

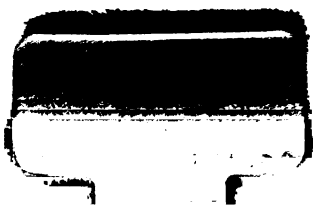
UC-NRLF



QB 107 698

www.libtool.com.cn

www.libtool.com.cn



www.libtool.com.cn

www.libtool.com.cn

1. 5
7 Palata

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
DEC 3 - 1935
LIBRARY

www.libtool.com.cn

Det religiösa kunskapsproblemet

af

EDV. LEUFVÉN
Fil. dr., Teol. lic., Kyrkoherde

[Faint handwritten text, possibly a library stamp or note]



Uppsala
A.-B. Akademiska Bokhandeln
(1 distribution)

www.libtool.com.cn

www.libtool.com.cn

www.libtool.com.cn

www.libtool.com.cn

DET RELIGIÖSA KUNSKAPSPROBLEMET

AF

EDV. LEUFVÉN
..

UPPSALA 1914
K. W. APPELBERGS BOKTRYCKERI

www.libtool.com.cn

FÖRETAL.

En kunskapsteoretisk undersökning bör i första hand taga hänsyn till problemet och de möjliga problemställningarna. Häraf följer, att den historiska referatsynpunkten får ett underordnad intresse. Utgår man åter från denna refererande synpunkt såsom väsentlig, kunna gifvetvis anmärkningar framställas mot föreliggande arbete, så till vida, att det historiska urvalet kunnat vara annorlunda, äfvensom att de lämnade referaten af åtskilliga teologiska ståndpunkter bli ensidiga och ofullständiga. Och dylika anmärkningar äro riktiga, för så vidt här gällde att gifva trogna och fullständiga referat af dessa ståndpunkter. Men dylika anmärkningars giltighet bestrides på den grund, att intresset har legat på behandlade skolors problemställningar i kunskapsteoretiskt afseende, men icke på deras system in toto. Det historiska refererandet har för förf. personligen endast ett ringa värde, hvadan anledning saknats att ingå på sådant historiskt material, som icke direkt hör tillsammans med detta arbetes positiva syfte och princip.

Den terminologi, som förf. använder, kan förefalla hård och tung. Förf. har dock därvid ledts af den öfvertygelsen, att vetenskapen är bättre betjänad af klar, om också tung, terminologi, än af en måhända till formen lättare framställning, där orden kunna betyda allt eller intet.

Ununge den 11 Sept. 1914.

Författaren.

www.libtool.com.cn

INNEHÅLLSFÖRTECKNING.

	Sid.
I) Om det religiöst-metafysiska postulatets nödvändighet	1
II) Den religiösa kunskapen, formulerad såsom etiskt postulat, i förening med teoretisk agnosticisism:	
a) Kant	20
b) Den Ritschlska skolan:	
Ritschl.....	32
Herrmann	62
J. Kaftan och Reischle	73
III) Den religiösa kunskapen, formulerad såsom immanent erfarenhetspostulat:	
Schleiermacher.....	82
Frank	99
Kähler	118
Ihmels	123
IV) Positiv framställning af den religiösa kunskapen, formulerad såsom personligt relationspostulat:	
a) postulatets giltighet från metafysisk och religiös synpunkt	129
b) dess innehåll	138
c) dess kunskapsteoretiska möjlighet	174

www.libtool.com.cn

I. Om det religiöst-metafysiska postulatets nödvändighet.

Den religiösa tron innebär visshet. Men "visshet" anger i närmaste hand endast en bestämning hos visshetens subjekt. Därför är uttrycket "den religiösa visshetsläran" olämpligt, därför att den religiösa tron icke kan stanna enbart vid de subjektivt-psykologiska synpunkterna, utan måste söka besvara frågan om den objektiva sanning, som kan anses ligga i trosomdömena. Tron innehåller, äfven om omedvetet, teoretiska vara-omdömen. Visshetsproblemet är därför ett problem om kunskap. Människoandens sökande efter att begripa sig själf inom den erfarenhetskomplex, som omger henne, kan realiseras antingen såsom ett teoretiskt forskande efter världens enhet och ursprung, och blir härmed metafysik, eller ock såsom en omedelbart religiös världsåskådning. Både den metafysiska och religiösa kunskapen, såsom hvar på sitt håll ett sättande af transscendenta realiteter, kommer därför delvis att sammanfalla. Sambandet dem emellan blir starkare, ju mera den religiösa kunskapen formulerar sina förutsättningar intellektualistiskt. De s. k. bevisen för Guds existens äro försök att metafysiskt-religiöst uppvisa den objektiva giltigheten hos den subjektiva vissheten. Dessa bevis lämna därför en ganska klar insikt i den metod, som användes vid kunskapsproblemet's metafysiska läggning, hvarför till en

¹ *Det religiösa kunskapsproblemet*

början en kort öfversikt öfver några af dessa s. k. Gudsbevis må lämnas.

Vid en sådan exposé ligger det teleologiska beviset närmast till hands, därför att det i sin populära form verkar tilltalande, både allmänt kulturellt och religiöst, såsom innebärande ett förnuftigt mål för hela tillvaron; och det förtjänar tvifvelsutan *Kants* vitsord: "dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden"¹. Den i naturen framträdande ordningen i dess skönhet och harmoni pekar hän på en förnuftig vilja och en fullkomlig intelligens såsom sin yttersta grund, hvarjämte denna physico-theologiska synpunkt ytterligare markeras i sin teleologiska formulering sålunda, att reflexionen inordnar denna empiriska ordning under ändamålsbegreppet, så att föreningen af de många ändamålen i världen till ett universellt ändamål förutsätter ett väsen, som ordnat tillvaron in toto under ett gemensamt ändamål. Beviset har otvifvelaktigt för ett religiöst sinne det sanningsmomentet i sig, att det ställer den kosmiska tillvaron under synpunkten af en utveckling, som ledes mot ett förnuftigt ändamål af Gud själf; men detta hindrar uppenbart icke erkännandet, att detsamma från vetandets synpunkt mister sin beviskraft af följande skäl:

Den empiriska tillvaron måste i sådant fall inordnas under ett ändamålsbegrepp, som gäller i absolut mening, hvarför hvarje i tiden skeende yttring af en mot detta ponerade världsendamål stridande vilja eller af ett världsförlopp, som icke inordnar sig under detsamma, kommer att upphäfva detta ändamål, åtminstone i absolut mening. Och uppvisandet här af är en särdeles lätt uppgift: naturens ordning öfverflödar af inre motsägelser, och världsförloppet kan synas på

¹ *Kant*, Kritik d. reinen Vernunft, edid. Karl Kehrbach, s. 489.

lika många punkter meningslöst, som det på andra ställen kan vara harmoniskt och teleologiskt bestämdt; och inom den mänskliga frihetens sfär är disharmonien minst lika stor som den inre harmonien, man må sedan kalla detta disharmoniens faktum "das radikale Böse" eller återföra det samma till det religiösa begreppet synd, som ställer det irrationella i närmare förbindelse med den mänskliga psyke. Ostridigt är väl ock, att den pessimistiska världsåskådningen är grundad på en betydande reflexionens styrka, som teoretiskt vägrar att erkänna denna teleologiska ordnings giltighet för den tidliga tillvaron. Denna pessimism må taga sig olika former hos den indiske Buddha och den semitiska Predikaren, hos den helleniske Heraklit och den germanske Schopenhauer — ett gemensamt drag går dock igen hos dem alla, nämligen att tankens skärpa och delvis åtminstone viljans sedliga styrka har pressat fram en åskådning om tillvarons fåfänglighet, som både från intelligensens och viljans synpunkt har vida högre sanningsvärde än den godtköps-optimism, som tillsluter sitt öga för de tillvarons många moment, som direkt strida mot idén om den intelligibla och sedliga världsordning, som skulle vara denna tillvaros finala mål. Beviset förutsätter alltså för sin logiska giltighet en förklaring af de från den teleologiska synpunkten irrationella faktorer, som empirien ådagalägger. Dessa irrationella faktorer förefinnas på naturens område såväl som på frihetens: i förra afseendet är det ostridigt, att det högsta tänkbara målet har emot sig hinder för sitt realiserande, likaväl som hvarje ansats till en harmonisk utveckling lätteligen utsättes för dessa hinders störande utveckling, således ett faktum, som har sin giltighet äfven i frihetens värld. Nu kan visserligen häremot invändas, att denna tillvarons irra-

tionabilitet, nämligen från teleologisk synpunkt, dock kan ingå i den eviga vishetens världsplan, såsom skuggan ju medföljer ljuset. Men en dylik förklaring är själf endast en hypotes, och saknar den logiska nödvändigheten. Då det nämligen här gäller ett pröfvande af den religiösa kunskapen till dess möjlighet och förutsättningar från här föreliggande intellektualistiska ståndpunkt, duger uppenbarligen icke en bevisföring så lydande: en teleologiskt-harmonisk utveckling förutsätter en personlig intelligens och vilja; nu är världen stadd i en sådan utveckling, visserligen icke för mänsklig uppfattning, men för Guds; alltså finnes Gud till.

Vidare innebär detta teleologiska bevis ett i och för sig knappast giltigt omkastande af kausalitetsbegreppet till ett finalbegrepp. Den empiriska tillvaron behärskas otvifvelaktigt af kausalitet, eller, subjektivt uttryckt, kausalitetskategorien är den mänskliga intelligensens nödvändiga form, men ifrågavarande bevis kräver alltså för sin logiska giltighet ett uppvisande af det berättigade i denna identifikation mellan kausalitet och finalitet; med andra ord: det fordrade sammanhanget i tillvaron kan vinnas likasåväl genom den materialistiska förutsättningen om en ursprunglig materia med dess immanenta krafter, hvilka kausalt framdrifva utvecklingen, som genom antagandet af en finalt verkande intelligens, som inordnar densamma under den intelligibla världsordningen.

Det kosmiska (kosmologiska) beviset, "a contingentia mundi", utgår under allehanda olika vändningar från den empiriska tillvaron för att därifrån sluta till Gud såsom dess "conditio sine qua non". Världen såsom faktiskt existerande förutsätter på grund af sin relativitet ett absolut vara. Den oändliga kausalitetskedjan måste med tankens nödvändighet

brytas genom något "primum movens quod a nullo movetur" (Thomas Aquin.), och det tillfälliga måste vara betingadt af det nödvändiga¹. Detta obetingade och nödvändiga vara poneras så vara ett det allrafullkomligaste väsen; nödvändigheten involverar realitet. Häremot har *Kant*² med användande af en enkel logisk operation invändt, att detta kosmologiska bevis i verkligheten endast är en omredigering af det ontologiska beviset, hvadan detsamma drabbas af samma kritik som han ägnar detta senare. Betraktas emellertid beviset mera från synpunkten af sin egen innebörd, kan ju, teoretiskt taget, beviset endast innebära, att tillvaron såsom betingad går tillbaka till något obetingadt. Huruvida sedan detta såsom princip ponerade obetingade vara själfvt är att fatta såsom ett enhetligt vara eller såsom en totalitet af obetingade element, är en sak, som det kosmologiska beviset saknar möjlighet att utreda. Men däraf följer, att beviset kan leda till antagandet af detta obetingade vara såsom ett personligt vara eller ock till antagandet af detsamma såsom en mångfald opersonliga element; med andra ord: beviset kan, med lika rätt eller lika orätt, föras till theism eller till den materialistiska atomläran.

¹ Detta argument ligger nära till hands för den religiösa betraktelsen. Med den semitiska poesiers varmaste religiösa glöd framföres det i Hiob kap. 38 f. *Augustinus* (Conf. X, 6) har på likartadt sätt formulerat detsamma: "Interrogavi terram, et dixit: non sum. Interrogavi mare et abyssos et responderunt: non sumus Deus tuus, quare super nos. — Interrogavi coelum, solem, lunam, stellas: neque nos sumus Deus, quem quaeris, inquiunt. Et dixi omnibus — dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna: ipse fecit nos. — Interrogavi mundi molem de Deo meo et respondit mihi: non ego sum, sed ipse me fecit".

² *Kant*, Kritik d. reinen Vernunft, sid. 479.

Äfven om beviset skulle kunna medges gå tillbaka till *Aristoteles'* *πρωτον κινουον*, kan det icke närmare angifva dettas bestämmingar.

Mera intresse förtjänar det ontologiska beviset. Det kosmologiska och teleologiska beviset utgå båda från en gifven erfarenhet och sluta därifrån till en högsta intelligens och vilja såsom tillvarons nödvändiga grund. Det ontologiska beviset åter tar sin utgångspunkt i begreppet, och kan formuleras sålunda (härvid bortses från de något olika formuleringarna hos *Anselm* och *Descartes*, då tankegången likväl i stort sammanfaller¹): tänker man sig ett högsta väsen, "quo majus cogitari nequit", men tänker detta såsom icke varande, så skall ett liknande väsen, som dessutom tänkes med bestämningen verklighet, synas "majus" än det förstnämnda². Öfversatsen är sålunda förutsättningen om Gud såsom det allrerealaste väsen; medeltermen är begreppet existens såsom realitet. Då nu Gud såsom det allrerealaste väsen innesluter alla realiteter, så följer häraf den slutsatsen, att Gud har predikatet existens. Härvid märkes, att den i öfversatsen gifna förutsättningen äfven innehåller den tanken, att begreppet vara innehåller begreppet fullkomlighet: ju mera "vara" ett föremål äger, dess mera fullkomlighet, och

¹ Förf. saknar här anledning ingå på vare sig *Anselms* olika försök i den vägen (nämligen i *Monologium* och *Proslogium*) eller bevisets sammanhang med den medeltida realismen, ej heller med *Descartes'* lära.

² *Anselm* (*Proslogium* c. 2): "Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo; si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo maius cogitari potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re".

omvändt, ju mera fullkomlighet, dess mera vara: "ens realissimum" är på samma gång "ens perfectissimum" och tvärtom. (Denna tanke var ju särdeles användbar på det dysteleologiska problemet sålunda, att det goda såsom fullkomlighet är, men det onda såsom icke-fullkomlighet är icke.) Häri-
genom kommer öfversatsen, åtminstone för *Anselm*, att gå tillbaka till trons religiösa postulat, hvilket postulat är ett utmärkande drag i hans spekulation. Beviset kommer uppenbart ej längre än till slutsatsen, att om öfverhufvud Gud tänkes såsom det fullkomligaste väsen, så måste han äfven tänkas såsom varande; men af den omständigheten att begreppet om ett sådant väsen förutsätter begreppet om dess existens, följer icke, att någonting i verkligheten motsvarar detta begrepps hela innehåll. Den här ofvan såsom medel-term betecknade identifikationen: existens = realitet är oriktig, ty, såsom *Kant* härom säger: "Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauch ist es lediglich die Copula eines Urtheiles" etc.¹ *Anselm* fattade omdömet "Gud existerar" såsom ett analytiskt omdöme, hvaremot *Kant* uppvisade, att det är syntetiskt². Men äfven fränsedt denna logiska svårighet, att fordran på begreppet existens hos ett annat begrepp alldeles icke involverar åt detta senare någon slags verklighet, så kommer beviset aldrig längre fram än till ett "ens realissimum, quo majus cogitari nequit". Men detta är

¹ *Kant*, Kr. d. r. V., s. 472.

² "Das Wirkliche enthält nichts mehr als das bloss Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche". Kr. d. r. V., s. 473.

ju icke utan vidare identiskt med det religiösa begreppet om en personlig Gud, utan kan ju likaväl tänkas alldeles motsatt däremot. Här inträder emellertid den nyss antydda medeltida sammanställningen ens realissimum = ens perfectissimum, hvarigenom för *Anselm* denna svårighet upphäfdes. Det är också betecknande, att *Anselm* icke heller till detta ontologiska bevis fogar någon framställning af läran om förhållandet mellan Gud och världen, utan nöjer sig med den allmänna satsen, att Gud är det högsta varat och således också det i etisk-religiös mening fullkomliga varat. Denna noggrannare kännedom om Guds väsen, hvilken kännedom icke möjliggjordes af det logiska beviset, hänvisades af honom till tron, hoppet och kärleken. Det är således det religiösa trospostulatet, som i sista hand blir bestämmande, "ty" — såsom *Anselm* själf säger — "jag åstundar icke att inse för att tro, utan jag tror för att inse — credo ut intelligam". Det är mot bakgrunden af detta "credo ut intelligam", som det Anselmska beviset bör ses. Om teologien ses från uteslutande intellektualistisk synpunkt, d. v. s. om dess uppgift skulle anses vara att finna den erfarenhet, som låter uttrycka sig med begreppskategorier, kan uppenbart icke detta s. k. ontologiska bevis öka det mänskliga vetandet på ifrågasvarande område. Då nu vidare såväl det teleologiska som ock det kosmologiska beviset kunna reduceras tillbaka till det ontologiska — detta enligt den ovedersägligen riktiga bevisföringen härför hos *Kant* —, följer häraf, att dessa bevis mista sin beviskraft, nämligen från angifna synpunkt. Från den intellektualistiska ståndpunkten är det emellertid följdriktigt, att *Hegel* (i Encyklop. § 64 och 76) gör ett försök att återupplifva det ontologiska beviset. *Kants* kritik af dessa bevis blir otvifvelaktigt riktig, så vida saken gällde

att antingen från erfarenheten, fattad vare sig såsom tillfällig eller såsom teleologiskt bestämd, eller från det blotta begreppet låta det personliga gudsbegreppet framgå såsom den logiska konklusionen. När *Kant* framställer sin "Kritik aller Theologie aus speculativen Principien der Vernunft" menar han därvid med uttrycket "teologi" följande: "Erkenntniss des Urwesens"¹. Denna intellektualistiska uppfattning af teologien, uttryckt i formeln: teologi = "Erkenntniss des Urwesens"² (hvarvid man låte termen "Erkenntniss" ha sin Kantska betydelse!) är naturlig för den samtida rationalism, ur hvars andliga jordmån *Kant* uppväxt (hvilket ju icke hindrar, att han varit vulgärrationalismens farlige motståndare); därför är det också begripligt, att han med ofrånkomlig konsekvens ägnat sitt skarpsinne åt uppvisandet af det "dialektiska skenet i alla transcendentala bevis för tillvaron att ett nödvändigt väsen". För den filosofi, som har sina yttersta förutsättningar hos *Platon*, har emellertid beviset ett större värde, än det hade för *Kants* kyliga reflexion. Beviset ligger heller ej så fjärran från *Boströms* formel: esse = percipi. Härom hänvisar förf. till *Göranssons* framställning af denna punkt³.

Om sålunda dessa bevis från det rena begreppets synpunkt falla, så skulle från kunskapsteoretisk synpunkt teologien näppeligen ha något existensberättigande såsom vetenskap, eller i hvarje fall dess kunskapsområde väsentligen inskränkas. Emellertid innebär detta ontologiska bevis

¹ *Kant*, Kr. d. r. V., s. 494.

² Det behöfver ju icke här uppvisas, att man omöjligen kan sammanfatta teologiens väsen och ändamål i en dylik mager formel: teologi = "Erkenntniss des Urwesens".

³ *Göransson*, Undersökning af religionen, 1904, del I, sid. 24 f.

något mera än den blotta logiska formeln, så som redan har antydts i fråga om *Anselm*. Ty såsom för denne det logiska begreppet "ens realissimum" utan vidare motivering identifierades med det etiskt-religiösa begreppet "ens perfectissimum", så innebär detta den till grund för all religiositet hvilande öfvertygelsen, att "esse" och "perfectissimum" höra nödvändigt tillsammans; med andra ord: det högsta goda och sanna, som af det religiösa subjektet erkännes såsom i absolut mening godt och sant, måste ha realitet, ehuru naturligtvis icke i empirisk mening. Dessa s. k. bevis äro därför i all sin teoretiska skröplighet, ett uttryck för det religiösa postulatat, att det högsta goda och sanna måste ha verklighet. "Contingentia mundi" i etiskt-religiös mening involverar en personlighet såsom nödvändig.

Innan vi öfvergå till framställningen af de vidare slutsatser, som här af följa, kan dock någon uppmärksamhet ägnas åt den vidare inblick i det allmänt religionsfilosofiska problemet, som ligger häri. Ty bevisen ådagalägga otvifvelaktigt, i kunskapsteoretiskt afseende, "det rena förnuftets" begränsning, men ha också sitt intresse därtutinnan, att de vid denna sin begränsning stanna vid ett postulat, hvilket kan bestämmas på tvenne radikalt olika sätt, nämligen antingen såsom det religiösa postulatat eller det materialistiska postulatat. Om för *Anselm* det förra blef afgörande, har skälet härtill säkerligen icke varit ett teoretiskt tanketvång. Men ses bevisen allenast från denna teoretiska synpunkt, kan afgörandet komma att falla likaväl åt motsatt håll. Detta är tydligt särskildt i fråga om de tvenne bevis, som utgå från erfarenheten, således det teleologiska och kosmologiska. Ty såsom förut antydts, leda dessa bevis, äfven om man följer dem i premisserna, dock icke till den *religiösa* kon-

sekvens, som därmed åsyftades. Ty båda dessa bevis kunna religionsfilosofiskt lika väl leda till begreppet om den infinita substansen tänkt såsom tillvarons princip. Redan *Bacon* räknade ju den teleologiska naturbetraktelsen till de farliga "idola tribus", för hvilka han särskildt varnar, och äfven *Descartes* vill ur världsförklaringen borteliminera de finala orsakerna, låt vara att krafvet kläddes i den försiktiga vändningen, att det vore förmätet att vilja inse Guds afsikter (Medit. IV). När *Descartes* fastställde den afgjorda dualismen mellan de disjunktiva begreppen *extensio* och *cogitatio*, *substantia extensa* och *substantia cogitans*, sammanhållas dessa olika begrepp af det högre begreppet *substantia infinita sive deus*, men uppenbart har härmed möjligheten till personlighetsbestämning af denna infinita substans starkt reducerats, och i stället premisserna gifvits till den panteistiska konsekvens, som *Spinoza* här af drog. Den grekiskt-eleatiska grundtanken *ἕστιν εἷς αὐτὸν*, varat är och kan icke tänkas såsom icke-varande, är här s. a. s. inflyttad i tillvaron själf, hvilken senare förklaras genom denna absoluta substans' bägge attribut tänkande och utsträckning. Gud är såsom det allmänna världsväsendet *natura naturans*, men *natura naturata* såsom inbegreppet af alla de enskilda ting, som äro den oändliga substansens "modi". Grundtanken om väsendet, som involverar existens ("per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur"), är ju ett uttryck för samma medeltida realism, som fått sitt uttryck i *Anselms* ontologiska bevis. Denna absoluta substans är vidare enligt regeln "determinatio est negatio" i sig själf tom på allt innehåll: ens realissimum utan realitet! Hvarje personlig bestämning hos världsprincipen bortfaller, likasom också hvarje teleologiskt finalt ändamålsbegrepp i hans för-

hållande till världen. Ty den oändliga substansen kan väl sägas vara tillvarons grund, men icke teleologiskt, så att grunden skulle vara skild från sina verkningar; grunden existerar endast i sina verkningar. Därför den materialistiska identifikationen: substans = Gud = natur. Den grund-åskådning, som fått sitt prägnanta uttryck i det ontologiska beviset, har här ledt till en panteism, som otvifvelaktigt är att beteckna som irreligiös — detta sagdt utan någon känslobetoning till uttrycket af vare sig gillande eller ogillande.

Om sålunda dessa spekulativa bevis äfven erkändes vara nödortföttigt oangripliga från rent logisk synpunkt, framgår af ofvan förda resonnemang, att de öfverhufvud endast leda fram till en monistisk världsförklaring. Huruvida denna åter får en panteistiskt-materialistisk formulering eller en religiöst-teistisk, måste bli en fråga om postulat, såsom det religions-filosofiska tänkandets förutsättning. Och postulatet förefinnes hos den nyss såsom exempel tagna *Spinoza* på följande punkt: begreppen tänkande och utsträckning äro icke uttryck för dualistiskt skilda verkligheter, utan två attribut till något annat; men förutsättningen för en monistisk förklaring ligger däri, att de skulle kunna uppvisas vara *nödvändiga* konsekvenser af någon hos detta andra begrepp liggande bestämning, hvilken bestämning skulle kunna till en högre enhet förena tvenne så radikalt åtskilda begrepp som tänkandet och utsträckningen. Svårigheten är ju, att i varats begrepp förenas bestämningar som i tänkandet äro oförenliga, hvarför det icke är en förklaring, utan snarare ett konstaterande af denna tankeorimlighet, när *Spinoza* identifierar de bägge inkommensurabla serierna "ordo et connexio rerum" och "ordo et connexio idearum". *Spinozas* monism har där-

för lätt att öfvergå till korrespondersteorien: å ena sidan "motsvaras" hvarje modus i tänkandet af en modus i utsträckningen; å andra sidan äro båda identiska, "una eadem-que res". Men äro båda serierna identiska, är det ju meningslöst att tala om seriernas "motsvarighet" med hvarandra. I senare fallet förutsättas ju tvenne parallella, med hvarandra korresponderande serier, hvilkas parallellism ju innebär ett negerande af deras identitet. Monismen hos *Spinoza* har således lätt att slå öfver till parallellteorien (resp. korrespondersteorien). Den svårigheten afhjälptes icke genom att som *Spinozas* lärjunge (uttrycket bör ju fattas cum grano salis) *Schelling* förklara detta absoluta begrepp såsom "identitet af det reala och ideala". Ty detta uttryck är ju allenast en formel för postulerandet af denna påstådda enhet, men ingen förklaring. Ty man må använda hvilka logiska utvecklingskategorier som helst för att förklara sambandet mellan världsgrunden såsom en absolut identitet och tingen såsom relativ identitet, så kvarstår dock omöjligheten för hvarje mänsklig kunskapsförmåga att äga vare sig föreställning eller begrepp om en sådan identitet mellan idealt och reallt, eller mellan tänkande och utsträckning. Hårdheten i *Spinozas* tanke är öfverskyld, men icke borttagen i *Schellings* naturfilosofiska fantasier. Det är i sista hand det panteistiskt-materialistiska postulatet, som pressat fram systemets riktning. Hvilka de faktorer åter varit, som i sista hand därvid varit bestämmande, är en fråga af individualpsykologisk art, som här icke kommer oss vid. Ett filosofiskt eller teologiskt system är — för att använda *Renouviers* ord¹ — att betrakta såsom "l'oeuvre personelle, ou du moins

¹ *Renouvier*, Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, 1885, II, s. 355.

l'affirmation personnelle d'un penseur, placé sous l'influence d'un certain tempérament intellectuel et passionnel, d'une certaine éducation, d'un certain milieu, et conduit par l'étude et la reflexion à un point de vue propre auquel il se résout à demeurer fixé“.

Ett liknande postulat är äfven den materialistiska världsåskådningens tysta förutsättning. Ty denna åsikt — tagen här såsom en allmän sammanfattning af olika uppfattningar, med en gemensam grundtyp — utgår från det allmänna begreppet materia såsom grund för tillvaron, både den fysiska och konsekvent äfven den psykiska. Men då materialismen just berömmar sig af sin exakta, erfarenhetsmässiga metod, ligger redan i detta allmänna antagande af materialismen såsom tillvarons princip ett öfverskridande af den kunskaps-teoretiska förutsättningen: ty erfarenheten ger icke vid handen annat än en mängd enskilda sinnesintryck, och om därvid dessa sinnesintryck antagas vara åstadkomna af en i rummet varande realitet, som "afficierar" sinnena, så kunna således dessa sinnesintryck icke medgifva någon slutsats, som går längre än till antagandet af en mängd enskilda i rummet varande kroppar eller föremål. Dessa kunna sedan visas ha olika grad af de rumliga bestämningarne utsträckning, tröghet etc. Begreppet materialitet blir sålunda endast en sammanfattning af allehanda egenskaper, som tillkomma dessa föremål, men medger icke utan vidare substituerandet af ett reallt substrat, hvaraf mångfalden skulle förklaras. Men de predikat, som tilläggas detta allmänna substrat, angifva uppenbart intet om dettas väsen "an sich". Den grundtyp, till hvilken äfven den moderna naturforskningen återvänder, är därför den, som formulerades redan af *Demokrit*, som i det tomma rummet och de däri befintliga atomerna

såg det sanna varat, hvarur framgår icke endast den fysiska, utan äfven den psykiska tillvaron. Från sensualismen såsom sin kunskapsteoretiska förutsättning kommer åsikten till sätandet af ett vara, som faller utanför medvetandet och alltså blir af transcendent och metafysisk art. För fixerandet af detta senare begrepp erinrar förf. om *Kants* ord: "wir wollen die Grundsätze deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanent, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollten, transscendente Grundsätze nennen". Det transscendentia i förfarandet ligger däri, att man förväxlar den objektivt-empiriska realiteten med transcendent verklighet, så att den af spekulationen — således ej på empiriskt-induktiv väg — förmedelst substans- och kausalitetskategorien satta realiteten hypostaseras till en existentiell dignitet, som går utöfver de kunskapsförmågans gränser, som äro gifna i de kunskapsteoretiska förutsättningarna. Tillvarons princip, fattad under nyssnämnda kategorier, blir något mera än ett innehåll i medvetandet och går sålunda utöfver kunskapsförmågans gränser. Den af det mänskliga förståndet här gifna syntes af erfarenhetens moment med dessa kategorier såsom syntetiska blir sålunda icke allenast en syntes af den objektiva fenomenvärlden med den empiriska realitetens sanningsvärde, utan blir dessutom ett sättande af ett transcendent vara, angående hvars sanningsvärde den sensualistiska kunskapsteorien saknar möjlighet att uttala sig vare sig i positiv eller negativ riktning. Hela denna tankeoperation visar emellertid, att denna åskådning, vare sig i den ena eller andra modifikationen af grundtypen, har gått utöfver sin kunskapsteoretiska grund — med andra ord: åsikten är reducerad tillbaka till ett kunskapsteoretiskt postulat.

Åskådningens svaghet ligger däri, att inbegreppet af de rumliga och tidliga tingen hypostaseras till ett i-sig-vara, så att den objektiva fenomenvärlden får en existentiell dignitet af transscendent art, hvartill åsiktens kunskapsteori öfverhufvud icke kan lämna något sanningskriterium. Men såsom något anmärkningsvärdt kan konstateras, att åsikten i verkligheten opererar med ett postulat såsom kunskapsteoriens supplement, samt att transscendent faktorer användas vid sättandet af ett absolut i-sig-vara, fattadt såsom den objektiva fenomenalitetens princip. Och ingen idealism har hittills presterat beviset för det påståendet, att ponerandet af ett absolut i-sig-vara vore onödigt. Den extrema idealismen nekar öfverhufvud den yttre tillvarons själfständiga existens, och förlägger densamma inom subjektet själf. Härvid kan ståndpunkten formuleras sålunda, att de kroppsliga, sinnligt förnimbara tingen endast äro en illusion; så hos *Buddhismen* och *Schopenhauer*. För att undgå den fara för erfarenhetens upplösning i rent tillfälliga funktioner hos förnimmelsernas individuella subjekt, ligger därvid nära till hands att använda den objektiva idealismens metod att antaga ett "allmänt medvetande", som innesluter både objekten och de enskilda jagen. Det jag-begrepp, hvarifrån *Fichtes* "Vetenskapslära" utgår, är icke det individuella empiriska jaget, utan det rena jaget, "die Ichheit", under det att syntesen mellan "Ichheit" och det genom ett objekt bestämda jaget utgör det individuella jaget, hvilket senare till sin förutsättning har det rena jaget såsom intellektuell åskådning¹. Om nu *Fichte* erkänner, att *Spinoza* höjt sig öfver det empiriska jaget till det rena medvetandet (motsvarande *Fichtes* "del-

¹ Jfr *Burman*, Die Transscendental-philosophie Fichtes und Schellings, 1892.

bara jag“) eller den högsta substansen, i hvilken tänkande och utsträckning (jag och icke-jag) äro förenade, så menar han sig å andra sidan ha öfvervunnit dennes transscendens genom att likasom inflytta denna dualism i en högre enhet, det rena jaget såsom intellektuell åskådning¹, hvarigenom transscendensen förbytes till immanens. Men häri ligger, att detta rena jaget visserligen fattas såsom det individuella jagets förutsättning, men själf omöjligen kan erkännas falla inom det individuella jagets kunskapsområde, utan själf gåt utöfver dettas gränser. Med tillämpning af *Kants* nyssnämnda definition: “wir wollen diejenige Grundsätze, welche die Grenzen möglicher Erfahrung überfliegen sollten, transscendente Grundsätze nennen“, så synes äfven med *Fichtes* formulering transscendensen kvarstå. Detta allmänna medvetande eller hvad namn man vill använda, är icke ett medvetande i kunskapsteoretisk mening, utan ett medvetande såsom realitet, således ett medvetande i ontologisk bemärkelse. Och äfven för den kritiska idealismens (i *Fichtes* mening) konstruktion af objektiviteten såsom icke-jag behöfves ponera det af ett “Anstoss“. Om också detta antages ligga inom subjektet själf, kvarstår i alla fall objektivitetens transscendentia faktor, ehuru likasom inflyttad i subjektet. Den yttre världen blir för *Fichte* en af jaget inom jaget satt värld, men Anstosset såsom objektivitetens betingning kvarstår fortfarande såsom något för det rena jaget irrationellt². Om för *Spinoza* subjekt och objekt, tänkande och utsträckning, äro attribut hos den oändliga substansen, så är för *Fichte* subjekt och objekt satta af det rena, öfverindividuella

¹ Härvid bortses från den praktiska delen af *Fichtes* system, således från jaget såsom idé.

² Dock se härom föregående not.

² *Det religiösa kunskapsproblemet*

medvetandet, den rena "Ichheit". Under det således *Kant* betonat kunskapens form såsom af subjektet satt, men där-
 emot lämnat möjligheten öppen till antagande af ett mot
 "die Erscheinungen" svarande transscendentalt föremål, "wo-
 von wir gar nichts wissen noch wissen können, sondern
 welches nur als ein Korrelatum der Einheit der Apperzep-
 tion zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen An-
 schauung dienen kann, vermittelt deren der Verstand das-
 selbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt", så låter
Fichte, hvilken öfverhufvud nekar möjligheten af det Kant-
 ska gränsbegreppet "Ding an sich", erfarenhetens såväl form
 som innehåll vara satta af jaget.

Alltså kommer hos såväl den extrema idealismen som
 hos dennas motsats materialismen (resp. realismen) förstån-
 det att utöfva en transscendenssättande funktion, hvars
 kunskapsteoretiska möjlighet i sista hand går tillbaka till ett
 postulat. Detta postulat är i *Fichtes* idealism gifvet såväl
 genom det utanför kunskapsförmågan fallande rena jaget,
 som ock genom hans bekanta begrepp "Anstoss", hvilket
 från teoretisk synpunkt är irrationellt, om också i den prak-
 tiska delen af systemet grundadt på ett etiskt "Sollen"; hos
 realismen är postulatet gifvet genom hypotaserande af sub-
 jektets olika "Empfindungen" förmedelst (särskildt) substan-
 tialitets- och kausalitetskategorien till det transscendentia be-
 greppet materialitet (resp. atomer etc.), hvarvid åsikten —
 såsom *Lotze* uttrycker detta — utgår från den vare sig
 underförstådda eller uttalade tanken: materien är mycket
 bättre än den synes; d. v. s. den består icke endast i ut-
 sträckning och kraft etc., utan äfven i inre egenskaper, ge-
 nom hvilka materien kan vara upphof till psykiska funktio-
 ner; hvarvid emellertid föreningen mellan den psykiska och

fysiska serien synes förenad med samma svårigheter, som förut påpekats i fråga om *Spinozas* oändliga substans med tänkandets och utsträckningens attribut.

Med ofvanstående har uppvisats, att vare sig erfarenheten tydes på rent idealistiskt eller rent realistiskt sätt, pekar densamma på den transscendentia faktorn, som synes vara nödvändig för vinnande af den enhet och det sammanhang inom kunskapsområdet, som det mänskliga förståndet kräver. Därvid kan, enligt det föregående, denna transscendens själf interpreteras i vare sig idealistisk eller realistisk riktning. Eftersom nämligen denna transscendentia faktor själf faller utanför kunskapsförmågan (ty om den fölle därinom, hade dess transscendens öfvergått till immanens¹), blir den, nämligen när den ses från den rent teoretiska synpunkten, ett metafysiskt X, som likaväl kan ha endast attributet tänkande som endast attributet utsträckning, eller båda attributen i någon mystisk enhet. Hvilkendera utvägen det metafysiska tänkandet väljer, blir i sista hand betingadt af personliga postulat.

¹ I och med att det transscendentia tänkes, faller det visserligen inom medvetandet och blir således immanent, men det är därvid icke tinget i sig, utan endast begreppet om tinget i sig, som är immanent. Innehållet i tanken: det metafysiska X, kan ju vara transscendent, d. v. s. fallande utanför kunskapsförmågan, ehuru tanken själf faller inom densamma.

II. Den religiösa kunskapen, formulerad såsom etiskt postulat, i förening med teoretisk agnosticism.

a) Kant.

Om nu idealismen och realismen, hvar för sig på olika sätt bestämma det transscendentia objektet, så kan indifferenspunkten mellan båda möjligheterna sägas ligga hos *Kant*, nämligen i hans teoretiska system. Med dettas kunskaps-teoretiska förutsättningar följer ett agnostiskt afböjande af ett bestämdt svar på frågan om det metafysiska varat. Likaväl som den kritiska ståndpunkten kan uppvisa omöjligheten af Gudsbevisen, så följer här af också omöjligheten att bevisa motsatsen. Om sanning är "Uebereinstimmung der Erkenntniss mit ihrem Gegenstand", så existerar intet criterium veri ifråga om ett "Gegenstand", som själf faller utanför kunskapsförmågan¹. Om därför apperceptionens syntetiska enhet ger objektivitet, så kan denna såsom själf varande en förutsättning för objektiviteten, icke själf vara objekt för kunskapen, nämligen för kunskap i *Kants* mening; däremot hade saken ställt sig annorlunda, om begreppet

¹ Härvid är att märka, att termen "Gegenstand" hos *Kant* är ett synnerligen oklart begrepp; se härom *Dürr*, Erkenntnisstheorie, 1910, sid. 153.

den intellektuella åskådningen hade erkänts som kunskaps-teoretisk princip. I *Kants* system ligger icke ett förnekande af en transscendent realitet, men icke heller ett ponerande af en sådan, utan snarare endast ett konstaterande af frågans olöslighet från de teoretiska förutsättningarna. Nu kan visserligen häremot invändas, att *Kant* redan i sin "Kritik der reinen Vernunft" antagit tillvaron af "Ding an sich", således af en transscendent realitet. Men härtill är att märka, att denna "Ding an sich"-teori är hos *Kant* särdeles tänjbar, och därför också lämnat möjlighet till olika tolkningar. Hos *Kant* finnas tvenne tendenser i afseende på objektivitet, nämligen att grunda den antingen på apperceptionens syntes eller ock på Ding an sich. I senare fallet kan teorien formuleras därhän, att "Ding-an-sich" är den bakom "die Erscheinungswelt" liggande realitet, som utgör kunskapens egentliga föremål. "Ding-an-sich" skulle då tänkas såsom grund till "die Erscheinungswelt". Men härvid uppstår frågan, hurudant beskaffadt det subjekt är, som skulle korrespondera med detta absoluta objekt; föremålet, tänkt såsom "Erscheinung", svarar mot det individuella subjektet (det individuella medvetandet), men detta senare kan icke i sin gifna begränsning korrespondera med det absoluta objektet; då måste detta senare ha sin motsvarighet i något absolut subjekt, nämligen det begrepp "Bewusstsein überhaupt", som förekommer hos *Kant*, utan att hos denne få någon mera principiell ställning¹, men som därefter fick en betydligt vidsträcktare användning hos *Fichte*. Hela denna nu antydda *Kant*-exeges torde säkerligen vara oriktig; med andra ord: man är icke berättigad att betona denna "Ding

¹ nämligen i "Prolegomena"; i "Kritik" användes däremot termen "den transscendentala apperceptionen".

an sich"-teori i någon metafysisk mening, hvilket särskildt framgår af den helt annorlunda lagda tolkning af hithörande problem, som *Fichte* gaf, hvilken tolkning han i sin "zweite Einleitung" uppvisade vara "der wohlverstandene Kantische". (Huru härmed i verkligheten förhåller sig, må ju lämnas därhän.) Säkerligen kommer man sanningen närmast genom att erkänna hos *Kant* två olikartade tankemöjligheter, angående hvilka han icke med säkerhet uttalat sig, och hvilka under den följande utvecklingen bildade utgångspunkt för olika system. Dessa tvenne olika tankemöjligheter bestå nämligen däri, att man antingen kan låta objektiviteten vinnas genom begreppet "Ding an sich", i hvilket fall den Kantska transscendentalfilosofien blir likasom förgrofvad, eller ock genom att lägga hufvudvikten på hans begrepp apperceptionens synthesis, hvilket, närmare utfördt, leder till en klarare idealism. Det är i *Kants* system en viss dualism, eller åtminstone tendens därtill, mellan å ena sidan det transscendentala subjektet och å andra sidan det transscendentala objektet. Huruvida dessa böra fixeras såsom skilda ting, eller eventuellt äro samma sak, är ett problem, hvarpå intet svar kan gifvas, beroende på de kunskapsteoretiska förutsättningarna. Härom åberopar förf. ett märkligt ställe i paralogismerna (Kr. d. r. V. s. 320): "Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume, ausser mir, sind zwar specifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Das transscendentale Object, welches den äusseren Erscheinungen, imgleichem das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von

der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben“. Den åskådning, som tagit sig uttryck i detta yttrande (hvertill ju äfven motsvarigheter finnas på andra ställen), ger icke stöd för urgerandet af den ena eller andra af förut angifna tankemöjligheter, utan kan rätteligen användas för konstaterande af *Kants* teoretiska agnosticism.

