för den ena är objektets *omfattning* och *kvantitet*, som bestämmer kärlekens värde, för den andra objektets *djup*, objektets *kvalitet*, *objektets eget värde*.

Mitt påstående är, att ingen av dessa åskådningar helt täcker den kristna kärlekens idé.

## 2. KÄRLEKEN ÄR ICKE VÄRDEFULLARE REDAN DÄRIGENOM ATT DEN OMFATTAR MÅNGA ELLER STRÄCKER SIG ÖVER ETT STÖRRE OMRÅDE.

Evangeliet gör icke kärlekens värde primärt beroende av kärleksobjektets omfattning. Det gör icke heller kärlekens värde beroende av den i verkets yttre resultat synliga mänskliga ansträngningen.

Kristendomen känner visserligen även den, en kärlekens universalism. Men den är utav annat slag än den "allmänna" människokärlekens. Det är detta man på kristet håll förbisett, när man i ängslan att överbjudas av den moderna välfärdsmoralens krav på allmän människokärlek tävlat om att hävda kristendomens kärleksuniversalism. Följden har blivit att man alltför lätt gått med på moralfilosofernas uttydning av ordet och stannat vid förklaringen, att den kristna kärleken är en kärlek till alla människor, till hela släktet, till hela mänskligheten. Men evangeliet känner icke någon sådan kärlek, väsentligen liktydig med ett mot alla människor välvilligt och

sympatiskt stämt sinnelag. Dess krav på kärleken är visserligen icke lägre än humanitetsmoralens. Tvärtom. Egentligen är det alldeles utan gräns. Ty ytterst är det intet mindre, än att vi skola älska med Guds egen kärlek. Och den har inga gränser. "I skola vara fullkomliga, såsom Eder himmelske Fader är fullkomlig."

Jesus utgår icke från människans faktiska förmåga utan från idealets höghet, när han fordrar likhet med Gud såsom den sedliga godhetens väsen.

Men evangeliets krav gäller i första rummet icke kärleksobjektets omfattning utan kärlekens eget djup. Det håller sig fastare på verklighetens mark och *kallar* icke för kärlek annat än det som verkligen är kärlek. Det räknar med människornas bundenhet av rummets och tidens skrankor och förutsätter i allmänhet som självklart, att kärlek och hat äro knutna till förhållanden, där människorna personligen ha med varandra att skaffa eller där en personlig insats är möjlig. Att kärleken skulle bestå däri, att vi i en allmän sympati med släktet eller i en allmän välvilja och humanitetskänsla el. dyl. skulle innesluta summan av alla människor: den tanken ligger alldeles icke inom evangeliets horisont och är i varje fall icke dess *kärlekstanke*. Ty den kärlek, som evangeliet talar om, förutsättes alltid vara *en personlig insats*. Däri ligger allt inneslutet. Och därmed menas icke blott eller i första rummet en yttre kärlekshandling, utan ett genombrott, en nyskapelse i sinnelagets inre värld. Djup öppnas och nya krafter välla utur djupen in i människolivet, vilka med inneboende drift fordra utlösning i handling. Djupet heter Guds kärlek. Och den mänskliga kärleken är så mycket värd, icke som människan förmår presteras av allehanda sympatiska känslor eller av självvalda människoverk, utan som hon förmår med tron öppna dammarna för den gudomliga kärlekens spontana flöde.

Universalismen i den kristna kärleken består alltså icke däruti, att jag innesluter alla människor i en allmän människokärlek, utan 1:a däruti, att *Guds* kärlek omfattar alla, folk, tider och enskilda människor, onda och goda, 2:a däri, att detta också *borde* vara *vår* kärlek, så visst kravet är att vara lika Gud, fullkomliga såsom han är fullkomlig, 3:e däri, att inga av människor resta skrankor mellan folk och enskilda få hindra mig att *bliva* en "nästa" och göra en

personlig insats överallt, där Gud för mig genom naturens ordningar och historiens skickelser öppnar möjligheter därtill.

Härmed är icke en socialt orienterad kärlek avvisad som okristen. Jag återkommer i det följande därtill. Är den en personlig insats, ett genom tillförd kraft ur djupen bragt offer, är den kristen, den må framträda i kristendomens namn eller icke. Men det finns en socialt beskäftig "människokärlek", som är den kristna kärleken diametralt motsatt och icke skarpt nog kan från densamma avgränsas. Typen är oss välbekant. Jag menar den, vars *allmänna* människokärlek och intresse för det *allmänna* hämtar näring ur *bristen* på intresse för det närmare liggande, för den egna familjen, omgivningen, kallelsen och för sin egen själs hälsa; som söker sin "nästa" *bortom* de närmaste, icke därför att dessas behov och anspråk på kärlek redan tillgodosetts, utan därför att han icke *trivs* med sig själv och sina närmaste, anhöriga och uppgifter. Dennahängivenhet åt det allmänna är ofta ingenting annat än brist på personligt djup, brist på allvar, brist på vilja att gå in i förhållanden, som kräva personlig uppoffring och personlig insats, lust att leva på ytan, att icke behöva låta taga sig personligen i anspråk, såsom den närmaste omgivningen kräver, lust kanske också att få lysa med sin människokärlek och att få röras — kanhända mest över sin egen godhet — under det hjärtat i djupet är hårt och kallt och spar sin kyla åt de närmaste.

Gentemot denna flykt bort från de närmaste och denna falska kärleksuniversalism, som låter kärleken till nästan framför allt vara en kärlek till de längst bort befintliga eller till en opersonlig massa, är det på sin plats att erinra om det engelska "Charity begins at home" eller om Thomas' ab Aquino ord om kärlekens naturliga ordning, *ordo naturalis charitatis*. Det har säkerligen sin betydelse för den som vill förverkliga kärleksbudet att icke negligera denna naturliga ordning. I varje fall gör han nog i allmänhet ingenting synnerligt, därigenom att han bryter med denna, och det är säkerligen en falsk uppfattning av kärleken och dess värde att mena, att den är mera värd, i den mån den riktar sig på objekt och människor, till vilka jag *icke* på ett eller annat sätt är genom naturliga band knuten; att den är mera värd alltså redan därigenom, att den

ligger *utanför* min egentliga drift- och intressesfär. I regel är den nog vida mindre värd, därför att den på samma gång lätt lösgör sig från de individuella förhållandena och deras krav på personlig insats och utbreder sig över en opersonlig massa och så själv lätt opersonliggöres, d. v. s. upphör att existera som verklig kärlek.

Måste alltså den kristna kärleken med misstänksamhet eller öppen protest betrakta den från utomkristet håll proklamerade allmänna människokärleken och dess yttringar, så visar den sig å andra sidan, när allt kommer omkring, stå närmare den naturligt betingade kärleken, t. ex. mellan föräldrar och barn, fosterlandskärleken, o. s. v. än det från början såg ut. "Strukturen" är densamma. Den delar med den naturgivna kärleken spontaneiteten. Den är icke möjlig att genom egen kraft prestera. Skillnaden är blott, att här heter källan, varur kraften flödar, "nåd", där "natur". Men här gäller om naturen, att den är en "gåva till anden". Den naturliga kärleken är även den, om den eljest är äkta, nåd, ett utflöde av Guds kärlek, en vägröjare för den djupare kärlek, som öser ur förlåtelsens källa. I dess spår har därför också alltid den kristna kärleken på sina många vägar sökt sig fram till människohjärtat. Vem räknar de gånger en moders kärlek varit budbärare för en himmelsk? Vem nekar till, att en förändligad kärlek mellan man och kvinna är den allra värdefullaste gåva av Guds kärlek och kan föra djupare in i denna? Att en av ansvarskänsla och nitälskan fördjupad fosterlandskärlek kan av den kristna trons livssyn och kraft helgas och sammangjutas med den kristna kärleken i personliga insatser för fosterlandet i förbön och anda och gärning?

Därmed är också redan antytt, att den kristna kärleken är möjlig, icke endast där enskilda människor med varandra träda i personlig beröring. Det ges också en kristen kärlek till de många, till den större gruppen, till folket, ja till mänskligheten. Sådan är *Guds* kärlek och sådan är Kristi kärlek, där den utstrålar klarast: från Golgata. Kärleken, som där lider, omfattar verkligen *alla*. Men Jesus upplever denna kärlek alls icke som "allmän människokärlek" i den moderna välfärds- och sympatimoralens mening. Behöver det ens sägas? För Jesus är verkligen hans död på samma gång en *personlig insats* och en insats för *mänskligheten*. På det djup, där hans

kärlek rör sig, *är* verkligen mänskligheten *ett*, en enda människa. Det är mysteriet. Historien har icke jävat detta. Det är på hemligheten häri den ännu stavar och ännu lever.

Vem vill vid sidan av denna Jesu kärlek göra anspråk på en "allmän människokärlek", en kärlek till hela släktet? *Hans* kärlek förbjuder oss åtminstone att lättsinnigt taga i vår mun ordet om kärleken till *alla*. Den säger oss i varje fall, att endast i den mån kärleken personligen tager sig an och lägger på sig fria offer, kan den utan att förytligas och upphöra utbreda sig över de många, över det större området. I den mån en människa verkligen kan med sitt liv gå in i omgivningens, i det egna folkets, i mänsklighetens nöd, dess andliga såväl som dess lekamliga, dess livsbekymmer, framför allt dess ansvar och synd och skuld och vara med och genomlida allt detta och i folket och i mänskligheten draga in Guds kärlek till nödens avhjälpande, till skuldens hävande och ansvarets stärkande, i den mån, men också endast i den mån kan hon vidga sin kärleks objekt utan att kärleken själv opersonliggöres och upphör att *vara* kärlek.

Kärleken blir alltså icke värdefullare redan därigenom att den omfattar många, men i den mån kärleken själv fördjupas, sträcker den med nödvändighet sin verkan ut över ett allt större område. Däri ligger alltså slutligen den kristna kärlekens universalism: ju djupare den är, ju universellare är dess objekt. Kärlekens djup bestämmer icke blott kärlekens värde utan också kärleksobjektets omfattning.

På den linjen, den djupa personliga insatsens, blir det icke heller någon konkurrens mellan kärleken till det mindre omfattande objektet och kärleken till det större. *Den* är den bästa fosterlandsvännen, som mest älskar hemmets jord och nära kära; *den* älskar bäst mänskligheten, som i sin kärlek gått djupast in i det egna folkets nöd. Så har ingen älskat sitt *folk*, som den som på korset lider för *mänskligheten*.

### 3. KÄRLEKEN ÄR ICKE VÄRDEFULLARE REDAN DÄRIGENOM ATT DEN RIKTAR SIG PÅ ETT VÄRDEFULLARE OBJEKT.

Ett stycke vidare i karakteristiken av den kristna kärleken för oss diskussionen med den andra åskådningen, den som säger, att kär-

lekens värde är beroende av värdet hos det objekt, som älskas, och att den kristna kärleken är för mer än all annan, därför att den är en kärlek till något mer än kött och blod: till själen, till det eviga i människan, till personligheten. Riktig är säkerligen i varje fall föreställningen, som står bakom denna åskådning, att själen och andens liv är högre och värdefullare än det lekamliga livet. Det ena är förgängligt, det andra oförgängligt. Allt skall stå i tjänst hos personligheten, den högre andliga odlingen, såväl som den materiella kulturen. "Personligheten är det högsta i historien", säger vår svenska personlighetsfilosofi. Men slutsatsen: alltså är den kärlek, som riktar sig på personligheten och dess nöd, högre än den, som övar barmhärtighet mot den lekamliga nöden: är den i överensstämmelse med evangeliet?

Svaret synes bli både ja och nej. Guds kärlek, sådan den uppenbarar sig i Jesu livsöde, synes svara ja. Eller var den icke en kärlek till *själen*, till *personligheten* Jesus Kristus, den kärlek, med vilken Gud älskade sin enfödde son? Ty annorlunda synes det icke möjligt att förstå Jesu lidande och död: Gud älskade som allra mest sin son, när han lät honom lida och dö för mänsklighetens skull. Ty så älskade Gud icke blott världen utan också sin ende son, att Han utgav honom i döden. Älskade Han då icke fram i klarhet personligheten, evighetsmänniskan i Jesus? Och är det icke därför Sonen är den utkristalliserade personligheten, som frälsar kämpande personlighetsliv?

Guds kärlek är alltså en kärlek till själen, till personligheten? Eller är det icke därför den stundom är så hård? Han skonar icke livets yta för att få rädda djupet, evighetsvarelsen. Så synes Guds kärlek till Jesus lära oss. Och vi kanske tillägga: Är det icke själarna Han vill rädda, när han i vår tid krossar och slår och låter förgängelsen skörda, vad förgängligt är? Få vi icke spåra hans kärlek bakom lidandet, en evig mening i olyckorna och döden, en gudomlig outrannsaklig kärlek, som tillintetgör det värdelösa för att rädda eviga värden?

*Ett* kunna vi dock icke lämna åsido inför denna skoningslösa kärlek: Jesu egen bild i evangelierna, när han gick omkring och gjorde väl och hjälpte alla, *lekamligen* och andligen. Det måste

göra oss betänksamma att tala för ringaktande om det kroppsliga livet och den timliga nöden och om kärleken som tager sig an denna. Ha vi rätt och mod att inför hans bild sätta oss till doms över deras kärlek, som syssla med de låga ting, vilka måhända vi själva icke finna vara nog värdiga objekt för vår känsla och vårt omak? Jesu kärlek kräver i varje fall revision av den satsen, att kärleken är så mycket värd som det föremål den riktar sig på. Ty av den skulle följa betänkliga ting, som illa skulle motsvara Jesu vittnesbörd om Guds kärlek. Av den satsen skulle nämligen också följa, att kärleken till den gode och rättfärdige skulle vara bättre än kärleken till syndaren. Men det är de nittionio rättfärdiga den gudomliga kärleken lämnar, när den går ut och söker efter den förtappade syndaren. Och det är ju oupphörligt till stackars förkomna och förolyckade människobarn Jesus själv utsträcker sina händer. Och icke blott till deras *själar*. Det är så mycket tillsynes *värde* löst Jesus har älskat och slösat sin kärlek på: bräckliga, förgängliga människoliv av kött och blod, likaväl som trasiga, vilsegångna själar. Nej, inför Jesu kärlek är det omöjligt att fasthålla vid satsen, som den är formulerad, att kärleken är så mycket värd som dess objekt — åtminstone efter vårt sätt att skilja mellan objekten. Det må vara, att hela hans kärlek ändå till sist med samlad kraft *blev* en kärlek till själarna, att all personlig insats även för yttre nöd blev ett led i en djupare gripande kärleks- och försoningsgärning. Men hans kärlek själv, varje gång den utgav sig, frågade icke efter om nöden var betydelsefull nog, för att han skulle bekymra sig om den. Det var nog, att den fanns, och att hans hjärta brann av förbarmande.

Däri kan alltså icke den kristna kärlekens egenart bestå, att den har sitt värde primärt av objektet som älskas. Att påstå detta, vore att förneka kärlekens "gudomlighet". Ty denna består just däri, att den från det höga sänker sig ned till det låga, att Gud sänker sig ned till människan, gudssonen till syndfulla och skuldbelastade människobarn. Det är nämligen rörelseriktningen i den kärlek, som kristendomen satt in i världen. "Nedåt sträcka sig hans eviga armar." "Icke däri består kärleken, att vi hava älskat Gud, utan däri, att han har älskat oss." Den som gör kärlekens värde beroende av det

objekt, som kärlekens förbarmande riktar sig på, han kastar om denna kärlekens gudomliga rörelseriktning. Han ser icke, att strömmen går från källan; han sätter en mänsklig trånad i den gudomliga kärlekens ställe.

#### 4. KÄRLEKENS VÄRDE BEROR ICKE AV OBJEKTET SOM ÄLSKAS UTAN AV SUBJEKTET SOM ÄLSKAR.

Därmed äro vi framme vid huvudsatsen, som kastar ljus över de olika, skenbart motsägande sidorna i den "gudomliga", kristna kärleken. Den är enkel nog och har dock de mest vittgående konsekvenser för etiken: *Kärlekens tyngdpunkt ligger icke i objektet som älskas utan i subjektet som älskar.* Så är det för övrigt i all äkta kärlek, även i kärleken mellan man och kvinna, mellan moder och barn. Den som *älskar* är den värdefulle. Föremålet, som drager till sig kärlek, kan vara det ovärdigaste av alla; kärleken är därför icke mindre djup och stark, icke mindre värdefull. Tyngdpunkten, grundvärdet, varpå allt i tillvaron hänger, ligger i kärleken själv. Den är själv det primärt värdefulla och värdeskapande.

Det är icke blott en oevangelisk tankegång utan också en förvirrad psykologi, som ofta står bakom talet, att den kristna kärleken är en kärlek till själen, till personligheten. Man gör personligheten till det högsta och gör kärleken till denna till den högsta kärleken och ser ej, att det är kärleken själv, som djupast grundlägger personligheten. Den offrande, självutgivande kärleken är personlighetens innersta liv. Det betyder, att personligheten, "själen", som genom kärleken skall räddas från att gå förlorad, blir räddad icke blott genom att bli objekt för kärlek utan genom att själv bli ett *subjekt som älskar.* Det viktiga är, att kärleken själv är till. Det finnes intet högre än kärleken själv, som utger sig. Någon "själ", någon "personlighet", som vore för mer än kärleken och för vilken denna vore till blott såsom medel, ges icke. Kärlekens liv är självt målet, är självt personlighetens krona. Till detta mål för också all äkta kristen kärlek. Men icke genom att avsiktligt inrikta sig på att



rädda *själen* med bortseende från det lekamliga livets nöd. Den äkta kristna kärleken väcker till liv kärlek helt enkelt genom att vara till, genom att uppenbara kärlek. En människa älskar personligheten i sin nästa genom att i sin kärlek uppenbara personlighetsliv. Och det sker, när hennes kärlek "gudomligt" flödar över allt hjälpbehövande, obekymrad om högheten eller ringheten däri. Därifrån kan en stråle kastas in i en annan människas liv — utan varje avsiktlig inriktning på *själen* — och öppna hennes ögon för kärlekens källa och hennes själ för kärlekens liv — kanske mest vid en obetydlig kärlektjänst, där din och min kärlek går högdraget förbi och icke menar sig finna ett objekt nog värdigt vår inbillade känsla.

*Guds* kärlek är alltså icke den högsta, därför att Han älskar människosjälen med dess "oändliga värde", utan därför att Han själv är Kärleken. Och endast genom att själen får del i Hans kärlek, blir den "själ" i ordets djupare mening. Den vilsegångne syndaren är för Gud "värdefullare" än de nittionio rättfärdiga, därför att Han ser, att han behöver och kan taga emot kärlek, eller därför att Han ser på syndaren, som om han redan vore, vad han genom *Guds* kärlek *kan bli*. *Guds* kärlek skapar själv föremålet för sin kärlek. Och så är det även med den djupa kristna kärleken mellan människor. Om blott kärleken finns där, behöva vi icke sörja för *objektet* för vår barmhärtighet. Den må uppenbara sig i förbarmande med kroppslig eller med andlig nöd: blott kärleken är till och uppenbarar sig, icke blott bringar den hjälp i nöden utan skapar också det liv, som utgör tillvarons grundvärde: kärlekens personliga liv. I den meningen är den kristna kärleken alltid en kärlek till *själen*. Den skapar "själ", även när den riktar sig på den lekamliga och timliga nödens avhjälpande. Men vi förstå nu, varför Gud synes mer än vi älska *själarna*, varför Hans kärlek till Sonen var så skoningslös, att Han utgav honom i döden. Det var därför att Sonen kommit närmare än någon annan den heliga eld, som bränner, men också därför att han som ingen annan blev bärare av den gudomliga kärleken och själv tog lidandet på. Var det *Guds* kärlek, som icke skonade honom, så var det också Jesu egen kärlek, som tvang honom i döden. "Insatsen", som hans egen kärlek avfordrade honom,

blev med den växande kärleken mer krävande och djupgående än någon annans. Det är alltså hemligheten i Guds skoningslösa kärlek. Det har sin risk att komma kärlekens låga för nära: lågan kan tändas även på det egna hjärtats altare och kräva sitt offer. Det är så Gud älskar den han har kär: genom att göra honom själv till bärare av kärleken, som frivilligt lider. Det är därför också vilseledande att tala om Jesu lidande och vår tids lidande i samma andedrag och bakom båda söka Guds outgrundliga kärlek. Vårt lidande vid sidan av Jesu: det är rövarnas kors vid sidan av Jesu kors. "Vi lida det våra gärningar äro värda, men denne har intet ont gjort."

I kärlekens eget lidande vill Gud hjälpa människan in. Det är dock icke möjligt, utan att hon själv får *erfara* kärlek, komma lågan nära, som *värmer*, innan den tänder och bränner. Men därför måste också kärleken söka människan, där hon är åtkomlig för dess verkan, kanske genom förbarmande blott med timlig nöd. Men ligger det i den kristna kärlekens väsen att även i den enkla barmhärtigheten med yttre lidande skapa "själ" och *väcka* kärlek, så är denna dess verkan beroende av, att den förbarmar sig utan biavsikter. Ty kärlekens egen renhet är därav beroende. Det är ofta en oerhörd osannfärdighet eller åtminstone ett oerhört självbedrägeri vi göra oss skyldiga till, då vi låta oss angeläget vara att utvälja ett nog högt objekt för vår kärlek. Det är endast ett tecken på att kärleken saknar den "gudomlighet", som utmärkte Kristi kärlek, eller ett tecken på att kärleken är död. Ty det är ett bevis, icke på den mänskliga inskränktheten utan på den gudomliga storheten, osjälviskheten och rikedom i Jesu kärlek, att han slösade så mycken tid och hängivenhet även på att rädda av sjukdom och nöd förgångliga människokroppar. Vad tjänade det till, äro vi färdiga att säga, vi kloka och beräknande; han borde hellre ha koncentrerat sig på att rädda själar. Men Jesus älskar och kan icke handla på annat sätt än kärleken bjuder. Och han visar icke barmhärtighet med den kroppsliga nöden i någon biavsikt, nämligen för att därigenom vinna själen. Utan biavsikter flödar hans kärlek över fattiga, syndiga människors kroppar och själar. En medveten avsikt att rädda själen genom att rädda kroppen vore också för en människa kärlekens

död. Den skulle förstöra dess heliga spontaneitet. Psykologiskt sett ställer det sig ju också så, att effekten uteblir, om en sådan avsikt sticker fram. "Man merkt die Absicht und wird verstimmt." Och icke bara "verstimmt". En sådan beräknande "kärlek" kan väcka ödesdiga känslor och viljeimpulser hos den, som är föremål för denna "kärlek". Nej, Jesus älskar utan biavsikter. De utgöra för övrigt för honom ingen frestelse. Ty han såg tydligare än vi även i det kroppsliga lidandet och nöden ett stycke av den fiendes makt, som han hade att bekämpa. Han såg bättre än vi sammanhanget mellan andligt och materiellt.

Den enkla barmhärtigheten med lekamligt lidande kan alltså uppenbara mera av själen frälsande kärleksliv än den s. k. kärleken till själen. Älska vi, skall effekten för själen icke utebli, även om vi icke kunna se den. Det är nog, att Gud håller trådarna i sin hand och ser sammanhanget. Han lagar, att kärleken, till hur låga förhållanden den än sträckt sin hjälpande hand, skall bära skörd i andens rike. Vi vilja spana efter det höga syftet i Hans kärlek och inrätta vårt liv på lång sikt och under övergripande synpunkter. Men låt oss icke bli visare än Jesus och med klokheten bedraga kärleken. Det är bättre att vi se mindre av sammanhanget mellan andligt och materiellt, mellan evigt och timligt, och i tron hänga fast vid Guds kärlek, än att vi mena oss se klarare, sätta höga mål och förlora kärleken.

Men Jesu kärlek visar ju icke blott, att han ingalunda gick den timliga nöden likgiltigt förbi. Den visar ju också, hur det går med en människa, som kommer Gud tillräckligt nära och blir gripen av Hans kärleks eld. Ju starkare denna börjar brinna i det egna hjärtat, ju större offer kräver den, icke blott av yttre bekvämlighet och möda, utan av djupare personliga insatser, som gripa djupare in i livet än till den yta, där kroppsligt lidande härjar. I Galileens och Judeens bygder gick han omkring och gjorde väl och hjälpte alla. Men på korset tog han på sig ansvaret för ditt och mitt liv, lider han för vår synd, bär han vår skuld.

Kärleken är alltså icke värdefullare redan därigenom att den riktar sig på ett värdefullare objekt, men ju värdefullare kärleken blir, ju djupare personlig insats den kräver, ju djupare griper den in i livets

centrala skikt, dit in, där *all* nöd har sin yttersta grund: det gemensamma ansvarets, syndens och skuldens nöd.

