

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

ÅRGÅNG 1

1925

HÄFTE 2

I N N E H Å L L

	Sid.
Från den teologiska samtiden	115
Fadren i det fördolda, av NATHAN SÖDERBLOM	117
Till belysning av den evangeliska skriftauktoriteten, av J. VIOTTI.	135
Trosbegreppet i den dialektiska teologin, av TORSTEN BOHLIN...	156

Teologisk litteratur:

M. ALBERTZ: Die synoptischen Streitgespräche, av E. Aurelius.	177
GUSTAF AULÉN: Den allmänliga kristna tron, av Anders Nygren	182
C. O. P. E. C. Commission Reports, av Sigfrid von Engeström	198
H. HÄGGLUND: Henric Schartau, V. SÖDERGREN: Henric Schartau och västsvenskt kyrkoliv, av Edv. Rodhe	204
J. NORDSTRÖM: Georg Stiernhielm, av Gustaf Ljunggren...	208
P. MARSTRANDER: Den kristelige tro paa underet, av Gustaf Aulén	213
AUGUSTINUS: Reflexioner och maximer, av Gustaf Aulén	216

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Sedan docenterna Torsten Bohlin och Yngve Brilioth i Uppsala snyligen utnämnts till professorer vid Åbo akademi äro alla lärostolarne i den nya teologiska fakulteten besatta med ordinarie innehavare med undantag av den praktiskt teologiska, som ännu en tid torde komma att stå obesatt. Alla vänner av teologisk forskning i Sverige tänka med största glädje på den nya teologiska arbetshärd inom svenskt språkområde i Norden, som tillkommit genom Åbofakultetens upprättande. När Svensk Teologisk Kvartalskrift bringar den nya fakulteten sin hälsning och välgångsönskan, kunna vi samtidigt meddela, att professor Brilioth även efter sin avflyttning till Åbo kommer att kvarstå i Kvartalskriftens redaktion. Kvartalskriftens strävan efter att bliva ett samlingsorgan för svensk teologisk forskning blir därigenom ytterligare markerad.

* * *

Med baron FRIEDRICH VON HÜGEL, som avled i sitt hem i London den 27 januari, bortgick en stor kristen, själasörjare och teolog. Tyrrell's och Loisy's vän dog som sin kyrkas trogne son, efter mottaget dödssakrament — omedelbart efter döden lästes en mässa för hans själ. Det var en av hans oftats upprepade grundsatser, att det är genom den kyrkliga institutionen, som människan i regel finner vägen till Gud — "that men, at large and upon the whole, attain, in and through the Here and Now of History, to God the Omnipresent and Eternal". Men hans katolicism var omfattningens, ej begränsningens ¹⁾. Inga konfessionella skrankor hindrade honom att se och uppskatta Andens liv, var han än mötte det. Därför blev han också en lärare för många, en räddare för några inom och än

¹⁾ Det var den "gyllene medeltidens" odelade kyrka, som ägde hans fulla kärlek. Om den tridentinska och än mer den vatikanska katolicismens förträngning var han djupt och smärtsamt medveten.

mer utom sin egen kyrka. Ingen kunde komma honom nära utan att förnimma, hur hela hans varelse genombävades av vissheten om Guds närhet. Endast i begränsad mening kunde von Hügel kallas modernist. För den fria bibelforskningens rätt kämpade han oförtrutet och skrämdes icke av en ganska långt gående radikalism. Men alla immanenstankar voro honom motbjudande. Att värna om den bibliska, övervärldsliga gudsbildens renhet var huvudmålet för hans religiösa tänkande. De mognaste frukterna därav torde föreligga i hans aldrig hållna Gifford lectures, vilka dock föreligga i så pass färdigt skick, att deras publicerande kan väntas i en snar framtid. Hans största verk var undersökningen av mystikens väsen i "The mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends". Men i inledningen till detta arbete hävdade han det intellektuella elementet som likaberättigat med det institutionella och mystiska i religionens värld. Kanske blir hans värdefullaste testamente till en mörknande värld den ljusa tro på religionens rationalitet, som han aldrig släppte, hans övertygelse om dess förenlighet, och nödvändigheten av dess förenande med alla tillvarons förblivande andliga värden.

* *

Första häftet för innevarande år av *Norsk Teologisk Tidsskrift* upptages av en detaljerad förteckning över tidskriftens innehåll under det kvartssekel den nu existerat. Det är en imponerande samling artiklar och bokanmälningar, som passera revy i denna av Henrik Harboe och Oluf Kolsrud redigerade redogörelse. Svensk teologi tänker med tacksamhet på den betydelsefulla insats *Norsk Teologisk Tidsskrift* med sin självständiga och kritiska hållning gjort i den nordiska teologiens liv och önskar jubilaren fortsatt arbetskraft och arbetsglädje. Tidsskriftens redaktion utgöres för närvarande av professorerna Lyder Brun, Oluf Kolsrud och S. Michelet; för den praktiska teologien svarar chefen för det praktiskt-teologiska institutet S. Bretteville Jensen.

FADREN I DET FÖRDOLDA
JESU GUDSTANKE ENLIGT EVANGELIERNA
AV ÄRKEBISKOP NATHAN SÖDERBLOM, UPPSALA

III.

Gud? Jesus svarar: "Ingen känner Fadren utom Sonen och den för vilken Sonen vill göra honom känd". Sonen uppenbarar Fadren. Det är sakens positiva sida. Men svaret på frågan om Jesu föreställning om Gud blir närmast negativt.

Vi finna ingenstädes i evangelierna någon antydning till en bild av Gud eller någon vision av Gud.

Huru tänkte sig Jesus Fadren? Förgäves söka vi efter en skymt eller en linje som kan giva oss någon stödjepunkt, när det gäller att göra sig en tanke eller föreställning om den Högste.

Så konkret och levande som Jesu tal eljest är, ger han åt vår fattiga inbillning ingen hjälp att uppfatta honom, som fyller hans tanke och hans liv, hans tacksägelse och hans åkallan alla dagar och stunder, nämligen den himmelske Fadren.

Varest i religionshistorien skulle vi vänta oss en syn av den allra Högste, om icke hos den som förklarar sig äga en gemenskap med Gud och en förtrogenhet med honom såsom ingen annan? Gamla Testamentet har gott om teofanier. I Nya Testamentet omtalas visioner av den allra Högste i Uppenbarelseboken och antydning möjligen på andra ställen. Men i evangelierna finnes ingen tillstymmelse till någon syn av Gud. Vid ett par tre tillfällen väntar man en dylik. Vid dopet, på förklaringsberget och möjligen i Getsemane. En röst höres. Men om något synes, så är det ingen bild av den himmelske Fadren. Om rösten från himmelen som sade: "Denne är min älskade Son, i vilken jag har funnit behag" (Matt. 3:17), få vi hos synoptikerna icke besked, huruvida endast Jesus hörde den, eller om också Johannes Döparen och de andra förnummo den himmelska rösten. En syn beledsagade det avgörande ögonblick i Jesu inre och

yttre liv som betecknades av dopet. Hos Matteus och Markus heter det uttryckligen, att det var Jesus själv som såg Guds ande sänka sig ned såsom en duva och komma över honom. Det ligger således nära att förmoda att enligt dessa evangelisters mening rösten från himmelen hördes av Jesus allena. Hos Lukas betecknas undret såsom en bönhörelse. (Luk. 3: 22). "Medan han bad, öppnades himmelen och den Helige Ande sänkte sig ned, och från himmelen kom en röst". Men i Fjärde evangeliet vittnar Johannes och säger att han såg Anden såsom en duva sänka sig ned från himmelen och förbliva över Jesus (1: 32). Någon gestalt från vilken den himmelska rösten utgick, varken skönjes eller antydes hos någon av evangelisterna.

Än större anledning hava vi att förmoda en teofani på förklaringsberget. Men vi söka förgäves efter någon skymt eller bild av Gud. Det var Jesus själv, vilkens ansikte sken såsom solen. Ur skyn som överskyggde dem, kom en röst. Samma röst som vid dopet. "Denne är min älskade son, i vilken jag har funnit behag" (Hos Luk. 9: 35: "utvalde"). Nu tillägges: "Hören honom".

Tredje gången omtalas den himmelska rösten icke hos synoptikerna utan hos Johannes. Stället bör anföras i detta sammanhang. Bönen Joh. 12: 27: "Nu är min själ i ångest: vad skall jag väl säga? Fader, fräls mig undan denna stund. Dock, just därför har jag kommit till denna stund", leder ovillkorligen tanken till Getsemane. Men här uppenbarar sig icke för Jesus, såsom hos Lukas 22: 43, en ängel från himmelen som styrker honom, utan en röst kom från himmelen om att Fadren förhärligade sitt namn. Här säges tydligen, att folket endast förnam ett buller och sade: "Det var ett tordön" eller "det var en ängel som talade med honom". Jesus ensam förnam vad den himmelska rösten hade att säga.

Att göra Jesus till visionär torde inför evangeliernas vittnesbörd vara mer än vanskligt.

Ännu mer förvånande är, att vi knappast någonstades i evangelierna finna något som skulle kunna kallas en antydan om en konkret föreställning om Gud.

Hurudan tedde sig Gud för Jesus? Hurudan föreställde han sig Fadren, när han bad och när han talade om honom, när han dag-

ligen och stundligen levde i hans närhet? Vi kunna icke undgå att göra oss en dylik fråga.

Ingenstädes framträder för vår föreställning bilden av den himmelske härskaren som sitter i sitt upphöjda majestät och styr världen. När någon gång en konkret bild gives, så är det icke Gud den gäller. När domen beskrives, se vi Människosonen sitta på sin tron och skilja människorna och ställa dem på sin högra och sin vänstra sida. När Lasarus och den rike mannens öde beskrives, gives klart besked på andra sidan. Men det är icke Gud som talar, utan det är Abraham, som för ordet.

När man fått ögonen öppna för detta, finnes i evangelium intet märkvärdigare än denna förening av vad som synes vara en oförenlig motsats: å ena sidan en förtrolighet med Gud och en närhet till Gud, en omedelbar känsla av den himmelske Fadrens ständiga omsorg och närhet — och å andra sidan frånvaron av varje föreställning om Gud.

Profeter och mystiker före Jesus och efter Jesus hava haft syner av Gud, och konsten har, okristligt och obibliskt nog, icke tröttnat på att avbilda honom, liksom om vi här hade att göra med en Zeus eller en Jupiter eller en Odin eller någon annan idealgestalt som människans gudsyrdkan format, och icke med Gud själv, om vilken Moses bjöd: Gören eder inget beläte av honom.

Ett och annat konkret uttryck kunna vi uppsnappa. Jesus omnämner Guds tron (Matt. 23:22) och Guds finger (Luk. 11:20). Men på sådana vanliga och bildliga uttryck kan ingenting byggas. Det enda undantaget, om vi skola tala om ett sådant, står hos Matt. 18 och gäller betecknande nog barnen. "Deras änglar i himmelen se alltid min himmelske Faders ansikte". Barnen kunna se vad de äldre icke kunna se. Barnens änglar stå Gud närmare och uppfatta honom bättre än de äldres målsmän i himmelen. Dock, det barnliga sinnelaget kan även hos Herrens vuxna lärjungar medföra en slik synkraft. Enda gången Jesus talar om att människan kan se Gud, förekommer i Bergspredikans början, Matt. 5:8: "Saliga äro de renhjärtade, ty de skola se Gud". Tvivelsutan hänför sig detta skådande till den kommande tidsåldern och utgör således intet undantag från regeln, att evangelierna sakna varje bild av Gud utom

den som är given i Guds uppenbarare och Son, Jesus Kristus. Icke ögat eller förståndet eller skarpsinnet kan se och uppfatta Gud, utan det rena hjärtat. Enligt Ef. 1:18 har nämligen hjärtat ögon som kunna upplysas och förstå den kristna kallelens hopp och arvets härlighet. Pascal uppdrager en skillnad mellan förståndet och hjärtat i sitt bekanta uttryck: *Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait point.* Orden om det rena hjärtats, det är den uppriktiga hagens, förmåga att se och förstå Gud, vinna även förklaring i Joh. 7:17. Frågan är om huru en människa kan erhålla visshet om sanningen av Jesu lära. Det sker endast genom den uppriktiga och rena viljan att leva efter hans lära.

Någon Guds-föreställning erhålla vi icke i dessa utsagor. Evangeliet slår grundligt ihjäl varje antropomorfism.

Det märkvärdiga är, att detta icke sker genom reflexionen och tanken som abstraherar, det är: tvingas att bortse från skillnader och konkreta drag och söka det allmänna för att icke sätta sig fast i några tillfälligheter utan nå fram till något som är tillräckligt allmänt för att kunna gälla för alla.

Vi finna här icke Indiens och övningsmystikens negationer: *neti, neti*: Gud, den allra högste, eller det absoluta har varken det eller det andra draget, varken den ena eller den andra egenskapen, varken det ena eller det andra kännetecknet. Genom att avkläda Gud alla kännetecken, menar man sig hävda det gudomligas oändlighet,

Icke heller universums förstoring har i evangelierna avlägsnat eller förintat den konkreta Guds bilden. Jesus levde i samtidens världsbild. Inga kvantitativa mått ha påverkat hans påfallande tystnad i fråga om gudsbilden, lika litet som mystikens avlägsna, konturlösa gudom äger burskap i evangelierna.

Hos Jesus finnas, såsom vi sett, överhuvud inga teoretiska resonemang om hurudån Gud är beskaffad. Heller inga negationer riktade mot en folklig uppfattning. Utan i trots av frånvaron av en gudsföreställning är Gud ändå så nära, så levande och så verksam som möjligt. Man vore frestad säga: Gud är icke för avlägsen och upphöjd för att ses. Utan han är oss för nära för att ses.

Guds majestät och helighet hade redan hos Moses och pro-

feterna överskridit gränserna för människans naivitet eller förmäthenhet att söka avbilda Gud i ler eller linjer eller tankens föreställning.

Vilken förmäthenhet är väl hos oss, ömkliga jordkryp, löjligare än tanken att kunna fatta och avbilda Gud eller göra oss en föreställning om den Allsmäktige?

Den är lika fåvitsk som tron att vi skulle kunna begripa och tolka och sålunda tilläventyrs försvara Guds handlingssätt. Tänk ut tanken. Förklara och försvara den Evige. Försvara Herren över liv och död, himmelens och jordens Herre. Är icke teodicén dålig litteratur, lika väl som avbildningarna av Gud äro dålig konst, huru fulländade de än mände te sig från skönhetens synpunkt? Ett sanningskärt hjärta uppröres i sitt innersta av världens gång och ropar patetiskt mot höjden. Vi förstå Job och psalmisterna i trettionionde, fyrtionionde och sjuttiotredje psalmen och Aiskhylos. Men vi fatta också, att den unge Elihu upptändes av vrede (Job. 32 : 5). Jag vet att jag gör mig skyldig till kätteri med en sådan uppskattning av Elihus tal. Låt vara att de utgöra en senare tillsats till det underverk och mästerverk utan like som utgöres av Jobsboken, i sin svenska dräkt fulländad som en originalskrift. Men visst är att Elihu företräder en högre religion. "Jag är danad av en nypa ler också jag" (Job. 33 : 6). "Vem har föreskrivit honom hans väg, och vem kan säga: "Du gör vad orätt är"? (Job. 36 : 23). Förklaringen till att den profetiska religionen i Israel, fulländad av Jesus Kristus, avvisade varje bild av Gud, ligger i Elihus ord: "Gud är för hög för vårt förstånd, hans år äro flera än någon kan utransaka" (Job. 36 : 26). Sade icke Herren själv till Job ur stormvinden: "Var var du, när jag lade jordens grund? Säg det, om du har ett så stort förstånd" (Job. 38 : 4). Sublim blir Job, icke så länge han och han vänner tvista om Guds rättfärdighet, men väl då han inför den Högste insett sin oförmåga och ödmjucar sig och säger, att han först nu fattar Guds majestät. "Därför tager jag det tillbaka och ångrar mig i stoft och aska" (Job. 42 : 5—6).

Detta är ett annat kapitel, till vilket jag måhända en annan gång återkommer. Slik förkrosselse inför den Allsmäktiges majestät tillhör förhistorien till evangeliets frånvaro av en bild av Gud, ändock han är människan inpå livet, verksam och levande. Men Jobs Gud, som

imponerade med naturens väldighet och våldsamhet, är mycket olik evangeliets Fader i det fördolda.

Vi skola erhålla en slående belysning av Jesu alltid genomförda kvalitativa betraktelse av Guds tillvaro och verk i det opåaktade ord av honom, som i sin mån giver oss gåtans lösning.

Men innan jag kommer till det ställe, som fångslat min uppmärksamhet, böra vi lyssna till det fjärde evangeliet.

IV.

Vi hava redan anfört Jesu utsaga om Gud hos Johannes, att han är ande, och att han till sitt väsen är liv, den levande och livgivande. Jesusordet hos synoptikerna om Gud såsom liv och de levandes Gud utföres hos Johannes. Gud såsom liv i sig själv (5 : 26). Fadren kallas "den levande Fadren" (6 : 57). Genom honom lever Sonen och av Fadrens liv meddelar han själv liv.

Vi erfara vidare i Fjärde evangeliet ur Jesu mun om Guds gärningar (9 : 3), Guds härlighet (11 : 40). Guds ord (10 : 35). Guds ord betecknar i 1 : 35 ett citat ur psalmernas bok. Enligt Johannes 1 : 33 säger Johannes Döparen, att Gud talat direkt till honom.

Gud nämnes hos Johannes vida oftare än hos synoptikerna. Men oftast i ett sammanhang som visserligen gäckar vår önskan att till äventyrs få reda på huru Gud tedde sig i Jesu tanke och föreställning, men som på samma gång lämnar så tydligt besked som möjligt om den sak varom här är fråga.

På de ojämförligt flesta ställena, där Gud nämnes i Johannes evangelium, är det fråga om Jesu enhet med Fadren.

Templet är hans Faders hus (J. 2 : 16).

Han är Guds bröd (6 : 35), Guds Son (J. 5 : 25 m. fl. ställen).

Fadren har sänt honom, betygas hos Johannes liksom hos synoptikerna (J. 5 : 23. Jfr. Luk. 10 : 16. och en mångfald ställen hos Johannes). Fadren har helgat honom (Joh. 10 : 36). Jesus har utgått från Gud (8 : 42). Gud Fadren har beseglat honom (6 : 27).

Han har hört av Fadren (6 : 45, 15 : 15), fått befallning av Fadren

(10:18), sett hos Fadren (8:38). Fadren har lärt honom (8:28). Jesus känner Fadren (10:15), älskas av Fadren (10:17).

Han och Fadren äro ett. Fadren är i honom (10:38, 14:10), Han i Fadren (14:10, 17:21).

Den stora texten lyder: Ingen har sett Fadren utom den, som är från Gud. Han har sett Fadren (6:46). Jesus kännes av Fadren och älskas av honom (10:17). Fadren är med honom (16:32). Han går till Fadren (16:10. etc.). Gud förhäriligas genom Jesus. (13:31, 14:13).

Av denna innerliga gemenskap mellan Fadren och Sonen följer, att det som göres mot Sonen och riktar sig på Sonen, även gäller Fadren. Den som tror på mig, tror icke på mig, utan på den, som sänt mig. Och den som ser mig, ser den, som sänt mig. (12:44). Uppmaningen: Tron på Gud, följes av det förklarande tillägget: och tron på mig. 14:1). Den som tjänar mig, skall Fadren ära. (12:26). Den som hatar mig, hatar Fadren. (15:23).

Jesus är av Gud (Joh. 8:47, Joh. 9:33). Men Sonens enhet med Fadren och Sonens representantskap för Fadren hindrar icke att ett direkt förhållande finnes mellan människa och Gud. Jesus indelar människorna strängt taget i två grupper: Den som är av Gud (8:47, 9:16, 9:33), i denna grupp innefattas även Jesus själv, och de som icke äro av Gud. (8:42 ff.).

Fadren har åt Jesus givit de människor som äro honom anförtrödda (6:37, 6:65, 10:29). Allt Fadrens är mitt (16:15). Det har skett för att Jesus skall föra dem till Fadren. Ingen kommer till Fadren utan genom mig (14:6). Vad Jesus hört av Fadren meddelar han dem (15:15). Han skall även sända dem Anden från Fadren. (15:26). Det heter med alldeles samma betydelse att Fadren skall sända Anden i Jesu namn. (14:26). Härav visas tydligt, huru innerlig enheten är. Bönen kommer närmare Gud och blir verksammare, genom att den sker i Jesu namn (15:16, 16:23).

Jesus uppträder därför på Fadrens vägnar i världen. På fariseernas fråga: (8:19) Var är din Fader?, blir svaret: Känden I mig, så känden I ock min Fader; liksom på Fillippi begäran (14:8. Jfr 12:44): Herre visa oss Fadren, svaret blev: Den som ser mig

han har sett Fadren. För människorna är Jesus sålunda den osynlige och eljest ofattlige Gudens representant.

(Man kan förstå den mest originelle kristne tänkaren i vårt land, Emanuel Swedenborg, i hans rådlöshet inför treenighetsläran, sådan dogmen utan att ses i historiens ljus stod stel inför hans ögon. Han gjorde eljest vilka trollkonster som helst medels analogien och den symboliska tydningen. Men Swedenborg kunde inte med tidsåldern finna sig i en rationalistisk och deistisk gudstanke eller Gud-Fadersreligion. Utan han sökte upprätthålla enheten i gudomsväsendet genom att göra Kristus till allt och tolka Fadren såsom själen eller det gudomliga hos Jesus Kristus, som är den ende Guden. Swedenborg identifierar Fadren med den gudomliga livsprincipen i människoguden Jesus Kristus. Jesus säger enligt avskedstalet 14:10: "Gärningarna göras av Fadren som bor i mig". De äro hans verk. Här står verkligen att Fadren, inneboende i Sonen, utför gudomens kraftgärningar. Har Swedenborg rätt, när han låter Fadrens tillvaro och verksamhet uppgå i Sonen? Även om vi icke ägde de övriga vittnesbörderna om vad Jesus sagt, så omöjliggöres åsikten, att Fadren saknar existens utom Sonen, vid närmare skärskådan av Johannes' evangelium.

Evangelium kan icke utan grundlig förvanskning lida en sådan sammanblandning och förvandling av den Allsmäktiges majestät. Om vi antaga Swedenborgs teori och snarlika dogmatiska identifikationer, vad blir det då av Jesu böner? Synoptikerna och Johannes bekräfta varandra i att framställa umgänget mellan Sonen och Fadren såsom en tydlig växelverkan mellan ett jag och ett du. Jesu bön enligt J. 11:41, 12:27, f., Matt. 11:25, L. 10:21, L. 23:24, L. 23:46, tillropet Abba, Fader, Mk. 14:36, Min Fader, M. 26:39 f. är intet sken, inget självbedrägeri. Hans förbön: Fader förlåt dem, är icke en inre akt inom gudomsväsendet, utan en verklig förbön. Riktat sig måne hans ångestskri: Min Gud, min Gud, i själva verket till den högre delen av hans eget själv? Är hans jubel till himmelens och jordens Herre ett lovprisande av hans eget väsen?

Ändå kommer Swedenborgs våldsamma identifiering av gudomsväsendet med Jesu Kristi historiska och förhärlicade personlighet närmare till evangeliets egendomliga kynne än den fåvitska och hedniska föreställning som avbildar Fadren i linjer och färger

och former eller som åtminstone skapar av Fadren en föreställningsbild, vilken med nödvändighet är hämtad av det som är uppe i himmelen eller av det som är nere på jorden, eller av det som är i vattnet under jorden (II. Moseb. 20:4). Det mosaiska bildförbudet fortsattes så till vida av Jesus, att han icke ger något som helst stöd åt en gestaltning av gudomsväsendet eller åt någon konkret föreställning om Gud.

Men samtidigt upphäves eller rättare fullkomnas förbudet att göra sig beläten av den Högste. Det mosaiska förbudet har ersatts av Jesu förklaring: Den mig ser, han ser Fadren. Det gäller således icke längre. Det gamla är förgånget. Ett nytt har kommit i dess ställe. Men detta nya betyder icke ett återfall bakom den mosaiska uppfattningen av Guds andliga majestät, av hans fruktansvärda helighet, som förbjuder varje avbild. Utan det betyder att Gud kan konkret föreställas endast i Sonens gestalt. Martin Luther sjöng: "Han är den Herren Gud" eller, såsom det ännu kraftigare ljuder i det tyska originalet: "Er heisset Jesus Christ, der Herr Sebaot, und ist kein anderer Gott". Pascal talade om Kristus såsom människornas Gud. Sammanställa vi Fjärde evangeliets utsagor om Gud, så blir det väsentliga innehållet av vad Jesus där meddelar rörande Guds väsen och verksamhet: "Den mig ser, han ser Fadren". Den mig hör, han hör Fadren".

Allt vad Jesus vittnar om Guds verk, hans barmhärtighet, hans dom, hans omsorg, hans omutlighet, hans helighet och härlighet är egentligen en utläggning av den texten: "Jag är i Fadren och Fadren är i mig".

T. R. Glover skriver i sin bok: "Jesus in the experience of men": "Ville vi tala rent ut, skulle vi säga, att Gud icke kunde göra något bättre än att följa Jesu fördöme".

I Johannes 1:23 och flera ställen i evangelierna och i Nya Testamentet i övrigt utsäges om Kristus vad Gamla Testamentet utsäger om Jahve, Herren, i Septuaginta Kyrios. Denna nytestamentliga användning av Kyrios (LXX:s översättning av Jahve) om Jesus äger således en anknytning i Jesu tal i Fjärde evangeliet om sin gemenskap med Fadren och även med den synoptiska huvudtexten om Fadrens och sonens enhet. Såsom Sven Herner uppvisat, användes

Kyrios i Nya Testamentet än om Gud, än om Kristus, i senare fallet insättes ej sällan Kristus i Guds, Jahves, ställe. I Apostlagärningarna och annorstädes kan stundom ej avgöras, om Kyrios, Herren, avser Fadren eller Sonen. Insättandet av Jesus på Guds plats utgör enligt W. Boussets ord "ett faktum av den allra största religionshistoriska räckvidd". Inom kyrkan har samma språkbruk i vidaste omfattning överflyttat på Jesus vad som är sagt om Gud och som gäller himmelens och jordens Herre. Till och med det mest patetiska ställe, som finnes i Gamla Testamentet om själens känsla av Guds närhet och förtröstan på Gud, nämligen Psaltaren 73:23—26, har i svenska psalmen 221:1 överflyttats på Jesus i enlighet med Martin Schallings tyska original, som dock i versens begynnelse icke har namnet Jesus: "Av hjärtat haver jag dig kär, kom milde Jesu bliv mig när", utan "Herzlich lieb hab' ich dich, O Herr". I Martin Schallings dikt kan i strofens första hälvt "Herren", "Herr" gälla Gud Fader. Men i fortsättningen talas om "Herr Jesus Christ, mein Gott und Herr". Den kristna traditionen har härvidlag icke kunnat undgå att skapa en viss förvirring, som icke minst i psalmboken tagit sig rätt betänkliga uttryck, i det att Fadrens och Sonens verk sammanblandats.

Den negativa sidan av den innerliga förbindelsen mellan Fadren och Sonen framhäves likaledes i Fjärde evangeliet. Jag menar omöjligheten att se Gud eller att utanför Jesus äga någon konkret föreställning om Gud. I Joh. 6:46 heter det i Jesu mun: "Ingen har sett Fadren utom den som är från Gud". Johannes Döparen säger detsamma 1:18: "Ingen har sett Gud; den enfödde Sonen, som är i Fadrens sköte, han har kungjort vad Gud är". En annan aktningvärd läsart uttrycker sig mycket starkare. Den är antagen i Eberhard Nestles edition: "Den enfödde Guden, som är i Fadrens sköte, han har kungjort vad Gud är".

Varje konkret föreställning om Gud är således utesluten. Lärjungarna finna det enligt 14:8 lika naturligt som fariseerna: att Jesus borde giva besked om Fadren, om också Filippus uttrycker sig navare: Visa oss Fadren. Men intet ord hos Johannes ger någon ledning till svar på frågan: Huru ser Fadren ut? Var är Fadren? Orden till den samaritiska kvinnan om att Gud är en Ande, att Gud är andlig, utgöra ingen metafysisk utsaga till svar på vetgirighetens

frågor. Ordet är icke talat för att giva stöd åt föreställningen om Gud, utan vill motivera en rätt dyrkan av Gud. Sonen är den enda bild som gives av Fadren, Sonen sådan han livs levande dvaldes bland lärjungarna och människorna.

Syner ställas i utsikt (Joh. 1 : 51): "I skolen se himmelen öppen och Guds änglar gå upp och ned över människosonen". Om Gud står här intet ord. Änglarna skola vandra över människosonen, men Fadren varken skönjes eller beskrives i den öppnade himmelen.

Såsom redan anförts sökes i Fjärde evangeliet en teofani lika för-gäves som hos synoptikerna. Vad som säges om att Sonen sett Fadren (6 : 46) och kan förtälja om honom (1 : 18), hänför sig till en mystisk förhistorisk väsensgemenskap. Ty evangeliet antyder ingenstädes en teofani under Jesu livstid. En sådan uteslutes i själva verket av den evangeliska framställningen. Duvan vid dopet skiljes noga från Fadren. Fjärde evangeliet är rent av strängare än synoptikerna, så till vida att ingen röst omtalas vid dopet (1 : 32), och att rösten i Jerusalem (Joh. 12 : 27) enligt vad som säges uttryckligen, hördes endast av Jesus och icke av de andre.

Taga vi i betraktande den mängd av uttalanden som handla om Jesu enhet med Fadren och undantaga vi dylika utsagor, så gäller även om Fjärde evangeliet att Jesus talade förvånande litet om Gud. Häpnad väckes härav, när man betänker att Fadren var det allt behärskande i Jesu hjärta och liv.

V.

Sammanfatta vi resultatet av vår undersökning, så visa sig Johannes evangelium och det synoptiska stoffet i stort sett och i allt väsentligt överensstämmande.