*Paulsen*¹ har i sitt arbete om Kant betonat, att denne uppdragit gränslinjerna mellan tro och vetande; därvid har han inlagt hos *Kant* mera af positiva intressen i riktning af den förstnämnda faktorn, därvid stödjande sig på ett uttryck i företalet till 2:dra upplagan af “Kritik der reinen Vernunft“: “Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens“ etc. Näppeligen får detta skäligen isolerade yttrande fattas så, att *Kant* skulle ha varit ledd af något intresse att genom sin kritiska undersökning af vetandets möjlighet bereda plats för tron. Hans teoretiska undersökning är af uteslutande kunskapsteoretisk art, och från sina förutsättningar kunde han ej komma längre än till agnosticism i fråga om allt, som är i förhållande till kunskapsförmågan transcendent. Man må emellertid, allt efter olika tolkningar af “Kr. d. r. V.“, vara böjd för att däri inlägga mera positivt innehåll, än som är angifvet af denna allmänna karaktäristik af hans system såsom en teoretisk agnosticism, så kommer i hvarje fall hufvudvikten att ligga på de, teorien kompletterande moment, som ingå i hans framställning af det praktiska förnuftet. Ty i denna framställning (“Grundlegung“, “Kr. d. prakt. Vernunft“) får *Kants* kyliga tanke öfver sig något af personlighetens värme.

¹ *Paulsen*, Imm. Kant. 5. Aufl. Liknande äfven hos andra förf.

Människan har genom det praktiska förnuftet fått de gränser utvidgade, hvari hon är från vetandets synpunkt instängd. Vetandet går allenast på "die Erscheinungen", och allt som faller utanför fenomenvärlden, är — om man här använder *Kants* eget uttryck, som för modernt språkbruk visserligen är ganska egendomligt — "leere Begriffe ohne Gegenstände". Alltså är det teoretiska förnuftet å ena sidan inskränkt till denna fenomenvärld, och kan icke gå därutöfver till någon obetingad tillvaro, men å andra sidan oinskränkt, så till vida, att det inom denna fenomenvärld ständigt uppvisar dess betingning i en infinit regress; d. v. s., såsom angifves i Dialektiken, regressen i syntesen för betingningarna för den empiriska tillvaron får ej afslutas, utan blir infinit. Ding an sich kan därför aldrig falla inom det vetbaras område, utan är allena en af tanken satt summa af den gifna erfarenhetens betingningar. *Kants* kritik blir sålunda en kritik af metafysik, nämligen af metafysik i då gängse mening, men blir icke något rent negerande af den metafysiska möjligheten; däraf, att den metafysiska tillvaron icke faller inom fenomenvärlden och eftersom kunskapsförmågan är inskränkt till denna, därmed också utanför vetandet, följer naturligen icke den rena negationen af de metafysiska begreppen. Den intelligibla världen, hvilken från det teoretiska förnuftets synpunkt är transcendent, blir för det praktiska förnuftet immanent, men med den betydliga reservationen, att detta sker allenast i praktisk afsikt, d. v. s. såsom utgörande motiv för viljan. Denna intelligibla värld är således icke föremål för kunskap, utan endast för viljan. Den fasta utgångspunkten härvid är det kategoriska imperativet, och detta är "gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind und welches apodiktisch gewiss

ist, gegeben, gesetzt, dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben konnte. Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction bewiesen werden“¹. Af den moraliska lagens faktum följer ett säkerställande af de religiösa grundbegreppen Gud, frihet, odödlighet; med andra ord: religionen är grundad på moralen (ty religion för Kant = medvetandet om plikter fattade såsom Guds vilja). Gifvetvis ligger det en oerhörd ensidighet i fastställandet af en dylik utgångspunkt för religionen; den kristna kyrkans historia kan ju uppvisa riktningar, i hvilkas religiösa grunduppfattning detta förhållande till lagen öfverhufvud icke existerar. Dessa med allehanda namn och former uppträdande strömningar skulle genom sin religiösa emancipation från lagen, vara för *Kant* alldeles obegripliga och sannolikt rubriceras såsom immoraliska, och då, allmänt uttryckt, moralitet = religiositet, äfven irreligiösa. Man må emellertid om en dylik emancipation från lag döma huru som helst: en dylik från Kants religionsbegrepp gjord värdesättning är uppenbart orättvis; med andra ord: den af *Kant* proklamerade identifikationen af religion och sedlighet utesluter från den förra mycket af dess ädlaste innehåll; antinomismen såsom en negativ åsikt, har till sin positiva kärna det starka betonandet af centralpunkter i den kristna lifserfarenheten, som falla alldeles utanför det Kantska imperativets rayon.

Då den moraliska lagen hos *Kant* icke fått sitt reella fäste i personlighetsbegreppet, får den hufvudsakligen formell karaktär, hvilket på upprepade ställen i “Kr. d. prakt. Vernunft“ betonas med mycken styrka². Men en rent formell

¹ Kritik der prakt. Vernunft, ed. Kehrbach, sid. 57.

² T. ex. sid. 51, 75, 78 m. fl.

lag utan afseende på handlingens materia är en tankekonstruktion utan praktiskt värde¹. I angifna arbete hänföres alla praktiska regler, som taga hänsyn till handlandets materia, till "den lägre begärförmågan", men viljans bestämning genom den formella sedelagen utgör den "högre begärförmågan"². Då objektet för viljans maximer endast kunna vara gifna empiriskt och således tillhöra den lägre begärförmågan, så måste den fria viljan såsom oberoende af alla empiriska bestämningsgrunder vara bestämd af något, som genom sin frihet från de empiriska betingningarna tillhör den högre begärförmågan. Men detta "något" får icke något reellt innehåll, ty *Kant* hade i fråga om det teoretiska förnuftet afskurit möjligheten att fylla sedelagens abstrakta formel med något af den intelligibla eller personliga tillvarons lif; äfvenså var uteslutet, att låta religiösa faktorer träda in såsom med sin rikedom supplerande denna abstrakta formels armod, ty religionen var ju grundad på moralen, hvarför denna senare uppenbart ej kunde hämta sitt innehåll från religionen. Den teologiska moralen afvisar också *Kant* med mycket eftertryck, såsom inbegreppet af den heteronomiska lycksalighetsmoralen. Kvar stod sålunda endast den formella lagen. Nu är det visserligen sant, att *Kant* dock sökt gifva ett innehåll åt densamma; så t. ex.: "also die blosser Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muss zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen"³. Vidare ligger ett inne-

¹ Angående uttrycket handlingens materia se *Kant*: "ich verstehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehret wird". Kritik d. prakt. Vernunft, s. 23.

² Kr. d. pr. V., s. 25.

³ Anf. arb. s. 41.

håll angifvet i sedelagens andra och tredje formel, nämligen idén om alla förnuftiga väsens själfändamål. Den motsägelse, som häri synes ligga (motsägelsen nämligen, att lagen är endast formell, men dock bestämd af ett innehåll), ligger väl däri, att detta innehåll icke tänkes såsom motiv för viljan och således som något, hvilket skall genom viljan realiseras, utan som något, hvilket redan är verkligt; denna idé om alla förnuftiga väsens själfändamål blir sålunda icke ett positivt innehåll i viljan utan blir af negativ art, i det den fordrar, att handlandet inskränkes inom de gränser, som äro gifna genom begreppet mänsklighetens själfändamål. Men hvilket reellt innehåll, som ligger i dessa uttryck "mänsklighetens själfändamål" och ett "möjligt ändamåls rike", är en fråga, som näppeligen kan besvaras från *Kants* egna förutsättningar. Alltså: formalismen kvarstår, äfven om tendenser finnas till genombrytande af densamma genom begreppen "mänsklighetens själfändamål", "det högsta goda" etc. Därför ligger det öfver den Kantska moralfilosofien ett egendomligt drag af överklighet, trots dess oförnekliga sedliga allvar; denna senare egenskap har varit af oerhörd betydelse i tidshistoriskt afseende som reaktion mot allehanda evdemonistiska och utilitaristiska åskådningar, hvaraf samtiden öfverflödade. Men likafullt verkar systemet tomt: det har med ett bekant uttryck om hans teoretiska system sagts: "in einem zweifachen Hexenrauche, Raum und Zeit genannt, spuken Erscheinungen, in denen Nichts erscheint"; ungefär samma förhållande råder nog i fråga om det praktiska förnuftet; personlighetsbegreppet såsom tillvarons innersta kraft är från början bortelimineradt och kvar står allenast det kategoriska imperativets tomma formel såsom en blodlös välnad öfver tillvaron. Orsaken härtill ligger tydligen i de

kunskapsteoretiska förutsättningarna. Begreppet sinnlighet såsom integrerande moment i kunskapen pekade hän på ett transcendent vara såsom "Ding an sich" och förbjöd återigen detta begrepp, därigenom att förståndets kategorier icke ha någon användning på dem. Kunskapsförmågan själf svärfvar mellan det transscendentala subjektet såsom ett problematiskt X och det transscendentala objektet såsom ett lika problematiskt X. *Kant* betecknar sålunda, såsom ofvan sades, indifferenspunkten mellan idealism och realism. När därför *Jacobi* anförde, att man icke kunde komma in i *Kants* system utan realismens förutsättning och med samma förutsättning icke bli kvar där, så är detta visserligen en träffande anmärkning; men saken kan med lika fog vändas om sålunda, att man icke kan komma in i systemet utan idealismens förutsättning och med samma förutsättning icke bli kvar i detsamma. Den agnostiska ståndpunkten för med sig en överklighetens tvekan inför hvarje transscendent realitet, dessa realiteter må sedan, som begreppen Gud, frihet, odödlighet, införas i systemet som "regulativa principer" eller som "praktiska postulat". Personlighetens värld har intet rum i de *Kantska* tankecirklarna; ty det formella jaget finns väl där i den skäligen tomma formen af apperceptionens syntetiska enhet, men saknar det personliga medvetandets och den personliga viljans rikedom.

Nu kan häremot invändas, att *Kant* dock i sitt praktiska system fått in en transscendent tillvaro i de praktiska postulaternas form, och att den negativa ståndpunkten i teoretiskt afseende förbytt mot en positiv sådan i praktiskt afseende ("ich musste das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu machen"). Men härvid bör innebörden af denna positiva ståndpunkt något närmare fixeras. Begreppen Gud, frihet,

odödlighet, äro den sedliga viljans postulat, och därmed vore dessa begrepp gifna med en etisk nödvändighet, som kompletterade den teoretiska agnosticismen. Nu frågas emellertid: hvad har *Kant* egentligen uppvisat angående dessa begrepps giltighet? Svar: angående deras metafysiska existens intet, utan endast i fråga om deras moraliska värde. De falla fortfarande utanför kunskapsförmågan och utanför det vetbaras område, och äro allenast det praktiska förnuftets postulat; de äro i moraliskt afseende apodiktiska på grund af sitt sammanhang med den absolut giltiga sedelagen, men äro fortfarande problematiska i metafysiskt afseende. Det praktiska förnuftet kan således ingenting påstå angående dessa begrepps obetingade vara, utan allenast angående deras obetingade värde. Så t. ex. innebär det teoretiska begreppet Gud inbegreppet af det i sig nödvändiga varat (jfr formuleringen: Theologie = "Erkenntniss des Urwesens") och det teoretiska förnuftet förhåller sig härtill närmast afböjande; det gudsbegrepp, som det praktiska förnuftet häfdar, är däremot icke begreppet om ett nödvändigt vara, utan om ett på grund af sedelagen impliceradt högsta goda; huruvida åter detta af det praktiska förnuftet satta högsta goda har någon motsvarighet i ett transscendent vara är en fråga, som fortfarande är lika obesvarad. Likaså är begreppet själ från teoretisk synpunkt totaliteten af betingningarne för den inre erfarenheten, hvarvid frågan gäller själens existens såsom ett vara (substans); från praktisk synpunkt är begreppet allenast satt af det praktiska förnuftet såsom bärare af den sedliga fullkomligheten. Friheten likaså är icke ett föremål för vetande, utan är gifven med den sedliga världsordningens nödvändighet. Men häraf följer, att synpunkten har i den praktiska delen af systemet blifvit om-

kastad i jämförelse med det teoretiska systemet, en μεταβασις εἰς ἄλλο γένος¹: från teoretisk synpunkt är frågan om dessa ideers metafysiska vara, men från praktisk om deras etiska värde. Här af följer ett ytterst nära samband mellan religion och sedlighet, hvarvid förhållandet dem emellan kan fattas antingen som en fullständig identifikation, eller så att religionen tillerkännes en relativ själfständighet, ehuru grundad på sedligheten. Hvilkendera af dessa bägge tankemöjligheter för fastställandet af sambandet mellan religion och sedlighet är hos *Kant* mest framträdande, kan icke med säkerhet afgöras, då båda uppfattningarna förekomma i omedelbart sammanhang med hvarandra. Härom anmärker *Ritschl* med rätta, att Kants "unaufhörliches Schwanken in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Moral und Religion verrate eine Anziehung durch die spezifischen Ideen des Christentums" (*Ritschl*, Rechtfert. und Versöhnung, 3. Aufl. III, 499). I "Kritik d. prakt. Vernunft" definieras religionen såsom "Erkenntniss aller Pflichten als göttlicher Gebote", således identifikation af båda faktorerna, men redan på följande sida läses: "daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein der Glückseligkeit theilhaftig zu werden". I detta uttryck (jämfördt med likartade) ligger ett postulat om öfverensstämmelse mellan sedlighet och lycksalighet, hvilket medför tanken på

¹ "Wenn der Glaube sich bloss auf den *Bestimmungsgrund* und gar nicht auf die Wirklichkeit bezieht, so kommt er ja als solcher gar nicht in *Berührung* mit dem Gebiet der theoretischen Erkenntniss. Das Verhältniss ist dasselbe wie zwischen inkommensurablen Grössen". *Hägerström*, Kants Ethik etc., 1902, sid. 820.

tillvaron af ett högsta väsen som garanti för förverkligandet af det högsta goda. Skillnaden mellan religion och moral ligger således däri, att religionen innehåller ett mer än sedligheten, nämligen hoppet om lycksalighet. Båda dessa tankemöjligheter finnas sålunda hos *Kant*, och skillnaden dem emellan är visserligen ej väsentlig, då i hvarje fall enligt hans uppfattning moralen har primat gent emot religionen. Då nu sedelagen själf hos *Kant* blir öfvervägande formell, bli också de religiösa begreppen, fattade vare sig såsom omskrifningar för eller följder af de moraliska begreppen, förtunnade på allt verkligt innehåll. Det egentliga innehållet är den formella sedelagen eller det autonoma praktiska förnuftet, och gudsbegreppet endast en omskrifning för samma sak, eller ett bihang härtill. Personlighetens innehåll saknas: det teoretiska förnuftet upplöser sig i allehanda transcendental kategorier etc., med ett problematiskt begrepp själen såsom deras substrat; det praktiska förnuftet blir sedelagens tomma formler; den religiösa frågan efter den absoluta personligheten, såsom absolut grund och absolut mål för den relativa personlighetsvärlden är obesvarad. Ty hänvisningen till vare sig den tomma tankeformen "Ding an sich" eller sedelagens lika tomma formel är intet svar på frågan om personlighet. Det religiösa sökandet stannar icke vid formler, utan först vid personligheten.

Såsom nu är uppvisadt, blef för *Kant* den metafysiska realiteten rent transscendent, så att densamma öfverhufvud icke faller inom den mänskliga kunskapsförmågan, vare sig i positiv eller negativ mening. Äfven ifrån det praktiska förnuftets synpunkt är dess tillvaro, nämligen såsom föremål för vetande, lika obevisad. Härmed har emellertid, genom den olika synpunkt, hvarifrån problemet behandlats i den teoretiska

och i den praktiska delen af systemet, en principiell distinktion införts, som under den följande utvecklingen kom att bli särdeles framträdande, nämligen distinktionen mellan begreppen "vara" och "värde". I sammanhang med den starkt framträdande benägenheten att efter de romantiskt-idealistiska tankeutsväfningarna under *Fichte-Hegels* inflytande både på filosofiskt och teologiskt område, återvända till den otvifvelaktigt starka grund, som lagts af *Kant*, kom denna nu nämnda skillnad mellan "vara" och "värde", "Seinsurtheile" och "Werthurtheile", att på teologiskt område bli grundläggande för *Ritschl* och hans skola. Ty för denna är det starka beroendet af *Kant* påtaglig, äfven om man måhända kan erkänna, att åtminstone för skolans mästare något inflytande från *Hegel* äfven förefunnits¹.

b) Den Ritschlska skolan.

Ritschl.

För att i korthet beteckna hufvudpunkterna i *Ritschls* åskådning, har man användt bilden af kristendomen som en ellips med två brännpunkter, nämligen dels idén om herraväldet öfver världen, dels ock idén om Guds rike. Bilden må ju erkännas ha sitt värde såsom fastställande tvenne kardinalpunkter i hans system. Men uppenbart låter hvarje system, vare sig teologiskt eller filosofiskt, hänföras till någon principiell tanke, som åtminstone psykologiskt för systemets upphofsman, bildar utgångspunkten och den bärande grunden för systemet. Ett system med tvenne principer är egentligen en logisk oformlighet, och kan endast betyda, att de tvenne synpunkterna icke samarbetats med hvarandra.

¹ Jfr *Göransson*, Gudsförhållandets kristologiska grund, 1909, I, s. 159.

Bilden af ellipsen är en dylik oformlighet, och kan icke fasthållas i den bemärkelsen, att dessa tvenne begrepp verkligen skall stå oförmedlade bredvid hvarandra. Äfven om *Ritschl* själf, på grund af sin afvoghet mot "metafysik", nämligen i den betydelse han ger däråt, uttryckligen förkastat systemets härledning ur en princip, kan ju detta endast betyda, att han själf icke velat tänka tanken ut. Med lika rätt kan ju påpekas en annan tanke af största betydelse hos *Ritschl*, nämligen, att han velat taga sin utgångspunkt icke i spekulationen, icke heller i erfarenheten, utan i evangeliet såsom den kristna religionens källa och norm; således finns hos honom jämte nyssnämnda tvenne brännpunkter äfven en annan, nämligen det starka betonandet af uppenbarelsebegreppet. Men äfven på ett teologiskt tänkande har man rätt att uppställa den fordran att det skall vara i sig sammanhängande, hvarför dessa olika element måste med hvarandra förenas. Denna systematiska svaghet hos *Ritschl* vållade, att olika synpunkter kunde betonas med olika styrka, hvarför också skolan ingalunda blef enhetlig¹.

Det för *Ritschl* konstitutiva begreppet torde säkerligen vara att söka i hans lära om förhållandet mellan människan och världen. Härtill må citeras ett särdeles belysande yttrande om religionens väsen: "die Religion ist das praktische Gesetz des Geistes, dem gemäss er seine durchgehende Bestimmung als Zweck an sich gegen die Hemmungen der Natur, welche er erfährt, aufrecht erhält. Dieses praktische Gesetz hat seine vollendete Ausführung in der christlichen Religion, da dieselbe den Grundsatz der Wertschätzung des

¹ Denna principiella osäkerhet är ju erkänd äfven inom *Ritschls* egen skola. Jfr t. ex. *Wobbermin*, *Theologie und Metaphysik*, 1901, sid. 19.

² *Det religiösa kunskapsproblemet*

persönlichen Lebens über der ganzen Naturwelt als dem geteilten Dasein aufstellt, und demgemäss diejenige Vermischung von Geist und Natur ausschliesst, durch deren Behauptung die heidnischen Religionen ihre nur relative Zweckmässigkeit kundgeben. In der christlichen Religion nämlich sichert sich der Geist seine übernatürliche Eigenthümlichkeit als eines Ganzen durch das Selbstgefühl der Seligkeit, welches bedingt ist durch die Idee des rein geistigen Gottes, der als der Schöpfer der Weltganzen alles demgemäss leitet, dass die Menschen in dem Vertrauen auf Gott und als Glieder seines sittlichen Reiches zum Zwecke der Welt bestimmt sind¹. Detta, såsom typ för en hos R. afgjord och bestämd tankegång anförda citat — ty vore citerade uttrycket isoleradt, finge naturligen därpå inga slutsatser byggas² — angifver sålunda den kristna religionen såsom den fulländade realisationen af en för den mänskliga anden satt lag för realiserande af dess mål, eller dess, om man får använda uttrycket, själfhäfdelse gent emot naturvärlden. När i citerade uttrycket de hedniska religionernas endast relativa ändamålsenlighet angifves ligga i deras sammanblandning af natur och ande, så följer däraf, positivt sedt, att kristendomens väsen just ligger i proklamerandet af denna motsats mellan de två faktorerna, dock så att den ena faktorn skall ha supremati öfver den andra. Ifrån denna grundidé sluter sig sedan R. till de religiösa begreppen salighet, Gud och Guds rike. Det synes ofrånkomligt, att i detta yttrande grundbegreppet är gifvet, hvarifrån sedan de öfriga begreppen

¹ *Ritschl*, *Rechtf. und Versöhnung*, III, s. 212.

² Liknande ställen se anf. arb. III, s. 10 f., 17, 28, 195, 212, 364 f., 472 f, 554 f.

följa; möjligheten till en systematisk enhet ligger däri, att begreppet: andens primat öfver naturen, är den verkliga medelpunkten i R:s system, hvaraf den andra "brännpunkten" i ofvan angifna ellips följer. Nu erkännes visserligen gärna, att andra yttranden nog kunna uppvisas, där idén om Guds rike och uppenbarelsetanken m. m. få en dominerande plats, men detta visar i så fall endast det välkända förhållande, att R:s system är fullt af inre svårigheter och motsägelser. Men vill man icke fatta systemet såsom ett konglomerat af allehanda sins emellan föga öfverensstämmande tankar, medger denna nu angifna utgångspunkt möjligheten till en fastare byggnad af hans system, eller åtminstone till ett bättre förstående af detsamma, likaväl som nu angifna tanke torde vara R:s egen psykologiska utgångspunkt.

Af denna centralidé följer emellertid en annan uppfattning af religionen än den vanliga. I angifna citat bestämmes nämligen religionen i allmänhet, således både den kristna och den utomkristna, såsom betingad af människans förhållande till den henne omgifvande världen (naturen), så som detta angifves på annat ställe: "in aller Religion wird mit Hilfe der erhabenen geistigen Macht, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruchs erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Theil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen. Denn in jener Stellung ist er Theil der Natur, unselbständig gegen dieselbe, abhängig und gehemmt von den anderen Dingen; als Geist aber ist er von dem Antriebe bewegt, seine Selbstständigkeit dagegen zu bewahren. In dieser Lage entspringt die Religion als der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welches

dem Drucke der Naturwelt gewachsen ist¹. Ifrågavarande tanke, uttryckt med så starka och klara ord, är sålunda otvetydigt en bärande princip i systemet. Det må lämnas därhän, huruvida systemets egen upphofsman varit fullt medveten om denna tankes principiella betydelse, utan om han måhända för egen del därjämte låtit andra synpunkter stå därmed koordinerade (således en reflexionens svaghet), men för det objektiva bedömandet af R:s system är denna tanke eller kanske rättare sagdt denna erfarenhetssats, en princip, hvarur systemets öfriga punkter framgå såsom följsatser. Är detta påstående sant, hvilket här nedan skall uppvisas, så har man här att söka nyckeln till förståendet af det Ritschlska systemet.

Denna erfarenhet om människans beroende af hämmande naturinflytelser (hvilken erfarenhet för Ritschl personligen varit af psykologisk art), uppflyttad på tankens plan till en objektiv och allmängiltig lag för tillvaron, kommer, såsom ofvan antyddes, att innebära en förskjutning af religionsbegreppet i antropocentrisk riktning. Ty religionen innebär, enligt en vanlig uppfattning, förhållandet mellan människan och Gud, men i det Ritschlska religionsbegreppet är hufvudvikten lagd på förhållandet mellan människan och världen. I förra fallet blir gudsbegreppet det centrala, hvarför religionen blir theocentrisk, i senare fallet blir människan centrum och religionen således antropocentrisk (ehuru en dylik allmän skematisering gifvetvis icke får pressas alltför hårdt). Härvid bör ihågkommas, att båda uppfattningarna utgå från ett relationsbegrepp, nämligen dels relationen Gud-människa, dels ock relationen människa-värld; i förra fallet ha båda relationsmembra attributet personlighet, dels i absolut, dels

¹ Anf. arb. III, s. 189.

i relativ mening, hvaraf emellertid följer, att den formella relationen involverar det reella personlighetsinnehåll, som utgör det religiösa livets kärna; i senare fallet åter är innehållet icke utan vidare angifvet, hvarför endast den formella relationen kvarstår, ofgjordt hvilket innehåll skall ges åt densamma. — I hvarje fall kommer det personliga guds-begreppet icke att bli primärbegreppet i *Ritschls* system, utan detta begrepp följer såsom korollarium ur hufvudpremissen. I det först angifna citatet¹ angifves "salighetens själfkänsla" såsom en förvissning om andens "öfvernaturliga egendomlighet"; denna själfkänsla åter är betingad af idén om den rent andlige Guden, hvilken såsom universums skapare tänkes leda allt sålunda, "dass die Menschen in dem Vertrauen auf Gott und als Glieder seines sittlichen Reiches zum Zwecke der Welt bestimmt sind". Den personlige Guden eller snarare begreppet om honom står sålunda såsom garant för, att människan skall få sitt innersta begär "zur Herrschaft über die Welt" tillfredsställdt. Guds-begreppet är deduceradt ur motsatsförhållandet mellan natur och ande och det ur detta motsatsförhållande framsprungna behovet af dettas reglerande i riktning af andens primat. Det rätta förhållandet mellan dessa bägge faktorer kan betecknas med ordet "det sedliga riket", men också med uttrycket "Guds rike". — Ur principen följer alltså begreppen Gud, Guds rike, och salighet, ehuru dessa begrepp få en afsevärdt annan mening än den vanliga. Ur krafvet på lyck-salighet eller salighet, hvilka båda uttryck anses vara identiska för människans herravälde öfver naturen, framgår postulatet om den personlige Guden, tänkt såsom ägande

¹ Jfr sid. 34.

makten att åvägbringa det harmoniska förhållande mellan natur och ande, som är "salighetens" innehåll. När nu *Ritschl* skall positivt angifva Guds egenskaper, sammanfattar han dessa som bekant i uttrycket "Gud är kärlek"^{1,2}; denna till synes positiva begreppsbestämning motiveras därmed, att "nur von da aus das Problem der Welt gelöst werden kann"; d. v. s. synpunkten är icke den religiösa om förhållandet mellan Gud och människan, utan den teoretiskt-kosmologiska om världsproblemet, hvarvid den invändningen ju kan göras, att problemet, sedt uteslutande från denna synpunkt, likaväl kan lösas genom ponering af *Spinozas* absoluta substans, som i sig förenar både ande och natur (tänkande och utsträckning). Då gudsbegreppet hos *Ritschl* endast har det etiska postulatets sanningsvärde, kan en positiv bestämning af dettas innehåll endast få betydelsen af en fordran, som är uppställd på grund af den etiska normen om världsherraväldet, i det nämligen denna norm fattas såsom nödvändig och allmängiltig; men däremot kan icke häri ligga en positiv utsago om denna personliga realitets innehåll, öfverhuvud icke ens om dess tillvaro såsom transscendent realitet. De kunskapsteoretiska förutsättningarna i agnostisk riktning ha drifvit in det religiösa vetandet i värdeomdömenas nödhamn; äfven det hos R. starkt betonade begreppet "uppenbarelse" är trots sin religiösa klang en dylik nödhamn.

Begreppet Guds rike betecknar ett öfvervärldsligt mål, då den harmoniska utvecklingen af motsatsen ande : natur in-

¹ Anf. arb. III, 260.

² Till kritiken af denna åsikt hos *Ritschl* och (ehuru med någon annan formulering) *Hermann*, se *Frank*, System d. christl. Gewissheit, 1884, I, s. 338 f. och *Frank*, System d. christl. Wahrheit, 1894, I, s. 224 f.

trädt. Men detta begrepp kan omöjligen anses vara equivallent till evangeliernas begrepp om Guds rike, utan har uppenbart sin anknytningspunkt i *Kants* ändamålsens rike, ehuru man kan vara frestad föredraga den Kantska formuleringen. I hvarje fall har evangeliernas begrepp Guds rike blifvit beröfvadt allt personligt innehåll, och kvar står hos *Ritschl* ett torftigt residuum, uttryckande allenast en viss relation mellan människan och världen. I uppnåendet af detta mål: "die Erhebung über die Welt im Reiche Gottes" består människans salighet, hvilket begrepp otvifvelaktigt härigenom mistat sitt väsentligen religiösa innehåll. Begreppen Gud och Guds rike framgå alltså ur grundförutsättningen om motsatsförhållandet mellan människan och världen, i hvars harmoniska utgestaltung saligheten ligger; gudsbegreppet kan därvid deduceras ur förutsättningen, i det Gud tänkes såsom en nödvändig garant för detta salighetsbehofvets tillfredsställande, eller ock kan ur förutsättningen direkt deduceras gudsrikesbegreppet med gudsbegreppet däri implicerad; ordningen är indifferent: båda begreppen framgå såsom parallella korollarier ur premissen, gifna med den grad af nödvändighet, som må anses ligga i lycksalighetsbehofvet, eller med R:s terminologi, salighetsbehofvet. Tendensen att låta begreppet om den transcendentia realiteten utbytas mot subjektiva värdeomdömen utpräglades starkare i de senare omarbetningarna af hans hufvudverk: från början fasthölls "världsherraväldets" objektiva sedliga innehåll, så att begreppen Gud och Guds rike erhöilo det sedliga postulatets dignitet; men allteftersom R. aflägsnade sig från *Kant*, bortföll denna motivering, och i stället kvarstod värdeomdömet subjektivering medelst begreppet "salighet". "Gud" och "Guds rike" bli då endast regulativa principer för detta lyckobehofs

tillfredsställande, men konstituera intet objektivt vara. — På denna punkt i systemet (väl att märka, att R. själf aldrig gifvit någon sammanhängande framställning af sin kunskapsteori), inträder med en viss inre nödvändighet begreppet uppenbarelse, för att ge objektivitetens styrka åt den religiösa kunskapen, som eljest enligt förutsättningarna kunde tänkas förbytt i rent subjektiva lustkänslor. Detta uppenbarelsbegrepp sammanhänger med läran om Gud såsom kärlek. Begreppet kärlek anger endast en bestämning hos en person, nämligen i förhållande till någon annan, men anger ingenting om personens beskaffenhet i och för sig. Kärleken kan icke tänkas utan kärlekens föremål, hvarför föremålet är nödvändigt för att subjektet skall ha predikatet kärlek. Om nu Gud har predikatet kärlek, är härmed ingenting sagdt om hans väsen sedt i och för sig, utan endast om hans väsen i förhållande till kärlekens föremål, människan. Alltså blir människan såsom kärlekens föremål nödvändig för Gud såsom kärlekens subjekt. Relationen mellan subjektet och objektet kan då kallas uppenbarelse. Detta senare begrepp är sålunda betingadt af R:s predicerande af kärleksbegreppet till gudsbegreppet, hvilket i sin tur var betingadt af den förut angifna grundprincipen.

I det föregående antyddes i förbigående¹, att hos *Ritschl* kan jämte det starka beroendet af *Kant* (och *Lotze*) äfven skönjas ett inflytande från *Hegel*. Detta nu senast förda resonnemang bekräftar på ett slående sätt sanningen häraf: den uppenbarade religionen är för honom enheten af det gudomliga och mänskliga; men för den gudomliga anden är den mänskliga anden nödvändig, ty, säger *Hegel* med ett

¹ Jfr sid. 32.

ord, hvori *Ritschl* säkerligen skulle instämma: "Ohne Welt ist Gott nicht Gott"; "Gott ist gerade dieses: sich zu offenbaren".^{1 2} www.libtool.com.cn

Ritschls begrepp "uppenbarelse" följer alltså med en viss konsekvens af hans sättande af begreppet kärlek till guds-begreppet. Nu kunde man ha anledning vänta, att detta begrepp skulle åt den religiösa kunskapen ge en högre grad af objektivitet än systemet eljest erbjuder. Emellertid blir denna objektivitet ringa nog, därför att uppenbarelsen själf icke lämnar några omdömen om "vara", utan förbytes till och upplöses i värdeomdömen, hvarvid värdeomdömets måttstock är gifven i grundkategorien "världherraväldet". Kristi betydelse är ju enligt *Ritschl* den, att han är "den fulländade uppenbarelsen af Gud (eller rättare sagdt: "Offenbarer Gottes") och den uppenbara (eller uppenbarade) ur bilden för "die geistige Beherrschung der Welt"³. Han har gjort Guds världsändamål till sitt, hvarför vi ha rätt "ihn als Gott zu beurtheilen". Ergo blir den dogm, som väl får anses vara en den uppenbarade religionens centralpunkt, nämligen läran om Kristus, hans gudom och hans försoning etc., af *Ritschl* förvandlad till ett värdeomdöme, nämligen genom relationen till människans ändamål att härska öfver världen. Man kan icke undgå att påpeka, hurusom filosofen *Hegel* gifvit ett innehåll åt denna lära, som visserligen må erkännas vara ensidigt, men som dock i all sin ensidighet är oändligt djupare, än hvad teologen *Ritschl* kunnat. — I hvarje fall är

¹ *Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Marheineke, I, s. 194; II. s. 252.

² Det vidare utförandet här af faller ju utanför detta arbetes ram

³ Anf. arb. III, 367.

uppenbarelsens objektiva innehåll förvandladt till ett omdöme om värdet från synpunkten af människans "Herrschaft über die Welt". Teologien, såsom hörande med till "das religiöse Erkennen", får icke till uppgift att fastställa innehållet af uppenbarelsen, eller de religiösa realiteterna i deras objektiva sanningsvärde, utan har att konstruera komplexen af de subjektivt satta värden, som människan behöfver för att realisera sitt mål att härska öfver världen; teologien blir en "Ausdeutung der Offenbarung in Werturtheilen"; hvilka begrepp teologien vid denna sin "uttydning" fixerar såsom värden, och hvilka, som skola från värdekomplexet uteslutas såsom saknande värde, blir ju i sin tur beroende på ett nytt sådant värdeomdöme.

Med *Ritschls* antropocentriskt-kosmologiska ståndpunkt följer, att läran om försoningen, syndaförlåtelsen och rättfärdiggörelsen icke i första hand afse de religiösa realiteter, som åvägbringa det harmoniska förhållandet mellan Gud och människan, utan dem, som röra förhållandet mellan människan och världen, "zum Zwecke der religiösen Weltbeherrschung". Häraf låter med lätthet R:s lära om synden, om det eviga lifvet och den etiska fullkomligheten, förklara sig, likasom också med nödvändig konsekvens följer det historiska bedömande af pietismen, som han gifvit i sitt bekanta arbete härom. Måttstocken för hans värdesättande af denna rörelse ligger i samma centralidé, och måttstockens ensidighet medförde bedömningens ensidighet. Ty detta hans arbete innebär otvifvelaktigt i många afseenden en orättvisa mot pietismen, och visar sannolikt, att R. själf saknat de psykologiska förutsättningarna att förstå densamma.

Här förda argumentering visar sålunda, att R:s system låter i sina olika punkter reduceras till en princip, från hvilken

mångfalden organiskt följer. Visserligen anser *O. Ritschl*¹ i motsats härtill, att läran om rättfärdiggörelsen är att anse som "der eigentliche Schlüssel für das Verständniss seiner wichtigsten Gedanken". I sådant fall är det dock förenadt med betydande svårighet att från den speciella läran om rättfärdiggörelsen sluta till den betydligt mera omfattande om förhållandet mellan natur och ande, under det den motsatta vägen från den generella uppfattningen med lätthet leder till och förklarar det speciella problemets utformning.

Denna förutsättning för det Ritschlska systemet är icke någon specifikt teologisk, utan en allmänt filosofisk. Människan finner sig med nödvändighet höra tillsammans med världen utanför henne, men kan på ett jämförelsevis tidigt reflexionsstadium icke underlåta att ställa sig själf gent emot denna värld, som synes bestämma henne. Denna differentiering mellan subjekt och objekt innebär ett värdeomdöme om den objektiva tillvaron, hänförd på subjektet; utgångspunkten är därför subjektet, till hvilket objektet ställes i relation. Subjektet har högre dignitet än objektet från såväl teoretisk som praktisk synpunkt: från teoretisk så tillvida, att subjektet i sig sätter principer såsom erfarenhetens villkor, från praktisk däruti, att subjektet har en tendens till själfhäfdelse gent emot objektet. Då *Kant* löste problemet genom en syntes af det rationella och empiriska, är förutsättningen härför just konstaterandet af människans medborgarskap i tvenne världar, naturkausalitetens och frihetens, eller hvad namn man vill använda för att beteckna denna motsats. Det praktiska förnuftet lyfter människan öfver sinnevärlden, och är frihet och oberoende af natur-

¹ Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 17, s. 29.

mekanismen. Det kategoriska imperativet är sålunda uttryck för en dualism inom människan såsom "zu beiden Welten gehörig", ~~li sinnevärlden~~ och den intelligibla världen. I fråga om denna utgångspunkt står *Ritschl* otvifvelaktigt på *Kants* ståndpunkt; båda företräda erfarenheten. När nu *Ritschl* tillämpar denna erfarenhetssats på religionen, få de religiösa begreppen ett värde, så vida och i den mån de låta hänföra sig till det etiskt-religiösa kraf, som följer af denna sats, nämligen krafvet på människans religiösa herravälde öfver naturen. Religionens ursprung blir sålunda ett sättande af värden för det etiskt-religiösa ändamålets realiserande; religionen är, som *Kaftan* formulerat detta, "en människoandens praktiska angelägenhet", eller som *Höfding* från sin allmänt religionsfilosofiska ståndpunkt uttrycker saken: "religionen är en princip för bibehållande af värdena". Om erfarenheten (nämligen i *Kants* och *Ritschls* mening) formulerat det religiösa krafvet såsom ett kraf på människoandens häfdande af sin öfverlägsenhet gent emot naturen, blir ståndpunkten antropocentrisk, hvaraf följer, att de religiösa begreppen få sitt värde allenast i den mån de låta hänföra sig till centrum. Men härmed har det religiösa och därmed det teologiska grundproblemet undergått en fullständig förskjutning från den religiöst theocentriska ståndpunkten. Om för den theocentriska ståndpunkten människans förhållande till naturvärlden är betingad af hennes förhållande till Gud, så blir hos *Ritschl* förhållandet omkastadt, så att gudsidén är — med hans egna ord — "an die Bedingung geknüpft, dass der Mensch sich der Naturwelt entgegensetzt"¹. Gudsidén har sitt värde såsom garant för målets realiserande, och innehållet i denna idé är icke rikare än i den kantska

¹ *Ritschl*, Anf. arb. III, s. 208.

formuleringen om denna idé såsom "totaliteten af betingningar" vare sig för den teoretiska eller praktiska erfarenheten. Idéns, eller allmänhetens religiösa idéernas objektiva sanningsvärde är för både *Kant* och *Ritschl* indifferent, därför att problemställningen från början borteliminerat möjligheten till frågans besvarande. Idéerna äro nödvändiga för människans "Lebensanspruch" (*Kaftan*), d. v. s. i etisk och kunskapsteoretisk mening, men äro icke nödvändiga i ontologisk bemärkelse. Konsekvensen häraf borde bli, att om andra idéer än de religiösa äro bättre garantier för den etiskt-religiösa grundprincipens realiserande, så skulle de religiösa idéerna bortelimineras till förmån för dem, som ha större "värde". Om "människan skapar gudar efter sin egen bild" (*Feuerbach*), så är denna utveckling allenast betingad af "gudarnas" d. v. s. gudsbegreppens olika "värde" för det ändamål, som af *Ritschl* postulerats vara det primära äfven i religiös mening. Ur denna svårighet hjälper icke heller det Ritschlska uppenbarelsbegreppet, därför att uppenbarelsens innehåll själfv. blir beroende af sitt "värde", d. v. s. sin relation till grundprincipen (exempelvis läran om Kristi gudom). Den logiska cirkeln blir denna: principen är betingad af uppenbarelsen, men uppenbarelsen är betingad af principen. Från den cirkeln synes ingen återvändo vara möjlig.

Frågan om de religiösa värdeomdömena har som bekant blifvit föremål för en vidlyftig diskussion, och hänvisar förf. särskildt till *Lüdemanns* skarpsinniga utredning af problemet¹. Teoriens svårigheter kunna pregnant uppvisas på följande sätt: värdeomdömet förutsätter, såsom *Lüdemann*² uppvisat, ett varaomdöme. Detta åter måste vara antingen

¹ *Lüdemann*, Das Erkennen und die Werturteile, 1910.

² Anf. arb. s. 146.

ett religiöst omdöme eller ett icke-religiöst omdöme. I senare fallet utgår man sålunda från ett omdöme, som icke är religiöst, d. v. s. som saknar religiöst värde, och utsäger härom ett religiöst värdeomdöme; d. v. s. till det, som själf saknar religiöst värde, prediceras ett religiöst värde, sålunda en uppenbar orimlighet. Antaget i motsatt fall, att varaomdömet, hvarpå värdeomdömet grundas, själf är religiöst, så måste det därmed vara ett värdeomdöme, som i sin tur måste grundas på ett varaomdöme. Och om detta senare måste i sin tur kunna sägas detsamma, att om det är religiöst, springer det öfver från varaomdöme till värdeomdöme. Härigenom uppstår ju en infinit regress för de religiösa värdeomdömena. Den religiösa och därmed också den teologiska kunskapens innehåll blir då ett oändligt sättande af religiösa värden, men utan något, som själf har värdet. Om värdet är det logiska predikatet till något, som har värdet och sålunda är subjekt för värdet, blir den regressiva serien full af predikat, men utan ett enda subjekt; för dennas begripande måste logiken tydligen hänvisa till någon slags "intellektuell åskådning"! Hela denna värdeomdömeteori visar egentligen endast, att det Ritschlska systemets grund är svag i kunskapsteoretiskt afseende.