Vi ha alltså att gå, dit kärleken kallar oss, till höga eller låga uppgifter, till den enkla barmhärtighetens verk eller till äventyrs till personliga insatser, som tvinga oss in i ett djupare lidande. Tron, som förankrar oss vid Guds kärleksliv, får överlåta åt Honom bekymren för, vad det skall bli för resultat av vår kärleks möda. Ty det är till sist förutsättningen för en rätt kristen kärlek: att tron håller den kvar på livets djupläge, vid Guds egen kärlek, så att den icke glider ut i ytliga känslor eller stora ord, berömmande sig av att omspanna jordens krets och människolivets djup. Ur Hans kärleks outtömliga förråd är det vi ösa, när djupen öppna sig inom oss. Varje gång kärlekens våg väller fram, är det tron som öppnar dammarna för Hans kärleks flöden. En kärlek, som vi själva presterar utan dessa krafter ur djupet, är ingen uppenbarelse av Guds kärlek. Men det är denna kristendomen skall uppenbara. Den skall från Gud, som är kärlekens källa, genom människolivet leda kärlekens eviga ström.

##### 5. S A M M A N F A T T N I N G.

I kristendomens namn ha tvenne olika uppfattningar av den kristna kärleken gjort sig gällande och tvenne olika yttringar av densamma framträtt. Den ena har tagit sikte på livets materiella nöd och materiella betingelser och därav tagit sig anledning att göra den samhällliga välfärden, det "allmänna", det sociala, till den kristna kärlekens egentliga objekt. Den andra har gjort gällande, att kristendomen såsom ett till själarnas frälsning syftande gudomligt kärleksliv i världen skall lämna samhällsfrågorna och det yttre livets reglering å sido och inrikta sig på högre objekt: själens liv och hälsa.

Vikendera åskådningen står i överensstämmelse med den kristna kärlekens idé? Det svar, som i det föregående givits, är väsentligen följande.

Den kristna kärleken är icke en vag och obestämd "allmän människokärlek" eller en allmän humanitetskänsla, som utan den personliga

insatsens allvar och djup omfattar allt vad människa heter. Allra minst är den att likställa med ett "socialt intresse", som för det allmänna och fjärrare försummar de närmast liggande uppgifterna. Den kristna kärleken har alltid karaktären av en *personlig insats* i och genom spontant framvällande inre liv. Närmare än den "allmänna människokärleken" står därför den kristna kärleken den till sitt objekt begränsade naturliga kärleken mellan föräldrar och barn, man och kvinna, kärleken till hembygd, fosterland o. s. v. Icke heller är enligt kristen åskådning kärleken värdefullare redan därigenom att den riktar sig på ett värdefullare objekt. Kärleken är själv det primärt värdefulla. Och i den mån som den själv blir djup och stark, vidgar och fördjupar den sitt objekt.

Frågan, om kristendomen har att inrikta sig blott på själarnas frälsning och personligheternas räddning eller även på timliga och sociala uppgifter, är därför oriktigt ställd. Kristendomens kärleksliv i världen är till i levande människor. En människa, som tror och älskar, är mera värd än tusen skenbara kärleksverk, och vad hon i sitt liv utstrålar av gudomlig kärlek, har en mäktigare verkan i de eviga värdenas rike och kanske även i timlighetens värld än de tusende surrogaten för kärlek, med vilka människor betala sitt samvete för att slippa älska.

Kommer sålunda allt an på *personligheten*, så betyder dock icke detta, att vi göra något synnerligt redan därigenom, att vi sätta personligheten i vår nästa som det höga målet för vår strävan. Ty kärlekens värde beror icke av objektet som älskas utan av subjektet som älskar. Och en kärlek, som utan biavsikter yttrar sig i personliga insatser för lindrande av lekamlig nöd, kan utgöra en starkare "kärlek till personligheten", det är vara mäktigare att *skapa* personlighet, än en av beräknande klokhet förorenad "kärlek till själen".

Vi äga icke nödvändigt kristen kärlek, därför att vi i en allmän välvilja omspanna allt mänskligt, därför att vi öva välgörenhet i stor eller liten stil eller därför att vi hänge oss åt socialt mångsyssleri. Vi äga icke heller nödvändigt kristen kärlek, därför att vi syssla med så höga ting som själens evighetsfrågor, talade vi också med änglars tungor. Och vår kärlek är icke nödvändigt okristlig, därför

att den riktar sig förbarmande på så låga ting som timlig nöd och jordelivets tunga villkor. Men i den mån vi bli bättre kristna och vår kärlek blir djupare, kommer den personliga insatsen att gripa djupare in i vårt eget liv och djupare in i människolivet omkring oss. Allt kommer an på det personliga allvaret och den personliga insatsen av våra liv. Men ytterst beror allt på den gudomliga kärlekens egen personliga insats i våra liv. Ty all vår kristna kärlek är ett utflöde ur den gudomliga förlåtelsens källa.

# TRO, MYSTIK OCH RATIONALISM

## REFLEXIONER MED ANLEDNING AV RUDOLF OTTOS "DAS HEILIGE"

AV DOCENT GUSTAF LJUNGGREN

**D**en nyorientering i kulturellt avseende, som vi f. n. bevittna och som uppbäres av vidare kretsar än kanske tidigare någon dylik förändring, kan utan tvekan i stor utsträckning betecknas såsom en medveten revolt emot den föregående tidens ensidiga intellektualism och dess insnörande av alla djupare livsinstinkter i det mekaniska tänkandets tvångströja. Var förut ratio i betydelse av rent logisk förnuftsmässighet måttet för allt och översta normen i sanningens värld, så har nu kravet på ett vidgat sannings- och verklighetsbegrepp med allt större kraft begynt göra sig hört. De tendenser, som nu utveckla sig på bred front, hade redan tidigt och långt före världskatastrofen sina förelöpare på skilda områden, t. ex. inom filosofien, konsten, skönlitteraturen. Vi behöva för filosofiens räkning blott peka på ett sådant fenomen som den moderna intuitionsfilosofien, representerad främst av Bergson, för skönlitteraturen på vår egen Strindberg i hans senare utvecklingsfaser och med hänsyn till konsten på den med ungdomlig glöd förfäktade expressionismen med dess opposition emot en trångbröstad naturalism samt dess hävdande av den subjektiva inställningens rätt och betydelse ifråga om verklighetsuppfattningen.

Det låter sig icke ostraffat göra att avstänga mänskligheten från de hemlighetsfulla djup i tillvaron, vari en verklig personlighetskultur alltid har sina rötter. Sådant för med inre nödvändighet till reaktion. Däri kommer endast en livets egen lag till synes. Utifrån dessa förutsättningar har man att förstå, att talet om "det irrationellas" rätt och nödvändighet just i denna tid är så allmänt utbrett. I deras kretsar, som tänka över frågan om kulturens förfall och möjligheten av dess pånyttfödelse, har, skulle man kunna säga, det irrationella blivit slagordet för dagen. Vad man där påyrkat är ett bortvändande från den gångna epokens "rationalism" och ett förnyat uppsökande

av det irrationellas dolda livskällor, som den renodlade förnuftskulturen hotat att helt tilltäppa.

Att denna allmänna kulturströmning på det allra intimaste skall beröra sig med religionen är uppenbart. Ja, man är på många håll klart medveten om religionen såsom den egentliga formen för den påyrkade nya hållningen inför livet. Därför betyder irrationalismens paroll tillika i stort sett en deciderad vändning till religion. Härvid har väl en ingalunda föraktlig del av denna hinsidesstämning kommit en djupare kristendomssyn till godo och framträtt i form av nyvaknad förståelse för det centrala i kristen tro och livsuppfattning. Och väl har teologien — jag tänker då närmast på den evangeliska — i många fall drivits till en fördjupad självbesinning över sin innersta uppgift, som bådär gott för framtiden. Men nekas kan trots allt icke, att den nya rörelsen mot religion, helst inom kulturellt ledande kretsar, i stor utsträckning har i sikte en religiös typ av annat slag, nämligen en mera allmänt orienterad, mystiskt betonad fromhetsart. Det är förvisso icke utan samband härmed, som man utefter hela linjen av religionsvetenskaplig forskning förspörjer ett markerat intresse för mystiken både som historiskt och psykologiskt fenomen. Den egenartade reaktion gentemot tidigare positivism och förtorkad rationalism, som denna mystiska stämmingsvåg ytterst utgör, har emellertid för teologien skapat ett läge, varest det ej längre blott är fråga om historisk framställning och objektiv analys, utan där en värdering av mystiken i samband med det religiösa livet framstår såsom en uppgift av alltmer trängande aktualitet.

Att mysteriet är att betrakta såsom ett oförytterligt moment i religionen, har man väl inom teologien även i de starkast "rationalistiska" tiderna alltid vetat och erkänt<sup>1)</sup>, men den styrka, varmed denna insikt i detta nu bryter fram, sticker dock på det allra bjärtaste av emot den fysionomi, som den senast tilländalupna epoken inom den vetenskapliga teologien i detta hänseende företer. Det kan ej hjälpas, att den gamla spekulativa dogmatiken ej mindre än den s. k. liberala teologien te sig skäligen antikverade och ej ha någon förmåga att eggande ingripa i den aktuella diskussionen. Emellertid måste det utan för-

<sup>1)</sup> Jfr K. Heussi: Zur Geschichte der Beurteilung der Mystik i Z. Th. K., 1917, s. 160 ff.



behåll medgivas, att det nya fältropet ännu röjer stor oklarhet och att de som gå fram under detsamma ofta blott dunkelt synas ha fattat sina mål i sikte och därför i högeligen spridd ordning röra sig framåt. Att under "irrationalismens" täckmantel en hel del illegitima, praktiskt och teoretiskt upplösande tendenser hota att skaffa sig utrymme inom fromhet och teologi är ej svårt att konstatera. Utan tvivel är en vidgad klarhet över irrationalismens rätt likaväl som angående de gränser, som måste dragas för densamma, starkt av nöden. Det behöves en fastare bestämning av både det rationellas och det irrationellas innebörd och samtidigt därmed en klarering av det närmare förhållandet mellan dessa begrepp och tro i kristen mening. Detta kräves icke blott med hänsyn till den kulturella omgivning, vari teologien f. n. är inställd, det påkallas också allt mer trängande av nödvändigheten för teologien att vinna den rätta klarheten över sitt eget väsen och sina egna uppgifter. Och knappast någonting torde i så hög grad vara ägnat att befordra denna klarhet som en skärpt blick för gränserna mellan tron å ena sidan samt vad som går under namn av rationalism och mystik å andra sidan. Efterföljande sidor äro avsedda som en analys av det så angivna problemet.

Det mest betydande bland de bidrag, som lämnats till diskussionen på denna punkt, är den kände Marburgprofessorn Rudolf Otto's sedan 1917 i icke mindre än tolv upplagor utkomna bok "Das Heilige", numera översatt också till svenska, samt den därtill sig anslutande samlingen "Aufsätze das Numinose betreffend". Das Heilige, som till yttermera visso bär undertiteln: "Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen", utmärker sig i motsats mot en hel del frihandskonstruktioner med systematisk syftning, som sett dagen över problemet mystik, icke blott genom ett fint psykologiskt sinne, utan också genom en både djupgående och vid kunskap om det historiska material, som härvid kommer ifråga. Det är härav förklarligt, att Ottos inlägg väckt uppmärksamhet i vida kretsar även utanför författarens hemland, ej minst på anglosaxisk mark, samt inom den tyska teologien länge haft en plats i centrum för försöken att klargöra kristendomens förhållande till de mystiska och irrationella rörelserna i tiden. Det har av denna orsak syns mig ändamålsenligt att anknyta våra reflexioner i detta ämne

alldeles direkt till Ottos tankegångar. Jag måste därför först refererande ange några huvudpunkter.

Betrakta vi religionens värld i stort, så möta vi enligt Otto utsagor om det gudomliga, som vid närmare påseende förete en fundamental olikhet inbördes. De låta genomgående återföra sig på tvenne huvudgrupper, som var för sig äro uttryck för en från den andra klart avskild känslö- och stämningssfär. Den ena sfären är härvid att beteckna såsom rationell, den andra såsom irrationell. Den rationella tendensen kommer ifråga om gudsidén till synes i alla de gudomliga predikat, som äro tänkta i analogi till vårt personligt förnuftiga och moraliska väsen och som därför låta forma sig i klart omskrivbara begrepp. Denna i religionen redan på tidigt stadium skönjbara tendens till "rationalisering" och "etisering" är det, som gör det möjligt för religionen att ö. h. lämna den odifferentierade känslans diffusa sfär och framträda såsom "tro" i egentlig mening. På denna sida i religionen beror också dess förmåga att göra sig gällande som expansiv faktor i utvecklingen. — Parallellt med denna linje löper emellertid en annan och lika konstitutiv, varest irrationella moment ställa sig vid sidan av de rationella. Genetiskt sett förhåller det sig t. o. m. så, att detta element är religionens ursprungliga, vartill den rationella utvecklingslinjen senare anknyter. Och endast i kraft av denna irrationella stämningssfär är det som religionen bibehåller den egendomliga kvalitet, varförutan den ej längre skulle förbliva religion i egentlig mening. Med hjälp av helighetskategorien<sup>1)</sup> vill nu Otto demonstrera den dubbelhet av rationellt och irrationellt, som enligt honom är en grundlag i religionens värld, och framför allt gentemot tidigare rationaliserings- och etiseringstendenser starkt markera de irrationella inslagen i såväl teologi som fromhet.

Medan den rationella och etiska sidan av helighetskategorien för vårt moderna språkbruk är en självklar förutsättning (helighetssedlig godhet) fattar Otto närmast i sikte att upptäcka och isolera den irrationella rest i densamma, som blir kvar när man abstraherar

<sup>1)</sup> Religionens inställning under helighetstanken såsom religiös huvudkategori är för Otto ingalunda något egendomligt nytt. Dess betydelse har betonats redan förut i den religionsvetenskapliga litteraturen, ej minst genom Söderblom.

från den rationaliserande överklädnaden (s. 6<sup>1</sup>). Vad som då står kvar är icke allenast självständigt i förhållande till de sedligt-rationella motiven, det kan t. o. m. vara absolut indifferent gentemot dessa. Otto har för uttryckande av detta moment präglat ordet: *das Numinöse* (av lat. *numen*). Det numinösa kategori är något fullkomligt *sui generis* och skiljer sig från det rationella icke blott till grad, utan till art. Den är såsom varje primärt och elementärt datum i själen "nicht definibel, sondern nur erörterbar" (s. 7). Blott med hjälp av analogier från andra "*Gemüttsfären*" kan man bringa den utanförstående till den punkt, varest det numinösa av sig själv bryter fram och blir medvetet hos honom.

När Otto nu medelst dylika analogiska uttrycksmedel går att analysera det numinösa kategori, urskiljer han närmast tvenne moment såsom konstitutiva, dels ett bortstötande, vilket framkallar en stämning, som kan omskrivas med uttrycken fruktan och "*heiliger Scheu*" och som närmast motsvaras av vad Otto benämner "*Kreaturgefühl*" i betydelse av känslan för "*das ganz Andere*", den oöverbyggbara distansen mellan människa och det som är mer än människa; dels ett moment av tilldragande, bestickande, fascinerande art, vilket i själen uttrycker sig medelst en salighetskänsla av översvinnelig och obeskrivlig karaktär. Det förra momentet benämner Otto *tremendum*, det senare *fascinatum*. Denna dubbelkaraktär hos det numinösa, föreningen av båda dessa moment i en egendomlig kontrastharmonik är i högre eller lägre grad karaktäristisk för all fromhet och betecknas av Otto som "det sällsammaste och mest beaktansvärda fenomen ö. h. i religionshistorien" (s. 25). Mot den numinösa fruktan eller skyggheten svarar ifråga om gudsbilden tanken på Guds "*schlechthinnige Unnahbarkeit*", konkret framträdande också i den hithörande, så utomordentligt viktiga föreställningen om Guds "*vrede*". Härtill fogar sig sedan ytterligare idén om Guds "*schlechthinnige Übergewalt*", tremenda majestas, utgångspunkt för de inom mystiken gängse stämningarna av försjunkande, *annihilatio*, intighetskänslan, "*das numinöse Rohmaterial für das Gefühl der religiösen Demut*" (s. 21). Såsom ett tredje och sista moment sluter sig så härtill tanken på

<sup>1</sup>) Jag citerar efter den av mig innehavda 4:de uppl., 1920.

det numinösa "energi" (das Moment des Energischen), innebärande en upplevelse av gudomen såsom något lidelsefullt ("nitälskan"), såsom kraft, rörelse, obändig verksamhet. Tanken på den levande Guden i motsats emot filosofernas spekulativa och rationella gudsbegrepp har här sin egentliga ursprungskälla.

Mot dessa irrationella inslag i gudsbilden svara nu bestämda rationella parallellföreställningar, som söka klargöra det gudomliga med hjälp av begrepp, hämtade från den sfär vi själva tillhöra, blott att de predikat, som så tilläggas gudomen, stegras och potenseras till den högsta tänkbara fullkomning. Hit höra bestämningarna av Gud såsom ande, förnuft, målsättande vilja, allmakt<sup>1)</sup> etc. De rationella idéer, som svara emot fascinosum-momentet på den irrationella sidan, äro kärlek, förbarmande, medlidande, hjälpberedskap, nåd, idéer som kulminera i den kristna faderstanken. Huru viktiga nu än de rationella tankegångarna äro, så få de enligt Otto ej skymma blicken för den andra sidan av saken. "Wie die religiöse Unseligkeit — als Erlebnis der  $\delta\rho\gamma\eta$  — tief irrationale Momente in sich hat, so liegt es auch hier auf der Gegenseite. Beseligung ist mehr, viel mehr, als blosses Getröstetsein, Zuversichthaben, Liebesglück, wenn auch in noch so hohen Steigerungen. Der 'Zorn', rein rational und rein ethisch gefasst, erschöpft noch nicht jenes tief *Schauervolle*, das im Geheimnis der Gottheit beschlossen ist. Und 'gnädige Gesinnung' erschöpft noch nicht dieses tief *Wundervolle*, das im beseligenden Geheimnis erlebter Gottheit liegt. Wohl ist es bezeichnenbar mit dem Terminus der Gnade, aber dann in dem volleren Sinne, wie ihn die Sprache der Mystiker tatsächlich anwendet und nach dem es zwar die Gnadengesinnung einschliesst, aber zugleich eben 'noch mehr'". (s. 36).

Det är nu icke Ottos mening — ehuru det understundom kunde så förefalla — att i de irrationella elementen se den egentligt religiösa upplevelsen koncentrerad. Även de rationella motiven gå tillbaka på en ursprunglig religiös reaktion. De äro därför likaväl som de irrationella att beteckna såsom *moment a priori* och förutsetta därför, enligt den av Otto hyllade aprioriuppfattningen, var

<sup>1)</sup> Otto skiljer mellan det numinösa predikat "Übergewalt" och det rationella "Allmacht". Det senare grundar sig på reflexion över Guds förhållande till universum såsom en förstörd mänsklig kraftutveckling.

för sig ett speciellt psykologiskt organ, varigenom de aktualiseras. Men ej nog härmed. Även den förbindelse mellan rationellt och irrationellt, som vi finna i religionshistorien, är av sådan konstans och självklarhet, att den måste tänkas grundad på en princip apriori. Här råder samma nödvändighetsförhållande, som när enligt Kants framställning kausalitetskategorien förbinder sig med sitt tidliga "schema". När nu i analogi härtill det irrationellt-numinösa "schematiseras" genom motsvarande rationella begrepp, så dokumenterar sig denna process såsom "äkta schematisering" till skillnad från en blott kombination därigenom, att den ej vid det religiösa sanningssinnets vidare utveckling bortfaller, utan blott blir fastare och bestämdare (s. 52). Den harmoniska avvägningen mellan rationellt och irrationellt, såsom den svarar emot vår aprioriska anläggning, är alltså det religiösa idealet. Detta är enligt Otto förverkligat i Jesu religion, varest helighetskategorien framträder i sin fullhet med en stark rationell och etisk betoning av det numinösa urinnehållet (s. 90). Frälsningshistorien är till sist intet annat än denna "allt klarare och mäktigare rationalisering och etisering av det numinösa" (s. 122). Kristendomens fullkomning av denna i religionen ö. h. framträdande utvecklingstendens blir framför allt tydlig inför gudsuppenbarelse i Kristus, då vi genom ett inre tvång nödgas erkänna: "das ist gottmässig, das ist das Heilige. Gibt es einen Gott und wollte er sich offenbaren, gerade so musste er es tun" (s. 185). Förmågan att igenkänna det heliga i den konkreta verkligheten kallar Otto "divination", och för den "äkta divinationen" är Kristus utan vidare "*der Heilige in der Erscheinung*", inför vilken alla andra "heliga" och profeter fördunklas (s. 172).

Mot bakgrunden av tron såsom en harmonisk förbindelse av rationellt och irrationellt avteckna sig nu enligt Otto rationalismen och mystiken såsom var för sig representerande religiösa ensidigheter, rationalismen genom sin bristande förståelse för religionens irrationella element och motsvarande betoning av de rationellt-etiska, mystiken genom undanskjutande av dessa senare och en "Höchstspannung und Überspannung der irrationalen Momente in der Religion". (s. 25 och 94). Mystiken inställer sig således både när tremendum-

momentet får alltför starkt dominera och när fascinosum-momentet leder den religiösa upplevelsen in i "det översvinneliga".

Den utveckling inom religionens värld, som Otto fäst uppmärksamheten på, följer i anslutning härtill en dubbel linje: dels är det fråga om en evolution *inom* vardera av de båda sfärerna — man kan så t. ex. följa det irrationella momentet från det primitiva stadiets "dämonische Scheu" till den högre religionens andakt, gudsfuktan eller mystiska förening och det rationella från den naiva antropatismen till den mest spiritualiserade fromhetsuppfattning — dels föras vi till den skildrade dialektiken i de rationella och irrationella motivens *ömsesidiga* förhållande, vilken i stort sett går parallell med utvecklingen inom de båda sfärerna (s. 120 f.).

Överblicka vi nu den konception av de religiösa företeelserna, som Otto med hjälp av sin religionspsykologiska analys gjort utkastet till, så är det utan vidare klart, att vi här stå inför ett i många hänseenden högeligen beaktansvärt försök att vinna en totalvy över fromhetens skiftande former och olika konkreta uttryckssätt. Och man måste ge ett oförbehållsamt erkännande åt den skarpa blick Otto har för egendomligheterna i skilda fromhetstyper och åt hans fina sinne för psykologiska nyanser. Och likväl synes mig Ottos metod trots allt komma till korta just på denna punkt, som på visst sätt är hans speciella styrka. Jag går att närmare klagöra vad jag härvidlag menar.

Jag misstänker, att det för mer än en varit på samma sätt som för mig, nämligen att han visserligen ryckts med genom det bestickande enkla och slående i Ottos resonnemang, men ändock ej kunnat undanhålla en allmän känsla av att det är något otillfredsställande med i spelet. Huru väl Otto än må ha träffat det karaktäristiska i de icke-kristna religionernas inre uppbyggnad och struktur, så blir den nämnda känslan stark, när Otto med hjälp av sina iakttagelser på den allmänna religionshistoriens fält skrider till en analys av den bibliska uppenbarelsereligionen. Här kan man ej undgå att gång på gång fråga sig, om verkligen Otto i sina allmänreligiösa kategorier lyckats infånga det för denna fromhetstyp avgörande och karaktäristiska och om hans evolutions- och schematiseringsteorier utan vidare

kunna förlänas generell giltighet. Enligt mitt förmenande ger en närmare prövning otvivelaktigt vid handen, att så icke är fallet.

Det är redan framhållet, att enligt Otto den bibliska religionsutvecklingen i sista hand skall betraktas såsom en fortgående rationaliserings- och eticeringsprocess, varigenom den numinösa grundstämningen vinner balans och utfyllnad. Nu förhåller sig emellertid ingalunda så, som skulle den gammaltestamentliga fromheten utan vidare kunna ställas under en enhetlig synvinkel. Utan tvivel betecknar t. ex. senjudendomen en i viss mån typisk ändpunkt med hänsyn till både den rationella och den irrationella linjen. Där möta vi å. e. s. en starkt markerad transscendenstanke, sammanknuten med en mysteriös kultfromhet, och å. a. s. en rationellt gudsbegrepp, som låter Gud förhandla med människorna efter humana, nära nog privaträttsliga synpunkter; och de båda stämningarna synas ha varit så tämligen likformigt företrädade. Och likväl är detta något helt annat än när profeterna uppleva den upphöjde helige Guden, som tillika är närvarande och aktivt handlar med folket i dess historia.