Tre huvudpunkter kunna fastslås:

1: Ingenting är i Jesu gudstanke mer framträdande än hans betonande av enheten med Fadren. Han är Fadrens ende autentiske uppenbarare. Fadren och Sonen äro ett. Ingen känner Fadren utom Sonen och den, för vilken han uppenbarar honom. Den som ser Sonen, han ser Fadren. Jesus är Guds representant bland människorna.

Visserligen intager predikan om Fadrens och Sonens enhet ett ojämförligt större rum i Johannes evangelium än hos synoptikerna. Jesu gemenskap med Fadren hävdas i Fjärde evangeliet oupphörligt. George Holley Gilbert har därför i sin uppsats "From John Mark to John the Theologian" i *The Harvard Theological Review* 1923 anledning till påståendet, att hos Johannes Jesu undervisning icke längre kretsar kring Guds rike, utan att det som nu överallt i enskilda samtal och i den offentliga förkunnelsen träder i förgrunden är Jesu personliga anspråk. Men trots denna åtskillnad föreligger överensstämmelse i grundläran om Jesu enhet med Fadren.

2: Det negativa motstycket till det nya och oerhörda att Jesus bland människorna företräder Fadren, ligger i evangeliernas obeaktskap med någon vision av Gud eller med någon föreställning eller gestalt eller tankebild av den himmelske Fadren, himmelens och jordens Herre. Jesus är härutinnan fattigare än någon av religionens stormän som levat i gemenskap med den personlige levande Guden.

3: Dock, slutsatsen av denna brist på konkret gudsföreställning kan icke dragas. Man skulle vänta att Gud är alltför upphöjd, alltför avlägsen, alltför olika allt mänskligt för att kunna föreställas. Men så är icke fallet. Jesus rör sig ingenstädes med negationer, när det gäller att antyda eller återgiva Guds helighet och majestät. Utan när han talar om Gud, sker det alltigenom med positiva utsagor. Gud är närmare än allt annat, verksammare än allt annat. Han svävar icke på oåtkomliga höjder i rofylt majestät. Gud är icke den vilande fasta punkten i rörelsen och skiftningarna. Utan Gud är själv verksam midt ibland oss, i människohjärtat. Guds väsen är liv. Överallt spårar Jesus den levande Gudens närvaro och verk. Han befattar sig med det ringaste lika väl som med det största. Kanske är det som människorna räkna för stort i själva verket ringare än det som människorna i regel ringakta.

VI.

Låtom oss omsider till närmare skärskådan upptaga det Jesusord som föranlett dessa sidor.

När jag en dag, jag vet icke för vilken hundra eller tusende gång i ordningen, i Matteus sjätte kapitel läste "Din Fader i det fördolda", öppnade sig en ny insikt i Jesu gudsumgänge. Gudsnamnet är här som vanligt Fadren, Fadren i himmelen, den himmelske Fadren, min Fader, eder Fader.

Uttrycket om Fadren i det fördolda återkommer två gånger i Bergspredikans text om sannfärdighet mot skrymteri, nämligen dels i fråga om bönen, dels om fastan. Ingen betoning lägges på detta uttryck, utan det användes i förbigående liksom ofrivilligt. Här ligger tvivelsutan en av anledningarna varför man gemenligen icke har stannat inför ett så märkligt, ja enastående yppande av huru Jesus kände och tänkte sig Fadren. En annan anledning utgöres därav, att tankegången här närmast fäster sig vid motsatsen mellan det som människor se, och det som den himmelske Fadren ser, ehuru det är fördolt för människor.

Fadren ser i det fördolda. Orden om Guds öga som intränger även i det som människor vilja dölja upprepas tre gånger, nämligen i fråga om sann och falsk allmosa, sann och falsk bön, sann och falsk fasta. Upprepningen hör till rytmen i denna första hälft av Matteus' sjätte kapitel. Fadren ser i det fördolda. Han ser det som andra icke se. Vad som göres inför människor för att det skall synas, det förbises av Gud. Men det som göres för sin egen skull, därför att kärleken och sanningen måste så göra, det ses av Gud, även om ingen annan ser det eller har en aning därom. Fadren ser i det fördolda. När vi läsa denna passus i Bergspredikan, fästa vi oss kanske egentligen bara vid att Fadren, eder Fader, vår Fader, ser vad människor icke se.

Men Jesus säger här verkligen något mera. Här står nämligen icke endast, att Fadrens blick tränger in överallt, att ingenting är fördolt för honom. Utan här säges därjämte något om Fadrens eget tillvarelsesätt: "Din Fader, som är i det fördolda" eller närmare efter grundtexten: "Din Fader i det fördolda". Uttrycket som Jesus präglat har karaktären av van och fast term.

Uttrycket användes icke endast om Gud. I fjärde versen (Matt. 6:4) kallas den rätta allmosan som ges utan att vänstra handen vet vad den högra gör, för "allmosan i det fördolda". Allmosan

som människor se och visa och prisa tillhör den högmodets och skrymteriets synliga värld som för Jesus är en falsk och bedräglig tillvaro. Gud tager icke notis om denna slags kärleksverksamhet. Den har redan fått ut sin lön. Men "allmosan i det fördolda" tillhör samma verklighetsvärld som "Fadren i det fördolda". Den blir orsak i ett vida större och viktigare sammanhang.

På det ytliga plan av orsak och verkan, där själviska "goda gärningar" äro belägna, hava de redan åstadkommit vad de närmast avsågo. Deras saga är slut. De ha runnit ut i sanden. Men det finnes ett djupare liggande sammanhang, som utspelas mellan Gud och själen. Här röra vi oss inom den sannskyldiga verklighetens värld. Vad som där sker, har betydelse icke för ögonblicket utan för evigheten.

Hörde vi uttrycket "Din Fader i det fördolda" lösryckt, skulle det ofelbart förflytta oss till en helt annan andlig luftkrets än Bergspredikans. Sammanhanget på detta ställe är oundkomligt. Gud är för Jesus närmare än varje annan varelse. Gud är för honom domare och hjälpare. Han är genom regn och solsken föredöme för den frikostiga kärleken. Han är vittne till det mest förborgade. Hans verksamhet märkes överallt. Stode uttrycket om den fördolde Guden icke i slikt sammanhang, skulle det försätta oss till en helt annan andlig omgivning. Mystikens dolda gudom dväljes fjärran från världens sorl och buller och det verksamma livets mångfald. Skall den ihärdiga själen nå fram till gudomen, måste hon enligt givna anvisningar öva sig och leda sig allt längre och längre bort från den konkreta verkligheten in i betraktelse och omsider kanske till extasens förening med det gudomliga. En dylik gudom kan långt bortom verkligheten anas och smakas av den, som hinner tillräckligt högt på själens himlafärd.

Rycka vi loss uttrycket från evangeliet, så blir det således ingalunda ensamstående eller ens märkvärdigt. Det försvinner då i den oräknade mängden av mystikernas vittnesmål om Gud, den Fördolde. För att komma till honom, måste själen lämna det synliga, det konkreta, det som rör sig och lever, det som upptager hennes tankar, hennes dagliga gärning, hennes kärlek, hennes iver, hennes känslor. Hon måste avkläda sig allt sådant, stycke för stycke, plagg

för plagg. Hon måste företaga en lång klättring uppför himmelsstegen eller en vandring på den oändliga väg, som mystiken utstakat. Människan måste träna sig flitigt efter beprövade metoder för att hinna längre och längre och omsider någon gång vid vägens slut eller där stegen förlorar sig bland molnen bortom allting smaka, ja skåda den Oändlige, den Förborgade.

Hos Jesus finnes ingenting av slik övningsmystik. Fadren i det fördolda är honom inpå livet. Använda vi ordet mystik om umgänget med "Fadren i det fördolda", så måste vi tillägga: uppenbarelsens mystik. Det är Gud, som i denna mystiska förening, unio mystica, besöker själen, icke själen som tränar sig för att nå fram till Gud.

Ordet om bedjaren i kammarens ensamhet påminner om två gammaltestamentliga utsagor. Profeten (Esaias 26 : 20) manar folket att gå in i sina kamrar och stänga dörrarna omkring sig och gömma sig ett ögonblick, till dess att vreden gått förbi.

Snarare har väl Jesu uttryck hämtats från en bön som berättas i II. Kon.-bokens 4. kap., den dramatiska skildringen av sunemitiskan. Hon hade icke någon son, dock, året därpå fick hon en son i famnen. Men när han blev större, dog han i hennes knä och lades på gudsmannens säng. När Elisa kom in i huset, gick han in och stängde igen dörren om dem båda och bad till Herren.

Bönen sker i det fördolda. För Jesus är detta den rätta och bästa bönen. Utan bönen i det fördolda blir all annan bön fåfäng. Varför? Ty Fadren är i det fördolda. Icke långt borta, utan på livets inner sida finnes han och verkar han överallt. Innanför den bedjandes tankar och ord. Innanför krafterna och företeelserna. Jesus har med detta uttryck, som undsluppit honom, lyftat en flik av det förhänge som för oss döljer det allra heligaste på denna jord, nämligen Jesu umgänge med hans himmelske Fader som är din och min himmelske Fader, vår himmelske Fader. Jesus säger oss tillräckligt för att visa oss vart vi skola vända oss, då vi gå till Gud och bedja till honom som är i det fördolda.

Huru har uttrycket ljudit i Jesu mun? Franz Delitzsch återgiver i sitt hebreiska Nya Testamente "i det fördolda" *en to krypto*, med *bassater*, samma ord som i Samuelsböckerna och annorstädes an-

vändes om det som sker "i hemlighet". Men den syriska översättningen av Nya Testamentet har på detta ställe ett ord av stammen *ksa*. Det motsvarande verbet återgives i Dalmans arameisk-hebreiska lexikon med "hölja", "betäcka". Vilket ord Jesus har använt kunna vi icke med säkerhet avgöra. Det har också i detta sammanhang mindre betydelse, eftersom ingen tvekan råder om meningen av Jesu ord.

Giver icke uttrycket om Fadren i det fördolda en slående upplysning av Jesu allt igenom kvalitativa betraktelse av Guds verk? Vi ana här förklaringen till att Gud kan av Jesus sättas i relation till det vardagliga och till det som synes ringa. Fadren är hos bedjaren i hans fördolda gudsumgänge. Fadren är med, där människorna minst tänka det.

Utsagan har en annan märkvärdighet.

Vi äro kallade att vara Guds barn, Fadrens barn (Matt. 5:16, 5:9, 5:45, 4:9), den Högstes barn (L. 6:35). Därför användes av Jesus ofta uttrycket "Eder Fader", jämte "Fadren" och "Gud", och han lägger i lärjungarnas mun tilltalet Vår Fader (Matt. 6:9) eller Fadren (L. 11:2).

Ännu vanligare är benämningen Min Fader och Fadren i betydelsen Jesu Kristi Fader, ty han är själv Guds Son. (8:29). Lärjungarna bekänna honom såsom Guds son. Även sådana som voro besatta av onda andar kallade honom Guds Son, (Matt. 7:29), den högste Gudens son (L. 8:28). Guds helige (Mk. 1:24). Ty Gud har sänt honom (Matt. 10:40).

Såsom redan påpekats talar Jesus om "min Fader" och "eder Fader" och om "Fadern" och lägger uttrycket "vår Fader" i lärjungarnas mun i bönen, som han lär dem, men sammanfattar aldrig sig själv med lärjungarna i tilltalet Vår Fader¹⁾. Lärjungarna hänvisar han i bönen Fader Vår att icke tänka endast var och en på sig, utan innesluta även de andra i sin bön, så att Vår Fader blir deras normala tilltal till och namn på Gud.

Härifrån finnes blott detta undantag, i de tre exempel Jesus ger på skrymteri och sanning. Även ur denna synpunkt är

¹⁾ Se min uppsats om Jesu gudsnamn i När Stunderna Växla och Skrida.

stället sålunda märkvärdigt. Allmosan, bönen och fastan göras av skrymtarna för att ses av människorna, men den himmelske Fadren räknar icke med dylika yttringar av fromheten. De äro för honom sken och falskhet. De som så handla och njuta av att bliva sedda av människorna, de hava redan fått ut sin lön. Enligt den rytm som utmärker det sjätte kapitlets förra hälft upprepas detta för allmosan (6:2) för bönen (6:5) för fastan och sorgen (6:16): "De hava fått ut sin lön",

Fadren ser till hjärtat. Han tager människorna sådana de äro och icke sådana de synas eller vilja synas. Han ser i det fördolda. Även detta upprepas med samma rytm tre gånger, för allmosan (4), för bönen (6), och för fastan (13). Eder fader vet ju vad I behöven, förrän I bedjen honom. Men bönen liksom allmosan och fastan, då de göras på allvar och icke för syns skull, uppenbara vad som eljest är fördolt, nämligen människans hjärtelag.

Här står undantaget från evangeliernas språkbruk. Jesus lär de sina att i bönen säga Fader *Vår*. Han talar även i detta stycke om eder Fader som är i himmelen (1), eder himmelske Fader (14), eder Fader (15). Men därjämte uttalar han om den som hjälper och beder och bevarar sin sorg i det fördolda en direkt och personlig gemenskap med Gud såsom eljest aldrig. Han kallar här Fadren för *Din* Fader. Din Fader som ser i det fördolda skall vedergälla dig (4, 6, 18). Enligt samma rytm som genomgår denna underbara text om hjärtats uppriktighet och sanning gentemot finare och grövre skenväsen använder Jesus uttrycket "din Fader" tre gånger. Det lyser med så mycket starkare sken gentemot evangeliets språkbruk i övrigt. Jesus vänder sig här till den enskilde. Han tager icke sina lärjungar och Fadrens barn och människorna i klump, utan ser den enskilda själen ensam med hennes Gud och Fader.

En dylik tankegång är oss väl förtrogen, och uttrycker — såsom alla mänskliga ord — ofullkomligt, den hemlighet som med betydande åtskillnader eller i mindre väsentliga nyanser dock alltid och allestädes handlar om detsamma, människan och Gud, Gud och människan.

Ingen som har någon förtrogenhet med evangeliet kan frestas till en vantolkning av Jesu ord om din Fader, som är i det fördolda. Till skillnad från andra religioners läror och från så många kristna

handledare och själasörjare har Jesus här intet ord om den så småningom genomförda övning, varigenom själen till äventyrs kan tränga in i det förborgade. Gud är inpå oss alla. Det gäller bara att komma från sken till verklighet, att komma ifrån ett finare eller grövre skrymteri och självbedrägeri till uppriktighet. Gå därför in i din kammare och stäng till dörren och bed till din Fader, ty din Fader är i det fördolda.

Gud är på innersidan av livet. Han finnes innanför ditt dagliga verk, innanför din själ, innanför dina tankar. De som göra mycket väsen av sig och synas bland människor äro kanske alldeles tomma på Gud, därför att de icke hava i sig någon riktig sanning, något obetingat allvar. Därför bliva de av Gud föraktade och förkastade. Men där en själ beder eller handlar eller lever på allvar, där är Gud närmare henne än någon människa, närmare henne än hennes eget själv.

Bedjaren i kammaren behöver icke lyfta sin själ och sin känsla högre

än dit alla stjärnor nå,
än dit alla tankar gå.

Utan Fadren är med honom, alldeles inpå honom. Han är i honom, men ingalunda detsamma som hans egen ande. Fadren är icke en helhet vari den enskilde bedjaren uppgår, utan en vän, en förtrogen, en hjälpare.

Ingen särskild övning eller metod anbefalles. För vanliga människor är övning viktig och mången gång nödvändig. Men för Jesus var Fadrens närvaro så spontan och självklar att han icke anbefallde särskilda medel för att kalla på Gud, därför att Gud till äventyrs är långt borta. Han anvisar heller icke medel att föra själen upp till Guds höga boning, utan Gud gör med sin närvaro den lägsta boning hög.

Innerligare och på samma gång mera levande och verksamt kan icke gudsumgänget tänkas.

TILL BELYSNING AV DEN EVANGELISKA SKRIFTAUKTORITETEN

AV LEKTOR J. VIOTTI, UPPSALA

Den synpunkt, från vilken jag skall söka belysa frågan om skriftauktoriteten, är icke närmast dogmatisk, ej heller apologetisk, utan i första rummet psykologisk och även praktisk. Det är ett försök att något intränga i den betydelse vördnaden för den Heliga Skrift har i det personliga livets utveckling och hur en sådan vördnad uppstår. Detta sett i sammanhang med vissa allmänna psykologiska och kulturella förhållanden av grundläggande art. Någon allsidig utredning kan det naturligtvis ej vara tal om, utan endast några reflexioner över det viktiga ämnet.

I.

Först några allmänna psykologiska och kulturella synpunkter till orientering.

Allt psykiskt liv utgöres av en växelverkan mellan utifrån kommande intryck och i psyket förefintliga eller uppväxande krafter. Erfarenheten rör sig alltid med ett yttre och ett inre, aldrig med något enbart yttre eller enbart inre. Det är den gamla historien om objekt och subjekt. Subjektets utveckling kräver ett objekt och en växelverkan mellan subjekt och objekt. Denna dubbelhet hör till de elementära grunderna för all mänsklig tillvaro. Jaget är aldrig ensamt, det har en värld omkring sig. Intrycken från världen strömma i mer eller mindre begränsat omfång in på jaget — det är den passiva sidan. Intrycken bearbetas till föreställningar, föreställningarna övergå i viljeimpulser, som återverka på omgivningen — det är den aktiva sidan. Sannolikt är dock passiviteten aldrig ren passivitet, liksom aktiviteten aldrig är ren aktivitet. De blandas i varandra inom subjektet. Redan förnimmandet av de första elementära intrycken från världen utom oss förutsätter en viss aktivitet i vår själ. Objekten

te sig sålunda aldrig oblandat objektivt, de ha från första början del av vårt medvetandes egendomlighet. Å andra sidan förutsätta viljeimpulserna och handlingarna ett visst beroende av utom oss förefintliga faktorer, som i medvetandet omsatts till motiv.

Det vore ju fåfängt att försöka s. a. s. lyfta sig ut ur denna dubbelhet och denna växelverkan. Den är vårt öde¹⁾. Man söker visserligen att nå fram till s. k. ren objektivitet, d. v. s. en ståndpunkt, där objektet står isolerat för sig i sin nakna fakticitet utan något beroende av det subjektiva. Alltid förgäves. Man försöker väl också att nå den rena subjektiviteten, jagets så vitt möjligt fullständiga isolering från eller oberoende av omgivningen. Alltid förgäves. Mellan dessa ytterlighetsförsök finnas gradationer och övergångar i oräkneligt antal såväl praktiskt som teoretiskt utefter hela linien av mänskligt liv. Den religiösa historien har åtskilligt att förtälja om likartade svängningar och deras mellanformer: från den av yttre auktoritet av något slag fullständigt bundna ståndpunkten till den rena subjektivismen, från exempelvis trälbundenhet under en mer eller mindre mekaniskt fattad bibellag till mystikerns från allt yttre, åtminstone i teorien, frigjorda s. k. inre ljus. Inom teologien möta vi två former av den rent objektiva ståndpunkten. Å ena sidan försöket att på auktoritativ väg absolut fastslå det objekt, som skall vara föremål för tron. Å andra sidan den med relativiteter i fråga om resultatet räknande s. k. förutsättningslösa forskningen, som genom själva sin metod utesluter varje subjektiv inblandning. Båda dessa former av teologi korsas ständigt av invändningar från sådant håll, där man tillmäter de subjektiva erfarenheterna ett värde även från kunskapssynpunkt.

När det gäller människans *högre liv* — jag tänker nu ej enbart på det religiösa — framträder relationen mellan jaget och omgivningen företrädesvis på det sättet, att den enskilde tar del i samfundets liv, mottagande och återverkande. Jag menar då samfundet i vidsträcktaste bemärkelse, kulturgemenskapen eller hur man vill kalla det, historien, om man så vill. Ju mer på djupet den personliga utvecklingen hos individen går under denna växelverkan mellan hans psyke och de för densamma tillgängliga impulserna från sam-

¹⁾ Jfr Karl Heim, Leitfaden der Dogmatik I 3:e uppl. sid. 14 ff.

fundsliv i nutid och forntid, desto mer drages hans uppmärksamhet magnetiskt till vissa moment i denna kulturgemenskap, som tyckas utgöra brännpunkter, i vilka kulturgemenskapens eller det allmänsmänskliga samfundslivets ledande krafter på något sätt samlats i rikare mått än annorstädes och från vilka de utstråla till omgivningen i förstärkt grad. I och genom kontakten med dessa andliga brännpunkter sker en ny tillförsel av kraft till den enskildes psyke, och genom denna nya kraft lyftes personligheten upp i ett högre sammanhang än där den förut stod och föres in i en ny livsström, som leder dess intressen och tendenser åt annat håll. Allt naturligtvis i mån av individens förmåga att instinktivt varsla dessa krafter, något som han väl ej kan, om det ej finns någon andlig släktskap mellan dem och hans eget inre. Endast under förutsättning av ifrågavarande kontakt, som väl närmast har en instinktiv eller intuitiv prägel, blir det möjligt för personen att teoretiskt utforska och värdesätta dessa samfundslivets kraftcentra, ävensom att praktiskt befordra deras möjligheter att göra sig gällande och måhända vidare utvecklas.

Allt kulturliv har denna *organiska* art, att det samlar sin mångfald omkring ledande centra. I samma mån utvecklingen fortskrider, differentieras livsformerna, icke endast så att de kulturföreteelser, som stå under ett visst centrums ledning, mångfaldigas, utan även så att centra själva mångfaldigas och nya grupperingar bildas omkring dem. Samtidigt och efter hand göra sig även konsolideringstendenser gällande i olika riktningar för att införa de mer eller mindre sidoordnade centra såsom led i en ännu högre organisation under ett kulturen i dess totalitet enande centrum. Jag menar då med organisation icke endast en yttre sådan, utan framför allt andlig organiskhet. Innan det sökta överordnade centrum upptäckts eller bildats, röjer sig en oro inom kulturen, ett sökande hit och dit, så vitt man nämligen insett, att samfundslivets hittillsvarande tyngdpunkt ej har tillräckligt stark attraktionskraft för att sammanhålla och besjåla det hela. Oron är starkare i samma mån risken för sönderfallande är överhängande. Kulturenheterna råka i sådana tider i strid sinsemellan, och även inom dem äger förvittring rum. Ju mer kultur tendenserna riktas mot djupet — och därtill tvingas de särskilt i en sådan tid som vår, då enheten kanske nära nog brustit och organiskheten

hotar att slå över i mekaniskhet och atomistik — desto starkare attraheras uppmärksamheten hos sökande andar av sådana moment i omgivningen eller historien, som peka hän mot något andligt centrum av djupare liggande och därför mer övergripande art än dem kulturen hittills samlats omkring.

Så länge liv ännu finnes kvar i en kultur, åtminstone en sådan av västerländsk typ, ser den ett *mål* för sin strävan och är sålunda riktad mot framtiden. Därunder gör sig den instinkten gällande, att den tillvaro, som nu är, i väsentlig mån är en tjänare under den tillvaro, som skall komma. Det närvarande pekar genom själva sin art av strid och splittring och lidande med nödvändighet ut över sig självt. Det är relativt. Se människorna på detta förhållande utan religionens ljus, ter sig den högre tillvaro, som de känna som sin uppgift att tjäna och arbeta för och mot vilken deras längtan sträcker sig, såsom en serie av relativa mål, det ena avlösande det andra i en oändlig följd i timlighetens aldrig vilande ström. Men samtidigt tvingas de in i en annan rörelseriktning, en inåtgående, för att finna krafter, som kunna driva utvecklingen framåt och organisera arbetet. Detta i högre grad ju större mångfald av förhållanden målet ompänner och ju livligare ansvaret inför detta mål förnimmes. I detta sökande i riktning inåt eller mot djupet under strävan mot ett framtidsmål och i denna känsla av ansvar ligger, synes mig, en antydan om att den organiska kulturdriften — just i och genom sin egenskap att vara i andlig mening organisk — röjer något, som pekar ut över den inomtidliga evolutionen hän mot ett centrum, som icke faller i sär i tillfälligt hopförda element såsom allt i den rena timligheten, utan som har enheten och därmed den samlande och på samma gång förpliktande kraften i sitt väsen.

I detta allmänmänskliga förhållande, som jag nyss sökt antyda, och som ju kan tänkas såsom ett specialfall av den fundamentala lagen om vår tillvaros dubbelsidighet: det ofrånkomliga s. a. s. subjekt-objektförhållandet (sit venia verbo!) ligger, synes mig, *auktoritetsprincipen* innesluten. Auktoritetskravet kunna vi kalla den från en mera objektiv synpunkt, auktoritetsbehovet från en mera subjektiv, ett psykiskt livsbehov. Jag tänker fortfarande icke enbart på det religiösa, utan ser saken ur allmän synpunkt. Och såsom jag

hoppas framgått ur det redan sagda, är auktoritetsidén icke att betrakta enbart som ett krav på eller behov av yttre garantier eller organisation, utan i första rummet såsom en i erfarenheten given inre lag, vars faktiska förefintlighet vi väl alla kunna enas om att konstatera utan att därmed göra något som helst anspråk på att förklara den.

Inom såväl den materiella som den andliga kulturen gör sig auktoritetslagen gällande. Närmast i form av ledande idéer. Dessa gå liksom vågrörelser fram genom kulturatmosfären. Jag skulle vilja säga, att de röra sig i koncentriskt cirklar. I den yttersta cirkeln göra de sig gällande såsom normer på den materiella kulturens område. Men tränga vi längre in i kulturgemenskapen, finna vi nog, att dessa i kommersiella och industriella förhållanden och av dem beroende samhällsformer verkande normer ha en andlig bakgrund, en viss syn på människotillvarons väsen. Disharmonien inom den yttre arbets- och intressegemenskapen, varav vi nu lida, har sin grund i en disharmoni längre in. Innanför den omkrets av idéer, som normera den materiella kulturen och den yttre sammanlevnaden, röra sig nu som alltid principer av djupare art. Dessa ha blivit så så mycket ödesdigrare som de i vissa fall fått över sig ett slags förvänd auktoritetsprägel. Även de negativa krafterna använda med nödvändighet auktoritetsidén. Skall kulturens rörelseriktning ändras, nya, disharmonien hejdande normer göra sig gällande, måste något ske inom själarnas värld av positivt skapande art. Kulturen, såväl den materiella som den andliga, bottnar i *personliga* värden.

Sådana positiva kulturvärden med innesluten auktoritetskraft skapas ej var som helst, när som helst eller hur som helst. De ha sina lagar för sin uppkomst. De ha sin tid och sin plats. De äro historiskt betingade. Även här gäller ordet om "tidens fullbordan". De förutsätta såväl yttre som inre förhållanden. Impulserna utifrån måste mötas av en psyke, som är rustad att taga emot dem på ett sådant sätt, att de i dess inre omskapas till andlig kraft, som tvingar dem att tjäna nya ändamål. Nya andliga värden skapas sålunda ej genom hopgyttring av mångfaldiga intryck utifrån i en psyke, som endast tjänstgör som samlingsplats för dem, utan genom en växelverkan mellan den stora personligheten och hans kulturmiljö. Ju större

personligheten är, desto mer kan han famna av det han finner användbart i sin miljö, och desto mer kan han förvandla och besjäla det, så att resultatet till sist framstår till sin princip såsom hans originella skapelse, hur mycket av reminiscenser från yttvärlden och andras idéer än må finnas däri. En sådan personlighets tankar och verk ingå i samfundslivet och kulturgemenskapen med normativ kraft, större ju rikare och mera koncentrerad personligheten varit. Det är ej därför sagt, att personen själv kommer att stå såsom auktoritet. Men de impulser, som utgå från honom, bilda ett nytt kraftcentrum. Det händer nämligen ej så sällan, att verket är större än mannen. Mången genialisk nydanare har ej anat sitt verks storhet. Verket tog honom, och han glömde sig själv. Genom denna glömska blev idékraften i verket desto större. I mån av denna självglömska inför verket växte han även själv i inre storhet, och vad han skapade kunde så med desto starkare auktoritetskraft gå in i kulturgemenskapen, även om mannen glömdes eller — därest han blev ihågkommen — ingen ändå rätt kunde ana, vad som innerst skett. Men antagligen skulle, i den händelse det hos honom fanns äkta personlig storhet, hans eget inflytande växa i samband med hans idéer, om samtid eller eftervärld kunde blicka in i den inre verkstaden.

Graden av personens egen betydelse i detta avseende mätes antagligen efter arten av det kulturområde som är ifråga. Regeln torde vara den: ju närmare det centrala i människolivet kulturen rör sig, desto större betydelse äger den ledande personligheten själv såsom impulsgivande kraft. Ju längre bort mot periferien, desto mer komma hans idéer och läror att accentueras, under det att han själv träder i skuggan.

Det är märkligt att se, hurusom vid sökandet efter en ny kulturprincip den övertygelsen spontant träder fram, att den efterträdade kraften är att finna där, varest villigheten att tjäna, att offra sig är starkast, man må för övrigt i teori och praxis representera dess raka motsats. I tjänareidealet avspeglar sig — så tyckes man instinktivt känna, då man i verkligheten möter någon, som sökt forma sitt liv efter detta ideal — vår tillvaros egentliga art, och den sig offrande tjänaren blir, just därigenom att och i den mån han är en sådan,

en uppenbarare av någon högre makt, vars tillvaro, även om den teoretiskt förnekas, anas någonstädes i riktning inåt mot det personliga, där egenvilligheten böjer sig inför något, vars namn man ej känner. Den som är stark och ödmjuk nog att med hel själ gå in i den tjänaregärning, vars krav han känner, bidrager därigenom i mån av krafttillgång att i kulturen dana en ny tyngdpunkt, som omgivningen, vare sig den har detta klart för sig eller ej, liksom suges hän emot.

De positivt uppbyggande kulturprinciperna i mänsklighetens gemenskapsliv synas sålunda innerst äga samma karaktär, som utmärker den kristna idén: vinna liv genom att mista liv. I de fall kulturen följt principer av motsatt slag, ha dessa förr eller senare verkat upplösande.

II.