Den religiösa och teologiska kunskapen är gifven allenast som ett värde, men värdet blir i sista hand bestämdt af rent subjektiva behof eller subjektiva känslor, hvilka hänföra sig till grundförhållandet mellan människan och världen (ex. saligheten). Teologien blir då icke ett vetande om ett objektivt vara, utan ett vetande om det religiösa värdesättandets psykologiska förlopp, samt om det som följd af värdesättandet gifna etiska handlandet, således psykologi och etik, ehuru denna senare disciplin får en s. a. s. annan

färgton än vanligt. De etiska normerna äro icke gifna med samma allmängiltiga stringens, när de allenast hänföra sig till värdeomdömen, ~~varsom förhållandet~~ blir, när de få sin giltighet från ett objektivt vara af högre dignitet än den af normen bundna viljan är. Antingen man låter den etiska normen ha sin förbindande kraft af gudsbegreppet eller man låter den som hos *Kant* vara det absolut gällande uttrycket för en intelligibel världsordning, som till sin egen beskaffenhet väl må vara för den mänskliga kunskapsförmågan okänd, men hvars giltighet dock är universell och kategorisk, så blifva i båda fallen de etiska normerna fria från individens godtycke. Ingendera af dessa bägge alternativ har *Ritschl* valt. Det första alternativet hade förutsatt ett theocentriskt system, sålunda att de etiska normerna varit följd af förhållandet mellan Gud och människan, hvarvid gudsbegreppet fått betydelsen af vara och icke endast af värde, och hade därmed inneburit motsatsen till systemets utgångspunkt. I senare fallet åter har R:s tanke sannolikt varit att få ett rikare religiöst innehåll i den etiska normen, än hvad som var möjligt i den Kantska formalismen. Men detta rikare innehåll är vunnet på bekostnad af den etiska normens objektivitet och allmängiltighet. T. o. m. *Kant* har måst erkänna, att "det är ett för det mänskliga förnuftet olösligt problem, huru en lag i och för sig och omedelbart han vara bestämningsgrund för viljan"¹, utan har måst i systemet införa begreppet känsla, nämligen känsla af aktning, visserligen med många varningar att låta de sinnliga böjelserna bli driffjädrar i st. f. den osinnliga aktningen. Men när *Ritschl* icke utgått från det kategoriska imperativets allmängiltiga lag, kunde heller icke denna osinnliga känsla

¹ Kritik d. prakt. Vernunft, s. 88.

af aktning medfölja såsom etisk driffjäder, och kvar står känslan af lust eller olust. Denna subjektivistiska konsekvens synes ofrånkomlig, huru än ståndpunkten draperas i religiösa och teologiska talesätt. När *Kant* uppsökte de nödvändiga tankeförutsättningarna till det kategoriska imperativets allmängiltiga (åtminstone enligt hans mening) faktum och fixerar dem såsom det praktiska förnuftets postulat, fingo dessa en etisk, och däraf följande religiös, allmängiltighet, under det att den *Ritschlska* utgångspunkten leder till en psykologisk illusionism på etiskt och religiöst område (detta naturligtvis om systemets premisser stricte utföras). Om därför den *Ritschlska* skolan får ett rikare innehåll i de religiösa begreppen, än hvad som var möjligt hos *Kant* med hans uppfattning af religionen såsom sedelagen tänkt såsom gudomliga bud, så ligger å andra sidan den fara nära till hands, att objektiviteten, både teoretiskt och praktiskt, förlorar sig i värdeomdömenas och de därmed förenade känslornas subjektiva sanningsvärde. Grunden till allt detta ligger emellertid uppenbart i de kunskapsteoretiska förutsättningarna. Då för *Kant* kunskapens innehåll var gifvet i erfarenheten, så måste hvarje slag af vara, som icke var gifvet i erfarenheten, falla utanför kunskapsförmågan. De religiösa realiteterna fingo således sin plats hos det praktiska förnuftet, med ett sanningsvärde, ehuru visserligen ej ett teoretiskt sådant, som sträckte sig så långt som det kategoriska imperativet går. När nu *Ritschl* utgår från dessa *Kants* kunskapsteoretiska förutsättningar, blef hans problemställning sådan, att den från början uteslöt all religiös och teologisk kunskap om de religiösa realiteterna i ontologisk bemärkelse. Häraf följde den för *Ritschl* och hans skola karakteristiska afvogheten mot metafysik. Ty utgår

man från principen om kunskapens inskränkning till erfarenheten eller närmare bestämdt "die Erscheinung", och den därmed nära sammanhängande skarpa skillnaden mellan teoretisk och praktisk (religiös) kunskap, blir metafysiken, nämligen i ontologisk bemärkelse, likasom för *Kant* ett "dialektiskt sken", så att — åtminstone för *Herrmann* — religionens sanning öfverhufvud icke existerar för det teoretiska förnuftet ("für bloss erkennende Wesen ist die Wahrheit der Religion nicht vorhanden"¹). Det är en konsekvent tillämpning, när samme trogne lärjunge till *Ritschl* förklarar metafysiken vara ej blott osedlig, utan äfven irreligiös². I ett dylikt yttrande är ju visserligen den paradoxala öfverdriften påtaglig, men tendensen är karakteristisk.

Den *Ritschlska* skolans negativa ställning till metafysiken var emellertid en nödvändig följd af kunskapsteorien. Den "metafysik", som låg närmast för *Ritschl* själf (närmast nämligen af psykologiska skäl) var den *Hegelska*, och *R:s* framställning af förhållandet mellan teologi och metafysik (i arbetet af samma namn) är väl närmast att fatta som den *R:ska* teologiens "Auseinandersetzung" med den *Hegelska* metafysiken. Och de grundtankar, som uppbära denna senare, äro gifvetvis rena motsatser mot *Ritschl*. För *Hegel* är religion = andens själfmedvetande ("Selbstbewusstsein des Geistes") och i den formeln i och för sig skulle *Ritschl* kunnat instämma, ehuru i den meningen, att detta själfmedvetande endast är möjligt genom motsättningen mot naturen; själfmedvetandets utvecklingsprocess har nått sin religiösa höjdpunkt i antitesen mellan faktorerna ande och natur, men

¹ *Herrmann*, Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 1879, s. 253.

² Anf. arb., s. 77, 263, 269.

⁴ *Det religiösa kunskapsproblemet*

syntesen saknas, åtminstone i teoretiskt afseende. Bli någon syntes, är denna af praktisk art, nämligen "Herrschafts"-förhållandet, hvilket dock vid sin fordran på det rätta förhållandet mellan de båda faktorerna fasthåller bådas nödvändighet. Antitesen natur : ande, är sålunda för religionen nödvändig, och är därför icke någon öfvergångsform till en högre synthesis. Det är sålunda aldrig hos R. fråga om något "Selbstbewusstsein" i objektiv och teoretisk mening, utan ett, som vid närmare analys upplöser sig i känslor af lust eller olust (eller med R:s terminologi: "salighet") såsom motiv för ett etiskt handlande. För *Hegel* är tillvaron den absoluta idéns själfexplication, som fortgår genom oafbrutna antiteser fram till en synthesis, som är icke allenast idéen själf, utan idéen jämte hela den föregående utvecklingen. Antitesen natur : ande, är sålunda ett moment i den dialektiska serie, som utmynnar i den absoluta idéns omfattande af tillvaron. Det som för *Ritschl* är religionens nödvändiga förutsättning, är för *Hegel* ett utvecklingsstadium, som på grund af idéns dialektiska nödvändighet öfvergår till något högre och sålunda skall upphävas. Öfver fenomenalitetens värld står därför den absoluta idéen, som i sig upptager den förra. Huru detta tillgår, blir visserligen ståndpunktens svårighet, d. v. s. det är ett oförklarligt språng från systemet af tidlösa, koexistenta begrepp till en real värld i tidliga, successivt fortlöpande utvecklingsstadier. Denna svårighet följer all apriorisk metafysik från neoplatonismen genom skolastikens gudsbegrepp och den rationella naturliga teologien fram till *Hegels* absoluta idealism, en svårighet, som ligger i formeln: essens involverar existens; det för tanken nödvändiga begreppet med dess analytiskt vunna följsatser äro nödvändiga i afseende på realitet. Men i systemet ligger

såsom en klar och bestämd fordran den grundtanken, att tillvarons till synes konträrt motsatta faktorer äro med hvarandra förenliga: förhållandet dem emellan är subjektivt en antites, men objektivt en syntes. Men denna idealistiska monism innebär ju raka motsatsen till *Ritschls* grundförutsättning om religionen såsom baserad på den nödvändiga motsättningen mellan natur och ande, med alla de följsatser, som analytiskt framgå ur detta antitetiska begrepp. Om, såsom förut är uppvisadt, *Ritschl* utgår från detta begrepp, som är systemets centralpunkt, så följer däraf hans negativa ställning mot metafysiken, åtminstone i Hegelsk mening. Hans åsikt om förhållandet mellan teologi och metafysik får häraf sin särdeles enkla förklaring såsom ett korollarium ur den från början antagna premissen; häraf följer, att det *Ritschlska* systemet i denna premiss har sin förklaring. R:s polemik mot metafysik har således sin udd riktad mot den aprioriska metafysiken, sådan den framträdte särskildt hos *Hegel*¹ (*Ritschl*: "abgesehen von aller Erfahrung"²). Att det är denna metafysikens tendens till utjämning af den motsats, hvilken för *Ritschl* blef religionens och teologiens nödvändiga förutsättning, som blef afgörande för hans uppfattning af denna vetenskap, framgår af följande yttrande: "für den Metaphysiker ist der Wertunterschied gleichgültig, in welchem er sich als Geist gegen alle Natur abgestuft weiss und ihr überlegen fühlt"³. Metafysik är sålunda, för *Ritschl*

¹ Häraf förklaras, att han tillbakavisar den "unglaubliche Behauptung, dass ich alle Metaphysik aus der Theologie ausschiede" (anf. arb. s. 40), i hvilket uttryck ordet metafysik är taget i mera allmänt kunskapsteoretisk mening. Denna olika terminologi visar ju endast, att man hos *Ritschl* saknar tankens klarhet.

² *Ritschl*, Theol. und Metaphysik, s. 46.

³ Anf. arb., s. 9.

“mit ausdrücklicher Beziehung auf Aristoteles“¹, den blott formella kunskap om tingen, hvilken är neutral gentemot deras åtskillnad i natur och ande², hvaraf gifvetvis följde en negativ ståndpunkt mot all metafysisk spekulation, i den mån denna var neutral mot grundmotsatsen eller tenderade till dess principiella enhet. Grundmotsatsen mellan natur och ande är ett begrepp, som *Ritschl* otvifvelaktigt upptagit från *Kant*, åtminstone principiellt, nämligen i hans lära om människan såsom “zu zweien Welten gehörig“, naturkausalitet och frihet, eller hur man nu vill uttrycka saken.

Frånsedt, att metafysiken i den mening *Ritschl* däråt ger, hotade att undergräfvad det Ritschlska systemets grundval, måste hans ställning till metafysik bli närmast negativ på grund af de allmänt kunskapsteoretiska förutsättningarna. Ty med den uppfattning af *Kant*, som *Ritschl* gjort till sin, var metafysik öfverhufvud en *contradictio in adjecto*. Den förut berörda exegesen af det Kantska Ding-an-sich-begrepp-

¹ Denna “ausdrückliche Beziehung auf Aristoteles“ kan ju näppeligen erkännas såsom någon lycklig tolkning af Aristoteles’ metafysik. Emellertid ligger nog förklaringen härtill i R:s afvoghet mot hvarje system, som leder till det monistiska upphäfvandet af det Ritschlska motsatsbegreppet. Och *Aristoteles*’ system har nog en tendens till dylik monism. *Lüdemann* (Das Erkennen und die Werturteile, 1910, s. 152—3) yttrar härom: “seltsamerweise erläutert er (Ritschl) das unter Berufung auf Aristoteles Metaphysik, die ja selbst dualistisch ist“. Ett dylikt omdöme är alldeles för skematiskt, ty tendensen till monism finns nog hos Aristoteles; världen äger ingen realitet annat än genom den rena formen (*νοησις νοησεως*), sålunda blir Gud i världen, d. v. s. detta begrepp är ett panteistiskt ferment i systemet. Detta begrepp, äfvensom begreppet *έντελεχεια*, är “neutralt gent emot åtskillnaden mellan natur och ande“, och blef därför obekvämt för den Ritschlska tankegången.

² Se *Ritschl*, *Rechtf. u. Vers.* III, 17.

pet¹ har *Ritschl* upptagit, nämligen att dessa Dinge an sich äro orsaker till Dinge für uns. Häråt ger R. den tolkningen, att de af oss skapade tingen, nämligen genom sammanfattning af våra förmimmelser, äro en adekvat afbild af tingen sådana de existera för sig, hvarför skillnaden mellan Dinge an sich und Dinge für uns bortfaller: Dinge für uns är afbilden af Dinge an sich såsom original; afbilden och originalet äro samstämmiga och kunna därför icke skiljas. R:s egen kunskapsteori, hvars förhållande till *Kant* och *Lotze*² gifvit anledning till åtskillig diskussion torde rättast kunna karakteriseras därmed, att den är en Kant-exeges i positivistisk anda. Denna teori medförde ett bestämdt afståndstagande från metafysiken, och innebar en teoretisk grundval för den grundprincip, hvarpå hans religionsbegrepp hvilat. Denna kunskapsteori är förutsättningen för hans religiösa grundbegrepp om förhållandet mellan människan och världen, ehuru förhållandet dem emellan kanske med lika rätt kan, åtminstone psykologiskt sedt, kastas om så, att R:s psykologiska utgångspunkt varit postulatet om förhållandet mellan människan och världen, hvilket postulat drog med sig hela hans dogmatiska åskådning, och att denna sedermera behöfde en grundläggande kunskapsteori. Till denna grund lämpade sig bäst denna Kantianism i dess positivistiska tolkning. Detta visar sig däraf, att hans kunskapsteoretiska arbete "Metaphysik und Theologie" utkom först betydligt senare än hans hufvudarbeten; kritiken af hans åskådning tvingade fram kunskapsteorien, "zur Abwehrl". Systemets psykologiska genesis torde alltså vara, att grundprincipen om förhållandet mellan människan och världen, hvilken grund-

¹ Jfr sid. 21 f.

² Ritschls beroende af *Lotze* torde ha varit minimalt.

princip väl närmast för honom har postulatets evidens, är primär i förhållande till kunskapsteorien. Detta hindrar naturligtvis ej att det objektiva referatet af R:s system börjar med den kunskapsteoretiska grunden.

Till *Ritschls* system vill förf. göra följande erinringar:

Det postulat, hvarifrån han utgått, är icke i sig själft evident och allmängiltigt. Begreppet förhållandet mellan människan och världen, är formellt svagare än dess grundtyp: *Kants* kategoriska imperativ. Detta synes bäst på det område, där begreppet egentligen hör hemma, nämligen det religionsfilosofiska. Ty, såsom redan blifvit antydt, innebär postulatet en förskjutning af det religiösa problemet från theocentrisk till antropocentrisk ståndpunkt. Det religiösa problemets kärna ligger dock i frågan om förhållandet mellan människan och Gud, och därutinnan instämmer förf., såsom i en sak där ingen bevisning behöfves, i dessa ord af *Traub*¹: "der Glaube, den die christliche Religion vertritt, ist in letzter Instanz Gottesglaube. Man kann in gewissem Sinne sagen: Gott ist sein einziges Objekt. Denn jeder andere Inhalt wird erst durch seine Beziehung auf Gott als Glaubensinhalt charakterisiert. Das Problem ist also die Wahrheit des christlichen Gottesglaubens". Faktiskt ha ju också åtskilliga af de religiöst mest djupgående rörelserna i den kristna kyrkan stått skäligen likgiltiga gent emot detta problem om människans religiösa härskarställning gent emot naturen. Mystikens och pietismens negativa ställning till problemet är ju visserligen på sitt sätt ett svar på frågan, hvilket ju visar, att ingendera åsikten kunnat undgå att låta problemet bli ett moment i sin allmänt religiösa tankevärld, men det sätt, hvarpå frågan besvaras, visar, att densamma

¹ *Traub*, Theologie und Philosophie, 1910, s. 3.

intagit en underordnad plats ända fram mot adiaphoronbegreppet, därför att hufvudproblemet var theocentriskt: förhållandet mellan människan och Gud. Det är ju också fullt följdriktigt, att *Ritschl* stått oförstående mot dessa riktningar. Nu följer af detta, att det Rischlska postulatet icke är vare sig evident eller allmängiltigt, eftersom detsamma icke är uttryckt för ett på människan ställt etiskt-religiöst kraf, hvares absoluta giltighet erkännes vare sig på allmänt religionsfilosofiskt område, så som förhållandet ju kan anses vara med det *Kantska* kategoriska imperativet, eller på kyrkligt-teologiskt område. Ifrån denna senare synpunkt kan ju detta allmänna postulat, fattadt såsom religionens princip, icke förklara betydande företeelser inom den kristna kyrkan. Och det är en uppenbar orimlighet, att — som förutsättningen stricte kan utföras — draga följande konsekvens: eftersom exempelvis mystiken, helt eller delvis, har underlåtit att upptaga frågan om förhållandet mellan människan och världen såsom sitt religiösa primärproblem, alltså, eftersom denna fråga är den absoluta primärprincipen, blir mystiken icke religiös = irreligiös. En principens betydelse ligger ju däri, att den är grund till den däraf betingade mångfalden, och att den således är förklaringsgrunden för denna mångfald. Om mångfalden icke kan till hela sitt omfång förklaras ur principen, måste principen vara ofullständig. För så vidt därför den mångfald, som heter den kristna kyrkan, eller om man vill ge detta en allännare formulering, den kristna religiositeten, icke kan till hela sin mångfald förklaras ur den postulerade principen, så måste — det är konsekvensen — den Rischlska principen själf vara ofullständig.

Nu kan invändas, att denna terminologi är otydlig, när

man, som här skett, ställer emot hvarandra en theocentrisk och en antropocentrisk ståndpunkt; i den förra är ju också människan centrum, så till vida att frågan är om hennes förhållande till Gud, likaväl som hos *Ritschl* människan är centrum, nämligen i sitt förhållande till naturen. Ty med en theocentrisk ståndpunkt får naturligtvis icke förstås en åsikt lik skolastiken m. fl., där man ur det a priori tagna gudsbegreppet analyserade allehanda dogmatiska och kosmologiska följsatser. Utgångspunkten måste vara människan, d. v. s. erfarenheten, denna må sedan bestämmas på ena eller andra sättet. Men om man med denna utgångspunkt uppställer frågan om förhållandet mellan människan och Gud, kan ståndpunkten kallas theocentrisk i den mening, att detta förhållande mellan den absoluta och den relativa personligheten får sitt centrum i den absoluta personligheten. Ställes åter, som hos *Ritschl*, frågan om förhållandet mellan den relativa personligheten och det icke-personliga varat, blir ståndpunkten gifvetvis antropocentrisk.

Detta i sig själf icke evidenta och allmängiltiga postulat medförde, när det kombinerades med den Kantska kunskaps-teorien, sådan nämligen *Ritschl* fattade denna, en religiöst-metafysisk agnosticizm, så att den religiösa kunskapens objektiva sanning utbyttes mot ett subjektivt innehåll i medvetandet. Detta subjektiva innehåll behöfver icke motsvaras af ett objektiva vara, utan detta senare är utlämnadt till värdeomdömenas illusionism, som principiellt leder till ren känsloteologi. Men å andra sidan leder ståndpunkten, kombinerad med *Kants* etiska dualism, till en teologiens och det religiösa lifvets koncentration på de etiska uppgifter, som äro satta för människan genom det ponerade grundförhållandet mellan henne och naturen. Liksom *Ritschls*

kunskapsteori är s. a. s. massiv, blir också den etiska upp-
 giften, och därmed den religiösa, likasom förgröfvad. Kun-
 skapsteorien fasthåller bestämdt vid den yttre tillvarons reali-
 tet, etiken likaså. Ingendera blir någon spiritualisering af
 denna tillvaro. Människan har sin gifna plats i denna yttre
 tillvaro, och det kristliga lifsidealet eller "den kristna full-
 komligheten" låter icke "Diesseits" förflyktigas till ett "Jen-
 seits". Vikten och riktigheten af detta får visserligen ej
 underskattas, och R:s upphämtande af dessa synpunkter från
 den äldsta reformatoriska traditionen bör med tacksamhet
 noteras. — Vidare följer häraf, att liksom *Ritschl* ingalunda
 var villig att borteliminera den empiriska tillvaron, vare sig
 kunskapsteoretiskt eller etiskt, så fanns hos honom heller
 ingen benägenhet att i någon slags theodicé bortförklara
 syndens faktum. Hvarje monistiskt system måste söka för-
 vandra det irrationella till något rationellt, därför att irratio-
 nabiliteten strider mot den monistiska principen såsom ratio-
 nell. Exempelvis har *Hegels* monism upptagit allt empiriskt
 och således äfven den empiriska irrationabiliteten, i förnuft-
 et, och gör denna till en rationell och nödvändig utveck-
 lingsform. Denna ståndpunkt måste leda till en både filo-
 sofisk och teologisk optimism, därför att det irrationella,
 fattadt antingen allmänt filosofiskt såsom "det onda", eller
 teologiskt såsom synd, själfvt måste i sista hand antagas vara
 rationellt. För *Kant* åter är "das radikale Böse" ett faktum,
 som skall öfvervinnas. Det kategoriska imperativet ställer
 på människan, såsom "zu zwei Welten gehörig", den upp-
 giften att öfvervinna irrationabiliteten. Likaså blef för *Ritschl*
 synden en påtaglig verklighet, som ingalunda skulle bort-
 elimineras. (En annan sak är ju däremot R:s ställning till
 den konfessionella formuleringen af denna lära.) Mot Guds

rike står syndens rike såsom ett faktum. Denna motsats är den teologiska formuleringen af den Kantska dualismen.

I ~~anslutning till~~ ~~det~~ ofvan sagda kan anmärkningen mot *Ritschl* få följande form:

Begreppet förhållandet mellan människan och världen, såsom den etiskt-religiösa utgångspunkten, är ett relationsbegrepp. För så vidt begreppen A och B stå i relation till hvarandra, samt denna relation icke endast är af logisk art, utan tänkes såsom grund för ett handlande, så blir relationen icke endast ett handlande af A på B, utan också af B på A. Tillämpas denna allmänna formel på det *Ritschlska* relationsbegreppet, så ligger häri förklaringen till en viss, om man så får säga, profan kälkborgerlighet i systemet. Motsättningen mellan människan M och naturen N är väsentlig, och kan icke upphävas, för så vidt religion och sedlighet öfverhufvud existera, och motsättningen innebär icke endast M:s inverkan på N, utan också N:s inverkan på M. Då vidare relationsbegreppen ha kvalitativ differens, uppstår en olikhet gent emot den theocentriska ståndpunkten, där motsättningen mellan Gud såsom den absoluta personligheten och människan såsom den relativa personligheten är, icke en kvalitativ, utan en kvantitativ differens. Men den teologiska relationen mellan tvenne begrepp, som i logiskt afseende ha gent emot hvarandra kvalitativ differens, kan näppeligen få positiv formulering, utan blir negativ. I det föregående har den *Ritschlska* utgångspunkten för korthetens skull betecknats med ordet "själfhäfdelse". Men denna term är ett "vox media", och kan tagas både i positiv och negativ mening: i positiv mening, för så vidt därmed afses att beteckna utvecklingen till aktualitet af hos själfhäfdelsens subjekt latent bestämningar, men i negativ mening, för så

vidt därmed betecknas ett bibehållande af redan aktuella bestämningar gent emot dessa bestämmningars konträra eller kontradiktoriska motsatser. Om nu denna term användes såsom en karakteristik af *Ritschls* grundbegrepp, så har den sin negativa betydelse, nämligen på grund af den kvalitativa differens, som råder mellan relationens membra. Hade däremot termen användts vid den theocentriska ståndpunkten, hade den fått positiv betydelse, och inneburit ett utvecklande af de latentra krafterna hos det relativa relationsmembrum (den relativa personligheten) genom inverkan af samma hos det andra relationsmembrum, ehuru i kvantitativ differens, befintliga krafter. Principen blir sålunda negativ.

Denna tankegång kan utföras sålunda: den theocentriska ståndpunkten innebär en relation mellan den absoluta personligheten P och den relativa personligheten p . Om P har bestämmningarna godhet G och sanning S , så har p samma bestämmningar i relativ mening, således g och s . Relationen mellan P och p måste då tendera till upphäfvande af relativiteten hos g och s , eller till den kvantitativa differensens öfvergång till kvalitativ identitet. Relationen innebär således en positiv förstärkning af p :s väsentliga egenskaper, således från gs till GS . Men i den antropocentriskt-kosmologiska ståndpunkten är fråga om relationen mellan M och N . Om nu M har bestämmningarna a , b , c och N bestämmningarna x , y , z , så kan relationen icke innebära en öfvergång från a , b , c till x , y , z eller tvärtom från x , y , z till a , b , c , nämligen på den grund, att differensen är kvalitativ, utan relationen anger allenast ett formellt förhållande mellan de serierna; M bibehåller sina bestämmningar a , b , c gent emot deras konträra motsats x , y , z , men relationen innebär icke något fördjupande af M :s egna bestämmningar, utan förhåller sig

därtill neutral. Uttryckes relationen med begreppet själfhäfdelse, blir det icke ett häfdande af M:s egna positiva bestämningar i och för sig, utan allenast ett häfdande af dessa bestämningar i förhållande till deras konträra eller kontradiktoriska motsatser. Den formella fordran på — för att tala med *Ritschl* — “die natürliche Selbständigkeit des Geistes zur Natur“ fylles ju äfven af *Nietzsches* Zarathustratyp, som har sitt lefnadsmål i denna oinskränkta “Herrscherstellung“. Däraf följer, att detta formella begrepp om förhållandet mellan människan och världen med nödvändighet borde leda till ett häfdande af de personliga bestämningarna hos relationens subjekt. Men skall relationen människan : naturen fattas såsom uttryck för en utveckling af dessa personlighetens bestämningar, blir det icke längre fråga om dessa bestämningar i förhållande till deras motsats, utan om bestämningarna i och för sig. Men då dessa bestämningar i och för sig äro relativa, komma de för sin utveckling att fordra fastställandet af samma bestämningar i absolut mening. Men i och med detta har den antropocentriskt-kosmologiska utgångspunkten undergått en förskjutning i theocentrisk riktning, hvarmed också följer att denna senare ståndpunkt är indifferent gent emot den första. Frågan blir således för *Ritschl* om de personliga bestämningarna hos det etiskt-religiösa subjektet, nämligen dessa bestämningar i och för sig, och icke endast i förhållande till den pretenderade härskarställningen öfver naturen. Men den frågan om det personliga subjektet blir hos *Ritschl* sväfvande. Likasom för *Kant* de kunskapsteoretiska förutsättningarna icke medgäfvu något objektivt vara-omdöme om det transscendentala subjekt, som hade kunnat gifva något personligt innehåll åt imperativets tomma formel, så förlorar sig för *Ritschl* religionens person-

liga subjekt i värdeomdömenas cirkel. Detta omdöme upphäves icke genom det obestriddiga faktum, att R. ofta har uttryck, sådana som "die geistige Persönlichkeit" etc. Denna "geistige Persönlichkeit" är själf ett metafysiskt begrepp och får därför hos R. ett visst drag af överklighet öfver sig; det är icke frågan om personligheten an sich, således som ett vara-omdöme, utan om personligheten i förhållande till världen, således ett värdeomdöme. Nu kan emellertid påpekas, att begreppet personlighet ligger mycket nära för värdeomdömesteorien. Begreppet värde involverar icke allenast ett objekt, som har bestämningen värde, utan uppenbart lika nödvändigt ett subjekt, för hvilket föremålet har detta sitt värde. I värdeomdömesteorien ligger ett visst berättigadt moment däri, att tillvaron refereras till ett frihetssubjekt. Denna teori hos *Ritschl* hör tillsammans med hans negativa förhållande till den Hegelska metafysiken, nämligen på sådant sätt, att idealismen, hvilken i sista hand leder till panteism, vare sig såsom akosmism eller atheism, nekar både frihet och personlighet. Frihetens antagande är endast möjligt under antagande af en motsats mellan det intelligibla och empiriska såsom en real åtskillnad. Men då panteismen nekar denna åtskillnad och låter antingen det intelligibla uppgå i det empiriska eller det empiriska i det intelligibla, måste friheten upplösas i sin motsats, nödvändighet, såsom hos *Spinoza*. Det är också konsekvent, att det individuella personlighetsbegreppet i de panteistiska systemen nedtryckes till förmån för ett generellt personlighetsbegrepp. Värdeomdömetts subjekt bortfaller då, hvarför panteismen öfverhufvud icke kan inlägga någon förnuftig mening i värdeomdömet. Tidshistoriskt sedt, har *Ritschl* stått Hegelianismen nära, och det är sålunda begripligt, att värdeomdömesteorien måste

leda till en negativ ställning till metafysiken, d. v. s. Hegelianismen, eller om man vill omkasta förhållandet, den negativa ställningen till Hegelianismen måste leda till värdeomdömeteorien. Men med detta hade också med lätthet kunnat följa, att begreppet personlighet hade blifvit systemets bärande princip, d. v. s. det reella begreppet personlighet "an sich", och icke endast det formella begreppet personlighet i förhållande till naturen. Det steget har emellertid *Ritschl* ej tagit, därför att de Kantska förutsättningarna nekade möjligheten för ett objektivt varaomdöme, såsom "metafysiskt", hvarför också hos R. värdeomdömenas subjektbegrepp får i afseende till sitt reella innehåll ett visst obestämdt drag. Den etiska uppgiften rörande personlighetens formella förhållande till världen (kallelsen etc.) får prioritet gent emot det religiösa problemet om personlighetens, med alla dess reella bestämningars, förhållande till Gud. Den *Ritschlska* ståndpunkten pekar sålunda fram mot begreppet personlighet såsom centrum.

Herrmann.

Det kan här uppenbart endast gälla ett fixerande af vissa punkter i *Herrmanns* system. Ett objektivt och fullständigt referat däraf är, äfven om detta låge inom ramen för detta arbete, förenadt med stora svårigheter. Ty det lifliga erkännandet af det varma religiösa pathos, som uppbar *Herrmanns* arbeten, kan dock icke öfverskylda det både af motståndare och vänner konstaterade faktum, att systemet utmärker sig för mycken inre oklarhet; ty, säger *Lüdemann*, "es hat sich längst gezeigt, dass weder eine klare Wiedergabe der Paradoxien, Widersprüche und mehr oder weniger leisen Verschiebungen der aufgestellten Theorie in der Kürze erreichbar,

noch eine eingehendere Bestreitung desselben überhaupt möglich ist. Ein Gegenpart, der den Widerspruch einfach will, ist natürlich gegen jede Widerlegung immun“. — “Denn die Logik gehört für Herrmann mit nichten zu den Normen, sondern stellt ein niederes Geistesbedürfniss dar etc.“¹ Den relativa sanning, som måhända kan anses ligga i dessa skarpa omdömen om H:s system, visa väl endast, att i *Ritschls* eget system, hvilket ju är utgångspunkten för *Herrmann*, funnos olika tankekedjor, som kunde närmare utföras, ehuru de måhända sins emellan stodo i en viss motsättning mot hvarandra. Dessa olika ferment ha de olika lärjungarna utfört hvar på sitt sätt, och den inom sig sönderfallande *Ritschlska* skolan visar sålunda den ursprungliga tankegångens inre oklarhet, såsom olikartade konklusioner ur samma premiss peka hän på dennas oklarhet².

I en punkt kan emellertid ingen tvekan råda, nämligen i fråga om *Herrmanns* allmänna beroende af *Kant*. Den afgjordt antimetafysiska ståndpunkten samt hans åsikt om religionens beroende af sedligheten äro drag, som afgjordt peka tillbaka till de *Kantska* förutsättningarna. Däruti ligger ett fasthållande vid den dualism, hvarpå såväl sedligheten som religionen är grundad, hvilken dualism af *Kant* formulerades i ordet om människan såsom “zu zwei Welten ge-

¹ *Lüdemann*, Das Erkennen etc. s. 165 och 172. Jfr *Frank*, Geschichte und Kritik der neueren Theologie, 1908, s. 433 m. fl. st.

² Den *Ritschlska* skolans sönderfallande karakteriseras af *Frank* med följande träffande bild: “wie es nach dem Tode jedes Herrschers, der nur kleinere Nachfolger zu gewinnen verstand, jedesmal sich ereignet, dass diese nur einzelne Provinzen seines Reiches in einseitiger Weise zu regieren vermögen, so haben auch die verschiedenen Schüler *Ritschls* einzelne Züge mehr oder minder stark isoliert und übertrieben“. *Frank*, Anf. arb., s. 416.

hörig". Teoretiskt blef denna intelligibla värld lika ovetbar för *Herrmann* som för *Kant*, och den teoretiska agnosticis-
 men får hos båda sitt korrelat i det praktiska postulat, som är gifvet i sedelagens faktum. Om i det föregående är upp-
 visadt, att denna dualism blef för *Ritschl* den afgörande punkten, så att den religiösa problemställningen blef förhål-
 landet mellan människan och världen, så kom samma pro-
 blemställning att intaga en framstående plats hos *Herrmann*, ehuru måhända ej så framskjuten som hos *Ritschl*. Ty om sedligheten för H. är en "Bethätigung der Lebensenergie"¹, så må denna väl ha sin grund i människans förhållande till Gud, men hufvudvikten i den sedliga verksamheten blir nog för H. "Die Richtung auf die Welt"². Ty människan "sehnt sich zwar nach der Gottesnähe, aber er unterdrückt doch nicht die Lebenslust, mit der er sich an die Welt klammert"³. Den kristna har "den guten Willen als den Herrscher über alles"⁴. Häraf följer, att sedligheten såsom en sträfvan, "sich selbst zu behaupten", visar sig i arbete: "sittliche Menschen sind nur die Menschen, die arbeiten"⁵. Denna nyss omnämnda "Bethätigung der Lebensenergie", hvilken utgör sedlighetens väsen, får sålunda hufvudsakligen en riktning utåt, hvarför begreppen kallelse, kallelsetrohet, arbete etc., få samma afgörande etiska betydelse för *Herrmann* som för *Ritschl*. Denna tanke har ju väckt en viss entusiasm för den Ritschlska skolan, såsom ett upplifvande af äkta reformatoriska tankar, särskildt gentemot pietismen, ehuru det

¹ *Herrmann*, Ethik, Dritte Aufl. 1904, s. 12.

² Anf. arb., s. 152.

³ Anf. arb., s. 153.

⁴ Anf. arb., s. 152.

⁵ Anf. arb., s. 14.

visserligen bör konstateras, att det nytestamentliga begreppet κλησις har ett ojämförligt djupare religiöst innehåll. Om sedligheten är uttryckt med ordet "själfkänsla", menas härmed, enligt *Herrmann*, icke i första rummet den känsla, som uppkommer genom den theocentriska världsbetraktelsen, vare sig såsom den relativa personlighetens absoluta beroende af den absoluta personligheten eller såsom ett häraf betingadt höjande af det etiskt-religiösa subjektets personlighetskarakter "an sich", utan en själfkänsla som är betingad af subjektets relation till och själfkänsla gent emot en för detsamma främmande värld. Därför blir den etiskt-religiösa plikten icke i främsta rummet ett höjande af individens personlighet på grund af dess relation till Gud, utan en själfkänsla gent emot naturen eller samhällslifvets naturliga ordningar, hvilken själfkänsla i hufvudsak är uttömd med "det kallelsetrognas arbetet". Med konstaterande häraf, hänvisar förf. alltså till hvad i denna punkt yttrats om *Ritschl*.

Med de allmänna kunskapsteoretiska förutsättningar, som *Herrmann* upptog från *Kant*, måste också följa ett fasthållande vid värdeomdömeteorien. Låt vara, att denna teori icke blifvit så skarpt markerad, som hos *Ritschl*, åtminstone icke i H:s senare arbeten, så kan man med *Lüdemann* dock konstatera, att han faktiskt vidhåller denna värdeomdömeteorien, "auch wenn sich das beim ersten Anblick verbergen sollte"¹. Och detta är konsekvent från förutsättningarna: ty är det mänskliga förnuftet enligt sin ponerade allmänna struktur, nämligen efter den Kantska schablonen, icke kapabelt af ett transscendent vetande, så måste, om den intelligibla realiteten icke kan sättas såsom ett vara i teoretisk mening,

¹ *Lüdemann*, *Das Erkennen* etc., s. 165.

densamma åtminstone kunna sättas såsom ett värde, så vida nämligen icke hela ståndpunkten skall upplösas i en ren negation af allt idealt, vare sig såsom "vara" eller som "värde". *Herrmanns* anslutning till värdeomdömeteorien har emellertid medfört en annan för honom typisk tankegång. "Der geschichtliche Christus, der Grund unseres Glaubens", är otvifvelaktigt grundtanken i den Herrmanska teologien. Detta uttryck specialiserar sig sedan till "das innere Leben Jesu". Hvilket sammanhang har nu denna tanke med systemet i öfrigt? För besvarande af den frågan, erinras om, att i det föregående uppvisats, hurusom dels den teoretiska agnosticismen drar med sig det praktiska postulatet, hvaraf i sin tur framgår värdeomdömeteorien, dels ock, hurusom värdet betingar både något, som har värde, och någon, för hvilken detta har värdet. Utgångspunkten borde sålunda leda fram till ett urgerande af det värdesättande subjektets begrepp. *Ritschl* har icke gått den vägen, utan nöjt sig med att förflyktiga detta sista begrepp till sitt materiella innehåll genom att för detta reella subjektbegrepp substituera ett formellt relationsbegrepp (om subjektets förhållande till naturen). *Herrmann* åter har, med samma förutsättningar, lagt hufvudvikten på subjektbegreppet, eller åtminstone tenderat ditåt. Om också, såsom nyss antyddes i fråga om hans etiska system, omnämnda relationsbegrepp äfven finnes hos *Herrmann*, så är det dock icke afgörande i samma grad som hos *Ritschl*. Men nu angifna utgångspunkt "den historiske Kristus", kan enklast förklaras ur denna här angifna förutsättning, nämligen såsom en direkt följd af värdeomdömeteorien, hvilken i sin tur är betingad af den Kantska kunskapsteorien. Man kan eljest frestas till antagandet af en ellips i H:s system, med de tvenne brännpunkterna, den historiske

Kristus och sedelagen. Båda dessa begrepp äro hvar för sig starkt betonade af *Herrmann*, men sammanhanget dem emellan torde ligga i värdeomdömeteorien. Den Kantska sedelagen är otvifvelaktigt en hörnsten i H:s system i den grad, att detsamma står och faller med detta Kantska begrepp; men frågan är då: hvilket motiv har drifvit fram H:s andra begrepp, "den historiske Kristus". Ty sammanhanget mellan dessa bägge begrepp är icke själfklart. Ett religiöst-etiskt system kan naturligen uppbyggas på endera begreppet, utan att det andra behöfver få annan betydelse än att vara en följsats ur principen. Den kristna religionens sanning grundas enligt H., på tvenne objektiva grunder, nämligen dels Kristus såsom ett historiskt faktum, dels ock sedelagens faktum. Och härvid kan man med *Ihmels*¹ konstatera, att *Herrmann* själf icke försökt någon närmare sammanställning af dessa två fakta, som gemensamt bilda de objektiva grunderna för den kristna människans visshet om sin förbindelse med Gud, ehuru detta visserligen "für eine Gesamtbeurteilung der Theologie Herrmanns von hoher Bedeutung wäre". Sammanhanget mellan båda begreppen torde som nämndt, ligga i förutsättningarna. Värdeomdömet involverar det värdesättande subjektet; värdeomdömet innehåll refererar sig alltså till subjektets eget innehåll. Men detta subjekt är, om man ställer sig på *Kants* ståndpunkt, själf t transcendental, och faller utanför kunskapsförmågan, åtminstone såsom ett vara. Det kategoriska imperativets formel är icke hos *Kant* uttryck för en personlig tillvaro, utan är allenast en form för en möjlig intelligibel värld. När man samtidigt förvisar all slags individuell "Neigung" ur det sedligas sfär, så blir den personliga indi-

¹ *Ihmels*, Die christliche Wahrheitsgewissheit, 1908, sid. 140.

vidualiteten upplöst i maximernas skematiska formel: det möjliga "ändamålets rike" saknar personligheternas innehåll. En näralliggande följd blef då, att subjektet själf gjordes till utgångspunkt och princip, så att "Nicht-Ich" och "Anstosset" är en af "das Ich" själf satt betingning för objektivitet och sedligt handlande, såsom hos *Fichte*. Ty väl är det sant, att "das Ich" för *Fichte* kan synas vara ett abstrakt begrepp, men det är också konkret såsom ett den intellektuella åskådningens faktum. Med andra ord: den Kantska agnosticismen i fråga om det transscendentala subjektet ledde till den personlighetstanke, som kan sägas ligga till grund för *Fichtes* filosofi, ehuru uttrycket visserligen icke får pressas alltför hårdt. Samma tendens följer värdeomdömeteorien att vända sitt intresse, icke på det som har värde i och för sig, utan på subjektet som sätter värdet. Med all olikhet i öfrigt, blir det mellan *Fichte* och *Herrmann* den likheten, att bådas system blir mera subjektiveradt än utgångspunkten var.

När *Herrmann* med styrka betonar den historiske Kristus såsom vår tros grund, så är motivet icke att söka i någon hans benägenhet att stödja begreppet uppenbarelse; det är en missuppfattning af hans ståndpunkt, om man anser honom grunda tron på Kristi person på ett historiskt omdöme. Traditionen om Jesus såsom en historisk person har i och för sig intet objektivt-auktoritativt innehåll, och är icke grund för tron, utan är själf en del af världen, "mit der sich der Glaube auseinandersetzen solle"¹. Det enda, som återstår af den historiske Jesus, efter denna kritikens "Auseinandersetzung" (för hvilken kritik *Herrmann* själf alldeles icke står främmande), är "das innere Leben Jesu". Detta inre

¹ *Herrmann*, Verkehr des Christen mit Gott, 4. Aufl. s. 57.

lif blir, såsom varande en personlig upplevelse, nämligen för den, som erfarit detta, en Guds uppenbarelse för människan. Ur denna uppenbarelse af "Jesu inre lif", deducerar så H. i nyssnämnda arbete "Verkehr des Christen etc." det religiösa lifvets och den religiösa trons innehåll.