Se vi t. ex. på de tankar om *nåden*, som under intryck av den extrema judiska lagfromheten växa fram, och som degradera densamma antingen till att rätt och slätt utgöra den belönade funktionen i Guds vedergällande rättfärdighet eller till att beteckna ett humant överseende med mänsklig svaghet efter billighetens måttstock, så är nåden här något radikalt annat än hos profeterna, för vilka nåden icke är något som blott utfyller luckorna i den mänskliga lagrättfärdigheten, utan en maktfull, ända från grunden omskapande gärning av den levande Guden, utan vilken vare sig folket eller den enskilde kunna bestå inför Gud. Och senjudendomens rationalistisk-moralistiska nådetanke vinner ingen gemenskap med den profetiska genom några än så starkt framträdande numinösa fromhetsmoment i anslutning till kultiska symboler och rituella reningsceremonier. Vore profetismens religiösa grundmotiv blott ett enkelt samgående av kultfromhetens och lagreligionens olika element, ett inträdande jämnmått mellan dessas falskt proportionerade ingredienser, så vore t. ex. ett sådant fenomen fullkomligt oförklarligt som den originella kraft, varmed den genuina profetismen reagerar emot kultfromheten såsom sådan och varmed den emot lagreligionens atomism åter gör

gällande det enhetliga religiöst-etiska förhållandets allenavikt i fromheten. Detta gäller redan om den gammaltestamentliga utvecklingsfasen, men i ännu mycket högre grad om dess krön och fullbordan i det genom Jesus satta gudsförhållandet. Att den profetiska fromheten under sin förberedelsestid ej ännu bragt sin egen typ till fullbordan, att den på varje punkt i sin historia är inflätad i ett för sig främmande sammanhang, varmed den befinner sig i permanent spänning, får ej hindra oss att klart fatta i sikte dess egen strömfåra och den speciella inre dialektik, varmed den arbetar sig fram ur sin omgivning.

Har man ej blivit uppmärksamgjord på denna punkt, förledes man lätt till falska och missvisande generaliseringar. Den emot profeternas föreställning om Gud såsom den helige svarande stämningen av *ödmjukhet* skulle, för att taga ett annat exempel, enligt Ottos sätt att se närmast vara en harmonisk förening av den numinösa kreaturlighets- och intighetskänslan med den reaktion, som inställer sig i samband med förgäves eftersträvad fullkomlighet i lydnad för en atomistiskt uppfattad lag. Men denna ödmjukhetsstämning, karaktäristisk för den utgående judendomen, är dock något helt annat än den ödmjukhet, som växer fram ur sammanbrottet av de naturliga krafterna inför Guds absoluta rättfärdighetskrav och som i klar utprägling möter oss i N. T. Den numinösa helighetsupplevelsen är icke den faktor, som förklarar övergången från isolerade gärningar till personlighetens centrala religiöst-etiska förhållande. Den är tvärtom i grunden indifferent gentemot det etiska, och den förbindelse den knyter därmed är av rent yttre och tillfällig art och kan ej genom än så varaktigt samboende förvandlas till en verklig förening, en äkta och ouplöslig syntes. — I överensstämmelse härmed visar det sig ock att den intressanta, av Otto med tacknämlig styrka framhävda föreställningen om en *gudomlig "vrede"* icke är av samma struktur på naturreligionens och på den bibliska uppenbarelsereligionens mark. Enligt äkta profetisk-biblisk uppfattning är Guds vrede ej någon okontrollerad, arbiträr affekt, som bryter fram utan hänsyn till människans subjektiva förhållande, utan har alltid till korrelat hennes fritt bejakade syndiga viljeriktning; och även där denna relation ej, såsom i samband med predestinationsidén är fallet, ligger i öppen



dag för det blott mänskliga omdömet, så postuleras dock alltid en sådan förbindelse mellan gudomlig vrede och mänsklig skuld, som en gång skall göra Guds rättvisa fullt uppenbar. Denna relation till en människans enhetliga viljeriktning vinner den rationalistiska, kring isolerade gärningssynder orienterade vedergällningstanken icke genom någon som helst komplettering medelst den numinösa vredesföreställningen. Inom naturreligionen förblir det vid detta bredvidvartannat av rationellt och irrationellt, varvid det rationella blir alltför rationellt och mänskligt och det irrationella alltför irrationellt, något rent godtyckligt och tillfälligt.

Samma åtskillnad möter oss, om vi stanna inför den utprägling, som *predestinationstanken* fick i den senare medeltiden, enkannerligen nominalismen, vareist den ursprungliga bibliska predestinationensidén upplöstes och ersattes med å e. s. det rena godtycket å Guds sida, i kraft varav hans "acceptation" ej var bunden av några etiska hänsyn, och å a. s. en till det yttersta genomförd moralistisk betraktelse, som satte förtjänsttanken i dess krassaste gestalt i högsätet och neddrog gudsförhållandet inom det rationellas och på förhand beräkneligas ram. Luthers predestinationstanke i dess genuina, äkter religiösa fattning och sådan den uppbäres av hans verkliga religiösa patos, är icke en produkt av de i nominalismen mötande rationella och irrationella extremerna. Förbindelsen åt detta håll — därest Luthers predeterminism och allkraftslära skola härledas härifrån — är det som skapat de underevangeliska utväxterna på Luthers predestinationslära, men är ej förklaringen till denna själv.

Erkännes riktigheten av sådana iakttagelser, måste också medges, att Ottos anspråk på att genom sin allmänna religionspsykologiska analys ha berikat förståelsen för specifikt kristna tankar och därmed tjänat den kristna dogmatiken måste tagas cum grano salis. Sant är, att Ottos starka betoning av det religiösa såsom en sfär sui generis, som ej får utan vidare rationellt omtolkas, betyder ett i hög grad tacknämligt givakt emot en "antropocentrisk", moralistisk kristendomsuppfattning. Men lika visst är ock, att lagarna för den allmänna religionsutvecklingen ej kunna obesedda tillämpas på den bibliska frälsningsreligionen. Det kan styrkas med ledning av de flesta bland de idékomplexer, som hos Otto i detta sammanhang möta. Så. t. ex.

i fråga om synden och dess sonande. Att kristendomens *försonings-tanke* endast i mycket begränsad utsträckning vinner belysning med hjälp av primitiva föreställningar om "Deckung" gentemot spontana gudomliga vredesutbrott, synes mig uppenbart. Från denna tankegång ges det ingen väg till föreställningen om försoningen såsom en levande personlig förbindelse mellan människa och Gud, ej heller om därtill fogas såsom komplement den moralistiska frälsningsuppfattningen. Otto har ej rätt klart fattat i sikte, att synden i dess genuint bibliska betydelse ej är identisk med ett godtyckligt åsatt "numinöst ovärde", utan framför allt sammanbindas med människans enhetliga grundbeskaffenhet, varest religiösa och etiska kvalifikationer tänkas sammanbundna i en oupplöslig enhet.

Över huvud gäller, att just på denna punkt — i fråga om förhållandet mellan religiöst och etiskt — springer skillnaden mellan uppenbarelsesfromheten och "naturlig religion" som allra tydligast i dagen. Ty är det något som är karaktäristiskt för den profetisk-bibliska religionslinjen, så är det just den intima, olösliga förknippningen av dess båda sidor i gudsförhållandet. De äro här så nära förbundna, att man från en sida sett kan tala om fullständig identitet. Religionen är etik och etiken religion. Det är en essentiell förening i allra egentligaste mening, icke blott yttre samvaro av heterogena komponenter, som inbördes sträva isär. Kristendomen känner ingen tro utan gärningar och inga verkliga gärningar utan tro. Tron har icke sin sfär för sig och gärningarna sin för sig.

Var vi än göra halt inom de icke kristna utpräglingarna av fromheten, skola vi icke finna något motsvarande. Härmed är ingalunda påstått, att religion och moral där rent konkret skulle gå åtskils. Men förbindelsen dem mellan är principiellt sett en annan och lösli- gare än inom uppenbarelsesreligionen. Denna senare står eller faller med den framhävda relationen mellan etiskt och religiöst, medan däremot den allmänna religionshistorien känner en oändlig serie differenser i det inbördes förhållandet dem emellan. Den behärskar hela skalan från den rena etiska indifferensen till den irreligiösa moralismen. Den renodlade kvietistiska mystiken och den moralistiskt utformade rationalismen bilda här de båda i sin renodling icke anträffbara extremer, mellan vilka religionen rör sig, så snart den äkt-

kristna uppenbarelsetanken saknas. När Otto om förhållandet mellan religion och etik använder uttrycket "schematisering", så kunde väl själva termen i och för sig passera såsom beteckning för den egendomliga attraktion, som det religiösa städse visar sig öva gentemot det etiska, men den blir direkt missvisande, när den avser att likställa den evangeliska och den icke evangeliska fromhetens sätt att förbinda de båda faktorerna med varandra. I förra fallet ha vi en äkta syntes, i senare fallet en kompositionsprodukt, varest de båda momenten städse ligga i inre spänning och hota att separera från varandra, varigenom religionen löper fara att närma sig endera av de båda angivna ytterligheterna.

Den karaktäristiska åtskillnaden på denna punkt kan studeras även på inomkristen mark i form av kamp mellan evangeliska och under-evangeliska motiv. Förhållandet mellan Luther och den medeltida kyrkligheten är i detta stycke ytterligt belysande. I den senare möter oss på egendomligt sätt den för evangeliet främmande spänningen mellan moralistiskt förstådd aktivitet och kontemplativ kvietism. Detta blir uppenbart, om vi t. ex. stanna inför det katolska begreppet "kärlek" (caritas) med dess olösta spänning mellan den karitativt-verksamma synpunkten och den som betonar kärleken såsom ett mystiskt njutningsförhållande (fruitio Dei)<sup>1</sup>). Alldeles samma sak åskådliggöres för oss, om vi konfrontera med varandra begreppen tro och kärlek, fides och caritas. Antingen nu tron fattas i betydelse av fides historica såsom yttre auktoritetstro eller den tänkes såsom en fördjupad kontemplativ själsställning, vill kärleken såsom aktivitet ej komma i något rätt inre förhållande därtill. Dess relation till tron förmedlas antingen av tanken på lön i vulgär mening eller av föreställningen om det "aktiva livet" såsom nödvändig genomgångsform för det "kontemplativa". Djupast sett sträva dock det etiska och det religiösa här åtskils. Och det blir vid närmare prövning tydligt, att det i sista hand är endast genom den kyrkliga institutionens kontrollerande överinseende, som det ideala jämnmått mellan de divergerande tendenserna, vilket den officiella etiken eftersträvar, kan på yttre sätt upprätthållas. Framför allt genom biktstolens välorgani-

<sup>1</sup>) Jfr härtill min uppsats: "Den aktiva och den kontemplativa livsformen" i Festskriften för E. Stave, s. 203 ff.

serade uppsikt skyddar sig kyrkan emot de hotande "överdrifterna" i form av "osund", d. v. s. etiskt indifferent mystik eller en från den kultisk-mystiska fromhetsfären emanciperad gärningsreligiositet. Det sammanhållande bandet är därvid icke gudsupplevelsens egen karaktär, utan den hierarkiskt-kyrkliga ordning, som ger ett sken av verklig syntes åt påvekyrkans i grunden så disparata "complexio oppositorum".

Luthers trosbegrepp ligger på ett helt annat plan, som möjliggör en ny sammanslutning av etik och religion. Det är icke — såsom man understundom förmenat och såsom även Otto i viss utsträckning tycks hålla före (sid. 205 ff.: "Mystisches in Luthers Glaubensbegriff") — utan vidare att betrakta såsom utlöpare av medeltida fromhetsinnehåll. Luther själv har på det bestämdaste varit medveten om det i förhållande till medeltiden nya i sin fattning av förhållandet mellan tro och kärlek. Han har såsom det egentligt otillfredsställande hos skolastiken i detta fall angivit dess blott utvärtes sammanfogning av tro och gärning. När kärleken av skolastici fordras såsom något som skall komma till tron och fullkomna densamma, så kan den, för att använda en bild av Luther, liknas vid en krona, som sättes på en redan förut skön flicka och vars nödvändighet därför icke blir rätt tydlig. Hos Luther är kärleken utan vidare trons nödvändiga uttrycksform, varförutan tron ej är tro. Det kristna livet är här en inifrån bestämd och reglerad samvaro av aktivitet och passivitet och betecknar såtillvida en ny förbundenhet av de i medeltidsfromheten divergerande momenten. — Samma sak blir uppenbar även med hänsyn till den sida av trosbegreppet, som avser trons intellektuella innehåll. Karl Heim har i sitt stora arbete om visshetsproblemet i den kristna teologien <sup>1)</sup> skarpsinnigt uppdragit konturerna för den dialektiska lag, enligt vilken den medeltida teologien vid sin teoretiska begrundning av tron ständigt oscillerar mellan tvenne extremer: dels den vulgära auktoritetstron, dels den auktoritets- och historielösa symbolismen. Mot den förra ytterligheten tenderar "den tvåliniga betraktelsen", som i sista hand ej känner någon annan brygga mellan empiriskt och transscendent än den kyrkliga auktoriteten, mot den senare däremot den "enliniga betraktelsen",

<sup>1)</sup> Das Gewissheitsproblem in der syst. Theologie, 1911.

som via tanken på det överempiriska såsom tillgängligt för det utvidgade sanningssinnet söker sig bakom dogmats yttre formler och det historiskt-objektiva trosinnehållet till ett immanent visshetskriterium. Båda extremerna äro i sin renodling otillättna i katolsk fromhet: och de stora medeltida skolastiska systemen beteckna lika många etapper på den väg, som med varandra sammanbinder de motsatta polerna. Här föreligger alltså, om man så vill, ett klassiskt paradigm på de nästan lagmässigt konstaterbara förskjutningarna i förhållandet mellan rationella och irrationella element i religionen, försåvitt man med Ottos terminologi — jag lämnar tills vidare dess tjänlighet här åsido — kan beteckna den systematiserande kyrkoläran såsom utslag av den rationella och den mystiska visshetsvägen såsom utslag av den irrationella utvecklingstendensen. Och Heim har i detta sammanhang riktigt framhållit, att Luthers trosbegrepp icke är framsprunget ur försöken att harmonisera de båda inbördes disparata visshetslinjerna, utan att han sammanböjer dessa till en fullständigt ny och originell förening, där auktoriteten ej längre är yttre och dock bunden vid det i sin objektivitet fasthållna "ordet", som nu får en ny innerlighet och överbevisande verksam kraft. Detta är, synes mig, en analogi till, nej, mer än en analogi, det är ett återupplivande av Jesu syn på den gammaltestamentliga uppenbarelsen, lika fri från rabbinismens bokstavsträldom som från dess falska och ohistoriska spiritualisering. Och lika litet som Jesu skriftuppfattning är att betrakta såsom produkt av dessa båda sätt att förhålla sig till skriften, lika litet är Luthers nya uppfattning av ordet en produkt av medeltidsteologiens allegoriska tolkning och dess bokstavstro. Här är fråga om något helt annat och nytt, en syntes som ej längre kan upplösas: han känner ej en art av tro, som blott har med det "historiska, det "rationella" att göra och är bunden därav, och en annan som överskrider det historiska och strävar till något högre "irrationellt". Luther känner ett gripande av den frälsande verkligheten blott i och genom det yttre ordet, när det belyses av uppenbarelsens ljus. Där är *allt* rationellt och irrationellt *på en gång*, icke ett bredvidvartannat, utan ett ivartannat av olika moment i en spänningsfylld, men äkta syntes.

Sålunda känner katolicismen endast en genom yttre auktoritet

upprätthållen, artificiell enhet mellan de disparata motiv i fromheten, som vi med Otto benämmt rationella och irrationella. Härav kommer, att den kyrkliga praxis är inställd på ständig vakthållning gentemot sig emanciperande enskilda moment i det hela. Det gäller att på varje punkt noga bevara kursen mellan hotande ytterligheter i ena eller andra riktningen. Gärningar krävas, men de få ej bli allt, utan måste väl avvägas gentemot kontemplation och kultövningar, offerande kärlek likaväl som individuell askes äro av nöden, men de få ej överskrida ett visst rationellt lagom, olika för olika fromhetsgrader, fruktan måste finnas med hänsyn till synden och Guds vrede, men under aktsamhet för skrupler och misströstan, hoppet får tändas vid betraktande av förtjänster och Guds nåd, dock utan att det blir till förhävelse, frälsningsvissheten är den rätta mitten mellan övermod och förtvivlan. Mellan de förbjudna extremerna finnas en oändlig serie kvantitativa växlingar. Relativismen möter på varje punkt, utom ifråga om lydnaden för kyrkan, för vars dom envar måste böja sig. Där har katolicismens kategoriska moment sin plats. Den syntes, som tron enligt evangelisk åskådning utgör, uppkommer och spränges ej såsom där in momento, utan tänkes successivt komma till stånd, resp. upplösa sig. Man har blott *en* minimifordran, respekt för och underkastelse under den kyrkliga institutionen.

Är redan innanför kristendomens rämärken en bestämd åtskillnad mellan tvenne olika typer av religion fastställbar, så gäller detta i ännu högre grad, när vi se den karaktäristiskt kristna "tron" i den allmänna religionshistoriens ljus. Tron framstår då klart såsom något säreget, som icke med hänsyn blott till intensitet och grad, utan till art skiljer sig från övriga utpräglingar av fromheten. Otto har genom hela metoden för sin analys utestängt sig från möjligheten att ge rätt åt denna trons särprägel. Och orsaken härtill är i sista hand den förutsättning, som ligger till grund för hela betraktelsen: nämligen att alla positiva religioner skola kunna bringas under ett gemensamt övergrepp, som i sig omsluter det lika, gemensamma och väsentliga i fromheten ö. h. Därigenom kommer blicken principiellt att inriktas ej på de innehållsliga olikheterna, utan på de formella likheterna. De skiftande fromhetstyperna fånga intresset ej med hänsyn till det för var och en karaktäristiskt egendomliga, utan

i den mån de i skilda gradationer afficiera den religiösa grundbestämmdheten i vårt väsen. Här skönjes arvet från Schleiermacher, grundläggaren av "det allmänna religionsbegreppet", vilket alltför länge spelat sin förvirrande roll i den evangeliska teologien<sup>1)</sup>. Även Otto står helt under bannet av detsamma och förmår därför ej heller nå ut över den relativistiska grundsyn, som därmed följer. När det väsentliga är upplevelsens "*huru*" (das *Wie* der religiösen Apperception<sup>2)</sup>), icke dess "*vad*" (das *Was* der relig. Apperception), så är den reformatoriska distinktionen mellan sann och falsk religion (religio vera och religio falsa) principiellt försatt ur kraft och kristendomens absoluthetsanspråk underminerat<sup>3)</sup>. Ehuru man måste ställa sig kritisk emot det korrektiv som förordas, så är likväl den anmärkning, som Karl Heim<sup>4)</sup> riktat emot Otto, alltigenom berättigad, nämligen att denne icke med sin utgångspunkt lyckats göra rättvisa åt kristendomens extra *Christum nulla salus*. Lika litet som Schleiermacher bland de positiva religionernas många "medlaregestalter" förmådde ge Kristus någon kvalitativt motiverad särställning, lika litet är det enligt Heim för Otto möjligt att ange det kriterium, vilket skall ligga till grund för den "äkta divinationen", som "säkert" urskiljer Kristus såsom "der Heilige in den Erscheinung" från alla andra frälsare och "heliga". Tydligt är, att den måttstock för kristendomens företrädare, Otto anger — nämligen dess harmoniska förbindande av rationellt och irrationellt — är ohållbar redan av den anledningen, att tron ingalunda i sitt konkreta psykologiska framträdande uppvisar det välproportionerade jämnmått, som vore förutsättning för användbarheten av detta kriterium, tvärtom både vid olika tidpunkter och hos olika individualiteter företer avsevärda ojämnheter och differenser. När upplevelsemomentet så starkt

<sup>1)</sup> Jfr KATTENBUSCH: Die deutsche evang. Theologie seit Schleiermacher, 1924, sid. 99 ff.

<sup>2)</sup> ib.

<sup>3)</sup> Jfr. K. SCHUMANN: Christl. u. myst. Gottesgedanke i Z. S. Th. III, 2, s. 305 f.

<sup>4)</sup> I en för övrigt synnerligen entusiastisk "Auseinandersetzung" med Otto i Z. Th. K. 1920, 1, s. 14 ff.: "Ottos Kategorie des Heiligen und der Absolutheitsanspruch des Christentums", varest Heim vill komplettera Ottos helighetsbegrepp med den av honom själv på egendomligt sätt utarbetade "ödeskategorien" (Schicksalskategorie).

som hos Otto skjutes i förgrunden, så undanskymmes därigenom, att den för tron väsentliga "harmonien" alltigenom är grundad på relationen till det för densamma specifika objektet. Därtill kommer, att när skillnaden mellan tro och religioner av annan typ reduceras till en skillnad ifråga om den grad, i vilken den rationella och irrationella sidan i vårt väsen afficieras, så förvandlas hela avgörandet för den ena eller den andra fromhetsformen till en smak- eller temperamentsfråga.

Med hänsyn till vad som ovan utförts synes mig utan vidare klart, att det icke låter sig göra att tala om den "mystiska fromhetstypen" såsom något med tron kommensurabelt, såsom en i förhållande därtill självständig positiv storhet. Det mystiska är allenast en tendens i vår aprioriska religiösa anläggning — för att använda Ottos terminologi — icke dess aktualisering i betydelse av gemenskap med ett egenartat religiöst objekt. Det mystiska är ett *formelement*, som får något innehåll först i samband med positiva religiösa fenomen. Man kan därför icke tala om mystiken såsom en religion, men väl om olika slag av mystiskt färgad fromhet: indisk, kinesisk, muhammedansk mystik etc. Samma sak ligger redan för det oreflekterade medvetandet i öppen dag, när det gäller "rationalismen". Den är ingen självständig utprägling av religionen, ja har såsom sådan ej ens med religionen att skaffa. Rationalismen likaväl som mystiken äro allenast klängväxter på de positiva religionernas stora träd. Det är av detta tydligt, att man väl kan tala om den karaktäristiskt kristna tron såsom en syntes av rationellt och irrationellt, men att man är inne på vilse väg, när man — såsom t. ex. Heiler<sup>1)</sup> med utgångspunkt i en av Otto influerad tankegång (jfr Ottos "das Mehr der Mystik", som måste komma till trons rationella stämningar) — pläderar för en syntes av kristendom och mystik<sup>2)</sup>. Såsom vi ha sett, är trons väsen icke av den art, att somliga moment äro blott rationellt bestämda och andra irrationellt och att tron kan räddas från rationalisering genom ett kvantitativt utökande av de irratio-

<sup>1)</sup> T. ex. i "Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen" samt på olika ställen i hans stora arbete "Der Katholicismus, seine Idee und seine Erscheinung".

<sup>2)</sup> Jfr G. AULÉN: "Glaube und Mystik" i Z. S. Th. II. 2, sid. 269, och P. ALTHAUS: "Theologie des Glaubens" ib. sid. 285 f.



nella motiven, i kult, förkunnelse, teologi etc.<sup>1)</sup>. Vål har det sitt fulla berättigande att propagera för en starkare betoning av det ena eller det andra momentet i den kristna fromheten, allteftersom ett avslappnande i någondera riktningen är märkbar, men ett sådant korrektiv kan aldrig komma till stånd annat än *inifrån*, genom ett förnyat sättande av den ursprungliga syntesen, en trons återgång på sina egna livskällor. Eljest löper man ständigt fara att med tron förena element, som äro för densamma främmande, rationella moment av blott metafysisk eller moralistisk art samt mystiskt stoff från ickekristna fromhetsformer. Tron betecknar ett fullt självständigt och originellt fenomen inom religionshistorien, vari såväl det mystiska som det rationella äro upptagna — i Hegelsk mening "upphävda" — i en högre och principiellt ölöslig syntes. Detta skall bli än vidare tydligt i en följande uppsats, varest frågan om det rationella och irrationella i religionen skall underkastas en ytterligare granskning.

<sup>1)</sup> Heilers sympati för mystiskt betonade kultmotiv i gudstjänsten utan full klarhet över deras förenlighet med evangelisk anda äro utslag av denna tankegång. Ottos liturgiska intentioner äro icke heller alldeles fria från liknande synpunkter.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## TROSKUNSKAP OCH VETENSKAP

*En inledningsfråga i Auléns "Den allmänneliga kristna tron".*

Gustaf Auléns stora dogmatiska arbete "Den allmänneliga kristna tron" har ju redan varit föremål för en utförlig anmälan i denna tidskrift av Anders Nygren. Nedanstående reflektioner avse därför ingen ny presentation av arbetet i dess helhet — en sådan skulle säkerligen i stor utsträckning endast komma att understryka de erkännanden, som redan från många håll kommit till del. Jag förutsätter fastmer bekantskap med detsamma och upptager till diskussion endast ett problem i bokens inledande del: det som är angivet med de båda begreppen i rubriken här ovan.

Min fråga gäller, dels i vilken mening och med vad rätt "troskunskapen" gör anspråk på att vara vetenskap, dels med vad rätt förf:n på sätt som skett avgränsar denna vetenskap från andra vetenskaper.

Jag börjar med det sista. Förf. skiljer (s. 40 ff) <sup>1)</sup> icke blott tron och dess objekt utan också "trons uppenbarelsetolkning" och därmed tydligen även troskunskapen från *historieforskningen*. De "representera tvenne artskilda betraktelsesätt". Han avgränsar den från *religionsfilosofien*: "Religionsfilosofen har sin egen betydelsefulla uppgift och denna är ingen annan än att giva en kunskapskritisk undersökning av religionen samt att därjämte undersöka religionens plats inom det mänskliga andelivet" (s. 87 f.). Troskunskapen är vidare icke *religionspsykologi*: "Det är icke fråga endast om en beskrivning av vissa religiösa själsfenomen" (s. 88). Den är icke filosofisk *metafysik*: "Den är en troskunskap" (s. 88). Den får icke förväxlas med en "religionshistoriens filosofi" (sid. 85, not); icke heller med

<sup>1)</sup> Genomgående hänvisas till andra uppl. av Den allmänneliga kristna tron.