Våra reflexioner ha fört oss allt närmare den innersta punkten, det religiösa.

Jag har tagit denna långa omväg för att få den evangeliska skriftauktoriteten inställd i ett sammanhang, som möjligen kunde i någon mån belysa dess innebörd.

Då jag nu skall försöka — ehuru blött helt allmänt och antydningssvis — gå den kristna skriftprincipen något närmare in på livet, vill jag återigen fästa uppmärksamheten vid en parallellföreteelse. Auktoritetsidéns förkroppsligande i skrift är icke ett endast till religionens värld begränsat fenomen. Det framträder tvärtom med påfallande tydlighet inom kulturlivet i det hela. Även där möta vi på sina håll en ensidig objektivering av denna auktoritetsform med ty åtföljande större eller mindre grad av underkastelse. Men där framträder också på andra håll ett förändligande av densamma utan att den därigenom upplöses i subjektivism. Ja, det synes som om behovet av just denna form av auktoritet, d. v. s. auktoritetsidéns förtätande till skrift, skulle stegras alltefter kulturens fördjupning hän mot det inre personliga och därmed i samband gående förändrigade uppfattning av denna idé. Jag tänker härvid på den be-

tydelse högt stående litteratur av visst slag har för utlösningen och daningen av människans bästa krafter. Den ene har väl härvidlag sin speciella auktoritet, den andre en annan, men det finnes ju också inom t. ex. diktens värld heroer, som höjt sig till en mer universell ställning, varifrån de på ett eller annat sätt leda kulturen. Jag föreställer mig, att denna deras ledande ställning beror därpå, att de, om ock ej upptäckt, så dock förmått att på ett inlysande sätt i sin dikt levandegöra något för mänsklighetens liv betydelsefullt andligt centrum av den art jag förut vidrört. Deras skrifter ha därigenom fått karaktären av ett slags uppenbarare av för oss andra dolda eller endast dunkelt anade djup i tillvaron. Man tänke på Shakspeare. Därigenom ha även dessa skrifter själva blivit levande krafter. I samma mån en människa i dem finner någon rikare form av liv, som hon åtrår, tillerkänner hon spontant denna källa för kraft ett visst slag av auktoritet.

Någon kanske anmärker, att denna parallell till skriftprincipen endast berör det rent subjektiva. Men det är nog ej så. I en diktning, som icke endast äger formens skönhet, utan genialt träffat någon central punkt i människolivet, finnes helt visst något allmänligt, något som slår var och en, som eljest har nödiga förutsättningar, med samma övertygande kraft som yttervärldens intryck. Och detta låter sig även liksom de sistnämnda inordnas i vår erfarenhet och ställas i förbindelse med livets övriga förhållanden på ett normalt och sunt sätt, utan att de subjektiva stämningar, som eventuellt beledsaga det, behöva förrycka detta sammanhang. Men naturligtvis kunna vi aldrig tillägna oss det geniala verkets idékraft rent objektivt, vi måste själva vara med intensivt icke blott med reflexionen utan också med intuitionen, med hela subjektet, och det i högre grad ju närmare ifrågavarande diktverk står ett djupare liggande livscentrum, såsom vars tolk det fungerar. Detta livscentrum måste då också äga värde för oss, om vi skola helt förstå dess tolk.

Vid inträngandet i de stora litteraturverken gå vetenskaplig forskning och läsning till egen uppbyggelse hand i hand. De komplettera varandra, men inkräkta ej på varandra. De gå olika vägar. Den vetenskapliga forskningen går en väg, som med stark förkortning

kan kallas den kausala vägen; den uppbyggliga läsningen går den intuitiva. Den förra representerar objektiviteten, den senare subjektiviteten. Det intuitiva förfarandet går s. a. s. rakt på saken sådan den direkt föreligger, det vetenskapliga går först i vida kretsar omkring verket för att utgrunda dess förutsättningar och historiska genesis, innan det med dylikt som bakgrund vågar sig på att tolka verket självt. Frågan är, om de två vägarna alltjämt löpa parallellt, eller om de inte till sist råkas. Skärningspunkten skulle i så fall väl vara verkets innersta idé, till vilken båda syfta.

Jag inbillar mig, att den litteraturhistoriska forskningen har låt oss säga tre orienteringspunkter: 1) miljön, 2) diktaren själv, hans psyke och upplevelser, 3) diktens idévärde.

I all slags litteratur finnas de två första momenten, endast i den verkligt geniala och betydelsefulla litteraturen finnes det tredje momentet, ett originalt idévärde. I den stora originala skapelsen är idévärdet dess själ. Ditin löpa alla trådarna från miljön och skaparens psyke. Där samlas de i en brännpunkt, från vilken ljuset kastas ut över hela mångfalden av använt stoff. Endast den som äntligen efter all möda står i ljuset från denna strålände punkt, förstår verket i fråga. Kan forskaren med sin enbart objektivt kausala metod nå ditin? Måste han ej för det ändamålet tillika gå den intuitiva vägen? Måste han ej som rätt och slätt människa magnetiskt dragas dit, i det han, då han nalkas den centrala punkten, personligen gripes av den sig avslöjande idéns makt? Kan han verkligen såsom enbart iakttagare, låt vara intresserad iakttagare, nå sitt mål? Knappast. Emellertid har hans forskning i idéns omgivning naturligtvis alltfört sitt värde, därest den upptäckt verkliga fakta. Men dessa bli i det avgörande ögonblicket endast stödjepunkter för uppfattningen, medel för tillägnandet av själva saken.

Kan då den, som med intuitionen som ledstjärna till egen uppbyggelse gick s. a. s. direkt på verket sådant det omedelbart förelåg, tänkas nå fram? Rådfrågar man erfarenheten härom, torde den svara, att det beror på i hur pass stor utsträckning de säreget historiska eller psykiska förhållandena vid diktverkets uppkomst blandat sig in i själva idén och formen för dess framställning. Här kan situa-

tionen bli så komplicerad, att endast den historiskt bildade kan ta sig fram genom labyrinthen. Jag tänker på en sådan diktning som t. ex. Dantes. Men saken ligger ej alltid så till. Det är ofta så med de geniala diktverken, att idéen trots omgivande för den oinvigde dunkla partier dock lyser så klart fram, att den kan direkt gripas, därest hos läsaren finnes en med verkets idé besläktad psykisk inriktning och han ej skyr ansträngningen. Annars skulle väl aldrig diktningen kunnat få den allmänna betydelse den har, ej kunnat bli den folkliga faktor den dock är. Men naturligtvis kan den mindre lärde läsaren ta grymt miste — lika väl som vetenskapsmannen. I alla händelser komplettera de båda vägarna varandra. Uppbyggelsen måste taga vetenskapen till hjälp och vetenskapen, uppbyggelsen.

På vilken väg än försöken att intränga i de stora skapelserna må slå in, de äro alla ett uttryck för människans behov av auktoritet. Även den vetenskapliga forskningen, hur förutsättningslös den än till sin metod må och måste vara, är ett moment i den genom all kulturgemenskap gående tendensen att söka sig in till ledande centra för att genom dem uppbyggas eller, i den händelse dessa ej längre ha tillräcklig bärkraft, leta upp nya eller måhända bidraga till sådanas bildande.

III.

Innanför kulturens samfund och med otaliga fina trådar med detta förbundet lever *religionens* ännu djupare gemenskap. Till sin allmänna struktur visar denna senare — jag tänker uteslutande på kristendomen — samma drag av organiskhet och därmed sammanhängande tendens till koncentration omkring ledande auktoritativa krafter som det förra. Men själva innebörden är en helt annan. I kristendomen såsom sådan är det ej fråga om kultur utan om frälsning ur den djupast tänkbara nöd. Den kristna skriftprincipen måste ses i omedelbar relation till detta läge. Subjektet är här oändligt mer medintresserat, för så vitt det i den Heliga Skrift tyckt sig finna medlet att nå den makt som frälsar. Har en människa i sin livskamp blivit på brinnande allvar ställd inför alternativet att förlora eller vinna sin

själ, kan hon ej längre inför Skriften vara objektiv i den där kyligt förnäma meningen, inte heller nöja sig med det slags intresse, som driver den vetenskapliga forskningen eller skönhetssinnet. Bekymret är därtill alltför lidelsefullt. "Alltså den rena subjektivismen!" anmärkes det. Nej, varför en sådan slutsats? Starkt utvecklade subjektivitet är ej detsamma som subjektivism. Om hela vår tillvaro rör sig inom relationen mellan subjekt och objekt och sålunda, även då det gäller de mest objektiva ting, subjektet alltid är med och bestämmer det perspektiv, i vilket objektet ses, är det då ej tänkbart, att vissa objekt äro av den beskaffenhet, att de endast i det fall rätt skönjas, då subjektiviteten nått sin innersta intressepunkt? Utan intresse uppfatta vi just ingenting, den regeln känner varje pedagog. Man kunde frestas att här ingå på lagarna för uppmärksamheten och dess samband med intresset och iakttagelseförmågan. I samma mån intresset ökas, koncentreras uppmärksamheten och iakttagelsen blir skarpare. Ju närmare objektets art står det personliga, desto mer intresse av just personlig art kräves för ett riktigt uppmärksammande och iakttagande av objektet. Det fundamentala bekymmer, som helt naturligt inställer sig, då allt står på spel och människan finner, att hon ej kan hjälpa sig själv, detta bekymmer sätter i funktion det inre organ, varigenom ett inträngande till själva realitets kärnan i den Heliga Skrift möjliggöres. Detta blir så mycket mer antagligt, ifall Skriftens väsentliga innehåll är till för just detta bekymmer. Och vidare: den själanöd, som ur djupen ropar på frälsning, tvingar genom själva sin art människan att söka något objektivt, icke inbillat verkligt att hålla sig till. Ty denna nöd består, synes det, väsentligen däri, att, såsom Luther säger, människan blivit incurvatus in se. Det är den isolerade, sig själv bespeglade subjektiviteten, som blivit lidandet, från vilket hon längtar bort. Subjektet kan ej ensamt bära livets hela tyngd. Det vill ut ur sin egen åsyn. Just därför finnes i frälsningsbehovet en stark känslighet för vad som i sann mening är verkligt. Det avskyr som pesten den rena subjektivismen. Man förstår, hur Luther kunde säga: "Detta är grunden till att vår teologi är viss, att den tager oss ut ur vår egen åsyn och ställer oss utanför oss själva, så att vi icke bygga på våra egna krafter, samvete, känsla, person och verk, utan på det som är

utanför oss, det är på Guds löfte och sanning, som icke kunna be-
draga“. Så ter sig saken från trons synpunkt. Och någon annan
synpunkt än trons existerar väl ej i en dylik fråga. Men denna trons
synpunkt har, såsom jag sökt framhålla, en mångfald analogier inom
människolivet. Trons sätt att förhålla sig tyckes sålunda peka hän
mot något allmängiltigt.

Skriftauktoritetens *praktiska* tillämpning i det religiösa livet fram-
träder ofta, särskilt i teoretiskt mindre bildade kretsar, på det sättet,
att vissa enstaka, ur sitt sammanhang mer eller mindre löstryckta
bibelord få tjänstgöra som kraftutlösande medel. Härav framgår utan
tvivel mycken osundhet, och vi måste djupt beklaga all den viller-
valla, som detta sätt att handskas med Bibeln åstadkommit genom
att sättas i system. Men man har ej rätt att utan vidare säga, att
den som i all enfald till egen uppbyggelse i stilla stunder inför
ordet följt denna metod, alldeles tagit miste. Bibeln är så beskaffad,
att den särskilt i vissa av sina delar är översållad med ord, som
lysa som blixtar. I sådana ord äro ofta centrala sanningar så under-
bart pregnant och enkelt utformade, att de med ens kasta ljus över
hela vidder av andens värld för den, som nalkas dem i andligt
bekymmer. En mångfald linier från det centrum, som de bibliska
författarnas tankar kretsa omkring för att tolka det, konvergera gång
på gång och på skiftande sätt i dylika brännpunkter. Därigenom
öppnas än på ett sätt, än på ett annat dörrar till den stora helge-
domen. Jag kan ej låta bli att — *mutatis mutandis* — se en analogi
till detta i Tegnér's ord i Epilogen: “Allt snillrikt träffar som en
blixt: det är ett ögonblickets barn, men ögonblicket utav dess verkan
går igenom sekler“. Jag erinrar även om det jag förut sagt om ett
litteraturverks idévärde, som åtminstone i vissa fall kan vara så på-
tagligt, att det intuitivt kan gripas även av den, som ej har förut-
sättningar att se det i dess historiska sammanhang. Verket kan även,
såsom nämndes, gå vida utöver vad den tänkt, som skapade det.
Idévärdet eller — som jag här hellre vill säga — uppenbarelse-
värdet eller anden i ett ord av t. ex. Paulus kan innehålla större
ting än aposteln i det ögonblick, han på grund av en given situation
nedskev det, anade. Det säger han också. “Vår kunskap är ett
styckeverk, vi ha skatten i lerkärl“. Den andliga realitet, som i in-

spirationens ögonblick tränger igenom en diktares eller apostels psyke för att därifrån stråla ut över mänskligheten i en historiskt och psykologiskt betingad form, har ofta, kanhända alltid en större spännvidd än förmedlaren med sin reflexion eller intuition förmår överblicka. Man har därför ingalunda i allo förklarat ett centralt bibelställe enbart genom den historiska och språkliga exegesen. Skapelser, som utgått ur en andlig situation, i vilken betydande historiska krafter från olika håll mötts på ett mera koncentrerat sätt än eljest i historien — såsom vi tänka oss det vid kristendomens uppkomst — och där en stor ande ställt sig i deras väg och lyft dessa krafter in i ett nytt högre sammanhang, sådana skapelser bli i all sin historiska begränsning till sin inre makt liksom tidlösa, lyfta över historien och därför omedelbart tillgängliga för sökande själar i varje tid. Andemättade ord, som blixtrat fram ur en sådan situation, kunna — även frånsett deras historiskt betingade sammanhang — kasta ljus in i en kämpande människosjäl. Vi tänka som en analogi på de s. k. bevingade orden. Men naturligtvis kräver ett djupare inträngande i Bibelns värld, att dessa lösryckta ord genom fortsatt studium och under användande av vetenskapens hjälpmedel infogas i sitt sammanhang. Först då få de sin fulla valör. Dock även vid detta arbete gäller regeln, att endast den, vars personliga intresse är djupt engagerat, når fram till sakens kärna. Utan detta intresse — låt mig hellre säga bekymmer — blir man ej kvitt den förkonstling, som teoretiskt studium alltid alstrar, då det drives enbart teoretiskt. Man ser inte skogen för bara träd. Den enkle, olärde mannen av folket, som står med stadiga ben på marken och därifrån med öppet öga lär av livet självt, har ofta mer sinne för väsentligheter än teoretikern, som far i ballong högt över hans huvud och infångar intressanta fågelperspektiv. Man kan väl tycka, att det enkla folkets bibeltolkning är i många fall barock, men i allt det där barocka finns ofta nog en sund kärna. Förutsatt nämligen att sundheten i själva fromhetslivet finns kvar och ej förstörts genom anspråksfulla tilltag att genom något slags hemmagjord teologi ersätta och avsätta vetenskapen. Då har man övergivit den i egentlig mening religiösa sfären och övergått till den intellektuella, där den oskolade lätt faller offer för varjehanda fantastier.

Utan tvivel äger den kristna tron, så länge den är ren tro, d. v. s. håller fast vid den oskrymtade tilliten till den frälsande makten utan att vilja spela mästare i teologi, i sig själv en regulator emot osundheter, som uppstå genom en överhettad fantasi eller tendenser att mekanisera trosföreställningarna. Luther torde vara ett exempel på denna trons egen kritiska förmåga. Skriftauktoritetens mekanisering är ett utslag av främmande faktors inverkan på tron. Då tron får vara sig själv, fattar den instinktivt Skriften på ett andligt organiskt sätt. Det kan man tydligt se, om man ger akt på hur fromma kristna använda Bibeln till egen uppbyggelse. Verbalinspirationen, som de kanske annars starkt förfäktat, synnerligast i diskussionen om någon lärofråga, spelar sannolikt en ganska ringa roll i de stilla stunderna inför ordet, då själen söker läkedom och frälsning.

Men trons renhet äventyras lätt. Den behöver stöd av det religiösa samfund, i vilket den vuxit upp och där den alltfört måste söka näring och ledning. Det är därför av utomordentlig vikt, att de föreställningar detta samfund rör sig med stå i harmoni med allt verkligt och djupt gemenskapslivs organiska natur. Mekaniseras dessa i samfundet rådande föreställningar, så drives den enskildes trosliv ut mot periferien och förflackas. Inträder så efter en tid en reaktion mot förflackningen, utan att den mekaniska bibeluppfattningen dessförinnan uppmjukats, slå de otillfredsställda religiösa behoven över i ett känslorus, som till sist, när den första entusiasmen slocknat, ofta nog lämnar själen utbränd och tom. Denna känslokristendom omger sig gärna med en hel töckensky av fantasier, som ha sin grund i verbalinspirationen.

I detta sammanhang framträder *vetenskapens* stora betydelse för skriftauktoritetens bevarande i evangelisk anda. Jag behöver endast antyda den betydelse det haft, att forskningen uppdagat den historiska bakgrunden för en mångfald bibliska företeelser. Tack vare denna forskning har exempelvis skapelsetron befriats från en tynande barlast av densamma ovidkommande föreställningar, som alstrat tvivel, och de eskatologiska perspektiven i Gamla och Nya testamentet kunna nu, sedan de i någon mån inställts i sitt historiska sammanhang, gripa hjärtat och fostra troslivet, utan att detta därför

behöver binda sig vid den form dessa perspektiv iklätt sig hos de bibliska författarna. Vetenskapen har tvingat tron att söka sig in till sin egentliga hållpunkt, till andan, icke bokstaven. Ja, t. o. m. den söndersplittring av vissa som man tänkte fundamentala trosföreställningar det förändrade läget medfört, har till sist visat sig bidra till trons eget renande, icke minst på det sättet att synen på skriftauktoriteten fördjupats. Så har då tron all anledning att vara tacksam mot vetenskapen,

Men naturligtvis kvarstå alltid friktionspunkter, och sannolikt bli dessa allt flera, mer kännbara i samma mån de beröra verkligt centrala områden. Innan trosmedvetandet hunnit klara ut sin inre position inför dylika frågor, ligger det nära till hands att i första häftigheten med kommandospråk bjuda forskningen göra halt. Men det finner nog rätt snart, att en bättre väg är att i stället genom konflikten låta driva sig till egen fördjupning och sedan positivt utveckla, vad den under fördjupad erfarenhet och besinning på denna funnit vara väsentligt. Vi vinna nog mera på detta sätt än genom häftig polemik, som snarare förytligar än befästar.

Vetenskapen kan i varje fall icke hejdas och bör ej hejdas. Icke minst tron skulle därav taga skada. Å andra sidan måste vetenskapen respektera trons sannskyldiga intressen. Forskning och tro ha var sin väg, men ha de icke också åtskilligt gemensamt? Jag tänker nu närmast på det slags forskning, som direkt har att göra med Bibeln. Tre ting skulle jag vilja peka på. 1) De ha båda att följa sanningen. Sanningsidén erfares av båda, därest de äro av äkta slag, såsom ett ovillkorligt böra. Detta innebär ej nödvändigt, att de skola komma till alldeles samma resultat. Men makten, som driver dem, är densamma. Aldrig får tron separera sig från sanningkravet, lika litet som vetenskapen. De stå båda under ett gemensamt ansvar. Vi veta ju från övrig erfarenhet vilken enande betydelse det ligger i att stå under ett gemensamt ansvar i någon situation. 2) Båda ha forskningens drift i sitt väsen, tron likaväl som vetenskapen. Det följer ju därav, att sanningens idé driver dem framåt. Tron kan icke leva av illusion. Det psykiska nödläge, varur det religiösa behovet springer fram, tvingar den ut på upptäcktsfärd efter något verkligt, en sådan verklighet nämligen, som kan utgöra

grund för liv. Finns ej en sådan verklighet, går tron under. 3) Själva forskningsföremålet är gemensamt. Vetenskapen nalkas detta på vad jag kallat den kausala vägen, tron på den intuitiva. Det är visserligen sant, att just därför att forskningsföremålet är gemensamt, friktionen ibland blir så mycket starkare. Men borde den ej kunna mildras genom medvetandet om olikheten i forsknings sättet? De komma ju därigenom ej att trängas på samma väg. Vetenskapen sysslar i detta fall med empiriska fakta. Även tron söker intränga i samma fakta, men från en helt annan synpunkt. Med användande av professor Göransson's uttryckssätt kan man säga, att vad tron inriktar sig på ej är "det empiriska i saken utan det pnevmatiska", sålunda icke de historiska fakta i och för sig, utan uppenbarelsen i dem. Han säger: "Det som (av tron) åberopas som uppenbarelsesfaktum, är icke det empiriska i saken utan det pnevmatiska eller det, som — trots det att historien är dess instrument — går utöver all historia och vilket alltså har makt att ständigt bevisa sig som närvarande i deras hjärtan, som söka Gud" ¹⁾. Trots denna olikhet blir det dock här en gemensam punkt. Båda sätta ju som sitt mål att nå in till den skrifts idé, som — låt vara på olika sätt, för den ena i historiskt intresse, för den andra i frälsningsintresse — är föremål för uppmärksamheten, och ingendera nöjer sig med att stanna vid ytterkanterna. Är det därvid fråga om en skrift av sär eget djup andlig innebörd, kan det ingalunda vara så, att dess idé-innehåll blir tillfredsställande klarlagt genom uppvisande av paralleller, dessa må vara aldrig så slående, mellan ifrågavarande skrift och ställen hos utomstående författare. Babyloniska paralleller till gammaltestamentliga föreställningar förklara ej de senares egentliga och väsentliga innehåll, lika litet som hellenistiska paralleller till Johannes och Paulus, ej ens om hellenismen i mycket hög grad utgör den miljö, i vilken de stå, och starkt påverkat deras tänkesätt. Sådant belyser bakgrunden, men träffar ej sakens väsen. Att påstå något sådant synes mig lika tokigt som att förklara Shakspeares dramer genom uppvisande av hur mycket han lånat från alla möjliga håll. Det är väl så, att ju större en ande är, desto mer tar han upp från sin omgivning — medvetet eller omedvetet — men han omsätter

¹⁾ N. J. Göransson, Evangelisk dogmatik I 1914 sid. 120.

detta till något originellt. Hans idékraft genomlyser och lyfter stoffet upp i en högre sfär, om han nämligen är en betydande författare. Och i samma mån hans psyke är stark och inträngande, finnas även förutsättningar för att hans idé kan närma sig något allmängiltigt, något av tidsförhållandena, yttre och inre miljö, oberoende, hur mycket än av s. k. lån därvid fått tjänstgöra som eggelse eller stafage. Forskaren måste lika väl som trosmänniskan ha sinne för originalitetens art. Denna kan aldrig begripas schematiskt. Den är vad den själv är, icke vad andra äro.

Då alltså vetenskapen och tron, när det gäller utforskandet av en biblisk skrifts inre väsentliga art, från olika håll, drivna av sanningens krav, s. a. s. gravitera mot en och samma tyngdpunkt, skulle de då icke under vägen ha något att lära av varandra? Förvisso. Vem skulle väl neka det! Erfarenhet från andra områden bekräftar det. Ju mer trons människor lära av vetenskapen, desto mer hjälp böra de kunna få att hålla uppenbarelsen i ordet ren från ovidkommande ting, och ju mer vaken och djup den religiösa instinkten är hos vetenskapsmannen, desto större förutsättningar bör han äga att från sin synpunkt fatta en religiös skrifts idékärna. Den religiösa intuitionen hos den vetenskaplige bibelforskaren kan ej ersätta den strängt logiska metoden, men den kan göra tjänst som ledstjärna, instinkt, spårsinne. En sådan vägledande instinkt på vad det i religiösa förhållanden gäller utvecklas väl naturligast och sundast genom kontakt med det kristliga gemenskapslivet. Emellertid förblir den synpunkt, från vilken det exegetiska arbetet som sådant sker, historisk, och målet för detsamma är alltjämt att nå den ifrågasvarande bibelbokens idé såsom en objektivt förefintlig empirisk faktor.

Vid denna idé, på detta sätt fattad, stannar den exegetiska vetenskapen, ifall den överhuvud taget når fram dit. Men tron måste fortsätta. Ty tron kan ej finna vila i en idé, denna må vara aldrig så djupgående eller allmängiltig. Genom idén och med ledning av dess uttryck vill den tränga in till den konkreta, mysteriösa verklighet, som i Skriften återspeglas och tron anar. Orden, genom vilka idén skimrar fram, bli till Guds ord. Skrifttankarna bli levande Guds tankar eller rättare medel för oss att nå fram till dessa och

för dem att nå fram till oss. De historiska händelseförloppen bli till uppenbarelse, genomlysta av ett högre ljus, pnevmatiska. Här är ej längre den kritiskt historiska vetenskapen med, men ej heller mot. Här är tron allena. Härinne i själva helgedomen låter den sig gripas och fostras av den auktoritet, som är för mer än Skriften, Gud själv. Först hos honom når tron sin fasta punkt. Skriftauktoriteten blir sålunda aldrig absolut auktoritet. Den är en tjänare, som bjuder vördnad så långt den återspeglar sin osynliges herres drag. Dessa drag stråla för tron klarast fram i honom, som är "Guds härlighets återsken" och kan vara detta, därför att han är sin herres fulländade tjänare. Han är det centrum, hän mot vilket trons längtan med inre nödvändighet drages. Så tillvida som de olika idéerna och händelserna i den Heliga Skrift peka hän mot denna Skriftens "kärna och stjärna", bli även de i sin mån för tron auktoritativa.

Jag har sagt, att tron här är allena. Detta må dock ej fattas så, som om denna trons angelägenhet icke skulle stå i något samband med det allmänt mänskliga. Är det sant, såsom den kristne tror, att i den fullgångna religiösa erfarenheten människan når sitt eget väsens djuppunkt i och genom troskontakten med all tillvaros bärande grund, så är det ju icke någon enstaka sida av människan, tilläventyrs hennes vilja i motsats till hennes tanke eller känslan i motsats till endera av dessa eller båda tillsammans, utan hela människan, som träder i funktion. I så fall måste denna erfarenhet vara av allmänmänsklig räckvidd och alltid komma att utöva sin dragning på kulturen, så vitt denna är stadd i sökande efter ett bärkraftigt centrum. Ett sådant måste ju till slut och konsekvent sammanfalla med det, som sätter människan såsom sådan i kontakt med något, som i sin tillämpning förmår utlösa hennes djupaste personliga krafter. Och vidare: är det sant, att den liv och förnuft sökande människan instinktivt känner, att tjänareidealet tydligast av allt pekar hän mot vår tillvaros innersta art, så synes det ofrånkomligt, att den historiska gestalt, som fullkomligast träder in under detta ideal och därmed starkast etsar in i mänsklighetens medvetande dess absoluta beroende av en högsta makt, skall komma att stå som tidsexistensens väldigaste centrum. Därigenom avslöjas även andan i den Heliga

Skrift, så tillvida som den rätt återspeglar denna gestalts drag, såsom en auktoritetskraft för hela kulturlivet.

IV.

I min föregående framställning har jag ofta använt uttrycken idé, idévärde och idékraft. Jag har härvid i någon mån påverkats av den franske psykologen och filosofen Fouilléés lära om "idées forces" (kraftidéer eller idékrafter). Fouillée utgår — jag följer Vitalis Norströms referat¹⁾ — från naturens empiriska orsakskedja och låter denna utan språng eller lucka i sammanhanget förlängas in i det mänskliga själlslivet. Själsföreteelserna låta sig alltså studeras såsom rent naturliga förlopp. Men slutligen kommer man vid detta studium till en punkt, där natursammanhanget väl icke avbrytes, men fullständigt ändrar karaktär. Det är den punkt, där man möter den medvetna idén om frihet. Även hos deterministen, som teoretiskt ej räknar med denna idé annat än som illusion, infinner den sig ofelbart och vänder om hela kausalitetsräckan. Vad som från empirisk, teoretisk synpunkt tycktes vara verkan, blir nu orsak, och den vaknande frihetsidén tar i sin tjänst hela skeendet utan att därmed upphäva dettas från en yttre aspekt av orsakslagen bestämda ordning. Idén har avslöjat sig som självständig kraft, idé-force.

Utän att alls yttra mig om denna teoris vetenskapliga värde synes den kunna användas som ett slags illustration till vad vi här syssla med. Den miljö, i vilken den kristna religionen uppstod, kan av den empiriska forskningen följas långt in i dess heliga urkund, säkerligen ej endast i dess formuleringar utan även till en viss grad i de bakom dessa levande tankarna. Antika föreställningar av skiftande slag gripa sannolikt djupt in i dessa senare. Men det finns en punkt, där allt vänder sig, och där det som tycktes blott vara verkan, slår över i orsak. Den innersta kraften, andan, visar sig självständig gentemot den inträngande miljön och förvandlar denna till något alldeles annat, även där orden och de med dem uttryckta föreställningarna alltjämt bibehålla sitt intima sammanhang med den omgivande histo-

¹⁾ V. Norström, Tankar och forskningar 1915, sid. 96 ff.

rien. När en sådan punkt anträffas, öppnas liksom ledningen för en ström, som från ett outgrundligt centrum sätter in nytt liv i hela det historiska komplexet. Vi möta uppenbarelsen.

Här föreligger, synes mig, en uppgift för forskningen att utan misstänksamma sidoblickar till den empiriskt kausala metoden, som må ha sitt område för sig, lugnt fördjupa sig i det sammanhang, som sålunda från en alldeles annan sida upplåter sig. Det teologiska arbetet har här ett fritt fält att röra sig på genom att positivt utveckla och analysera den livsorganism, som självständigt växer fram ur uppenbarelsen och den genom densamma skapade andliga erfarenheten.

Jag skulle vilja i anslutning till det sagda uppställa följande serie, som representerar en i mänskligheten i dess helhet förefintlig riktning utifrån inåt: sinnevärld, historia, idé, idévärde, idékraft, uppenbarelse, helig ande. Min synpunkt är alltfört icke dogmatisk utan närmast psykologisk. Det följande kan betraktas som en sammanfattning av vad jag velat säga.