Detta begrepp "Jesu inre lif" blir sålunda af en afgörande betydelse. Nu frågas: om traditionen om den historiske Jesus kan vara underkastad kritik, utan att detta, enligt H., berör den kristna trons visshet, och om sålunda detta hans inre lif är trons "stormfria borg", hvilken bestämning ligger då i detta senare begrepp, som gör detsamma oätkomligt för all historisk kritik? Det är tydligen icke historisk forskning, som fastställer den större eller mindre graden af objektiv sanning. Detaljerna i Jesu historiska framträdande, sådant detta föreligger i evangelierna, kunna gärna bli föremål för kritik, men realiteten af Jesu inre lif är gifven genom dess öfverensstämmelse med det religiöstsedliga idealet. Såsom *Ihmels*¹ uppvisat, blir sålunda *Herrmanns* åsikt i sak föga skild från *Franks*: båda äro subjektivister, ehuru visserligen med helt olika motivering. Riktigheten häraf torde ej heller kunna bestridas. För att använda den nyss antydda parallelen: från den Kantska utgångspunkten ledes man fram, antingen till den absoluta idealismen hos *Fichte* eller till den *Herrmannska* subjektivismen i religionsfilosofiskt afseende; båda ha sökt inom jaget själf erfarenhetens förklaringsgrund och dess sanningsproba. Kristus har sitt sanningsvärde för människan icke i och för sig såsom en Guds uppenbarelse, utan genom sin öfverensstämmelse med de inom människan varande religiösa och sedliga ideal, det personliga lifvets rätta verklighet, däruti inneslu-

¹ *Ihmels*, Anf. arb., s. 175.

tet tanken på en "Macht über alle Dinge". Kristus blir sålunda en historisk projektion af detta personlighetens ideal; de historiska delarne af detta ideal kunna vara underkastade kritik, men personlighetens kärna, "das innere Leben", står kvar, nämligen på grund af sin öfverensstämmelse med det religiöst-sedliga idealet. Men då faller hufvudvikten egentligen icke på Kristus såsom "geschichtlich", utan på Kristus såsom den fulländade formen för det personliga idealet. En liknande tanke återfinnes äfven hos *Kant*, då denne uppvisar att "der Heilige des Evangeliums" måste först mätas med den måttstock, som är gifven hos människan själf. Den relativitet, som medföljer den Ritschlska värdeomdömmeteorien i fråga om de historiska fakta, kan här synas vara mildrad genom kombinationen af "den historiske Kristus" och det personliga idealet. Men därvid blir frågan, i hvad mån det historiska momentet skall stödja den personliga faktorn eller denna senare skall stödja det historiska momentet. Båda momenten bli växelbegrepp och betinga hvarandra.

Det Kantska begreppet sedelag poneras af *Herrmann* ha absolut giltighet. Men, såsom förut är påvisadt, blir detta begrepp hos *Kant* formellt och saknar ett personligt innehåll. Den bristen har *Herrmann* sökt afhjälpa och därvid ledts af den tendens, som ligger i värdeomdömmeteorien, att nå fram till begreppet om det värdesättande subjektet. Detta subjekt har han funnit i den historiske Kristus; men då denne, såsom historisk, icke för H. ägt tillräcklig objektivitet, har den historiskt-konkreta Kristus underkastats en abstraktionsprocess, hvars residuum är "das innere Leben Jesu". Den Kantska sedelagen har sålunda fått ett innehåll, och det religiösa uppenbarelsebegreppet har fått objektivitet och allmängiltighet, nämligen så långt den Kantska sedelagen har

objektivitet och allmängiltighet. Kombinationen af sedelagen med uppenbarelsens historiska faktum har således gifvit innehåll åt den förstnämnda, och objektivitet åt denna senare.

Den teoretiska agnosticismen medger intet omdöme, såsom ett vara-omdöme, om det transscendentala subjektet. Det praktiska förnuftet åter pekar på dettas nödvändighet; detta praktiska förnuft är, med formuleringen, som ges i värdeomdömesteorien, värdesättande, och sätter sålunda sig själf såsom värdets subjekt. Men då detta subjekt icke kan sättas teoretiskt, nämligen på grund af den agnostiska förutsättningen, ej heller är gifvet såsom ett reellt vara i den praktiska utgångspunkten om sedelagen såsom allmängiltig, därför att denna är allenast formell, så är "den historiske Kristus" ett sättande af ett personligt vara, icke på grund af någon sin positiva och konkreta uppenbarelsekarakter, utan såsom en form för det värdesättande subjektet: den abstrakta sedelagen (och därmed äfven kombineradt det Ritschlska begreppet: världsherraväldet) i personlighetens form. Men då denna personlighet är till sin historiska konkretion underkastad kritik, d. v. s. "en del af världen", så återstår af den historiske Kristus i verkligheten föga mer än den Kantska sedelagen i personlighetens skenform. Med andra ord: det praktiska postulatet i värdeomdömesteoriens form talar om ett värdesättande subjekt, men den teoretiska agnosticismen har om detta subjekt intet att säga. Skall om den historiske Kristus något mera kunna utsägas än allenast det Ritschlska värdeomdömet, nämligen ett omdöme om hans vara, så måste ett vara-omdöme också kunna utsägas om det värdesättande subjektet såsom personligt. Äfven om den Kantska sedelagen erkännes vara allmängiltig, en fråga, som här må lämnas åsido, så blir denna endast en form, hvars innehåll

och ursprung från den intelligibla världen är ett teoretiskt X; men den leder icke fram vare sig till personlighetsbegreppet i allmänhet, eller till den Personlighet, som i sin konkreta verklighet och således icke endast i sitt skematiserade "inre lif" (*Herrmann*), är religionshistoriens medelpunkt.

Den i värdeomdöme-teorien liggande frågan om det värdesättande subjektet och dettas innehåll undgick *Ritschl* därmed, att begreppet värde bestämdes, icke såsom ett värde för subjektet "an sich", utan såsom ett värde för subjektet i förhållande till naturen (världen); subjektet blef fattadt allenast som relation. *Herrmann* är delvis inne på samma väg, men går delvis däröfver; om religionens väsen ligger i människans själfkänsla ("Selbstgefühl"), så kan däri ligga både en själfkänsla gent emot något för subjektet främmande eller ock en känsla af "die eigene Würde". I senare fallet kan detta senare begrepp utföras positivt till en framställning af de bestämningar, som ligga i subjektet såsom ägande "die eigene Würde" i och för sig, och icke allenast i dess relation. Men då den teoretiska agnosticis-men i fråga om vara-omdömenas möjlighet öfverhufvud icke medgaf utförandet af denna tanke, d. v. s. icke kunde lämna den utgångspunkt, hvartill värdeomdömet tenderar, så kommer subjektetsbegreppet att oscillera emellan den abstrakta sedelagen med sitt ovetbara intelligibla substrat, och dess konkretion i "der geschichtliche Christus", sedan likväl det konkret "geschichtliche" därifrån abstraherats samt uppenbarelsbegreppet hos honom reducerats till ett subjektivt värdeomdöme. Då begreppet det värdesättande subjektet är en fråga om personlighet och dess bestämningar, och sålunda, delvis åtminstone, är en fråga af metafysisk art, men all metafysik är för *Herrmann* såväl som för *Ritschl* utesluten, kom därför själfva problemställ-

ningen, på grund af de kunskapsteoretiska förutsättningarna, att utesluta begreppet personlighet såsom den principiella utgångspunkten. Den "historiske Kristus" är i sin Herrmannska dräkt det tomma innehållet i sedelagens tomma formel. Om därför, såsom här ofvan påpekades¹, *Ihmels* med ett visst beklagande konstaterar, att H. själf "icke gifvit någon närmare kombination af de båda fakta, som utgöra de objektiva grunderna för den kristna vissheten", så framgår af det ofvan anförda, att en dylik kombination öfverhufvud icke kan närmare utföras, utan problemställningen med sina förutsättningar medförde ett dylikt oscillerande mellan tvenne synpunkter. Detta visar sålunda, att *Herrmann*, på grund af sina agnostiska och anti-metafysiska förutsättningar, icke kunnat låta begreppet personlighet, såsom ett existentiellt vara, bilda systemets utgångspunkt och princip, ehuru å andra sidan värdeomdömeteorien dref till en subjektivism omkring sedelagens formel, hvars brist på personligt innehåll endast skenbart täckes genom begreppet "der geschichtliche Christus". Ty detta begrepp är icke ett uppenbarelsens objektiva faktum, utan ett subjektivt värdeomdöme, som har sin giltighet genom sin öfverensstämmelse med det rationellt-sedliga idealet, men icke "i sig". "Den historiske Kristus" är projektionen af en i människans inre gifven bild, dels af den Kantska sedelagen, dels ock af det Ritschlska "herraväldet öfver världen"².

J. Kaftan och Reischle.

Af de synpunkter, som här ofvan anlagts på *Ritschl* och *Herrmann*, framgår, att dessa nu påpekade svårigheter följa

¹ Jfr sid. 67.

² Angående detta senare begrepp, se *Göransson*, Gudsförhållandets kristologiska grund, I, s. 209.

den Ritschlska skolan i allmänhet, hvarför det icke är ägnadt att väcka någon förvåning, att de återfinnas äfven hos en annan af skolans mera betydande namn, *J. Kaftan*. I dennes system intar uppenbarelsbegreppet en ännu mer afgörande betydelse än hos *Ritschl*. *Frank*¹ har gjort sig mycken möda att uppvisa, hurusom den härmed åsyftade objektiviteten i den religiösa kunskapen (uppenbarelsen och den hel. Skrift) i själfva verket upplöses i ren subjektivitet. Då nämligen för *Kaftan* den kristna religionens centrala innehåll äro begreppen Guds rike och försoningen, dock icke såsom begrepp, utan som den inre erfarenhetens primära fakta, så komma dessa tvenne begrepp, såsom erfarenhetens innehåll, att bli afgörande för bestämmande af innehållet i de tvenne "objektiva" fakta, uppenbarelsen och den hel. Skrift. Denna *Franks* bevisföring är otvifvelaktigt riktig, men är allenast ett speciellt utförande af den allmänna tanken, att värdeomdömeteorien tenderar till subjektivitet; d. v. s. det objektiva varat, vare sig i metafysisk mening (gudsbegreppet o. s. v.) eller såsom uppenbarelse (*Herrmann*: "der geschichtliche Kristus"; *Kaftan*: den hel. Skrift, o. s. v.) refereras till subjektet såsom värdesättande, men mister därmed sin pretenderade objektivitet.

Ritschls ståndpunkt har i det föregående karakteriserats såsom antropocentrisk, ehuru så, att "anthropos" är centrum icke i och för sig, d. v. s. till sina personliga bestämningar, utan i sin relation till världen. Samma ståndpunkt intages delvis af *Herrmann*, ehuru han, genom sin utgångspunkt från den *Kantska* sedelagen och dennas kombination med "den historiske Kristus", hade haft lättare att öfvergifva ifrågavarande tanke och låta begreppet "människan i och för sig", d. v. s.

¹ *Frank*, Geschichte etc., s. 434 f.

såsom personlighet, bli undersökningens utgångspunkt och systemets princip. Hos *Kaftan* återfinnes samma antropocentriska ståndpunkt i form af det Ritschlska relationsbegreppet. Härom läses: "Den omständigheten, att i Buddhasmen försök gjorts till en religion utan Gudstro visar, att i religionens väsen någonting annat finnes, som är mera väsentligt än Gudstron". "Dieses andere ist die Wertbeurteilung der Welt. Nach einer Religion ohne solche Wertbeurteilung, ohne Vorstellung von Gütern und Übeln, welche in der Religion erstrebt werden, wird man die ganze Geschichte vergeblich durchsuchen"¹. *Kaftan* har således med användande af dessa religionshistoriska synpunkter uppvisat, att religionen är empiriskt möjlig utan den theocentriska ståndpunkten. Detta empiriska faktum, som naturligtvis icke i och för sig kan bestridas, har gifvetvis varit ett välkommet stöd för hans egen antropocentriska uppfattning, nämligen i dess Ritschlska formulering.

Ett värdeomdömes innehåll kan vara gifvet såsom utveckling af de rationellt allmängiltiga bestämningarna hos det värdesättande subjektet, i hvilket fall dessa rationella bestämningar kunna vinna konkretion i en historiskt gifven personlighet (*Herrmann*), eller ock kan dess innehåll vara betingadt af subjektets relation till världen. Om nu denna senare synpunkt tillämpas, så kan dess innehåll bli evdämonistiskt bestämdt: ett värde för människan, såsom sträfvande efter ett högsta goda. När nu *Kaftan* slår in på denna evdämonistiska väg, så följer häraf en viss motsättning mot *Herrmanns* ethicerade religionsbegrepp. I nyss citerade arbete kommer denna motsättning tydligt till synes i följande vändning: "das nächste Motiv der Religion ist die allgemein

¹ *Kaftan*, D. Wesen d. christl. Religion, s. 48.

menschliche Erfahrung, dass der in uns entwickelte Anspruch auf Leben in einem Missverhältniss zu der Befriedigung bleibt, die wir selbst ihm zu verschaffen im Stande sind. Kurz gesagt handelt es sich in aller Religion um Leben und nicht um vollkommenes Leben, um Güter oder *um ein höchstes Gut und nicht um ethische Ideale*¹. Religionens ursprung är icke etiskt bestämdt, ej heller theistiskt-metafysiskt, utan evdämonistiskt: lyckobegäret: "der Mensch ist von Haus aus darauf gerichtet, das ihm eingepflanzte Verlangen nach Leben und Glück zu befriedigen". Religion är icke ett sökande efter Gud, icke heller ett fyllande af de sedliga plikterna, utan en åtrå efter "Leben und Glück". Af de till grund härför liggande känslorna få värdeomdömena sitt innehåll. Den "objektiva" utgångspunkten i begreppen uppenbarelse och den hel. Skrift subjektiveras i en evdämonistisk känsloteologi; det är åtminstone en slutsats, som ligger nära till hands.

Kants kunskapsteoretiska förutsättningar blefvo, när de af Ritschlianismen transponerades på teologiskt område, en teoretisk agnosticism i form af anti-metafysik (ehuru undantag härifrån gifvits, t. ex. *Wobbermin*²), samt de religiöst-metafysiska begreppens förvandling till subjektiva värdeomdömen. Denna värdeomdömeteori, som därför blef karakteristisk för skolan, har fått sin slutliga formulering af *Reischle*⁴. I hans

¹ Anf. arb. s. 69, 52.

² *Wobbermin*, Theologie und Metaphysik, 1901.

³ *Wobbermins*, i jämförelse med *Ritschl* förändrade ställning till metafysik är förorsakad af trycket från den filosofiska empiriokriticismen hos *Avenarius* m. fl.

⁴ *Reischle*, Werturteile und Glaubensurteile, 1900.

arbete "Werturteile etc.", som väl närmast afser att bringa terminologisk reda i värdeteoriens virrvarr, och som därför i detta afseende bjuder föga af intresse för den, som står kritisk mot de förutsättningar, hvar på hela teorien hvilat, är det emellertid ett yttrande, som i all sin korthet bekräftar de här gifna synpunkterna på åskådningen. I detta arbete säges nämligen om de egentligt personliga värdeomdömena (d. v. s. de sedliga och religiösa), att först dessa gifva innehåll åt "personligheten i ordets högsta betydelse"¹. Och härvid gifves ett svar på den angelägna frågan, hvad som på Ritschlianskt område rätteligen bör förstås med termen "personlighet i ordets högsta betydelse". Svaret ges af *Reischle* sålunda: "die in den *practischen* Beziehungen zur Welt lebende Persönlichkeit". Uttrycket må vara enstaka, men är typiskt. I hela den föregående framställningen har nämligen förf. sökt uppvisa, att teorien pekar mot personlighetsbegreppet såsom begreppet värdesättande subjekt, men att detta begrepp icke kunde på grund af de kunskapsteoretiska förutsättningarna göras till systemets princip; vidare, att denna svårighet undgåtts af *Ritschl* själf genom begreppet människan i förhållande till världen, hvari *Kaftan* instämmer, samt af *Herrmann* genom kombination af begreppet den historiske Kristus (eller åtminstone hans "inre lif") med den Kantska sedelagen. Riktigheten af detta resonnemang bekräftas i nyss angifna yttrande af *Reischle*, då däraf framgår, att begreppet personlighet i ordets högsta bemärkelse icke afser personlighetsbegreppet "an sich", utan endast i dess "praktiska relation till världen". Skulle man åter fråga, hvad i sådant fall menas med personlighet i och för sig, således frånsedt dess praktiska "Beziehung zur Welt", så kan svaret

¹ Anf. arb., s. 75.

konsekvent endast bli detsamma, som om man frågar *Kant* om det transscendentala subjektets beskaffenhet: frågan kan icke besvaras. — *Reischles* arbete, som är i fråga om värdeomdömmeteorien den *Ritschlska* skolans sista ord¹, bekräftar sålunda riktigheten af här angifna synpunkter.

Vidare ligger i nyss citerade uttryck af *Reischle* den uppfattningen uttalad, att personlighetens innehåll är gifvet först genom dessa personliga värdeomdömen; "nur auf dem Boden des persönlichen Lebens (naturligtvis får dock ej i detta uttryck inläggas mera än *Reischles* terminologi ger anledning till!) erwächst darum die Anerkennung der Sittlichkeit und Frömmigkeit etc." Alltså: hvad är personlighetens innehåll utan dessa personliga värdeomdömen? Svaret måste bli: intet. Hvad är personligheten "an sich"? Svar: intet, om ej möjligen en tom form = *Herrmann*. Om de sedliga och religiösa begreppen först uppväxa på det personliga lifvets mark, nämligen personligheten i sin praktiska "Beziehung zur Welt", så är personlighetens innehåll gifvet allenast genom personlighetens nödvändiga korrelat, världen; alltså blir människans etiska och religiösa sträfvan betingad, icke af några öfver den ändliga personligheten stående normer eller af något i personlighetens innehållslösa form gifvet innehåll, utan af det innehåll, som ges i världen såsom personlighetens korrelat. Religionen är alltså icke ett sökande efter Gud eller efter öfver människan stående sedliga ideal, utan ett sökande efter det högsta goda, "Leben

¹ Att så är, erkännes just af skolan själf, ty, säger *Wobbermin*, detta *R:s* arbete "muss heute bei der Entscheidung über die Brauchbarkeit des Begriffs der 'Werturteile' in erster Linie berücksichtigt werden und wird für die ganze Frage stets grundlegend werden". *Wobbermin*, *Theologie und Metaphysik*, s. 95.

und Glück“ (*Kaftan*). *Reischle* anser de moraliska och religiösa värdenas nödvändighet vara gifven på grund af “deras outhärlighet för det personliga lifvet”¹. Men det personliga lifvet, åtminstone i ordets högsta bemärkelse, är ju enligt *Reischle*, allenast personligheten i sin praktiska “Beziehung zur Welt”, hvadan de religiösa värdenas nödvändighet är gifven allenast genom “världen”. De etiska och religiösa normerna äro sålunda gifna rent psykologiskt genom människans förhållande till världen. Men likasom *Kant* kritiskt undersökte kunskapsförmågan och däri fann dess aprioriska och därmed allmängiltiga faktorer, måste en liknande undersökning i fråga om religionens väsen icke allenast stanna vid det religiösa och sedliga medvetandets psykologiska innehåll, utan måste fortskrida till en undersökning af de faktorer, som i detta innehåll äro nödvändiga och allmängiltiga à priori. Men har man bestämt nödvändigheten såsom beroende på “outhärligheten för det personliga lifvet”, utan att kunna ge annat innehåll åt detta senare begrepp än hvad *Reischle* gjort, så är detta uppenbart icke något svar på frågan om de personliga värdenas nödvändighet. De etiskt-religiösa normerna à priori äro allmängiltiga och nödvändiga, icke såsom af subjektet satta i dettas “Beziehung zur Welt”, utan såsom uttryck för en intelligibel världsordning, som går öfver det individuella subjektet, och såsom utgörande den ideala normen för personligheten “an sich”. Denna kritiska granskning af det religiösa medvetandets normer à priori måste därför taga till sitt hufvudproblem frågan om personligheten “an sich”. Då detta senare begrepp är gifvet immanent i det individuella medvetandet, men normerna gå utöfver detta individuella medvetandes relativitet, måste

¹ Anf. arb., s. 83.

problemet bli personligheten såsom sådan, både i relativ och absolut mening; detta åter leder till den theocentriska ståndpunkten. Frågan åter om personlighetens "Beziehung zur Welt" är i jämförelse härmed af sekundär betydelse, därför nämligen, att personligheten har sitt innehåll och sina normer oberoende af världen.

Nu kan häremot invändas, att den Ritschlska skolans terminologi dock öfverflödar af "Persönlichkeit", "Persönlichkeitswerturteile" etc. Exempelvis förklarar den sist anförde förf. *Reischle* det "thymetiska" omdömet vara ett omdöme, "dessen Geltung auf der Stellung des fühlend-wollenden Ich zu den Vorstellungsobjekten beruht"¹. Visserligen: men här ofvan är uppvisadt, hurusom särskildt *Reischle* öfverhufvud icke kan inlägga ett à priori giltigt innehåll i begreppet personlighet. Och i nu senast citerade uttryck är ju också "das fühlend-wollende Ich" betingadt af sin ställning till några, skäligen obestämda, "Vorstellungsobjekt". Men frågan hvad begreppet innebär i sig och à priori, är fortfarande obesvarad, huru än det agnostiska svaret döljes af positivt klingande uttryck. Och denna frågan kan af den Ritschlska skolan öfverhufvud icke besvaras. Frågan om personlighet, naturligtvis då ej såsom frågan om personlighetens psykologiska innehåll, är ett metafysiskt problem. Personlighetens autonomie är ett begrepp, som involverar det metafysiska frihetsproblemet etc. Men då Ritschlska skolan öfverhufvud nekar metafysikens möjlighet, kan heller icke frågan om personlighet och om de normer, som äro gifna såsom objektivt-nödvändiga för den individuella personligheten, och således af denna oberoende, öfverhufvud besvaras.

Religionen är ett sökande efter "absoluta värden", men i

¹ Anf. arb., s. 86.

den mänskliga erfarenheten är endast *ett* sådant absolut värde gifvet, nämligen personlighet; därför blir det religiösa problemet en fråga om den relativa personligheten och dess korrelat, den absoluta personligheten, men blir icke i närmaste hand en fråga om personlighetens förhållande till världen, såsom dess korrelat. Religionen är theocentrisk, men icke kosmologiskt-antropocentrisk, eller, om man så vill, den är antropocentrisk i betydelsen af ett sökande efter personligheten "an sich", således den relativa personligheten i sig och i sitt förhållande till den absoluta personligheten, men är icke i första hand antropocentrisk i betydelsen af ett fasthållande af relation mellan personlighet och icke-personlighet. Denna senare problemställning har Ritschlianismen valt, på grund af sina från *Kant* lånade, ehuru delvis missförstådda, kunskapsteoretiska förutsättningar.

⁶ *Det religiösa kunskapsproblemet*

III. Den religiösa kunskapen formulerad såsom immanent erfarenhetspostulat.

Schleiermacher.

Om sålunda den på *Kants* kunskapsteoretiska förutsättningar byggda teologien, i form af värdeomdöme-teorien, allenast leder till en subjektivistisk totalåskådning, kan det religiösa sanningsproblemet icke enbart grundas på dessa förutsättningar. Åskådningen har öfverhufvud icke möjlighet att formulera det religiösa problemet i dess centralpunkt, nämligen förhållandet mellan Gud och människan såsom ett förhållande mellan den absoluta personligheten och den relativa personligheten, utan den religiösa sanningen upplöses i en psykologistisk teori om det enskilda religiösa subjektets känslor af tillfredsställelse ("salighet etc."), äfven om detta formuleras i värdeomdörets mera objektivt klingande uttryck. Om vidare religionen för *Kant* allenast är ett bihang till etiken, så innebär detta ett nedpressande af religionen i dennas egenart. Och man kan näppeligen påstå, att den på *Kant* byggda teologien, d. v. s. i närmaste hand Ritschlianismen, har lyckats finna ett adekvat uttryck för det religiösa lifsinnehållet, såsom en för sig själfständig yttring af den mänskliga psyke. Detta säkerställande af religionens själfständighet skedde genom *Schleiermacher*.

Schleiermachers system är till sin psykologiska genesis betingadt af två faktorer, som hos honom förenats, nämligen *Herrnhut* och *Spinoza*. Brödräfsamlingens kraf på kristendomens förinnerligande är klädt i *Spinozas* tankeformer¹. Detta är begripligt, då S. fått sin första religiösa fostran i herrnhutisk riktning, samt däraf, att han synnerligen beundrat "den heiligen *Spinoza*, welchen der hohe Weltgeist durchdrang"². Den herrnhutiska fromhetstypen är baserad på känslan, och återfinnes också hos *Schleiermacher* såsom systemets princip: "die Frömmigkeit ist rein für sich betrachtet, weder ein Wissen, noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins"³. Den religiösa erfarenheten är sålunda gifven såsom en känsla; gudsmedvetandet är ett ursprungligt element i det mänskliga själfmedvetandet. Det kan icke förnekas, att med denna sats en i tidshistoriskt afseende betydelsefull tanke blifvit uttalad, såsom innebärande en brytning, både med den intellektualism och den moraliserande rationalism, som utgjorde samtidens religiösa signatur. Det varma erkännande, som man tidshistoriskt är skyldig S:s minne, hindrar dock icke framställandet af den frågan, huruvida icke hans ståndpunkt innebär afsevärda svårigheter.

¹ Det är en fin iakttagelse, som *Windelband* gjort i dessa ord: "Durch den Pietismus hindurch, dessen nach Spener und Francke immer stärker hervortretende orthodoxe Vergrößerung den Gegensatz der Brüdergemeine hervorrief, ziehen sich so die Traditionen der Mystik bis auf die Höhen der idealistischen Entwicklung, und in dem Geiste, der alles Aeusserliche in Innerliches umsetzen will, berührten sich in der That die Lehre Eckharts und die Transscendentalphilosophie etc." *Windelband*, Geschichte d. Philosophie, 1892, s. 458.

² *Frank*, Geschichte etc., s. 76.

³ *Schleiermacher*, D. christl. Glaube, § 3.

Systemets kunskapsteoretiska förutsättning är gifven såsom postulatet om identitet mellan tänkande och vara, förnuft och natur. Dessa äro i och för sig identiska, men måste såsom verkliga differentiera sig från hvarandra. Identiteten af vetande och vara är, sedd från vetandets synpunkt, förnuft, men sedd från varats synpunkt, natur. I den religiösa känslan är gifvet ett medvetande om denna absoluta identitet af förnuft och natur, men så att bådas själfständighet bibehålles. Ty religionen är ett omedelbart medvetande om det oändliga i det ändliga, och således icke den rena subjektobjektiviteten; den är ett omedelbart medvetande eller en känsla af deras absoluta identitet i deras motsats. Den logiska möjligheten att postulera en absolut identitet i motsats, är gifven därigenom, att för S. känslan är en medvetandets primärfaktor, som icke är betingad af de för vetandet gällande lagar, utan tvärtom själf är en betingning för vetandet: religionen såsom en känsla är principiellt oberoende af vetandet. Är nu, enligt S., religionen en känsla af absolut beroende, så får därvid icke uttrycket "känsla" alltför hårdt urgeras. Ty en religiös känsla är bunden vid en religiös föreställning (*Herbart*: "zu jedem Fühlen gehört ein Gefühltes, zu jedem Begehren ein Begehrtes"); en känsla af beroende måste vara föregången af ett vetande eller en föreställning — äfven om denna är dunkel — om detta subjektets beroendeförhållande af något annat. Beroendet kan i sig själf icke vara innehåll i känslan, utan är innehåll i ett vetande, hvilket vetande kan åtföljas af en känsla. "Känsla af det oändliga" ("Gefühl des Unendlichen"), hvilket uttryck af S. användes, är därför ett inadekvat uttryck, då känsla endast anger subjektets eget momentana tillstånd, d. v. s. känslan är ett medvetande om mig själf, men icke om det

oändliga. Det, som S. åsyftar med termen känsla, kanske riktigare uttryckes såsom enhet af känsla och åskådning eller inre åskådning. Men med denna reservation kan visserligen ordet "känsla" användas som beteckning för samma sak.

I denna känsla af absolut beroende är sålunda gifvet såväl ett identitetsförhållande som ett motsatsförhållande; religionen är känsla af identitet mellan förnuft och natur, men en identitet i motsats. Detta innebär, att känslan är en känsla af både aktivitet och passivitet. Själmedvetandet är både ett "Sichselbstsezen" och "Sichselbstnichtsogesezhaben", sålunda både "Empfänglichkeit" och "Selbstthätigkeit"¹. Identiteten i motsats mellan förnuft och natur blir sålunda hos känslans subjekt, dels en känsla af beroende, nämligen naturens inverkan på förnuftet, dels ock en frihetskänsla, nämligen förnuftets inverkan på naturen. Vårt själmedvetande, nämligen såsom ett medvetande om vårt vara i världen, fortgår i en serie af sådana frihets- och beroendekänslor, ehuru ingendera arten blir på detta område, nämligen i växel-förhållandet med världen, af absolut art. Vidare nekar S. öfverhufvud möjligheten af en frihetskänsla i absolut mening². Beroendekänslan åter, i absolut mening, måste poneras, men denna kan icke vara absolut i något enskildt moment, därför att beroendekänslan i det enskilda momentet är relativ, utan den absoluta beroendekänslan är "die Grundbeziehung, welche alle anderen in sich schliessen muss"³. Men däraf följer, att denna absoluta beroendekänsla antingen är summan af alla de momentana beroendekänslorna eller ock de momentana beroendekänslornas abstrakta "Grundbeziehung"; men i förra

¹ Der christl. Glaube, § 4, 1.

² Anf. arb., § 4, 3.

³ Anf. arb., § 4, 4.

fallet blir ju icke summan af momentana beroendekänslor, hvilka äro af relativ art, någon kvalitativt högre enhet, d. v. s. en absolut känsla; i senare fallet är den abstrakta känslan såsom de momentana och relativa känslornas förutsättning en motsägelse, därför att känslan alltid är konkret.

Denna absoluta beroendekänsla har, såsom nyss uppvisades, icke sitt korrelat i någon absolut frihetskänsla. Om nu vidare känslan är en känsla af förnuftets och naturens absoluta identitet i deras motsats, så kommer, då frihetskorrrelatet saknas, denna känsla att tendera till förnuftsmomentets öfvervikt och naturmomentets försvinnande. Men då å andra sidan förnuftet endast vinner konkretion genom naturbestämmdheten, måste i känslan ligga ett fasthållande vid detta senare moment. I annat fall blir följden ett personlighetens fullständiga uppgående i det abstrakta förnuftiga, universum eller Gud.

Af nu förda resonnemang framgår såsom slutsats, dels att begreppet känsla af absolut beroende är allenast en abstraktion, då nämligen erfarenheten icke leder till mera än momentana beroendekänslor af relativ art, dels ock att denna religiösa känsla tenderar till motsatsmomentets upphäfvande till förmån för den absoluta identiteten; i detta ligger emellertid, då förnuftet i sig själf är abstrakt och har sin konkretion allena genom motsättningen, ett uppgående af personligheten i det abstrakta förnuftiga.

Härmed har frågan förts in på det problem, som gifvetvis för den nu föreliggande undersökningen har afgörande intresse. Frågan kan enklast formuleras sålunda: är *Schleiermachers* system panteistiskt? Det är till denna fråga, som ofvan förda, allmänna resonnemang velat leda. Ty af den föregående framställningen af det religiösa sanningsproblemet med Kantianska förutsättningar, således hos *Ritschl* m. fl., torde ha

framgått, att hufvudvikten i detta problem är lagd på personlighetsbegreppet. Panteismen åter är just en fråga om detta begrepp, visserligen då besvarad i negativ riktning sålunda, att för denna riktning personlighet är en inskränkning ("determinatio est negatio").

Schleiermachers allmänna ståndpunkt är icke angifven allenast med ett hänvisande till de panteistiskt klingande uttryck och kanhända äfven den panteistiska grundton, som genomgår hans "Reden". Att dessa "Reden" verkligen uppbäras af en dylik panteistisk grundton och ha sin terminologi pantheistiskt och ej theistiskt bestämd (t. ex. universum för Gud), kan i och för sig icke bestridas. Men S. har själf i de senare upplagorna af "Reden" förklaradt saken så, att han upptagit allt detta, som ger sken af panteism, på den grund, att arbetets ram var så vid, att däri skulle rymmas alla yttningar af fromhet. Arbetet har ju ock blifvit angifvet såsom "Schutzreden mehr für die Religion überhaupt, als für das Christentum insbesondere, gleichsam im Vorhofs der Heiden gehalten". Detta apologetiska intresse skulle därvid ha lättare tillgodosetts medelst den allmänt religiösa grundförutsättning, närmast då af panteistisk art, som uppbär "Reden". Ett dylikt försvar innebär otvifvelaktigt något berättigadt, ehuru man äfven med särdeles välvillig exeges står undrande inför uttryck, sådana som detta: "eure persönliche Unsterblichkeit ausser der Zeit und hinter der Zeit ist in Wahrheit keine. Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion. Darum strebt danach schon hier eure Persönlichkeit zu vernichten und im einen und allen zu leben; und wenn ihr so mit dem Universum zusammengefließen seid etc." Man kan icke undertrycka den reflexionen, att

dylika uttryck äro mera ägnade att leda "religionens föraktare" in i Buddhas tempel än i Kristi tempel. Emellertid får, på grund af det ofvan anförda, den i "Reden" otvifvelaktigt befintliga panteistiska grundriktningen icke utan vidare generaliseras.

Scholz har ägnat en ingående undersökning åt denna fråga om panteismen hos S., hvilken fråga han med rätta förklarar vara "das komplizierteste Problem, vor welches der Schleiermacherforscher gestellt wird"¹. Hans lösning af svårigheten ligger uttryckt redan i uttrycket "der pantheistische Schein"; "er hat sein Christentum so in sich erlebt und ausgesprochen, dass freilich ein pantheistischer Schein darüber liegt"². Denna lösning är emellertid vunnin på det sätt, att begreppet panteism modifierats, så att det kan förenas med teismen; dessa två utesluta icke hvarandra. Denna modifikation leder till följande egendomliga bevisföring: det panteistiska tänkesättets grundton förklaras vara känslan af *έν και παν*. Denna "Spinozistische Grundstimmung", åt hvilken *Schleiermacher* otvifvelaktigt gifvit uttryck, är också en verklig kristlig tanke (eller känsla), alltså är Schl. icke panteist i annan mening än den religiöst-kristliga uppfattningen — voilà tout! Detta dialektiska konststycke för bortförklarande af S:s påstådda (eller förnekade) panteism är emellertid af alltför primitiv beskaffenhet. Ty samma bevisföring kan ju användas på följande sätt: det är en verkligt kristlig, således teistisk tanke, att människan och för öfrigt hela den timliga världen uppgår i Gud såsom det alltomfattande; nu har neoplatonismen denna tanke; alltså är neoplatonismen

¹ *Scholz*, Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, 1909, s. 145.

² Anf. arb., s. 147.

teistisk! Med andra ord: felet i denna Schleiermachersapologi ligger däri, att den anger en oväsentlig sida i panteismen såsom för densamma väsentlig, hvilken den har gemensam med det kristligt-religiösa uppfattningssättet, men däremot utplånar den karakter hos densamma, som är för densamma väsentlig, nämligen i förhållande till teismen. Och den väsentliga frågan är, huruvida gudsbegreppet bestämmes konkret eller abstrakt, och i sammanhang härmed, om människan själf har begreppet personlighet såsom en positiv bestämning eller såsom en negativ bestämning, hvarvid i detta senare fall tillämpas grundsatsen: "determinatio est negatio". Frågan: teism eller panteism, är en fråga om personlighet såsom det högsta i tillvaron. Nya Testamentets religion är otvifvelaktigt absolute skild från panteismens sättande af ett opersonligt vara. I den stora brytningstiden mellan kristendom och hellenisk hedendom, närmast i neoplatonismen, är det starka fasthållandet vid gudsbegreppet såsom en andlig personlighet, det band, som, ehuru naturligtvis ej ensamt, binder tillsammans alla de sins emellan vidt skilda uppfattningarna inom kristendomen; neoplatonismen åter går tillbaka till den gamla föreställningen om personligheten såsom en inskränkning, som därför icke får tilläggas det absoluta väsendet. Kristendomen är grundad på det religiösa postulatet om det personliga förhållandet mellan människan och det såsom högsta personlighet fattade högsta väsendet. I den panteistiska världsuppfattningen finnes naturligtvis ett moment, som kristendomen gärna erkänner, nämligen den religiösa människans längtan att få uppgå i Gud, men denna längtan är allmänt-religiös och således ej specifikt kristen. Det specifikt kristna vidtar, då denna underkastelse under det eviga innebär hoppet om den in-

dividuela personlighetens bevarande och höjande genom dess uppgående i den absoluta personligheten. Den religiositet, som talar ur *Schleiermachers* "Reden", står kvar på denna allmänt-religiösa ståndpunkt.

Är nu detta problemets kärnpunkt, blir frågan: är för *Schleiermacher* begreppet personlighet en positiv eller en negativ bestämning? För besvarande af denna fråga är tillräckligt att citera följande yttrande af nyss anförda *Schleiermacher*-apologet: "man wird in der ganzen Glaubenslehre einen Satz wie den, dass Gott persönlicher Geist ist, vergebens suchen. Nicht einmal Ansätze dazu sind vorhanden¹". Belysande för ståndpunkten är också hans yttrande till *Jacobi* (1818), att den personalistiska gudsiden är "eine Ich-Vergötterung". Alltså: begreppet personlighet är en inskränkning och kan icke prediceras till gudsiden. För den kristna teismen åter är personlighet en positiv bestämning, som i relativ mening prediceras till "das Ich", och i absolut mening till gudsbegreppet. *Schleiermachers* religionsfilosofiska postulat är därför *Spinozas* "determinatio = negatio".

Till förekommande af missförstånd bör här uttryckligen förklaras, att S:s ståndpunkt här blifvit granskad allenast till sina yttersta förutsättningar. Att han själf i verkligheten icke drar ut dessa konsekvenser, utan oförmärkt glider in i det specifikt-kristliga föreställningssättet, är en sak för sig, och är samma förhållande, som när *Spinoza* såsom hednisk panteist talar om "den absoluta substansen", men därmed såsom jude i verkligheten menar Abrahams, Isaks och Jakobs Gud. *Schleiermacher* har sin obestriddiga betydelse, dels däri, att hans premisser af allmänt-religiös art voro tids-historiskt epokgörande, dels ock i det teologiska system, som

¹ *Scholz*, anf. arb., s. 170.

han uppbyggde, icke på grund af dessa premisser, utan i trots af dem.

Med denna nu gjorda reservation, kan man alltså konstatera, att S:s system till sina förutsättningar är grundadt på *Spinozas* panteism. Det fordras visserligen ingen större tankestyrka för att reducera *Schleiermachers* postulat om den rena identiteten i motsats mellan förnuft och natur tillbaka till *Spinozas* begrepp om den absoluta substansen med dess tvenne attribut: tänkande och utsträckning, ehuru vägen från *Spinoza* till *Schleiermacher* går öfver *Fichte*. Nu kan härvid erinras om, hvad i annat sammanhang blifvit yttradt om *Spinoza*¹, nämligen att till grund för dennes åskådning ligger den medeltida realism, hvaraf *Anselms* ontologiska bevis är ett uttryck: essens involverar existens; allmänbegreppet är det varande: "im speculativen Denken wird das Allgemeine angesehen als hervorbringend das Besondere"². För panteismen utmärkande är, att det genom abstraktion vunna enhetsbegreppet tillskrifves realitet, men då blir, som *Hegel* öppet utfört tanken, varat i sig själf tomt: Seyn = Nichts. *Schleiermachers* premisser ha utförts af *Hegel*: det abstrakta allmänbegreppet tänkes som realitet.

Det lär icke behöfva påpekas, att denna grundåskådning måste leda till subjektivism. Huruvida gudsbegreppet i sig är allmänt eller konkret, kan icke afgöras af objektiva grunder; huruvida den religiösa människan för egen del bestämmer begreppet såsom personligt eller opersonligt, är en "fantasiens sak" (*Reden*). Alla omdömen om religiösa ting kunna icke bli annat än omdömen om beskaffenheten af vårt fromma själfmedvetande; "alla egenskaper, som vi tillskrifva Gud,

¹ Jfr sid. 11—12.

² *Schleiermacher*, *Sittenlehre*, s. 33.

beteckna icke någon särskild bestämning hos Gud, utan endast ett särskildt sätt, hvarpå vi hänföra den absoluta beroendekänslan l. på honom¹. (Denna subjektivism medgaf en viss frihet i förhållandet till de kyrkliga dogmerna, där hans grundförutsättningar gifvetvis fordrade modifikationer; särskildt framträder detta i läran om synden och apokatastasis). En känsla är allenast subjektiv och hänför sig till subjektets momentana tillstånd. I "der christl. Glaube" polemiseras uttryckligen mot den meningen, "als ob dieses Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sei"². Känslan, lösgjord ur sitt sammanhang med vetandet på sålunda beskrifvet sätt, kan uppenbart icke i sig innehålla något vetande om vårt sammanhang med naturen eller det oändliga; man må upphöja känslan på ett absolut plan i form af en religiös känsla såsom "känsla af absolut beroende" (hvad nu kan anses ligga i detta uttryck), så kan den icke gifva objektivitet åt vår därmed följande kunskap om ett mot denna beroendekänsla korrelat vara af transcendent art. Med S:s identitetspostulat följde, att det absoluta varat själfvt måste ligga bortom alla motsatser och alltså ej kunde bli föremål för vare sig vetande eller vilja, därför att båda förutsätta motsats; den absoluta identiteten kan därför endast falla inom medvetandet i form af en känsla, såsom varande indifferenspunkten mellan vetande och vilja. Då vidare den absoluta beroendekänslan icke har sitt korrelat i någon absolut frihetskänsla, utgör denna indifferenspunkt ett upphäfvande af motsats och bestämdhet. Här ligger parallelen frestande nära till hands med den åskådning, som lär, att människans vetande om Gud endast är

¹ D. christl. Glaube, § 50.