*symbolik*: "Troskunskapen söker aldrig det särkristna utan alltid det äktkristna" (s. 92).

Om trosvetenskapen icke är något av allt detta, vad är den då? Saken synes vara självklar: vetenskap i "vanlig" mening, d. v. s. vetenskaplig undersökning av ett givet objekt. "Skulle nu någon vilja bestrida" säger förf., "att troskunskapens uppgift äger vetenskaplig karaktär, så torde detta endast kunna ske från den förut sättningen, att troskunskapens föremål icke skulle vara värt att utforskas. En sådan invändning kan troskunskapen taga med suveränt lugn — den är tydligen av den art att den faller på sin egen orimlighet. Icke ens den, som säger sig vara övertygad om att tron själv intet annat är än en illusion, torde våga påståendet, att den kristna tron icke skulle vara värd en undersökning som avser att utreda dess innebörd och mening" (s. 94). Orden äro bestickande. De synas nedslå alla tvivel på, att det här verkliga kan bli vetenskap av, så visst troslivet är ett i människans psyke föreliggande faktum. Men den vetenskap, som sysslar med själslivets religiösa data, brukar ju kallas religionspsykologi. Från den har emellertid förf. tagit avstånd. Det är således här fråga om en annan slags undersökning av själens religiösa rörelser. Det förråder också de sista orden i citatet: "den undersökning som avser att utreda dess (trons) *innehård och mening*". Och bläddra vi en sida tillbaka, finna vi detta ännu tydligare uttryckt: ". . . troskunskapen äger en rent vetenskaplig karaktär. Den har sitt föremål i den kristna tron, och allt dess arbete går ut på att 'begripa' denna tro". Det gäller att "förstå tron, att fatta vad den innebär och klarlägga dess livssyn". Vi möta för övrigt genomgående hos Aulén kravet på en sådan vetenskaplig inställning.

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. Men därmed är ännu ingenting sagt om denna inställnings egen riktighet, allmängiltighet och nödvändighet, än mindre om de enskilda dogmatiska och etiska satsernas sanning, i vilka man sökt uttrycka innehållet i denna trosåskådning.

Jag har ingenting att invända mot att en sådan undersökning

framträder i vetenskapens namn. Men det hade varit på sin plats, att det vetenskapsbegrepp, som här kommer till synes, kommit till användning på ett tidigare stadium i förf:ns framställning, just när förf. avskilde tron och trons livssyn, "uppenbarelsetolkning", från vetenskapen, från historien och psykologien såsom vetenskaper. Dessa hade då säkerligen icke så lätt och utan vidare kunnat från trosvetenskapen avgränsas. Ty man kan ju med rätta fråga, varför endast det som framträder i den kristna trons namn skall kunna göras till föremål för en vetenskaplig "förstående" och "begripande" betraktelse och en systematisk bearbetning. Varför icke också annat levande själsinnehåll? Hade författaren alltså från början räknat med möjligheten av *en annan inställning* vid studiet av själslivets företeelser än den objektiverande analysens, som kartlägger efter kausalitetsschemat, skulle han nödgats skilja mellan två slags psykologier, tillämpliga icke blott på det kristna troslivets innehåll utan överallt: en analyserande, kausalt förklarande psykologi och en "förstående", "tolkande" psykologi, en psykologi som gör gällande, att de psykiska fenomenens karaktär och verkliga art icke komma i dagen endast när de ses i sammanhang "bakåt", i kausalitetssammanhanget, utan också och framför allt när de ses "framåt", i framtidsperspektivet, i "menings-sammanhanget", i idealriktningen, i evighetsinställningen, i guds-förhållandets inställning.

Det egendomliga för en vetenskaplig undersökning med denna inställning är, att den rör sig i det levandes egen riktning och anlägger samma "betraktelsesätt" som livet självt. Och 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. Men detta gäller *all* förstående psykologi, och det gäller också till en god del historievetenskapen. Ty en historiker, som begränsar sig till en uppgift motsvarande den, som den kausalt förfarande psykologen förelägger sig på sitt gebit, kommer aldrig till någon verklig historia.

Teologien har, av skäl som nedan skola antydas, all anledning att taga fasta på denna olikartade metodiska inriktning, som numera har så många förespråkare inom "andevetenskapernas" — och t. o. m. naturvetenskapernas — läger, och att igenkänna sin egen metod i den "förstående" inställning till livet, som är historievetenskapens i

egentligaste mening och en psykologis, som är något mer än på själslivet överflyttad naturvetenskap. I sak är det ju också, som visats, denna inställning författaren begagnar sig utav för sin "trosvetenskap". Men han låter aldrig komma till uttryck att här är fråga om en metodisk inställning, som har en större räckvidd än troskunskapens.

Emellertid: härmed är ju ännu icke troskunskapen avgränsad som en särskild vetenskap från övrig förstående psykologi och historia. Därtill fordras en särskild bestämning, ett avskiljande av trosvetenskapens föremål från annat historiskt liv. Det är gjort genom det till "kunskapen" knutna ordet "tro": det "liv" som skall skildras är trons liv och de med detsamma givna tankarna. Och denna skildring skall icke vara dogmhistoria eller symbolik utan en systematisk framställning av det som är väsentligt för kristen tro — "med det samlade kristna trosvittnesbördet såsom bakgrund och genom en kritisk granskning av detta" (s. 92). Den skall giva en framställning av "den allmänneliga kristna tron". Annorlunda uttryckt: trosvetenskapens uppgift är att sätta trostankarna i inre organiskt sammanhang med "kristendomens grundfaktum".

Frågan är nu emellertid, hur långt en sådan uppgift är genomförbar, om trosvittnesbörden äro så överensstämmande med varandra, och "grundfaktum" såsom kriterium och regulativ för den kritiska prövningen av trosföreställningarna så bestämt och entydigt givet, att en allmänlig kristen tro i betydelse av trosvittnesbörd och troskunskap låter sig utifrån detsamma framkonstruera.

Detta grundfaktum skall nu enligt författaren vara "gudsgärningen i Kristus", den gudsbild, som avtecknar sig i "kristusgärningen" (s. 102). Var finner trosvetenskapen denna? I "den kristna tron, sådan denna faktiskt tagit sig uttryck tiderna igenom . . . Men inom denna tradition intaga de nytestamentliga skrifterna en särställning . . . och detta av den enkla anledningen, att de för oss äro det första och grundläggande vittnesbördet om den kristusgärning, som är kristendomens grundfaktum, och som på ett avgörande sätt präglar den kristna gudsbilden och det kristna gudsförhållandet . . . Troskunskapens framställning av den kristna trosåskådningen är därmed för alla tider bestämd av det nya testamentets vittnesbörd" (s. 104 f.).

Är därmed en tillräckligt bestämd norm given, ett tillräckligt fast och entydigt centrum för trostankarnas organiska förknippning, för att troskunskapen skall kunna bli en vetenskaplig systematisering

av den *allmänneliga* kristna trons uppenbarelsetolkning och livssyn och tankeinhåll? Författaren vet, att trostankarna undergå förvandling, gamla falla bort och nya tillkomma, så sant som trosvittnesbördet fortfar att flyta fram inom kristenheten såsom en aldrig sinande ström (105 f.). Man märker också, att han i sammanhang med påvisandet härav har behov av liksom att flytta allmänneligheten i tron till en *innanför* trostankar och föreställningar liggande sfär. "Men även om", säger han, "urkristna trosföreställningar kunna falla bort eller förvandlas och även om andra trostankar än de som funnos i urkristendomen kunna komma till, så är dock icke desto mindre kristendomens, den kristna trons inre kvalitet", en gång för alla given i och med det grundläggande trosvittnesbördet. Kristendomens egentliga konstitution kan icke bliva en annan utan att kristendomen upphör att existera".

Men huru skall denna kristendomens förblivande och gemensamma „inre kvalitet“ och "konstitution" kunna så omsättas i samma *trosvittnesbörd* och *troskunskap*, att man även här kan tala om allmännelighet? Varifrån skulle normen och kriteriet för en sådan om också blott framtidsidealet tillhörande allmännelighet stå att finna, när tron hos den ene och den andre gör sig så olika bilder av själva grundfaktum, omkring vilket allt skulle organiskt förknippas? Huru skall normativiteten i den allmänneliga kristna troskunskapen kunna grundas? Blir icke manne på denna ståndpunkt troskunskapen, i den mån den vill vara mer än dogmhistoria och symbolik, beroende på en *personlig* "frimodig position": ett från författarens egen personliga tro och egna trostankar, visserligen genomlysta av historiens trosvittnesbörd, uppbyggt system av trons tankeinhåll? Därförutan hade det säkerligen icke heller blivit denna utomordentligt slutna bild av trons liv och föremål, som är styrkan i Auléns bok och den djupa orsaken till dess framgång.

I den stringens och organiska enhetlighet, med vilken de olika trostankarna, vunna utifrån en "förstående" inställning till trons liv, äro förknippade med varandra, ligger också vetenskapligheten i "Den allmänneliga kristna tron". Vill författaren göra anspråk på vetenskaplighet i en vidare mening och verkligen betrakta sin troslära som uttryck för en *normal* allmännelig tro, måste han först otvetydigt och oomstridligt fixera den organiska enhetspunkt i systemet, som han kallar kristendomens grundfaktum. Detta, och därmed möjligheten av en allmännelig kristen troskunskap, har ju på ett sätt

försvarats genom den historisk-kritiska forskningen och dess upplösning av den urkristna traditionen, på ett annat sätt dock därigenom underlättats. Det är detta kritiska läge förf:n vill både övervinna och utnyttja. Men skall en sådan allmän trosvetenskap med framgång kunna hävdas, så måste uppgiften vidgas från att gälla en "allmännelig" kristen tro till att gälla en *allmängiltig* och *nödvändig* kristen tro. Men förutsättningen för vetenskaplighet i denna mening måste vara ett "grundfaktum" av annat slag eller ett annorlunda grundat faktum: ett "naturligt". Det är enda sättet att skaffa den systematiska teologien vetenskapligt erkännande och ett gott samvete gent emot såväl historien som den historiska forskningen, d. v. s. att övervinna historicismen. Med andra ord: kritiken av historicismen visar oss dagligen vägen åter till en ny "naturlig teologi" — fast visserligen av ett helt annat slag än både romarkyrkans och rationalismens. Och för en sådan naturlig teologi, som alltså även skulle ha till uppgift att visa riktigheten och normaliteten i själva den kristna livsinställningen och därmed även det större eller mindre sanningsvärdet i de enskilda trosutsagorna och de etiska satserna, är det jag menar, att det är av vikt att icke avskära utan i stället hålla öppen förbindelsen med den för en hållbar livsåskådning kämpande filosofi, som i en "förstående" psykologisk inställning mot livet söker efter det naturligt normala och efter eviga väsenslagar i människolivets djup. Annars kommer teologien att framstå som mera isolerad än den faktiskt är. Det kan inte hjälpas, att den i Auléns skrift starkt lider av detta sken. Den kristna trons och kärlekens eget liv är visserligen icke beroende av vetenskapens erkännande, icke ens den teologiska vetenskapens. Men den teologiska vetenskapen själv är svagare. Den behöver, särskilt såvitt den vill framträda som normativ, allt stöd den kan finna i det vetenskapliga utforskandet av natur- och människolivet överhuvud och dess lagar. Därtill hoppas jag en annan gång få återkomma i denna tidskrift.

ARVID RUNESTAM.

## T R O S K U N S K A P O C H V E T E N S K A P

Runestam har karakteriserat sin artikel såsom ett diskussionsinlägg. Med tacksamhet griper jag tillfället att något diskutera de av honom ventilerade frågorna.

Genast vid första genomläsningen av Runestams artikel slog det mig, att argumentationen i viss mån gick vid sidan om min egen. Det mest tydliga belägget härpå är måhända, när Runestam tillskriver mig den meningen, att trosvittnesbördets kunskap genom tankens bearbetning skulle upphöjas till vetenskaplig dignitet eller att "trosvetenskapen skulle upphöja i vetenskapens sfär trons eget ovetenskapliga vetande". Hela denna tankegång med dess onekligen halvt hegelskt klingande formel är — det måste jag bekänna — fullkomligt främmande 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.

1. Först må alltså sägas ett ord om *betydelsen av uttrycket troskunskap eller trosvetenskap*. Trosvetenskapen har principiellt ingen annan relation till tron än den som ligger däri att tron är föremål för den vetenskapliga undersökningen. 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, men därvid just att finna *vad* som är karakteristiskt och väsentligt för trons syn. Vetenskapligheten ligger icke däri att trons livssyn genom trosvetenskapens bearbetning skulle på något sätt höjas till vetenskaplig dignitet, utan den beror helt och hållet på i vad mån det lyckas den forskning som har trons liv till föremål att verkligen träffa och klarlägga det för den kristna tron väsentliga och karakteristiska. I samma mån som den lyckas härmed fyller den sin uppgift. För att om möjligt ännu mera tydliggöra saken vill jag tillägga, att trosvetenskapen överhuvud icke yttrar sig angående objektiviteten av trons föremål. Den vill endast klarlägga hur tron själv ser på detta föremål. Den kan vilja undersöka arten av den visshet som karakteriserar tron. Men den avhåller sig alldeles från att vilja demonstrera trosföremålets objektivitet (jmf. Den allmänliga kristna tron, § 7) detta icke av rädsla, utan därför att det strider emot trons egenart. Tydligare kan det knappast sägas, att det icke är fråga om att "upphöja" trons utsagor till något vetande, att förläna dem någon vetenskaplig dignitet. Icke heller kan det vara fråga om att driva någon slags apologetik för tron. Trosvetenskapen är radikalt främmande



för allt vad apologetik heter. Den har intet annat syfte än att verkligen förstå sitt föremål.

Från denna synpunkt sett blir alltså trosvetenskapens uppgift något helt annat än att söka giva någon subjektiv bekännelse i "vetenskaplig" form. Icke heller ligger det inom troskunskapens område att vilja framträda med någon slags "profetisk" historietolkning. Teologens uppgift är varken att bekänna eller att vara profetisk uttolkare av historien. I förbigående må det anmärkas, att det därför ingalunda är uteslutet, att troskunskapens framställning inom sig kan rymma en vittomspännande "historietolkning". Men detta beror då icke på att teologen skulle vara någon profetisk historietolkare. Utan det beror i så fall på att en dylik omfattande historietolkande livssyn visar sig vara karakteristisk för den kristna tron. Den med trosvetenskapen arbetande teologens uppgift är vida blygsammare än bekännarens och profetens. Den har icke annat till syfte än att söka kritiskt klargörande förstå ett visst givet föremål: den kristna tron såsom ett levande helt. Men i och med denna uppgift intar han också självklart och tryggt sin givna plats inom det mänskliga forskningsarbetet. Han har sitt bestämda forskningsgebit, som det åligger honom att utforska och klarlägga. Det kräves av honom inga andra förutsättningar än den som gäller för allt vetenskapligt arbete, av vad slag det än är: förmågan att förstå forskningsföremålet efter dess egenart. Han måste alltså i detta fall bland andra kvalifikationer äga sinne för vad religion är. Dessförutan hemfaller forskaren obönhörligen till de mest oförstående och därför ovetenskapliga omdömen. Det nämnda kravet är alltså ett krav som helt enkelt ställes av vetenskapen själv, ett rent vetenskapligt krav. All gammal irriterande och fördärvbringande diskussion om teologia regeneritorum och irregenitorum faller härvid bort såsom ovidkommande. Likaså är det tydligt, att det icke är fråga om att utgå från några på förhand givna doktrinära meningar av ett eller annat slag: det krav som ställes på forskaren är tvärtom just frihet från *all* doktrinär hållning, vare sig denna är s. a. s. positivt eller negativt färgad. Trosvetenskapen är nämligen i eminent mening — och genom sin principiella inriktning snarast i högre grad än andra teologiska discipliner — en kritisk vetenskap. Dess kritiska gärning består framför allt däri att den prövar de olika mötande trosföreställningarna med hänsyn till deras innebörd och deras religiösa och kristna halt. Min mening är alltså ingalunda — det må här inskju-

tas — den som Runestam antyder: att troskunsken skulle beteckna ett tredje och mera avlägset stadium, som följde efter först tron och sedan trosföreställningarna. Trosvetenskapen kan överhuvud icke ställas in i en dylik linje. När den närmast har trosföreställningarna till undersöksobjekt, är den helt och hållet inriktad på att att pröva dessa med hänsyn till deras innebörd och religiösa halt.

Det nu sagda torde ha givit nog så tydligt besked om hur begreppet troskunsken eller trosvetenskap fattas i "Den allmänliga kristna tron". Det synes mig uppenbart, att Runestam i sin framställning tagit trosvetenskap i en helt annan mening: vetenskapligheten ligger enligt honom icke däri att tron såsom ett levande helt blir föremål för en vetenskaplig, kritiskt analyserande forskning, utan i stället däri att trons utsagor genom trosvetenskapens bearbetning skola förlänas "vetenskaplig" karaktär. Jag har mina goda skäl att misstänka att det med denna senare syn kan bli vanskligt nog att hävda "trosvetenskapens" vetenskapliga karaktär. Nu vill jag emellertid icke bestrida, att själva *ordet* trosvetenskap *kan* giva anledning till en tolkning av den art som möter oss hos Runestam. Det har onekligen en viss dubbeltydighet över sig. Från denna synpunkt sett skulle jag icke ha något emot att utbyta det mot ett annat, om något bättre kan anträffas. Dock förefaller det mig som om den gamla termen "dogmatik" icke gärna borde komma ifråga. Denna term har en fruktansvärd belastning och är till den grad ägnad att leda på villospår, att det säkerligen icke vore någon skada, om den helt och hållet kunde inordnas bland teologiens historiska inventarier. Det kan icke vara lämpligt eller klagörande att använda termen dogmatik om en forskning, som till hela sin inriktning syftar att övervinna och utrota allt vad "dogmatism" heter.

2. *Trosvetenskapens förhållande till andra vetenskaper.* När jag i Den allmänliga kristna tron ingått på denna fråga, har jag sökt begränsa mig till att medtaga endast sådant som syntes mig oundgängligt nödvändigt för att belysa trosvetenskapens egenartade uppgift. Det har icke varit min avsikt att söka upprita något allmänt vetenskapsskema och att söka lokalisera trosvetenskapens plats på detta. Jag har endast velat bestämma trosvetenskapens uppgift i dess förhållande till några närgränsande discipliner och har därvid ålagt mig den askesen att endast draga upp de allra grövsta linjerna för att bilden så skulle framträda i största möjliga klarhet. Jag har alltså icke inriktat mig på att undersöka, om möjliga den metod

som trosvetenskapen begagnar vid lösandet av sin speciella uppgift skulle vara besläktad med den metod som vissa andra vetenskaper begagnar för lösandet av sina speciella uppgifter. Det har i detta sammanhang endast gällt att klarlägga av vilken art trosvetenskapens speciella uppgift är.

Nu vill Runestam göra gällande, att jag därvid kommit att taga särskilt religionspsykologien och historieforskningen i en alltför in-skränkt bemärkelse. Jag skulle ha velat betrakta psykologien endast från synpunkten av "den objektiverande analysen, som kartlägger efter kausalitetsschemat" och begränsat historieforskningen "till en uppgift motsvarande den, som den kausalt förfarande psykologen förelägger sig på sitt gebit". Det må vara riktigt att, såsom Runestam säger, den historiker, som så begränsar sin uppgift "aldrig kommer till någon verklig historia". Denna sats vill jag på intet sätt bestrida. Tvärtom — jag är livligt övertygad om att kausalitetsskemat för historieforskningen endast äger en högst begränsad räckvidd. Men saken är endast den, att Runestam här rör vid frågor, över vilka jag överhuvud icke yttrat mig. Jag har alls icke velat låsa fast vare sig psykologi eller historieforskning vid någon "naturvetenskaplig", "kausalt förklarande" metod. Kausalitetssynpunkten är överhuvudtaget icke omnämnd i detta sammanhang. Jag har, närmast i begränsningens intresse, nogsammt aktat mig för att inlåta mig i samtidens livliga diskussion rörande historiska och psykologiska metodfrågor. Icke heller har jag med ett enda ord antytt, att "endast det som framträder i den kristna trons namn skulle kunna göras till föremål för en vetenskaplig 'förstående' och 'begripande' betraktelse och en systematisk bearbetning". När Runestam frågar: "varför icke också annat levande själsinnehåll?", så kan jag på intet sätt känna mig träffad av denna fråga. Det synes mig självklart, att i och för sig vilket "levande själsinnehåll" som hälst kan göras till föremål för en vetenskapligt "förstående" och "begripande" betraktelse. Vad jag velat framhålla är endast och allenast, att den kristna tron såsom ett levande helt är det speciella föremålet för den systematiska teologiens, för "trosvetenskapens" "förstående" och "begripande", samt att trosvetenskapen, när den arbetar med denna sin speciella uppgift, skiljer sig från det rent historiska och psykologiska forskningsarbetet. Trosvetenskapen är icke endast en variant av historisk eller psykologisk forskning, även om förbindelserna till dessa discipliner äro de livligast tänkbara.

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. Härefter 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. Även i förhållande till historieforskningen föreligger en analog skillnad. Ty hur mycket än denna vidgar sitt perspektiv till omfattande helhetssyn, så läser den näppeligen vilja giva åtaga sig att giva någon framställning av Guds gärningar med mänskligheten, även om den skulle vilja tillerkänna de religiösa faktorerna i mänsklighetens liv aldrig så stor betydelse, ja, även om den skulle vilja s. a. s. hålla fönstret åt det transcendenta öppet. Man behöver verkligen icke stänga historieforskningen inne i kausalitetsskemat för att se, att denna forskning principiellt har en annan inriktning än den som karakteriserar den kristna tron och som därför måste komma till uttryck i trosvetenskapens framställning.

Härtill kommer ännu en sak, nämligen den att trosvetenskapen på ett helt annat sätt än psykologi och historieforskning — jag tänker här på religionshistorisk sådan — är inriktad på en kritisk prövning av de mötande trosföreställningarna med hänsyn till deras religiösa innebörd och kristna halt. Det kan väl på goda grunder sägas, att icke heller religionspsykologien och i varje fall icke den historiska religionsforskningen, för så vitt den syftar utöver ett rent registreringsarbete, kunna umbära kritiskt värderande synpunkter. Dylika tränga sig fram, vare sig man vill eller icke, vare sig man gör sig klart reda för saken eller ej. Man kan t. ex. icke skildra urkristendomens historia utan att dylika värderingssynpunkter göra sig gällande. Det finnes alltid några — frågan är blott vilka. Men vad som för den historiska religionsforskningen är ett, i själva verket oundgängligt, hjälpmedel,

för så vitt som den skall kunna nå fram till en omfattande helhets-syn, det är huvudsak för trosvetenskapen. Trosvetenskapen är *principiellt* inriktad på en kritisk granskning av ovannämnda art. Det torde knappast kunna nekas att den historiska religionsforskningen ofta nog — väl därför att den icke i detta avseende har samma principiellt kritiska inriktning — tämligen okritiskt utgår från vissa, såsom mer eller självklara betraktade värderingssynpunkter utan att tillbörligt granska om dessa verkligen äro de för det sakliga be-dömandet mest tjänliga.

3. Med det nu senast omtalade kravet på en kritisk granskning av trosföreställningarna med hänsyn till deras religiösa innebörd och kristna halt har jag berört de *metodfrågor*, som Runestam behandlar i senare delen av sin granskning. Mitt svar skulle bliva alltför vid-lyftigt, om jag här skulle taga upp dessa invecklade frågor till utför-  
lig behandling. Jag får därför nöja mig med ett par summariska randanmärkningar. När Runestam uttalar betänkligheter i fråga om den av mig föreslagna metodens möjligheter och räckvidd, hänga dessa betänkligheter tydligt nog samman med att Runestam räknar med ett annat arbetsmål än det som föresvävat mig. Han räknar nämligen med att den "allmänneliga" tro, varom det talas, skulle kunna vara likbetydande med en kristen normaltro. Ingenting ligger mig emellertid mera fjärran än strävandet efter att framställa någon dylik normaltro. Trosvetenskapens arbete har visserligen det bredast tänkbara underlag i den kristna tron såsom ett levande helt — utan några konfessionalistiska inskränkningar. Men dess arbete syftar icke till bredden, utan till djupet. Det gäller icke att söka åstadkomma någon slags normalstandard, utan att söka tränga fram till det dju-past kristliga och att utgestalta detta till en organisk och sluten hel-hetsframställning. Det vetenskapliga värdet av den framställning, som gives, beror då uppenbarligen på hur pass djupt undersökningen förmått tränga samt på det inre sammanhanget i utgestaltningen. Det säger sig självt att trosvetenskapens arbete under sådana för-hållanden innesluter en outtömlig uppgift: "den rena läran" är och förblir ett ideal, som man ständigt på nytt måste söka närma sig.