Från den yttre förnimmelsevärlden och dess empiriskt givna förhållanden, inclusive historiska fakta, går den sanning och liv sökande människoanden inåt mot det organiska centrum, som uppbär ett visst historiskt komplex i den mänskliga kulturgemenskapen. Detta centrum avslöjar sig därvid först som idé. Idén går för det medintresserade subjektet över i värde och värdet i kraft. Kulturmänniskan använder denna kraft för inomvärldsliga syften och håller sig till den såsom auktoritet, så länge de förhållanden, inom vilka hon verkar, kunna genom densamma bemästras. Brister bärkraften idén, måste hon söka sig längre in. Den människa, för vilken kulturen och dess krafter ej längre räcka till att lösa hennes gåta, drives av sitt bekymmer hän mot en auktoritet, som står över all timlighets spänning och ständiga oro. Finner hon då i sin omgivning människor och förhållanden, som tyckas stå i tjänareförhållande till en sådan, och avtvinga dessa henne förtroende, söker hon sig in till det centrum, omkring vilket deras liv grupperar sig, för att pröva dess kraft. Idévärdena och krafterna, som utgå härifrån, fördjupas för henne inför Kristus till uppenbarelse, och ur uppenbarelsen, som tron griper om i tillit och förtröstan, strömmar ande i djupaste

mening, helig ande. Inifrån detta djupaste centrum, som i upplevelsens ögonblick med omedelbarhetens hela reflexionslösa styrka slår in i hennes själ, omgestaltas småningom hennes yttre och inre värld till en ny levande organism. I och genom denna erfarenhet bekräftas den Heliga Skrifts över all mekanisk betraktelse likaväl som över allt förstånd stigande auktoritet, då det ju är genom Skriften själen griper om den räddande handen eller, rättare sagt, denna griper om människosjälen, ty anden i orden är ej blott idé eller idékraft, den är vilja, kärleksfull gudomsvilja. Ju mer ödmjukt energiskt vi i frälsningslängtan söka tränga in i Skriftens underbara värld, vars centrala gestalt är den i varje sin livsytring ut över sig själv hänvisande Herrens rene, helt sig själv offrande tjänare, till desto renare och innerligare förståelse för sitt ord skall denne tjänares Herre eller denne sons Fader, som såsom sådan uppenbarar sig för den bekymrades trosinstinkt genom anblicken av tjänaren-sonen, föra oss. Och denne Herres och Faders ande skall, så våga vi tänka, låta oss i tro se, hur många gånger även i det till synes mest relativa och tidsbestämda, av mer eller mindre tillfälliga faktorer och empiriska kausalsammanhang beroende i denna skrift, som vi kalla den heliga, lyser det efterlängtrade ljuset från tillvarons högsta majestät.

TROSBEGREPPET I DEN DIALEKTISKA TEOLOGIN

AV PROFESSOR TORSTEN BOHLIN, ÅBO

I. FRONTSTÄLLNINGEN.

Om man skall göra rättvisa åt den intention, som uppbär "den nyaste teologiska riktningen" i Tyskland, den dialektiska teologin, vars mest utpräglade representanter *Karl Barth* och *Fr. Gogarten* äro, så gäller det att allra först klarlägga den psykologiskt-historiska situation, av vilken denna teologi är betingad, och att skarpt fatta i sikte den front, på vilken den kämpar. Det lider intet tvivel, att denna egenartade teologiska riktning i likhet med alla verkliga positiva nyansatser inom teologin går tillbaka på en ursprunglig och stark personlig, andlig erfarenhet. Och det är mera än en tillfällighet, att de ovan nämnda tvenne, mest utpräglade och på samma gång mest framträdande representanterna för denna teologi äro (eller ha varit) aktivt arbetande *präster*, ty denna teologi har fötts fram just ur den nöd, som trycker den kyrkliga förkunnelsen i den nuvarande situationen och genom vilken den hotas av inre förlamning och upplösning. På vilken punkt ligger i främsta rummet enligt Barth och Gogarten denna förkunnelsens nöd? Den ligger, svaras det, på själva den avgörande punkten, nämligen däri, att man *skall* förkunna *Guds* ord, men att man *kan* förkunna blott *människoord*. Den kristna förkunnelsens innehåll skall vara, att Gud skapat människan till sin avbild och att människan därför i Gud äger sitt ursprung och sitt mål, sin norm och sin dom, men vad man i verkligheten förkunnar är en Gud, som är skapad av människan till människans avbild, en Gud, som äger sitt mått i det mänskliga och som därför icke längre är gud utan är en avgud. Barth-Gogartens krets ställer sig ur denna synpunkt i viss mening vid sidan av Feuerbach, i det att man med Feuerbach förklarar, att teologin, respektive religionen är ingenting annat än antropologi, religionens objekt är blott en objektivering av människans önskningar och intressen, religionens "Gud" är icke *verklig*, och därför hör religionen själv helt och hållet ändligheten, relativiteten och den mänskliga intigheten till. Den uppgift, som

ställes på den kristne förkunnaren, kan därför i paradoxal tillspetsning sammanfattas i satsen: att bliva *ateist*. Denna sats betyder, mindre anstötligt uttryckt, att uppgiften, som framtvingar sig ur den nutida förkunnelsens, mänskligt sett, hopplösa nödläge, närmast är att avslöja det bedrägeri, på vilken den traditionella kristendomen lever. *Denna* kristendom har förrätt den verkliga kristendomen däri-genom, att den mera eller mindre radikalt förlorat känslan av det oändliga avståndet eller den absoluta kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa, och att den såsom följd härav dragit in det gudomliga i immanensen, d. v. s. i det betingades, ändligas, relativas värld. Detta neddragande av det gudomliga i det mänskligas egen sfär motsvaras i teologin, framhäver man, av det alltifrån Schleiermacher allt starkare och allt mera enstämmigt hörda talet om att religionen är känsla, upplevelse, fromma impulser, vissa bestämda psykologiska data ¹⁾. I den kristna förkunnelsen bemödar man sig, heter det, att väcka och uppodla det "uppbyggliga", vissa affekter eller själstillstånd, under förmenande av att förhandenvaron av dessa själstillstånd är liktydigt med att äga religion och är kriteriet på att man står i förbindelse med det eviga eller Gud; i verkligheten åter, förklarar man, är den s. k. "upplevelsen" av Gud blott ett estetiskt-psykologiskt datum, som i och för sig på intet sätt når utöver det blott mänskligas och relativas sfär. Och denna kritik av upplevelsen riktar sig icke blott mot en viss utpräglat emotionellt betonad form av religiös upplevelse, utan den riktar sig mot den religiösa upplevelsen såsom sådan. Den religiösa känslan är icke identisk med "sinnet för Gud" ty den kan leda bort från Gud, lika väl som den kan leda till Gud; på ett raffinerat och därför så mycket mera ödesdigert sätt kan religionen i följd härav fördölja för

¹⁾ Det är därför helt naturligt, att man från detta håll satt in med en principiell kritik av Schleiermacher, vilken resulterat i att Schleiermacher — långt ifrån att göra skäl för ärenamnet "den evangeliska teologins fader" — skall betraktas såsom ett ödesdigert hot mot den bibliskt-reformatoriska tron. Denna kritik har *Emil Brunner* (som utan tvivel är den Barth-Gogartenska kretsens mest betydande rent filosofiska kraft) utfört i *Die Mystik und das Wort*. Det förtjänar emellertid att anmärkas, att Barth själv icke alldeles reservationslöst godtagit denna Schleiermacherkritik, som också snarare är en lärd stridsskrift än en rent vetenskaplig analys. Jfr *Zwischen den Zeiten* VIII, s. 49 ff. Ang. huvudfrågan föreligger likväl givetvis icke någon differens.

människan, att hon alltfort är fången i ändlighetens sken och är behärskad av det relativa, intiga. I allt, som gemenligen kallas religion, finns visserligen, erkänner man, innerst "eine tieffste Tendenz der Jenseitigkeit" ¹⁾, men denna tendens förmår icke sätta sig igenom, den är undertryckt och finnes till endast såsom något latent, såsom en möjlighet, som aldrig aktualiserar sig. I sin iver att polemisera mot religionen, såsom vars psykologiska korrelat den religiösa upplevelsen framställles, gör Barth t. o. m. gällande argument, som synas importerade från den Freudska skolan, idet att han påtalar den religiösa upplevelsen även ur synpunkten av de religiösa procesernas nära frändskap med det sexuella ²⁾! Det gäller, framhåller han, överhuvud att vinna en helt och hållet ny *dimension* ifråga om det vi kalla religion; medan den gängse religionen lever och rör sig på horisontalplanet och därmed är dömd att förbli inom immanensens sfär, är uppgiften för förkunnelsen och teologin att upptäcka och göra gällande "den lodräta linjen" och att därmed komma ut ur immanensen, bort från upplevelsen och från det blott mänskliga i gudomlighetens förklädnad. I valet mellan den horisontella och den vertikala linjen, i valet mellan religion och Gud ligger den kristna förkunnelsens, kyrkans, teologins och kulturens öde ³⁾ — icke blott i denna tid utan i alla tider, men världskrigets nöd, tidslägets kaotiska, förtvivlade karaktär har med en skoningslös klarhet avslöjat den inre kraftlösheten och den andlige tomheteten i en förkunnelse och en religion, som är blott av denna världen. Den fientliga makt det gäller att bekämpa är alltså "religionen", och i anslutning till *Hermann Kutter*, som hälsas såsom pionären till denna nya rörelse, bestämmes religionen såsom "ingenting annat än djup otro gentemot Gud och Guds uppenbarelse ⁴⁾. Religionen i detta ords vanliga mening är, säges det, "ein ganz und gar kulturbedingtes und kulturgefülltes Produkt der allgemeinen Menschengeschichte" ⁵⁾, som såsom

¹⁾ K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, s. 80.

²⁾ A. a. s. 42.

³⁾ Denna distinktion påminner om Heinrich Lhotzkys motsättning mellan "Religion eller Guds rike", men dualismen häremellan äger hos Lhotzky icke på långt när samma rigorösa karaktär.

⁴⁾ Jfr. Fr. Gogarten, *Von Glauben und Offenbarung*, s. 18.

⁵⁾ Fr. Gogarten, *Die religiöse Entscheidung*, s. 76.

psykologiskt-historiskt fenomen helt faller inom ändligheten och som är den på en gång mest förändligade och farligaste formen av förräderi mot sanningen ¹⁾). Religionen är, hävdar man, uttryck för den högsta mänskliga förmåtenhet, ty den framträder med anspråket att med det ändligas egen kraft nå fram till det oändliga. Liksom Jesus alldeles icke har att göra med religionen ²⁾), gäller det sålunda i den närvarande situationen att vinna en radikal skepsis gentemot fromhet, kristendom, kyrka och teologi i dess traditionella mening. Men då religionen härmed behandlas såsom en storhet, som skall övervinnas, emedan den står förvirrande och hindrande mellan människan och Gud, så skall denna skepsis och denna polemik icke komma "nerifrån" från den mänskliga sidan, utan — och härpå ligger en avgörande vikt — den skall komma från människor, som själva stå mellan religionen och Gud, eller riktigare uttryckt, denna religionskritik skall komma "uppifrån", från Gud själv, och helt och hållet i "Guds intresse" är det, som kampen mot religionen skall föras. Lösenordet för denna kamp är, summariskt uttryckt: att låta Gud bliva *verklighet*. Endast om Gud blir *verklighet*, kan räddning vinnas ur det andliga nödläge vari kristenheten befinner sig. Från subjektivismens "kräftska", som innebär kristendomens undergång, finnes frälsning blott i den "rena sакligheten", i den evigt giltiga "objektivitet", som Gud är.

Det ovan sagda kan vara tillräckligt för att klargöra den situation, som är förutsättningen för den dialektiska teologin, och även om man givetvis måste säga sig, att en fullt rättvis skildring av den nuvarande förkunnelsen och teologin måste kräva även andra färger än den svarta, så får icke denna reservation utesluta erkännandet, att subjektivismen i här avgiven mening oförsonligt strider mot kristendomens karaktär av uppenbarelse; och man vill gärna låta den, delvis säkerligen medvetet ensidiga kritiken av kyrka, teologi och religion, gälla oavkortat, *ifall* denna blott motsvaras också av något positivt, som visar vägen till det objektiva eller Guds levande verklighet.

Men ligger i denna förkunnelse om Guds verklighet, måste man

¹⁾ E. Brunner, Die Grenzen der Humanität, s. 14.

²⁾ Barth, Das Wort Gottes, s. 94.

fråga, något annat och mera än uppgiften för all allvarlig kristlig förkunnelse och målpunkten för all allvarlig kristlig teologi? Huru starkt förkunnelsen än kan vara hotad av subjektivismen och det blott mänskliga, och huru hårt teologin än må pressas av den mot subjektivismen svarande historicismen, så är det uppenbarligen likväl Gud] såsom verklighet, som är centrum eller slutmål även för den "gamla" förkunnelsen och teologin¹⁾. Förkunnaren och teologin kunna uppenbarligen icke önska något högre än att förkunna *Guds* ord och att uppbygga en *teo*-logi. På denna punkt föreligger sålunda icke någon som helst principiell motsättning mellan den "nya" teologin och den kritiserade "gamla" förkunnelsen och teologin, men frågan är denna, huruvida den "nya" teologin verkligen känner någon ny väg att nå detta för alla gemensamma mål. Anvisandet av denna nya väg till kännedom om Gud såsom verklighet skulle uppenbarligen vara tillräckligt och mera än tillräckligt att motivera talet om att det här är fråga om en *ny* och mot den "verkliga"²⁾ kristendomen ojämförligt bättre svarande teologi än den kritiserade gamla. Accentueringen av attributet *ny* ifråga om Barth-Gogartens teologi, svarar direkt mot denna teologis uttryckligen framhävda anspråk på att icke vara blott "en variation av det gamla temat" och mot dess avvisande av misstanken, att det här skulle vara fråga blott antingen om ett nytt slags ortodoxi eller om en ny form av mystik³⁾. Beträffande *ortodoxin* erkänner man visserligen villigt, att den har förtjänsten att göra gällande bibelns och dogmats supranaturalistiska innehåll, men å andra sidan lider den, anmärker man, av det principiella felet, att den fattar detta innehåll, inclusive själva ordet "Gud", på ett försinnligat-objektivt, mytologiskt-pragmatiskt sätt och ställer trosinnehållet gentemot människan såsom något, som hon

¹⁾ Just emedan Barth själv teologiskt har utgått från W. Herrmann, på samma gång som den dialektiska teologin står i principiell motsättning också till Herrmanns teologi, kan man här erinra om Herrmanns skrift "Die Wirklichkeit Gottes" såsom illustration till denna sats; i denna skrift betecknar Herrmann det som "Mythus", som den dialektiska teologin kallar religion (a. a. s. 7).

²⁾ K. Barth, *Der Römerbrief*, 2. Aufl. s. XV.

³⁾ Jfr Barth, *Das Wort Gottes*, s. 167 ff., Gogarten, *Die relig. Entscheidung*, s. 16, 18, 22, 54 ff. ("Mystik und Offenbarung", Symptomatisk är redan titeln på Brunners *Schleiermacherbok: Die Mystik und das Wort*: se särskilt s. 375 ff.

i tron skall underkasta sig. I jämförelse med ortodoxin har *mystiken* åter visserligen det stora företrädet, att den är "kritisk", d. v. s. den klargör, att människan står under en dom, under en negation och att det är människan själv, som måste övervinnas. Här lämnas människan med andra ord icke i fred med ett gentemot henne stående traderat trosinnehåll, utan hon angripes på det allvarligaste sätt; Gud fattas här på ett sådant sätt, att det mänskliga upplöses — och detta det mänskligas förintande erkännes under alla förhållanden vara något oändligt mycket bättre än "den paganistiska kulten av andelivet och fromheten". Men *mystiken* lika litet som ortodoxin kommer likväl fram till den Guds verklighet, om vilken det är fråga, och detta därför, säger man, att dess i och för sig värdefulla negativitet aldrig fylles med Guds egen positivitet. *Mystiken* gör visserligen gudsfruktan på allvar levande; men även om *mystikens* själ är längtan efter Gud, förmår den likväl icke lösa gudsfrågan, och huru strängt den än vill avgränsa sig från varje slags "religion", hamnar den till sist mot sin vilja i religionen. I *mystiken* finns visserligen skenbart icke längre något mänskligt kvar, alldenstund allt ändligt försvinner i det oändligas intet, men *mystikens* grundfel är, hävdar man, att den tror sig ha funnit Gud, då den fattat honom såsom det bestämningslösa i radikal motsättning till det ändliga. Men detta betyder i själva verket, att dess förmenta gudskunskap blir tom, eller rättare att den — trots det formella negerandet av allt mänskligt — fylles med ett mänskligt innehåll, och i strid med sina egna förutsättningar kommer *mystiken* att förvirra och upphäva gränsen mellan det ändliga och det oändliga och att finna "bryggor" eller övergångar från tiden till evigheten, från människan till Gud. Vad *mystiken* uppnår är därför ytterst ingenting annat än människoverk: ett specifikt själstillstånd, en upplevelse, som kommer och går, och som just i sin flyktiga subjektivitet avslöjar sig såsom något, som hör denna världen och dess väsende till. Just emedan det mål som den dialektiska teologin vill förverkliga, lätt kan förväxlas med *mystikens* djupaste erfarenheter, är det för denna teologi tydligen särskilt angeläget att draga gränsen skarp också gentemot *mystikens* väg.

Men om man alltså icke vill nöja sig med att öka de teologiska

systemens eller ståndpunkternas provkarta med ännu ett försök — jämte andra — att nå fram till Guds verklighet, vad är det då man egentligen vill *positivt*? Det svar, som närmast ges på denna fråga, synes visa, att själva begreppet "teologi" såsom beteckning för detta "nya" är en inadvertens, ty denna "teologi" består, förklarar Barth uttryckligen, "in einem einzigen Punkt. Und das ist nicht", fortsätter han, "wie man es von einer rechten Theologie als Mindestes verlangen dürfte, ein *Standpunkt*, sondern ein *mathematischer Punkt*, auf dem man also nicht stehen kann, ein Gesichtspunkt bloss"; allt annat, som hör till en "riktig teologi" är, fortsätter han, hos honom icke blott ännu i sitt vardande, utan han erkänner sig icke veta, huruvida han ens önskar att komma utöver detta stadium¹⁾. Visserligen kan man redan apriori misstänka, att en dylik utfästelse om teologins reducering till en enda punkt icke i längden skall kunna infrias och att — om ponerandet av denna "matematiska punkt" verkligen skulle utgöra något för den verkliga kristendomen centralt och avgörande — detta förhållande i sina konsekvenser ovillkorligen måste innebära en omgestaltning av alla punkter i trosuppfattning och teologi, som mer eller mindre direkt sammanhånga med trons och teologins centrum. En konfrontation av denna programförklaring med Barths och Gogartens positiva framställningar ådagalägger berättigandet av en dylik misstanke, och när Barth bemöter invändningen, att han icke skulle förkunna *hela* evangeliet med förklaringen, att han icke vet någon annan väg till *hela* evangeliet än genom fattandet av det *verkliga* evangeliet²⁾, så visar denna förklaring, att hans teologi i verkligheten icke begränsar sig till en enda punkt, en *synpunkt*, utan att det här — trots påståenden i motsatt riktning — är fråga om en *ståndpunkt*, som liksom varje annan teologisk ståndpunkt strävar att utvidga sig till en totaluppfattning av kristendomens trosinnehåll. För att förstå det inre sammanhanget i Barth-Gogartens teologiska ståndpunkt är det nödvändigt att först klarlägga betydelsen av den "matematiska punkt", som framställes såsom "det enda nödvändiga", som i grunden överflödiggör varje slags utfört system eller teologisk helhetsåskådning. Det är intet

¹⁾ Barth, *Das Wort Gottes*, s. 99.

²⁾ *Der Römerbrief* s. XV.

tvivel om att vad Barth betecknat såsom en "synpunkt" eller en "matematisk punkt" är identiskt med själva den *metod* för det teologiska tänkandet, som han vill göra gällande, den *dialektiska* metoden, vars avgörande betydelse för hela detta tanke sätt kommer till uttryck i den här redan i överskriften givna bestämningen av Barth-Gogartens teologi.

II. EVIGHETS BEGREPPET OCH TRON.

Vad innebär då den dialektiska metoden, vars konsekventa handhavande skall realisera det som ingen annan teologisk "metod" förmår utföra, nämligen att genombryta subjektivismens skrankor? Begreppet dialektik är mångtydigt, och det förefaller, som om detta begrepp i betraktande av dess fundamentala betydelse för denna teologi någonstädes bort göras till föremål för en ingående principiell analys, vilken emellertid, så vitt jag kunnat finna, ännu icke kan anses förebragt. I vilken riktning begreppet dialektik här skall tolkas, framgår emellertid såtillvida klart, som man hänvisar till *Kierkegaard* såsom "dialektikens mästare i det nittonde århundradet", och Barth förklarar uttryckligen, att om han har ett "system", så består detta däri, att han så konsekvent som möjligt har sökt hålla i sikte det som *Kierkegaard* kallat "den oändliga kvalitativa skillnaden" mellan tid och evighet i dess negativa och positiva betydelse¹⁾. I själva verket stå vi också härmed inför den avgörande punkten, med vilken hela detta "nya" tanke sätt står och faller. Vägen ut ur den kristendomen upplösande subjektivismen går, hävdar man nämligen, allenast genom en dialektisk bestämning av förhållandet mellan tid och evighet, Gud och människa; ty om å ena sidan kristendomen genom framhävandet av den fromma känslan och upplevelsen har neddragits i immanensen och Gud härmed upplösts till en illusion, så kan Gud bli verklig endast därigenom, att han på strängaste allvar fattas i sin *transcendens*, och det är mot denna uppgift, menar man, som den dialektiska metoden — och endast denna — svarar. Visserligen har Barth själv tillfälligtvis

¹⁾ A. a. s. XII. Jfr *Das Wort Gottes* s. 152.

kunnat peka på faran av att använda en „onyttig dialektik“ på gudsproblemet ¹⁾, men häri kan han icke gärna inbegripa något annat än en otillfredsställande tillämpning av den dialektiska metoden, och i de positiva utvecklingarna förmärker man nog icke mycket av att den dialektiska teologins representanter äro riktigt medvetna om att dialektiken — religiöst sett — verkligen är —dialektisk eller är ett tveeggat vapen i den hand, som för det.

Då den dialektiska teologin anger sin centrala uppgift vara bestämningen av tid och evighet, Gud och människa i deras förhållande till varandra, så är det av vikt att lägga märke till att evighetsbegreppet icke bestämmes utifrån gudstanken utan att förhållandet mellan Gud och människa tvärtom fattas såsom ett specialfall eller i varje fall såsom en närmare bestämning av den rent abstrakt-filosofiskt bestämda begreppsmotsättningen tid — evighet. Detta förhållande är visserligen skenbart av blott metodologisk karaktär, men det sträcker sina verkningar till den dialektiska teologins alla innehållsliga bestämmingar och det uppenbarar i verkligheten, att gudsförhållandet här bestämmes icke rent religiöst utan bestämmes aprioriskt utifrån ett abstrakt-metafysiskt betraktelsesätt. I radikal motsättning till varje slags försök att i Schleiermachers anda fatta „religionens odödlighet“ såsom en evighet „mitt i tiden“ utgår man från att tid och evighet tillhöra fullständigt olika dimensioner, som överbud icke skära varandra. Det eviga ligger i *den* meningen „jenseits“ det timliga, att det saknar varje slags relation till tiden och ändligheten; det finns därför ingen kontinuerlig väg från det eviga till tiden eller omvänt från tiden till evigheten, och det är chimäriskt att genom ett „kvantitativt“ betraktelsesätt eller genom ponering av succesiva övergångar söka leda sig över från det ena till det andra. Skillnaden mellan tid och evighet är *kvalitativ*, och denna kvalitativa åtskillnad är *radikal*, den är *oändlig* eller *absolut*. Emedan det icke finns — och på grund av den absoluta kvalitets-skillnaden aldrig kan finnas — någon relation mellan tid och evighet, kan evigheten icke bestämmas positivt, men man gör samtidigt anspråk på att kunna bestämma evigheten genom *via negationis*.

¹⁾ „Der Glaube an den persönlichen Gott“, Zeitschr. f. Th. u. K. 1914 s. 21. Das Wort Gottes s. 68.

All mänsklig bestämning av det eviga måste, utvecklar man, stå i negationens tecken: evigheten är något som aldrig kan erfaras och aldrig kan fångas i begrepp, den är något, som icke mätes eller begränsas, något som icke har början och icke har slut. Så radikalt är denna världen icke-evighet, att evigheten utifrån ändlighetens synpunkt blott kan bestämmas såsom det som denna världen *icke* är. Men denna bestämning är, även den dialektisk, och allteftersom tonvikten lägges på "icke" eller på "evighet", är den uttryck såväl för det elände och den förbannelse, som vilar över världen, som för det löfte och den förhoppning, som världen trots allt äger. Ty då världen — trots den absoluta motsättningen till det eviga — bestämmes såsom icke-evighet, så innebär detta, att den icke är *blott* en tid och en ändlighet, som äger sina gränser i sig själv, utan att den är en värld *sub specie æternitatis*, en värld i ljuset, eller riktigare, i skuggan av evigheten. Detta betyder något dubbelt, nämligen å ena sidan att världen, tiden, ändligheten aldrig förmår lösslita sig från evigheten och bli "autonom" eller vilande i sig själv, å andra sidan att evigheten innebär tidens principiella upphävande. Evigheten står hotande och förfärande över tiden såsom dess *dom*, varigenom allt tidligt, mänskligt, allt vad kultur, moral och religion heter förvandlas och ställes in i en fullständigt ny belysning. Under denna evighetens allt mänskligt omfattande negation måste människan helt och fullt ingå, och blott genom denna sedliga nöd, blott i denna förintande dom över människan själv och allt, varpå hon stöder sitt liv, går vägen till *Gud*.

Men vad är Gud? Huru skall Gud bestämmas i förhållande till människan? Den dialektiska teologin svarar i överensstämmelse med den absoluta motsättningen mellan tid och evighet: Gud är "der ganz und gar Andere", och denna rent negativa bestämning utsäger, att det är en absolut dualism mellan det mänskliga och det gudomliga, att Gud är det namnlösa, emedan han är *den absolut transcendente*; men med bestämningen av Gud såsom "der ganz und gar Andere", som fattas såsom liktydig med Guds absoluta transcendens, anser man sig samtidigt bestämma Gud såsom *domaren* över allt mänskligt, och denna tanke äger för den dialektiska teologin i dess helhet en fullkomligt avgörande roll. Såsom absolut

transcendent är Gud icke ett något vid sidan av annat, icke en "Gegebenheit"; Gud har överhuvud icke tillvaro i mänsklig mening, ty detta skulle betyda poneraandet av en relation mellan det gudomliga och det mänskliga varat, men härmed skulle Gud vara indragen i relativitetens sfär och Guds verklighet vara upphävd. Men Gud är *verkligheten*, förutsättningen och ursprunget för all mänsklig tillvaro, och på samma gång den absoluta krisen för allt mänskligt, det obetingade, som gör människan med allt vad till människan hör till ett oerhört problem. Problemet är — väl att märka — icke Gud, ty Gud är den självklara, ofrånkomliga förutsättningen, utan problemet är människan, konsten, vetenskapen, moralen, religionen. Frågan om Gud (vilken här icke innebär ovisshet i fråga om Gud utan är erkännandet av Guds verklighet) sätter alltså hela den mänskliga existensen i fråga; inför det obetingade står allt mänskligt naket, blottat och tillintetgjort. Inför Gud blir "gott och ont, död och liv, himmel och helvete" till intet, "ein wesenloser Spuk"; människan blir blott "stoff och aska". Gud är ett *mysterium tremendum*, och det mänskliga korrelerat till Guds levande verklighet heter varken dygd, entusiasm eller kärlek, utan det heter *fruktan*, "dödsfruktan", "letzte, absolute, schlechthinnige Furcht" ¹⁾. Dialektiken ställer människan följaktligen inför en gudstanke, ifråga om vilken i hela dess tyngd gäller det hemlighetsfulla, gammaltestamentliga ordet: "Den som ser Jahve, dör", ty så absolut är det evigas dom över allt mänskligt och allt människoverk, att mötet med det eviga betyder döden för den naturliga människan. Att komma Gud nära — d. v. s. att komma så nära som möjligt till den gräns, som markerar den oöverkomliga klyftan mellan Gud och människa — det kan människan, framhäver man åter och åter, göra endast såsom "döende", och detta döende får icke fattas i mystiskt-salig mening, utan denna bild skall fattas så bokstavligt som möjligt. Såsom döende i en döende värld, i vilken allt vardande blott är en annan form för upplösning och undergång, står människan på gränsen som är dragen mellan Gud och människa. Då människan fattar denna död och denna förintelse såsom sin egen *synd* och sin egen *skuld*, då står hon nära Gud. Men detta Guds absoluta "nej" till det mänskliga

¹⁾ Gogarten, Die relig. Entscheidung s. 38 f.; Barth, Das Wort Gottes, s. 86 f.

är likväl icke det sista. Guds absoluta "nej" innesluter samtidigt ett lika absolut "ja"; Guds dom innesluter nåd, Guds vrede innesluter kärlek. Då människan "dör" inför Guds vredesdom, börjar därför samtidigt också ett nytt slags döende; "döden dör", d. v. s. den jordiska döden, ty här står står människan vid det eviga ursprunget till livet, och därför är döden inför Gud en skapande förintelse, en död, som föder — ett helt och hållet nytt liv. I denna motsättning och i detta växelspel mellan dom och nåd, vrede och kärlek, död och liv, "kors" och "uppståndelse", syndkänedom och syndaförlåtelse kommer det innersta och centrala i den dialektiska teologin till uttryck. Domen är ingången till livet; då allt mänskligt blivit tillintetgjort, är det Gud själv, som handlar, och genom Guds handlande, som är något absolut annat än varje mänskligt handlande, fylles det i domen givna tomrummet med ett oändligt positivt, gudomligt innehåll.