² Anf. arb., § 4, 4.

gifvet genom individualitetens uppgående i det gudomliga urväsendet: den känslan är själf höjd öfver både förstånd och viljan, ty förståndet är rörelsen, men känslan är den omedelbara vissheten om enhet i Gud. Denna absoluta beroendekänsla heter på neoplatonismens språk ekstasis. —

Denna nu påpekade subjektivism hos *Schleiermacher* innebär således den svårigheten, att "känslan", äfven om man fattar denna såsom betydande mera än allenast termen innebär i psykologisk bemärkelse, således som känsla på ett högre plan, öfverhufvud icke medger ett objektivt giltigt existentialomdöme om denna känslas orsak. En möjlighet till detta förhållandes klargörande finnes hos S. i följande tanke: tron på Gud är nämligen "die Gewissheit über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als solches, d. h. als durch ein ausser uns gesetztes Wesen bedingt und unser Verhältniss zu demselben ausdrückend"¹. Tron är sålunda ett inre faktum, som innebär "die Beziehung des Zustandes als Wirkung auf Gott als Ursache"². Därmed är sålunda utsagdt, att kausalitetsgrundsatsen medger ett slut från subjektiva medvetandestillstånd till de objektiva realiteter, som förhålla sig härtill såsom orsak till verkan. Tron är då betingad af ett vetande, nämligen det vetande, som är gifvet genom slutledning medelst kausalitetskategorien. Men härmed är uppenbart något helt annat utsagdt om den religiösa tron, än att den är en "känsla af absolut beroende"; tron är ett vetande om detta beroende, som åtföljes af en känsla. Likaså förklarar S. uttryckligen, att "das Wesen dessen selbst, was

¹ Der christl. Glaube, § 14, 1.

² Såsom synes vid jämförelse med citerade stället (§ 14, 1), har förf. tillåtit sig en mindre ändring från originalets kristologiska formulering.

eingewirkt hat, kann niemals aus der Wirkung erkannt werden“¹. I senare fallet medger sålunda den nyss omtalade slutledningen medelst kausalitet icke något omdöme om den realitet, som är orsak till medvetandets tillstånd; tron är då endast ett i människan gifvet ej vidare deducerbart urfaktum, som i känslans form anger ett omedelbart existentialförhållande mellan Gud och människan. I ena fallet är gudsbegreppet gifvet såsom slutsats i en logisk tankekedja, i andra fallet af subjektet i känslan “mitgesetzt“. Båda dessa tankekedjor finnas förenade i ett typiskt ställe, nämligen i nyss citerade ställe (§ 50, 3); ty omedelbart efter sedan möjligheten afvisats att sluta från verkan till orsakens beskaffenhet (se ofvan!) fortsättes: “so viel ist doch gewiss, dass alle in der christlichen Glaubenslehre abzuhandelnden göttlichen Eigenschaften, da sie nur das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl erklären sollen, auf die göttliche Ursächlichkeit irgendwie zurückgehn müssen“; alltså: hvarje utsago om Guds väsen innebär en förklaring af den absoluta beroendekänslan, och måste då “irgendwie“ gå tillbaka till den gudomliga kausaliteten. Att här föreligger en svårighet, torde vara uppenbart.

Till förklaring af denna svårighet må till en början erinras om något, som vid första påseendet förefaller ligga mycket afsides från här behandlade fråga. Med de s. k. bevisen för Guds existens kan man göra följande slutledning: allt som sker i tiden, måste ha en orsak; alltså måste kausal kedjan ha en absolut första länk; världen måste därför vara betingad af en första orsak. Eller ock: det betingade förutsätter något obetingadt, det tillfälliga förutsätter något nödvändigt; nu är världen betingad och tillfällig, alltså för-

¹ Der christl. Glaube, § 50, 3.

utsätter den något obetingadt och nödvändigt. Detta obetingade och nödvändiga har realitet, enligt den medeltida realismens axiom: ~~nödvändighet~~ innebär realitet, essens involverar existens.

Af detta resonemang kan man göra följande intressanta tillämpning:

Beviset utgår från den objektiva världens tillfälliga och betingade bestämning. Samma bör då gälla äfven i fråga om den subjektiva världen. Nu har människan intryck af den yttre tillvaron, som gör henne beroende af densamma; hon har relativa beroendekänslor. Men likasom den objektiva tillvarons tillfälliga och betingade bestämning leder till antagandet af ett obetingadt och nödvändigt, så leder den subjektiva tillvarons tillfälliga och betingade bestämning till antagande af något obetingadt och nödvändigt. Detta obetingade och nödvändiga blir sålunda en absolut beroendekänsla. Tillämpas vidare kausalitetsformuleringen af det kosmologiska beviset, så följer häraf, att denna absoluta beroendekänsla måste med nödvändighet ha en första orsak. Den tillfälliga känslan af beroende måste ha sitt nödvändiga korrelat i den absoluta beroendekänslan, och denna måste "viâ causalitatis" ha sin nödvändiga och obetingade orsak. Denna nödvändighet är emellertid en logisk nödvändighet, men den logiska nödvändigheten involverar vara eller realitet, enligt den axiomatiska förutsättning, som formulerats af *Anselm* och godkänts af både *Spinoza*, *Schleiermacher* och *Hegel*. Bevisföringen är sålunda i båda fallen likartad, hvadan dess stringens i båda fallen blir lika stor, eller rättare sagdt, lika liten.

När således *Schleiermacher* (jfr här ofvan!) å ena sidan betonar omöjligheten att sluta från verkan till orsakens be-

skaffenhet, men å andra sidan förklarar, att hvarje omdöme om Guds väsen innebär en förklaring af den absoluta beroendekänslan, och på denna grund måste "irgendwie" gå tillbaka till den gudomliga kausaliteten, så är denna svårighet begriplig enligt nyss förda resonnemang. Ty å ena sidan är hela resonnemanget byggdt på tankegången "a contingentia mundi" (ehuru visserligen i förfinad form), alltså måste hvarje omdöme om Guds väsen "irgendwie" gå tillbaka till den gudomliga kausaliteten. Men å andra sidan leder samma bevis aldrig fram till något som helst omdöme om beskaffenheten af denna första nödvändiga orsak¹: ergo "kann das Wesen dessen selbst, was eingewirkt hat, niemals aus der Wirkung erkannt werden". Förklaringen till här ofvan omtalade svårighet ligger sålunda i S:s nu angifna förutsättningar.

Om således *Schleiermachers* religionsbegrepp innebär betydande svårigheter, då fråga blir om arten af den visshet eller den objektiva sanning, som ligger i denna subjektiva känsla af absolut beroende, så kan, från S:s egen ståndpunkt, häremot invändas, att — för att använda hans egna ord i ett bekant yttrande — "der Gegensaz zwischen dem Objektiven und Subjektiven hat für mich keine Existenz. Denn das Subjektive ist ja eben das Objektive". Religionen faller öfverhufvud icke inom vetandets sfär, utan är subjektets uppgående i den rena identiteten (detta framgår ju däraf, att den absoluta beroendekänslan saknar sitt korrelat i någon absolut frihetskänsla). Såsom förut är uppvisadt, har härmed det religiösa medvetandet bestämdts såsom en öfver differensen mellan subjekt och objekt liggande neoplatonsk ekstasis. Däraf skulle följa, att det objektiva är eo ipso

¹ Jfr sid. 4.

gifvet i och med denna känsla, och icke behöfver bevisas genom slutledning från medvetandets subjektiva innehåll.

Med ledning af denna skizz öfver *Schleiermachers* religions-filosofiska förutsättningar, kan till slut uppställas den frågan: är hans ståndpunkt att betrakta såsom theocentrisk eller icke? Härpå kan svaras både ja och nej. Den är theocentrisk i jämförelse med exempelvis *Kants* eticerande religionsbegrepp, där religionen är gifven allenast genom sitt sammanhang med, eller snarare som en följsats af vissa etiska förhållanden. Samma blir svaret äfven vid jämförelse med den *Ritschlska* skolan. Emot dessa och liknande riktningar har *Schleiermacher* haft ögat öppet för religionens ursprunglighet, såsom ett "Urdatum" i det mänskliga själfmedvetandet. Detta Urdatum är sålunda för sin giltighet icke beroende af pliktens rationella och objektivt giltiga faktum, såsom hos *Kant*, ej heller af människans behof att häfda sig själf gent emot naturen, såsom hos *Ritschl*. Guds existens är icke gifven såsom en slutsats, dragen från vissa etiska fakta såsom premisser, ej heller såsom ett postulat, som fattas såsom nödvändigt på grund af denna människans pretenderade ställning gent emot naturen. Utan Gud, och därmed de religiösa realiteterna, äro gifna omedelbart i människans medvetande och behöfva därför icke på något sätt bevisas. Utgångspunkten är då detta omedelbara förhållande mellan Gud och människan, hvadan ståndpunkten så tillvida är theocentrisk.

Men å andra sidan är detta förhållande mellan Gud och människan icke tänkt så, att begreppet personlighet tänkes såsom förbindelseleden mellan dem båda; i detta senare fallet nämligen tänkes förhållandet mellan Gud och människan såsom ett förhållande mellan den absoluta och den

¹ *Det religiösa kunskapsproblemet*

relativa personligheten. Men med den panteistiska förutsättningen om den absoluta identiteten följde, att de konkreta bestämmingar, som personlighetsbegreppet innebära, icke ha tillämpning i fråga om denna abstrakta, absoluta identitet. Gud är sålunda icke personlig, och människans personlighet innebär allenast hennes väsens inskränkning. Den religiösa känslan innebär då ett personlighetens fullständiga uppgående i Gud, såsom stående öfver alla motsatser och inskränkningar. Men den religiöst-theocentriska ståndpunkten öfverensstämmer icke härmed, då för densamma det personliga förhållandet mellan Gud och människan är väsentligt. I direkt motsats häremot förklarar *Schleiermacher*, att "det icke får tänkas inträda något förhållande af växelverkan mellan Gud och människan"¹; i fråga om bönen anser han, att åsikten om denna såsom innebärande ett "förhållande af växelverkan mellan det skapade och Skaparen", är en öfvergång "in das magische"². Detta är otvifvelaktigt konsekvent från förutsättningarna: är Gud själf ren identitet, så måste det religiösa förhållandet innebära personlighetens upphäfvande (ty personlighet innebär determinatio och således negatio), och således också ett upphäfvande af motsatsförhållandet, resp. växelverkan, mellan Gud och människan. Men detta identitetspostulats giltighet bestrides af den religiösa öfvertygelsen. *Schleiermachers* ståndpunkt kan sålunda betecknas såsom theocentrisk i mera allmänt-religionsfilosofisk bemärkelse. Inlägger man åter, i termen det specifikt religiösa innehåll, som här ofvan är angifvet, kan ståndpunkten endast i oegentlig mening kallas theocentrisk.

¹ Der christl. Glaube, § 83, s.

² Anf. arb., § 147, 2.

Från *Schleiermacher* har ett starkt inflytande gjort sig gällande under den följande utvecklingen. Ehuru urvalet alltid är förenadt med ett visst godtycke, har förf. velat stanna vid namnen *Frank*, *Kähler* och *Ihmels*.

Frank.

I det föregående har uppvisats, att det religiösa kunskapsproblemet får en otillfredsställande lösning på grundvalen af de förutsättningar, hvarifrån *Kant* och den på honom grundade skolan utgår: den teoretiska agnosticismen skulle få sitt supplement i etiska fakta, hvilkas objektivitet visserligen kan vara omstridd. Emot denna riktning, som lägger det religiösa medvetandets sanning på annat område än det religiösa i och för sig, har *Schleiermacher* otvifvelaktigt med full rätt betonat, att det religiösa förhållandet är ett omedelbart gifvet urfaktum i det mänskliga själfmedvetandet, och att detta urfaktum således icke behöfver deduceras, vare sig medelst intellektualistisk metod eller ur etiska faktorer. Å andra sidan kunna gifvetvis starka invändningar göras mot såväl formuleringen för detta direkta religiösa medvetande, som ock mot det identitetspostulat, som är S:s religionsfilosofiska förutsättning. *Schleiermacher* har klarare än sina föregångare sett det egenartade i det mänskliga själfvetets olika funktioner, och således äfven det egenartade i fromhetens väsen, såsom varande icke enbart ett vetande om transcendentia realiteter, ej heller allenast ett handlande, nämligen ett uppfyllande af plikter, fattade som Guds vilja, utan såsom den innerliga, hemlighetsfulla känslan af Gud. Med religionens positiva karakter följer då, att religionens sanning är grundad på en personlig upplevelse af denna absoluta beroendekänsla. Religionen är sålunda ett för sig

fullt självständigt område i det mänskliga självmedvetandet. Detta fasthållande vid den religiösa upplevelsens egenartade karakter innebar en bestämd motsats mellan *Schleiermacher* och *Hegel*, en motsats, som delvis var afgörande för det förra århundradets teologiska struktur. *Hegels* intellektualistiska grepp på religionsproblemet möttes emellertid af opposition äfven från ett annat håll, nämligen från kantianismen, sådan denna på teologiskt område fick sin formulering hos *Ritschl*. Denne kombinerar religionen med människans praktiska behof, och hennes sträfvanden att bli fri från spänningen mellan, å ena sidan anlaget till självständighet och "Herrscherstellung" gent emot naturen, och å andra sidan hennes naturliga inskränkning, hvarför således gudstron blir det teoretiska postulatet för den etiska nödvändigheten af denna spännings upphäfvande. Härvid kan ståndpunkten kompletteras med antagandet af en gudomlig uppenbarelse, som likasom möter detta mänskliga sträfvande. Och i detta afseende mötas *Schleiermacher* och *Ritschls* skola i opposition mot *Hegels* intellektualism. Ty båda de förstnämnda betona hvar på sitt sätt religionens säregna positiva karakter. Båda ha tagit sin position inom det specifikt kristliga området: kristendomen kan endast bli föremål för reflexion, d. v. s. med anspråk på sanning, från den personliga upplevelsens ståndpunkt, vare sig denna ståndpunkt är gifven genom den kristna kyrkan (*Ritschl*) eller som ett individuellt-psykologiskt faktum af religiöst innehåll; i detta senare kraf mötas en del af *Ritschls* skolan (*Herrmann*) och den på *Schleiermacher* grundade Erlangerteologien¹. I båda fallen är det religiösa sanningsproblemet för sin lösning beroende af ett dylikt faktum, hvarmed den apologetiska

¹ Jfr *Girgensohn*, Die Religion etc. 1903, s. 8.

positionen blifvit så att säga tillbakadragen från det allmänt religionsfilosofiska området till det specifikt religiösa. Att detta är en uppenbar motsats mot *Hegel* och den af honom influerade teologien, lär icke behöfva närmare uppvisas. Det hufvudsakliga intresset ligger härvidlag icke på oppositionsförhållandet till *Hegel*, därför att dennes formulering af det religiösa problemet f. n. endast har det tidshistoriska intresset, utan frågan är ju, i hvad mån den af *Schleiermacher* beroende teologien kunnat förändra dennes grundtanke i för modern tid bestämmande riktning. De nu omnämnda teologerna *Frank*, *Kähler* och *Ihmels* stå på den gemensamma *Schleiermacherska* grunden, men ha hvar på sitt sätt modifierat ståndpunkten. För här föreliggande syfte ha dessa ett större intresse än den psykologistiska utveckling, hvars möjlighet var gifven genom *Schleiermacher*.

Frank står principiellt på den *Schleiermacherska* grundvalen, och tar sålunda sin utgångspunkt i en omedelbar religiös erfarenhet. Den hos *Schleiermacher* påpekade osäkerheten i bestämningen af denna omedelbara religiösa erfarenhet har här supplerats, så att denna primära erfarenhet har här angifvits såsom "Wiedergeburt" eller "Bekehrung"; uttrycken angifva samma sedligt religiösa faktum, ehuru i förra fallet betraktad såsom betingad af faktorer, som ligga utanför subjektet, i senare fallet däremot betraktad såsom en subjektets egen frihetshandling¹. Ur denna inre erfarenhet härledas realiteterna i det andliga kosmos såsom i erfarenheten satta, hvarför komplexen af dessa andliga realiteter

¹ *Frank*, System d. christlichen Gewissheit. Zwölfte Auflage, 1884. I, s. 123.

framgår genom analys af denna inre erfarenhet. Denna tankegång om den religiösa sanningen, såsom för människan gifven i en omedelbar erfarenhet, är för *Schleiermacher* och *Frank* gemensam; den förres mera obestämda och allmänt-religiösa "beroendekänsla" är hos den senare utbytt mot ett begrepp, som är distinktare formuleradt samt baseradt på en kristligt-religiös erfarenhet och ej endast på en allmänt-religiös sådan. Känslan af absolut beroende är preciserad såsom det religiösa medvetandet om "Wiedergeburt"¹. Utgångspunkten är sålunda tagen i ett specifikt kristligt medvetandesfaktum, men däremot icke i allmänt religionsfilosofiska förutsättningar. På grund häraf blir för *Frank* teologien artskild från filosofien. Denna senare, nämligen såsom religionsfilosofi, går tillbaka till människans naturligt-religiösa anlag och subsummerar sålunda den kristna religionen såsom ett species, låt vara det högsta, af det allmänna genusbegreppet religion, och gör religionen till objekt för sitt tänkande, ehuru från en position, som ligger utanför religionen. Men ett dylikt förfarande af teologien betecknas uttryckligen af F. såsom en "Irrweg" och såsom ett prisgiffvande af det väsentliga i kristendomen². Denna metodologiska skillnad mellan olika uppfattningar, som för öfrigt betecknar motsatsen mellan *Schleiermacher* och *Hegel*³, kan

¹ "Daher ist für Frank in der Gewissheit der Wiedergeburt derjenige Ausgangspunkt gegeben, für dessen Gewissheit es keiner weiteren Berufung auf eine höhere Instanz bedarf, und der zugleich doch die Möglichkeit gewährt, von ihm aus den konkreten Inhalt der christlichen Wahrheit zu erreichen". *Ihmels*, Die christliche Wahrheitsgewissheit, 1908, s. 109.

² *Frank*, Gewissheit etc. I, s. 26 f.

³ Se härom *Wernle*, Einführung in das theologische Studium, 1911, s. 266 f.

måhända enklast formuleras så, att i ena fallet är utgångspunkten inom religionen, i andra fallet utanför densamma. (En följd af denna principiella ställning är, att *Frank* står afvisande mot apologetiken.) Emellertid har *Frank* icke kunnat undgå, att äfven med denna utgångspunkt angifva sina allmänna religionsfilosofiska förutsättningar, icke för att från dessa leda sig fram till den specifikt religiösa erfarenheten, utan för att härmed angifva sammanhanget mellan dessa båda områden. Teologien har sin ståndpunkt "nicht ausserhalb, sondern innerhalb des christlichen Bewusstseins" och "blickt rückwärts und unterwärts von dem Höhepunkt des christlichen Bewusstseins", i afsikt att klargöra sammanhanget mellan "dem christlichen und dem ausserchristlichen Wahrheitsbesitz"¹. Ett sådant sammanhang, "wäre es auch nur eine formale Uebereinstimmung"², måste förefinnas.

All visshet, både den "naturliga" och den kristliga, innebär sättande af ett objekt. Det ändliga subjektet är såsom sådant betingadt af objektet såsom af subjektet oberoende³. Men å andra sidan är detta objekt satt af subjektet: "das Objekt ist nicht da ohne die Setzung durch das Subjekt". De satserna äro tydligen identiska med *Fichtes* uttryck: jaget är såsom själfmedvetande betingadt af ett icke-jag; detta icke-jag åter är själfv satt af jaget. Detta är "derjenige Circle, den der menschliche Geist ins Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann" (*Fichte*). Om nu subjektet såsom själfmedvetande är beroende af ett objekt, låt vara att detta objekt själfv är af subjektet satt, så följer häraf, att man icke kan tala om ett medvetande, som är hänfördt på subjektet själfv, utan subjektets visshet måste vara visshet om ett objekt ("Es giebt keine schlechthin auf

¹ *Frank*, Anf. arb. I, s. 31.

² Anf. arb. I, s. 54.

³ Anf. arb. I, s. 58 f.

sich selbst bezogene, insofern rein subjective Gewissheit“). Vissheten är sålunda objektiv, eller visshet om ett objektivt vara, visserligen icke så, att detta objektiva vara fattas såsom ett af subjektet oberoende Ding an sich, utan fortfarande såsom ett vara “für uns“ (d. v. s. Ding an sich är visserligen ett objektivt vara, men faller fortfarande inom jaget). Med användande af kategorien “växelverkan“ (nämligen mellan subjekt och objekt) uppvisar *Frank*, med en argumentation, hvars sammanhang med *Fichte* fortfarande är påtaglig, att betingningarna för existens inom den objektiva världen äro identiska med betingningarna för existens inom den subjektiva världen, eller att “das Sein und das Werden (inom den objektiva världen) von Ideen getragen und durchdrungen wird, welche den Ideen des Subjects conform sind“. Kontakten mellan de med hvarandra konforma momenten, det subjektiva och det objektiva, bildar erfarenheten, hvilken sålunda är summan af de enskilda intrycken på subjektet. Denna erfarenhet gäller icke allenast för det enskilda subjektet, utan är objektivt giltig, därför att det enskilda subjektet innefattas under en högre generell enhet, hvilken ligger till grund för det enskilda (“das Allgemeine liegt als lebensvolle Idee den Individualgestaltungen zu Grunde“). På samma sätt äro hos *Fichte* de individuella jagen inneslutna i en generell enhet, det rena jaget, hvilket icke får fattas såsom något abstrakt, utan som “eine lebensvolle Idee“.

Denna allmänna kunskapsteori öfverföres så till det specifikt religiösa området. Den kristliga vissheten har sålunda samma formella kännemärke som den “naturliga“, nämligen att vara ett förhållande mellan subjekt och objekt, så att den kristliga visshetens subjekt med nödvändighet involverar sättandet af ett objekt. Om nu denna allmänna förut-

sättning tillämpas på ett speciellt område, t. ex. frågan om bönen, följer däraf, att den kristliga vissheten är baserad på denna motsättning mellan subjekt och objekt, samt att detta senare är nödvändigt, hvaraf följer, att bönen för det kristliga medvetandet har en objektiv betydelse. Dess betydelse är sålunda icke endast den, att bönen "durch die religiöse Erhebung des Subjekts einen sittlich günstigen Einfluss auf dasselbe äussere"¹. Här kan göras en intressant parallel med *Schleiermacher*. Såsom förut påpekats², tar denne ett bestämdt afstånd från den tanken, att bönen skulle kunna innebära "ett förhållande af växelverkan mellan det skapade och Skaparen", då ju detta skulle vara en öfvergång "in das magische". Och denna åsikt är, såsom på anförda ställe uppvisades, en konsekvent slutsats från identitetspostulatets premiss. Om nu *Frank* i denna punkt bestämdt häfdar bönens objektiva och icke allenast subjektiva verkan, så blir denna hans åsikt ytterst baserad på den allmänna kunskapsteoretiska förutsättningen om objektsättandets nödvändighet. Häraf framgår, att motsättningen mellan *Frank* och *Schleiermacher* på denna punkt är beroende på de olika postulat, hvarifrån båda i sista hand utgå, nämligen å ena sidan identitetspostulatet, å andra sidan postulatet om objektsättandets nödvändighet. Detta senare åter kan ju formuleras i *Fichtes* anda sålunda: jaget sätter mot sig själft ett icke-jag.

Om vidare de allmänna förutsättningarna involverade en för växelverkan mellan subjekt och objekt nödvändig likhet mellan dessa båda, så innebär detta, tillämpadt på det religiösa området, att mellan Gud och den fallna människan äger rum såväl en växelverkan som ett likhetsförhållande,

¹ *Frank*, Anf. arb. I, s. 94.

² Jfr sid. 98.

nämligen på grund af "die Gleichartigkeit von Subject und Object"¹. Men å andra sidan måste fasthållas olikheten eller rent af motsatsförhållandet dem emellan². Häraf följer möjligheten af en växelverkan mellan subjekt och objekt. Denna växelverkan är således antingen en objektets inverkan på subjektet, eller en subjektets inverkan på objektet. I förra fallet är den teoretiska erfarenheten gifven, i andra fallet den praktiska, ty subjektet såsom inskränkt af objektet sträfvar ut öfver sin begränsning. Denna praktiska sträfvan ut öfver subjektets begränsning af objektet är ett i erfarenheten gifvet sedligt faktum. Det sedliga faktum åter, som föreligger på den religiösa erfarenhetens område, angifves såsom "Wiedergeburt" och "Bekehrung".

Innan vi öfvergå till en närmare analys af dessa nu nämnda begrepp (eller rättare sagdt den enhetliga sedligt-religiösa erfarenhet, som kan från olika sidor uttryckas med båda uttrycken), må påpekas, att dessa *Franks* allmänna förutsättningar, som nu relaterats i starkt hopträngd form, väl kunna synas ganska dunkla, men att nyckeln till begripandet af det inre sammanhanget i systemet otvifvelaktigt ligger hos *Fichte*. Till klargörande häraf må erinras om några hufvudpunkter hos denne, hvilka, ehuru i någon annan formulering, i sak koincidera med *Frank*.

Den bekanta tredje grundsatsen i "Wissenschaftslehre" innebär, att jaget och icke-jaget ömsesidigt inskränka hvarandra³.

¹ *Frank*, Anf. arb., s. 95.

² Anf. arb., s. 100.

³ Denna formulering är här vald för att undgå originalets olyckliga formulering "delbarhet" (ett delbart jag — delbart icke-jag), med hvilket uttryck ofrivilligt följer några obestämda rumsföreställningar. Sannolikt i känslan häraf har också *Fichte* själf i 1801 års upplaga utbytt termen "delbarhet" med "quantitabilitet".

Denna växelverkan kan vara tvåfaldig. Antingen innebär grundsatsen, att jaget sätter sig såsom bestämdt af icke-jaget, eller ock att jaget sätter sig såsom bestämmande icke-jaget. Den första satsen innebär grundvalen för vetenskapslärans teoretiska del, den andra åter grundvalen för den praktiska delen. Båda satserna äro icke tomma formler, utan uttryck för en erfarenhet, som kan betecknas både såsom "intellektuell åskådning" och såsom "sedelag". Om, teoretiskt taget, icke-jaget är nödvändigt för att det sig själfvt sättande jaget skall vara medvetet om sig själfvt, så är å andra sidan, praktiskt taget, icke-jaget icke något absolut och utanför jaget satt, utan allenast en produkt af det sig själfvt sättande jaget. Det teoretiska jagets sättande af icke-jaget behöfver därför ett, från teoretisk synpunkt irrationellt, "Anstoss". Det praktiska jaget såsom ett oändligt sträfvande förklarar detta Anstoss, därför att detta oändliga sträfvande sätter den objektiva världen såsom föremål för sin oändliga agilitet. Det praktiska jaget är gifvet såsom ett erfarenhetens faktum, d. v. s. ett sedligt faktum. Detta sedliga faktum erkänner äfven *Frank* såsom förefintligt i "den naturliga vissheten". Ty skillnaden mellan denna och den kristliga vissheten ligger i arten af den sedliga erfarenheten. Båda slagen af visshet ha gemensamt en sedlig erfarenhet, men den erfarenhet, som ligger till grund för den kristliga vissheten, är af annan art än den, som förefinnes inom den naturliga visshetens område¹. Och denna nya kvalitet hos den sedliga visshet, som ligger till grund för den kristliga vissheten, är sättandet af "det nya jaget" i form af "Wiedergeburt". Om det också kan synas, som om detta begrepp tagit fasta på en speciellt religiös erfarenhet af theocentrisk art, hvilken går utöfver de

¹ *Frank*, Anf. arb. I, s. 102.

Fichteska jag-cirklarna, så kan man äfven på denna punkt fortsätta parallelen mellan *Frank* och *Fichte*, ehuru med öfvergång från denne senares "Wissenschaftslehre" till hans praktiska system. I detta konstaterar han, att människans sedliga verksamhet är ett handlande ut öfver icke-jaget. Såsom naturväsen har människan tendens att kvarblifva i sin bestämmdhet af icke-jaget. Då uppstår frågan: på hvad sätt kommer hon till denna sin vilja ut öfver icke-jaget, då hon nämligen af naturen är bunden af detsamma. "Ty ser man på saken naturligt, så är det absolut omöjligt, att människan kan hjälpa sig själf. Endast ett under kunde rädda henne". Det är här, som *Fichte* inför begreppet om den positiva religionen, och hans åsikt härom har i fråga om jämförelsen med *Frank* ett betydande intresse. Människan "müsste sich selbst in seiner verächtlichen Gestalt erblicken und Abscheu für sich empfinden: er müsste Muster erblicken, die ihn emporhöben und ihm ein Bild zeigten, wie er sein sollte, ihm Achtung und mit ihr die Lust einflössten, dieser Achtung sich selbst auch würdig zu machen"¹. Och detta kan endast ske "durch ein wahres Wunder und durch gar keine natürliche Ursache". Och nu erkänner han, att, om man utgår från det empiriska eller individuella jagets ståndpunkt, det är något fullt berättigadt, att anse detta under såsom verkadt af "ein geistiges und intelligibles Wesen ausser ihnen". Frihetens erfarenhetsfaktum är, åtminstone från det individuella jagets synpunkt, verkadt af Gud. Men denna tankegång är densamma, som återfinnes, ehuru i mera utförd form, hos *Frank*, som ser saken just från det individuella jagets synpunkt, och häraf bestämmer erfarenhetens sedliga faktum såsom betingadt af "ausserliegende

¹ *Fichte*, S. W. IV, s. 204 f.

Faktoren¹, eller, med *Fichtes* terminologi, "ein geistiges und intelligibles Wesen ausser ihnen"².

Denna sedliga förvandling, som tillhör den kristliga vissheten, består i en tvåfaldig viljeriktning, nämligen dels den, som tillhör jaget före dess sedliga förändring, och dels den, som tillhör det nya jag, som genom denna förändring är satt. Det empiriska jaget (om hvilket det här tydligen är fråga) är sålunda bestämbar af "etiska impulser, som inverka på detsamma utifrån"; det "Anstoss", som möjliggör denna det empiriska jagets förvandling, ligger således icke i närmaste hand inom jaget själf, utan utanför detsamma; från denna objektiva synpunkt kallas då den inom jaget skeende förändringen "Wiedergeburt". För så vidt åter denna förändring dock är satt inom subjektet, eller "eine That des Subjects", blir den, subjektivt uttryckt, "Bekehrung"; det är sålunda den objektiva och subjektiva formuleringen af samma sedligt religiösa faktum, som är gifvet direkt i det kristliga medvetandet.

När alltså *Schleiermacher* bestämde religionen såsom ett i människans medvetande omedelbart gifvet faktum, men därvid stannade vid den obestämda hänvisningen på en känsla af absolut beroende, så står *Frank* principiellt på samma basis, nämligen i betonandet af det omedelbara religiösa medvetandet. Men den förres premisser leda egentligen icke fram till annat än en allmänt religiös känsla, under det att den senare sökt bestämma, hvad detta det religiösa medvetandets faktum är i specifikt kristlig mening.

¹ *Frank*, Anf. arb. I, s. 123.

² Förf. beklagar, att förhållandena icke medgifvit en närmare utredning af det synnerligen intressanta problemet om förhållandet mellan *Frank* och *Fichte*.

Frank har sålunda s. a. s. flyttat sin position från det allmänt religiösa till det specifikt kristliga. Detta specifikt kristliga medvetandesfaktum bestämmes till en början såsom varande af sedlig art, och så långt har *Frank* följt *Fichte*, men är dessutom — och här ligger det specifikt kristliga uttaladt — en erfarenhet om "Wiedergeburt", eller en inom människan skeende förändring, så att ett "nytt jag" sättes i motsats mot "det gamla jaget". Denna sedliga förändring såsom en i människan befintlig realitet, är den kristna visshetens omedelbara innehåll, och innebär "auf dieser höchsten Stufe geistlichen Lebens" jagets egen själfaffirmation eller sig-sättande ("Selbstbejahung"). Men då på grund af de allmänna förutsättningarna, jagets sig-sättande involverar ett sättande af icke-jaget, så innebär den kristliga erfarenheten om det nya jagets sig-sättande på samma gång ett sättande af "det gamla jaget" såsom motsatt.

Ur detta religiösa medvetandesfaktum, såsom ett, under påverkan af "aussenliegende Faktoren" inom människan skeende sättande af ett nytt jag, jämte dettas nödvändiga tanke- och erfarenhetskorrrelat icke-jaget, deducerar så *Frank* med sitt tänkandes obestriddliga virtuositet icke allenast ett kristet sedesystem, utan ock, hvad som är ägnadt att väcka mera förvåning, hela den lutherska dogmatiken. Men detta resultat vinnes icke genom analys af hela det kristliga erfarenhetskompexet, utan genom deduktion ur några allmänna satser. Parallelen är slående med den filosof, som åtminstone i formellt afseende varit *Franks* läromästare, nämligen *Fichte*, som sökt ur det blotta jag-begreppet eller jag-medvetandet deducera hela den konkreta verkligheten.

Nu frågas: i hvad mån är denna omedelbara erfarenhet om "Wiedergeburt" allmängiltig och nödvändig? Den frågan

har man gifvetvis rätt att uppställa, då hela den kristna tros- och lifserfarenhetens visshet och sanning är baserad på detta faktum. Ty saknas objektiviteten, så utsäger ju erfarenheten allenast ett subjektivt omdöme, d. v. s. vissheten blir i detta fall allenast ett omdöme om subjektets inre bestämningar. Men en kristen visshet får uppenbart icke stanna vid en dylik subjektiv illusionism, ungefär som *Fichte* själf måste bekänna: "all realitet förvandlar sig i en underbar dröm utan ett lif, om hvilket man drömmer, och utan en ande, som drömmer. Åskådningen är denna dröm, och tänkandet, som skulle vara källan till allt vara och all realitet, är drömmen om denna dröm"¹.

Frågan om den religiösa visshetens allmängiltighet hos *Frank* är sålunda en fråga om allmängiltigheten af det religiösa erfarenhetsfaktum "Wiedergeburt", hvarpå det konkreta kristliga tros- och lifsinnehållet hvilat. Detta erfarenhetsfaktum är ett jagets sig-sättande, hvilket visserligen innebär ett sättande af icke-jaget, men på sådant sätt, att "das Ich als Object der Erfahrung und das Ich als Subject derselben hier so unmittelbar beieinander sind, dass das Ich sich nur selbst zu bejahen braucht, um damit die Realität des Thatbestandes der sittlichen Umwandlung auszusagen"². Detta jagets sig-sättande är således ett "Ineinandersein von Subject und Object". Men om med jaget på detta ställe menas det empiriska jaget, så är detta betingadt af motsatsen mellan subjekt och objekt och kan sålunda icke vara ett "Ineinandersein" af dem båda. Om man å andra sidan vidhåller, att jagets sig-sättande är ett "Ineinandersein", så kan här icke vara frågan om det empiriska jaget. Lösning-

¹ *Fichte*, S. W. II, sid. 245.

² Anf. arb. I, s. 126.

gen på den svårighet, som ligger i detta dunkla ställe hos *Frank*, torde ligga däri, att vid uttrycket jagets sig-sättande som ett "Ineinandersein von Subject und Object" förbundits de bestämmingar, som *Fichte* tillägger det rena jaget såsom sig-sättande. Ty hos denne är allmängiltigheten och nödvändigheten hos det empiriska jaget gifvet därigenom, att det absoluta eller rena jaget är den nödvändiga och immanenta grunden för detta förra. Det är denna tankegång *Frank* likasom tangerar, ehuru han från sin positivt kristliga ståndpunkt icke kunde upptaga den. Då kvarstår det empiriska jaget såsom sig-sättandets subjekt, men häraf följer, att allmängiltigheten icke är evident. Hos *Fichte* inträdde allmängiltigheten, därför att han utgick från ett annat jag, nämligen det absoluta eller rena jaget. Därmed är också angifvet, att det ligger ett visst fog i den mot *Frank* från flera håll framkastade beskyllningen för subjektivism.

Om *Frank* sålunda endast med svårighet kan förklara visshetens allmängiltighet genom det individuella jagets sig-sättande på angifvet sätt, så har han i stället vunnit något annat, nämligen ett positivt innehåll i vissheten. *Fichtes* absoluta jag-begrepp var för *Frank* oantagligt, därför att dennes tankeformler saknade det personliga innehåll, som dock är den religiösa erfarenhetens *conditio sine qua non*. Det är icke utan skäl, som *Fichte* själf med en viss resignationens trötthet förklarar om sitt eget system: "Wahrheit kann es nicht geben, denn es ist in sich selbst absolut leer"¹. Därför har *Frank* med sitt jag-begrepp åsyftat det individuella jaget såsom personligt jag, och dess korrelata begrepp blir ett jag, som i absolut mening är personligt. Detta *Franks* betoning af det konkret-personliga framgår af ett förut

¹ S. W. II, s. 247.

vidrördt ställe, där han talar om "det individuella subjektets utvidgning till ett generellt subjekt, hvilket ligger till grund för "die Individualgestaltungen" ~~cos~~ såsom deras "lebensvolle Idee"¹. Detta generella jag påminner vid första påseendet om sin Fichteska förebild, men det är belysande för skillnaden dem emellan, huru *Frank* närmare bestämmer detta sitt generella jag-begrepp. Ty i fullständig motsats mot *Fichte*, är detsamma en sammanfattning af de enskilda subjekten och således själfvt en konkret organism af subjekt. Inför uttrycket "en menschheitlicher Organismus" kan ingen tvekan råda, att detta generella jag är ett konkret begrepp, och således artskildt från *Fichtes* motsvarande abstrakta jag-begrepp. När för *Fichte*, likasom för *Schleiermacher*, personlighet innebär en inskränkning, fanns i de *Fichteska* jag-cirklarna ingen plats för en personlig Gud². Men på denna punkt har *Frank* en alldeles grundskild uppfattning. Det jag-begrepp, hvarifrån han utgår, har bestämningen personlighet icke såsom en inskränkning, utan såsom en positiv egenskap. Öfvergången från det empiriska jaget, som sätter sig själf såsom ett nytt jag, till det absoluta jaget såsom en konkret personlighet, sker genom en enkel användning af kausaliteten: då "Wiedergeburt" är resultatet af ett handlande, så behöfves för detta handlande verkande orsaker, hvilka äro gifna "von Aussen her"³, d. v. s. transcendenta. Då vidare orsak och verkan måste vara homogena, kan äfven orsakens beskaffenhet vara gifven, åtminstone i den mån den är orsak till subjektets tillstånd, och

¹ Anf. arb., I, s. 87.

² Att *Fichte* använder ordet "Gud", inverkar icke på omdömet här ofvan, därför att uttrycket hos honom har en helt annan betydelse.

³ Anf. arb. I, s. 316.

⁴ *Det religiösa kunskapsproblemet*

således ej absolut i sitt "an sich". Men denna argumentation, när man från ett subjektivt tillstånd sluter till en personlig Gud såsom dess orsak, är uppenbart icke stringent. *Frank* synes icke heller lägga någon afgörande vikt härvid, utan inför i stället ett annat begrepp för att möjliggöra vissheten om de transscendentas trosobjekten, nämligen genom postulerandet af en i "det nya jaget" i och genom "die Wiedergeburt" gifven kunskapsförmåga ("das in dem christlichen Subject gewirkte Leben ist zugleich Licht, eine durch die Erfahrung gewirkte Fähigkeit der Erkenntniss, welche dem neuen Ich als solchem eignet" ¹). I och med det nya jaget skulle således vara gifvet åt detsamma "ein Organ der Erkenntniss für das Transscendente". Men om man verkligen vill hålla möjligheten öppen för en förening mellan det specifikt-religiösa och det allmänt-spekulativa i den mänskliga psyke, känner man sig nog åtskilligt tveksam inför denna utväg. Ty med utgångspunkt i begreppet "Wiedergeburt" har den religiösa vissheten dragit sig tillbaka till en position, som icke är objektivt giltig. Och ännu större blir klyftan mellan nämnda tvenne betraktelsesätt, när vissheten om de transscendentas realiteterna grundas på en genom "die Wiedergeburt" gifven kunskapsförmåga, hvars sammanhang med det mänskliga själslifvets vanliga funktioner icke kan angifvas. Där har således den teologiska kunskapsteorien gått tillbaka till personliga postulat, som öfverhufvud icke möjliggöra någon verklig diskussion. På grund af denna sin ståndpunkt är det förklarligt, att *Frank* själf var obenägen för någon egentlig kunskapsteoretisk grundläggning af systemet; de religiösa postulaten trädde i kunskapsteoriens ställe. Men liksom ingen lära om den religiösa vissheten

¹ Anf. arb. I, s. 317.

kan undvara sin, vare sig uttalade eller underförstådda, kunskapsteori, så hvila hos F. dessa religiösa postulat till sin möjlighet på de förut angifna allmänna förutsättningarna, det absoluta objektsättandet, och erfarenheten såsom betingad af växelverkan och likhet mellan subjekt och objekt¹. Men tesen om det absoluta objektsättandet är i sig själf godtycklig, när fråga är om objektets realitet, ty äfven om man skulle medge objektsättandets logiska nödvändighet, är detta icke identiskt med detsammes reala nödvändighet. Om vidare subjektet är empiriskt och individuellt, så synes man genom användande af den kunskapsteoretiska formeln: subjekt involverar objekt, näppeligen komma fram till någon transscendent realitet. Om nu vidare erfarenheten är betingad af växelverkan, eller annorlunda uttryckt, om vissheten hänför sig på ett objekt, som faller utanför (det empiriska) jaget, och erfarenheten består i summan af de enskilda intryck, som objektet gör på subjektet, så indrages vissheten, och särskildt den kristliga vissheten, i sinnesintryckens växlande och relativa värld. Och *Frank* erkänner också uttryckligen möjligheten af "en irrande visshet"². Men med kristlig visshet förbindes själfklart fordran på allmängiltighet och nödvändighet, hvadan den innehåller mera än en erfarenhet, som allenast består i växlande intryck af objektet på subjektet; denna senare slags erfarenhet har öfvervägande psykologiskt intresse. När vidare erfarenheten preciseras såsom en speciellt religiös erfarenhet, formulerad såsom "Wiedergeburt (resp. Bekehrung)", kan den allmänna formeln om objektsättandets nödvändighet icke

¹ Angående *Franks* och hans lärjunge *Steinbecks* ställning till kunskapsteori, se *Wobbermin*, *Theologie und Metaphysik*, 1901, s. 15 f.