Från denna synpunkt måste nu den arbetsmetod, som jag rekom-menderat, skärskådas och bedömas. Jag har velat framhålla, att man varken kan förfara biblicistiskt eller traditionalistiskt, men att det i stället måste vara fråga om en ständig konfrontation mellan den nyskapande begynnelsen och den fortgående levande historien.

Det är uppenbart, att det här icke kan vara fråga om att vinna en exakt metod, som kan fungera med samma precision som t. ex. på det naturvetenskapliga området. Man kan givetvis icke använda någon mekanisk måttstock utan att göra våld på det andliga liv som skall undersökas. Men trots det att jag alltså öppet vidgår att metoden alltid är behäftad med ofullkomlighet, dristar jag dock hävda att den är användbar. Och det ligger mig framför allt om hjärtat att framhålla, att det här är fråga om något principiellt annat än att söka giva "ett från författarens egen personliga tro och egna trostankar, visserligen genomlysta av historiens trosvittnesbörd, uppbyggt system av trons tankeinhåll". I detta Runestams uttalande har rangordningen mellan författaren och "historiens trosvittnesbörd" blivit minst sagt upp- och nedvänd. Om min framställning av Den allmänliga kristna tron är buren av en frimodighetens anda, något som jag ingalunda vill förneka, så ligger anledningen till denna frimodighet helt och hållet i tilltron till att det i någon mån är *saken* och icke jag själv som talar och att författaren i förhållande till saken intar den blygsamma tjänareställning, som det är den vetenskapligt undersökande forskarens privilegium att få intaga. Min motsättning till all individualistisk tankegång är här så skarp som möjligt. Jag vet icke någon mer karrikatyrmässig bestämning av trosvetenskapens uppgift än Hoffmanns, då han säger att "jag såsom kristen själv är objektet för min teologi". Och Herrmann kan gärna få göra honom sällskap med sin teori om att "dogmatikens" uppgift skulle ligga däri att den enskilde "dogmatikern" utvecklar sina privata trostankar. Individualismen har, synes det mig, härjat tillräckligt länge för att vi, såsom Runestam säkert medger, skulle kunna hunnit att bli varse såväl dess tvivelaktiga frukter som dess vetenskapliga impotens.

*En* skillnad mellan Runestams och mitt sätt att fatta trosvetenskapens uppgift synes vara att denna hos mig fått en vida starkare begränsning. Jag förstår väl invändningen, att den skulle blivit *alltför* begränsad, när undersökningen helt och hållet koncentrerats kring frågan om trons innebörd och halt. Det kan ju sägas både att den s. k. verklighetsfrågan här blivit lämnad åsido och att frågan om den kristna trons förhållande till kämpande världs- och livsåskådningar blivit i varje fall relativt obeaktad. Det är emellertid med full och medveten avsikt jag företagit denna begränsning av uppgiften. Teologien har också andra uppgifter än den som här benämnts trosvetenskapens. Vad jag har velat är *koncentration*. Jag

tror att saken från alla sidor sett bäst betjänas av att varje stor uppgift får sin egen självständiga behandling. Teologiens historia har åtskilligt att förtälja om att sammanblandning av olika uppgifter haft mindre lyckosamma följder. För trosvetenskapen koncentrerar sig allt kring den enda stora frågan om vad kristendomen egentligen och djupast är, om "kristendomens väsen". Och förvisso har teologien ingen uppgift som i vikt överträffar denna. Men den har många andra vid sidan av denna. En sådan är frågan om kristendomens förhållande till de kämpande världs- och livsåskådningarna. Den gör sig icke minst i vår tid starkt förnummen. Men för min del är jag viss om att frågan om vad kristendomen innerst och djupast är lämpligast får sin egen behandling — utan att störas av de apologetiska sidoblickar, som så gärna framträda, så snart som frågan om kristendomens väsen sammankopplas med frågan om kristendomens förhållande till andra livsmakter. F. ö. måste jag bekänna mig hysa den hemliga tron, att den bästa "apologetiken" när allt kommer omkring är den som icke är någon apologetik: vad jag menar är att kristendomen "försvarar sig" bäst själv och att det bästa "försvaret" därför är att utan alla biavsikter så djupt och så klart som möjligt söka framställa vad kristendom är. Jag skulle tro, att Runestam är ense med mig i denna punkt.

Min förvissning är ock, att trosvetenskapen står starkast, om den står på egna ben. Den har icke behov av att söka stöd hos en filosofi, vilken *såsom filosofi* måhända äger en ganska tivelaktig position — att här söka stöd skulle, fruktar jag, alltför mycket få karaktär av "att vilja förlita sig på furstar", Är icke en filosofi, som ger sig ut för att på vetenskaplig väg vilja giva "en hållbar livsåskådning" snarast en hybrid av tro och vetenskap, vilkens vetenskapliga sken beror på att den icke tillfullo för sig klargjort de trosförutsättningar, på vilka den faktiskt vilar? Jag kan icke förstå annat än att trosvetenskapen, enligt mitt sätt att se den, kommer att stå icke svagare utan tryggare — den torde ha fördelen av en även filosofiskt oangripbar position. Någon isolering behöver i själva verket icke befaras: den kristna trons faktiska förbindelser åt alla håll i människolivet draga försorg om den saken. Om någon isolering i vetenskapernas samfund kan det icke heller bli tal, ty trosvetenskapens arbete utgör — försåvitt denna fullföljer sin uppgift — en utomordentligt viktig förutsättning för *allt* vetenskapligt arbete med de religiösa frågorna, och trosvetenskapen själv kan å sin

sida icke undvara den allra närmaste kontakt med en mångfald vetenskapliga discipliner.

Det synes mig som om Runestams uppfattning av trosvetenskapen och dess uppgift icke är alldeles fri från en viss sammanblandning av tro och vetenskap. Från min synpunkt sett är tro något från vetande principiellt skilt och tron står som följd härav icke i någon annan relation till vetenskap än den att tron blir föremål för vetenskaplig undersökning. Såvitt jag förstår Runestams framställning rätt, kommer den nämnda sammanblandningen till uttryck dels i och med tanken att trons utsagor genom trosvetenskapen skulle förlänas vetenskaplig dignitet, dels därigenom att trosvetenskapens framställning principiellt får karaktär av subjektiv bekännelse, dels slutligen genom det i diskussionsinläggets slutstycke framförda kravet att trosvetenskapens uppgift skall "vidgas" till att gälla en allmängiltig och nödvändig kristen tro med en ny "naturlig teologi" som bakgrund. Den otrygghet som Runestam med all rätt känner inför en ensidig subjektiv orientering — "bekännelse-teologi" — synes han närmast vilja övervinna genom en viss slags bevisning: uppvisandet av trons "allmängiltighet och nödvändighet". Huruvida nu verkligen trosvetenskapens vetenskapliga berättigande och uppgift på denna väg skall kunna bliva fastare och tryggare motiverad än vad fallet varit hos mig synes mig lindrigast sagt tvivelaktigt. Jag anser mig emellertid icke böra gå närmare in på någon undersökning rörande möjligheterna av att genomföra detta program. Endast beträffande talet om den nya naturliga teologien skulle jag vilja tillfoga en liten reflexion — detta särskilt med anledning av Runestams löfte att i vår tidskrift återkomma till saken.

Så gott som genom hela teologiens historia kan man ju iakttaga en viss spänning mellan en s. k. naturlig teologi och en på "uppenbarelsen" byggande. Båda ha kunnat bindas samman inom en och samma ram — så har ju merändels skett — men detta har icke hindrat att spänningen funnits kvar. Nu kan det icke nekas att uppenbarelseteologien — om vi få kalla den så — ofta nog varit snäv och trångsynt och icke heller att den naturliga teologien — vilka tungt vägande invändningar man än kan ha att göra mot densamma — dock gjort teologien i stort ovärderliga tjänster genom att vidga perspektivet. Den intention, som låg bakom den naturliga teologien synes mig alltså i hög grad beaktansvärd, ja, till sitt värde





Överhuvud är det för mig ett utomordentligt glädjeämne att konstatera, hurusom det inom nutida livskraftig svensk teologi röjer sig en djupgående andlig frändskap, som icke störes utan endast berikas av de olika författarindividualiteterna.

GUSTAF AULÉN.

*Det kristna Syndmedvetandet, intill Luther. En dogmhistorisk studie av GUSTAF LJUNGGREN, Upsala 1924, 352 sid.*

Det tyckes bliva en tacknämlig sed bland yngre svenska teologer att upplägga en forskningslinje, som fullföljes år från år genom flera verk med från början blottad avsikt att nå fram till omspännande och tillika slutna teologisk åskådning. Även Gustaf Ljunggrens arbete är ett exempel härpå. De stora inledningskapitlen i föreliggande undersökning skulle knappast motivera sin bredd, om de blott vore avsedda som bakgrund till de slutsatser, som denna dogmhistoriska studie leder fram till. Däremot äro de nödvändiga i ett perspektiv som följes fram till den evangeliska teologiens aktuella problemställningar. Förf. tillkännager också sin inriktning mot ett sådant fullföljande. När utgångspunkten toges i det teologiska tänkandet över synd och nåd måste så småningom — det centrala ämnesvalet nödvändiggör det — diskussionen ingå på religionens grundproblem. Man har rättighet att med förväntan se Gustaf Ljunggren från sina utgångspunkter upptaga analys av den ånyo aktualiserade spänningen mellan den moderna mystikens gudsbegrepp och den historiska uppfattningens strävan att levandegöra uppenbarelsen.

Den dogmhistoriska uppläggningsen av ämnet kräver av förf. att han fördjupar sig i olika tidsepokers fromhetsliv och tankevärld med helt olika historiskt material. Den ställer hans kringssynthet på ett vida större prov än om ämnesvalet begränsat undersökningen till en enstaka, tidsbegränsad företeelse eller personlighet.

Betoningen måste med nödvändighet läggas på den kristna systematikens inre uppgift med undvikande av de ensidigheter, till vilka den religionspsykologiska inriktningen kan föra. Visserligen kunde man stundom önska sig en orientering av enskilda frågor också ut mot den religionsfilosofiska inställningen. Förf. diskuterar emellertid

icke med de ofromma. Framställningen börjar, där filosofien slutar. Förf. utgår från sin självklara rätt som kristen systematiker att lägga accenten på den kristna trons interna spörsmål. Från en synpunkt är detta välgörande. Dessutom behöver detta ej helt utesluta komparationen. Förvisso får förf. framdeles i den fortsatta undersökningen anledning att hålla auseinandersetzung med religionsfilosofien och religionspsykologien. Då kommer också förf. att ha en styrka i hela det bakomliggande historiska perspektivet.

Principiellt torde det också vara en stor fördel i att själva ämnet sammanknyter de etiska och religiösa huvudfrågorna. Från denna synpunkt kan en systematisk teolog knappast välja lämpligare ingångspunkt för undersökning av kristendomens väsen än i fixeringen av syndbegreppets innehåll och skiftningar.

På grund av arbetets ovannämnda fylliga planläggning måste redan de bibelteologiska partierna bli omfattande — nära hälften av föreliggande undersökning. Här söker sig förf. tillbaka till den gammaltestamentliga synduppfattningens ursprungliga innehåll för att följa dess profetiska fördjupning genom senjudendomen och Jesu förkunnelse och betydelse till den paulinska av hellenism formbestämda tankevärlden.

Låt vara, att det gamla Israel hade en vaken känsla för skuldens andliga realitet och att man redan i tidigaste urkunder finner en fin iakttagelseförmåga vid skildringen av syndens psykologiska och subjektiva framträdande. Guds vrede var icke uttryck för gudomens tillfälliga affekter. Det är dock först genom profetismen, som ett förinnerligande äger rum samtidigt med en historiskt vunnen kunskap om Guds enhetliga och trofasta handlande, som höjer människan över ovisshet och oro.

Man måste hålla förf. räkning för, att han vid den historiska linjen från semitisk tabuföreställning till den judiska profetismens personliga gudsförhållanden ej förlorar blick för det religionshistoriskt egenartade i syndbegrepp och gudsuppfattning hos det förprofetiska Israel. Förf. gör till undantag de gammaltestamentliga situationer och böner där uppskattningen av syndaförlåtelsen såsom något självständigt framlyser. Utan tvivel är detta riktigt såsom bakgrund till profetismens nyskapelse. Men måhända skulle ännu starkare belysning av Israels fromhetsliv utvinnas, om en jämförelse gjordes mellan det förprofetiska Israels synduppfattning och motsvarande begrepp i utombibliska — exempelvis indiska — religioners högsta utveckling.

Kanske medför det också en historisk risk att i systematiskt intresse låta profetismen bliva en traditionell gräns i ett sprängvis skeende framåtskridande. Profetismen är ju själv en frukt av den tidigare och samtidigt levande fromheten. Kan man ställa mot vartannat den uppfattning av syndaförlåtelsen, som ännu icke förmår låta sig nöja med trons *inre* visshet (s. 11), och profetens klara gudsförtröstan, som ständigt hämtar sin näring ur Guds tydliga *yttre* handlande med sitt folk i dess gångna historia (s. 12)?

Helt kan man dela förf:s synpunkt att profetismens framträdande i vart enskilt fall var betingad av känslan för folkets bortvändhet från Jahve och visshet om det okränkbara i Jahves lag. Här är *förutsättning* för ett verkligt syndmedvetande.

Men i försiktig formulering vill förf. också hävda att ej heller profetismen når fram, enär den icke innesluter religiös individualism eller personlig innerlighet. Även om detta fall för fall kan givas belägg och det generellt gäller att profetismens omvändelsepredikan avsåg folket såsom sådant, torde man icke behöva sluta att det kollektiva tänkesättet, eo ipso, hindrade den rent religiösa synpunkten att med individuell styrka framträda. En sådan synpunkt skulle eljest medföra betydande konsekvenser för varje folkspännande religiös förkunnelse och lämna oförklarad, varur den enskilde profeten hämtade sin religiösa kraft.

Det för författaren angelägna är här emellertid att fastställa att reflexionen över den individuella synden och den individuellt upplevda förlåtelsen ännu icke i profetismen utvecklats till självständighet. Istället betonar profetismen med desto tyngre allvar gudsövergivandet som en totalskuld, som utesluter tanken på och räknandet med den enskilda handlingen — vare sig som meriterande prestation eller som isolerad skuld. Den efterexiliska judendomen och den senjudiska betraktelsen böjer här av från profetismens stort dragna religiösa linje.

Ju mer reflexionen riktas på skulden som en individuell börda, dess mer förkrympes i den israelitiska fromheten känslan för den enskildes nådebehov och nådetillgång.

Vid klarläggandet av detta följer författaren tvenne linjer — lagmedvetandets och "kreaturlighetskänslans" för att i dessa båda synpunkter och deras konvergens finna nyckeln till det religiösa självbedömandets brustna karaktär i senjudendomen. — Av stort intresse är förf:s analys, hur den lagiska linjen inom judendomen

motsvaras av en specifik judisk optimism, som ingalunda ensam kan förklara den känsla av alla yttre räknets otillräcklighet, som senare bryter fram. Den traditionella religionshistoriska förklaringen, såväl hos moderna judiska forskare, som andra, torde vara, att den israelitiska lagrättfärdigheten genom sin egen art och ständigt ökade specificering av kraven med nödvändighet leder till religiös disharmoni och att den i senjudendomen ställvis frambrytande optimismen eller kravet på optimism närmast är att betrakta som psykologisk reaktion mot de av rättfärdighetsschemat skapade olidliga trångmålen.

Gent emot detta menar nu förf. att allt ifrån den äldre israelitiska religiositeten förefunnits en, om också olika markerad stämning av mänsklig ofullkomlighet och bräcklighet (cf. R. Otto: *Das Heilige*). Ju mer transcendenstanken ensidigt blir betonad, förloras känslan för Jahves verksamma närvaro både i historien och hos sina utvalda redskap. Dessa båda uppfattningar skulle gemensamt — och just därför att de sammanhållas — vara orsaken till senjudendomens disharmoni.

Uppslaget är intressant. Huruvida det ger en tillräcklig förklaring eller de omdömen, som förf. faller, kunna reservationslöst godtagas, torde bero på, huru långt lagreligionen kan sägas vara *direkt religiös*, eller i sin utvecklade form bliva ett blott mekaniserat förytligande.

Möjligt är att lagreligionen, "följdriktigt tänkt till slut", ingalunda *måste* utlöpa i optimistisk tilltro till den mänskliga viljan, utan först så vitt det religiösa innehållet av andra anledningar tappas bort och endast kvarlämnar den irreligiösa självtillräckligheten. Fariseismen är den ena utmynningen. Måhända är Esraapokalypsen en lika följdriktig utveckling av den ensidiga lagtankens övervälde, även utan medräknande av transcendenstanken.

Förf. har ingen anledning att i sin framställning fördjupa sig i denna diskussionspunkt. För hans ändamål är tillräckligt konstatera att i den historiska utvecklingen lagtankens krav *faktiskt* slår över i den ovissa fruktan och den hemliga ångesten. Guds krav blir en tyngande börda, som blottar för den allvarlige oemotsvarigheten mellan kunna och böra. Rationaliseringen leder till moralism. Denna aktualiserar den individuella vedergällningstanken under det att profetismens folktanke trängts i bakgrunden. Har profetismen med det klart formulerade helighetsbegreppet icke förmått — av inre nödvång eller icke — ge samma uttryck åt den religiösa individualis-

men — och har senjudendomen med sin utpräglade individualism ej förmått fasthålla det absoluta helighetskravet, så är därmed visst, att judendomen ej utifrån sina egna förutsättningar kan fatta synd och nåd i dessa begrepps religiösa renhet.

Uppfattningen av helighetskravet och Guds förhållande till den enskilde bero på det skiftande innehåll, som gives gudsbegreppet. Tanken om Gud och tanken om synden bero av varandra.

När därför Gud ånyo blir fattad som den levande uppenbarelsens Gud och samtidigt såsom den Fader, som vårdar sig om den enskilde, rättfärdig och nådefull, då böjes samman på nytt profetismens värdefullaste arv och den senare utvecklingens dyrköpta erfarenhet.

Jesus lyfter tanken på Gud ånyo upp till denna höjd, där den, löst från abstrakt transcendens, likväl undandrager sig alla mänskliga beräkningar efter vedergällningens schema. Den profetiska nådetanken blir hos Jesus individualiserad. Parallellen eller utvecklingslinjen behöver i klarhetssyfte icke skarpare markeras, än förf. här gjort. Eljest skulle säkerligen nya synpunkter kunnat avvinnas en komparativ analys av kollektivism och individualism i profetismen å ena sidan och Jesu ställning till dessa el. bruk av dem å. d. a.

Förf:s mening torde emellertid vara — om det än kunde givits otvetydigare uttryck — att Jesus ingalunda blott genom sin förkunnelse gör denna sammanknytning av helighetsbegreppet och Faders-tanken. Jesu egen person är i sig själv detta uppenbarelsens nya faktum. Hans inträde i tiden och hela Hans liv innebär ett oundkomligt och våldsamt nej till all tänkbar moralism och ett lika nödgande ja till helighetskravets absoluta rätt. Därest anmälaren rätt uppfattat Ljunggrens intention, skulle han snarare — om denna punkt närmare utförts — ha bejakat den av E. Billing dragna linjen än ha visat villighet att begränsa Jesu betydelse till förkunnelsen.

Är avståndet stort mellan Jesu förkunnelse och den paulinska idévärlden, är dock gudsbegreppet gemensamt. "Till Paulus går över Jesus från Israels profeter en rak linje". Den spec. paulinska, eskatologiska, föreställningen, som stundom i trosheroismen väcker segerkänsla inför synden såsom något övervunnet, genomväves ständigt av det klara medvetandet om ofullkomlighet och brist. Det skärper uppenbarelsmomentet och utesluter aldrig tanken på fortsatt förlätelsebehov.

I ett efterföljande kap. uppvisar förf. huru den efterkanoniska utvecklingen förlöper till en ny fördunkling av de urkristna tankarne om

synd och nåd. Lagtanken och vedergällningsschemat tränger så småningom på nytt in i den kristna kyrkans tänkande och fromhet. Ett förhållandevis kort avsnitt av sin framställning ägnar förf. åt denna analys. Därför måste också perspektivet stundom verka överraskande förkortat och distinktionen icke alltid framträda så klart mellan de olika skeden, som denna omfattande period faktiskt innesluter. Avsikten är visserligen endast att sammanföra gemensamma tendenser. Men givetvis måste de etiska och religiösa begreppen genomgå olika skiftningar i den efterapost. tiden, hos apologeterna och de antignostisika fäderna. Däremot samlar förf. i olika avgränsade grupper de inflytelser, han medräknar för dessa begrepps efterkanoniska prägling. Den stoiska filosofiens etisering, den judiska vedergällningstanken, eskatologiska stämningar och motsatsställningen till hedendomen ha var sin part i begreppens utgestaltning. Hur mycket man än kan och bör klarlägga förbindelselinjer från den judiska tankevärlden till de tidigare kristna föreställningarna, vid sidan av den mäktiga akuta helleniseringen (det sista ordet är ännu icke sagt av forskningen på denna punkt), så torde det vara vanskligt att utan noggrann kronologisk avgränsning kalkera den kristna kyrkans växande moralism på den utveckling som inom judendomen lett lagreligionen till ödesdiger förkortning av nådetanken. Historien upprepar sig aldrig. Spelar icke romersk rättsuppfattning, eskatologisk stämning och församlingslivets och församlingstuktens svårigheter större roll för de etiska begreppens utgestaltning i den *gammal-latinska* kyrkoepoken än nedärvda eller vandrande judiska lagtankar?

Gemensam tendens för denna epok är likvisst, som undersökningen uppvisar, den akuta moraliseringen, som på olika sätt och med olika uttryck och konsekvenser tränger sig in i kyrkan. När synden blir betraktad som svaghet och uttryck för mänsklig bräcklighet eller syndmedvetandet hänföres till bestämda etiska lagövertredelser, där ansvaret beror på sedlig valfrihet, då är vägen öppen å ena sidan mot sakramentsmagi och kultmystik, och mot pelagianismen å den andra.

Från denna dubbla fara räddas den kristna fromheten genom Augustinus om också dennes eget tänkande över syndens och nådens väsen ingalunda är motsägelseöst. I det kap., förf. ägnar åt Augustinus använder han sin gedigna sakkunskap till penetrering

av synd- och nådebegreppens valör och psykologiska bakgrund i den augustinska tankevärlden.

Framför allt är Augustinus' namn här knutet till hans lära om arvsynnen. Hur mycket han åberopar sig på Paulus och vid sin omvändelse haft liknande erfarenhet av den naturliga viljans oförmåga till det goda, täckes aldrig den augustinska arvsyndsläran av den nytestamentliga betraktelsen. Under obestridligt inflytande av den platoniska idéläran förklarar Augustinus hela mänskligheten delaktig i Adams synd och därigenom en "massa perditionis". Att föreställningen om denna nedärvda syndighet införes från rent platonisk utgångspunkt och ej med nödvändighet betingar traduciansk spekulatión är av intresse att från början få konstaterat. Vid utbyggandet av sin arvsyndslära kommer A. sedan att med nödvändighet överföra syndbegreppet även på det fysiska planet, ehuru spänningen mellan de sålunda olika orienterade syndföreställningarne kvarstår olöst. Från vitt skilda håll har Augustinus hämtat material till sin arvsyndslära. Enhetligheten beror på det religiösa ledmotivet. Vad han främst har i sikte är kullstörtandet av det indeterministiska frihetsbegreppet. Dock kan han ej ens under predestinationstankens tyngd uppgiva varje mått av frihet. *Liberum arbitrium* är i den mening fritt "att det långtande och bedjande kan vända sig till Gud". Här får skuldtanken sin relief. Synden blir *superbia*. Denna är direkt motsatt trons grundställning, *humilitas*. Emellertid blir på grund av Augustini dubbla gudsbegrepp, eller rättare genom den platoniska färgningen av detta, även skuldbegreppet olika bestämt. Under den platoniska gudstanken kan ej synden göras gällande som ett positivt frihetsmissbruk, icke såsom själens vrånga val i *superbia* utan såsom kroppens medfödda vitium, *concupiscentia*. Av största intresse och vikt för augustinusexegesen är bestämningen av, hur *superbia* och *concupiscentia* förhålla sig till varandra och i vilken mening *concupiscentia* kan betecknas såsom skuld. Svårigheterna vid en sådan analys äro betydande, då Augustinus själv icke entydigt bevarat deras präglings eller alltid lika klart hållit dem isär. Även *concupiscentia* är en viljedefekt, ingalunda efter grekisk tanke begränsad till det fysiska planet. Den är en själens aktivitet. Ökar detta svårigheterna, då det gäller skuldtanken och lustens outplånlighet, så gör det å andra sidan för Augustinus möjligt att i princip övervinna den etiska atomismen. Häri överensstämmer Luther och Augustinus huru mycket i övrigt deras tolkningar gå isär. Förf. hävdar, att



Luther vid sitt återopande på Augustinus i concupiscensläran inlägger i själva begreppet annat och mer än Augustinus gjort. Skuldfriheten i den frommes concupiscens beror för Augustinus ej blott på att Gud i rättfärdiggörelsen upphör att tillräkna utan på ett snävare innehåll i själva concupiscensbegreppet. Luthers concupiscensbegrepp är snarast analogt med Augustini superbia. Dessutom inverkar hos Augustinus den sakramentala färgningen av nådebegreppet.