Mot den härmed summariskt angivna uppfattningen av tid och evighet, Gud och människa, dom och nåd, död och nyfödelse svarar direkt den dialektiska teologins trosbegrepp. Av det ovan sagda är det redan på förhand klart, att tron, negativt sett, måste vara att fatta såsom något annat än inre erfarenhet eller upplevelse och att den icke fattas såsom något särskilt "organ", såsom en latent kraft eller överhuvud såsom en psykisk akt. Positivt kan tron endast bestämmas såsom *undret*, ty den bryter absolut den mänskligt-själsliga kontinuiteten. Ur rent mänsklig synpunkt sett är tron därför ingenting; den är blott gränsen eller slutet för alla mänskliga möjligheter, och dess psykologiska ort är tom. Den är så långt ifrån en funktion hos "Desseits" eller det mänskliga, avsedd att i sig upptaga "das Jenseits", att den redan själv är "Jenseits", själv är Guds budskap till människan. Tron är på en gång intet och allt, på en gång gränsen för det mänskliga och början till den gudomliga verkligheten, den är enheten av gudomlig visshet och mänsklig ovisshet. Då tron fattas på detta sätt såsom en Guds egen gärning i människan, oåtkomlig för tanke och erfarenhet, har den, hävdar man, befriats från allt subjektivt mänskligt och är "ren saklighet" ¹⁾ ren objektivitet, och härigenom — men också blott härigenom — är

¹⁾ Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube s. 91 ff.

tron, vad den skall vara, ett genombrytande av den "antropologiska" guds- och trosuppfattningen, segern över immanensens och subjektivismens religion och korrelatet till Guds verklighet.

Emellertid måste man ifrågasätta, huruvida detta trosbegrepp verkligen förmår fylla den uppgift, som den dialektiska teologin tillägger detsamma. Oförbehållsamt skall erkännas att ett på detta sätt bestämt trosbegrepp bekämpar trons upplösning i något blott känslomässigt och såtillvida står på vakt gentemot religionens neddragande i en romantisk religiositet, och även den positiva bestämningen av tron såsom "ren saklighet" eller ren objektivitet kan vara berättigad och värdefull såsom uttryck för att tron är ett *gudomligt* verk, principiellt skilt från allt vad mänsklig prestation heter. Men vad som samtidigt måste sättas i fråga, det är, huruvida detta trosbegrepp verkligen äger ett rent *religiöst* innehåll och huruvida det gudsbegrepp, mot vilken denna rent "sakliga" tro svarar, verkligen är ett *religiöst* gudsbegrepp. På denna punkt skall upptagas den i det föregående redan antydda satsen, att den dialektiska teologins gudsbegrepp äger sin norm i ett på rent filosofisk väg, d. v. s. genom ett abstrakt-metafysiskt betraktelsesätt vunnet evighetsbegrepp. Detta förhållande får nämligen en ödesdiger betydelse såväl för bestämningen av själva gudsbegreppet som av människans förhållande till Gud. Nu kan man visserligen erkänna, att då den dialektiska teologin ställer Gud och människa i en så absolut motsättning till varandra, att det gudomliga överhuvud icke i någon mening kan bli föremål för "inre upplevelse", så förefinns knappast någon annan möjlighet än att deducera gudsbegreppet ur det allmänna evighetsbegreppet, som i sin tur givetvis icke kan repliera på erfarenhet i någon mening utan måste bestämmas rent abstrakt-"dialektiskt". Det är tvenne olika frågor, som i detta sammanhang äro betydelsefulla men som den dialektiska teologin, praktiskt sett, lämnar fullständigt åsido. Den första av dessa frågor gäller den allmänna principiella förutsättningen: den absoluta åtskillnaden mellan gudomligt och mänskligt. Emedan, såsom man icke utan fog menar, den på den inre erfarenheten eller den fromma känslan replierande teologin alltjämt löper risk att neddragas i immanensen eller till en "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Humanität" (Natorp),

så hävdar man antitetiskt såsom ett självklart faktum, att räddningen ur denna fara blott ligger däri, att Gud fattas såsom transcendens i absolut mening, så att varje slags relation mellan gudomligt och mänskligt är utesluten. Det fel, man härvid begår, ligger alls icke däri, att man med det starka framhävandet av Guds transcendens i förhållande till den tidligt-rumsliga verkligheten gör gällande en utpräglad irrationell verklighets- och gudsuppfattning, utan grundfelet ligger snarare däri, att man icke fattar gudsbegreppet *tillräckligt* irrationellt, dialektiskt eller, om man så vill, paradoxalt. Man vågar visserligen mot immanensen sätta transcendensen, men man vågar icke *potensera* transcendenstankens irrationalitet genom att i överensstämmelse med den bibliskt-reformatoriska åskådningen, (som man likväl vill taga i anspråk för sin ståndpunkt) göra gällande, att Gud icke blott är transcendens utan på samma gång också immanens. I denna samsyn eller i detta samtänkande av transcendens och immanens äger den konkreta, levande tron sin egentliga irrationalitet, och denna skärpta irrationalitet kan i verkligheten icke uppgivas, utan att gudstanken såsom *guds-tanke* principiellt upphäves. Att det så förhåller sig åskådliggöres också just genom den dialektiska teologins gudsbegrepp — inte minst tydligt på den punkt, där gudstanken bestämmes såsom *skaparetanke*. Vad man *syftar* till med den absoluta kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa är utan tvivel innerst att till Guds ära framhäva Gud såsom Skaparen och människan såsom det skapade; man vill återvinna bibelns (och framför allt den *reformerta* kristendomens) "distanskänsla" i förhållandet mellan kosmos och Gud, för att människan skall erkänna sig såsom "stoff och aska" och erkänna Gud såsom "konungarnas konung och herrarnas herre, som allena har odödlighet, och som bor i ett ljus, till vilket ingen kan komma" ¹⁾). Men i sin iver att få fram bibelns skapelse-tanke hävdar man Guds transcendens så rigoröst, att man i verkligheten förkortar skapelsetanken och icke förmår göra rättvisa åt det bibliska vittnesbördet, att det är till sin *avbild*, som Gud skapat människan. I själva skapare- eller ursprungstanken, som den dia-

¹⁾ Barth, *Das Wort Gottes*, s. 83. Den absoluta kvalitetsskillnaden göres också gällande i uttrycklig anslutning till den reformerta tesen: *finitum non est capax infiniti*.

lektiska teologin tillmäter en avgörande roll, ligger i verkligheten på en gång transcendens och immanens, på en gång kvalitativ åtskillnad mellan Gud och människa och en väsentlig relation till det mänskliga — just såsom skapat av Gud. Den Gud, som är *blott* transcendens och saknar varje relation till det mänskliga, är därför icke bibelns Gud, huru ivrigt man än må framställa denna gudsbild såsom bibelns "verkliga" Gud gentemot alla förmänskligade gudabilder. Och liksom man med utgångspunkt från den absoluta kvalitetsskillnaden endast förmår att göra rättvisa åt halva skapelsetanken, så förmår man icke heller att utifrån denna förutsättning verkligen göra rättvisa åt den bibliskt-reformatoriska tanken på *dom* och *frälsning*. Ty visserligen betingas denna tanke å ena sidan av erkännandet att människan i sig eller "till hela sin person" är vanmakt, synd och skuld och å andra sidan av erkännandet av en i förhållande till människan suverän, transcendent verklighet, men om domen inför och gripnenheten av och bundenheten vid denna suveräna, transcendentia makt, såsom den dialektiska teologin menar, verkligen skall vara en dom till liv eller frälsning, så måste detta innebära, att människan befrias från något för hennes väsen såsom människa fientligt eller främmande, och att hon i beroendet av Gud finner sin själ och vinner sitt eget liv. Det "nya liv", som beroendet av Gud innebär, måste, på samma gång det alltigenom fattas såsom en gudomlig gärning, med andra ord fattas såsom frigörandet av människans "sanna själv" eller såsom realiserandet av hennes ursprungliga, eviga bestämmelse. Men emedan doms- och frälsningstanken betyder även detta, implicerar den icke blott transcendens utan även immanens i en viss mening, och frälsningstankens verkliga "dialektik" ligger däri, att ingendera av dessa bestämningar kan uppgivas, utan att frälsningstanken själv upphäves. Emedan den dialektiska teologin åter gör gällande en absolut kvalitetsskillnad mellan Gud och människa, förmår den icke giva uttryck åt denna sida av domen och frälsningen. Med avseende på domen framträder detta förhållande däri, att *allt* mänskligt, oavsett vilket innehåll det äger, betraktas såsom värdelöst och intigt. Man kan visserligen ha förståelse för, och man måste erkänna sanningsmomentet i den intention, för vilken denna radikala domstanke vill vara uttryck, ty vad man härmed

åsyftar är tydligen att gå ända till roten med förtjänsttanken och att obönhörligt avvisa denna — först och sist då den framträder i sin finaste, mest beslöjade och därför på samma gång mest förledande form. Det finns, vill man säga i god anslutning till Luther, *intet* mänskligt verk, på grund av vilket människan kan känna sig "värdig" inför Gud eller som kan göra henne "säker" och viss ifråga om sin frälsning. Men emedan människans absoluta ovärdighet inför Gud icke bestämmes utifrån ett innehållsligt gudsbegrepp, utifrån vissheten om Gud såsom den heliga kärleksviljan, som på människans vilja riktar en obetingad fordran — en fordran, varigenom människoviljans falska egocentricitet och gudsfrånvändhet blir avslöjad — utan istället ytterst bestämmes utifrån den nakna transcendentstanken i dess absoluta motsättning till det ändliga, så blir den oundvikliga följderna, att Guds "dom" icke riktar sig mot själva förvändheten i människans livs- och rörelseriktning, utan att den vänder sig mot det mänskliga redan i betydelsen av det ändliga, det relativa och begränsade. Men detta betyder i verkligheten, att Guds "dom" icke längre är rent etiskt-religiöst bestämd; även om den självfallet träffar även det oetiska och irreligiösa i människan, så träffar den den förvända mänskliga aktiviteten ytterst såsom en särskild form av eller såsom ett moment i det ändliga, vilket såsom "icke-evighet" står under Guds absoluta dom. Då man i denna mening bedömer allt mänskligt såsom synd och skuld, blir konsekvensen, att ingenting längre blir synd och skuld i egentlig mening, ty då synden hör med till själva ändligheten, upphäves principiellt syndens karaktär av en på visst sätt kvalificerad viljeaktivitet; det finns icke längre någon gräns mellan det som människan är såsom människa och det som hon är såsom syndare. Ur denna synpunkt är Barths utläggning av Rom. 7, 18—20 ("ty jag vet, att i mig, det är i mitt kött, bor icke något gott") synnerligen karaktäristisk. Guds rike, utvecklar han, är ett sällsamt rike, ty alla dess heliga måste säga: "jag bekänner mig vara en fattig syndare, tillräkna mig icke min gamla skuld!" Och det finns härvid ingen mildring, intet förbehåll, ty bestämningen "i mitt kött," betonar Barth, är icke någon inskränkning, utan den är tvärtom en skärpning av anklagelsen, ty "kött" betyder "beziehungslose Relativität, Nichtigkeit, Nonsens",

det är liktydigt med "radikalste Unzulänglichkeit des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer" ¹⁾). Avståndet mellan denna bestämning av "köttet" och synden och Luthers uppfattning är uppenbart. Här betyder "köttet" icke såsom hos den reformatoriske Luther väsentligen *superbia* eller *otro*, utan det är sakligt identiskt med det ändliga såsom sådant, och detta upphävande av syndens personligt-voluntaristiska karaktär är ingenting annat än en konsekvens av den givna bestämningen av Guds "dom" utifrån den absoluta kvalitetsskillnaden mellan Gud och människa. *Synden förlorar sin etiskt-religiösa karaktär, emedan motsättningen mellan Gud och människa icke bestämmes innehållsligt-religiöst utan abstrakt-metafysiskt*. Det är denna metafysiska inställning, som ligger till grund för uppfattningen, att Gud icke skulle vara Gud, "wenn sein Anfang nicht das Ende des Menschen ist", och när det heter, att tiden, mätt med evighetens måttstock, är ett intet, att allt jordiskt, bedömt utifrån sitt ursprung och sitt slut, är sken och att människan är syndare ²⁾). Visserligen känner den dialektiska teologin, såsom ovan redan angivits, icke blott ett "nej" till det mänskliga utan också ett "ja", icke blott dom utan också nåd, icke blott syndakänedom utan också syndaförlåtelse. Och även om det villigt erkännes, att man faktiskt står "djupare i nej-et än ja-et" ³⁾, så menar man likväl, att förhållandet principiellt är det motsatta, ty "ja-et" är, hävdar man, det primära; det skulle icke finnas någon fråga, om icke svaret redan funnes, det skulle icke finnas dom, om icke nåden vore domens förutsättning ⁴⁾). Huru direkt dylika uttalanden än synas svara mot den bibliskt-reformatoriska erfarenheten av dom och frälsning, så är denna överensstämmelse likväl, djupast sett, mera skenbar än verklig, ty detta Guds "ja" hänför sig icke såsom hos Luther till den enskildes erfarenhet av Guds frälsningsgärning i Kristus, så att utifrån denna ljus sprides för tron också över Guds förintande dom, utan detta "ja" synes för den dialektiska teologin inneslutas i själva Guds nej, ja, det förutsätter detta; nej-et skulle, menar man, icke vara möjligt utan denna

¹⁾ Barth, Der Römerbrief, s. 65, 248.

²⁾ Barth, a. a. s. 20, 168.

³⁾ Barth, Das Wort Gottes, s. 59.

⁴⁾ Gogarten, Von Glauben und Offenbarung s. 31 f., Zwischen den Zeiten, I, s. 17.

förutsättning. Men på detta sätt blir Guds "ja", Guds nåd, Guds rättfärdiggörande, barmhärtighet och kärlek ytterst ingenting annat än ett *postulat* utifrån ett på en abstrakt-logisk väg vunnet gudsbegrepp, och liksom domstanken oupphörligt glider mellan den etiska och den metafysiska synpunkten, så får icke heller Guds "ja" något klart personligt-andligt innehåll utan blir till sist uttrycket för en dialektisk process, som man helt enkelt förutsätter hos Gud — för att han skall vara Gud ¹⁾).

Härmed stå vi inför den andra av de tvenne frågor, som i detta sammanhang komma i betraktande. Om ponerandet av den absoluta kvalitetsskillnaden såsom en allmän principiell förutsättning leder till att gudsbegreppet bestämmes metafysiskt och får sin norm i evighetsbegreppet, så är det tydligt, att evighetsbegreppet är den bas, på vilken den dialektiska teologin ytterst vilar. Men då det utifrån den supponerade absoluta kvalitetsskillnaden icke kan erkännas, att evigheten i någon mening är "nedlagd i människans bröst", då det, såsom man energiskt gör gällande, icke finnes någon "direkt" eller "omedelbar" kunskap om det eviga, ja, icke någon som helst relation häremellan, så inställer sig oundvikligt frågan, *huru den dialektiska teologin överhuvud kan fälla något omdöme om det "eviga"*. Då frånvaron av relation i absolut mening mellan evighet och tid icke blott gäller den praktiska, emotionellt-voluntaristiska sidan av människan utan lika mycket det mänskliga tänkandet, så synes den naturliga konsekvensen vara den, som kommer till uttryck i en Pyrrhons och en Karneades' ἐποχή, d. v. s. i avståndet från varje slags omdöme. Nu kan man visserligen invända, att det för den dialektiska teologin icke heller är fråga om något annat än en rent negativ bestämning av evigheten, och visserligen skulle man kunna erkänna, att den angivna bestämningen av evigheten såsom "das Andere" ligger i själva evighetsbegreppet, så att den blott ut-säger, att det eviga icke är identiskt med tiden, varav följer att negerandet av denna bestämning eo ipso skulle upphäva själva evig-

¹⁾ Att Barth-Gogarten skulle avvisa denna slutsats under hänvisning till uppenbarelse i Kristus ligger visserligen i öppen dag. Men en dylik hänvisning är icke avgörande ty, såsom i en följande uppsats skall visas, är den historiska uppenbarelsen egentligen heterogen i förhållande till den dialektiska teologin.

hetsbegreppet. Men den närmare bestämningen av "das Andere" såsom "das ganz und gar Andere" implicerar i varje fall ett syntetiskt omdöme, ty innebär icke detta en positiv bestämning, låt vara i den formella negationens förklädnad? Om man icke äger någon som helst relation till det eviga, med vilken rätt kan man då göra gällande, att evigheten i absolut mening är något annat än tiden, så att den är tidens "kris", dess "upphävande" och dess "dom"? Måste icke ett dylikt kategoriskt omdöme förutsätta, att man äger något slags kunskap om det eviga? Med vilken rätt negerar man annars ett supponerat motsatt omdöme om det evigas betydelse i förhållande till tiden? Den dialektiska teologien står här inför ett antingen-eller, som den på intet sätt kan vilja erkänna, men som i verkligheten torde vara oundvikligt. Antingen orienterar man evighetsbegreppet utifrån den erfarenhet, som människan vinner, då hon ställer in sitt liv *sub specie æternitatis*; i denna inställning, som varje människa kan och bör realisera, erfar människan, kan man då säga, att evigheten verkligen är domen över det mänskliga i dess synd, svaghet och ändlighet. Men så snart man hänvisar till denna erfarenhet, kan man svårligen undgå att erkänna, att den "kreaturlighetskänsla", som svarar mot erfarenheten av evigheten såsom ett *mysterium tremendum*, (fattat i dess största obestämdhet) står tillsammans med en kontrastkänsla, som är den psykologiska grunden till att människan icke kan annat än ställa sitt liv under evighetens domstol, och denna kontrastkänsla är en outgrundlig hemkänsla eller känsla av frändskap med det eviga; det eviga framträder i denna mening såsom ett *mysterium fascinosum*. Skulle icke även denna känsla vara förhanden, eller skulle evigheten *blott* döma, så innebure detta känslan av en absolut heterogenitet mellan människan och det eviga, men under förutsättning av en dylik heterogenitet åter skulle människan omöjligen känna någon obetingad förpliktelse att döma sig efter evighetens måttstock. Men detta innebär, att om den dialektiska teologin söker orientera sitt evighetsbegrepp på detta sätt, så kommer den i motsättning till sin allmänna principiella förutsättning: relationslösheten mellan Gud och människa, mellan tid och evighet. Men även oavsett denna motsägelse kan den dialektiska teologin icke gå denna väg, emedan den härigenom faktiskt

skulle utgå från den subjektivism, den erfarenhet och upplevelse, som den just genom sitt evighetsbegrepp med all energi vill bekämpa. Kan evighetsbegreppet sålunda icke bestämmas utifrån "existensen" eller det konkreta personlighetlivet, så finnes blott alternativet att bestämma evigheten rent logiskt-abstrakt. På denna väg kan man verkligen lyckas realisera den uppgift, som Barth avgivit såsom huvuduppgiften för den dialektiska teologin, nämligen ponerandet av en "matematisk punkt", men detta begrepp äger då — väl att märka — en ödesdiger och helt annan innebörd, än Barth själv avsett. Det evighetsbegrepp, som man på denna väg vinner, är nämligen ingenting annat än begreppet det oändliga, rent matematiskt tänkt i motsättning till det ändliga. Men den dialektiska teologin kan icke välja mellan detta antingen-eller, emedan den i verkligheten kräver både-och, eller emedan den oupphörligt glider mellan tvenne helt olika betraktelsesätt. Omedvetet inskjuter den ett från den personliga erfarenheten hämtat innehåll i evighetsbegreppet, och det är härigenom som framställningen erhåller sitt djupa allvar och evighetsbegreppet en strängt etisk karaktär. Men emedan erfarenheten principiellt måste hållas helt och hållet utanför betraktelsen, måste man medvetet deducera evighetsbegreppet rent logiskt-abstrakt, utan att man härvid märker, att man går över från den etiska sfären till det kunskapsteoretiska området, och att man, i samma mån denna deduktion följdriktigt genomföres, kommer att blotta evighetsbegreppet på varje personligt innehåll. Det eviga i denna mening blir konsekvent ingenting annat än ett gränsbegrepp eller en regulativ idé, som är inkommensurabel i förhållande till det sedligt-religiösa, och det blir meningslöst, att i denna evighet se *domen* och ännu mera att däri se den *absoluta* domen över tiden. Men denna slutsats innebär samtidigt, att den dialektiska teologins evighetsbegrepp självt står under samma dom som den så outtröttligt bekämpade religiösa erfarenheten eller upplevelsen, nämligen domen att höra det mänskliga till, att vara uttryck för "Diesseits", för det relativa, ändliga, intiga. Möjligen skulle man visserligen kunna erkänna, att det icke är fråga blott om en "variation" av det gamla temat, men i så fall måste till detta erkännande det tillägget omedelbart göras, att också det nya tema, varom det är fråga, i likä hög grad som "variati-

onerna“ på det gamla temat faller inom “immanensen“ och därmed inom subjektivismens sfär. Istället för en känslans och viljans immanens har blott trätt en tankens immanens. “Fromheten“ blir närmast ett slags tankefromhet, vars skenbart övervärldsliga karaktär i grunden beror på dess innehållstomhet och dess abstrakt-logiska struktur. Men då det är i evighetsbegreppet, som gudsbegreppet äger sin norm, så innebär detta förhållande, att också gudsbegreppet är ett *mänskligt* begrepp i principiellt samma mening som det utifrån den religiösa erfarenheten orienterade gudsbegreppet och att dess skenbart övermänskliga karaktär ytterst beror därpå, att det är blottat på varje bestämt andligt innehåll. Icke heller den dialektiska teologin förmår sålunda i någon annan mening än “erfarenhetsteologin“ nå objektiviteten eller Gud såsom transcendent verklighet. Den förväxlar i grunden verkligheten själv med begreppet om det verkliga. Då Barth bestämmer Gud såsom “Unanschaulichkeit“, såsom “lebendige Abstraktion von allen Konkretheiten“, så måste man fråga, med vilken rätt man om denna abstraktion överhuvud faller omdömet, att den är *levande*, och då han karaktäriserar tron såsom det för alla lika språnget “ins Leere“¹⁾, så gäller denna definition i verkligheten i en annan och radikalare mening, än den dialektiska teologin själv kan erkänna.

¹⁾ Barth, Der Römerbrief, s. 25, 76.

TEOLOGISK LITTERATUR

NÅGRA SYNOPTISKA PERIKOPER FRÅN FORMHISTORISK SYNPUNKT

MARTIN ALBERTZ: Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums. (Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1921).

Den synoptiska forskningen har som bekant under senare år med iver sökt ta upp en ny väg för att komma evangeliitraditionens äldsta historia på spåren. Den genomförda källskriftanalysen har haft sin tid; mot dess bakgrund tecknar sig, för mångens öga särskilt löftesrik, en metod att energiskt begränsa betraktelsen till de små enheterna, var för sig, och se till, hur långt en undersökning av dem kan tillåta slutsatser angående den ursprungliga formen och den förlitterära process, som föregått den skriftliga fixeringen. M. Dibelius drog upp linierna för detta biologiska studium i sin lilla *Formgeschichte des Evangeliums* 1919. 'Formhistoria' blev raskt nog signaturen för detta slag av undersökningar. Till dem hör *Martin Albertz' Die synoptischen Streitgespräche*. I märklighet står arbetet avgjort tillbaka för R. Bultmanns samma år utkomna *Geschichte der synoptischen Tradition*, som utgör en mönstring av hela det synoptiska materialet efter formhistorisk metod¹⁾. Det hindrar emellertid ej, att A:s arbete förtjänar allt beaktande såsom det första försöket att ingående pröva metoden på detta slag av traditionsstycken, vilket visar oss Jesus i dispyt med motståndare, besvarande deras inkast och frågor. Med styrka hävdar förf., att dessa *Streitgespräche* inom den urkristna traditionen beteckna en lika sammanhörande säregen grupp som exempelvis Jesu liknelser. Dessa "ordskiften" (för att nu

¹⁾ Se mina kritiska anmärkningar till Dibelius' och Bultmanns arbeten i min "Till frågan om den synoptiska traditionens ursprung och äldsta historia", 1923. Förevarande anmälan kompletterar på en punkt min framställning i nämnda arbete (a. a. s. 38, noten). Jfr min granskning av Bultmanns behandling av "die Streitgespräche" a. a. s. 32 f.

använda en visserligen icke fullt tillfredsställande svensk översättning) locka otvivelaktigt såsom en egenartad uttrycksform till monografisk framställning. Det faller från dem ett starkt ljus över Jesu person och hans sätt att föra kampen mot olika krafter inom hans folk. Därvid ha dessa stycken ock en hel del att säga om evangeliets judiska bakgrund. Problemen som föras fram äro till innehållet typiskt judiska. Men också själva formen, presenterandet av ett tvistigt spörsmål och dettas behandling och lösning under fråga och svar, pekar hän på sitt historiska ursprung i judendomen. Synoptikernas ordskiften ha sina formhistoriska anor i profeternas och den gammaljudiska vishetens dialektiska framställningar, sin nära släkt i samtida rabbiners diskussioner.

Albertz begynner sin undersökning med exegetisk analys av det material som kan komma i fråga. Från Markus-evangeliet hämtas två samlingar. Den ena har galileisk horisont och består av berättelserna i 2:1—3:6 och par. (den lame, bordsgemenskap med syndare, frågan om fasta, axplockningen och mannen som botas på sabbaten). Den andra utgöres av en serie jerusalemiska, med något rikare dialog utgestaltade diskussioner i Mark. 11:27—33, 12:13—40 (rådsmedlemmarnas fråga efter Jesu fullmakt, fariseernas angående skatt till kejsaren, sadduceernas om uppståndelsen, en skriftlärd om det förnämsta budet, Jesu fråga om Messias som Davids son). Till gruppen höra ock några enstaka perikoper, diskussionerna om rent och orent och om äktenskapsskillsmässa i Mark. 7 och 10 samt även frestelseberättelsen i Matt. och Luk. 4. Slutligen vill förf. se ur samma synpunkt några ordskiften, vilka väl icke äro "versucherisch" såsom de anförda, men visa bestämda släktdrag med dem: Beelsebub-anklagelsen, Mark. 3:22 f., teckenbegäran, Mark. 8:11 f., den rikets fråga, Mark. 10:17, och svaret till Döparens sändebud, Matt. 11:2 f.

Intresset knyter sig särskilt till förf:s försök att beskriva detta traditionselement, Jesu ordskifte med sin motpart, genom de olika stadier det genomlupit. Starkt hävdar han intrycket av historisk tillförlitlighet i avseende på kärnan av det berättade och utgångspunkten blir därför "das Urgespräch", det faktiskt förda samtale. Ur det visserligen sparsamma, men i sina grundelement, fråga och svar, ändå fasta material vi äga vill förf. visa, hur linierna från de olika samtalen konvergera i bilden av den i dem kämpande personligheten. Den slagfärdighet och aggressiva kraft, varmed Jesus på

olika sätt, ofta i en skarpt tillspetsad motfråga, berövar sina motståndare deras strategiska handlingsfrihet, äro i dessa perikoper lika tydliga, som själva det huvudintresse är klart, vilket för Jesus som samvetenas hjälpare gör dessa ordbyten till förträffliga medel i genomförandet av hans uppdrag.

Måste den äldsta församlingens tradition i sin starka hänsyn för själva Herrensordet anses ha konserverat verkligheten i dess väsentliga drag, så har å andra sidan denna tradition även verkat ombildande på sitt stoff. Det andra stadiet i utvecklingen, innan dessa samtal fixeras i skrift, är "berättelsen". Denna har först haft med sig en avsevärd förkortning i återgivandet av det skedda. Berättaren (vad frestelsen beträffar är han från början ingen annan än Jesus själv) tar med uppgifter om tid och ort, endast när de äro nödvändiga för att förstå fråga och svar. Interpellanternas personer införas mäst som ett anonymt flertal. På dialogen kommer allt an; i dennas knappa och klara, ibland (såsom vid skatte- och fullmaktsfrågan) genom det överraskande i motangreppet livfulla gestaltning visar sig berättarens konst. Accenten faller på Jesusordet; med detta är höjdpunkten nådd, åhöraren lämnas åt dess verkan. I intresset för detta ord ligger ett motiv, som på sina ställen rent av fört till en utvidgning; förf. antar, att redan berättarne sökt ge ytterligare vikt åt Jesusordet genom ett tillägg med allmännare syftning. Berättandet har fullföljt ett apologetiskt syfte; man har genom Jesusvaren velat väpna kristna samveten mot angrepp och invändningar utifrån. Till församlingssammanskomsterna bör berättandet hålst lokaliseras; frånvaron av hednakristna problem för tanken närmast till judekristna.

Det sista stadiet, uppteckningen och samlingen av dessa traditionsstycken, har följt med urkristenhetens expansion över vidare områden och befolkningslager. Upptecknarne vilja egentligen blott fasthålla det berättade. De små, avrundade, i stilen knappa enheterna visa ock, hur fast den muntliga traditionen vid upptecknandet redan hunnit trycka sin prägel på dessa stycken. Emellertid ske nu en del tillsatser i skrift. Alltjämt tjäna de ett apologetiskt syfte, varjämte ock intresset för fromhetslivets praktiska frågor gör sig starkt gällande. Man fortsätter med att påbygga det ursprungliga konkreta med allmängiltigare maximer. Perikopen i Mark. 7 t. ex. växer ut till en hel katekes över rent och orent, frågan om äktenskapsskille-messa fullständigas med ett par ord (Mark. 10 : 11, 12), Johannes-

kretsars anspråk mötes med Jesusord, som fogas intill svaret till Döparens sändebud o. s. v. Inte minst skiner det apologetiska intresset igenom själva ordnandet av styckena. Den första Markus-samlingen försöker ge en bild av den stegrade fiendskapen och föra beviset för att Kristus måste dödas; den andra samlingen har kommit till under intrycket av judendomens första kamp mot den unga kristna församlingen (Stefanus); i sina debatter med synagogan behöver man den gode och sannfärdige läraren, som förde försvaret genom en segerrik offensiv. Samlarne bära slutligen ock ansvaret för de visserligen torftiga situationsuppgifter, varmed de enskilda berättelserna blivit sammanfogade.