² Anf. arb. I, s. 82 f.

enbart leda fram till någon transscendent verklighet såsom nödvändig. Äfven om den kombineras med lagen om orsak och verkan, kan dock därmed endast utsägas den allmänna tanken, att det subjektets tillstånd, som betecknas med dessa ord, är orsakad af ett utanför subjektet varande. Men hvilka och hurudana dessa "ausienliegende Faktoren" äro, därom kan kausaliteten intet säga, ej heller om dessa faktorerers absolutitet och personlighet. Och det är dock dessa tvenne bestämningar, som för det religiösa medvetandet äro väsentliga. Öfvergången från subjektets egen erfarenhet till de transscendentia realiteter, som äro visshetens föremål, blir således för *Frank* förenad med åtskilliga svårigheter. I sista hand blir den kristna vissheten, likasom hos *Schleiermacher*, baserad på ett intuitivt förnimmande hos subjektet, hvarvid emellertid *Frank* ger åt denne förstnämndes absoluta beroendekänsla en kristligt-religiös formulering, hvilken i och för sig är synnerligen tilltalande, men dock gör den kristna vissheten isolerad gent emot det religionsfilosofiska tänkandet. Men denna isolering får icke ske, förrän genom en kunskapsteoretisk undersökning af starkare art än den *Frank* presterat, kan uppvisas, att bådas metoder verkligen gå i sår från hvarandra¹.

Äro begreppen "Wiedergeburt" och "Bekehrung" uttryck för en erfarenhet, som är allmångiltig, så är öfvergången jämförelsevis lätt till de transscendentia trosobjekten, därför att dessa transscendentia trosobjekt såsom det subjektiva tillståndets orsaker redan äro underförstådda i utgångsbegreppen. Om nämligen sättandet af det nya jaget innebär en radikal omhvälfning af det naturliga empiriska jaget,

¹ I öfrigt hänvisas till Ihmels kritiska referat af Franks åsikt, *Ihmels*, Die christliche Wahrheitsgewissheit, 1908, s. 90 f.

så kan orsaken icke vara att söka inom det empiriska jaget själf, utan i en realitet utanför detsamma. Vägen blir sålunda jämförelsevis lätt från den allmängiltiga erfarenheten af "Wiedergeburt" öfver de immanenta trosobjekten till de transscendenta trosobjekten. Dock förutsättes därvid redan i utgångspunkten, att denna ifrågavarande religiöst-sedliga erfarenhet är af sådan art, att den icke kan vara gifven genom det empiriska jaget själf, utan af "ausserliegende Faktoren". Således är den slutsats, hvartill *Frank* vill komma, nämligen kunskapen om de transscendentia realiteterna, redan i tysthet underförstådd i utgångspunkten. "Wiedergeburt" är postulatet om en sedlig förändring, som är verkad af dessa utanför det empiriska jaget fallande realiteter. Om man åter bestämmer "Wiedergeburt" utan denna tysta förutsättning, och därmed också utan den kunskapsteoretiska förutsättningen om objekt-sättandets nödvändighet (se ofvan!) så blir öfvergången från det subjektiva tillståndet till de utomliggande, transscendentia realiteterna såsom tillståndets betingning, svår, för att ej säga, oförklarlig. Det empiriska jaget har själf icke objektivitet; detsammans inre erfarenhet af "Wiedergeburt" medger icke utan vidare någon allmängiltig öfvergång till det objektiva. Om man således i fråga om utgångspunkten abstraherar från nyssnämnda religiösa postulat, står man fortfarande kvar i det empiriska jagets subjektiva erfarenhetsområde.

Styrkan i *Franks* position ligger emellertid däri, att han inom det vida område, som *Schleiermacher* utstakat såsom det speciellt religiösa inom den allmäntmänskliga erfarenheten, upptagit till centralpunkt ett af erfarenhetskomplesens moment, samt låtit detta vara ett sättande af en ny personlighet. Ty det nya jaget är den religiösa personligheten.

Däraf följer, att detta jag icke är en inskränkning af det allmänna jaget, samt att det religiöst-etiska ändamålet icke är ett upphäfvande af den inskränkning, som personligheten innebär; med andra ord: ståndpunkten innebär i grund en brytning med *Fichte-Schleiermachers* abstrakta enhetspostulat, som leder till panteism. Om vidare dessas monistiska totalvy förklarar tillvarons irrationabilitet såsom något sekundärt, hvilket antingen kan uttryckas allmänt religionsfilosofiskt så, att "das radikale Böse" är något tillfälligt, ett icke-jag, som i sista hand dock faller inom det rena eller absoluta jaget, eller ock teologiskt leder till en bortförklaring af syndens religiösa faktum, så har *Frank* genom sin afvikelse i grundståndpunkten icke kunnat godkänna dessa monismens (resp. panteismens) följsatser. Synden såsom jagets degeneration är för *Frank* ett afgjordt faktum, och läran härom intar i hans system en framträdande plats. Då emellertid de Fichteska tankebanor, hvari framställningen rör sig, tenderade till monism, men å andra sidan denna tendens uppvägdes af den Franska motsättningen subjekt-objekt, det nya jaget — det gamla jaget etc., så kommer systemet på denna punkt att kännetecknas af en viss formell dunkelhet, som är reflexen af dess sakliga osäkerhet.

Kähler.

När *Schleiermacher* inom det mänskliga erfarenhetsområdet likasom afgränsade det religiösa såsom i sig själf själfständigt, så var möjligheten gifven att inom detta vida område, d. v. s. inom komplexen af religiösa erfarenhetsmoment, lägga hufvudvikten vid något särskildt af dessa. *Frank* har trott sig i den religiösa erfarenheten af "Wieder-

geburt“ och “Bekehrung“ finna det allmängiltiga faktum, som garanterar den religiösa vissheten, och implicite innehåller den religiösa ~~sanningens~~ innehåll. *Kähler* står principiellt på samma grund som den Schleiermacherska “Bewusstseinstheologie“, men vill likasom *Frank* låta den allmänt-religiösa erfarenheten utbytas mot ett positivt kristligt erfarenhetsfaktum, nämligen rättfärdiggörelsen. Kristendomen är för honom “die Religion der Heilsoffenbarung“. Den rättfärdiggjorda människans frälsningsvisshet är den fullkomliga formen af religiös visshet. Utan rättfärdiggörelsetro finnes det endast otillfredsställt behof. Gudsbegreppets betydelse är, att Gud är frälsningsgrund¹.

Då *Kähler* sålunda fattar erfarenheten af rättfärdiggörelsen såsom det kristligt-religiösa medvetandets urfaktum, ligger det skenbart en större grad af objektivitet öfver hans system, än hvad förhållandet är med *Franks*. Ty rättfärdiggörelsen är icke allenast något subjektivt, utan något objektiv-subjektivt, en upplevelse af eller en följd af ett förhållande mellan Gud och människan (“eine Thatsache, in der der Mensch sich in seinem Glauben mit Gott in dessen Entgegenkommen verbindet“²). Den religiösa primärerfarenheten är sålunda beroende af ett växelförhållande mellan människan och Gud. Härvid kan ju den frågan framställas, med hvad rätt man från den subjektiva erfarenheten, hvilken dessutom blifvit bestämd så snävt som här skett, går tillbaka till den objektiva faktor, som skulle vara denna erfarenhets innehåll? Detta sker enligt K. medelst ett “Rückschluss“ från gudsmedvetandets faktiska “Vorhan-

¹ *Kähler*, Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 3. Aufl. 1905, s. 11, 158, 224 f.

² Anf. arb., s. 169 f.

densein“ till detta tillstånd *“Urheber“*¹. Från gudsmedvetandets faktum sluter man till Guds verksamhet och från erfarenheten af Guds verksamhet, d. v. s. förmåga att inverka på människan, tillbaka till denna verksamhets förutsättningar². Den teoretiska slutledningen går således från gudsmedvetandets erfarenhetsfaktum till slutsatsen om Guds egenskaper, *“Einzigkeit“*³, själfständighet och personlighet. Här fortsätter *Kähler*: *“mit diesen Bestimmungen ist dann die Gottheit ausreichend als das dritte neben unserm Selbst und unsrer Welt gekennzeichnet; nämlich durch ihre Persönlichkeit im Unterschiede von dem All der Dinge oder der gedachten Gesamtheit alles erfahrbaren Seins; durch ihre Selbständigkeit im Gegensatze zu der unendlichen Reihe bedingten Daseins; durch ihre Einzigkeit gegenüber allen Möglichkeiten gleichartigen Seins etc“*⁴.

Härtill må anmärkas, att den svårigheten kvarstår såsom olöst, huru detta *“Rückschluss“* från det subjektiva tillståndet till ontologiska utsagor öfver Guds väsen egentligen kan garantera objektivitet åt den religiösa vissheten. Vidare må påpekas det egendomliga uttrycket, att gudomligheten med de ofvan angifna bestämningarna är bestämd *“als das dritte neben unserm Selbst und unsrer Welt“*, äfvensom att hos K. begreppet personlighet är koordinerad med tvenne andra bestämningar, utan att det närmare angifves, hvilket sammanhang råder mellan dessa tre attribut.

Kristendomen innebär, enligt K., ett tillfredsställande af

¹ *Kähler*, Anf. arb., s. 159 f.

² Anf. arb., s. 163 f.

³ Termen *“Einzigkeit“* kan på svenska endast återgifvas med en omskrifning.

⁴ Anf. arb. s. 160.

ett allmänmänskligt religiöst behof. Den kristna vissheten är sålunda grundad på kristendomens motsvarighet mot dessa behof, eller därpå, att "die geschichtliche Offenbarung dem religiösen Grundbedürfnisse befriedigend entgegenkommt"¹. Men om *Kähler* på detta något annorlunda sätt formulerar sitt ofvan omtalade "Rückschluss", så inställer sig samma fråga: kan det påstådda faktum af ett behofs tillfredsställande i och för sig garantera objektivitet åt det vara-omdöme, som därmed är förenadt? Nu kan härpå från K:s ståndpunkt svaras, att detta är gifvet genom "den kristliga erfarenheten" såsom ett medvetandesfaktum, som ej behöfver närmare bevisning. Visserligen, men då är förhållandet detsamma som hos *Frank*, att möjligheten redan från början afskurits för möjligheten att bevara sambandet med det allmänt-mänskliga sökande efter Gud, som icke är benäget att utan vidare godkänna denna utgångspunkts allmängiltighet.

När den kristliga apologetiken — hvarom ju första delen af *Kählers* hufvudarbete handlar — upptar tanken om det religiösa förhållandet såsom baserad på ett behof inom människan, hvilket får sin tillfredsställelse genom "das Entgegenkommen Gottes in Christo", så är denna apologetik otvetydigt inne på subjektivistiska banor. *Kähler* utgår från den objektiva faktorn Guds nåd (speciellt Guds nåd i Kristus), såsom trons erfarenhetsinnehåll. Motivet för, att denna objektiva faktor verkligen upptages af människan såsom ett personligt liffsinnehåll, ligger däri, att detta innehåll motsvarar ett behof, eller ett anlag af religiöst-sedlig art. Apologetikens uppgift är sålunda att uppvisa detta behofs förhandenvaro, och möjligheten till dess upphäfvande genom den

¹ *Kähler*, Anf. arb., s. 218, 241.

² Anf. arb., s. 76.

objektiva nåden, hvaraf följer motiven till tron. Men däri ligger ju en förskjutning af åsikten, nämligen från den objektiva utgångspunkten i Guds nåd etc. till den subjektiva om människans religiösa behof såsom religionens centrum. Den kristna religionens värde ligger då i dess absoluta värde för människan. *Kählers* grundartikel om rättfärdiggörelsen uttalar alltså "den Wert Christi für uns"¹. Men härmed är såväl gudsbegreppet som Gud och hans uppenbarelse in-dragna i subjektivismens ändlösa hvirfvel. Denna tanke innebär sålunda en viss svaghet i *Kählers* eljest starka och särdeles sympatiska position i fråga om dessa begrepp. Hans ställning i dessa frågor är icke synnerligt aflägsen från *Ritschl* och *Herrmann*, ehuru utgångspunkterna varit olika. Ty *Kählers* grundposition är den på *Schleiermacher* grundade erfarenhetsteologien, där denna religiösa erfarenhet bestämmes såsom den omedelbara, objektivt-subjektiva rättfärdiggörelsen. Ståndpunkten blir i jämförelse med *Frank* och *Erlangerteologien* af mera afgjordt theocentrisk karakter än hos dessa. Rättfärdiggörelsen är en erfarenhet af den objektiva faktorn Guds nåd, och den subjektiva erfarenheten af detta objektiva moment är medelpunkten i hans teologi. Detta centrum är sålunda icke, såsom hos nyssnämnda riktning, förlagd i subjektet själf, resp. "det nya jaget", "det pånyttfödda jaget" etc., utan i Gud, som verkar på människan i sitt ord. Denna objektiva Guds nåd är den subjek-

¹ *Kähler*, Anf. arb., s. 69.

² *Kählers* uppfattning af kristologien, uppenbarelsen och Guds ord äro, åtminstone för förf., synnerligt sympatiska. Särskildt påpekas, att hans kristologi är afgjordt starkare än *Herrmanns*.

³ Angående *Kählers* ståndpunkt i öfrigt hänvisas till det förträffliga referat, som lämnats däraf af *J. Lindblom*, Inledande grundtankar i Martin Kählers teologi, Bibelforskaren, 1906, s. 441.

tiva erfarenhetens innehåll. Denna theocentriska utgångspunkt ger möjlighet till större klarhet i objektiv riktning öfver kristologien och ~~luppenbarelse~~ begreppet. Med förut gjorda reservationer, innebär således *Kählers* ståndpunkt ett framsteg utöfver *Franks*, nämligen såsom en tendens i riktning mot kunskapens objektivitet.

Ihmels¹.

Ihmels sammanhang med såväl *Schleiermacher* som *Frank* är påtagligt. Inom det af den förre fastställda religiösa erfarenhetskompexet hade den senare satt momentet "Wiedergeburt" såsom denna erfarenhets urfaktum. Men otvifvelaktigt blir den teologi, som grundas på detta begrepp, i saknad af kunskapens objektivitet och allmängiltighet. Fram emot denna objektivitet sträfvar *Kähler*, såsom nyss påvisats. Samma motiv ligger till grund för den skiftning i det Franska systemet, som *Ihmels* företräder.

När *Ihmels* uppställer frågan om den yttersta grunden för den kristna sanningsvissheten², afvisar han det Franska begreppet "Wiedergeburt", och anger i stället såsom den kristliga centralvissheten "der Tatbestand unserer Gemeinschaft mit Gott"³. Med utgångspunkt från denna erfarenhet af människans gudsgemenskap, såsom den religiösa visshetens urfaktum, står *Ihmels* närmare *Kähler* än *Frank*. Ty båda de förstnämnda ha sökt komma ut ur den subjektets begränsning, som ligger i principen om det nya jaget etc.;

¹ Angående *Ihmels* hänvisas särskildt till ett kritiskt referat af hans system, af *Görransson*, Teologiska centralproblem, i *Bibelforskaren* 1911, s. 388 f.

² *Ihmels*, Die christliche Wahrheitsgewissheit, Zweite Aufl. 1908, s. 214.

³ Anf. arb., s. 217.

Kähler har vunnit detta genom bestämmandet af den religiösa erfarenheten såsom rättfärdiggörelse, således en objektivt-subjektiv erfarenhet; *Ihmels* å sin sida ansluter sig nära till samma tanke, ty begreppet människans gudsgemenskap innehåller den objektiva faktorn och har sålunda från början gått utöfver den Franska jag-analysen. I detta begrepp ligger också uppenbarelsbegreppet: denna visshet om människans omedelbara gudsförhållande, resp. visshet om Guds förhållande till människan, kan endast komma till stånd genom erfarenhet "einer Selbstbezeugung dieses Gottes"¹. Hela den kristliga sanningsvissheten står och faller därför med möjligheten och verkligheten af en dylik erfarenhet om Gud. Den kristne måste med nödvändighet för sin visshet om gudsgemenskapen åberopa sig på en Guds uppenbarelse². Begreppen uppenbarelse och tro äro därför korrelata begrepp.

På detta sätt har den Franska subjektivismen blifvit supplerad med det objektiva uppenbarelsbegreppet. Men fråga är, om ej detta skett genom att redan i utgångspunkten inrycka denna objektiva faktor. Ty om utgångspunkten, som ju ej behöfver närmare bevisas, utan har det religiösa postulatets karakter, formuleras såsom "der Tatbestand unserer Gemeinschaft mit Gott", så är den subjektiva faktorn gifven genom uttrycket "der Tatbestand (= ett erfarenhetsfaktum) och den objektiva genom uttrycket "Gemeinschaft mit Gott". Det religiösa medvetandet är ett växelförhållande mellan Gud och människor. Denna utgångspunkt innebär således från början ett postulerande af växelförhållandet mellan subjektet och objektet. Men till grund för detta postulat ligger sannolikt den Franska förutsättningen om objekt-

¹ *Ihmels*, Anf. arb., s. 223.

² Anf. arb., s. 222.

sättandets nödvändighet. Om sålunda *Ihmels* har möjlighet till ett starkare betonande af den religiösa kunskapens objektiva faktor (uppenbarelsen, Guds ord etc.), så har detta skett genom att inrycka densamma i premissen. Uppenbarelsbegreppet är sålunda icke gifvet genom en objektivt tvingande deduktion utan genom analys af det subjektiva omdömet om människans gudsförhållande. Om nu den kristliga vissheten består i en syntes af det objektiva, nämligen Guds ord, och det subjektiva, nämligen erfarenheten ("christliche Gewissheit existiert nur in der Form einer Synthese des Wortes Gottes und persönlicher Erfahrung"), så blir komplexen af denna visshets innehåll icke gifven genom den subjektiva faktorn, såsom hos *Frank*, d. v. s. genom analys af det nya jagets religiösa innehåll, utan genom kombination af denna med Guds ord såsom den objektiva faktorn. Häraf följer en större grad af objektivitet i den religiösa vissheten, men uppenbart med den reservationen, att den objektiva faktorn själf är gifven såsom ett postulat i den allmänna premissen. *Frank* gick vägen från det nya jagets eller den kristna jag-erfarenheten till Guds ord, men *Ihmels* anser, att Gud verkar på människan direkt med sitt ord, eller med andra ord, ordet är det medium, hvarigenom växelverkan mellan Gud och människan äger rum. Den kristliga vissheten kommer därför, åtminstone i fråga om erfarenhetskomplesens olika moment, att vara beroende af den objektiva faktorn, Guds ord, och icke uteslutande af den subjektiva, det kristna jag-medvetandet. Men i och med detta faller icke hufvudvikten längre på subjektet, såsom medvetet om sig själf i sin "Wiedergeburt" (*Frank*), utan på subjektet, i den mån detta är medvetet om sig själf såsom direkt påverkadt af Gud genom hans ord. Den Frank-

ska ståndpunkten är därför antropocentrisk, men *Ihmels'* theocentrisk.

Emellertid blir ju frågan fortfarande, hvilken grad af sanning ligger i denna postulerade kristna visshet. Ty mot vissheten står ju "die Möglichkeit einer Selbsttäuschung"¹. Visshetsbegreppet anger i sig själf endast en psykologisk bestämning hos visshetens subjekt, men sanning innebär visshet om något. Satsen: jag är viss, måste kunna förändras till omdömet: det är visst. Det är, menar *Ihmels*, ett trivialt påstående, att visshet endast kan vara visshet om något, d. v. s. om ett objekt; "die Erkenntniss entspricht einem Gegebenen". Vissheten såsom hänförd på ett objekt innebär sålunda öfverensstämmelse mellan vår föreställning och dess föremål ("Kongruenz unserer Vorstellung mit dem betreffenden Gegenstand"). Om vi vidare äro vissa, att vår kunskap är kongruent med sitt objekt, så följer häraf kunskapens allmängiltighet ("so schliesst das notwendig in sich, dass gegebenenfalls nicht bloss wir, sondern auch alle anderen unter dem Zwange der Tatsache in gleicher Weise zu demselben Erkenntnissresultate kommen müssten"). Den af den kristna människan postulerade vissheten har sålunda objektiv giltighet genom sin allmängiltighet. Denna senare bestämning är kriterium på visshetens objektivitet. Objektiviteten, i betydelsen af omdömet kongruens med sitt föremål, är realgrund för allmängiltigheten, men allmängiltigheten formalgrund för objektiviteten. Gifvetvis ligger ett betydande intresse på denna vändning, att den religiösa vissheten såsom kunskap om ett transscendent vara, är, kunskapsteoretiskt, beroende på bestämningen allmängiltighet.

¹ Anförda arb., s. 332 f.

Om nu visshetens objektivitet innebär dess allmängiltighet, så gäller, enligt *Ihmels*, äfven den omvända satsen: allmängiltighet innebär objektivitet; den förra bestämningen är nämligen formalgrund till den senare. Men detta är en uppenbar oriktighet². Satsen: alla objektivt sanna omdömen äro allmängiltiga, blir här af *Ihmels* konverterad till satsen: alla allmängiltiga omdömen äro objektivt sanna; men den logiskt riktiga konverteringen måste ju lyda så: alla objektivt sanna omdömen äro allmängiltiga, alltså: några allmängiltiga omdömen äro objektivt sanna (alla S äro P — några P äro S; men icke på följande sätt: alla S äro P — alla P äro S!) Men denna påtagligt oriktiga slutledning försvagar ju den därpå följande argumenteringen, hvori *Ihmels* söker uppvisa åtskilliga allmängiltiga bestämningar i frälsningsvissheten, såsom "die Erfahrung anderer, die wiederholte eigene Erfahrung" etc. Frågan om den religiösa visshetens objektivitet kvarstår fortfarande, ty allmängiltighet och realitet äro icke identiska begrepp.

Sålunda faller *Ihmels'* system i sista hand tillbaka till det personligt-religiösa postulatet om den religiösa vissheten såsom ett omedelbart gifvet medvetande om människans gemenskap med Gud, i hvilket medvetande den objektiv

¹ Denna sats, hvarpå hela den följande framställningen hos *Ihmels* är beroende, har följande egendomliga innehåll: "Darf ich schliessen, dass eine Erkenntniss, welche wirklich dem Objekte entspricht, gegebenenfalls von allen in gleicher Weise vollzogen werden muss, so gilt notwendig (?) auch der umgekehrte Schluss, dass ich überall da, wo ich mir nachzuweisen vermag, dass eine von mir behauptete Gewissheit gegebenenfalls allgemein in derselben Weise vollzogen werden müsste, ich sie wirklich für eine objektiv zutreffende zu halten berechtigt bin". Anf. arb., s. 341.

² Jfr *Leese*, Principienlehre, 1912, s. 142.

faktorn såsom uppenbarelse och Guds ord är eo ipso gifven. Med andra ord: den Franska cirkeln kvarstår. —

Den [problemställning](#), som gafs af *Schleiermacher*, har här framförts i några karakteristiska typer. Den inbördes olikheten torde häraf ha framgått, men också den inbördes likheten. En successivt fortgående utveckling har här konstaterats, och på denna punkt kan förf:s positiva framställning af det religiösa erfarenhetspostulatet vidtaga. Sammanhanget, särskildt med *Ihmels*, torde framgå af det följande.

IV. Positiv framställning af den religiösa kunskapen, formulerad såsom personligt relationspostulat.

a) Postulatets giltighet från metafysisk och religiös synpunkt.

Inledningsvis har förf. att taga ställning till en på förevarande område mycket ventilerad fråga, nämligen sambandet mellan teologi och metafysik, eller mellan den teologiska visshetsläran och den religionsfilosofiska. Såsom den föregående historiska exposén uppvisat, står den Ritschlska skolan (åtminstone den äldre) kylig mot alla kunskapsteoretiska och metafysiska undersökningar. Denna riktning måste, på grund af sitt beroende af *Kant*, neka möjligheten till varaoändomen om en transscendent realitet, hvarför det religiösa omdömet förändras till ett omdöme om ifrågavarande idéers etiskt-religiösa värde. De svårigheter, som medfölja denna position, ha emellertid drifvit andra anhängare af skolan, t. ex. *Wobbermin*, till erkännande af metafysikens nödvändighet äfven för teologien. *Schleiermachers* omformulering af det religiösa erfarenhetsproblemet erkände dettas säregna art till åtskillnad från etiska spörsmål. Den betydande riktning, som utgår från dennes allmänna totalvy öfver den religiösa erfarenheten, hvilken riktning är en af 1800-talets

⁵ Det religiösa kunskapsproblemet

mest afgörande på teologiskt område, har en viss benägenhet att underskatta sambandet mellan nyssnämnda områden. Ty när denna religiösa erfarenhet närmare bestämdes såsom "Wiedergeburt", såsom hos *Frank*, eller som rättfärdiggörelse, såsom hos *Kähler*, o. s. v., blef det religiösa medvetandets centrum förlagdt till ett faktum, hvars allmängiltighet icke utan vidare var gifvet. Ty den — om man så får säga — allmänt-mänskliga ståndpunkten medger näppeligen, att sätandet af det "nya jaget" (*Frank*) kan innebära ett universellt och allmängiltigt faktum. Denna utgångspunkt får då endast den betydelsen, att den kristna människan, som för sin del erkänner detta religiösa faktum såsom sin egen erfarenhet, kan från denna ståndpunkt själf med större klarhet analysera sitt religiösa medvetandes innehåll, d. v. s. sitt trosinnehåll, hvarmed följer ett subjektivt-apologetiskt intresse. Men på detta sätt har den Schleiermacherska ståndpunkten blifvit så trångt ingärdad, att teologien måste resignera för sin objektivt-apologetiska uppgift.

Nu torde den föregående framställningen ha uppvisat, att det religiösa sanningsproblemet laborerar med åtskilliga kunskapsteoretiska och ontologiska förutsättningar; arten af dessa olika förutsättningar kommer gifvetvis att influera äfven på det teologiska systemet, äfven om man, som *Ritschl*, från början förklarar sin obenägenhet för dylika undersökningar.

I den föregående framställningen har också uppvisats, hurusom de olika systemen i sista hand gå tillbaka till förutsättningar, som ha postulatets natur. En absolut förutsättningslös vetenskap är en orimlighet. Äfven de s. k. bevisen för Guds existens, som i förstone förefalla vara logiska bevis, som allena operera med logikens, således tankens

abstrakta förutsättningar, äro i verkligheten baserade på, eller snarare, en formulering af vissa personliga postulat. Till grund för dem ligger samma tanke som hos *Frank*, hvilken anser systemets betydelse ligga i möjligheten att från utgångspunkten bringa det religiösa medvetandets innehåll till klarhet. Nu ha både teologien och metafysiken, allmänt sedt, de transscendentia realiteterna till sitt gemensamma objekt. Frågan blir då, om det är nödvändigt att från början formulera postulatet, såsom den ursprungliga förutsättningen, så snävt, som exempelvis sker hos *Frank* etc. Religionen är en världsåskådning, och gör kraf på att vara sanning. Uppenbarelsetanken, som för religionen är af afgörande betydelse, innebär kriteriet på, att den religiösa världsåskådningen har det objektiva sanningsvärdet. Men äfven metafysiken uppställer på sitt arbete samma fordran på ett objektivt giltigt sanningsinnehåll. Uppenbart får häraf ingen slutsats dragas om identitet mellan båda, eller att de förhålla sig till hvarandra som olika utvecklingsformer af förnuftets dialektiska själfexplikation (*Hegel*), utan med detta är endast betonadt, att båda områdena delvis ingå i hvarandra; religionen innehåller alltid något af metafysiska omdömen, om också i outvecklad form, äfven om de icke äro det för religionen väsentliga. Med andra ord: då både det teologiska och metafysiska tänkandet äro inriktade på klarhet öfver samma område, så kan ju tänkas, att på det för båda gemensamma erfarenhetsområdet en sådan basis kan finnas, som för båda får postulatets evidens; härvid måste gifvetvis detta gemensamma postulat på ett eller annat sätt falla inom erfarenhetens område. Att redan à priori neka sambandet dem emellan, kommer att lösrycka det specifikt religiösa tänkandet från dess samband med kulturen i all-

mänhet, och vice versa, undandraga denna senare de väldiga krafter af sedligt-religiös art, som det religiösa tänkandet innehåller. Proklamerandet af en absolut och oförsonlig motsats mellan tro och vetande innebär ett underkännande af bådas egendomlighet. Tro innebär ett vetande, om också detta vetande ännu ej klädt sig i tankens form. Om man exempelvis definierar religion såsom en känsla, kan ju, såsom uppvisades i fråga om *Schleiermacher*, detta endast innebära, att känslan åtföljer ett af subjektet fälldt omdöme. Vid framställningen af *Ihmels* påpekades också, att visshet i och för sig allenast innebär en viss bestämning hos subjektet, men att däri, om någon mening skall ligga i uttrycket, måste ingå visshet om något. De subjektiva bestämningarna "känsla" och "visshet" förutsätta ett omdöme. Alltså blir äfven en teologi, som är baserad på känsla eller visshet o. s. v. ett vetande. Tron kan ju synas vara subjektets formlösa religiösa bestämdhet, men måste vara tro om något eller på något. Tron på Gud är ju en religiös förtröstan, men förutsätter uppenbart ett existencialomdöme: Gud är. Att detta omdöme icke får den medvetna begreppsformen, har härmed ingenting att göra. Tron kan vara likasom en formlös och outvecklad teologi.

Häremot kan ju visserligen invändas, att termen vetande här fattas i alltför vidsträckt bemärkelse, så att däri äfven tron kan inrymmas. Tänkandet söker i det betingades värld det obetingade, men detta själfvt kan icke bli föremål för vetande, eftersom det faller utanför den mänskliga tankens kategorier, utan allenast för tro. Förståndet såsom vetandets medel kan med sina kategorier icke omfatta det obetingade såsom en verklighet, utan om förståndet kan fastställa något såsom obetingadt, kan detta endast omfattas af tron. Ja

visserligen; men i detta fall är tron ställd såsom motsats mot vetandet, men i föregående argumentering var vetandet ställt i motsats mot känsla eller visshet, hvarvid termen fick en vidsträcktare användning, än hvad den stricte har. Tron är en viss art af vetande (nämligen i vidsträckt bemärkelse), ty det religiösa trosförhållandet i känslans form måste innebära ett omdöme om trosobjektens existens. Begreppet tro kan omöjligen bestämmas allenast såsom känsla, d. v. s. såsom begreppslös, utan måste söka, åtminstone till en viss grad, fixera sitt innehåll begreppsmässigt, d. v. s. såsom ett mer eller mindre utveckladt vetande. Om nu den religiösa tron innebär ett sådant omdöme, innebär detta naturligtvis icke någon identifikation mellan dem, utan endast ett erkännande, att de i detta afseende ha en beröringspunkt; därmed är ju icke uteslutet, att i tron äfven ligger andra för densamma väsentliga bestämningar. Men i den mån tron är vetande, riktar den sig på fastställande af en metafysisk realitet, och blir sålunda — märk väl från denna synpunkt — ett metafysiskt tänkande. Förf. vill sålunda för sin del fasthålla vid den gemensamma grundvalen för och det principiella sambandet mellan teologi och metafysik¹. "Det gifves icke två sanningsområden, ett vetenskapligt-filosofiskt, och ett religiöst-teologiskt, utan sanningen är en, och religionen skall gripa den i dess centrum"².

¹ Angående de olika uppfattningarna härom hänvisas till följande typiska ståndpunkter: å ena sidan *Wobbermin* (*Theologie und Metaphysik*, 1901), "Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich"; å andra sidan *Traub*, (*Theologie und Philosophie*, 1910), som i direkt opposition mot *Wobbermin* formulerar tesen: "Theologie ohne Metaphysik ist möglich, und im Interesse ihrer Selbständigkeit und Freiheit notwendig" (anf. arb., s. 140).

² *Göransson*, *Undersökning af religionen*, senare delen, I, s. 5, m. fl. ställen.

Å andra sidan måste fasthållas, att detta samband endast gäller till en viss grad. Båda ha till sitt föremål transscendenta realiteter, eller subjektivt uttryckt, ett medvetande om dessa realiteter. Metafysiken är grundad på en i människan gifven nödvändighet att söka teoretiskt begripa tillvaron ur en högsta princip; därför kan den formulera denna princip antingen rent materialistiskt eller rent idealistiskt. Materialismen alltifrån *Demokrit* intill våra dagar är, trots sin påstådda anti-metafysiska ståndpunkt, ett försök att förklara tillvaron såsom enhet ur högsta principer, hvilka äro likasom projektioner af den empiriska verkligheten (atomer, kraft, substans etc.). Med denna materialistiska metafysik har det religiösa vetandet uppenbart intet att skaffa. Men häraf följer, att förbindelselinjerna mellan teologi och metafysik icke ligga i det teoretiska sökandet efter en högsta princip, som kan enhetligt förklara tillvarons mångfald. För metafysiken faller hufvudvikten vid denna enhetliga världsförklaring; huruvida den högsta principen blir materialistiskt bestämd såsom atomer o. s. v., eller idealistiskt såsom en personlig Gud, är för metafysiken i och för sig irrelevant. Men för det religiösa vetandet står den personlige Guden såsom det primära, hvarför detsamma har sin samhörighet med metafysiken gifven allenast i den mån denna senare i sin idealistiska form erkänner en personlig Gud såsom tillvarons högsta princip. Det religiösa tänkandet lägger icke hufvudvikten vid denna princip ur den teoretiska världsförklaringens synvinkel; frågan om tillvarons enhet försvinner i jämförelse med det religiösa krafvet på människans personliga samband med Gud. Åt detta religiösa behof jämte den däruti liggande relativa likgiltigheten mot den teoretiska världsförklaringen, kan ännu i dag samma formu-

lering ges, som möter oss i Psalmerna: "Herre, när jag har Dig, frågar jag efter himmel och jord intet". Om sålunda både teologien och metafysiken delvis ha samma föremål, ha båda hvar på sitt sätt formulerat problemet, den ene teoretiskt, den andre religiöst. Hvad denna allmänna karakteristik innebär, torde framgå af den följande framställningen.

Om nu mellan teologi och metafysik råder ett sammanhang, åtminstone principiellt, följer däraf, att den utgångspunkt, hvarifrån undersökningen ser sitt föremål, måste vara sådan, att den faller inom bådass områden. Då den yttersta förutsättningen närmast kan antagas få postulatets evidens, måste detta postulat vara såväl metafysiskt som religiöst möjligt.

Denna åskådning om sambandet mellan det metafysiska och det religiösa (resp. det teologiska) tänkandet innebär också apologetikens möjlighet. Om man öfverflyttar detta resonnemanng på speciellt teologiskt område, så tillåter sig förf. hänvisa till den utformning af samma tanke, som gifvits i fråga om praktiska teologien¹. I ifrågavarande arbeten har förf. såsom en allmänt metodologisk grundtanke för det speciellt kyrkliga handlande, hvarom praktiska teologien handlar, angifvit polariteten eller spänningen mellan kyrkan och världen såsom icke-kyrka. Däri ligger ett kraf på kyrkan, att genom sin verksamhet förvandla denna senare till kyrka, hvartill möjligheten är gifven genom världens egenskap att vara potentiellt kyrka. Detta starka betonande af, hvad man i praktiskt-teologisk terminologi kallar det halievtiska momentets principiella betydelse, innebär en på denna diciplin gjord applikation af den allmänna förut-

¹ *Leufvén*, Studier t. d. prakt. teol:s systematik, 1914, och Kybernetikens principiära, 1910.

sättningen, att kristendomen såväl socialt som individuellt icke får nöjas allenast med sina egna positioner, således icke allenast i och för sig själf utveckla och befästa sitt eget lifsinnehåll, utan att den har ett ändamål och en uppgift äfven gent emot en för densamma främmande värld. Denna i nyssnämnda arbeten angifna åsikt om den praktiska teologiens princip är sålunda en på detta område, nämligen på kristendomen såsom framträdande i och verkande genom den kristna kyrkan, gjord tillämpning af en grundåskådning angående dess förhållande till världen, hvilken kan mutatis mutandis göras till ett grundbegrepp för hela teologien, ehuru naturligtvis ej som i praktiska teologien till den afgörande principen. Hvad praktiska teologien kallar det halievtiska handlandet, blir, då fråga är om kristendomens allmänna kunskapsteoretiska synpunkter, apologetik. Teologien har sålunda icke allenast den uppgiften att, som hos *Frank*, analysera det egna kristliga jagets subjektiva trosinnehåll, utan måste därjämte ha en allmänt apologetisk uppgift.

Denna totalvy öfver kristendomen och därmed äfven öfver teologiens uppgift och metod är en systematisk grundtanke, som här får sin allmänna formulering, och hvilken förf. sökt i föregående arbeten tillämpa på en viss del af teologien; tydligen kommer förf. härvid i opposition mot *Franks* grundåskådning. Teologiens uppgift är, menar denne, icke att åstadkomma eller upprätthålla den kristna vissheten eller återställa den, där den rubbats, utan teologien förutsätter den kristna vissheten såsom redan befintlig, "zum Zwecke einer Rechenschaft über sich selbst und des Nachweises der Berechtigung für sich selbst"¹. Den kristna visshetsläran

¹ *Frank*, Gewissheit etc., I, s. 20.

såsom en reflexion på subjektets eget medvetandesinnehåll, är sålunda själfändamål "im Interesse der christlichen Gnosis", men har icke något direkt ändamål på den värld, som tilläfventyrs icke godkänner evidensen hos denna kristliga gnosis. Häri ligger ett visst berättigadt moment, nämligen uttrycket för religionens absoluta sanning. Filosofien kan aldrig pretendera på att vara mera än en successiv utveckling fram mot sanningen, under det att religionen absolut anser sig äga sanningen. Denna tankegång återvänder ständigt hos *Frank* i systemets alla afdelningar. Själfl klart innebär denna tankegång ett erkännande af det apologetiska syftet i sekundär mening, så till vida som den genom teoretisk reflexion vunna klarheten öfver ens egen ståndpunkt innebär ett förstärkande af densamma gent emot riktningar, som stå för densamma främmande, men positionen är från början s. a. s. inomkristlig, hvaraf följer, att de båda riktningar, som hvar på sitt sätt söka det absoluta, från början afstängts från hvarandra. *Ritschl* å sin sida har kunskaps-teoretiskt skilt metafysik och teologi; då religionen för honom icke har till syfte en teoretisk världskänedom, utan tvärtom står i motsats därtill, kan religionen ej behöfva eller ens äga någon teoretisk grund för sin sanning, då den nämligen framspringer ur människans praktiska behof¹.

I ofvanstående ligger icke i och för sig ett yrkande på en särskild apologetisk disciplin inom teologien, såsom förhål-

¹ Jfr Realencyklopädie etc., I, s. 679 f. samt *C. E. Johansson*, Om apologetikens begrepp, 1884. I motsats härtill angifver *Segerstedt*, att "inom den Ritschlska teologien det apologetiska intresset är det dominerande (*Segerstedt*, Det religiösa sanningsproblemet, 1912, s. 181). Detta omdöme kan endast gälla i sekundär mening (se ofvan!), och är såsom en allmän karakteristik af Ritschlianismen oklart.

landet är inom *Schleiermachers* system, utan i närmaste hand endast det allmänna krafvet på teologien, att dess ståndpunkt, in toto sedd, är apologetisk. Detta innebär i här föreliggande fall, att densamma icke till sin principiella utgångspunkt väljer en sådan inom det kristligt-religiösa medvetandet fallande erfarenhet, som genom denna sin speciella formulering aldrig kan få allmängiltighet. Om återigen en sådan allmännare utgångspunkt kan vinnas, är därmed möjlighet vunnen för det här ofvan antydda apologetiska, eller, om man så vill, halievtiska drag, ett drag, som är för kristendomen (resp. den kristna kyrkan) immanent. Kan återigen en dylik allmän utgångspunkt icke vinnas, är naturligtvis teologien berättigad till annan formulering af densamma "im Interesse der christlichen Gnosis" (*Frank*). Men detta berättigande inträder icke förr, än det kan uppvisas, att bryggan mellan det religiösa och religionsfilosofiska tänkandet är upprifven. Men detta är, så vidt förf. vet, icke uppvisadt, vare sig af *Frank* eller *Ritschl* m. fl. Ty den förres subjektivt-antropocentriska och den senares objektivt-antropocentriska utgångspunkt ha närmast postulatets karakter, men ett postulat, som ingalunda är allmängiltigt, eller allmänt erkänt ens i den egna skolan¹.

b) Postulatets innehåll.

Af hela den föregående framställningen torde framgå, att hvarje system, vare sig teologiskt eller metafysiskt, i sista hand går tillbaka till ett postulat; men detta postulat får icke vara ett det rena tänkandets logiska postulat, såsom i den

¹ Ex.: *Herrmann* har delvis öfvergifvit *Ritschls* utgångspunkt, och *Erlangerskolan* godkänner icke obetingadt *Frank*.