Dock är förf. angelägen om att reagera mot det avstånd, Holl vill urgera mellan Augustinus å. e. s. och Paulus och Luther å. d. a. Augustinus förkortar icke det etiska allvaret i den västerl. kristenheten, intill dess Luthers tankar reformera. Han banar väg för verklig religiös förståelse av gudsförhållandet, ehuru den ursprungliga ansatsen icke kommer till utförande, tack vare olöst spänning mellan olika frihetsbegrepp. Emellertid hindrar den djupt religiösa orientering, som Augustinus aldrig släpper ur sikte, definitiv splittring av personligheten i en rationell och en naturbestämd part.

Är även humilitasbegreppet icke alltid fritt från moralism, så bäres det dock i stort av en rent evangelisk fattning, som forskaren icke vid Augustinusinterpretationen eller bedömandet av Augustinismen har rätt att förbise.

Den dubbla slagruta platonism och personlig evangelisk innerlighet med vilken förf. i tvenne strömningar uppdagar inflytelserna i den Augustinska teologien, ger en klar och skarp belysning åt eljest för den icke speciellt sakkunnige svåråtkomliga sammanhang. Förmodligen skulle förf. kunna öka sina belägg för de platonska inflytelserna i olika punkter, så att icke den mindre kunnige läsaren frestades av hypotesen att ex. den allmänna syndighetens härledning ur Adams fall vore tänkbar utan platonsk bakgrund. Den grekiska kyrkan går ju motsatt väg. Den efterföljande skolastiken fördjupar samma augustinska teori, med ett intresse, som saknar all förbindelse med platonism.

Samma ram i vilken Augustinismens huvudteser infångats visar sig tillämplig även på medeltiden. Det Augustinska arvet förvaltas huvudsakligen i tvenne lärotyper, den tomistiska och fransiskanska. Båda utgå från var sin sida av den Augustinska synduppfattningen och nådebegreppet. Båda vägarne föra omsider bort från den rena Augustinismen. Tomismens naturartade och opersonligt fattade nåde-

begrepp undergräver det sedliga allvaret, lika mycket som nominalismens religiöst utblottade moralism.

Därmed är ingalunda påstått att den efteraugustiniska utvecklingen i alla avseende innebär fördunkling av syndbegreppet. Klosteraskensens och den tyska mystikens betonande av själviskheten såsom syndens psykologiska grundform äro på sitt sätt ett fullföljande av Augustini voluntaristiska fromhetsart.

Men den religiösa betydelse som medeltidsfromheten alltmer tillägger människans naturliga instinkter ger oundvikligen spelrum åt en finare själviskhet och ett legaliserande av tvenne slags sedlighet. Mystikens abstrakta gudsbegrepp försvagar även ödesdigert personlighetens betydelse. I den medeltida utvecklingen får, som förf. påpekar, den evangeliska syndtanken endast en "smal och riskfylld passage mellan metafysikens och lagreligionens Scylla och Carybdis". I detta avseende motsvarar den utgående medeltidens trångmål de, vilka judendomen i sin utmynnning ställts inför. Den kraftigt dragna linjen framkallar denna parallell och ger systematisk klarhet åt den historiska utvecklingen.

Av största betydelse för den medeltida utvecklingen av syndmedvetandet blir också botinstitutet och dess tillämpning. Förskjutningen från den offentliga boten till biktboten innebär ingalunda alltid ett fördjupande av det sedliga allvaret. "I biktbotens följe drog en högst lättfärdig sed att när som helst bekänna sig såsom en svår syndare". Den ursprungliga avsikten förfelas. Syndaförlåtelsen kom efter hand att hänföras till de satisfaktoriska botverken — ej till ångerns psykologiska process. Här blottas botlärans farliga punkt. Antingen själens oro och ovisshet, huruvida effektiv disposition för syndaförlåtelsen förefanns, eller sakramentsförtröstan med avkall på det sedliga allvaret.

Men samtidigt som det kyrkliga botinstitutet stegrar den institutionella betraktelsen kommer den att inom klosterreligiositetens ram uppmjuka gärningslärans moralism. Mystiken hindrar på sitt sätt att humilitas förtyligas till ren teknik. Men den förtunnar samtidigt uppenbarelsens och pliktens begrepp. Lagreligion och kontemplativ mystik äro icke ens tillsammanhållna ett tillräckligt underlag för evangeliskt nådemedvetande.

Detta evangeliska drag är undanskymt men aldrig fullkomligt borttängt i den medeltida fromhetsutvecklingen. Nominalismens självförvittrande kritik och mystikens centripetala strävan äro vägrödjare

för ny sammanknytning av etiskt allvar och personlig innerlighet. Tiden är på nytt fullbordad för evangelium.

Av klarhetsvärde är den genom hela författarens framställning uppdragna och kvarhållna parallellen mellan senjudendomens och den utgående medeltidens problemställning samt den ständigt förnyade auseinandersetzung, förf. gör, mellan de olika epokenas syndmedvetande och gudsbegrepp. Syndmedvetandets allvar och frälsningsvisshetens nödvändighet får i den medeltida kyrkan sitt gemensamma uttryck och består sitt gemensamma prov i utgestaltningen av humilitasbegreppet, dubbelt orienterat, religiöst i boten och institutionellt i den kyrkliga underkastelsen. Men är, som förf. påpekar, frälsningsvisshet i Luthers mening för katolicismen ödmjukhetens konträra motsats, så är därmed icke för teologiskt tänkande på evangelisk mark slutuppgörelsen gjord mellan religiös individualism och objektiv visshetsgrund. Modern religionspsykologi och fenomenologi svarar utan att ge svar. När författaren i fullföljandet av föreliggande undersökning kommer att nalkas den moderna problemställningen i denna punkt, är han viss om uppmärksamhet, ej blott på grund av diskussionens aktualitet och allvar. Författarens dokumenterade vederhäftighet, omutliga vetenskapliga redbarhet och förtrogenhet med svärbemästrat material ger tyngd åt hans inlägg och tillförsäkrar honom tacksamhet.

TORSTEN YSANDER.

## EN MODERN STRIDSSKRIFT MOT SCHLEIERMACHER

*EMIL BRUNNER: Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, 396 sid. J. C. B. Mohrs Verlag, Tübingen, 1924.*

Inom de senare årens teologi kan man flerstädes iakttaga en viss omsvängning i fråga om förhållandet till Schleiermacher. Under det att teologien under 1900-talets första decennium gärna anknöt till Schleiermacher och i honom — särskilt gäller detta Ernst Troeltsch — såg den store banérföraren, har den senaste teologien i allmänhet karakteriserats av en långt mera kritisk hållning. Även om man inga-

lunda velat förneka sin tacksamhetsskuld till det begynnande 1800-talets teologiske mästare, har man alltmera känt det såsom en tvingande nödvändighet att företaga en uppgörelse i stort med den från romantiken och 1800-talsidealismen utgående teologien och denna uppgörelse har då helt naturligt i första hand Schleiermacher i sikte. Håller jag mig till den tyska teologien, så kunde här såsom exempel hänvisas på Kattenbuschs 1924 utgivna bok *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher* — jämföres framställningen här med samme författares tidigare översikt av den tyska teologien *Von Schleiermacher zu Ritschl*, så är det uppenbart att Schleiermacherskritiken blivit avsevärt skärpt. Likaså kan hänvisas till åtskilliga artiklar i den stora nya systematiska tidskriften — *Zeitschrift für systematische Theologie*. I ett par intressanta artiklar — *Die Romantik und das Christentum samt Die idealistische Philosophie und das Christentum* — går E. Hirsch nog så strängt tillrätta med den schleiermacherska teologien och hävdar bl. a., att Schleiermacher ingalunda representerar det högsta som idealismen hade att bjuda teologien, utan att han härutinnan i mycket står tillbaka både för Fichte och Hegel. Samma starkt kritiska hållning möter hos Wehrung — *Die Haupttypen theologischen Denkens in der neueren Theologie*. Men en vida våldsammare kritik, i själva verket en flammande stridsskrift mot Schleiermacher föreligger i den bok, som vi här skola söka något skärskåda: Emil Brunners *Die Mystik und das Wort*. Brunner kunde gott på titelbladet ha skrivit: *j'accuse*; ty en anklagelseskrift är det från första bladet till det sista. Schleiermacher är för honom så långtifrån någon teologiens fader, att han tvärtom är den store fördärvaren — det gives enligt Brunner ingen uppgift mer trängande än den att göra sig fri från allt vad schleiermacherskt inflytande heter. Trots denna aggressivt polemiska karaktär förtjänar boken väl att tagas på allvar. Den har alltför mycket både av skärpa och träffsäkerhet för att kunna negligeras och det är alls icke underligt att den givit anledning till en hel del diskussion inom den tyska teologien.

Emil Brunner hör hemma inom den s. k. dialektiska teologi, om vilken prof. Bohlin skrivit ett par instruktiva artiklar i vår tidskrift. Bohlin uppehöll sig närmast vid Barth, som brukar anses såsom riktningens huvudman. Brunner går stundom under namn av dess systematiker — det förefaller mig ock, som om de för riktningen karaktäristiska tankegångarna skulle vara klarast och skarpast utformade

av honom. Med sin skrift om *Die Mystik und das Wort* åsyftar han alltså en generaluppställning med den schleiermacherska teologien. Må vi då först se till vad anklagelsen gäller. Jag sammanställer anklagelsepunkterna under fyra huvudrubriker: religionsbegreppet, Kristus, synd och frälsning, gudsbegreppet.

1. Brunner består visserligen Schleiermacher en smula erkännande för hans bestridande av att *religionen* skulle vara vetande eller moral. Detta är en i och för sig berättigad reaktion. Men man kommer icke loss från ortodoxiens och rationalismens svaghet endast genom att förlägga religionen till känslans område. Här visar sig genast Schleiermachers huvudbrist: det antropologiska tänkesättet. Hans ståndpunkt är den rena "mystikens". Religionen blir enligt Schleiermacher rent självmedvetande. Den absoluta beroendekänslan har intet med religiös Ehrfurcht att göra — något sådant har man visserligen lagt in i denna bestämning och detta förklarar dess inflytande. Men dess innehåll är i själva verket intet annat än allkausalitetens idé — det är fråga om ett tillstånd av orsaklighet. Gud har därmed blivit "ett tillstånd i människosjälens" och gudsförhållandet i grunden själens Selbstgenuss.

Fromheten, tron blir ren passivitet. Oppositionen mot att förvandla religionen till moral är berättigad. Men denna opposition är här en helt annan än hos Paulus och reformatörerna. Religionen har sin "egen provins" — det ligger enligt Reden utanför även de starkaste känslors makt att frambringa ett handlande. Ehuru Schleiermacher gör ett försök att hävda såväl etiken's autonomi som dess beroende av religionen, vet han dock intet om trons aktivitet, bara om en känsla, som är "gesetzt". Det finnes intet imperativ här och ingen förpliktelse. Fromheten är överhuvud intet personligt förhållande, utan en process, ein Naturvorgang. Det är fråga om ett kausalt, ej om ett personligt förhållande.

Schleiermachers ståndpunkt är agnostisk expressionism. Det är gott och väl med kampen mot intellektualismen, men — hos Schleiermacher säges i grunden ingenting om Gud. "De kristliga satserna" äro egentligen rent subjektivistiskt menade, icke utsagor om ett objekt, utan om subjektet. I *Der christliche Glaube* dominerar den specifikt romantiska reflexionsteorien, enligt vilken känslan är något fullkomligt annat än vetande och icke heller låter uttrycka sig i

vetandets form. Trossatserna ha under sådant förhållande intet med Erkenntnis att göra: de säga Gud, men mena jag, säga gudomliga egenskaper, men mena mänskliga tillstånd. Det hela är ren psykologism och det är en grotesk förväxling, när man vill likställa Schleiermachers subjektivism med reformationens trosautonomi. Hans psykologism står lika mycket i motsatsförhållande till reformationen som till Kants transcendentalism. Schleiermacher representerar immanensen i dess renaste form. Han förlägger icke identiteten i viljan såsom Fichte eller i tänkandet såsom Hegel. Men när han vill undvika denna "titanism", förlägger han identiteten till ett tredje ännu sämre, nämligen till känslan, det "tillståndliga". Religionen är därmed bliven lokaliserad, en beståndsdel av vårt självmedvetande. Gud är ett påvisbart moment i vårt empiriska medvetande. Men detta är theologia glorie, hybris, förvandling av "das Hinzielen, Hinschauen" till ägande och njutning. Häremot stod reformationens kamp: att tro på Gud är där motsatsen till att uppleva honom — mot allt vårt upplevande, tänkande, viljande och kännande står tron såsom ett från erfarenhetens ståndpunkt vanvettigt företag. Den nya människan är — enligt ett av Brunner många gånger upprepat Lutherord — förborgad till den yttersta dagen.

I Schleiermachers teologi är *Kristus* en "Einschiebung", en "Störung". Enligt grundåskådningen finnes det ingen plats för honom. Det specifikt kristna kan nämligen enligt denna blott vara en individualisation av det allmänna och väsentliga. Schleiermacher söker emellertid med stor formuleringsskicklighet förvandla det "tillfälligt individuella" till att med ett slag bliva det allra väsentligaste — en förtvivlad åtgärd av en teolog, som på en gång vill vara mystiker och kristen. Klyftan är i själva verket ohjälplig — trots alla bemödanden kan det icke bliva fråga om annat än något "einschobenes". Den Kristus, som möter hos Schleiermacher är också till oigenkännelighet förvandlad. Även Kristus betraktas från kraftskemats synpunkt. Visserligen är det betydelsefullt att Schleiermacher energiskt visar till Kristus — detta möjliggjorde f. ö. att han överhuvud kunde komma att betraktas såsom "kyrkofader". Men Kristus ses i själva verket även han endast från orsakskategoriens synpunkt, såsom orsaken till en process. Så drunknar han i "das Gesamtleben". Han kan blott verka genom "Mittelglieder" — jag kan blott ha ett direkt förhållande till dessa, icke till den första orsaken. Till Kristus själv står människan endast i ett sekundärt och omdiskutabelt förhållande.

Tankegången leder till romersk traditionalism. Den är därjämte historicistiskt-relativiserande. Frälsningen genom Kristi gudsmedvetande är endast relativt skild från vad som finnes utanför densamma — försöket att historiskt-faktiskt konstatera en vändpunkt upplöser sig i det rena intet.

Der christliche Glaube ger tanken på *synd och nåd* en central ställning. Men det onda blir endast något negativt. Det är icke till för Guds medvetande. Synd betyder icke att något är till, som icke skulle vara, utan blott att något ännu icke är. Synden har i grunden ingen plats i det rent dynamiska och enlinjiga skemat. Visserligen säger Schleiermacher, att synden är köttets positiva motstånd mot anden, sinlighet. Men detta leder blott till ett klyvande av personlighetens enhetlighet. Människans "ande" är fri från synd; det onda har icke sitt säte i människans centrum. Schleiermachers åskådning står här långt under den samtida idealismens, t. ex. Kants. Han har intet sinne för det demoniska, luciferiska, prometeuska. Denna syndlära är systemets mogna frukt och visar "wie gegenchristlich sein ganzes System ist".

Schleiermachers arvsyndslära är ingenting annat än ett införande av den naturalistiska utvecklingsläran i tros läran. Sinligheten är först på platsen — den har en "startfördel" framför det andliga. Synden "förklaras" och ursäktas därmed: den är första stadiet i en utvecklingsprocess. Vi ha att göra med en monistisk tankegång med starkt naturalistisk prägel.

Frälsningen fattas såsom "virtuositet". Rättfärdiggörelse, tro och nåd äro verkningar av den genom Kristus förmedlade gudomliga orsakligheten. Denna gör sig gällande i das Gesamtleben, inom vilket frälsningsatmosfären är till finnandes. Brunner stämplar åskådningen såsom kollektivpelagianism. Vad själva frälsningen beträffar möter oss även där det relativistiska skemat: vi äro medvetna om när man den till salighetens tillstånd; frälsningsmedvetandet, känslan av salighet hänför sig till gudsmedvetandets allt lättare framträdande — den är likbetydande med religiös framstegsglädje, medvetande om religiös virtuositet. För kristendomen är däremot lagen: ju mer gudsmedvetande desto mer syndmedvetande. Hos Schleiermacher blir icke förlåtelsen — tillåtelsen att återvända till fadershuset — det primära, utan i stället något, till vilket man sluter tillbaka från de kristnes tillstånd. Även här sitter tron fast i "das psychologisch-tatsächliche".

Vända vi oss så slutligen till *gudsbegreppet*, så framhåller Brunner först att gudsfrågan blir något sekundärt, ingalunda trons huvudfråga. Kausaliteten är Schleiermachers huvudsynpunkt vid behandlingen av gudsbegreppet. Gud och världen äro oskiljaktiga — det är icke fråga om identitet, men om korrelat: Gud och världen förhålla sig till varandra såsom höger och vänster. Schleiermachers Gud blir till sist det rena varat. Den enda adekvata formeln är: die absolute Einheit des Seins als Urquell des Entgegenseetzten und Gespaltenen. De gudomliga "egenskaperna" behandlas till dess att det enda som återstår är orsakligheten. Schleiermacher går fram på via causalitatis. Men kausalitet blir aldrig något annat än natur. Skapelsebegreppet upplöses. Talet om creatio continua är ett försök att göra skaparen till världorsak — men skapelseidén har, säger Brunner, intet med kausalitetstanken att göra, den proklamerar tvärtom världens oförklarlighet. Hur Schleiermacher tänker sig förhållandet mellan Gud och världen framgår av hans teori om identiteten mellan skapelse och uppehållelse: att vara betingad av natursammanhanget blir detsamma som att vara betingad av Gud. Gudstron blir fatalism. Hur mycket det än talas om Guds Lebendigkeit, så försvinner denna i själva verket.

Utvecklingsoptimismen präglar det hela. Synden är ett genomgångsstadium och das übel ett sken. Den gudomliga allkausaliteten rättfärdigar det bestående. Allt är ett gott led i Guds världsordning. Guds rådsslut blir identiskt med det faktiska naturförloppet, gudsförtroende att foga sig i det oundvikliga. Schleiermachers historiefilosofi, vilken intar eskatologiens plats, är den rena monismen. Det är en i sitt slag grandios systematisk enhetlighet, men motsättningen till evangeliet är uppenbar. Schleiermacher bjuder på framstegstro, utvecklingshistorisk optimism, han tänker enlinjigt — utan att taga notis om tillvarons förödande element. Evangeliet däremot tänker tvålinjigt, brutet, dialektiskt. Schleiermacher är optimist ifråga om människan, ifråga om synd, död och ont — och där är evangeliet pessimistiskt. Men där Schleiermacher är pessimist — ifråga om hoppet, fulländningens absolutitet och verklighet — där är Schleiermacher pessimist.

2. Efter denna överblick av huvudpunkterna i Brunners kritik kan det vara lämpligt att närmast fråga om vad Brunner själv vill, att



fråga efter de förutsättningar, på vilka hans kritik vilar. Vi vända oss först till *trosbegreppet*. Tvänne ting betonas med största energi: den rena paradoxaliteten i det som tron omfattar samt trons utpräglade motsättning till allt vad Erleben heter. Den räddande sanningen är ett med Guds auktoritet utrustat, i allra högsta grad paradox, vårt förnuft ur kraft sättande Ord. Visserligen ger Brunner, såsom vi ovan sett, Schleiermacher ett visst erkännande för hans opposition mot ortodoxiens intellektualism. Att detta erkännande måste vara ganska reserverat framgår emellertid av Brunners egen bestämning av uppenbarelsbegreppet: "uppenbarelse" är, heter det, ett meddelande om ett underbart övernaturligt vetande om Gud och de gudomliga tingen, och tron är ett försannthållande av dessa gudomliga meddelanden i motsats till all mänsklig erfarenhet och begriplighet. Trons egendomlighet är icke av funktionell art, utan ligger däri att dess föremål har ett säreget innehåll. Att tro Gud är motsatsen till att uppleva honom. Tron står i motsats till all upplevelse, till allt vad vi tänka, vilja och känna — den är från erfarenhetens synpunkt ett oerhört djärvt, ja, ett vanvettigt företag. Kunna vi icke undkomma alla psykologiska bestämningar — heter det betecknande — så kommer det dock icke an på dessa utan endast på själva innehållet. I sammanhang härmed betonas det, att tron alltigenom är aktivitet, den högsta aktivitet — tron griper, vågar, sträcker sig. Den är en av Ordet satt förpliktelse. Den har icke sin grund i någon inverkan, i något *Bewegtwerden* — Ordet är mig förelagt "zum eigenen ja- oder neinsagen".

*Ordet* är bokens lösen. *Verbum est principium primum* står som måtto på titelbladet. "Ordet" skall beteckna motsatsen till mystiken, psykologismen, immanensen, till allt det onda som Schleiermacher symboliserar. Ordet är det primära — det är primärt i förhållande till anden: Ordet skapar ande, icke anden ordet. Ordet är ock primärt i förhållande till handlandet: Gud talar och detta blir till handlande. Brunner opponerar mot Schleiermachers sats, att den gudomliga viljan visar sig mera i handling än i ord, och hävdar att vi — försåvitt handlingen skulle vara grundläggande — endast skulle känna Gud via causalitatis. I överensstämmelse härmed heter det ock om Kristus, att det icke kommer an på vad han gjort, utan därpå att han är Ordet. Allt det sagda syftar i grund och botten till att framhålla hurusom Ordet är något rent transcendent. Detta är uppenbarligen Brunners huvudintresse. Den enda möjliga rädd-

ningen är den som kommer från ett Ord, vilket är "ausserhalb aller Immanenz". Det säger sig självt att det icke skall vara möjligt att konsekvent genomföra en sådan tankegång. Brunner kan icke undgå att då och då tala om hur gudsordet blir förnummet bakom människoordet eller hur människoordet blir transparent för det gudomliga ordet. Men syftet är under alla omständigheter att framhäva transcendenssynpunkten så starkt som möjligt: det är fråga om det Ord, som *utgår* till människorna, icke om det "kvasiord", som utgår von der religiös erregter Seele. Det är icke fråga om något i historien: sanningen är icke innerhalb der Geschichte, utan den är jenseits und trotz der Geschichte — den kommer utifrån såsom ett Guds maktspråk.

I överensstämmelse med denna exklusivt transcendentia inriktning avvisas varje tal om tron och *frälsningen* såsom innebärande ett ägande. Frälsningen är helt och hållet en hoppets sak. Människan har icke frälsningen men tror på den emedan den är utlovad. Mystikens Haben är illusionärt. Den nya människan existerar icke. Brunner söker för dessa satser stöd hos Luther och finner att enligt honom der alte Adam durchaus noch das Seine halte. Hans synpunkt på saken sammanfaller med vad en annan av denna teologiska riktnings män, Gogarten, sagt: der neue Mensch ist ein Fabelwesen. Eskatologien ist der einzige und immer vorausgesetzte Glaubensinhalt der Reformatoren. Nu vill emellertid Brunner också tala om förlåtelsens gåva. Det ligger i öppen dag att dess betydelse och räckvidd skall bliva starkt inskränkt. Är trons enda innehåll eskatologi, så blir perspektivet på förlåtelsen i varje fall ett annat än det som möter i Luthers bekanta ord: där syndernas förlåtelse är, där är ock liv och salighet. Synnerligen betecknande är därjämte det sätt på vilket Brunner talar om förlåtelsens förutsättning. Förutsättningen är nämligen den, att Gud såsom den suveräne domaren kan giva världen en ny författning när han vill: Guds vilja är icke bunden genom hans Gewollthaben. Förlåtelsen blir med denna bakgrund den absolut paradoxala föreningen av det oförenbara: skulden består och består dock icke. Den erfarbara verkligheten sättes ur kraft genom den nya paradoxala sanningen. Förlåtelsen är så etwas das als wahr geglaubt werden kann — den är fullständigt otillgänglig för all erfarenhet och står i en fullkomlig motsättning till denna, är die rein geglaubte, rein in der Jenseitigkeit des göttlichen Sösaygens begründete Gnade.

Fråga vi så vad dessa tankegångar ha att betyda för *gudsbilden*, så är det tydligt att det allt behärskande intresset är framhävandet av den gudomliga suveräniteten och av distansen mellan det gudomliga och det mänskliga. Intet beivras så intensivt som varje minsta tendens att försvaga suveräniteten eller utsudda distansen. I denna vaksamhet har den teologi Brunner förfäktar sin egentliga och mycket påtagliga styrka. Men tydligt är också att suveräniteten i själva verket förfäktas på ett sådant sätt, att den kristna gudsbilden därigenom håller på att förlora sin karakteristiska kvalitet. Utredningen angående förlåtelsens förutsättningar är i detta hänseende utomordentligt betecknande. Förlåtelsen är icke ett direkt uttryck för Guds hjärtelag, utan för den godtycklighet, genom vilken han sätter ur kraft den ordning han själv skapat. Man erinras om senmedeltida, Occamistiska tankar om den i grunden okvalificerade gudomliga viljemakten.