En konfrontation med det skiftande synoptiska material i övrigt, där traditionen bevarat samtalsformen, befäster förf. i hans uppfattning, att dessa ordskiften, där kampen är det väsentliga, utgöra en klart avgränsad grupp för sig, trots det att släktskapen med övriga Jesus-samtal både från formens och innehållets synpunkt är handgriplig. Även ett par andra former hos synoptikerna: ve-ropen och antiteserna ('icke frid, utan svärd' — 'icke upphäva utan fullborda' o. dyl.) kallas fram för att ge relief åt egenarten hos dessa Streitgespräche och i en exposé över den diskuterande talformens utveckling inom Israel söker förf. till sist sätta in dem på rätt historisk ort.

Albertz har om evangeliernas formhistoria fällt uttrycket „en bli-vande disciplin“. Man torde ock med en viss säkerhet kunna förutsäga, att arbetet med evangelierna inom närmaste framtid i rätt hög grad kommer att gå ut på undersökningar av traditionens former och behandla frågor, vilka gälla evangeliernas ställning från litteraturhistorisk synpunkt. Det nu föreliggande arbetets förtjänst inom denna aktuella forskningsgren är klar. Genom sin ingående sysselsättning med några karaktäristiska traditionselement hjälper det till i det ordnande och sofrande av materialet som nu behövs; den hjälpen kommer ock den till godo, som på åtskilliga punkter vill motsäga förf.

Något som starkt bör erkännas hos förf. är det sunda historiska sinne, som förhindrat honom att i likhet med Bultmann försvåra uppfattningen av dessa 'Streitgespräche' genom att göra dem alla till skapelser av den kristna församlingen utan rot i verkligheten. Medan B. låter t. ex. sadduceernas fråga om uppståndelsen blott avspegla församlingens teologiska arbete och scenen med den rike ynglingen

vara skapad av församlingen, visserligen "i Jesu anda", o. s. v., så finner A. intet rimligt skäl att fränkänna Jesus själv diskussioner om dessa äktjudiska ting.

Trots den grella skillnaden i utgångspunkt, gör sig dock A. — såvitt jag kan döma — skyldig till ett fel, som påminner om Bultmanns, när denne utan vidare postulerar en hel del om de motiv som lett församlingen vid dess diktande verksamhet. Också A. vet en god del 'för mycket', särskilt om "berättarnes" period och de drivkrafter som lett dem. När man tar del av den psykologiserande rekonstruktion av hela traditionsutvecklingen som bjudes, har man intryck av att grunden är för klen för den belastning förf. vågar därpå. Utan att här kunna ingå på närmare motivering vill jag blott ifrågasätta det historiskt berättigade i att så ensidigt som här skett föra fram apologetiska motiv och syften i traditionens historia. Den spontana driften att helt enkelt berätta ur Mästarens liv har säkert gjort sig gällande redan från början och traditionerna ha haft en skiftande och rikhaltig användning (se mitt anf. arb. s. 15 f.). Det visar sig ock i A:s framställning, hur motsträvt materialet är mot en alltför insnörande metod. I åtskilliga fall, där förf. vill läsa in bestämda syften med de tillsatser som skett, har man väl blott att se tendensen till att låta ett visst 'stickord' ge uppslag till sammanförande av beslätat material; A. berör synpunkten s. 97, men utnyttjar den icke (jfr s. 106).

En svårbehandlad fråga är naturligtvis den som rör 'kärnan' av verklighet och tillsatser under traditionens gång. A. har vid ordnandet av materialet efter de tre stadierna sökt ge *suum cuique*. I flera fall synes mig hans avgörande ha ganska löslig grundval. Är det nödvändigt att fatta ordet i Mark. 2:17 b: "jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare" som ett berättarens tillägg till det ursprungliga, som ligger i den föregående parallellen: "det är icke de friska som behöva läkare, utan de sjuka"? A. svarar: det senare ledet är ett allmänt program, en principiell förklaring över ändamålet med Jesu ankomst (s. 8). Men har icke det äldsta Jesusordet kunnat självt ge en utblick över hans uppdrag? Är det sannolikt, att det utomordentligt karaktäristiska angreppet på fariseernas brott mot fjärde budet, Mark. 7:9—13, är en sekundär dublett till ett ursprungligt Streitgespräch i v. 5—8, framgången blott ur apologetikens behov av exempel? Man kommer onekligen här och där att tänka på en risk, som medföljer renodlandet

av en viss traditionsform och materialets placering på dess Procrustesbädd. Risken är den, att man lätt kommer att bygga för vida slutsatser på avvikelser från modellen. Bultmann lade på 'die Streitgespräche' det på förhand skarpt tillskurna måttet av ett stilriktigt apoftegma. Albertz opponerar däremot, men har icke alldeles undgått faran av att ensidigt döma över texten efter sin uppgjorda mönsterbild av ett 'Streitgespräch'.

ERIK AURELIUS.

NÅGRA REFLEXIONER TILL DEN ALLMÄNNELIGA KRISTNA TRON

GUSTAF AULÉN: Den allmänneliga kristna tron. Andra reviderade upplagan. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag. (Stockholm 1924).

Allt flera och påtagliga bli de tecken, som tyda på att vi drivas in i en strömning av förnyat religiöst intresse. Även om man kan ha skäl att vara skeptisk mot profetiorna att vi gå en religiös pånyttfödelse till mötes, kan det dock icke bestridas, att nutiden möter de religiösa frågorna med långt större respekt och intresse än vad som kom dem till del blott för ett par decennier sedan.

Denna förändring i läget avspeglar sig också tydligt i det vetenskapligt-teologiska arbetet. Under det att det teologiska skede, som ligger närmast bakom oss blott har föga plats för det rent systematiska genomarbetandet av den kristna trons frågor, under det att här det historiska intresset uppslukar allt annat och lägger sin tyngd också på de systematiska framställningarna och ofta förvandlar dem till i huvudsak dogmhistoriska överblickar med en knapphändig dogmatisk avslutning, så torde man kunna säga, att vi i motsats härtill för närvarande befinna oss i en högkonjunktur för den systematiska teologien. Alltmera allmänt börjar man känna, att en blott historisk betraktelse av kristendomen, så betydelsefull och befriande den än är, dock ej ensam kan göra till fyllest, utan att det också kräves en självständig undersökning av frågan om kristendomens centrala innebörd, dess religiösa nutidsbetydelse.

Vad är den kristna trons innebörd, betraktad från internt religiös synpunkt? Detta är det problem, som upptages till behandling i

professor G. Auléns ovannämnda stora arbete "Den allmänliga kristna tron". Att detta arbete redan efter ett års förlopp hunnit utkomma i andra upplagan är ett bevis på en gång för dess egen vikt och betydelse och för att de däri behandlade problemen äro föremål för ett livligt intresse i nutiden.

Vad det här är fråga om, kan i anslutning till den traditionella terminologien enklast beskrivas med uttrycket "en evangelisk dogmatik". En dylik systematisk helhetsframställning plägar vanligen framträda som avslutningen av ett livsarbete och tillika ofta som det sammanfattande resultatet av en hel generations arbete, som slutpunkten för ett teologiskt skede. Varken det ena eller andra är utan vidare fallet med föreliggande arbete. I en rad större och smärre skrifter har förf. tidigare självständigt bearbetat nära nog samtliga den kristna trons huvudfrågor. Från denna synpunkt kan man alltså säga, att "Den allmänliga kristna tron" framstår såsom den mogna frukten af ett energiskt och djupgående tankearbete, som här nått fram till den omfattande syntesen. Och dock gör den alls icke intryck av att vara någon slutpunkt, utan snarare en utgångspunkt, en upptakt och uppfordran till ett förnyat genomarbetande av problemet om den kristna trons innebörd. Den vill icke ge en färdig lösning, utan den vill föra fram till nya utsiktspunkter, vill ställa problemet i nytt ljus. "Den allmänliga kristna tron" är ett i sällspord grad systematiskt arbete, men det är icke något "slutet system", som inkapslat sig i en slutlig form, utöver vilken tanken ej får gå i förnyad strävan, utan ett "öppet system", som har sin systematiska enhetspunkt i "trons eget sätt att se" och som just därför står öppet för varje ny synpunkt, som kan förhjälpa det för tron karakteristiska till bättre rätt.

Allra minst kan detta arbete betecknas såsom slutpunkten för ett teologiskt skede. På avgörande punkter står det fastmer i skarpaste motsats mot det skede, som behärskades av den ritschlska teologien och som i närvarande stund föreligger såsom ett avslutat helt. Snarare är det att betrakta som en programskrift, som vill anvisa nya vägar för en ny tid. Även i detta avseende stå vi inför ett "öppet system".

Härmed sammanhänger, att förf. med förkärlek använder uttrycket "troskunskap" i stället för det traditionella "dogmatik". Bortsett ifrån den tvetydighet, som vidlåder begreppet "dogmatisk" så tillvida som detta i filosofiskt sammanhang plägar användas som be-

teckning för en i motsats mot varje kritisk betraktelse stående åskådning, har det också den olägenheten, att det leder tankarna mera i riktning mot ett auktoritativt faststående, slutet system. I motsats härtill är det troskunskapens uppgift och syfte att låta trons egna synpunkter oavkortat och verklighetstroget träda i dagen, detta och ingenting annat.

Ovan karakteriserades arbetet såsom en evangelisk dogmatik. Emellertid är det icke blott uttrycket dogmatik, som här undvikes, utan också uttrycket evangelisk — åtminstone i överskriften. Detta förhållande har givit anledning till många misstolkningar, och det torde därför vara på sin plats att gå något närmare in på denna fråga. "Den allmänliga kristna tron" — så lyder titeln, och därmed är angiven en för boken i dess helhet karakteristisk tendens, dess strävan hän mot det "allmänligt" kristna. Den vill ej göra sig till förespråkare för någon ensidig konfessionalism. "Detta betyder nu givetvis icke, att troskunskapen skulle förhålla sig likgiltig till de konfessionella olikheterna. Men det betyder, att inga trosföreställningar kunna göra anspråk på att upptagas i en framställning av den kristna trons innebörd, *bara* därför att de kunna påvisas förekomma inom ett visst kyrkosamfund, eller med andra ord: det betyder att en framställning av det kristna trosinnehållet endast kan vilja vara evangelisk ("protestantisk"), därför att och i den mån som detta evangeliska låter sig legitimeras såsom ätkristet, i den mån som det visar sig innebära ett fördjupat inträngande i kristendomens själ" (sid. 6 f.). "Troskunskapen söker aldrig det särkristna, utan alltid det ätkristna — och den erkänner intet särkristet, försävt det icke kan betyga sig såsom ätkristet" (sid. 92).

Det, varpå allting här kommer an, är tydligen huru förhållandet mellan det särkristna och det ätkristna tänkes. Huru förf. själv bestämmer detta förhållande, framgår ju tydligt nog av de anförda citaten. Detta har emellertid ej hindrat, att framställningen på denna punkt ofta blivit grundligt missförstådd. Sålunda har en anmälare gått tillrätta med förf. därför att han "menar sig kunna framställa ett dogmatiskt system, som skulle ligga över eller under alla konfessionella olikheter. Den faktiska kristendomen föreligger i konfessionellt bestämda samfund, en "allmänlig" kristen tro utan påverkan av konfession finns icke. Att försöka framkonstruera den gagnar till intet, förf. vågar nog icke heller hängiva sig åt den tron, att hans

bok skall gillas och införas som lärobok vare sig i den grekiska eller romersk-katolska eller ens den reformerta kyrkan“.

Alla dessa reflexioner gå tydligen fullkomligt på sidan om förf:s mening med distinktionen mellan särkristet och ätkristet. Till det ätkristna kommer man ej genom att abstrahera bort allt särkristet. Det ätkristna är ej genomsnittet av eller det gemensamma för de olika kristna konfessionerna. Måhända är det begreppet "allmännelig", som framlockar tanken på kristendomens (naturvetenskapligt tänkta), *allmänbegrepp*, varom här alls icke är någon fråga. I själva verket kan man inte tänka nog lågt om en genomsnittstro, som försmär varje utprägling. En kristendom i all allmänhet har det aldrig givits; all kristendom framträder i historiskt betingad dräkt, och de olika individuellt utpräglade kristendomsformerna skilja sig från varandra allt efter deras större eller mindre förmåga att ge uttryck åt det specifikt kristna. Bäst skulle man därför måhända kunna beskriva läget sålunda: det ätkristna existerar endast i och med det särkristna, men detta senare värderas icke därför att det är särkristet, utan därför att det är det bästa uttrycket för det ätkristna. Det kan ju icke gärna undgå någon, att "Den allmänneliga kristna tron" ger uttryck åt en alltigenom evangelisk grundåskådning och att den alltså från konfessionell synpunkt helt hör hemma inom den evangeliska kristendomens ramar. Men förf. kan på sin väg långt verkningsfullare göra gällande den evangeliska kristendomen. Han står såsom representant för densamma, icke på konfessionalismens sätt blott därför att detta är det egna trossamfundets åskådning och därför att det egna naturligtvis måste vara bättre än det främmande, utan därför att han är medveten om och kan motivera den evangeliska kristendomens sakliga överlägsenhet såsom uttryck för vad kristendomen är.

Arbetets inledande del (sid. 9—116) behandlar frågan om "tro och troskunskap" från principiell synpunkt. Troskunskapens föremål är den kristna tron. Därför begynner framställningen med en preliminär bestämning av trons innebörd. Trons enda föremål och riktpunkt är Gud. Vad är då den närmare innebörden i detta mångtydiga begrepp: tro? Inom den senare evangeliska teologien har man ofta, ehuru med tvivelaktig rätt, under åberopande av Luther, utan vidare identifierat tron med förtröstan. Ehuru förf. ger sitt fulla erkännande åt den betydelse, som trons bestämmande såsom förtröstan haft för bekämpandet av en falsk, intellektualistisk religions-

uppfattning, för vilken tron blott betyder försanthållande av vissa givna läror, kan han dock icke gå med på, att begreppet förtröstan är det uttömmande eller ens det väsentligaste uttrycket för trons innebörd. Det är framför allt *omedelbarheten och innerligheten* i gudsförhållandet, som ej kommer till sin rätt, om förtröstan göres till ett och allt i tron. "Det är karakteristiskt, att den teologi, som velat göra förtröstan till det hela, visar sig hava svårt att låta omedelbarheten och innerligheten i det kristna gudsförhållandet komma till sin rätt och är benägen att utdöma dylika drag såsom hörande till en den kristna tron ovidkommande 'mystik'. Jag kan 'förtrösta' på någon som är avlägsen ifrån mig och som jag tilläventyrs endast kan nå genom mellanhänder. Tron står för en omedelbarhet i gudsförhållandet som icke kommer till uttryck enbart genom bestämningen förtröstan" (sid. 12).

Såsom själva grundbestämningen för tron angives i stället, att den är *livsgemenskap* med Gud. I första upplagan hade förf. härför brukat uttrycket "livsenhet". Att detta uttryck i andra upplagan utbytts mot "livsgemenskap" måste betecknas såsom en avgjord förbättring. Härigenom avgränsas det evangeliska trosbegreppet skarpt från varje förväxling med en gränserna mellan Gud och människa utplånande mystik. Om uttrycket livsenhet kunde tolkas så, att den förnimmelse av avståndet mellan Gud och människa, som präglar troslivet, icke kommer till sin rätt, så förebygges en sådan misstolkning genom begreppet livsgemenskap.

Därigenom att det för varje etisk betraktelse grundläggande gemenskapsbegreppet användes såsom grundbestämning för den kristna tron och det kristna gudsförhållandet har kristendomens art av att vara etisk religion kommit till klarast möjliga uttryck. Gudsförhållandet är ett gemenskapsförhållande mellan ett jag och ett du, vari människan betvingas av Gud och helt hänger sig åt honom. Häri når den kristna trons *teocentriska* karaktär sin fullkomning. Detta är måhända den största vinsten med trons bestämmande medelst begreppet livsgemenskap. Även då tron beskrives uteslutande såsom förtröstan kan visserligen trons teocentricitet i viss mån tillvaratagas; men också blott i viss mån. Gud fattas här såsom förtröstans enda föremål. Han är den ende, på vilken man utan inskränkning kan bygga sin förtröstan. Den hjälp människan i nöden behöver, vet hon sig kunna finna blott hos honom; allt hopp kretsar kring honom allena. Sätillvida kan man här tala om en viss teocentricitet. Men

granskar man förhållandet närmare, så upptäcker man snart, att grundvalen för det hela är utpräglat egocentrisk. Där tron uppfattas rätt och slätt såsom förtröstan, är i sista hand hänsynen till det egna jaget och dess högre eller lägre intressen själva utgångspunkten. Gud värderas, hans gemenskap sökes, eftersom och i den mån han kan tillfredsställa dessa människans egna intressen och garantera henne den åtrådda tryggheten. Det från religiös synpunkt mindervärldiga i denna uppfattning består ej egentligen däri, att människans egna intressen äro för lågt satta. Det är icke blott när gudsgemenskapen användes som medel för lägre, timliga värden, som vi ha att göra med en förkrympning i det religiösa förhållandet. Principiellt blir ställningen densamma, huru högt än det människans intresse sättes, som Gud skulle garantera. Visserligen betyder det från etisk synpunkt en himmelsvid skillnad, om Gud av människan sökes blott såsom stöd för den naturliga självhävdelsen eller för den etiska självhävdelsen, om hon söker Gud för att med hans hjälp finna naturlig lust och tillfredsställelse eller egen etisk fullkomning — i båda fallen föreligger dock religiöst sett samma perversion, vilken består däri, att människan sätter sig själv och sina egna behov i centrum för det religiösa förhållandet, och icke Gud. Den religiositet, i vilken Gud och gudsgemenskapen väsentligen skattas såsom medel för något annat, slår över i sin motsats, blir irreligiositet.

Nu är det visserligen tydligt, att detta sista extrema fall ingalunda utan vidare föreligger där man vill låta "förtröstan" vara den uttömmande beskrivningen på tron. I själva verket har man då i ordet "förtröstan" redan inlagt vida mer än den antydda egocentriska orienteringen. Att förtrösta på Gud betyder i denna vidsträcktare bemärkelse, som man ger ordet, icke blott att hålla sig till Gud såsom den, som garanterar framgång åt min sak, utan det betyder tillika att helt lämna sig själv och sin sak i hans händer, att övervinnas och betvingas av honom, att helt hänge sig åt honom. Det är denna rikare innebörd i "förtröstan" som möjliggjort att den kunnat uppfattas såsom det grundläggande i tron eller rent av såsom det hela. Men samtidigt innefattar tvetydigheten i detta begrepp en ständig fara för det evangeliska trosbegreppets förytligande.

Ett påtagligt exempel på denna fara erbjuder den ritschlska teologien. Det som här driver människan till religionen är i sista hand hennes behov av högre hjälp för att kunna hävda sig själv mot mötande fientliga makter. I överensstämmelse härmed resulterar också

det religiösa förhållandet i ett religiöst "behärskande av världen". Såsom andlig-sedlig personlighet vet människan sig äga obetingad överlägsenhet över allt som blott är natur, men på samma gång ser hon sig inställd i en värld, som hotar hennes existens, som icke respekterar hennes andliga överlägsenhet, som infogar henne i ett mekaniskt kausalsammanhang, där betingelserna saknas för hennes sedliga självständighet och där hon blir behandlad såsom ett ting. För att kunna hävda sig själv i ordets högsta bemärkelse, alltså för att kunna hävda sig såsom andlig-sedlig personlighet gentemot en brutal tillvaro, som med makt bryter ned och förintar all andlighet, personlighet och sedlighet, måste människan söka en bundsförvant i en naturen överlägsen, rent andlig, personlig, etisk makt, med andra ord, hon måste söka Gud såsom den enda makt, som kan garantera henne det högre, andliga livets betingelser. Tron på Gud blir alltså detsamma som förtröstan. Tron på Gud betyder helt enkelt tron på att det goda är makten i det verkliga, och i kraft av denna tro och förtröstan kommer människan då också att intaga en annan ställning till verkligheten än förut, ej längre den underkuvade, världsflyende, utan den segrande, världsbehärskande ställningen. Hon behöver ej längre tillsluta sig gentemot verkligheten, ty i densamma möter henne icke längre en hotande och fientlig makt, utan Guds kärleks makt.

Men även där, såsom inom den ritschlska teologien, den egocentriska religionsuppfattningen möter i så förändligad och sublimerad form, är den dock alltjämt egocentriskt orienterad, och medför därför med nödvändighet ett förytligande av det evangeliska trosbegreppet. Gudsförhållandet infogas här såsom ett led i de mänskliga ändamålssättningarna. Det är icke tillräckligt sorjt för att avlägsna varje tanke på att Gud värderas och hans gemenskap sökes huvudsakligen med hänsyn till det gagn, som människan därav väntar för sina egna — låt vara högsta — ändamål. Visserligen hävdas med allt eftertryck Guds suveränitet gentemot världen, men man saknar ett lika klart uttryck för Guds suveränitet i själva vårt gudsförhållande, vilket utesluter varje tanke på att förvandla gudsgemenskapen till medel för något annat såsom ändamål.

Mot dylika tankar i det föregående teologiska skedet som bakgrund bör man betrakta förf:s sätt att bestämma trosbegreppet. När han såsom trons grundbestämning angiver "gudsgemenskapen" och ej "förtröstan", så innebär detta icke, såsom kanske någon

skulle tänka, ett avsteg från reformationens evangeliska trosbegrepp, utan det är tvärt om ett försök att förhjälpa reformationens uppfattning om vad tron är till fullständig klarhet och att vinna en bestämning av tron, som utesluter varje förtyligande. Ty vad som än eljest är utmärkande för Luthers kristendom och trosuppfattning, så karakteriseras den dock allra djupast av hans hänsynslösa kamp mot varje även "religiös" egocentricitet och hans hävdande av att gudsgemenskapen är det sista och högsta, som aldrig visar utöver sig själv till något annat. Även om man, då man använder "förtröstan" såsom uttömmande bestämning av tron, fyller uttrycket förtröstan med allt det som ligger i gudsgemenskapen för dess egen skull och såsom det absolut högsta, så är det dock av vikt att principiellt klargöra, vilketdera momentet som är det grundläggande för tron. Söka vi Guds gemenskap för att äga någon att sätta vår förtröstan på? Eller är det icke fastmer så, att vi, då vi leva i gemenskap med Gud, såsom ett visserligen viktigt, men dock sekundärt "bifenomen" därtill i förtröstan på Gud kunna lägga alla våra omsorger i hans händer? Det förblir alltså därvid, att gudsgemenskapen är det primära, vilket ju också kommer till det allra tydligaste uttryck i det av Luther så högt skattade och av honom till hälften skapade trosordet: "Om jag haver dig, så frågar jag efter himmel och jord intet". Detta är en helt annan stämning än den, som ständigt bakom gudsgemenskapen vill skymta ett motive-rande religiöst världsbehärskande.

Med denna bestämning av den kristna tron såsom livsgemenskap med Gud är på en gång utgångspunkten och föremålet för troskunskapen förhanden. Troskunskapens *uppgift* är nämligen att "så noggrant som möjligt, med alla till buds stående medel, giva en klarläggande tolkning av den kristna trons innehåll och mening" (sid. 82).

Denna första bestämning av troskunskapens uppgift är utav långt större räckvidd, än man måhända i första ögonblicket observerar. Därmed är i själva verket inriktningen av hela den följande undersökningen given, och en rad vägar, på vilka de dogmatiska undersökningarna gärna pläga att slå in, äro härmed förklarade ogångbara. Jag vill inskränka mig till att blott peka på tre vanliga problemställningar, som genom denna bestämning komma att elimineras.

1. Troskunskapen kan ej slå in på *eticismens* väg. Detta har den

visserligen ofta gjort under senare tid. I stället för att helt enkelt framställa den kristna tron och låta den själv vittna om sin innebörd, har man i apologetiskt intresse underordnat den under främmande synpunkter. Den bästa legitimeringen för den kristna tron har man därvid menat sig finna genom att visa på vilken betydelse den äger för andra livsområden, framför allt för det etiska. Att på detta sätt låta tron vila på främmande grundval, skulle det också vara etikens, måste enligt förf. avvisas. "Även i detta fall har tron, trots allt, blivit dömd och uppmätt utifrån, icke efter de synpunkter, som för den själv äro de djupast bestämmande" (sid. 73). Utan att vinna någon fast grundval utsättes den kristna tron för eticerande omtolkning; det som utan vidare kan översättas i etik, anses därmed legitimerat, den från etisk synpunkt alltid i religionen kvarstående irrationella resten skjutes åt sidan. Gentemot detta förfaringsätt betyder förf:s ständiga betonande av att det är trons egna synpunkter, som äro de avgörande, ett synnerligt fördjupande av frågeställningen.

2. Troskunskapen kan ej heller slå in på *historicismens* väg. Vid sidan av eticismen är det framför allt historicismen, som ger det senast förflutna teologiska skedet dess prägel. Man sökte trons grund och uppenbarelsen i ett stycke förfluten historia. Här har den senare tidens historiska forskning tydligt uppenbarat positionens svaghet. Trons visshet kan aldrig göras avhängig av den historiska forskningens resultat. Men när förf. från de vanliga kontroverserna mellan tro och historisk forskning söker sig fram till "en frimodig position", så är detta ingalunda förestavat av en överdriven fruktan för skeptiska tendenser i den senaste historiska forskningen; ty även om den historiskt-exegetiska forskningen med absolut visshet kunde nå fram till de mest positiva resultat, så vore den därmed vunna grundvalen lika oduglig för troskunskapen. Det är här fastmer fråga om två principiellt skilda betraktelsesätt. "Trons eget sätt att se" kommer ohjälpligen till korta om man söker trons grundval i något, som skall fastställas genom historisk forskning. Om osäkerheten i den närvarande exegetiskt-historiska forskningen bidragit till att understryka detta förhållande, så är det blott till gagn för troskunskapen därigenom att det hjälper den till klarare insikt om dess egen och dess föremåls, trons självständighet.

3. Troskunskapen kan slutligen ej heller slå in på *metafysikens* väg. Om förf. i de båda föregående punkterna står i tydlig motsats till den ritschlska åskådningen, kunde det förefalla, som om

han genom metafysikens utrensande ur troskunskapen skulle helt sammanträffa med den ritschlska teologien. Så är emellertid ingalunda fallet. Skillnaden är påtaglig särskilt i två hänseenden. Redan den olika ställningen till historicismen medför en olika ställning till trons "metafysiska" innebörd. Det historiska är såsom sådant icke nog för tron. Trons föremål är Gud, och även om tron finner Gud i historien, så finner den "något som går *över* all enbart mänsklig historia, något som äger transcendent halt" (sid. 28 f.), och i detta sammanhang är förf. ej rädd för att tala om något *metafysiskt*. När fråga är om trons föremål, vill begreppet "metafysisk" förhindra att det upplöses i något blott historiskt-psykologiskt. När frågan åter gäller troskunskapens arbete och metod, måste allt vad metafysik heter hänsynslöst utrensas. Troskunskapen har ingenting att göra med äldre eller nyare metafysik. Den vill icke uppställa någon metafysisk lära "de deo et rebus divinis", utan blott utsäga, vad som är trons egen innebörd och mening. Om troskunskapen alltså talar om trons föremål såsom något transcendent och "metafysiskt", så gör den detta icke i akt och mening att själv bedriva metafysik och fälla metafysiska omdömen, utan såsom ett enkelt empiriskt konstaterande av att tron själv ger sitt föremål denna innebörd. Här ligger förklaringen till den andra olikheten mellan förf:s och den ritschlska teologins ställning till metafysiken. Även där de gemensamt göra front mot inblandandet av metafysik i troskunskapen äro motiven därtill åtminstone delvis olika. Även om det för den ritschlska teologien var ett huvudintresse, att låta tron själv komma till tals, så förband sig därmed också inflytelser från en allmänt agnostisk-positivistisk åskådning, och man kan icke undandraga sig intrycket, att just detta senare inslag varit det avgörande vid den förbittrade kampen mot all metafysik inom teologien. I viss mening kan man alltså säga, att det här var en metafysik med negativt förtecken, som utträngde den vanliga metafysiken. Förf:s avvisande av metafysiken går ännu ett steg lägre: här uteslutes metafysiken av tron, som icke är *en annan* metafysik, utan *något annat än* metafysik.

Man torde få söka efter en framställning av den kristna tron, som så gjort allvar av att låta trons egna synpunkter framträda och utrensa alla ovidkommande tankegångar, som under tidernas lopp sammanvävts med tron och med orätt göra anspråk att giva uttryck åt tron själv. Ingen utsaga, som ej kan legitimera sitt sammanhang med trons centrala innebörd, har rätt att få plats i troskunskapens

system. Därav det på flera ställen mötande talet om "troskunska- pens gränslinje". Utanför denna gränslinje faller allt, som ej kan visas stå i nödvändigt och ofrånkomligt sammanhang med den kristna trons grundfaktum. Därför måste troskunska- pen avstå från de gamla försöken att metafysiskt (fysiologiskt) förklara Jesu väsens tillblivelse (sid. 229 f.) eller uppståndelsens och upphöjelsens *huru* (sid. 218 f.). Varje försök att härav bilda en dogmatisk utsaga innebär ett överskridande av "troskunska- pens gränslinje". Om någon skulle mena, att förf. här dragit gränslinjen alltför ängsligt snävt, så må det tvärt om framhållas, att denna stränga begränsning till det ur tron själv organiskt framgående just är arbetets utomordentliga styrka. Snarare skulle man på någon punkt kunnat önska, att gränslinjen än kraftigare markerats, så t. ex. vid behandlingen av annihilations- tanken, vilken även i andra upplagans försiktigare formulering skulle kunna tolkas som om den lämnade det fritt åt tanken att slå in på metafysikens banor.