Hegelska skolan, utan måste vara gifvet i erfarenheten. Likaledes lär af den föregående framställningen framgå, att detta postulat icke kan vara något annat än det, hvarpå hela den moderna tankeutvecklingen är byggd, nämligen jag-postulatet. Den moderna filosofien räknar sin begynnelse från *Descartes*, men kan med lika eller större rätt räknas från *Augustinus*, och det är ett rättvist erkännande åt dennes betydelse, när *Windelband* ger honom hedersnamnet "der Urheber des modernen Denkens"¹; *Descartes'* beroende af *Augustinus* förmedelst traditionen i de sydfranska teologskolorna "ist historisch zu erweisen"². Det moderna tänkandet är otvifvelaktigt baserad på grundvalen af det augustinsk-cartesianska "cogito ergo sum", och detta i den grad, att satsen utgör förutsättning icke allenast för all idealistisk metafysik, utan ock — såsom *Drews* uppvisat³ — för alla metafysikens motståndare, de må nu heta empirister, sensualister eller positivister. Denna grundval för det moderna åskådningssättet innebär en brytning med den antika objektivismen, som är fjärran från hvarje jag-subjektivism; dock må visserligen erkännas, att den döende antiken i neoplatonismens form genom sin lära om förnuftet (Nous) anteciperar senare tidens "intellektuella åskådning". För *Augustinus* åter är jagets visshet om sig själf den egentliga kärnan i det andliga varat. "Gå icke utom Dig själf, utan gå in i Dig själf, i människans inre bor sanningen". Det cartesianska tviflet var hos *Augustinus* icke en tankeformel, utan uttryck för en personlig erfarenhet, som han själf genomlefvat. Men

¹ *Windelband*, Geschichte der Philosophie, 1892, s. 218.

² *Wobbermin*, Anf. arb., s. 7.

³ *Arthur Drews*, Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, 1897, pag. vi.

ur det allmänna tviflet växer fram medvetandet, att jag som tviflar, verkligen är till, således vissheten om det medvetna subjektets realitet. Härmed var nu, i motsats mot den antika filosofien, tyngdpunkten förlagd från det objektiva till det subjektiva; med andra ord: utgångspunkten är gifven genom jag-sättandet, såsom ett inre erfarenhetsfaktum. Detta jag-sättande är för *Augustinus* ett sättande af jaget såsom personlighet: det individuella själfmedvetandet är ett personlighetsmedvetande. Denna utgångspunkt är otvifvelaktigt det teoretiska uttrycket för en af kristendomens centralpunkter: "det heliga fadersbegreppet enligt Jesu uppenbarelse innehåller principen för all sanning inom det personligas utveckling, på samma gång som det kastar ett ljus öfver "det naturligas" rätt till sin naturlighet och nödvändigheten af dess utvecklingslag. Och själf är detta begrepp i den lefvande verklighet, som det hade i Jesus, den mögnade skörden i religionshistoriens åker"¹. Om nu denna *Augustini* utgångspunkt är direkt hämtad ur kristendomen, så är det ett intressant faktum, att dess teoretiska formel cogito ergo sum är — enligt *Drews'* nyssnämnda observation — grundvalen för den antimetafysiska empirismen och positivismen etc., äfven om vederbörande riktningar ingalunda vilja erkänna sitt beroende af någon slags kristen metafysik.

I denna *Augustini* utgångspunkt ligger ytterligare en annan betydelsefull tanke, nämligen fasthållandet vid personligheten i fråga om gudsbegreppet. Hans åskådning om idéerna såsom "principales formæ vel rationes rerum quæ in divino intellectu continentur"², må vara en neoplatonsk tankegång, men när detta "divinus intellectus" bestämmes

¹ *Göransson*, Undersökning af religionen I, s. 183.

² Jfr *Windelband*, anf. arb., s. 220.

med personlighetsbegreppet såsom en positiv bestämning, så är den kristna grundpositionen klar gent emot neoplatonska intryck. *Augustinus* har med detta klart formulerat det kristna erfarenhetspostulatet om personligheten såsom tillvarons centrum, nämligen personligheten i växelverkan med andra personligheter, dels en absolut, dels andra relativa personligheter. På den punkten skildes kristendomens och neoplatonismens vägar, i det den senare såg i personligheten allenast ett tillfälligt fenomen eller inskränkning af det abstrakta allmänvarat. Mot det personliga gudsbegreppet står det abstrakta. Striden mellan dessa tvenne radikalt skilda utgångspunkter har i de första århundradena utkämpats under kyrkans strid mot gnosticisimen. Ty denna senare åsikt kommer icke utöfver en panteistisk grundåskådning, ehuru med mer eller mindre tydlig dualism. Gnostikerna uppfatta det absolutas idé på abstrakt vis. Detta abstrakta vara har icke någon direkt relation till den konkreta kosmos, utan klyftan dem emellan utfylles af de olika gnostiska riktningarna på hvarjehanda sätt; den konkreta tillvaron har principiellt icke någon plats i det abstrakta varat, utan är i förhållande till detsamma irrationell, om också det oändliga ingår i densamma och således är bunden vid kosmos' utveckling. Den demiurgiska skapelseprincipen innebär det oändligas förändligande och det andligas materialisering, hvaremot står en på olika sätt schatterad princip om materiens förlossning, d. v. s. det andligas återvändande ur sin irrationella tillvarelsform tillbaka till sin oändlighet. Under allehanda mytiska utsmyckningar kvarstår tanken om det oändliga som förändligas; men det ändliga, som är grund till det onda, upphäfver sig själf, och återvänder till det eviga Pläroma. Och då det psykiska icke kan ingå i plä-

roma, så äro också de individuella själarne genomgångsstadier för en det oändligas process.

Emot denna åskådning om varat såsom det abstrakta, med därpå följande korollarium om personligheten såsom inskränkning, har kristendomen under århundradens förtviflade strider försvarat sin grundposition om det religiösa personlighetspostulatet. Den striden började med gnosticisken och fortsätter under den följande utvecklingen såsom en strid mot den panteistiska metafysiken, hvilken senare når sin höjdpunkt i "panlogisken": *Hegel* och den på honom grundade teologien är det 19:de århundradets gnosticism. För så vidt därför metafysiken bestämmer sitt vara-begrepp anti-personligt, går teologiens väg i sär från densamma. Men den gemensamma grundvalen för dem båda är satsen *cogito sum*, såsom uttryck för den inre erfarenhetens realitet; på denna sats spinner den nyare tidens metafysik sina tankeformler.

Detta subjektivitetens — nämligen i motsats mot antikens åskådning — faktum kan emellertid bestämmas antingen egocentriskt eller theocentriskt. I förra fallet blir resultatet en "absolutisering" af det individuella jaget till något abstrakt allmäntvara, hvilket sedan på olika sätt formuleras; typen härför är *Fichte*. I senare fallet är jag-medvetandet bestämdt personligt. Men förutsättningen för båda tankegångarna är, att jag-medvetandet är transscendentalt¹.

På grund härpå är det religiösa (resp. det teologiska) tänkandets utgångspunkt jag-medvetandets, närmare bestämdt, personlighetsmedvetandets, transscendentala erfarenhetsfaktum. För så vidt jag-medvetandet här är bestämdt såsom ett personlighetsmedvetande, har detsamma postulatets karak-

¹ Läsaren behagade benäget observera, att förf. skiljer mellan termerna transscendental och transscendent.

ter, d. v. s. är visshetens yttersta förutsättning, "quo majus cogitari nequit". Rättigheten att utgå från ett postulat, måste vara medgifvet åt teologien, likaväl som hvarje annan vetenskap, icke minst den materialistiska metafysiken, i vidsträckt grad gör bruk af denna rättighet. Allenast den fordran kan man uppställa, att postulatet bör i möjligaste mån vara evident och allmängiltigt, hvilket förmenas här vara fallet. Att nu denna allmänna formulering, såsom i det följande skall visas, innehåller en positivt teistisk åskådning, är till sin giltighet rättfärdigadt med denna dess postulat-karakter. Det är måhända ingen, som starkare betonat systemets beroende af, äfven teoretiskt fullt legitimt, personligt postulat-sättande, än just filosofiens abstraktaste tänkare, *Fichte*. "All vetenskap bottnar i en trosöfvertygelse" (*Vitalis Norström*).

Frågan blir naturligtvis nu: hvad ligger i denna allmänna formulering? Därvid kan man à priori, uppställa den fordran, att däruti skall, för att öfverhufvud ge något innehåll i den kristna trosöfvertygelsen, ligga mer än i jag-medvetandets tomma formel. Ty eljest kommer man ej längre än till metafysikens ändlösa spinnande på blotta begrepp och kategorier, efter mönstret af den metafysiska "svindelperiodens" virtuositet på området.

Hvad innebär sålunda personlighetspostulatet såsom ett transscendentalt erfarenhetsfaktum?

Härvid erinras först om *Kants* definition: "ich nenne alle Erkenntniss transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, sofern diese à priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt". Däruti ligger, att personlighetsbegreppet såsom religiöst bestämdt, har både en subjektiv och en objektiv

sida, nämligen i förra fallet en "Erkenntnissart" och i senare fallet "à priori von Gegenständen", d. v. s. kunskap à priori om föremål. Den religiösa kunskapen är sålunda icke inskränkt till subjektiva medvetandesfakta af religiös art; i sådant fall vore den religiösa kunskapsläran allenast en gren af den empiriska psykologien. *Kant* har på samma sätt inriktat den kritiska reflexionen på subjektets medvetandesinnehåll, men har i detta innehåll uppvisat aprioriska element, och denna hans kritiska problemställning har sålunda i anslutning till den Cartesianska utgångspunkten möjliggjort den empiriska psykologien, men på samma gång, genom begreppet om kunskapens à priori, förhindrat kunskapens uppgående i psykologiska processer. Om nu samma tankegång tillämpas på den religiösa kunskapens område, så är härmed erkänt den stora betydelsen af en psykologisk analys af det religiösa medvetandet. Men på samma gång innebär denna Kantska ståndpunkt, att denna psykologiska analys endast utgör den subjektiva sidan af det religiösa kunskapsproblemet, men måste kompletteras med en undersökning af det religiösa medvetandets objektiva giltiga faktorer. Dessa tvenne sidor af problemet ha gifvetvis hvar för sig betonats af olika riktningar. Den empiriskt-psykologiska undersökningen af det religiösa medvetandets innehåll har synnerligen utförts i den engelsk-amerikanska skola, hvars främsta namn är *James*. I ofvanstående formulering om det religiösa kunskapsproblemet såsom ett transcendentalt problem, är också erkänt det berättigade häruti, likaväl som också det berättigade i den relativt motsatta sträfvan, att i det religiösa medvetandet söka efter kunskapens objektiva betingningar. Denna sistnämnda uppgift har till sin främste tolk *Troeltsch*. Men den motsättning, som råder mellan dem,

är endast relativ. Syntesen mellan de relativa motsatser, såsom hvars representanter här angifvits *James* å ena sidan och *Troeltsch* å den andra, kan betecknas med det uttrycket, att den religiösa kunskapsläran är till sin metod transscendental. Mot den Jameska ståndpunkten är, med ofvan gjorda reservation, så mycket mindre att invända, som densamma är ett tillämpande af *Schleiermachers* grundposition. Den analys af religionens olika psykologiska former, som angives redan af titeln på *James'* arbete "Varieties of religious experience", är ett utförande af det program, som hos *Schleiermacher* i "Reden" formulerats sålunda: "darum interessiert den Menschen jede Äusserung der Religion, und seine Ergänzung suchend, lauscht er auf jeden Ton, den er für den ihrigen erkennt". Och grundstommen till denna *Schleiermachers* ståndpunkt kan, om man så vill, återföras till *Kant*, i hvars hela problemställning det låg ett ferment till denna psykologiska analys. Men den religiösa erfarenhet, som *Kant* gjorde till föremål för sin reflexion, öfversattes, om man så får säga, af honom till etik, med den påföljd, att det religiösa medvetandets egenart, för hvilken han personligen torde ha saknat den inre resonansen, gick förlo-rad, i den mån den icke kunde rymmas i de etiska formlerna. Härtill kommer i fråga om *Kant* en annan omständighet i betraktande: apperceptionens syntetiska enhet är betingningen för objektivitet och kan därför strängt taget icke vara objekt. Det finnes hos denne två tankemöjligheter, som hvar för sig fullföljdes af den följande utvecklingen, nämligen antingen att låta objektiviteten vara grundad på jag-medvetandet (apperceptionens syntetiska enhet) eller ock på Ding an sich. Då det förra begreppet hos honom icke hade någon egentligt bärande betydelse, blef följden, att det reli-

¹⁰ Det religiösa kunskapsproblemet

giösa såsom det innersta centrum i jag-medvetandet icke kom till sin rätt. Otvifvelaktigt finnes hos *Kant* — såsom *Beth*¹ med stöd af stället från *Prolegomena* uppvisat — den tanken, att "jaget är en öfver objekten stående realitet, som kan innehålla i sig yttervärldens realiteter, hvilket visar, att jaget själf är transcendent" (bör rätteligen vara "transcendentalt"). Men då detta jag aldrig kunde bli föremål för objektiv kunskap såsom själf varande objektivitetens nödvändiga betingning, så blef dess religiösa innehåll icke erkänt till sin egenart, såsom skedde hos *Schleiermacher*. Deras arbete är dock grundvalen för *James'* empiriskt psykologiska synpunkt på det religiösa medvetandet. Den religiösa erfarenheten är religionsfilosofiens och teologiens objekt, och gifvetvis är det något berättigadt att undersöka detta medvetandes bundenhet af empiriskt-psykologiska förlopp. Dock får icke religionens väsen anses vara angifvet genom dessa psykologiska accessoarer, så att man — såsom sker i den franska religionspsykologien — låter det psykologiskt betingade träda i stället för det nödvändiga. Ty i sådant fall arbetar religionspsykologien med den dogmatiska förutsättningen om den positivistiska metafysikens giltighet. Denna psykologiskt-medicinska synvinkel på religiösa fenomen, hvilken är grundad på en metafysik af primitivaste beskaffenhet, förlänar åt dylika undersökningar ett drag af profan trivialitet, som verkar afskräckande, om det jämföres med det sedliga allvar, som talar ur *Kants* knaggliga perioder. Ifrån liknande förutsättningar är *James* fri; han godkänner icke den djupsinniga premissen om religionen såsom ett cerebro-spinalt tillstånd af obegriplig eller abnorm

¹ *Beth*, Die Moderne und die Principien der Theologie, 1907, s. 287—8.

psykisk beskaffenhet¹. Med skarpt öga för de religiösa erfarenheternas egenart, samt stödd på ett rikt material, söker *James* få fram karakteristiska typer af denna erfarenhet och därmed också det gemensamma i all religiös erfarenhet². Denna för hans metod afgörande förutsättning om religionens egenart och dess oändliga möjligheter utgör en direkt tillämpning af de kraf, som ligga i *Schleiermachers* ståndpunkt, ehuru denne af lättbegripliga tidshistoriska skäl snart öfvergick till den metafysiska problemställningen. Detta *James'* beroende af *Schleiermacher* är också påtagligt i följande punkt: när han söker bland de olika typerna af religiös erfarenhet det för religionen karakteristiska, finner han detta i människans känsla eller omedelbara medvetande om det gudomligas närvaro, hvilket uttryck ju nära ansluter sig till sin förebild: känsla af absolut beroende. I denna tanke, vare sig i ena eller andra formuleringen, ligger otvifvelaktigt uttaladt det religiösa medvetandets transscendentala beskaffenhet. Härpå ingår emellertid ej *James* närmare, hvarför *Troeltsch* på denna punkt satte in sin opposition genom att söka efter religionens Apriori³. För honom synes det omöjligt att stanna allenast vid en empirisk psykologi, därför att denna endast kan konstatera de empiriskt psyko-

¹ Exempelen härpå äro talrika.

² I förbigående påpekas de religionspsykologiska synpunkternas betydelse på etikens och än mer den praktiska teologiens område, så som förf. på annat ställe utfört detta. Jfr Studier till den praktiska teologiens systematik, 1914, sid. 154, 157 m. fl. st. Angående religionspsykologiens betydelse är att märka den för sin tid beaktansvärda ställning den erhöill hos *Reuterdaahl* i dennes encyklopedi: Inledning till Theologien, 1837, hvilket arbete fått ett vackert vitsord af *Wobbermin*, Systematische Theologie etc. I, s. 259.

³ *Troeltsch*, Psychologie und Erkenntnisstheorie in der Religionswissenschaft, 1905.

logiska fakta, men icke kan besvara den fråga, som för teologien är afgörande, nämligen om dessa faktas kunskapsinnehåll eller sanningsvärde. Detta senare åter kan endast fastställas "durch den Rückgang auf allgemeingültige, dem Denken oder der Vernunft einwohnende, Begriffe"¹. Detta innebär således den fordran, att den psykologiska frågan om religiösa fenomen är underordnad under den kunskaps-teoretiska, som berör dessa fenomenens allmängiltiga sanning. Den af honom påyrkade rationalismen betecknar han såsom apriorisk rationalism i motsats mot såväl den spekulativa rationalismen hos *Hegel* m. fl., hvilken analyserar nödvändiga slutsatser ur ett i logisk mening nödvändigt begrepp, som ock den regressiva rationalismen hos *Aristoteles* m. fl., som vinner sina följsatser ur den objektiva erfarenheten. När nu *Troeltsch* ställer den aprioriska rationalismen emot den regressiva, innebär detta endast en annan formulering för skillnaden mellan objektivt och subjektivt betraktelsesätt, som utgör särmärket mellan antiken och den moderna tiden. Emot denna allmänna tanke är så mycket mindre något att invända, som den uttrycker den moderna filosofiens, och speciellt religionsfilosofiens, beroende af *Augustini-Descartes'* subjektivitetsfordran. Religionsfilosofien, eller med ett allmännare uttryck, religionsvetenskapen, har således att ur det psykologiska materialet framanalysera den religiösa kunskapsens grundlag, hvilken i förhållande till den psykologiska mångfalden är apriorisk och nödvändig. *Troeltsch* yrkar således, i en viss motsättning mot *James*, att dennes psykologiska religionsanalys kompletteras med den kunskapsteoretiska analysen, som afser att fastställa det å priori och nödvändigt giltiga i den psykologiska mångfalden; det är så-

¹ Anf. arb., s. 18.

ledes ett återvändande till den Kantska problemställningen om syntesen mellan det psykologiska och kunskapsteoretiska. Men detta beroende af *Kant* gäller i formellt afseende, ty *Troeltsch* vill i likhet med *James* fasthålla vid det Schleiermacherska arvet om det religiösa medvetandets egenart¹. Emot denna grundåsikt har förf. gifvetvis i och för sig intet att invända, då den i sak öfverensstämmer med satsen om det religiösa kunskapsproblemet såsom ett transscendentalt problem.

Nu kan man emellertid uppställa den afgörande frågan: hvart kommer man med denna af *Troeltsch* påfordrade undersökning? Den aprioriska rationalismens uppbyggande på den empiriska psykologiens grundval innebär en reduktion af den religiösa erfarenhetens psykologiska mångfald till rationellt-aprioriska lagar. Antaget nu, att dessa lagar kunde analytiskt vara gifna på samma sätt, som *Kant* uppvisade allehanda aprioriska lagar för kunskapsförmågan, så bli dessa af enbart formelt-logisk natur. Men då kvarstår fortfarande den, för den religiösa reflexionen, afgörande frågan om dessa lagars reella innehåll eller deras sanningsvärde utöfver den formella giltigheten. Om man, med andra ord, uppställer den transscendentala frågan om det religiösa medvetandets betingningar, och härpå af *Troeltsch* får till svar den allmänna fordran, att detta medvetande förutsätter allmängiltiga lagar à priori, så kvarstår ju frågan fortfarande obesvarad. Nu kan härmed kombineras, hvad förut yttrats om *Kant*, nämligen att apperceptionens syntetiska enhet

¹ Den analys af det religiösa aprioribegreppet, som gifvits af *Kalweit* (Das religiöse apriori, Theol. Studien und Kritiken, 1908), visar, att det är den Kantska problemställningen på det Schleiermacherska innehållet.

själf är betingningen för objektivitet, och därför icke kan i fråga om sin transscendentala karakter bli kunskapsobjekt, hvarmed följer, att det innehåll, som skulle vara gifvet från det intelligibla jaget, saknas. *Troeltsch* har i nyssnämnda arbete¹ fäst uppmärksamheten vid det bristande sammanhanget hos *Kant* mellan det intelligibla och empiriska jaget, och den cirkel, som ligger däri, att det förra är grunden till det senare, och sålunda icke står bundet af den empiriska tillvarons mekaniskt-kausala kedja, men å andra sidan i sina autonoma frihetsakter själf faller inom det psykiska skeendets tidliga förlopp, och därmed inom fenomenalitetens värld. De två jagen, det intelligibla och det empiriska, äro hvarken bestämdt åtskilda eller bestämdt förenade. *Kant* själf lät frågan stanna vid kunskapens former, med utvidgade den icke till kunskapens subjekt. Samma svårighet gör sig nog gällande hos *Troeltsch*, som ifråga om den religiösa erfarenheten visserligen betonar det i och för sig riktiga krafvet på denna erfarenhets rationella och aprioriska former, såsom en motvikt mot den Jameska ensidigheten i enbart empirisk-psykologisk riktning, men dock icke kan komma längre än till att, jämsides med sitt erkännande åt dessa psykologiska synpunkter, fastställa vissa psykologiska lagars rationabilitet. Den *Troeltschska* satsen "das Religion-Haben gehört also zum Apriori der Vernunft", är en rationalistisk tankegång, som icke kommer tillrätta med det centrala i den religiösa erfarenheten. Äfven om man söker säkerställa denna erfarenhets egenart genom att, såsom T. åtminstone antydningssvis gör², vindicera åt det religiösa

¹ Anf. arb., s. 37 f.

² "Es ist stets aufgefallen, dass das Apriori der praktischen Ver-

apriori en annan karakter, än det teoretiska och praktiska förnuftets apriori, så blir ändock hela betraktelsesättet skärligen formellt. www.libtool.com.cn

Annorlunda ställer sig frågan, om, såsom skett i det föregående, man utgår från personlighetens transscendentala erfarenhetsfaktum, såsom innebärande ett reellt innehåll å priori¹.

En analys af detta i erfarenheten gifna personlighetspostulat ger vid handen, att, såsom *James* med noggrann och exakt empiri uppvisat, det väsentliga i det religiösa medvetandet är känslan eller den omedelbara vissheten om det gudomligas närvaro. Annorlunda uttryckt: det religiösa medvetandet är en omedelbar förnimmelse af mig själf såsom relativ personlighet, och i denna min relativitet stående i relation till en icke-relativ personlighet. Det religiösa medvetandet är sålunda icke ett sättande af jaget i och för sig, utan ett sättande af jaget i dess relation till en icke relativ personlighet. Jaget är relativt, men pekar utöfver sin begränsning genom att sätta sig själf såsom bestämdt af en annan personlighet. Denna icke-relativa personlighet är sålunda icke satt å priori eller i sig, utan är gifven i erfarenheten af mig själf i relation därtill. Detta är icke den logiska operation, som sluter från det tillfälliga och betingade till det nödvändiga och obetingade. Ty om så vore, vore gudsbegreppet allenast af logisk art, och den logiska nöd-

nunft von Kant ganz anders behandelt wird, als das der theoretischen“ etc. Anf. arb., s. 44. Jfr Troeltsch, *Zur Frage des religiösen Apriori*, i *“Religion und Geisteskultur“* 1909.

¹ Denna åskådning ligger ju nära till hands i det land, som frambringat tänkare, sådana som *Erik Gust. Geijer*, *Chr. Jak. Boström*, *Pontus Wikner* och *Vitalis Norström*.

vändigheten kan omöjligen erkännas involvera reell nödvändighet; essens involverar icke existens. Antydda "bevis" kan ju endast ha den betydelsen, att det ger uttryck åt ett erfarenhetsfaktum, i syfte att klargöra i reflexionens form denna omedelbara erfarenhet. Den personlige Guden "i sig" är transcendent, och sålunda ofattbar i den mänskliga kunskapsförmågans kategorier, men Gud "för oss" är ett omedelbart erfarenhetsfaktum, d. v. s. denna relation mellan en relativ och en icke-relativ personlighet är likaså reell som relationen mellan relativa personligheter. Detta omedelbara personlighetsförhållande är det religiösa medvetandets urfaktum.

Nu invändes, att detta urfaktum är ett postulat. Visserligen; men allt vetande går i sista hand tillbaka till postulat. Och detta nu angifna postulat är gifvet i erfarenheten: ty personligheten, sedd i allmänhet och således icke i närmaste hand i dess religiösa bestämdhet, är ett omedelbart erfarenhetsfaktum, som ligger till grund för alla metafysiska variationer af det Augustinskt-Cartesianska grundtemat *cogito ergo sum*. Och det religiösa personlighetsförhållandet såsom relation är giltigt såsom ett den religiösa erfarenhetens faktum, som dessutom stöder sig på den empiriska religionspsykologiens exakta metod och resultat hos *James* m. fl.

Det personliga relationsförhållandet är sålunda den religiösa erfarenhetens nödvändiga betingning och är sålunda af transcendent art.

Detta nu från erfarenheten tagna personliga relationsförhållande är en positiv grundåskådning, hvilket kan ses särskildt i jämförelse med *Kant*. Ty denne har till det yttersta analyserat den mänskliga kunskapsförmågan och funnit alla handa erfarenhetsbetingningar, men har icke funnit det som

dock ligger allra närmast, nämligen det om sin egen existens medvetna jaget. Tankeformerna m. m. finnas, men icke det subjekt, hvars former de äro. Detta omedelbara jag-medvetande täckes uppenbart icke af det magra begreppet apperceptionens syntetiska enhet. Om nu vidare, såsom här ofvan uppvisats, det religiösa medvetandet, hvars faktiska tillvaro icke kan bestridas, till sin väsentliga karakter kan, rent empiriskt-psykologiskt, uppvisas vara ett omedelbart medvetande om relation mellan mig själf, såsom relativ personlighet, och Gud, såsom icke-relativ personlighet, så kan denna bestämning icke vinnas med den Kantska premissen, hvilken i förevarande fall var negativ. Ty det religiösa medvetandet är ett omedelbart medvetande om mig själf såsom personlighet i relation eller såsom bestämd af något annat. Båda relationsmembra äro satta i detta medvetande; men hos *Kant* saknas ju redan från början det ena membrum: jaget såsom personlighet, hvaraf följer, att det andra membrum, Gud såsom bestämmande det relativa jaget, också saknas. Det är icke gifvet i en omedelbar erfarenhet, ty någon slags intellektuell åskådning finns ej hos *Kant*; det kan heller icke vara gifvet såsom konsekvens af en logisk tankekedja, såsom han uppvisat i sin kritik af de s. k. bevisen för Guds existens. Denna svaghet hos *Kant* återverkar mycket starkt på den teologiska skola, som har utgått från hans kunskapsteoretiska förutsättningar; gudsbegreppet är — såsom förf. uppvisat i den historiska framställningen af *Ritschl* — ett tankepostulat från det subjektiva lyckobehovet. När nu denna skola, på grund af sitt beroende af *Kant*, icke kunde utgå från personlighetsbegreppet i dess religiösa bestämdhet, och sålunda ej på denna väg nå fram till gudsbegreppet, men å andra sidan, af lätt insedda skäl, ej kunde stanna vid dennes

metafysiska agnosticism, så blef gudsbegreppet — då ju äfven den Schleiermacherska vägen var stängd — resultat af en tankeoperation, så lydande: Gud är betingningen för lyckobehofvets tillfredsställande¹. Men denna slutledning går från begreppet värde till begreppet existens; det högsta värdet måste ha existens. Det är i grunden samma sak, som när medeltidens teologer identifierade begreppen "vara" och "fullkomlighet" (jfr till detta sid. 6—7!): ju mera vara ett föremål äger, dess mera fullkomlighet, och, omvänt, ju mera fullkomlighet, dess mera vara; "ens realissimum" är på samma gång "ens perfectissimum" och tvärtom. *Ritschl* utbyter termen perfectissimum mot värde. Hela bevisföringen är sålunda det ontologiska beviset i moderniserad form. Det är en historiens bittra ironi, att det är *Ritschls* mästare *Kant*, som krossat det ontologiska beviset!

När man, som här skett, bestämmer det i erfarenheten gifna religiösa medvetandet såsom ett medvetande om ett personligt relationsförhållande, blir denna ståndpunkt teocentrisk, ehuru visserligen fortfarande i transscendental mening: gudsbegreppet är icke undersökningens centrum i och för sig, "an sich", utan i sin relation till den relativa personligheten, "für uns". Reflexionen öfver religionen får icke utgå från några allmänna satser eller begrepp, icke ens från gudsbegreppet an sich, utan från erfarenheten, således i detta fall från den religiösa erfarenheten af personligheten såsom gudsbestämd, eller Gud såsom bestämmande person-

¹ *Ritschlianen Haering* (*Der christliche Glaube*, 1906, s. 94) anger gudsbevisens betydelse vara den, att de äro "Hinweise auf gewisse unausrottbare Bedürfnisse und Verpflichtungen des Gemüthslebens". Gud är sålunda, som förf. förut uttryckt detta, garant för lyckobehofvets tillfredsställande. Det må också påpekas, hvilken terminologisk oreda, som ligger i ordet "Gemüthsleben".

ligheten. Ty — för att använda den förut (sid. 143) gifna Kant-ska definitionen på begreppet transscendental — reflexionen sysselsätter sig icke med "Gegenständen" (i detta fall Gud), utan med "unserer Erkenntnissart von Gegenständen". Ståndpunkten är sålunda theocentrisk i transscendental mening. Denna synpunkt har varit afgörande i den historiska exposé, som förut lämnats. Af denna torde framgå, att *Ritschls* eget system icke är theocentriskt; äfven om man bortser från begreppet om människans "Herrscherstellung", hvilket ju från den djupast religiösa ståndpunkten är skäligen irrelevant, så gäller samma omdöme, äfven om hänsyn tages till hans ståndpunkt i fråga om den historiska uppenbarelsen. *Ritschl* hänvisar till Jesu person såsom ett historiskt faktum, såsom en Guds uppenbarelse för oss, samt till det urkristliga vittnesbördet i den heliga skrift såsom det medium, genom hvilket vi komma i förbindelse med denna Guds uppenbarelse. Det är således visserligen fråga om en relation mellan människan och Gud, men en relation, som sker medelst historiska fakta, nämligen den historiske Jesus och urkristendomens historiskt gifna ord. Men uppenbart blir afståndet rätt stort mellan människan och Gud, och blir till sitt värde beroende af åtskilliga historiska förhållanden, hvilket gör, att det omedelbara gudsförhållandet såsom ett personligt förhållande tappas bort. I fråga om *Herrmann* synes saken till en början stå något annorlunda, därför att han, sannolikt genom sin egen varmt religiösa läggning, har lättare att tala om människans "Verkehr mit Gott". Men denna "Verkehr" är icke direkt, utan sker viâ sedelagen. Erfarenheten af en absolut bindande lag medför idén om en makt, som står öfver världen, och denna intelligibla världsordning s. a. s. förtätas till en personlig Gud. Men då detta

medvetandesfaktum, under alla religiöst klingande formuleringar, är och förblir ett i första hand sedligt medvetande, så kan det religiösa begreppet om människans "Verkehr mit Gott" endast framgå såsom korollarium ur det etiska faktum eller ock bli identiskt därmed; och i båda fallen blir, såsom hos *Kant*, det religiösa livvets egenart utplånad. Den etiska lagen har för oändligt många människor en inre förbindande kraft, utan att därmed något deras direkta förhållande till Gud är erkänt; och tvärtom: många, hos hvilka det religiösa gudsförhållandet är en absolut afgörande lifsmakt, erkänna icke den etiska lagens giltighet; och om dessa sistnämnda kan naturligtvis sägas, att deras religiositet är i detta afseende irreguljär och praktiskt taget beklaglig, men religiositeten i och för sig kan icke förnekas. Konsekvent kommer därför *Ritschl* att stå alldeles oförstående mot mystiken; ty för dess religiositet finns ingen plats i den Kantska ethicismens trånga värld. Denna ethicism har sålunda t. o. m. i *Herrmanns* verkligt religiösa system (d. v. s. i subjektiv mening) kunnat undanskjuta den personlige Guden bakom etiska och historiska förhållanden. Nu invändes visserligen, att den synpunkt, från hvilken här *Ritschl* och *Herrmann* betraktats, går tillbaka till ett ej bevisadt postulat, nämligen postulatet om den religiösa erfarenheten såsom en erfarenhet af det omedelbara personliga förhållandet mellan Gud och människan. Härvid märkes dock, att detta postulat är gifvet såsom ett omedelbart erfarenhetsfaktum, under det att det *Kant-Herrmannska* postulatet om sedelagens kategoriska karakter alldeles icke har någon allmängiltig religiös betydelse.

Om sålunda denna personliga och transscendentalt-theocentriska ståndpunkt häfdas, har man till dess stöd att möta en

invändning, som ligger särdeles nära till hands, i det man kan peka på en religionshistoriskt så betydande företeelse som buddhaismen, där denna religionens påstådda theocentriska karakter icke är fasthållen. Denna religionsforms rena nihilism och panteism kan icke erkänna någon personlig Gud. *v. Hartmann* löser svårigheten genom att låta detta rena intet dock vara den absoluta världsgunden och det absoluta världsmålet och således objekt för en religiös föreställning, såsom utvecklas i citatet här nedan¹. Således skulle det buddhaistiska religionsmedvetandet innebära en relation mellan människan och ett transscendent vara, hvilket bestämmes rent negativt, ett slags pendant till det Hegelska konststycket Seyn = Nichts. Frånsedt den omstridda frågan, huruvida buddhaismen är att anse såsom en religion eller filosofi, så innebär den ett urgerande af ett i religionen otvifvelaktigt ingående moment, som i anslutning till föregående resonneming kan formuleras såsom den religiösa

¹ "Auch im Buddhismus ist das Nichts 1. der absolute Weltgrund, nämlich die positive Ursache der die Welt setzenden Illusion, 2. das (wenngleich nichtige) absolute Wesen, welches der phänomenalen Welt stetig zu Grunde liegt, 3. das absolute Weltziel, nach welchem der Weltprocess hinstrebt und in welchem er die absolute Erlösung findet, und 4. der Träger und Producent jener religiös-sittlichen Weltordnung, welche das allein Wahre und Stetige in der Illusion darstellt und welche erst den illusorischen Weltprocess zum wirklichen Heilsprocess macht. Das Nichts ist in jeder dieser vier Bestimmungen Objekt der religiösen Funktion, oder Gegenstand des religiösen Verhältnisses. Der Buddhismus ist also Atheismus nicht in dem Sinne, dass er einen Gott, d. h. ein Objekt des religiösen Verhältnisses negiert, sondern nur so, dass er das Nichts, das α privativum zum Gott stempelt. Wenn er das erstere thäte, so hörte er auf Religion zu sein; da er nur das letztere thut, so bleibt er Religion, und stellt uns nur das Problem, wie es möglich sei, das Nichts zu vergöttern". *v. Hartmann*, Die Religion des Geistes, sid. 5.

känslan af relativitet. Relationsförhållandet innebär medvetandet om mig själf i relativitet, och detta medvetande är i buddhaismen s. a. s. absolutiseradt till absolut relativitet utan att få sin motvikt i något transscendens-sättande. Den filosofiska åskådningen får då sin beröringspunkt med religionen genom detta omedelbara medvetande om den jordiska tillvarons intighet, hvilket är allmänt-religiöst. Ståndpunkten är i hvarje fall nära besläktad med metafysiken, ehuru den Hartmannska tolkningen medger en religiös vändning på denna metafysik.

Personlighetsbegreppet innehåller alltså en absolut och en relativ sida. Religionen erkänner båda och ser alltså den empiriska personligheten i dess relativitet, men på samma gång i dess relation till en icke relativ personlighet. Fasthålles därvid relativiteten utan personlighet, kan relativitetens korrelat endast betecknas med termen absolut, hvilken term egentligen endast är negativ, d. v. s. den ut-säger icke positiva bestämningar om sitt föremål. Anser man sig däremot kunna, medelst det i erfarenheten gifna personlighetspostulatet, utsäga positiva bestämningar om det ena membrum i det religiösa förhållandet, kunna äfven positiva bestämningar utsägas om dess korrelat. Om de negativa bestämningarna till gudsbegreppet yttrar *Boström*: "Om Gud kunna inga negativa bestämningar rätteligen utsägas, såframt ej det som negeras, redan innebär en negation —. I allmänhet hafva de negativa omdömena ingen betydelse för andra än ändliga väsenden, hvilka behöfva dem, för att befria sig ifrån villfarelser och misstag. Den, som alltid kan klart och tydligt och fullständigt förnimma, hvad det varande är, har ingen anledning att någonsin tänka eller

utsäga hvad det icke är¹. Begreppet "det absoluta" är det negativa korrelatet till "det relativa", men begreppet "den absoluta personligheten" är det positiva korrelatet till "den relativa personligheten"; begreppet "absolut" innebär visserligen äfven i denna sista vändning något negativt, nämligen en negation af relativiteten i personligheten, således en negation af en negation. Men hufvudvikten ligger där på, att det positiva innehåll, som är angifvet i uttrycket personlighet, är negeradt i anseende till sin relativitet, men affirmeradt likasom i absolut potens i fråga om sitt positiva innehåll. Skillnaden mellan å ena sidan det allmänt metafysiska uttrycket: det relativa — det absoluta, och å andra sidan det religiösa uttrycket: den relativa personligheten — den absoluta personligheten, blir alltså, att det förra leder till negativa bestämningar, och det senare till positiva bestämningar. Detta senare är möjliggjordt därigenom, att det religiösa medvetandet har ett personligt innehåll i betydelse af ett positivt innehåll.

Häraf följer, att religionen innebär ett fasthållande vid transcendens, ordet taget i allmän betydelse såsom ett Jenseits i motsats mot Diesseits. All Diesseitigheit är den verkliga religiositetens död. Men detta Jenseits fylles af religionen med ett positivt innehåll, som redan finnes Diesseits, ehuru endast relativt. — För åskådliggörande af detta abstrakta resonnemang behagade läsaren förflytta sig tillbaka i tiden till de gamla israelitiska profeternas dagar. Hos Mika läses kap. 6: 6—8:

Hvarmed skall jag träda fram inför Herren
och hvarmed böja mig ned inför Gud i höjden?

¹ Skrifter af Chr. Jak. Boström, edit. Edfeldt, II, s. 275.

Skall jag träda fram inför honom med brännoffer,
med årgamla kalvvar?

Har Herren behag till vädurar i tusental,
till oljeströmmar i tiotusental?

Skall jag gifva min förstfödde till offer för min öfverträdelse,
min lifsfrukt till syndoffer för min själ?

Nej, hvad godt är har Han kungjort för dig, o människa;
ty hvad annat begär väl Herren af dig,
än att du gör hvad rätt är och vinnlägger dig om kärlek
och vandrar i ödmjukhet inför din Gud?

Detta ställe, hvartill ju paralleler kunna anföras i stor mängd från profeterna, ger som i en brännpunkt bilden af tvenne religionsföreställningar, som mötas: den kananitiskt-feniciska, hvars Jahve-Baal kräfver människooffret, den profetiska, som ställer den syndiga människan i ett direkt gudsförhållande ("och vandrar i ödmjukhet inför din Gud"), och i detta direkta gudsförhållande insätter henne i en personligt-religiös världsordning ("att du gör hvad rätt är och vinnlägger dig om kärlek"). Det är i båda fallen fråga om ett gudsförhållande och ett sökande efter transscendensen, men i den profetiska typen ger det religiösa personlighetspostulatet sitt innehåll åt gudsföreställningen. Dess opposition riktar sig mot absolutiseringen af de relativa sidorna i personligheten, sådana dessa äro betingade af tillvaron diessets. Å ena sidan går polemiken mot antropomorfismen, men å andra sidan är det profetiska gudsbegreppet själf antropomorfistiskt, nämligen i första fallet gent emot den gudsföreställning, hvars bestämningar äro lånade från personlighetens relativa sidor; i andra fallet är motsatsen mot det folkliga gudsbegreppet icke ett begrepp, som är motsats mot personlighet, utan som själf är personligt, nämligen

etiskt-religiöst. Den religiösa utvecklingen, sådan den tecknas vid ifrågavarande vändpunkt, går sålunda icke från det personliga gudsbegreppet till ett abstrakt gudsbegrepp, utan från ett personligt gudsbegrepp till ett annat personligt gudsbegrepp, ehuru af olika kvalitet, från det relativt personliga till det absolut personliga. Det religiösa medvetandet, åtminstone i kristlig form, måste likaledes fasthålla vid personifikationen af det högsta väsendet, men står å andra sidan i opposition däremot, för så vidt personifikationen utsträcker till personlighetens relativa sidor.

*Lotze*¹ har sammanfattat den religiösa uppfattningen i följande tre satser: 1) de sedliga lagarna beteckna vi såsom Guds vilja, 2) de enskilda ändliga andarna äro icke naturprodukter, utan Guds barn, 3) verkligheten är icke ett blott världsförlopp, utan ett Guds rike. Den första af dessa punkter är ju direkt hämtad från *Kant*; de två sista äro ju ett annat uttryck för samma sak, som här ofvan framhållits, nämligen det religiösa medvetandet om personligheten i dess växelverkan med Gud såsom absolut personlighet. Personlighetens värld är den enda rationella och på samma gång den djupast religiösa. I den världen är därför det ritschlianska begreppet om människans härskarställning af underordnad intresse; en från religiös synpunkt nära liggande konsekvens är däremot att förlägga det högsta goda i hoppet att vara älskad af Gud², samt skärpa denna tanke theocentriskt ända därhän, att den relativa personligheten såsom själfverksam nästan försvinner: hos *Calvin* har människan en sträfvan att göra de goda gärningarna för att därigenom göra sig förvissad om att vara innesluten i det "æternum

¹ *Lotze*, Grundzüge der Religionsphilosophie, 1894, s. 89.