3. I vad mån är Brunners Schleiermacherskritik berättigad? Hans anklagelse lämnar såsom vi sett intet övrigt att önska ifråga om utdömande. Det blir icke sten på sten kvar. Schleiermacher är minst av allt någon förnyare eller någon teologiens reformator — hans "kristna tro" är i sin innersta struktur främmande för det kristna. Det ligger ett svalg befäst mellan Schleiermacher å ena sidan och urkristendomen och reformationen å den andra. Och all den brist Brunner konstaterat vill han återföra till en enda huvudkälla: mystiken-immanensen med dess "rövade ägande" dess brist på reverentia, dess självförhärligande.

Anklagelseskritiken förtjänar som sagt att tagas på fullt allvar. Att den är ensidig ligger ju tämligen i öppen dag. Men med en så summarisk dom låter den sig icke avfärdas. Därtill är den alltför djupgående och — i varje fall i många hänseenden — alltför träffsäker. Det är också en i hög grad aktuell bok. Ty det måste sägas vara något synnerligen välbehövt att frågan om Schleiermacher och hans nutidsbetydelse tages upp i hela dess vidd. Alltså: i vad mån är Brunners Schleiermacherskritik berättigad?

Till en början skulle det kunna sägas att så gott som alla — eller i varje fall de allra flesta av — Brunners anklagelser röra vid ömma punkter. Ville vi göra en summarisk revy, kunde vi fästa uppmärksamheten vid följande ting: det tryck som det allmänna

religionsbegreppet lägger på framställningen av kristendomen; det drag av passivitet som häftar vid religionen med hänsyn till dess relation till det sedliga livet; den omisskänneliga indifferens som präglar förhållandet till trons intellektuella sida. Kristusbilden är abstrakt konstruktiv och verklighetsfrämmande — ett paradigm på det absoluta beroendeförhållandet. Synden fattas i sista hand såsom något endast negativt, det ondas verklighet fördunklas. Förlåtelsen har icke ens tillnärmelsevis det djup som den har exempelvis hos Luther — den är infogad i tanken på den fortgående förvandlingen. Det kristna troslivets inre spänning kommer icke till uttryck; därför spelar icke heller tron såsom ett levande hopp någon egentlig rol: eskatologien har sugits upp av den optimistiska evolutionismen. Och för att till sist komma till centrum: gudsbilden, så är det för det första påtagligt att den icke *är* det centrum som den borde vara och för det andra icke mindre påtagligt att den icke har det innehåll som den borde hava: orsaksskemat är alltför dominerande och gudsbilden blir — trots allt tal om Lebendigkeit — icke i ordets egentliga mening levande.

Det kunde alltså tyckas som om Brunners fällande dom borde bekräftas. Men en dylik slutsats vore högst förhastad. Saken är vida mer komplicerad än så. Så lätt är Schleiermacher icke avfärdad. Vi skulle gott, om vi ville, kunna gå igenom hela *Der christliche Glaube* och finna en förtjänst för varje brist. Vi måste emellertid inskränka oss till en kritisk granskning av de allra viktigaste punkterna.

Först då ett ord om metodfrågorna. Brunner uttalar en radikal förkastelsedom över Schleiermachers metodiska tillvägagångssätt av den anledningen att han hos Schleiermacher icke finner annat än psykologism. Han förklarar att motsättningen mellan Schleiermacher och Kant är fundamental och att detta endast kan förbises av den som "icke har förstått skillnaden mellan psykologiskt och transcendentalt". I denna form är emellertid hans omdöme uppenbarligen summariskt och genom sin summariska karaktär icke träffande. Anders Nygren har i sin undersökning av "Dogmatikens vetenskapliga grundläggning med särskild hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen" förebrakt synnerligen starka skäl för den av honom hävdade satsen, att Schleiermachers huvudsyfte med de inledande paragraferna i *Der christliche Glaube* just ligger i den transcendentala metodens linje. Bristen ligger i så fall icke i själva den

metodiska inriktningen utan i stället däri att huvudsyftet icke blivit med tillräcklig konsekvens fullföljt. Den ligger m. a. o. däri att det allmänna religionsbegreppet på grund av psykologistiska inverkaner — tvärtemot den egentliga avsikten — fått ett bestämt konkret innehåll och att detta religionsbegrepp därigenom kommit att lägga ett otillbörligt tryck på framställningen av kristendomens väsen. Det blir — för att tala med Wehrung — fråga om "ein Hinüberdeutung" av kristendomen i riktning åt det på förhand faststående religionsbegreppet. Sakligt sett betyder detta att Schleiermacher med all makt försöker intolka kristendomen i ett monistiskt skema och att därmed högst väsentliga kristna synpunkter undertryckas.

Vad vidare "dogmatikens", troskunskapens uppgift beträffar är det Schleiermachers huvudsyfte att förstå den kristna tron och att förstå den såsom ett organiskt helt. Även här, ja här framför allt är det fråga om en metodisk vinst av förblivande betydelse. Brunner finner också här intet annat än psykologism. Den väg han själv rekommenderar dock synes icke vara särdeles framkomlig. Han vill hänvisa till Ordet såsom en i människolivet nedsänkt, rent transcendent storhet och vill hälst alldeles icke hava något med det mänskliga att göra. Ordet skall fattas ausserhalb aller Immanenz. Men ju mera man söker att få tag i detta rent transcendentia Ord, desto tydligare visar det sig, att det mänskliga icke låter sig elimineras. Programmet lider av en inre oklarhet som icke låter sig överskyllas. Tendensen i det Brunner vill säga kan och bör värderas. Men hans kritik är av det slag som säger för mycket och som därför icke träffar den ömmaste punkten. Ty bristen hos Schleiermacher ligger icke däri att han medvetet och bestämt gör tron till föremål för sin undersökning — detta är tvärtom hans stora förtjänst, utan i stället däri att undersökningen icke låter trons egna och karakteristiska synpunkter klart och oavkortat framträda. Det blir för Schleiermacher icke i första hand fråga om trons objekt, om vad tron ser — i så måtto föreligger en psykologistisk förkortning av perspektivet och trons egen alltigenom teocentriska karaktär fördunklas. Så kräves det visserligen här en djupgående omläggning av hela det metodiska tillvägagångssättet — men utan uppgivande av själva utgångspunkten.

Gå vi så till Schleiermachers framställning av kristendomens innehåll, så må till en början starkt framhållas, att det minst av

allt är Schleiermachers syfte att låta kristendomen upplösas i någon allmän filosofisk religion eller livsåskådning. Det är just raka motsatsen han vill: allt i kristendomen "hänför sig till den genom Jesus åvägabrakta frälsningen". Ja, Schleiermacher har icke bara *velat* framhäva det karakteristiskt kristna, utan har också *faktiskt* — vilka brister som än kunna konstateras i hans framställning av kristendomen — byggt en damm mot de upplösande tendenser, som voro i farten vid hans framträdande. Han har gjort detta framför allt genom tre ting: framhävandet av frälsningen, Kristus och den kristna gemenskapen. Att detta varit en gärning av eminent dogmhistorisk betydelse torde icke rätt gärna kunna förnekas.

Schleiermacher har ställt *frälsningstanken* i centrum. Att han härigenom överbjöd icke bara den tidigare rationalismen utan också den samtida idealismen ligger i öppen dag. Det senare har erkänts även av en så sträng Schleiermacherskritiker som Hirsch, vilken eljest framhåller att Schleiermacher i viktiga hänseenden varit den samtida idealismens stormän underlägsen. Vad som med hänsyn till Brunners kritik starkt måste framhållas är att Schleiermacher i och genom sin frälsningstanke med eftertryck hävdad religionens gävokaraktär. Denna gävokaraktär kommer däremot ingalunda till sin rätt hos Brunner själv. Här ligger hela tonvikten på att tron är ett människans ja- eller neinsagen. Tron skall icke ha sin grund i någon inverkan, i något *Bewegtwerden*. Därmed får tron ovilkorligen — liksom hos den av Brunner högt beundrade Kierkegaard — prägelns av en viss krampaktig aktivitet. Att trons aktivitetssida på olika sätt kommit till korta hos Schleiermacher skall icke förnekas. Men denna brist avhjälpes icke genom ett ensidigt framhävande av tron såsom mänsklig aktivitet. Därigenom åstadkommes endast att det djupaste religiösa perspektivet på saken går förlorad. Brunners motsatsförhållande till och kritik av Schleiermacher på denna punkt har uppenbarligen präglats av opposition mot det sätt, på vilket frälsningstanken hos Schleiermacher ställts in under orsakskategoriens skema. Här möta vi också utan tvivel den egentliga svagheten i Schleiermachers frälsningsuppfattning. Måhända kommer denna ingenstädes tydligare till uttryck än när Schleiermacher skildrar "försoningen" och dess salighet. Den bild han här tecknar är bilden av en ostörd harmoni, som icke låter sig av något rubbas. Saligheten är — för att begagna en term från G. Carstensens Schleiermachersavhandling — en "kosmisk hemkänsla", för vilken intet är "främmande". Fräls-

ningen blir från denna synpunkt väsentligen en förvandling av sättet att se på tillvaron. Den blir ett genomskådande av hurusom allt i tillvaron står i ett absolut beroendeförhållande av Gud. Man genomskådar att det som synes störa endast skenbart gör detta, att det som synes främmande i grund och botten icke är något främmande. Synpunkten är dynamisk, men alldeles icke dramatisk. Den hänger givetvis på det närmaste tillsammans med Schleiermachers uppfattning av det onda. Hur grundväsentligt skild är den icke från Luthers, sådan denna t. ex. kommer till uttryck i psalmens ord: "och vore världen än så stor och full av mörkrets härar, dock när ibland oss Herren bor platt intet oss förfärrar"!

*Kristus* är enligt Brunner eine Einschiegung i Schleiermachers system. Han har egentligen ingen hemorts rätt där. En dylik argumentering synes mig vara av synnerligen tvivelaktigt värde. På samma sätt har man understundom argumenterat angående Augustinus, när man velat tolka honom utifrån nyplatoniska förutsättningar. Detta slags bedömande blir lätt väl konstruktivt. Man kan ifrågasätta med vilken rätt en faktisk huvudbeståndsdel i åskådningen betecknas såsom Einschiegung. För övrigt träffar, synes det mig, en så lagd kritik knappast den ömmaste punkten. Ty det förhåller sig knappast så, att det som Schleiermacher har att säga om Kristus — såsom Brunner hävdar — befinner sig i strid med hans totalåskådning utan snarare så, att "kristologien" alltför mycket befinner sig i harmoni med denna, så att det *mindre* blir kristusbilden som får prägla gudsbilden och giva den full kristlig kvalitet, utan mera blir det på förhand faststående gudsbegreppet som präglar kristusbilden och höjer den upp i en abstrakt sfär. Men att Kristus trots detta hos Schleiermacher äger reel betydelse för den kristna tron är uppenbart och givetvis ett faktum av största vikt.

Vad så Schleiermachers framhävande av *den kristna gemenskapen* (das Gesamtleben) och dess betydelse beträffar är det fullkomligt missvisande och obefogat, när Brunner betecknar detta såsom "kollektivpelagianism" och däri ser någonting karakteristiskt romerskt. Att Brunner skall fälla ett sådant omdöme är visserligen väl förklarligt — bakom står här den Kierkegaardska individualismen. Han gör sig f. ö. skyldig till en inom senare evangelisk teologi nog så vanlig, men icke desto mindre ödesdiger förväxling. Han förväxlar nämligen omedelbarheten i gudsförhållandet, resp. kristusförhållandet, med individualistisk isolering. Den ofta upprepade satsen att "ingen-

ting skall stå emellan“ Gud och själen, resp. Kristus och själen, är i själva verket tvetydig. Dess verkligt evangeliska innebörd är att ingenting — icke heller samfundet — får förtaga gudsförhållandets omedelbarhet eller avlyfta ansvaret. Men detta är ingalunda det samma som en alltid verklighetsfrämmande och i själva verket mot kristendomens djupaste intentioner stridande individualistisk isolering. Det kristna gudsförhållandet hämtar alltid sin näring av den kristna gemenskapen, av det levande andesammanhanget. Detta är ingenting som inkräktar på gudsförhållandets omedelbarhet: Gud verkar alltid omedelbart, även när han verkar i och genom det kristna andelivet. Den här antydda förväxlingen har i hög grad verkat förvirrande inom evangelisk teologi och varit en källa till mycken upplösande individualism. Det är icke någon svaghet hos Schleiermacher utan en av de allra starkaste sidorna i *Der christliche Glaube*, att det där möter en så pass klar blick för den kristna gemenskapen och dess betydelse. Vi möta häri en hälsosam reaktion mot en sönderfrätande individualism. Men väl må det sägas att det hos Schleiermacher alltför mycket stannar vid blotta ansatsen och att han icke förmår fullfölja denna till en verkligt stark och levande kyrkosyn. Det som hindrar honom är närmast den för romantiken egendomliga estetiskt färgade individualitetskulten, enligt vilken det framför allt gäller att utgestalta individualiteten till ett så fulländat konstverk som möjligt. Det som djupast hindrar honom är väl gudsbildens bristande aktivitet och det kristna gudsförhållandets därav följande passivitet — återspeglad i “den ostörda harmonien“.

Vi komma därmed till sist fram till Schleiermachers *gudsbild*. Här, där alla trådar löpa samman, träffar Brunners kritik väl djupare än eljest någonstades. Och dock måste det sägas att Schleiermachers teologi även här äger betydande förtjänster, som vi icke utan stor skada kunna lämna obeaktade. Schleiermacher åsyftar i varje fall en koncentration, där allt till sist mynnar ut i detta enda: Gott ist die Liebe. Detta är dock till intentionen något annat än vad som förelåg i den gamla ortodoxiens eller i rationalismens system, där kärleken fattades såsom en “egenskap“ vid sidan av många andra och där i grunden varje försök till organisk helhetssyn saknas. Men väl måste det å andra sidan sägas att intentionen är vida bättre än utförandet. Det kan icke nekas att orsakstanken kommer att dominera och att kärleken därmed förbleknar. Orsakstanken s. a. s. suger upp gudsbildens kvalitet. Guds kärlek skall ses allestädes — detta medför



ofelbart att den förflyktigar. Livfylldheten försvagas. *Creatio continua* är i själva verket en omistlig kristen tanke, men den kommer icke till sin rätt på monismens grund. Utvecklingsoptimismen betygar var svagheten i gudsbilden ligger. Den rätlinjiga, ostörda evolutionismen påtalar Brunner med utomordentlig rätt. En livstolkning, som endast anlägger den dynamiska synpunkten, men icke vill veta av den dramatiska, tar bort det djupaste innehållet från den kristna gudsbilden och därmed från den kristna tron.

4. Äger immanenstanken ingen hemorts rätt inom kristendomen? All Brunners kritik syftar till den "immanens-tanke", som dominerar hos Schleiermacher. Frågan om immanens-tankens rätt inom kristendomen kan därför icke undvikas. Brunners hela strävan går ut på att oavkortat hävda transcendenssynpunkten. Han strider för Guds suveränitet och majestät, för inskräpandet av distansen mellan gudomligt och mänskligt. Hans kamp gäller allt förmänskligande och neddragande av gudsbilden, all falsk förhävelse å människans sida. Att han därmed hävdar omistliga värden är uppenbart och lika uppenbart är att det finnes fullt fog för att i det närvarande tidsläget med all energi hävda dem. Men hur tacknämligt detta är, måste det icke desto mindre ifrågasättas, om den väg, på vilken Brunner och likasinnade slår in, verkligen är ägnad att föra till målet.

Brunner åberopar sig gärna på Luther. Men det behövs ingen alltför ingående kännedom om Luther för att se, att det ingalunda är hela Luthers rikedom, som kommer fram, utan blott ena sidan. Luther är nämligen alltigenom dubbelsidig, där Brunner är ensidig. Tron är vågstycke, aktivitet; men tron är tillika och framför allt gripethet, passivitet. Tron är kamp och hopp, men den är på samma gång ägande, trygghet, frimodighet. Den nya människan är för honom intet Fabelwesen — den är till, men *im Werden*: den gamla människan måste dagligen dö och den nya åter dagligen uppstå. Knapast något lutherord är mera ägnat att pregnant åskådliggöra skillnaden mellan Luther och den av Brunner representerade teologien. Och denna skillnad *kan* då uttryckas även så, att Luther har icke bara transcendenstanken utan också immanenstanken. Närmare frändskap har Brunner, liksom hela den "dialektiska" teologien, till Calvin och Kierkegaard, ehuru ingendera eliminerar immanenstanken. Dock

erinras man, när man hör Brunner tala, givetvis om den gammalreformerta teologiens lösensord mot de lutherske: *finitum non est capax infiniti*. Även Occam kommer, såsom redan är antytt, i åtanke: Brunners av Kierkegaard starkt influerade paradoxlära är i släkt med Occams positivistiska irrationalism; hans gudsbild har drag av det suveräna godtycke vi finna hos Occam.

Men på huvudfrågan om immanenstankens kristna legitimitet måste svaret bliva, att kristendomen i själva verket kommer med en ny och levande "immanenstanke", såtillvida som det inom kristendomen talas med nya tungors ljud om Guds närhet och livsgemenskapen med honom. Paulus och Johannes kunna anföras såsom tvänne ojäviga vittnen. "Immanenstanken" är oupplösligt förbunden med kristustron och andetron. "De som drivs av Guds ande äro Guds barn". Det är utomordentligt betecknande, att Brunner icke har något annat att säga om anden än den något tivelaktiga, ja, såsom saken framställles, i grunden meningslösa utsagan, att anden är sekundär i förhållande till ordet. Kristendomen kan icke ställas inför tvånget att välja mellan transcendens- och immanenstanken. Att vilja avvisa all immanenstanke skulle vara detsamma som att taga bort kristendomens hjärta. Här kan icke vara fråga om ett antingen-eller, endast om ett både-och. Det är sant att en ensidig immanenstanke leder till en upplösning av det kristligt väsentliga: i samma mån som en monistisk immanens konsekvent göres gällande, blir gudsbilden innehållstom. Men det är också uppenbart, att en ensidig transcendens i grunden leder till samma resultat och att därför den av Brunner hävdade ståndpunkten ingalunda visar sig mäktig att övervinna svagheten i den schleiermacherska teologien. Även hos Brunner blir gudsbilden till sist innehållstom — ja, den gudomliga suveränitet, som det framför allt ligger honom om hjärtat att hävda, låter sig i själva verket icke hävdas med en s. a. s. naken transcendenstanke. Suveräniteten framträder endast då såsom obetingad och obetvingelig, när deus majestatis alltigenom är deus caritatis. Då, men också endast då, framträder på en gång det som förbinder och det som skiljer, närheten och avståndet, frälsningen och domen. "Transcendensen" visar sig som en kvalitetsbestämning och den kan endast då framträda med makt, när den transcendente Guden på samma gång är den immanente.

GUSTAF AULÉN.

*TORSTEN BOHLIN: Kierkegaards dogmatiska åskådning. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1924, 494 sid., pris kr. 12.*

Professor Torsten Bohlin har sedan länge genom tidigare skrifter, särskilt genom boken "Sören Kierkegaards etiska åskådning", intagit en framstående plats inom Kierkegaardsforskningen. Med föreliggande bok sätter han kronan på verket, i det han energiskt tar upp det mest krävande ämne, som förefinnes inom denna forskning, och löser denna sin uppgift på ett lysande sätt. Det är ett verkligt *verk*, som här har presterats, en bok på nära fem hundra sidor — ett lärt verk, som vilar på djupgående granskning av denna svårläste tänkares omfattande författarskap. Men härmed är det icke slut; även Kierkegaard har ju sina litterära förutsättningar, bland dessa den ännu svårlästare Hegel, därtill Schleiermacher och de andra romantiska filosoferna och teologerna. Allt detta måste fullt ut begripas, om man vill se Kierkegaard i hans tids historiska sammanhang. Därtill kommer själva det teologiska arbetet, och detta ställer en tvåfaldig uppgift. Först: att konfrontera Kierkegaard med vår tids granskning av Nya testamentet, vilket möte inte är utan risk för den kristendomsförkunnare, som oavlåtligt betonade, att han var den ende i sin tid, som verkligen förstod innehållet av Nya testamentet, och att hans kristendom just var Nya testamentets kristendom. Här gäller det alltså att bestämma, om Kierkegaard har haft rätt eller snarare om han får rätt efter den historiska och kritiska kännedom om Nya testamentet, som vi i våra dagar äro i besittning av. Bohlin gör icke denna sidan av saken till huvudfråga, däremot lägger han starkare vikt vid den andra: att visa att Kierkegaard i långt högre grad, än han troligen själv vet om, är rotad i den äldre lutherska orthodoxin och i de symboler, ja, i den skolastik, som denna byggde på.

Skall man betrakta Kierkegaard som lekman eller teolog? Kierkegaard själv skulle undanbett sig att bli inordnad bland teologerna eller betecknas med rubriken ortodox. Han ställer sig också avvisande till den ortodoxi, som härskade i Danmark på hans tid, nämligen den, som i predikoform framställdes av biskop Mynster och i teologisk av den spekulative dogmatikern Martensen. Men det måste betänkas, att det, som Kierkegaard här tog avstånd ifrån, icke var positiviteten i dessa mäns teologi utan just deras humaniserande

av den kristna läran och livet. Detta utesluter emellertid icke, att Kierkegaard kan ha haft sin ortodoxi och att han t. o. m. teologiskt har bearbetat denna.

För en omedelbar iakttagare står Kierkegaard som en lekman och troligen har han också själv önskat att framstå som sådan, vilket Bohlin mindre betonar. Ett tydligt kännetecken på denna lekmanakaraktär är Kierkegaards bruk av bibeltexten, nämligen av den på den tiden i själva verket, särskilt av Nya testamentet, dåliga danska översättningen. Med lekmannens vördnad citerar han alltid denna och tolkar enligt den skrivna ordalydelsen utan minsta kritik, fastän Kierkegaard, som behärskade Platon och gärna läste Aristofanes, var en intim kännare av grekiska språket. Lika avvog var Kierkegaard mot varje försök att tolka bibeln historiskt; han skulle ofta nog, när han var på höjden av sitt fromma tänkande, förlorat förfästet, om han velat lyssna till en historisk kritik, såsom t. ex. på det berömda stället i "Frygt og Bæven", där han skildrar Isaks offerande. Han härledde heller icke sina meningar om kristendomen från präster eller teologer: han uppträder som autodidakt och framspringer i själva verket ur den lekmanafromhet, som hans stränge och melanholiske far i yngre år tillhört.

Men ändå var han ju teologie kandidat vid Köpenhamns universitet och hade för denna examen tagit privatlektioner hos själve Martensen. Det visar sig också vid närmare granskning, om vilken icke minst Bohlin har gjort sig förtjänt, att Kierkegaard i tidigare år med intresse hört och läst den skarpsinnige, halvt rationalistiske teologen H. N. Clausen och att han ägnat Schleiermacher ett rätt ingående studium. Därtill kommer "mästaren för oss alla" Luther, som Kierkegaard ivrigt läste och beundrade. Det är emellertid fråga om icke den Luther Kierkegaard läste huvudsakligen var predikanten, som också var allmänt läst i väckta lekmanakretsar. Då man nu genom en sådan analys, som Bohlin anställer, finner Kierkegaards åsikter genomträngda av gammal ortodoxi, så rubbar detta icke lekmanakaraktären; ty det är just lekmanarörelsernas teoretiska hemlighet, att de handskas med teologi, där de tro sig endast vara troende, och att denna teologi i regel är ett par generationer äldre än den tid de tillhöra.

Sålunda kommer Kierkegaard snarast att stå rotad i en äldre ortodoxis omedvetna traditioner, som han ingalunda önskar upplösta genom någon teologisk kritik. På samma gång är han en filo-

soferande man, utrustad med sin tids alla filosofiska vapen, vilka han skickligt och händigt riktar emot själva filosofin för att hävda sin religiösa ståndpunkt, och detta var för honom huvudsaken i hans teoretiska verksamhet. Att han därjämte har påverkats av den teologi, som hade sin filosofiska utgångspunkt dels i Kant, dels i Hegel, och att särskilt Schleiermacher fått principiell betydelse för hans frigjorda hållning i teologiska frågor, är ett förhållande, som han själv mindre beaktat men som nu är av största intresse att dra fram i dagsljuset. Av Schleiermacher har han styrkts i principen, att det religiösa måste bestämmas icke som ett innehåll utan som ett förhållande, och i problemets subjektiva inställning motsvarande den individualistiska ståndpunkt, som Kierkegaard på det hela taget intar i kontinuitet av den tyska romantiken.