Genom koncentrationen kring den kristna trons innebörd och mening har "Den allmänneliga kristna tron" erhållit prägeln av sällspord systematisk helgjutenhet. Tron är livsgemenskap med Gud. Därmed hänvisar den med nödvändighet på Guds uppenbarelse: utan uppenbarelse ingen livsgemenskap med Gud. Men då uppenbarelsen sålunda är det gemenskapsstiftande, får den ej fattas intellektualistiskt såsom en blott läromeddelelse, utan såsom en "levande uppenbarelse", en alltjämt fortgående uppenbarelse, varigenom Gud träder i omedelbar gemenskap med själen. Den kristna uppenbarelsen, sådan som den faktiskt möter oss, är icke en förfluten, isolerad företeelse, utan den möter oss såsom ett *levande uppenbarelsesammanhang*, som sträcker sig genom tiderna och som har sitt behärskande centrum i Kristus. Därför kan kristendomens väsen sammanfattas i följande formel: "Kristendomen är till sitt väsen det av gudsgärningen i Kristus behärskade, fortgående andesammanhang, där allt hänföres till och bestämmes av livsgemenska- pen med Gud" (sid. 155). "Tron utgår från det faktiska uppenbarelsesammanhanget, i vilket den står och av vilket den har sitt liv. Den låter så ljuset av detta uppenbarelsesammanhang, av den heliga eld, som brinner ibland oss, falla tillbaka på det som skett, på det historiska livs- verk, som fullbordades på korset. Och i ljuset av detta som alltjämt sker betygar sig då för trons öga det här fullkomnade livsverket såsom ett den gudomliga kärleksviljans genombrott i vårt släktes

liv. Trons avgörande fråga är icke frågan om det tidshistoriska sammanhanget, utan om den gudomliga *meningen*. Och detta livsverkets innersta mening tolkas och verifieras för tron på ett ofrånkomligt sätt av hela det fortgående andesammanhanget, af det som alltjämt sker, där Kristi ande får bliva livgivande verksam i människohjärtana. Jesu livsverk blir s. a. s. genomlyst av det fortgående uppenbarelse-sammanhanget och i och med denna genomlysning avslöjas dess egentliga och förblivande betydelse“ (sid. 51).

Med denna levande, dynamiska syn på den kristna uppenbarelsen är egentligen nyckeln given till förståendet af trons frågor i deras inbördes sammanhang, vilket behandlas i arbetets huvuddel under rubriken “*Det kristna trosinnehållet*“. Här har det gjorts verkligt allvar av den ofta uppställda, men sällan förverkligade fordran, att troskenskapen i sin helhet måste gestaltas *teocentriskt*. Ramen, i vilken det hela infogas, röjer genast detta teocentriska drag. De tre huvudavdelningarna behandla: 1. Gud, den Helige; 2. Helgelsen — förverkligandet av livsgemenskapen med den helige; 3. De heligas samfund, det samfund, det andesammanhang, vari Gud verkar till helgelsens och gudsgemenskapens realiserande. När livsgemenskapen med Gud sålunda blir den allt behärskande tanken, så följer därav, att den omtalade dynamiska synen på kristendomen ej såsom hos Schleiermacher är dynamisk-evolutionistisk, utan dynamisk-dramatisk. Gudsgemenskapen är icke en utvecklingsprodukt, utan upprättas helt personligt i en Guds historia med mänskligheten. “När Gud i och genom uppenbarelsen realiserar sin vilja och upprättar sitt herravälde i människosjälarnas värld, sker detta nämligen i en ständigt fortgående kamp med det som står hans vilja emot. Han övervinner hindren och bryter sig väg“ (sid. 21).

Denna dynamiskt-dramatiska syn sätter nu sin prägel på hela den följande framställningen: *den levande, aktiva gudsbilden* (sid. 120—190), som i förhållande till världsloppet och det onda antager gestalten av den suveräna kärlekens kämpande och segrande Gud; Gud själv såsom det verkamma subjektet i *Kristi frälsningsgärning*, Gud själv såsom den, vilken i Kristusgärningen realiserar sin kärleksvilja på självtutgivandets och offrets väg (sid. 191—235); *synden* såsom den förvända egocentriska viljeriktning, som ej låter sig bevingas och behärskas av den gudomliga kärleksviljan (sid. 235—256); *syndernas förlåtelse* såsom “den gudomliga gärning, genom

vilken Guds suveräna kärlek betvingar den syndiga människan och insätter henne i livsgemenskap med sig själv“, samt utrustar det mänskliga livet med en aktivitet, som har sin källa i gudsgemenskapen (sid. 256—284); *kyrkan* såsom det andliga livssammanhang, i vilket Guds Ande är effektivt verksam till människors helgande hän mot fulländningen, där gudsviljan realiserar ej längre under övervinnande av motstånd. “Därför att den gudomliga kärleken är en suverän kärlek, rymmes icke trons andesamfund inom jordelivets snäva och trånga gränser: jordelivets ram spränges och för trons blick lyser i aning och hopp det andesamfund, i vilket den gudomliga kärleksviljan råder ohämmad och i vilken allt “styckeverk“ är förgånget“ (sid. 285—377).

Utrymmet förbjuder oss att mer än genom dessa allmänna antydningar gå in på arbetets huvudtankar. Den som önskar en kortfattad introduktion däri, erhåller detta bäst i prof. Auléns uppsatser “Några principfrågor i Den allmänliga kristna tron“ (Kristendomen och vår tid 1924, sid. 222—234), “Hauptgedanken einer schwedischen Glaubenslehre“ (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1924, sid. 291—304) samt “Sekelskiftets teologi“ (Svensk teologisk kvartalskrift 1925, sid. 61—80).

Här må blott två frågor av särskilt intresse beröras, nämligen frågan om Guds förhållande till världsloppet, speciellt det onda och frågan om kyrkan.

Är Gud den aktiva, suveräna kärleken, som står i obruten motsättning till allt vad ont är, så kan man ej undkomma frågan, huru denna kärleks suveränitet förhåller sig till världsloppet, som ju skenbarligen bär helt annan prägel. Huru rimmar sig tron på Gud såsom världens herre med världens faktiska beskaffenhet? Är icke det onda i världen en vederläggning av att Gud är kärleken, eller om han är kärleken en vederläggning av tanken på hans suveränitet? Eller om Gud är den suveräna kärleken, måste man då icke därav draga den slutsatsen, att det onda i världen blott är ett sken? Huru än dessa frågor besvaras, inträda genast nya svårigheter. Ty den kristna tron kan varken vara med om att pruta av något på Guds kärleks suveränitet; därigenom skulle den kristna gudsbilden förlora sin prägel och den kristna försynstron sin grundval. Ej heller kan den vara med om något avprutande på Guds kärleks motsats mot det onda; därigenom skulle den kristna gudsbilden förlora sin renhet

och aktivitet, den kristna tron sitt etiska allvar, kampen mot det onda sin kraft och världsloppet sin dramatiska spänning.

Vid försöket att göra rätt åt dessa skenbart motsatta och varandra upphävande tankar och intressen har det kristna tänkandet alltifrån början haft ytterst svårt att finna sin egen väg. Det råkade in i en virvel av främmande tankemotiv, som redan i dessa frågor skapat sig fasta former, former, som voro mer eller mindre inadekvata för det kristna innehållet. Om kristendomen i dess syn på världslopp och världsutveckling ursprungligen avgjort tillhör den profetisk-historisk-dramatisk-etisk-dualistiska linjen, så höra däremot dessa tankeformer, i vilka det kristna tänkandet sökte giva uttryck åt denna syn huvudsakligen hemma på den metafysisk-kosmologisk-eudämonistisk-monistiska linjen. För att blott nämna några av de viktigaste inslagen mötas vi här av inflytelser från den stoiska försynstron med dess identifierande av teologi och teleologi, av det gudomliga och ödet, av Gud och den i naturen inneboende utvecklingsprincipen; vi mötas av inflytelser från den stoiska teodicéen, där det onda utan vidare inordnas inom det godas ram antingen såsom pedagogiskt medel eller såsom ett det goda motsatt element, som för en isolerande betraktelse visserligen verkar störande, men som infogat i det stora världssammanhanget blott bidrager till att anti-tetiskt förhöja det helas skönhet och harmoni; vi mötas av inflytelser från den nyplatoniska teodicétanken, att allt vad som är egentligen är gott, att det onda är något blott negativt, ett icke-varande, brist på varande, brist på realitet; och slutligen möta oss också inflytelser från den antika antropocentrisk-eudämonistiska religiositet, för vilken gudstrons innebörd uttömmes i en snäv försynstro, i förlitande på en gudomlig makt, vars förnämsta uppgift består i att garantera människan uppfyllelsen av hennes behov och önskningar.

Det schema, som därigenom skapats, och vari kristendomens syn på Guds förhållande till världsloppet och det onda liksom ock den kristna försynstron traditionellt infogats, har haft ödesdigra verkningar, och detta i tre avseenden: man har ej kunnat konsekvent nog fasthålla vid den kristna gudsbilden såsom alltigenom präglad av kärleken; man har vidare ej kunnat hävda den obrutna motsatsen mellan Gud och det onda, utan talat om hans förhållande därtill på ett sätt, som mer eller mindre fördolt gjort honom till syndens upphov och därmed tillika bortförklarar densamma; slutligen har man ofta förytligat den kristna försynstron därhän, att världsloppet genom

densamma skulle ställas under våra önskingars herravälde; fransidan härav bildar den ofta mötande företeelsen, att människor med de olyckor och svårigheter, som de ej enligt sin önskan befriats ifrån, mena sig kunna vederlägga all försyns- och gudstro.

För att övervinna dessa för den kristna tron främmande tankar, söker förf. återföra trons syn på världsloppet, det onda och försynen på den kristna gudsbilden. Det som därvid utgör problemets lösning, är den aktiva gudsbilden, den dynamiskt-dramatiska synen på Guds förhållande till människolivet och världsloppet. Åtminstone när det onda framträder såsom religiöst-etiskt ont, såsom synd, står det i radikal motsättning mot Guds vilja. Det är därför omöjligt att utan vidare återföra allt som sker direkt på Guds vilja. Tillvaron är "ett drama, där den suveräna gudomliga kärleken kämpar för att övervinna det som står densamma emot. Gud vill icke allt det som sker, men han vill något *med* allt som sker. Hans kärleksviljas suveränitet kommer då till uttryck, dels däri, att ingen situation är undanryckt Guds kärleks möjligheter och dels däri att i själva verket all mot Guds vilja stridande makt upplöser sig själv och blir till intet". I överensstämmelse härmed betyder försynstron "icke resignation inför det faktiska händelseförloppet och icke heller försäkran mot allt lidande, utan i stället en förvisning såväl om att "intet skall skilja oss från Guds kärlek" som därmed också om att Gud förmår taga även det som i och för sig är ont i sin tjänst" (sid. 176). Från världsförklaringsynpunkt kommer man här aldrig ifrån en relativ dualism; men den kristna tron har heller aldrig givit sig ut för att kunna ge en enhetlig världsförklaring; den motsätter sig blott varje principiell dualism, som ej vill erkänna, att tillvaron har sin grund i den gudomliga kärleksviljan. Den kristna tron vill ej giva någon rationell förklaring av det onda och dess uppkomst. "Frågan om det onda koncentrerar sig för den kristna tron kring frågan om dess övervinnande, och den får sitt svar genom trons hänvisning till den mot det onda kämpande och över detsamma segrande Guden" (sid. 184).

Det torde icke kunna bestridas, att förf. med detta sitt utförande givit ett betydelsefullt bidrag till en ytterst svår frågas klarläggande. Här liksom eljest är han angelägen om att hålla systemet "öppet" och ej i förtid fastläsa det vid oföränderliga dogmatiska formuleringar. Betydelsen härav framgår tydligt vid en jämförelse mellan

första och andra upplagan vilken senare utgör ett viktigt fortskridande på den i första upplagan inslagna vägen.

Till sist några ord angående framställningen om kyrkan. Genom motsatsen mot romersk kyrkoupfattning hava de evangeliska behandlingarna av denna fråga i allmänhet kommit att skatta åt en individualism, som ej gör rätt åt den religiösa gemenskapens betydelse. Resultatet har ofta blivit, att den enskilde individen ställes isolerad på ett verklighetsfrämmande sätt. Här har förf. med sin syn på kristendomen såsom ett levande andesammanhang kunnat giva den religiösa gemenskapen en mera central innebörd. "Kyrkan är det andliga livssammanhang, i vilket Guds Ande är effektivt verksam" (sid. 285) att genom sina medel, ordet, dopet, nattvarden, "personligheternas nådemedel", bönen införa människor i livsgemenskap med Gud. Kyrkan i denna mening får varken identifieras med något bestämt kyrkosamfund eller lösgöras från de historiska kyrkosamfundet, utan är levande och närvarande i dem: den religiösa betraktelsen av kyrkan gentemot all blott och bar institutionalism. Härigenom göres front mot två vrågbilder: dels mot en det individuella gudsförhållandet förtryckande samfundskristendom med dess formträddom, dels mot en samfundsupplösande individualism med dess formlöshet.

Det är blott vid några få punkter i "Den allmänneliga kristna tron", som vi här kunnat dröja med några reflexioner. Men redan härigenom torde det tillräckligt hava framgått, att vi här hava att göra med ett utomordentligt djupgående och betydelsefullt arbete, som genom sin klarhet och skärpa, sin grundlighet och målmedvetenhet förvisso kommer att öva det avgörande inflytandet på vårt lands dogmatiska studier på en gång som teologisk lärobok, vetenskaplig undersökning och till fortsatt forskning äggande programskrift.

ANDERS NYGREN.

KRISTENDOMEN OCH DE SOCIALA FRÅGORNA

C. O. P. E. C. Commission Reports, I The nature of God and His Purpose for the World. II Education. III The Home. IV The Relation of the Sexes. V Leisure. VI The Treatment of Crime. VII International Relations. VIII Christianity and War. IX Industry and Property. X Politics and Citizenship. XI The Social Function of the Church. XII Historical Illustrations of the Social Effects of Christianity. (12 volymer London 1924).

The Proceedings of C. O. P. E. C. An account of what happened at Birmingham. With full reports of the chief speeches. (London 1924).

5—12 april 1924 hölls i Birmingham Conference on Christian Politics, Economics and Citizenship (C. O. P. E. C.). Den var ett led i förberedelserna för den stundande ekumeniska konferensen i Stockholm. Till grund för förhandlingarna i Birmingham lågo en rad utredningar, vilkas rubriker finnas angivna här ovan. De hava utarbetats av för ändamålet tillsatta kommissioner, bestående av representanter för olika religiösa samfund och olika sociala organisationer i England. Bland medlemmarne finner man t. ex. biskopen av Oxford, Hubert Murray Burge, biskopen av Liverpool A. A. David, ledaren för den förenade skotska frikyrkan professor David Cairns. Även ett par medlemmar av romerska kyrkan ha lämnat sin medverkan till utarbetandet av de föreliggande utredningarne. I medlemsförteckningarna finner man vidare åtskilliga universitetsmän och forskare: den som medarbetare i Hasting's Encyclopædia samt i Dictionary of the Bible kände J. Selbie, kyrkohistorikern professor Bartlet (Oxford), psykologen Hadfield, författare till den nyligen översatta boken Psykologi och moral, samt den genom sitt omfattande skriftställarskap över mystiken kända mrs Stuart Moore (Evelyn Underhill) och miss Lily Dougall, novellist och religiös författarinna, m. fl. Från den sociala verksamheten och politiken kunna framhållas sådana namn som Willoughby Dickinson, honorary secretary och drivande kraft i Världsförbundet för främjande av internationellt samförstånd genom kyrkosamfunden, lady Parmoor, mr Dryer, tjänstgörande som sekreterare i Förbundet för kristet sam-

hällsliv, miss Lucy Gardner, och rev. C. E. Raven, en av de ledande krafterna inom C. O. P. E. C.

De föreliggande volymerna äga icke karaktären av programmatiska förklaringar, i vilka man har rätt att se bindande riktlinjer för den stundande ekumeniska konferensen. Så är ej heller fallet med de resolutioner, som antogos å Birminghamkonferensen. Men givetvis ha dessa skrifter det största intresse som vittnesbörd om hur den engelska kristenheten ser på de föreliggande frågorna, i den mån man nu har rätt att här tala om en enhetlig opinion. På många punkter förråder den förda diskussionen betydande motsatser.

Den utan all fråga mest betydande av de ovan nämnda volymerna är den första "rapporten" om *The nature of God and his purpose for the World*. Den innehåller en sammanfattning av den religiösa åskådning, som i stor utsträckning uppbär Copecs strävanden. De tankar, som här uttalas äga i hög grad ekumenisk karaktär. Man kan oförbehållsamt instämma i de optimistiska ord, som rev. Raven yttrade vid rapportens framläggande på Birmingham-konferensen: "Vi ha alla blivit förvånade, då vi upptäckt, i vilken stor utsträckning enighet var möjlig. . . . Kommissionens erfarenhet under sökandet av en gemensam utgångspunkt är kanske värd att ihågkomma. . . . De kristna äro ense i fråga om grundställningen till Gud, uppenbarad i Kristus, och i sin religiösa erfarenhet, låt vara att det förefinnes stora olikheter beträffande de lärobyggnader och kyrkoförfattningar, i vilka denna erfarenhet tagit sig uttryck. Då vi böja våra knän, äro vi eniga." Dock försummar rev. Raven icke att framhålla, att det finnes utrymme för och faktiskt även föreligger avsevärda meningsskiljaktigheter inom den ram, som kommissionens åskådning representerar.

Professor R. Mackintosh har i *Hibbert Journal* (oktober 1924) framställt ganska skarpa anmärkningar mot "Copecs teologi". Han säger sig där sakna den kristna förlåtelse tron samt har tagit anstöt av några tankar om de kristnas uppgift att utgiva sig själva i Kristi efterföljelse: "Evangeliska kristna få ej mena, säger Mackintosh, att de skola fortsätta eller fullborda försoningen. . . . Copec bortser i sin iver för framåtskridande genom kristna själars villiga lidande för mycket från att Kristus en gång för alla frambar ett offer för synder".

Denna anmärkning bottnar uppenbart i ett något flyktigt studium av skriften om *The nature of God and the purpose of the World*.

Den liksom hela Copec-rörelsen betonar mycket starkt kristen aktivitet på samhällslivets olika områden. Men det vore fullständigt förfelat att här utläsa en tendens att reducera den kristna tron till en socialt färgad moralism. Copec inriktar uppmärksamheten på de riktlinjer för socialt reformarbete, som evangeliet innesluter. Men så långt man kan döma av de föreliggande skrifterna, trängas i varje fall icke medvetet övriga sidor av kristendomen undan. Just i det parti av volym I, som Mackintosh vänder sig mot, stå följande ord: "Vi skulle hemfalla åt förtvivlan, om vi icke i korset funne visshet om förlåtelse och kraft att övervinna . . . Fastän vi svika och korsfästa, finna vi där, i Kristus, Guds svar på vårt beteende".

Programmatiskt förklaras på första bladet av skriften om *The nature of God*, att den kristna tron, rätt förstådd och följdriktigt tillämpad, erbjuder det ideal, vilket behöves för lösningen av tidens problem, och kraften till dess förverkligande. Uttryckligen framhålles dock på flera ställen i Copec-litteraturen, att strävan efter en social etik på kristlig grund ej förutsätter, att man direkt av bibliska ut-sagor skulle kunna sammanställa ett socialt reformprogram. Det är givetvis ej fråga om en reproduktion av bibelns sociala etik. Uppgiften är att utröna, vilka direktiv för det samhälleliga livets gestaltning i våra dagar, som kunna vinnas genom en konsekvent tillämpning av den kristna trosövertygelsen.

Det är den skenbart mest individualistiska tanken i den kristna gudstron, som här framställes såsom grundvalen för kristendomens sociala program. Varje människosjäls eviga värde förnekas i själva verket, om sociala förhållanden tolereras, vilka tillspillogiva den enskildes utvecklingsmöjligheter. Jesus förkunnar den himmelske Fadern, som vårdar sig t. o. m. om liljorna på marken och i vilkens ögon varje själ är mer dyrbar än hela världen. Att tro på denne Gud måste innesluta, att man också delar samma syn på de enskilda människorna. Tron på den himmelske Fadern kan därför ej skiljas från erkännandet av allas broderskap. I denna tro ligger också den enda solida grunden för broderskapsidealet. I blott inomvärldsliga hänsyn har man ej en tillräckligt stark drivkraft att avstå från något av det goda, som man har *makt* att tillägna sig.

På ett för engelskt tänkande karakteristiskt sätt betonas härjämte inkarnationens faktum såsom grundläggande för den kristnes syn på sin jordiska uppgift. I engelsk teologi är det ju en oavlätligt återkommande tanke, att inkarnationen uppenbarar det intima, ofrånkomliga

sambandet mellan den synliga och den osynliga världen. I Kristi jordiska gestalt har det gudomliga på ett säreget sätt förmått sig med det kroppsliga. Därav drager man slutsatsen, att hela den synliga världen är avsedd att dunklare eller klarare uttrycka och förmedla beröringen med den eviga världen. Denna tanke tillämpas så, att varje strävan för förbättrandet av människornas yttre villkor i syfte att möjliggöra en harmonisk utveckling av de naturliga anlagen, har religiös betydelse. Ur denna synpunkt är varje redbart arbete en gudstjänst. Särskilt betydelsefull är då också strävan att göra skönheten tillgänglig för alla. Närhelst vi åstadkomma eller tillåta något fult, något tarvligt eller ofullkomligt, profanera vi och hindra Guds uppenbarelse (self-expression) i världen . . . "En ur kristen synpunkt tillfredsställande social ordning måste vara sådan, att i den alla få fritt utrymme för sitt skönhetskrav och kunna känna sitt dagliga liv som ett led i strävan att förverkliga den gudomliga världsordningen". Å andra sidan följer ur denna syn på det jordiska att "tillbedjan är den rätta nyckeln till handling". Tillbedjan skänker kraft, den inspirerar och den giver människan det eviga mål, för och genom vilket individens och samhällets krafter kunna bringas till harmonisk samverkan.

Ur olika synpunkter har sålunda den kristna gudsuppenbarelsen betydelse för det sociala livet. I religionen äga vi den förnyande, moraliskt omskapande kraften. Det eviga målet erbjuder ett centrum, kring vilket individens och samhällets liv kan organiskt uppbyggas. Ur tron på den himmelske Fadern härflyter som ideal för det samhälleliga livet en ordning, i vilken broderskapet är realiserat och fri utveckling av människans naturliga krafter — såsom medel för den gudomliga ordningens förverkligande — står öppen för alla. —

Vid Birminghamkonferensens första sammanträde upplästes ett anförande av Evelyn Underhill, vilket började med ett citat från Bernhard Shaws *Back to Methuselah*, där Eva säger om Hanok: "Hanok vandrar på bergen och hör ständigt Röstens och har uppgivit sin egen vilja för att göra Röstens vilja . . . men det tog tvåhundra år för Hanok att lära sig tolka, vad som var Röstens vilja". Författarinnan menar, att den kristna kyrkan ej kan fritagas för en viss likhet med denne Hanok. I del XII av Copecs utredningar lämnas en tolkning av kyrkans sociala insats under olika skeden. Den har sitt intresse genom det material, som där finns samlat rörande kyrkans ställning till egendomen och förvärvsarbetet. En

relativt utförlig skildring gives också av engelska kyrkan och de sociala rörelserna under 1800-talet. Upprepade gånger få författarna därvid anledning att konstatera kyrkans passivitet, när det gällt omgestaltning av de sociala och ekonomiska förhållandena.

Såsom det framgår av de här ovan meddelade titlarna på de olika utredningarna, har man ej skytt att giva sig i kast med det nutida samhällslivet i hela dess omfattning. Betecknande för engelska förhållanden är att en hel volym ägnas åt frågan om nöjeslivets former. Nödvändigheten av rekreation betonas mycket starkt, såsom naturligt är i ett land, där även högre kyrkliga dignitärer i Who's who medtaga ej blott offentliga uppdrag och författarskap utan även vilken form av rekreation de föredraga: jakt, fiske, cykelåkning, cricket etc. "Kyrkan måste proklamera att glädjen har en väsentlig plats i livet. Glädjen är en Andens gåva. Såsom medel för glädje äro lekar och nöjen att betrakta såsom andliga verksamheter". Kyrkan har att sörja för deras sundhet. Idrottsmannaskicklighet är ej blott en tillgång ur nationens synpunkt utan utvecklar egenskaper, som äro nära besläktade med den kristna karaktären: uthållighet, lojalitet m. m. En svensk läsare blir kanske dock något konsternerad, då det betonas, att församlingssalarna erbjuda en påtagligen mera lämplig atmosfär för sällskapligt umgänge och dans än många danslokaler.

Utredningarna angående uppfostran, hemmet samt den sexuella frågan, röra sig i det stora hela på upptrampade stigar. En något utopisk idealism framskyftar, då fem rum och kök och badrum betecknas som den *normala* bostaden för *varje* familj med flera barn. — I fråga om undervisningsidealet påpekas mycket kraftigt, att det religiösa momentet i varje studieämne bör få komma till sin rätt, så att religionens värld ej kommer att te sig som en isolerad ö. — I samband med den sexuella frågan diskuteras ganska ingående barnbegränsningen och olika åsikter på denna punkt. Vederbörande kommission har nöjt sig med att sida vid sida framlägga olika ståndpunkter härutinnan.

Den nuvarande ordningen på det ekonomiska området fördömes synnerligen skarpt i volymen om Produktivt arbete och egendom. Såsom dess brister framhävas ojämnheten i egendomsfördelning och den därav följande klasskillnaden, enskilda oansvariga individers makt över otaliga andra människors väl och ve, de moraliska frestelser som medfölja rikedomerna lika väl som fattigdomen, samt bristen på resurser till individuell utveckling för de mindre bemedlade. Som

botemedel föreslås kontroll från det allmännas sida över bankerna, speciellt deras kreditgivning, delaktighet för arbetarne i företagets vinst, slopande eller snäv begränsning av arvsrätten samt dessutom utsträckta statliga åtgärder för arbetarskydd, Kooperation m. m. Några utredningar om den ekonomiska organisation eller den form för kapitalets förvaltande, i vilken de nämnda anordningarna skulle ingå som led, lämnas dock icke. I själva verket innebära de ju upphävande av det privata kapitalet. I sina konsekvenser är utredningens ståndpunkt rent socialistisk, om man lämpligen skall använda detta ord, vilket åtminstone har det gemensamt med mystiken, att termens innebörd växlar i det oändliga. De föreslagna reformernas värde för uppnåendet av ett allmänt broderskap sammanhänger givetvis med deras tekniska genomförbarhet. Större enighet torde Copec kunna påräkna, då dess utredningar med utomordentlig styrka betonar det ansvar, som vilar på envar, som i någon form har kapital att förvalta.

I avrustningsfrågan kunde den förberedande kommissionen ej nå enighet utan nöjde sig med att framlägga den pacifistiska och försvarsvänliga ståndpunkten vid sidan av varandra under betonande av den ofrånkomliga plikten för alla kristna att sträva för de internationella motsatsernas utjämning.

Synpunkterna på de internationella förbindelserna och speciellt kolonialpolitiken tilldraga sig särskilt intresse, sedda mot bakgrunden av det engelska världsväldet. All imperialism fördömes kategoriskt. Ingen nation har rätt att söka tillvälla sig fördelar på annan nations bekostnad. Moralens krav gälla de mellanstatliga förhållandena lika väl som individerna. Ingen enskild makt bör fördenskull för egen räkning omhänderha förvaltningen av ett mindre utvecklat land, utan endast intaga ställningen som mandatär. Rasen, hudfärgen, får ej vara ett klassmärke. Beredande av utrymme för allas utvecklingsmöjligheter är uppgiften för den mellanstatliga politiken liksom för socialpolitiken. —

Någon diskussion av de många projekten i Copec-böckerna ¹⁾ kan givetvis ej här komma i fråga. De föreliggande utredningarna efterlämna intrycket lika mycket av uppgiftens vansklighet som av dess ofrånkomlighet.

SIGFRID VON ENGESTRÖM.

¹⁾ Sedan ovanstående skrevs, har Copec på engelska utgivit en serie helt små häften med samma titlar som rapporterna, innehållande en kort sammanfattning.

H. HÄGGLUND, Henric Schartau. Sthlm 1924. 2 uppl. Sthlm 1925.

VIKTOR SÖDERGREN, Henric Schartau och västsvenskt kyrkoliv. Uppsala 1925.

Hundraårsdagen av Henric Schartaus död har inriktat den allmänna uppmärksamheten på denne högst märklige och inflytelserike man, en av stormännen i vår svenska kyrkas historia. Litteraturen om Henric Schartau är jämförelsevis ringa till omfånget i förhållande till det inflytande han utövat. Delvis sammanhänger detta otvivelaktigt med den geografiska begränsningen av hans markerade inflytande. Kanske beror det också på att svenskarna i viss mån sakna det personligt-psykologiska intresse som är så framträdande t. ex. hos engelsmännen med deras oerhört rika biografiska litteratur. Den invändningen att våra stora män icke äro så intressanta från psykologisk synpunkt saknar säkerligen i allmänhet berättigande. I varje fall gör den det ifråga om Henric Schartau, vilken i säregen grad inbjuder till psykologisk personteckning. Därom vittnar redan den första Schartaubiografien, skriven av den beundrande lärjungen Assar Lindeblad, ett själfullt och inspirerat dokument, som det än i dag är en glädje att läsa.