² Jfr *Lotze*, anf. arb., s. 91.

¹¹ *Det religiösa kunskapsproblemet*

Dei decretum“, hvarigenom Gud vill gifva salighet åt de sina. Hvad man än må ha att invända mot den Calvinska predestinationsläran om dess religiösa allvar kan icke förnekas.

Det behöfver ju icke påpekas, att denna grundåskådning om det religiösa medvetandet, såsom ett medvetande om ett personlighetsförhållande mellan Gud och människan, har sin starkaste bekräftelse i Jesu egen lära. Ty såsom ett uttryck för detta direkt personliga förhållande användes ju bilden af Gud såsom fader och människorna såsom barn. Uppenbarelsens centrum är en uppenbarelse af personlighet. Begreppet Fader är uttryck för denna, och tillägget “himmelsk“ betecknar ett negerande af de relativa sidorna i personligheten. Uttrycket “den himmelske Fadern“, hvori Jesu lära liksom koncentrerar sig, bekräftar således, att religionen har dels en tendens att bibehålla antropomorfismen, dels ock en tendens att upphäfva densamma. Till detta centrum har den kristna kyrkan alljämt fallit tillbaka under tider af inre fördärf. Det omedelbart personliga gudsumgänget, utan förmedling af någon “verus Christi vicarius“, är den drivvande kraften i det 16:de århundradets kyrkoreformation, och — kan man säga — i all kyrkoreformation.

Personlighetsmedvetandet innehåller både en absolut och en relativ sida, men ett sammanhang mellan båda. Den absoluta sidan leder till transscendens, men i och genom sitt sammanhang med den relativa sidan till immanens¹. Det religiösa medvetandet är därför monistiskt så till vida, att transscendens-tanken har afgörande dignitet, men leder

¹ “Die religiösen Erkenntnisse sind ein Ineinander von Weltlichem und Transscendentem. Der Inhalt der religiösen Erkennens ist ein vertransscendentiertes Subjectiv-Empirisches, wobei das Transscendente der Hauptfaktor ist“. *Beth, Die Moderne und die Theologie*, 1907, sid. 268.

däremot icke till den monistiska metafysikens principiella förnekande af den tidliga tillvaron. Tvärtom ligger i erkännandet af transscendens-immanenstanken en viss dualism, hvilken religionshistoriskt kan uppvisas medfölja de högre religionsformerna. Tillvarons irrationabilitet är en ofrånkomlig beståndsdel i det religiösa medvetandet, nämligen såsom en känla af synd, såsom en verklig realitet i människolifvet och icke endast såsom ett metafysiskt sken. Emot denna realitet står frihetens faktum, såsom den religiösa människans bestämning af en transscendent personlighet, således såsom ett religiöst "Sollen". Denna relativa dualism är ett medvetandets omedelbara faktum; men så visst detta medvetande fasthåller vid det transscendentas immanens, blir upphäfvandet af den relativa dualismen en möjlighet, eftersom den relativa tillvaron fattas såsom potentiellt ett personlighetens rike och icke såsom en mot personligheten absolut motsatt tillvaro. "Äfven vi äro af hans släkte", är ett uttryck för den i sig transscendentas personlighetens immanens i den relativa tillvaron¹, eller med ett annat ord, som utgör en den djupaste religiösa syn på hela tillvarons problem: "Skapelsens trängtan bidar efter Guds barns uppenbarelse — —; att ock själfva skapelsen skall varda frigjord från förgängelsens trældom till Guds barns härliga frihet; ty vi veta, att hela skapelsen med oss suckar och vändas ända till nu" (Rom. 8: 19 f.). Personlighetsbegreppet blir tillvarons förklaring, både metafysiskt och religiöst. Af denna grundåskådning följer såsom en själfklar konsekvens opposition mot all slags panteism; såsom exempel på en nyare form af denna kan hänvisas till *Drews*² som

¹ Jfr Boström.

² *Drews*, Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten etc., 1893.

anser utvecklingen, både den filosofiska och religiösa, tendera mot upphäfvande af personligheten i gudsbegreppet: "Das eine Ziel, zu welchem die beiden Ströme der Philosophie und Religion zusammenfliessen, heisst: die Unpersönlichkeit Gottes". Denna åskådning måste bestridas, till dess den kunnat uppvisa, dels att det faktiskt befintliga personlighetsmedvetandet endast har en subjektiv och relativ betydelse, dels ock, att den på detta medvetande byggda religiösa personlighetsmetafysiken är irrationell. Intill dess så skett, har man rätt att fasthålla det theistiskt-religiösa medvetandets evidens och allmängiltighet. —

Här ofvan har uppvisats, att det religiösa relationsförhållandet innebär det transscendentas immanens, såsom personlig växelverkan. Häri ligger det religiösa begreppet uppenbarelse; det religiösa personlighetsbegreppet såsom ett relationsbegrepp involverar med nödvändighet uppenbarelsbegreppet. Den nödvändigheten är af både logisk och religionshistorisk art¹. Dess innehåll är ett uppenbarande af ett i och för sig ovetbart transscendent personlighetslif i den relativa personlighetsvärlden, ett "Jenseits" i "Diesseits"; men likasom förut påpekats, att religionens tyngdpunkt ligger i dess "Jenseits", så är uppenbarelsen också ett sådant "Jenseits", ett medvetande om sitt ursprung och sitt mål öfver den ändliga världen. Uppenbarelsens successiva utveckling är en utveckling af det religiösa personlighetsbegreppet, och denna samlar sig såsom i sin höjdpunkt i Människosonens absolut ideala personlighet, såsom ett evighetens återsken i den timliga världen. Hans betraktelse af världsförloppet, såsom en utveckling mot det personliga gudsricket, är för alla

¹ Jfr i öfrigt *Görransson*, Undersökning af religionen, senare delen, I, s. 160—4.

tider hufvudsumman af religiös tro och metafysisk forskning. "Hier hat alle Forschung stille zu halten" (*Harnack*).

Det är ett gammalt och ofta citeradt ord af *v. Hoffmann*: "ich der Christ bin mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft". Yttrandet är en paradox, och har paradoxens sanningsvärde, men också dess öfverdrift. I hvarje fall är det betecknande för den stora riktning, såsom hvars hufvudtyp förut har betecknats *Frank*; och trots dennes protester förblir det religiösa medvetandet i dennes system inskränkt till det blotta jag-medvetandet. Men religionen innebär ett sanningskraf, d. v. s. ett kraf på objektivitet i det subjektiva medvetandet, och då inställer sig frågan om det objektiva sanningskriteriet. Denna objektivitet i det religiösa medvetandet kunde nås antingen genom det äldre uppenbarelse- och inspirationsbegreppet i det 17:de århundradets formulering, eller ock på vulgär-rationalistiskt sätt genom att grunda tros-sanningarna på vissa populära omdömen om världens beskaffenhet, eller slutligen på den rena begrepps-rationalismen, t. ex. *Hegel*. Men då alla dessa vägar småningom stängdes, kom hufvudvikten nödvändigt att falla på religionens subjektiva sida. Denna psykologiska synpunkt på religionen, som då låg nära till hands, är ett af de afgörande dragen hos *Schleiermacher*; den subjektiva synpunkten kunde äfven bli etiskt betonad — de historiska anknytningarna till detta ligga ju hos *Kant* —, så att den religiösa tron uppvisas äga ett etiskt värde för människan. Både teorien om den absoluta beroendekänslan, och teorien om värde-omdömena, äro grundade på en religionspsykologisk synpunkt på religionen. Men likafullt kvarstår frågan om dessa psykologiska faktas objektiva sanningsvärde, en fråga, som därför går utöfver den ståndpunkt, som tagit sig uttryck

i nyss citerade uttryck af *v. Hoffmann*. Denna religionens subjektiveringsprocess bör gifvetvis ses såsom en reaktion mot en föregående objektiveringsprocess, där den religiösa personlighetens innerlighetskraf uppgår i vissa objektiva former, samt i individens formella anslutning därtill, nämligen i läroformer, kyrkoformer etc. Denna historiens pendelsvängning visar sig både i det praktiska kyrkolifvet och i den teologiska spekulationen. I denna senare har med det 19:de århundradets subjektivism följt en otvetydig tendens till försvagande af den objektivitets-faktor, som man brukar beteckna med begreppet uppenbarelse. Men å andra sidan kan man med ett visst fog antaga, att denna faktor icke kan helt bortelimineras, just på grund af det i religionen immanenta och nödvändiga krafvet på sanning och icke allenast värde. Den objektiva sanningen står öfver det subjektiva värdet. Från den *Franska* jag-erfarenheten når man aldrig fram till det objektiva uppenbarelsbegreppet. Därför är det en naturlig konsekvens, att inom den subjektiva erfarenhetsteologiens skola, en förskjutning skett i riktning mot den objektiva faktorn. Och det är på denna inre utvecklingsgång inom nämnda skola, som det föregående historiska referatet velat fästa uppmärksamheten. I denna historiska exposé har också framställts såsom en afgörande proba på de olika systemen deras theocentriska, resp. antropocentriska ståndpunkt. Ju mera vikt man lägger vid religionens theocentriska art, dess mera framträder sökandet efter den objektiva faktorn. Om nu denna sista term utbytes mot — i allmänhet uttryckt — ordet uppenbarelse, så innebär detta tanken, att religionens theocentriska karakter involverar den objektiva uppenbarelsen och, subjective uttryckt, den theocentriska spekulationen graviterar mot

uppenbarelsbegreppet. Emot detta är det en föga betydande invändning som kan göras, när man påpekar, att *Ritschl* icke har den theocentriska utgångspunkten, men icke förty hårdt håller på uppenbarelsen: evangeliets historiska faktum i Jesus är den uppenbarelse, hvarifrån R. icke viker. Anmärkningen är föga betydande, därför att uppenbarelsbegreppet själfvt är indraget i den antropocentriska ståndpunkten, d. v. s. det faller själfvt i de subjektiva värdeomdömenas rayon, hvilket uppenbart beröfvar detsamma dess objektivitetskarakter.

Denna sammanställning af de två begreppen theocentricitet och uppenbarelse (d. v. s. att den theocentriska ståndpunkten graviterar mot uppenbarelsen) kan tydligt ses hos *Kähler*. Ty med fasthållande af "erfarenhetsteologiens" allmänna förutsättningar sträfvar han otvifvelaktigt ut öfver dennas subjektiva begränsning. Medvetandet om rättfärdiggörelsen är en central upplevelse af Guds nåd; tonvikten ligger således icke på medvetandesmomentet eller på det mänskliga jaget, utan på momentet: den gudomliga nåden, som gör sig känd för människan i en direkt upplevelse. Då ståndpunkten således blir åtminstone i jämförelse med *Frank*, theocentrisk, följer såsom konsekvens en för honom utmärkande tendens att fasthålla uppenbarelsens objektivitet. I den hel. Skrift ser K. icke allenast "Berichte über äussere Tatsachen oder ihre Urkunden, sondern vornehmlich die Urkunden des ursprünglichen Glaubens und der eben durch diesen bedingten Auffassung von dem Offenbarungswerte der bezeugten Tatsache"¹. Den är trovittnesbördet af lefvande människor, och med den tanken förlikar sig väl den uppenbarelsens relativa och historiskt betingade sida, som

¹ *Kähler*, Wissensch. d. chr. Lehre, s. 29.

man betecknat med uttrycket "den hel. Skrifts förnedringsgestalt"; men på samma gång fasthålls, att i denna historiska förmedling är det fråga om ett moment, som går utöver den historiska betingningen: uppenbarelsen är ett uppenbarande af det eviga i historien såsom dettas medium. Det i främsta mening eviga i historien, "det öfverhistoriska", samlar K. i Kristus: uppenbarelsen blir då inskränkt till den historiska utveckling, som samlar sig omkring Honom, d. v. s. den messianska historien; den hel. Skrift är det gamla och nya förbundets bekännelse om Kristus.

Denna *Kählers* ståndpunkt är beaktansvärd, därför att den söker vinna en objektivt säker punkt i den religiösa subjektivism, som likt den Heraklitska världsfloden uppslukar allt vara och all sanning. På samma gång har han undvikit den mekaniska inspirationsteoriens orimligheter. Dock vill förf. icke utan vidare godtaga ståndpunkten, utan till belysande af sin egen åsikt göra några invändningar häremot.

Uppenbarelsen är det eviga i historien och kallas af *Kähler* "det öfverhistoriska". Det är samma tankegång, som förf. med distinktare terminologi kallat transscendens-immanensen. Men om nu detta "öfverhistoriska" innebär den religiösa visshetens objektivitet, så frågas: huru sker detta? Om den subjektiva vissheten om människans rättfärdiggörelse har sitt stöd i ett objektivt uppenbarelsfaktum, så är detta senare faktum å sin sida, nämligen till sin "öfverhistoriska" betydelse, betingadt af den subjektiva vissheten. Det är med andra ord en logisk cirkel. Samma anmärkning må nu riktas mot förf. själf: det religiösa personlighetsmedvetandet har sitt stöd i ett objektivt uppenbarelsfaktum såsom ett historiskt gifvet personlighetsförhållande; men detta senare i sin ordning är betingadt af den subjektiva vissheten.

Men en dylik anmärkning får en annan valör, när den riktas mot *Kähler* än mot förf., därför att den subjektiva faktorn är på olika sätt bestämd. Utgår man från personlighetsmedvetandet, sedt i dess relation till en absolut personlighet, eller såsom af denna bestämd, är detta medvetande visserligen i och för sig subjektivt, men är också objektivt giltigt, därför att personlighet öfverhufvud utgör förutsättningen för all tillvaro: cogito ergo sum. Vill man neka detta begrepp, så innebär ju redan detta negativa omdömet ett bevis för satsen (jfr *Augustinus* och *Descartes!*). Personlighetsbegreppet i allmänhet, och in specie det religiösa personlighetsbegreppet, är den fasta punkten i tillvaron. Nu är detta objektivt giltiga begrepp också innehållet i begreppet uppenbarelse. Låt vara, att cirkeln fortfarande finnes där, men den är ofrånkomlig, och om den skulle anses ha betydelse i reellt afseende, så är i den, i sådant fall proklamerade kunskapsteoretiska nihilismen, indragen, icke endast den religiösa vissheten, utan hvarje form af mänsklig kunskap. Den som nu har mod att draga den konsekvensen, må göra det! Cirkeln mister sin beviskraft, därigenom att det Kählerska uppenbarelsbegreppet är till sitt innehåll angifvet vara af samma beskaffenhet som den subjektiva vissheten, och vice versa. Den mänskliga personligheten kan erkänna uppenbarelsinnehållets transscendens-immanens såsom samma realitet, som är dess egen innersta grund. Det transscendenta i tillvarons historiska eller objektiva form är, objektivt-empiriskt sedt, något irrationellt, och är likaså irrationellt inom det empiriska medvetandet, och går därför i sin irrationabilitet öfver det empiriskas betingningar. Det empiriska medvetandet är endast individuellt, men personligheten går utöfver individualiteten. Denna senare innehåller

bestämningar, som gå utöfver det empiriskas begränsning; de objektivt-personliga faktorer, som äro immanenta i individualiteten, äro själfva af transscendent art (jfr *Eucken!*) Men då denna irrationabilitet är något faktiskt varande, icke endast i det subjektiva medvetandet, utan äfven i den historiska verkligheten, men å andra sidan går utöfver det empiriskas betingningar, så måste den förklaringsgrund kunna anses giltig, hvilken, stödd på erfarenhetens personlighetspostulat, förklarar irrationabiliteten såsom en s. a. s. rationabilitet, bruten i det empiriska mediet eller såsom transscendensen i immanens.

Af detta följer emellertid en något vidare uppfattning af uppenbarelsbegreppet än hos *Kähler*; och i detta afseende vill förf. närmast påminna om *v. Hofmanns* position. Enligt denne "är det gudomliga verksamt i hvarje moment af historien, som i hvarje sitt stadium är en liknelse, en profetia, pekande ut öfver sig själf mot den fullkomliga föreningen af det gudomliga och mänskliga i Kristus och det af honom grundade gudsriket"¹. Uppenbarelsen bringas af honom i närmaste förbindelse med det historiska utvecklingsförloppet. Dock kan man icke undgå den invändningen, att denna i och för sig riktiga historiska synpunkt knappast förlikar sig med Erlangerteologiens allmänna utgångspunkt från det kristliga jag-medvetandet såsom ett medvetande om pånyttfödelse. Hela den historiska utvecklingen är gifven från det nya jagets ståndpunkt och får därmed sin objektivitet från detsamma; men då det nya jaget själf är i hög grad subjektivt bestämdt, kan detsamma näppeligen ge något objektivt sanningsvärde åt denna historiska verklighet. Dessutom blir en dylik synpunkt åtskilligt ensidig: historien

¹ Bibelforskaren, årg. 1906, s. 450.

bedömes allenast från den andliga erfarenhetens sfär. Lika-
som *Frank* genom sin grundposition om det pånyttfödda
jaget gaf åt teologien en karakter af andlig isolering, en
teologiens "splendid isolation", så genomförde *v. Hofmann*
samma tankegång i fråga om historien. Bortsedt från dessa
förutsättningar, har emellertid denna vidsträcktare bestäm-
ning af uppenbarelsbegreppet en sanningskärna, som förf.
för sin del vill vidhålla.

Uppenbarelsetron innebär en på särskildt sätt bestämd
uppfattning af det mänskliga utvecklingsförloppet i historien.
Det är för densamma icke i första hand frågan om en ut-
veckling efter kausalitet, utan efter frihet. Tillvaron är be-
tingad af faktorer, som icke äro gifna i och med världs-
utvecklingen i dess empiriska form, utan äro af transscendent
art. Dessa transscendenta faktorer äro tillvarons grund,
men också dess ändamål. Uppenbarelsetron blir därför en
teleologiskt-förnuftig betraktelse af tillvaron. Dessa trans-
scendenta faktorer äro å andra sidan immanenta, hvaraf
följer, att uppenbarelsen är historiskt betingad, och sålunda
fortlöper i en organisk utveckling. Då vidare det subjekt,
som gör tillvaron till reflexionens föremål, icke har annan
måttstock för bedömande af tillvaron än sin egen erfaren-
het, och denna erfarenhet har det omedelbara personlighets-
medvetandet såsom sitt väsentliga och nödvändiga innehåll,
måste detta begrepp bli den afgörande synpunkten på den
objektiva tillvaron. Historien är därför personlighetsutveck-
ling, hvilken likasom koncentrerar sig i religionshistoriens
största personligheter, såsom *Eucken* härom säger: "Jenen
Seltenen allein war es gegeben, das Göttliche von dem Bloss-
menschlichen abzulösen und es als eine eigene unermess-
lich überlegene Welt dem Menschen in klaren Gestalten

entgegenzuhalten, es mit voller Kraft auf ihr wirken zu lassen“¹. Rättigheten att se denna personlighetsutveckling, icke under kausalitet utan under frihet, är gifven, dels därigenom, att det subjektiva personlighetsmedvetandet är såväl relativt som ock icke-relativt, d. v. s. bestämdt af en icke-relativ personlighet, dels ock därigenom, att den historiska utvecklingen såsom ett objektivt faktum är för tänkandet obegripligt utan sin transcendent-immanenta real- och finalgrund. Med all utveckling följer, att densamma är successiv; hvad man kallat den naturliga uppenbarelsen till åtskillnad från den öfvernaturliga, är en, af de historiskt-psykologiska betingningarna motiverad, lägre form af, eller ett förstadium till denna senare. Om hela världsutvecklingen ses såsom en utveckling af personlighetens evighetsvärde, kommer densamma att som i en brännpunkt samla sig på det moment af utvecklingen, där detta värde är absolut realiseradt i tiden; med andra ord: världsutvecklingen har sin höjdpunkt i “den messianska historien“ (*Kähler*).

Uppenbarelsbegreppet sätter tillvaron såsom betingad af en transcendent personlighet; här af följer själfklart, att tillvaron själf, nämligen i sin empiriska form, icke kan vara det absoluta. Då vidare, på grund af samma personlighetspostulat, den empiriska tillvaron ses från synpunkten af personlighet såsom finalgrund, kommer dess nuvarande karakter af bristande personlighet att tendera mot upphäfvande af bristen, så att tillvaron blir bestämd allenast af Gud såsom absolut personlighet. Så vidt som den empiriska tillvaron saknar förutsättningar härför, måste detta ske genom det transcendententa själf. Det religiösa medvetandet är därför ett medvetande om frälsning, såsom nödvändig och

¹ *Eucken*, D. Wahrheitsgehalt der Religion, s. 350.

verklig; den objektiva världsutvecklingen såsom uppenbarelsehistoria är historia om världsfrälsning. Denna världsfrälsning, sedd från det religiösa personlighetsmedvetandets ståndpunkt, kan icke förtunnas till någon slags allmän världsprocess i form af det individuellas uppgående i det abstrakt allmänna, detta må sedan varieras på olika sätt från neoplatonismen till *Hegel*. Den religiösa vissheten blir tvärtom christocentrisk. Denna christocentriska ståndpunkt har det förra århundradets teologi att tacksamt erkänna såsom ett arf från *Schleiermacher*. Det subjektiva frälsningspostulatet har sitt korrelerat i den objektiva frälsningshistorien. Det subjektiva medvetandet i dess religiösa bestämdhet, d. v. s. såsom bestämdt af Gud, motsvaras af det objektiva utvecklingsförlopp, som innebär världens bestämning af Gud. Denna personlighetsbestämning af, såväl det subjektiva medvetandet som det objektiva världsförloppet, innebär, att Gud såsom immanent är varats grund, men såsom transscendent också varats mål. Det personliga lifvet är "das Seyn", men också "das Seynsollende"; människans etiska sträfvan är att realisera sitt personligt-religiösa lif, och världsutvecklingen är likaså principierad af samma begrepp; eller med *Lotzes* ord: "den religiösa uppfattningen ser verkligheten icke såsom ett blott världsförlopp, utan såsom ett Guds rike"¹. Denna religiösa syn på världsutvecklingen är trons absoluta postulat, om också denna tro får en underlig belysning genom flammorna från ett brinnande Europa². (Ps. 76: 8—9.)

Den ståndpunkt, som här blifvit skizzerad, och som kunde kallas theocentriskt-personlig, ger en högre grad af objektivitet och allmängiltighet åt den religiösa vissheten, än som

¹ *Lotze*, Grundzüge d. Religionsphilosophie, s. 89.

² Skrifvet med tanke på kriget.

är möjligt från Erlangerteologiens grundförutsättningar. Å andra sidan söker ståndpunkten genom sin theocentriskt-personliga position bevara den religiösa visshetens egenart, och uppstår därmed det berättigade moment, hvori nämnda skola är beroende af *Schleiermacher*, men kommer härvid i opposition mot *Ritschl*, hvilken genom sin antropocentriskt-kosmologiska ståndpunkt icke kommer till rätta med den religionens innerlighet, som följer af dess omedelbara och personliga gudsförhållande. Det religiösa personlighetsbegreppet jämte dess objektiva korrelat, uppenbarelsbegreppet, äro fastare punkter för den religiösa vissheten, än subjektiva "värden", som svika.

c) Postulatets kunskapsteoretiska möjlighet.

Mot här gjorda bestämning af det religiösa medvetandet, såsom ett medvetande om ett personligt relationsförhållande, kan nu följande invändning göras. Begreppet personlighet är här icke angifvet till sina positiva bestämningar, utan är allenast i sin relativitet satt i relation till en personlighet af annan art. *Eucken* har just påpekat, att ifrågakvarande begrepp icke är ett fast och bestämdt begrepp; det är icke ett faktum, utan därmed är endast ett problem uppställt: "das, was der eine an der Persönlichkeit schätzt, gereicht dem anderen zum schweren Anstoss"¹. Detta är naturligtvis i och för sig sant. Personligheten till sina positiva bestämningar, således som föremål för spekulation, är uppenbart ett problem. På samma sätt har Euklides kallat sina geometriska satser problem. Men dessa satser kunna genom sin åskådighet vara omedelbart evidenta, ehuru för tanken fortfarande ett problem. Sanningsvärdet kan vara evident, ehuru deras

¹ *Eucken*, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, s. 79.

bevisning är ett problem; sanningsvärdet behöfver icke vara problematiskt, därför att bevisningen är ett problem. På samma sätt kan personlighetsbegreppets innehåll "an sich" vara ett problem, ehuru dess evidens är motsatsen till problematisk. *Schleiermachers* "absoluta beroendekänsla" är naturligtvis också ett problem, och till och med ett olösligt sådant, för så vidt problem skall anses innebära innehållets upplösning i tanke kategorier; beroendekänslan faller utanför förstånds-kategorierna. *Eucken* själf har blifvit utsatt för samma anmärkning från Kantianskt håll: "Es ist nicht einzusehen, an welche Geistesfunktion ausser an das Denken sich Eucken wenden will, wenn er Wollen und Fühlen unzureichend findet"¹. För Kantianismens torra tankegång är människan s. a. s. uppdelad i allehanda kategorier, utan någon "Einheit des Geisteslebens", och om därför *Euckens* grundbegrepp icke kan hänföras till tanken eller känslan eller viljan, blir meningen i begreppet "andelivets enhet" för *Bornhausen* något alldeles förborgadt. *Euckens* "Einheit des Geisteslebens" kan naturligtvis i denna mening vara ett problem, men dess sanningsvärde kan ändock vara evident. På samma sätt kan begreppet personlighet vara ett logiskt problem, men ändock vara evident. Möjligheten häraf beror naturligtvis därpå, att detsamma faller inom en omedelbar erfarenhet. Denna erfarenhet kan ju, om man så vill, analyseras i begreppskategorier, men den omedelbara vissheten om realiteten hos erfarenhetens innehåll är icke beroende af den logiska analysen.

Utgår man från de Kantska förutsättningarna i kunskaps-teoretiskt afseende, kan man näppeligen erkänna möjligheten af någon omedelbar erfarenhet, hvars innehåll skulle vara

¹ *Bornhausen*, Der religiöse Wahrheitsbegriff in der Philosophie Rudolf Euckens, 1910, s. 26.

personligheten. Den religiösa erfarenheten, fattad såsom ett relationsförhållande mellan personligheter, får då endast betydelsen af ett appendix till en annan erfarenhet, nämligen af etisk art. Hela den teologi, som bygger på *Kant*, måste likaledes låta den etiska erfarenheten bli det religiösa medvetandets nödankare. Men emot *Kant* står i allmänt kunskaps-teoretiskt afseende *Fichte* med sin lära om det omedelbara medvetandet i form af intellektuell åskådning. Denna ståndpunkt tillämpades af *Schleiermacher* på det religiösa kunskapsområdet, ehuru hans olyckliga definition af det religiösa medvetandet såsom "känsla" utsatte ståndpunkten för många missförstånd. Men i jämförelse med *Kant* innebär den dock en vidare blick för den omedelbara religiösa verklighet, som går långt utöfver de enskilda psykologiska momenten hos religionens subjekt. Om nu vidare det religiösa postulat, som är denna omedelbara erfarenhets innehåll, bestämmes såsom ett postulat om personlighetsrelation, samt detta vidare ses, icke i första hand såsom ett psykologiskt problem om denna erfarenhets psykologiska förlopp, utan såsom en fråga om den objektiva sanning som kan ligga däri, så blir frågan af metafysisk art. Den religiösa transscendens-immanensen yttar sig såsom den relativa personlighetens bestämning af en absolut personlighet, samt i sammanhang därmed såsom en hos den relativa personligheten befintlig sträfvan att gent emot sin begränsning låta den personliga transscendensfaktorn bli afgörande: gudsförhållandet i sin religiösa betydelse och i sin etiska betydelse, i senare fallet såsom ett frihetsproblem, är af metafysisk art. Därför måste *Ritschl* på grund af sitt systems antimetafysiska läggning, gå denna fråga förbi. Men gent emot honom och hans skola står såsom en mäktig motström den riktning, som i stort sedt bibehåller den

Schleiermacherska grundpositionen. Motsättningen mellan *Kant* och *Fichte-Schleiermacher* afspeglar sig i teologiens historia genom hela det 19:de århundradet. I fråga om denna sistnämnda riktning må erinras om dess moderna formulering hos *Henri Bergson*, där den Fichteska intellektuella åskådningen återkommer såsom grundprincip. Saklöst torde man kunna förbigå de i hans system förekommande naturfilosofiska fantasierna, som gå tillbaka till *Schelling*, ehuru de blifvit tillsatta med ett stänk af gallisk spiritualitet. Hufvudsaken hos *Bergson* är, åtminstone från här föreliggande synpunkt, hans erkännande af den intellektuella åskådningen. Förståndet är begränsadt till en del af verkligheten, nämligen materien, och på denna punkt står B. nog kvar på den cartesianska dualismen mellan ande och materia¹. Mot materien står lifvet själf, och detta nås icke af förståndet, utan af en kunskapsförmågens funktion, hvilken vi på dess lägre stadium kalla instinkt, och på dess högre stadium intuition eller inre åskådning. De metafysiska realiteterna äro sålunda gifna genom intuition, eller intuition är kunskapsformen för det religiösa vetandet. Både *Bergson* och *Eucken* äro symptom på en djupgående omkastning inom nutidens tankelif, nämligen såsom en sträfvan ut öfver den antimetafysiska eller materialistiskt metafysiska tankegången till ett erkännande af de andligt-religiösa realiteterna. Bådas betydelse ligger måhända däri, att deras arbeten äro, eller åtminstone tendera till att bli ett slags moderna "Reden über die Religion, an die Gebildeten unter ihren Verächtern". Denna deras allmänt-kulturella betydelse är kanske större än tankarnas originalitet. Hvad emellertid *Bergson* angår, är hans lära om intuitionen,

¹ Jfr *Segerstedt*, Det religiösa sanningsproblemet, s. 282. — Angående *Bergson* se äfven *Malte Jacobsson*, *Henri Bergsons intuitionsfilosofi*, 1911.

² *Det religiösa kunskapsproblemet*

när denna riktar sig på vårt eget medvetande och icke på företeelserna utanför oss, direkt sammanhängande med *Fichte* och därmed äfven med *Schleiermacher*.

I sammanhang med *Bergsons* intuitiva filosofi vill emellertid förf. påpeka, att därutaf följer den religionsfilosofiska konsekvensen, att kunskapen icke kan franalyseras från jag-medvetandets blotta form, utan är gifven i erfarenheten. Personligheten kan ses allenast från formens synpunkt, och det är i detta afseende, som en viss svaghet gör sig gällande hos *Fichte*: det blir — som förf. förut uttryckt sig — ett oändligt spinnande på den blotta jag-formen. Men det religiösa jag-medvetandet eller personligheten såsom religiöst bestämd, är icke allenast form, utan har ett i den omedelbara erfarenheten gifvet innehåll. Den religiösa sanningen är gifven förmedelst en kunskapsförmåga, som man ju kan kalla intuition; dess innehåll är personligheten i dess relation till en absolut personlighet. Intuitionen kan vara adekvat, men begreppsformerna inadekvata, "vorstellungsmässig" (*Hegel*).

Bestämmes det religiösa medvetandet såsom ett medvetande om ett personligt relationsförhållande, innebär detta erkännandet af intuition såsom dess kunskapsteoretiska förutsättning.

Men det religiösa problemet, betraktadt från relationsbegreppets synpunkt, innebär en annan svårighet.

Om A och B stå i relation till hvarandra, så innebär detta ömsesidighet, d. v. s. A står i relation till B, men B står också i relation till A. Om nu A är föränderligt, så måste af relationsbegreppet följa, att B är, åtminstone i sitt förhållande till A, likaledes föränderligt. Om nu det religiösa innebär en relation mellan Gud och människan, hvarvid båda fattas såsom personligheter, så skall en förändring af människan,

nämligen i fråga om hennes förhållande till Gud, motsvaras af en förändring inom Guds väsen, nämligen i dess förhållande till människan. Om människan M har ett förhållande af tro (t), så kan Guds väsen i denna dess relation betecknas med ordet nåd (n): relationsbegreppet M' svarar mot Gⁿ. Men om denna bestämning hos M förändras till ett förhållande af synd (s), så kan M' icke längre motsvaras af det andra relationsmembrum Gⁿ, därför att detta skulle upphäfvva relationen, utan G är till sitt väsen, nämligen i dess förhållande till M, förändrad, hvilket exempelvis kan betecknas med ordet vrede (v): M' motsvarar alltså G^v.

Betydelsen häraf är uppenbar, om ofvanstående resonemang öfverföres till konkret-religiösa förhållanden. Det religiösa medvetandet förutsätter absolut ett direkt personligt förhållande mellan Gud och världen, ett förhållande, som icke sker medelbart efter kausalitetslagens en gång för alla fastställda norm, utan som lämnar rum för frihetsfaktorn. Det förutsätter sålunda möjligheten af de oerhörda religiösa värden, som ligga uttryckta i det ordet: "allt det I bedjen i bönen troende, det skolen I få". Allt hvad spekulationen, med åberopande af det mekaniska naturförloppets lagbundenhet, kan åberopa emot detta ordets objektiva giltighet (ty den religiösa människan kan icke stanna enbart vid bönens psykologiska värde), kan ändock icke rubba tron från detta postulat; den religiösa öfvertygelsens "credo" står i nödfall öfver logikens "absurdum"; den religiösa intuitionen har större sanningsvärde än förståndet. Ett dylikt uttryck får naturligtvis icke tagas alltför generellt; orden intuition och intellektuell åskådning etc. äro begrepp, som måste handteras varsamt. Därmed är endast sagdt, att det intuitivt religiösa medvetandet å ena sidan, och förståndet å andra

sidan, äro principiellt harmoniska och samstämmiga, men att dem emellan en momentan dissonans kan uppstå, därför att det diskursiva tänkandet har att steg för steg bana sig fram på den långa och mödosamma väg, som den religiösa intuitionen tar s. a. s. språngvis. Om därför en sådan dissonans föreligger i fråga om bönens reala kraftverkan, kommer därför den religiösa tron att fasthålla dess möjlighet i trots af alla den lagbundna tillvarons invändningar. Bönens teoretiska problem är ett problem om relation.

Eller för att taga ett annat exempel: försoningsläran, sådan den finnes i korthet angifven i Conf. Aug. III och IV ("ut reconciliaret nobis Patrem" etc., "hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso") innebär ju, att relationen mellan Gud och människan i ett visst gifvet tidsmoment förändras, icke allenast så, att M:s relation till G förändras, utan så, att äfven G i sin relation till M förändras, nämligen från vrede till nåd. Det är från denna synpunkt särdeles intressant att studera den diskussion, som på sin tid fördes mellan P. Waldenström och ett flertal af svenska kyrkans teologer i försoningsläran. Striden innebar bl. a. den här antydda religionsfilosofiska frågan om relationsbegreppets möjlighet och innebörd, ehuru båda parterna knappast gjorde sig reda för de religionsfilosofiska förutsättningarna för problemets lösning, utan nöjde sig med exegetiska och konfessionella argument. Striden öfvergick emellertid snart från att vara en teologisk kontrovers om en dogmatisk läropunkt till den för kyrkan ojämförligt mera ödesdigra om förhållandet mellan reformert och luthersk kyrko-organisation. Men på sitt dogmatiska skede har denna kyrkostrid ett betydande teoretiskt intresse.

I allmänhet kan man säga, att hela det dogmatiska läro-

systemet hvilat på relationsbegreppets tillämpning på det religiösa området. Dess här ofvan angifna abstrakta formel är därför uttryck för en religiös nödvändighet, som är gifven i medvetandet. Men härvid måste uppställas den frågan, huruvida denna religiösa nödvändighet förlikar sig med ett spekulativt resonemang af följande innehåll: begreppet relativitet innebär att stå i relationer; motsatsen till relativ är absolut; det absoluta kan därför icke stå i relationer. Härmed synes en motsats vara gifven mellan spekulativen och den religiösa tron. Denna spekulativa tankegång kan utföras vidare: att stå i relationer förutsätter möjligheten af förändring; det absoluta är oföränderligt och saknar relationer. Förändring faller i tiden; relationer innebära en förändring, och falla därför inom tiden; men det absoluta är oföränderligt och faller därför icke i tiden, eller omvänt, det absoluta faller icke i tiden utan är evigt, och är därför oföränderligt och kan icke ha relationer. Tankegången finnes ju i mycket bestämd form hos *Boström*; såsom exempel må citeras:

“Omedelbart i och för Gud finnes ej någon tid eller något före och efter, utan allt hvad han är och gör, det är och gör han absolut evigt. Man bör ej tänka sig den gudomliga världsregeringen såsom innebärande någon förändring hos den regerande själf; — ej heller tänka sig den gudomliga världsregeringen såsom utöfvande någon inverkan på de ändliga väsendena utifrån; för Gud finnes likaså litet något utom eller inom som något före eller efter. — Däremot har man att positivt tänka sig gudomlighetens regering eller verksamhet såsom ifrån hans sida ovillkorlig och icke betingad af de ändliga väsendenas egna actuela förhållande, ehuru de måste fritt mottaga den. — Man får icke i den gudomliga världsrege-

ringen tänka sig några särskilda och utomordentliga försö-
ningshandlingar, hvilka man tvärtom måste betrakta såsom
omöjliga redan därför, att Gud är absolut evig och oför-
änderlig¹.

Den ståndpunkt, som anges i detta och liknande uttryck,
innebär otvifvelaktigt en dissonans med det religiösa med-
vetandet. Här kan erinras om den förut påpekade antino-
mien inom detta medvetande: å ena sidan sträfvar det till
antropomorfism, men å andra sidan innebär det opposition
häremot. Religionens personlighetsbestämning fasthåller vid
de personliga bestämningarna hos Gud, men söker undgå
deras relativitet genom att höja dem till ett absolut plan,
hvarvid de positiva personlighetsbestämningarna lätt för-
vandlas till rena negationer. Om den senare tendensen ut-
föres, blir det en rent metafysisk tankegång, som knappast
är förenlig med den specifikt religiösa. Det Boströmska
systemet har för skolans anhängare varit, icke endast ett
metafysiskt system, utan en religion, och därför är det följd-
riktigt, att nämnda två tendenser återfinnas i systemet: både
Boström själf och hans lärjungar ha gjort sig mycken möda
att uppvisa det inre sammanhanget mellan "idealismen" och
"den positiva religionsläran", notabene när denna senare
blef rätteligen uttolkad. Häruti ligger indirekt ett erkän-
nande åt det berättigade i de religiösa krafven, hvilka, om
de utfördes i begreppsmässig form, icke öfverensstämde med
den Boströmska metafysiken.

Detta här antydda problem fordrar emellertid en särskild
religionsfilosofisk monografi, hvarför förf. endast har påpe-
kat och formulerat problemet. Dess lösning, hvarmed följer

¹ Skrifter af Chr. Jacob Boström, edit. Edfeldt, II, s. 291.

nämnda antinomis upplösning, ligger i *det metafysiska tidsbegreppet*. Om detta begrepp har filosofien ännu ej sagt sitt sista ord. www.libtool.com.cn

Om, såsom nu är uppvisadt, bestämningen af det religiösa såsom relation leder till det problem, som förf. här kallat det metafysiska tidsbegreppet, så kan i detta afseende erinras om den brytning med Boströmianismen, som, sannolikt af religiösa skäl, företogs af *Pontus Wikner* i dennes senare arbeten. Hans arbete "Tidsexistensens apologi" bär också den betecknande underrubriken: "ett stycke relationsteori", hvori således ligger angifvet det af förf. påstådda sammanhanget mellan tidsbegreppet och relationsbegreppet. Det blef föga mer än en ansats, därför att förutsättningarna i mycket voro *Boströms*: Wikner var mera Boströmian, än hvad han själf trodde. Men förf. erinrar om dessa *Wikners* ord i nämnda arbete¹: "Det strängare vetenskapliga utförandet af hithörande tankar ("Om Guds förhållande till världen") särskildt i afseenden på den höga betydelsen, som har blifvit tillerkänd åt tiden, skall läsaren, såsom förf. hoppas, framdeles återfinna i ett vidlyftigare arbete öfver "Relationen", hvars återinsättande i sin rätt författaren anser vara en af spekulationens allra viktigaste uppgifter"².

¹ *Wikner*, Tidsexistensens apologi, ett stycke relationsteori, edit. L. H. Åberg, 1888, pag. III.

² Förf. tillåter sig påpeka, att relationsbegreppet fått en principiell betydelse i föregående arbeten, nämligen i "Kybernetikens principlära" och "Studier till den praktiska teologiens systematik", ehuru där tillämpadt på speciella områden. Det är sålunda en enhetlig och systematisk tanke, som här tagit sig uttryck. Den psykologiska impulsen att låta ifrågavarande begrepp få denna principiella betydelse, är här ofvan angifven, och förf. erkänner i detta afseende med glädje sin tacksamhetsskuld till *Pontus Wikner*.

Det personliga är all tillvaros grund och all tillvaros mål; öfver de blotta tankeformerna står den personliga världen; i sin tidliga ringhet är denna värld dock oändligt stor, ty den hör evigheten till. Sokrates' tanke "känn Dig själf", är en maning till den sökande människoanden att finna sig själf i sin jordiska begränsning, men också i sitt personliga evighetsvärde. Den religiösa kunskapen hvilar på medvetandet om personlighet, som i sin jordiska begränsning är intet, men i sin "relation" till evighetens personlighetsvärld är allt. Det "relationsbegreppet" ger "objektivitet och allmängiltighet" åt det religiösa tänkandet, och väl också åt hela människolifvet.

www.libtool.com.cn

www.libtool.com.cn

Pris: Kr. 4: 50

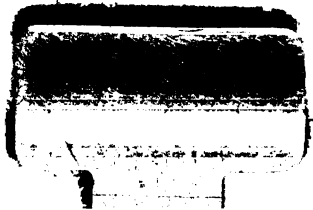
**Uppsala 1914
K. W. Appelberg
Boktryckeri**

www.libtool.com.cn

www.libtool.com.cn

Y.C 98561

www.libtool.com.cn



www.libtool.com.cn