Denna individualistiska religiositet har emellertid hos Kierkegaard utvecklats till ett system, och det är detta system Bohlin i främsta rummet undersöker för att pröva dess enhetlighet och dess konsekvens. Resultatet av denna undersökning är i korthet, att systemet icke är enhetligt och att det icke kan bära sina konsekvenser. Den snillrike tänkaren har ofta råkat i motsägelse med sig själv. Förf. påvisar, att Kierkegaards teologiska tänkande i själva verket ligger på dubbelt plan. Det ena är hans religiösa upplevelser av synd och nåd, av människans oändliga ansvar inför den evige Guden. Men de predikat, som här komma till användning: "oändlig" och "evig", föra tanken över till ett metafysiskt område, där religionen egentligen icke hör hemma. Vi i vår tid betrakta i religiöst sammanhang de två uttrycken uteslutande som värdebestämmelser; men denna skärpa hade tänkandet på Kierkegaards tid icke uppnått på detta område. Han uppbygger sitt system under ständigt anlitan av metafysiken, då det för honom gäller att göra saken absolut, obönhörlig i allvar och ansvar. Hans gudsbegrepp blir därigenom metafysiskt, orörligt i sin upphöjdhet och oföränderlighet, och människan i hennes ställning inför Gud blir än etiskt-religiöst bestämd som den syndiga, än metafysiskt som den ändliga, och genom detta sista ökas spänningen mellan den mänskliga varelsen och den oändlige Guden.

Härigenom och till följd av den mörka stämning, som i det hela behärskar Kierkegaards uppfattning av det mänskliga, kommer syndens problem, som för honom är det avgörande, att lösas på ett sätt, som uppenbarligen ej heller fullt tillfredsställt honom själv,

eftersom han här kämpar mot de största vanskligheter och i själva verket också blir svårast att förstå. Trångmålet, som han bereder sig själv, uppstår genom konflikten mellan hans individualistiska utgångspunkt och hans uppfattning av människonaturen som helhet. Den senare står icke Augustini efter i pessimism; den för honom liksom kyrkofadern till ett starkt betonande av arvsynnen och arvskulden. Adams synd och Adams skuld är honom en avgörande utgångspunkt: hela människosläktet ligger bundet i syndens elände. Å andra sidan måste detta kännas som verklig skuld, som den enskildes synd. Detta gör Kierkegaard genom att tala om ett *språng*, vilket första gången människan syndar gör henne helt och fullt till syndare. Men som alla nödvändigtvis komma att företaga detta språng, blir det individuella frihetsmomentet, fastän det är det avgörande, mer än dubiöst. Konflikten hade svårligen blivit så tillspetsad, om icke den metafysiska motsatsen: ändlig—oändlig, spelat in.

Icke mindre kännas den metafysiska svårigheten i bestämmandet av *Frälsaren*. För Kierkegaard är Kristus i främsta rummet, ja, så att säga uteslutande, gudamänniskan: Guds härlighet och Guds kärlek uppenbarad i den lidande och usla människogestalten. Denna bestämning ligger under all Kierkegaards skildring av evangeliets Jesus. Med ortodoxins fastaste grepp tager han här på bibelordet, som han förkunnar sig ensam framställa i dess ursprungliga renhet. På denna punkt måste den bibelkritiska och dogmhistoriska analysen numera träda till. Det är två-natursläran, t. o. m. i Athanasianums form, som Kierkegaard alltigenom bygger på, och märkvärdigt nog kommer han med denna lära att stå just i den miljö, ur vilken den ursprungligen utgick, nämligen den grekiska. För Kierkegaard är ju Sokrates mänskligheten i dess renodlade gestalt: det grekiska är för honom det humana i motsats till det kristna. Som Sokrates motbild framställes Kristus som det paradoxala i dess motsats till det för tanken och den naturliga människan acceptabla: som föreningen av Gud och människa i samma person. Också här påvisar Bohlin, i vilken grad denna Kristusgestalt är intellektualistiskt orienterad, icke blott på grund av dess härkomst från en metafysisk dogmatik, utan också genom hela det resonnemang, som hos Kierkegaard för till konstruktionen och som än uttryckligen arbetar med de filosofiska kategorierna. Sålunda i "Filosofiske Smuler" och, i den uppbyggliga teologins form, i den systematiskt anlagda "Indövelse i Kristendom".

Men också en annan motsats tvingar Kierkegaard in i denna posi-

tion. Det är hans polemik mot den Hegelska religionsfilosofin, av vilken han själv ursprungligen tagit så starka intryck. Bohlin har i en utförlig framställning av detta filosofiskt-religiösa system gjort begripligt, i vilken grad det för Kierkegaard måste hota kristendomens existens som självständig religion eller rättare som absolut fenomen. Visserligen var kristendomen även för Hegel den absoluta religionen; men detta absoluta utvecklar sig i hans system vid närmare påseende kontinuerligt ut från de av i människosläktet givna förutsättningarna. Synd, nåd, frälsning, ja Frälsaren själv, bli i själva verket blott *kvantitativa* steg i släktets liv; och här fordrar Kierkegaard främst av allt det *kvalitativa*, det i evig mening avgörande. Han tvingas då till att skärpa motsatsen till denna mer eller mindre dolda panteism och ställa människan i hennes faktiska elände och obotliga synd inför den över allt mänskligt och ändligt upphöjde och väsensolika Guden. Men i samma grad måste Förmedlaren i sig innefatta dessa båda absolut olika realiteter i en fullt ut reell personlighet, på samma gång historiskt bestämd och upphöjd över all historia.

Detta senare fick hos Kierkegaard sitt uttryck genom begreppet "samtidighet": att vara samtidig med Kristus är det sanna trosförhållandet; att mottaga Kristus sådan som han uppträdde i evangeliet utan något som helst hänsyn till de mellanliggande aderton århundraden — alltså ett skärpande av reformationens återvändande till bibelns Kristus. Även här är den medvetna motsatsen till Hegels historiska evolutionism skönjbar; och Bohlin har genom ett skarpsinnigt resonemang påvisat, att Kierkegaard hamnar i en deistisk uppfattning av Guds gärning i Kristus såsom det en gång momentant fullbordade, inför vilket människan står lika isolerad som detta frälsningsfaktum självt är isolerat i tiden, utan någon gudomlig hjälp till att mottaga den frälsning, som Gud bjuder.

Må dessa valda punkter — i verkligheten huvudpunkter — ur Bohlins utförliga framställning tjäna som prov på hans undersökning och till belysning av dess värde! Ingen har rannsakat, vad man kunde kalla Kierkegaards teologi eller vad förf. kallar hans dogmatiska åskådning så grundligt och så skarpsinnigt, som här skett. Detta är ett arbete, en gång utfört på så sätt, att all blivande forskning måste antingen omedelbart vila på det eller ta ställning till det. Det är en mogen frukt av vår tids teologiska vetenskaplighet, som, tack vare den klarhet vi nu besitta över förhållandet mellan religion

och metafysik och den kristna dogmbyggnadens olika komponenter, bättre kan framställa det religiösa i kristendomen i dess renhet, än t. o. m. Sören Kierkegaard förmådde. Men till denna klarhet hade man väl att märka aldrig nått, om icke den danske tänkarens genialt energiska insats hade "gjort opmärksam paa Vanskeligheden", d. v. s. ställt frågan: "vad är att vara kristen?" med sådan skärpa, att varje evangeliskt-kristet tänkande måste gå genom dess skärseled och luttras i denna.

EDV. LEHMANN.

## KRISTENDOMEN OCH DEN SOCIALT-EKONOMISKA UTVECKLINGEN

*ARVID RUNESTAM: Kristendomen och den materiella nutidskulturen. Sveriges kristliga studentrörelses bokförlag, Stockholm 1924. 147 sid., pris kr. 3:25.*

Vid första påseendet får man lätt det intrycket, som om kristendomen och den socialt-ekonomiska utvecklingen vore tvenne av varandra tämligen oberoende företeelser, som hade ytterst få beröringspunkter och ringa möjlighet att öva inflytande på varandra. I ena fallet är det ju fråga om människans allra intimaste, personligaste förhållande, hennes gudsförhållande, i andra fallet om en av yttre omständigheter beroende och sin egen lagmässighet följande utveckling. Det är ju ingenting att förvånas över, att man här haft svårt att upptäcka förbindelselinjer. Om man ser helt realistiskt på föreliggande fakta, så förefaller det närmast fantastiskt att låta kristendomen gripa in i den socialt-ekonomiska utvecklingen; dess makt förefaller att vara av alltför andlig art för att kunna betyda något i de grövre materiella intressenas samspel och kamp. Och å andra sidan synes man knappast ha mer skäl att tala om den ekonomiska utvecklingens inflytande på kristendomen; ligger icke det ekonomiska på ett för ytligt plan för att kunna gestaltande inverka på gudsförhållandet.

Först sent har man fått ögonen upp för att det likväl faktiskt består ett sådant ömsesidigt förhållande mellan kristendomen och den socialt-ekonomiska utvecklingen. I detta sammanhang har den



“materialistiska historieuppfattningen” — trots dess uppenbara ensidighet — spelat en betydelsefull roll. Gentemot det vanliga försummandet av förbindelsen mellan den andliga och materiella utvecklingen sätter den sin tes, att den andliga utvecklingen i sista hand blott är en reflex av en förändring i produktionsförhållandena, och att det uteslutande gäller “att förklara människornas sätt att tänka under ett givet tidsskede ur deras sätt att leva”, och icke tvärt om. Ensidigheten i detta betraktelsesätt ligger numera i öppen dag, och orsaken till denna ensidighet är lätt att finna.

Från Hegel hade den materialistiska historieuppfattningens upphovsmän tagit i arv den dialektiska metoden: all historisk utveckling förlöper enligt schemat tes—antites—syntes. Men gentemot Hegels idealism ville man sätta den “historiska materialismen”. Det ligger nu nära till hands att tillämpa det dialektiska betraktelsesättet på den materialistiska historieuppfattningen själv och på dess förhållande till Hegel. Ty dess antitetiska beroende av Hegels “ideologi” ligger i öppen dag. Engels konstaterar: “Hegel var idealist, d. v. s. i stället för att betrakta sina tankar som reflexer i medvetandet av tingen och rörelserna i den verkliga världen, envisades han att anse tingen i den verkliga världen och de förändringar, de undergingo för blott reflexer från tankevärlden”. Om detta är tesen, så måste antitesen med nödvändighet lyda: den andliga utvecklingen är reflex av den materiella utvecklingen, av produktionssättets omvandling — och därmed äro vi framme vid den materialistiska historieuppfattningen.

Om den dialektiska metoden har rätt, så är det tydligen förfelat, vare sig Hegel eller den materialistiska historieuppfattningen betraktar sin uppfattning såsom den slutliga syntesen, som ej i sin tur slår över i sin motsats. Också har historien i detta fall skridit vidare från tes och antites till en ny syntes. Det är lika falskt att vilja återföra förändringarna inom det andliga (religiösa, etiska, estetiska) livet på förändringar i produktionssättet, som att förklara förändringar inom detta senare ur andliga förvandlingar. Men å andra sidan är korrespondensen dem emellan påtaglig. Ingendera är blott reflexen av den andra; men en viss “anda” kan vara så att säga avpassad för och disponera till en viss social, ekonomisk ordning, och en viss sådan ordning kan vara mer eller mindre tillrättalagd för en viss “anda”.

Om den materialistiska historieuppfattningen sökte uppvisa, huru

“anden“ anpassade sig efter den ekonomiska och sociala utvecklingen, så går den moderna forskningens intresse i vår fråga huvudsakligen i den motsatta riktningen. Huvudintresset är icke att se, huru uppfattningen om kristendomens innebörd förändrats under de förändrade omständigheternas tryck, utan fastmer att se, om och i vad mån de olika historiskt givna kristendomsformernas “anda“ varit en medbestämmande faktor i den moderna ekonomiska ordningens skapande. Eller ännu noggrannare: i vad mån ha de varit med om att skapa den “anda“, som möter i den moderna ekonomiska ordningen? I vad mån kunna de räkna sig till godo eller göras ansvariga för uppkomsten av den moderna kapitalistiska människotypen?

I dessa frågor har ett intensivt forskningsarbete blivit nedlagt under senare tid. Vi behöva blott erinra om sådana namn som Max Weber, E. Troeltsch, W. Sombart och Max Scheler. Men något sammanfattande och kritiskt avvägande arbete över de olika framförda synpunkterna har hittills saknats. Det är ett dylikt arbete prof. Arvid Runestam givit i sin ovannämnda skrift “Kristendomen och den materiella nutidskulturen“. Därmed har en stor lucka i vår inhemska socialietiska litteratur blivit fylld. I sex klara och medryckande uppsatser skildras här under olika synpunkter kristendomens ställning till den “materiella nutidskulturen“.

Begynnelsen göres med en teckning av “det kapitalistiska tidevarvets människa“ i hennes stegrade förvärvsbegär, i hennes ökade livstakt, i hennes jagande efter lyckan, i hennes uppstaplade av nyttigheter, i hennes invärtas ofrid, i hennes nödvändiga sökande efter religionen, som emellertid ofta resulterar i att hon nöjer sig med ett blott religionssurrogat, t. ex. den sociala solidaritetskänslan eller utvecklingsoptimismen.

Hur har denna människotyp med dess inriktning på förvärv, lust och nytta, med dess stegrade livstakt och stegrade ofrid uppkommit? Var ligga rötterna till själva denna anda, denna “Geist des Kapitalismus“? Är kristendomen på något sätt medansvarig härvidlag? Svaret på denna fråga gives i den andra uppsatsen, vilkens centrala ställning bland de sex uppsatserna röjer sig redan därigenom, att den fått låna sitt namn “Kristendomen och den materiella nutidskulturen“ såsom sammanfattande rubrik åt hela uppsatssamlingen. I stora drag och med oöverträfflig klarhet tecknas här de olika svar, som blivit givna, på frågan. Här möta i första rummet Max Weber och Ernst Troeltsch, som i kalvinismens kallelsetik, predestinations-

tanke och "inomvärldsliga askes" se rötterna till kapitalismens anda, vidare Werner Sombart, som söker återföra den kapitalistiska andan ända till den medeltida katolicismen, speciellt till Thomas ab Aquino; och slutligen Max Scheler, som gör gällande, att det är Luther, som genom sin skarpa gräns mellan andligt och världsligt möjliggjort det senares emanciperering och därmed det moderna kulturlivets förvärldsligande; det är själva läran om rättfärdiggörelsen genom tron allena utan alla gärningar, som enligt Scheler bär skulden till det hela. "Luther har löst den goda gärningen från trons liv: där är, menar Scheler, den yttersta skulden till sekulariseringen."

Särskilt dessa Schelers överläggningar ge Runestam anledning till en synnerligen intressant utredning av frågan, i vad mån Luthers kallelsetanke och hans bestämning av förhållandet mellan tro och kärlek medverkat till den moderna kulturens förvärldsligande. Även om Schelers kritik här visar sig i huvudsak ohållbar, så tillerkänner dock Runestam den en relativ rätt, såtillvida som Luthers kallelsebegrepp till sin ena sida går tillbaka på en försynstro, för vilken de i samfundet faktiskt givna "kallelserna" betraktades som uttryck för Guds vilja, och därigenom öppnar vägen för kallelsens identifierande med yrket, vilket under utvecklingens lopp alltmera emanciperades från den religiösa bakgrunden hos Luther. Och vidare tillerkänner Runestam Schelers kritik en relativ rätt, "såtillvida som det icke kom till klart uttryck hos Luther, att kärleken till nästan icke blott framgår ur tron utan utgör *tron själv* såsom delaktighet i den gudomliga kärlekens liv. Allt som icke var tro blev behäftat med en viss misstanke eller betraktat såsom något sekundärt. Så mycket lättare gick det kärleken på detta sätt, som Luther icke klart skilde kärlekens sinnelag från kärlekens gärningar och detta i sin tur bidragit till, att den kristna kärleken till nästan hos Luther icke alltid kunde bevara sin höga art, icke framstår såsom lika gudomlig som tron, icke uppfattats såsom Guds eget i tron frambrytande kärleksliv och förlätelseliv" (sid. 58). Den komplettering, som här behöves, skall enligt Runestam ligga i ett konsekvent utförande av Luthers egen tanke: "den ene för den andre en Kristus". Det måste ske ett närmande mellan Jesu kallelse och vår kallelse. Den kristna kärleken måste få karaktären av "ställföreträdande" ingående i släktets gemensamma ansvar och skuld. Så kan han till och med tala om att "till evangeliskt område överflytta och därmed visserligen ge en helt ny betydelse åt den katolska 'meritumteologien'. En meritumteologi utan

förtjänsttanke! D. v. s. att till evangeliskt område på allvar överflytta *organismens* och den *andliga solidaritetens* idé“ (sid. 60). Därigenom skulle också den evangeliska kristendomen få möjlighet att ”hävda en *olikhet* mellan de kristna, mellan personligheterna, som icke upphäver likheten i det fullkomliga beroendet av Guds nåd: olikheten i trons förmåga att gå in i släktets gemensamma liv, att gå ’ställföreträdande’ in i ansvaret, synden och skulden och taga den på sig. Olikhet alltså icke däruti, att den större är mera *utan* skuld än den mindre, utan tvärtom däruti, att *den* är större än alla andra, är *olik* alla andra, som bär den största skulden, men också låter Gud utplåna den, eller rättare: att den är den störste, som Gud ger kraft att gå djupast in i mänsklighetens andliga nöd i ställföreträdande lidande“ (sid. 61).

Dessa grundtankar utföras vidare i den tredje uppsatsen: ”Den enskilde och gemenskapen i katolsk och evangelisk kristendom“. De båda följande uppsatserna, ”Nietzsches övermänniska och Luthers fria kristna människa“, samt ”Vad tro vi egentligen om Gud?“, vilka vid första blicken kunde tyckas löst tillfogade och egentligen fallande utanför ämnets ram, betyda vid närmare påseende ett betydelsefullt återförande av tankegången till dess djupaste etiska och religiösa grundval, varefter det hela avslutas med frågan: ”Vad har kristendomen att säga i nutidens sociala och ekonomiska problem?“.

Uppenbarligen är det Max Schelers uppfattning, som tilldragit sig författarens största intresse. Schelers Lutherkritik ligger också på ett djupare plan än den som i allmänhet brukar presteras från katolsk sida, och har därför rätt att bli tagen på ett djupare allvar. I den mån den är träffande, träffar den centralt och är därför lärorik. Frågan är blott, om författaren i sin vilja att göra full rättvisa åt Schelers åskådning icke på en och annan punkt låtit Schelers grundsyn väl mycket influera på framställningen. Jag vill blott peka på ett par sådana punkter, där olika meningar kunna göras gällande.

När Scheler påstår, att Luther på grund av sitt hävdande av ”tron allena“ ej kunnat komma till någon verklig inre förbindelse mellan tron och kärleken, så tillbakavisas detta med all rätt av Runestam genom en hänvisning till att Luthers ”tro“ på Gud till stor del innesluter detsamma som Schelers ”kärlek“ till Gud. Men å andra sidan ger han Scheler rätt, såtillvida som det icke kom klart till uttryck hos Luther, att kärleken till nästan ej blott framgår ur tron utan utgör tron själv. Och orsaken till att detta ej

kom till klart uttryck finner han däri, att Luther icke klart skilde mellan kärlekens sinnelag och kärlekens *gärningar*. Men här kan man säkerligen visa på en ännu djupare liggande orsak, som låter Luthers ställning i frågan framträda i en gynnsammare dager. Att förbindelsen mellan tro och kärlek ej kommit till tillräckligt klart *uttryck* hos Luther, så att förhållandet dem emellan ej längre kunde missförstås, visar redan den lutherska ortodoxiens ställning. Under formellt fasthållande vid Luthers uppfattning har man här avlägsnat sig ganska långt från dess innersta mening. Den anklagelse, som här riktas mot Luther, kan därför med större rätt riktas mot ortodoxien, vilken till sitt försvar visserligen kan hänvisa till, att Luther formellt skjuter "kärleken" i bakgrunden. Då Luther talar om "tron allena" och ej därtill vill foga "kärleken", varken kärlekens sinnelag eller kärlekens *gärningar*, så synes han därigenom i etiskt avseende komma att stå tillbaka för katolicismen, som kräver, att till tron ytterligare måste komma kärleken. Men söker man sig tillbaka till orsaken, varför de båda parterna här intaga så olika ställning, får man det rakt motsatta intrycket. För katolicismen med dess intellektualistiskt uttömda trosbegrepp var det nödvändigt att till tron addera kärleken. Först förbindelsen av dessa båda, först fides caritate formata kan tjäna som fullgiltigt uttryck för det kristna livet. Man kan därför så lätt förstå de katolska invändningarna mot Luthers "tron allena". Ty om Luthers trosbegrepp hade varit detsamma som det katolska, så hade i själva verket den katolska kritiken varit i sin fulla rätt: tron hade måst kompletteras med kärleken; "tron allena" hade varit ett fruktansvärt uttömmande av det kristna livet, och dess etiska karaktär hade gått förlorat. Men att Luther principiellt ej till tron kan addera kärleken beror därpå att hans trosbegrepp är ett helt annat än det katolska, ej intellektualistiskt uttömt, utan religiöst-etiskt uppfyllt. Trons liv är ett liv i Gud och av Gud. Men Gud är ande, d. v. s. i sin gemenskap med oss är han alltid den givande, den sig själv utgivande; den som lever detta trons liv kan icke heller i sin gemenskap med sina medmänniskor vara den krävande; emedan trons liv är att leva i anden, så är det till sin egenart givande, sig själv utgivande, det är kärlek. Kärleken är ej något nytt, som kan läggas till tron, utan den är tron, sedd från en särskild sida. Men emedan de ej äro två, utan i grunden ett och detsamma, så bortfaller egentligen också frågan om deras *förbindelse* med varandra. Här är ej fråga om förbindelse, utan om identitet.

Just därför att Luther *i sak* hunnit så långt som till den fulla identiteten, har det varit så lätt att missförstå hans *uttryck*, så länge man utgår från det dualistiska schemat. Den påtagliga formella svagheten hos Luther, vilken visserligen under den senare utvecklingen visat sig ödesdiger nog, sammanhänger alltså med hans sakliga styrka, och mindre med vad Runestam kallar "hans alltför litet energiskt fattade kärlekstanke" (sid. 74).

För att nå fram till organismens och den andliga solidaritetens idé behöver man därför ej heller i ny betydelse till evangeliskt område överflytta den katolska "meritumteologien". Om man betänker, vilka ödesdigra följder meritumbegreppet haft med sig hela den kristna historien igenom, så blir man snarast böjd att alldeles utrota detta begrepp. Även där man gör allt för att det skall bli en "meritumteologi utan förtjänsttanke", är det nästan omöjligt att undgå vissa rester av förtjänsttanken, vilket även röjer sig i frågan, vem som är den störste. Med rätta framhåller också Runestam, att den andliga solidariteten fullständigt ligger i linje med Luthers tros-, kärleks- och kallelsetanke. Från denna utgångspunkt måste frågan lösas, och ej under formen av en katolsk tankes överflyttande till evangeliskt område.

En punkt där författaren synes hava varit alltför villig att lära av Scheler, är med avseende på dennes lära om "värdenas rangordning". Visserligen är det sant, att den moderna etiken måste komma loss ur den kantska formalismen. Men att detta skall ske genom att med Max Scheler i dess ställe sätta en apriorisk materiell värdeetik har man största skäl att betvivla. Även bortsett ifrån de filosofiska svårigheter, som möta vid försöket att uppställa en sådan objektiv rangordning liksom överhuvud vid varje försök till objektivering av värdena, sättas därigenom de djupaste etiska vinster, som mänskligheten gjort, icke minst tack vare reformationen, i fara. Om värdenas objektiva rangordning skall läggas till grund för den etiska värderingen såsom sådan, är det svårt att se, huru man skall kunna undgå katolicismens etiska konsekvenser. På denna grundvals läggande har katolicismen, med arv från den antika etiken, sedan gammalt arbetat, och på denna grundval har den till synes fullt konsekvent byggt alltjämt vidare. Det är från själva grundvalen, som relativeringen av det etiska — denna kräftska i hela den etiska åskådningen inom katolicismen — sprider sig vidare ut i dess yttersta förgreningar. Därför måste man vara dubbelt på sin vakt gentemot den till synes

indifferent tanken på värderangordningens etiska betydelse, eftersom den innebär ett fördolt prisgivande av det etiskt godas egenart. Att förf. icke heller förbisett, vilken risk som är förbunden med en på värderangordningen byggd etik, framgår tydligt av hans i detta häfte av Teologisk kvartalskrift införda uppsats om den kristna kärleken; här har han låtit sig angeläget vara att begränsa rangordningstankens innebörd, så att därifrån uteslutes varje reflexion över det av kärleken omfattade föremålets värde.

I denna anmälan ha blott några få av de många ytterst intressanta frågor, som denna bok upprullar för oss, kunnat beröras. Med avsikt har jag stannat vid de etiska tankegångarna, som utgöra huvudparten av boken. Den utgör ett viktigt tillskott till vår ej alltför omfattande etiska litteratur, och bör hälsas välkommen till bruk såväl vid de akademiska studierna som av den för dessa frågor intresserade allmänheten. Som få andra skrifter är den ägnad att på en gång orientera, föra till frågornas centrum och sporra till förnyat genomtänkande av den evangeliska kristendomens etiska egenart.

ANDERS NYGREN.