Bidrag till karaktärsteckningen ha sedan lämnats av H. M. Melin och P. Wieselgren, P. G. Ahnfelt och C. A. Agardh samt Achatius Kahl, alla mer eller mindre samtidiga med den tecknade själv. Den rosenianska väckelsen med dess följdföreteelser skjuter sedan Schartau i bakgrunden. Med det nya århundradet ökas intresset åter. Otto Ahnfelt och kyrkoherde C. S. Lindblad läto trycka av dem hållna föredrag över Schartau; Nathan Söderbloms livfulla artikel i Ord och Bild visade att uppskattningen av Schartau nådde utöver gränserna för hans kyrkliga inflytande. 1913 hugfäste Svenska Akademien hans minne genom att över honom prägla årets minnespenning, en hedersbevisning som Schartau själv minst av alla skulle ha tänkt sig vara möjlig. Akademiens minnesteckning skrevs av biskop G. Billing. Innan den år 1914 utkom av trycket, utsände Henrik Hägglund en biografisk skildring. Med anledning av hundraårsdagen utkom denna förra året i ny, utvidgad gestalt, i själva verket ett nytt arbete. Ävenledes framkallad av Schartaujubiléet är Viktor Södergrens bok Henric Schartau och västsvenskt kyrkoliv. Senare delen av sistnämnda arbete utgöres av ett synnerligen intressant och läsvärt

“försök till historisk och kyrkogeografisk konturteckning av den Schartauska kristendomstypen“ och vittnar på ett fördelaktigt sätt om förf:ns förmåga av religiös typteckning, en förmåga som han förut ådagalagt i sina arbeten om norskt och danskt kyrkoliv, jämförda med svenskt. I detta sammanhang fästa vi oss vid förra delen som behandlar Henric Schartau själv.

I fråga om själva teckningen av Schartaus person råder bland de senaste biografierna långt gående överensstämmelse. G. Billings märgfulla och väl avvägda framställning har i betydande utsträckning influerat särskilt på Södergren. Vad Billing funnit karaktäristiskt för Schartau, personlighetens koncentration, har också frapperat de bägge andra författarna. Hägglund tager därvid upp och fördjupar Kahls karaktäristik och pekar på fastheten, innerligheten och redligheten hos honom. Södergren finner hans signatur i andlig existens, kristlig verklighet, personlig sanning. Hägglund utfyller den psykologiska karaktärsteckningen med en rikedom av konkreta drag, varigenom en synnerligen levande helhetsbild framträder, såsom sådan den bästa vi för närvarande äga, framställd med stor litterär talang. Det vill synas anmälaren som om Schartauforskningen i fråga om själva karaktärsteckningen kommit till relativt slutgiltiga resultat. Naturligtvis kan man vänta sig att ytterligare konkreta drag ur Schartaus liv framdragas. I det avseendet inrikta sig förhoppningarna i första hand på det arbete som C. S. Lindblad, den förnämste kännaren av de historiska detaljerna i Schartaus liv, sedan flera år förbereder. Smärre bidrag har Dr A. Wallerius givit i det från trycket utgivna föredrag om Schartau han höll vid Göteborgs prästkonferens' minneshögtid. En detalj i denna för övrigt förtjänstfulla lilla skrift må här påpekas. Wallerius fäster uppmärksamheten på att Schartau medverkat vid utgivandet — år 1801 — av den av professor Lundblad i Lund ombesörjda bibelupplagan. Han har läst korrekturet, och förordet upplyser också om att han utökat de i bibeln upptagna parallellspråken, varvid han använt “godkända bibelarbeten såsom Starcke, Anton, Bengel, Büchner, Hallenius“. I en not lämnas den upplysningen att med “Hallenius“ förmodligen avses någon bibeledition från Cansteins bibelinstitut i Halle. Det är i alla fall märkvärdigt vad svenskarna ha lätt för att glömma bort sina egna. Uppe i Söderdala prästgård satt kyrkoherde Lars Halenius och utarbetade med otrolig möda en stor bibelkonkordans, som några år efter hans år 1722 inträffade bortgång utgavs i trenne folioband. Verket är ett äreminne så stort som

något över en svensk lantprästs ihärdiga lärda mödor, men både honom själv och hans verk ha yngre generationer glömt.

Om Schartauforskningen på en del punkter kommit till fasta resultat, är därmed icke sagt att icke ännu mycket står åter att närmare utreda. De senaste arbetena ha så väl tillgodogjort sig hittills klarlagt historiskt material vartill också något nytt fogats, att man med lätthet märker var forskningen numera har att sätta in. Tidsmiljön med undantag för Lund är skäligen schablonmässigt tecknad. Vad man framför allt saknar är en på detaljforskning grundad framställning av det religiösa läget i Lunds stift på Schartaus tid, med hänsyn tagen till det herrnhutiska inflytandet. Lyckligtvis kan man förvänta att inom en snar framtid denna lucka blir fylld, då yngre lundaforskare sedan ett par år arbeta på detta område. I en på uppslag rik uppsats i (Finsk) Teologisk Tidskrift framhäver Hj. Holmquist vidare att man icke ännu har klarhet över vad den aristoteliska skolfilosofien betytt för Schartau, liksom icke heller vad det nya filosofiska genombrottet, markerat av namn sådana som Kant, Fichte och Schelling, verkat i hans tankevärld. Mer än man hittills trott har Schartau säkerligen följt med och tagit reda på tidens tankeströmningar. Tegnér satte honom "såsom vår lärdaste teolog" framför universitetsteologerna av facket.

Vi komma så till själva den religiösa typen hos Schartau, sådan den tager sig uttryck i hans förkunnelse, hans undervisning, hans själavård och personlighet. Bidrag till behandlingen av hithörande spörsmål finnas i arbeten, som icke äro direkt av biografisk natur. Så har t. ex. P. Rydholm och A. T. Hammar i sina arbeten om nådens ordning haft åtskilligt att säga om Schartaus framställning av troslivets uppkomst och växt, och med utgångspunkt från den homiletiska kvarlåtenskapen drog undertecknad i "H. Schartau såsom predikant" upp de karaktäristiska huvudlinierna i Schartaus fromhetstyp. Det är anmärkningsvärt att Hägglund och Södergren i fråga om de viktigaste, omstridda punkterna lägga sin framställning apologetiskt. Det är ju visserligen försvarligt, i den mån det gällt att förebygga hittills rådande ev. missuppfattningar, men sakligt sett hade en positiv exposé utan tvivel varit mera fruktbringande.

Det förefaller mig som om de bägge författarna hade rätt i sin apologetik. Med framgång förmå de hävda den evangeliska arten av Schartaus trosbegrepp, när de diskutera det som utgör centrum av Schartaus förkunnelse, frälsningsvissheten. För min del accepterar

jag gärna, såsom korrektur på min egen framställning av saken, Hägglunds distinktion, när han säger att kungsvägen till frälsningsvisshet ligger för Schartau i evangeliets egen linie, den, att "vi låta försona oss med Gud" genom att taga emot hans nådesanbud i tron så som det bjudes, då ock vissheten i anbudet överflyttas till den som tror. "En sidolinie är iakttagandet av förefintliga kännetecken på skedd förändring, och denna ger, då den kan användas, stöd åt trosvissheten, ehuru denna ej grundar sig därpå. Ett annat dubbel-spår, i vilket vissheten kan löpa, är Andens omedelbara fröjdande försäkran." (s. 185) Jag hade i mitt arbete lagt huvudvikten vid "sidolinien". Men det är ganska märkligt att iakttaga hurusom Hägglund i sitt arbetes sista upplaga gör ett tillägg, vari han ger ett berättigande åt de av mig framhävda synpunkterna. Han konstaterar nämligen att Schartaus särskilda karisma ligger på "sidolinien". "Han är herde för själarna mera genom motiven, han ger, än genom kvietiven, han verkar alltså mera såsom samvetsväckare och samvetspedagog än som samvetströstare. Och hans personliga betydelse ligger på den religiöst etiska linien: det är den genomförda karaktärsdaningen, som, vilande i Gud, tar gestalt i fasta grundsatser och verkar i eggande impulser för helgelselivet". Med full rätt tillägger så Hägglund: "Men han skulle ej ha varit den kraftverkare han var, om han ej levat i evangeliet och kunnat hänvisa andra direkt till nådens helga källa."

Härmed har Hägglund fastslagit den punkt där Schartauforskningen måste tränga vidare, om man vill få klarhet över den av Schartau företrädde kristendomstypen. Man kan icke säga att Hägglund ännu själv dragit konsekvenserna. De innebära en något annorlunda orienterad framställning av kapitlet "vad lär Schartau om frälsningsvissheten?" än den som gives i det föreliggande arbetets kapitel med nämnda rubrik. Det vore högeligen att önska att Hägglund med sina sällsynta förutsättningar för uppgiften skulle få tid och tillfälle att fullfölja sina forskningar framför allt på denna punkt.

Södergren är ganska oklar i den fråga det nu gäller. Men han känner sin Schartau så väl att han likväl har frågeställningen på känn. Han understryker kraftigt Schartaus "eminenta originalitet och självständighet", men i det sammanhang han gör detta, märker man föga till någon motivering av djupare art. Den antydes i annat sammanhang. För att få fatt på originaliteten hos Schartau drager Södergren upp en rad mycket intressanta paralleller: Schartau—Luther,

—Rosenius, Schartau—Grundtvig—Kierkegaard, Schartau—Hauge. Vid jämförelsen med Luther gör Södergren det påståendet att Schartau i själva verket gjort "en hälsosam insats på en av lutherdomens svagaste punkter, askesen, den noggranna övningen av det inre livet, under lydnad och försakelse." (s. 103) Jag tror nu för min del att uttrycket askes med dess lagiska biton icke är fullt lyckligt, men iakttagelsen i och för sig är säkert riktig, och av samma art som Häggglunds, när denne talar om Schartaus särskilda karisma. Den står emellertid skäligen isolerad hos Södergren och har icke övat något inflytande på hans framställning av Schartaus "system".

När det nu gäller klargörande paralleller till Schartaus kristendomstyp, så tror jag att man behöver gå längre än Södergren gör. En jämförelse med Finney, Wesley, Boardman, över huvud med den amerikanska helgelseörelsen skulle säkerligen vara synnerligen givande. Formellt rör denna sig nämligen utefter samma linie som Schartau, bägge syssla med likartade religiösa erfarenhetskomplexer. Hos Finney finner man samma vägar till frälsningsvisshet som hos Schartau, ehuru under andra namn och med olika betoning. Just därför blir resultatet mycket olika. Jag kan här tyvärr icke gå i detalj, men klart synes mig vara att man vid denna jämförelse skulle på ett nytt och överraskande sätt få slag på det evangeliskt-lutherska i Schartaus originalitet. Vad denne säger om bättring och tro och om andens fattigdom för med sig att han, äkta lutherskt, aldrig släpper ödmjukhetskänslan inför Gud. Han har, fastän formellt arbetande på samma linie som helgelseörelsen, alldeles spärrat vägen för det som denna så mycket ordar om, fullkomlighet och syndfrihet, vilka uttryck — det bör kanske sägas — här icke innebära riktigt detsamma som vi från luthersk synpunkt måste inlägga i dem.

EDV. RODHE.

JOHAN NORDSTRÖM: Georg Stiernhielm, Filosofiska fragment med inledning och kommentar I—II. (Akad. avh., Bonnier, 1924).

Ovanstående avhandling, som med högsta vitsord renderat sin förf. docentur i litteraturhistoria vid vårt uppsvenska universitet, hänför sig visserligen till en av våra litterära stormän, men är till sin karaktär väsentligen ett filosofihistoriskt specimen, resp. sorterar

under kulturhistorien i vidare mening. Den brett anlagda del I sysselsätter sig främst med en utförlig framställning av de filosofiska och kulturella brytningarna i det protestantiska Europa under 1600-talets första hälft för att så vinna en bakgrund för framställningen av Stiernhielms filosofi, framför allt hans naturfilosofi. I del II har förf. sammanfört de i hans tanke viktigaste bland Stiernhielms filosofiska papper — tidigare ej utgivna, långt mindre bearbetade — och försett dem med kommenterande anmärkningar.

Det skall genast från början sägas, att vi med detta arbete stå inför en prestation av imponerande lärdom med ett i många hänseenden storartat bemästrande av de vittskiftande och svåra spörsmål, som förf. för lösandet av sin uppgift givit sig i kast med. Med en upptäcker- och forskarglädje, som smittar läsaren och ger en viss tjusning även åt de abstraktaste frågor, för oss förf. omkring inom sin vidsträckta intressesfär. I ganska stor utsträckning synes framställningen grunda sig på egna förstahandsforskningar. Och jag tror, att endast den kan någotsånär taxera de lärda mödor, vilka måste ligga bakom ett arbete som detta, som själv har någon erfarenhet av primärstudier på dylika fjärranliggande gebit, varest redan en totalt främmande terminologi och begreppsvärld bereder avsevärda svårigheter och tidsutdräkt. Förf. låter oss under allt detta se Stiernhielm, denne geniale mångfrestare och i mycket så typiske representant för vår storhetstid, i livligaste kontakt med samtidens filosofiska strömningar. Och vi få ett bestämt intryck av självständigheten och kraften i hans tänkande, trots att detta för eftervärlden ej resulterat i mera än ofullbordade utkast och spridda fragment.

Den allmänna inställningen av Stiernhielms tänkande sätter nu N. i sammanhang med den brytning, som ger sin prägel åt bildnings-epoken närmast efter sekelskiftet 1600: brytningen mellan den av den teologiska ortodoxien omhuldade aristoteliska skolfilosofien och oppositionella strömningar av skiftande, men i viktiga hänseenden enhetlig karaktär, varest modärn empiri ingått en egendomlig allians med en naturspekulation i mysticerande riktning (paracelsism, weigelianism och rosenkreuzeri). N. låter Stiernhielm träda i en viss motsättning till den redan i dödskamp stadda aristotelismen och framhåller hans både direkta och indirekta beroende av de idéer, som sakta men säkert underminera densamma. N:s intresse är vid teckningen av idésammanhanget under nämnda epok starkt inriktat på vad han gärna kort kallar "paracelsismen": en rubrik under vil-

ken han sammansluter just ovan berörda, ofta högeligen odeciderade strömningar av mystisk religiositet och dess spekulativa uttrycksformer i en panteistisk naturfilosofi. Ehuru förf. utan tvivel överskattar dimensionerna av det allmänna kulturella inflytandet från detta håll, så höra helt säkert de partier, som syssla härmed, till bokens värdefullaste och uppslagsrikaste. Ej minst är den belysning, N. i detta sammanhang låter falla över sådana svenska kulturpersonligheter som Johannes Buréus och Johan Skytte (inclusive dennes omskrivna "ramism") av speciellt intresse.

Detta om boken i allmänhet. På en punkt — väl ej för framställningen direkt fundamental, men därför ej oväsentlig — måste dock en teologisk granskare göra bestämda reservationer i sitt erkännande. Gång på gång tangerar förf. i sin framställning problem av teologisk art, ja, vissa partier röra sig i frågeställningar, som ej utan vederbörlig hänsyn till den teologiska vetenskapens resultat kunna tillfredsställande klareras. Här brister förf.:ns eljest så väl dokumenterade grundlighet i betänklig grad. Eljest sparar han sig ju ingen möda vare sig ifråga om direkta källstudier eller uppletande av den mest undangömda speciallitteratur, men sina utflykter på det teologiska området har han inskränkt till det minsta möjliga utan att därför ålägga sig någon försiktighet i sina nog så suveräna omdömen i hithörande frågor. Därför har N:s exposé i teologiskt hänseende på viktiga punkter blivit bristfällig och direkt missvisande samt mera bestämd av subjektiva sym- och antipatier än av strävan efter ett förutsättningslöst inträngande i ämnet.

På ingen punkt tramträder denna brist så starkt som när förf. kommer in på omdömen om Luther, hans teologi och fromhetsart. Luther åtnjuter minst av alla N:s sympatier, och hans betydelse krymper i anslutning därtill samman till ett minimum vid sidan av den rationalistiskt-mystiska religionslinje, som går fram över vederdöpare, weigelianare, paracelsister och spiritualister av olika slag. Någon antydning om det närvarande diskussionsläget på en punkt sådan som denna skall man därför ej vänta sig. Man får vara nöjd med förf.:ns nudum verbum, möjligen förstärkt med ett eller annat lösryckt citat. Detta är dock ingen nöjaktig behandling av nyare tidens trots allt förblivande portalfigur. Det kunde anföras talrika belägg för huru litet förf. lyckats intränga i de för 1500-talets evangeliska genombrott avgörande motiven. Ett par exempel må vara nog. Så när N. (s. 62, jfr s. 40) anger "det talade och lästa ordets magiska kraft"

såsom karaktäristisk för den lutherska uppfattningen av frälsningstillägelsen. Eljest plägar ju även hos sådana, som inskränka reformationens betydelse som allra starkast, åtminstone den förtjänsten få kvarstå på dess plussida, att den givit dödsstöten åt den sakramentalade nådeföreställningen (så t. ex. Troeltsch). Sid. 24 ordar förf. om "den ursprungliga lutherdomens bankrutt" i samband med "svärm-andarnas" framträdande och reformatörernas hållning härvid, i det dessa nu för att behålla ledningen i sin hand skulle från "genombrottsårens religiösa exaltation och normlösa subjektivism" åter ha tagit sin tillflykt till förnuftet och dess beprövade representant Aristoteles. Den omständigheten, att man gentemot döparnas politiska aspirationer och praktiskt-sociala reformprojekt också föll tillbaka på förnuftet, är emellertid — det säger redan ett ytligt studium av Luther — på intet sätt i strid med reformationens ursprungliga princip och därför intet bevis för dess "bankrutt". Luthers "passionerade hat" mot Aristoteles gällde ju aldrig dennes auktoritet ifråga om den borgerliga livsföringen och samhällets angelägenheter, utan det indragande av en inomvärldslig sedlighet och ett antropocentriskt bedömande i religionen, som han ej kunde nog klandra hos sin samtid och som han satte i samband med beroendet av Aristoteles.

Över huvud kan sägas, att det nästan genomgående, när förf. berör den konfessionellt bestämda teologien och dess ställning till livs- och världsåskådningsfrågor, kommer över framställningen en vanprydande biton av oförstående, man skulle nästan vilja säga, animositet, som bjärt kontrasterar mot förf.:ns objektivitet i övrigt. Jag kan ej förklara detta för mig på annat sätt än så, att förf. så gott som helt synes sakna organ för verklig "Einfühlung", då det gäller den typ av fromhet, som plägar kallas "uppenbarelsereigion". På helt annat sätt står saken ifråga om det, som i anslutning till förf.:ns framställning kan betecknas som den rationalistiskt-mystiska religionslinjen. Det förefaller därför, som om N. vore avskuren från möjlighet att göra den allra elementäraste rättvisa åt den vetenskap, som genom tiderna arbetat på att bringa till uttryck just uppenbarelsereigionens praktiska och teoretiska intentioner. Man letar också förgäves efter någon verklig ansats att tränga bakom det kyrkliga dogmats yttre skal och att från dess enligt sakens natur ofta bristfälliga och tidshistoriskt betingade formuleringar komma fram till en immanent förståelse för dess innehåll.

På ingen punkt gör sig den anmärkta begränsningen hos förf.

mera ödesdigert gällande än när han går till en karaktäristik av vad han kallar "människouppfattningen" hos den konfessionella teologien jämförd med den rationalistiskt-mystiska åskådningen. Här saknar han i grunden allt verkligt perspektiv. Det hela förlorar sig för honom i ett grått, massivt och ointressant enahanda, där all egenart upplöses och alla åtskillnader flyta samman. Det förvånar oss därför ej heller höra, att t. ex. Luthers människouppfattning var "fullkomligt medeltida" och att i denna liksom i de flesta fundamentala frågor icke rådde "så stor skillnad mellan Rom, Genève och Wittenberg" (s. 39). Det faktum, att just ifråga om "människouppfattningen", d. ä. synen på den "naturliga människan", Luther vet sig vara i den allra skarpaste motsättning till medeltiden och att den mystisk-rationalistiska grundsynen just inom medeltidsteologien är starkt förarbetad, bekymrar ej alls förf. Han brister alldeles ifråga om sinne för de motiv, varav kampen och spänningarna inom den kyrkliga fromhetens strömfåra betingas. Någon förståelse för Luthers "människouppfattning" kan man följaktligen ej vänta sig. Det är därför förklarligt att innebörden av den profetisk-bibliska uppenbarelsereligionens av Luther med ny skärpa accentuerade "pessimism" för förf. av denna avhandling är ett förborgat rum. För honom företer "den lutherske kristne bilden av en maktlös människa, fylld av dödsskräck och ångest, inför en vredgad och oblidkelig Gud" (s. 39). Här finnes ingen blick för den egendomliga förening av absolut pessimism å e. s. och oreserverad optimism i anslutning till nåden å a. s., av botstämning och djärvt trosmod, som är oskiljaktlig från uppenbarelsefromheten i dess typiska gestaltning och som hos Luther kommit till ett så konsekvent och medvetet uttryck.

Det är ock härvid anmärkningsvärt, huru litet förf. faktiskt synes ha mödat sig med en opartisk dom i anmärkta hänseenden. Man får ett förstärkt intryck av denna brist, när man ser, vilken förståelsefull kärlek N. ägnar den mystisk-spiritualistiska litteraturgruppen och ur dess urskog av abstrus mytologi och för nutidsmänniskan totalt otillgängliga kvasi-spekulationer varsamt utletar det framtidsviktiga och idéhistoriskt betydelsefulla, och när man sedan jämför detta med det sätt, varpå den konfessionella teologien och kyrkliga fromheten utan egentlig dom och rannsakan avföres från skådebanan för historiens avgörande idéer och makter. I denna fördomsfulla favorisering av den rationellt orienterade fromhetstypen uppenbarar sig en från vetenskaplig synpunkt ej försvarlig underskattning av den i vår

världsdelens historia ojämfröligt viktigaste religiösa utvecklingsfaktorn. Däri ser anmeldaren hos denna i mycket så ståtliga avhandling en verkligt anmärkningsvärd brist.

Det är därför att hoppas, att förf. i den utlovade fortsättningen av arbetet, där av allt att döma Stiernhielms relationer till den kyrkliga åskådningen skola närmare skärskådas, skall bemöda sig om en objektivare hållning i påtalade stycken, detta så mycket mer som åtminstone det av N. i del II meddelade urvalet ur S:s filosofiska papper ej synes ge skäl att alltför starkt framhäva en polemisk motsättning mellan honom och den härskande kyrkliga åskådningen. Tvärtom förefaller det, som om hans nära förbindelser med samtidens teologer och kyrkomän manade till försiktighet på denna punkt, utan att man därför behöver bagatellisera hans kritiska inställning gentemot mycket i kyrkoläran.

GUSTAF LJUNGGREN.

PETER MARSTRANDER: Den kristelige tro paa underet, Kristiania, Olaf Norlis forlag, 1924, 70 sid.

Marstrandens bok om undret ingår i den serie smärre skrifter, som med övverrubrik "til kristelig oplysning" på senare tid börjat utgivas i Oslo. Författaren har utomordentligt stora förutsättningar för att kunna skriva "til kristelig oplysning". Han är djupt förtrogen med kristet troslov, hans brottnings med problemen är, för att tala med Kierkegaard, präglad av ett "existentiellt" tänkande, hans kritik kännetecknas genomgående av den mest föredömliga nobless, hans språk är klart och skönt.

I skriften om undret har Marstrander inriktat sig på att låta de rent religiösa synpunkterna komma till sin rätt och att därmed — inifrån — övervinna vad han kallar "den gamla underuppfattningen" eller m. a. o. uppfattningen av undret såsom mirakel. Denna tacknämliga uppgift har genomförts med stor energi och med fint sinne för den kristna trons mysteriösa sida. Bokens ledmotiv återklingar i slutorden: "at tro paa underet, det er at leve i Gud".

Mot framställningen i dess helhet skulle emellertid anmeldaren vilja rikta en invändning av mera principiell innebörd. Det synes som om författaren vore alltför nedtyngd av det schleiermacherska arvegodset. Frigörande är det visserligen, så länge förf. med Schleier-

macher gör gällande att tanken på natursammanhanget icke inkräktar på beroendeförhållandet av Gud. Men förf. följer Schleiermacher icke bara i detta stycke, utan också i bemödandet att inrama kristendomen i ett fast monistiskt skema. Visserligen går han icke så långt att han med Schleiermacher likställer insikten om "att allt är beroende av Gud" med insikten om att "allt jämväl är bestämt och ordnat genom natursammanhanget". Men han nalkas i varje fall denna tankegång genom den något tvivelaktiga utsagan att "natursammenhængens ubrytelighet og lovmæssighet er en *kristelig* (kurs. av mig) erkjendelse".

Huvudsaken är emellertid att förf. tilltror sig att kunna hävda en obruten och konsekvent genomförd monistisk åskådning. "Natursammanhanget" måste uppfattas såsom uttryck för Guds vilja — *allt* som sker är uttryck för Guds vilja och moment i hans världsplan. När förf. nu vill försvara denna sats med hänsyn till frågan om det onda i dess olika former, är en huvudsynpunkt hänvisningen till att det som för oss ter sig såsom ett ont kan medföra de mest välsignelsebringande verkningar: "hvormangen en kristen har ikke takket Gud for de tunge dage, for sygdom, tap og ulykke — — — jo dypere inblik man faar i begivenheternes egentlige indre indhold og mening, desmindre vil man føle av motsigelse mellem det som sker og Guds vilje". Samma synpunkt kommer igen ifråga om syndens onda: Gud brukar synden såsom medel för att nå sitt mål. "Hvorofte har det ikke likefrem gaat slik at synden blev et middel, en forudsætning for vækkelse, for gjennebrud til et helt gudsliv?".

Ingen invändning kan göras mot dessa satser såsom sådana. De återspegla förvisso en djup kristen livserfarenhet. Vad som däremot kan ifrågasättas är deras beviskraft, när det gäller hävdandet av tesen att allt det som sker är ett direkt uttryck av Guds vilja. I själva verket torde här föreligga en visserligen högst vanlig men icke desto mindre ödesdiger begreppsförväxling. Ty *en* sak är att Gud brukar även det onda såsom medel för sina syften, att han kan tvinga "själva skadan att tjäna oss till gagn" — något *helt annat* är att vilja se även det onda såsom ett uttryck för Guds vilja och därmed säga att Gud vill allt det som sker. Den djupa och rika kristna livserfarenhet, om vilken här är tal, ger icke något stöd för den senare tanken. I denna livserfarenhet ligger ingalunda inneslutet att Gud skulle vilja det onda, men väl att han skulle vilja något *med* det som här sker samt att han även i förhållande till det onda för-

mår visa sin kärleksviljas suveränitet. Varje försök att i allt det som sker se ett direkt uttryck för gudsviljan leder ovillkorligen till en upplösning av det onda. Detta visar sig också i förf.:ns sats om synden, att den icke är något "objektivt faststående", utan alltid något "subjektivt bestämt": denna sats fördunklar nämligen det grundväsentliga faktum, att synden under alla omständigheter är något som står i uppenbar strid med den gudomliga viljan.

Det befriande och frälsande ligger ingalunda däri att vi skulle återföra det onda som möter oss på den gudomliga viljan. Vi bliva icke hjälpta därigenom att våra *tankar* om vad som är orsaken till det onda undergå en förvandling, därigenom att Gud får träda in såsom orsak i stället för någon annan orsak. En dylik tankegång leder endast till ett fördöljande av det ondas verklighet; den innebär ett försök att förvandla svart till vitt. Det befriande och frälsande ligger endast däri, att vi i den situation där vi blivit ställda, i trycket av det ondas fruktansvärda verklighet möta den gudomliga makt, som icke släpper oss, som håller oss fast och som t. o. m. tvingar det onda att tjäna gudsviljans syften och så vänder även det onda till godo. Olyckor och lidanden äro i sig själva intet gott och icke heller omedelbara utslag av gudsviljan, men de kunna komma att tjäna det goda och de göra detta under *en* förutsättning, nämligen den att gudsviljan får taga hand om dem. För dem som älska Gud tjäna allt till det bästa. Detsamma gäller i ännu högre grad om det onda, vilket vi såsom kristna kalla synd. Att vilja återföra syndens onda på den gudomliga orsakligheten är att såra kristendomens livsnerv. Överhuvud är frågan om det onda för kristen tro primärt en fråga om dess övervinnande, icke en fråga om möjligheten av att rationellt förklara detsamma.

Marstrander framhåller vikten av "at vi ikke dogmatiserer fast vort gudsbegrep som absolut adækvat og ikke erklærer alt virkelig som ikke synes at passe med dette gudsbegrep for at være utenfor og i strid med Gud". Det finnes fullt fog för en dylik varning. Förf. själv vandrar emellertid just denna dogmatiseringens väg. Det "guds-begrepp", med vilket han rör sig, är nämligen icke hämtat fram ur den kristna livserfarenhetens djup, utan det är i stället utläst ur en rationell totalbetraktelse av universum. Därigenom att *detta* guds-begrepp dogmatiseras, kommer det att fördunkla de levande dragen i den gudsbild, som lyser fram för den kristna livserfarenheten. Här

framför allt visar sig förf. vara alltför nedtyngd av det schleiermacherska arvegodset.

Kristendomen är icke en rationell världsförklaring, som lämnar svar på alla frågor och löser alla gåtor. Den sluter från sin första begynnelse inom sig ett dualistiskt element, som icke låter sig elimineras. Visserligen har dualismen icke det sista ordet. Gud är suverän även i förhållande till det onda, i nåd och dom. Men detta betyder icke, att kristendomen skulle kunna låta sig inordnas i ett konsekvent genomfört monistiskt tankeskema.

GUSTAF AULÉN.

Augustinus, Reflexioner och maximer, samlade av ADOLF von HARNACK, till svenska av Elof Åkesson, Svenska kyrkans diakonistyrelsens förlag, XXII + 227 sid., pris kr. 4:75.

Anmälarén vill endast med ett par ord fästa uppmärksamheten på denna utsökta samling av Augustinus-uttalanden, vilken nu på ett förstklassigt sätt framträder i svensk dräkt. Augustinus behöver ingen rekommendation. Hans storhet står sig tiderna igenom. Den föreliggande samlingen är den bästa hjälp för var och en som vill lära känna vari denna storhet består. Diakonistyrelsens förlag förtjänar ett livligt erkännande för att det börjat utgiva klassiska religiösa urkunder på svenska. Nyligen ha vi från samma förlag fått en översättning av Luthers berömda bok *De servo arbitrio*. Till denna torde vår Kvartalskrift få tillfälle att återkomma i nästa häfte.

GUSTAF AULÉN.