

Kyrkans enhet

Till frågan om kyrko- och nattvardsgemenskap *

1. KRISTI KYRKA ÄR ENDAST EN

Varje ekumenisk behandling av frågan om »kyrkornas» förhållande till varandra måste utgå från det faktum, att Kristi kyrka till sitt väsen är *en*. Endast emedan kyrkans enhet redan på förhand — oberoende av alla våra åtgöranden — är ett *givet* faktum, har det någon mening att vi sträva efter kyrkans enhet. Den av oss eftersträlvade enheten kan endast betyda, att en redan existerande enhet skall få sätta sin prägel på kyrkosamfundens liv och framträda i yttre, påtaglig form.

I och med denna utgångspunkt i kyrkans redan existerande enhet avvisas alla förmättna tankar, som om *vi* skulle kunna åstadkomma kyrkans enhet. Vi förfoga icke över kyrkan och kunna icke göra något annat av den än vad den redan är. Utgångspunkten för de ekumeniska enhetssträvandena är icke de olika »kyrkorna», och målet får icke vara att övervinna den bestående splittringen genom upprättandet av en »kyrklig takorganisation», som i sig sammanfattar alla de olika kyrkorna». Ett sådant företag vore blott människoverk, men kyrkan är icke människoverk, utan Guds verk, den helige Andes verk. Det är den helige Ande, som »kallar, församlar, upplyser, helgar hela kristenheten på jorden och behåller och bevarar henne hos Jesus Kristus i en rätt tro». Vore kyrkans enhet endast ett framtidsmål, på vars förverkligande vi hade att arbeta, och icke en redan av Gud *given* realitet, så vore allt arbete för enheten på förhand dömt att misslyckas.

Vår första och viktigaste uppgift är därför att besinna oss på denna redan *givna enhet*, varpå den är grundad och vad den innebär.

2. KYRKANS ENHET HAR SIN GRUND I JESUS KRISTUS

1. *Kyrkan såsom Kristi kropp*. Gud har givit Kristus åt ekklesian att vara dess huvud, och ekklesian är »Kristi kropp» (*ἡ ἐκκλησία ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ*, Efes. 1: 22 f.). Liksom Adam är den gamla mänsklighetens huvud, och liksom mänskligheten »i honom», dess huvud, är ställd under syndens och dödens

* Föredrag vid ekumenisk konferens mellan lutheraner och reformerta i april 1957.

herravälde, så har Gud genom Kristus givit mänskligheten en ny begynnelse. »I Kristus», som är den nya mänsklighetens huvud, kyrkans huvud och den nya skapelsens huvud, äro vi inställda under rättfärdighetens och livets herravälde: »Såsom i Adam (ἐν τῷ Ἀδάμ) alla dö, så skola ock i Kristus (ἐν τῷ Χριστῷ) alla göras levande» (1 Kor. 15: 22). »Liksom genom en människa synden kommit i världen och genom synden döden, . . . och så genom en endas fall de många ha blivit döden underlagda, så har ännu mycket mer Guds nåd och gåva på ett överflödande sätt blivit de många beskärd genom den ena människan Jesus Kristus» (Rom. 5: 12 ff.).

2. *Den ene och de många.* Den i Rom. 5 mötande sammanställningen av *den ene* och *de många* är värd särskild uppmärksamhet; ty den utsäger något väsentligt om arten av Jesu messianska uppgift och på samma gång något väsentligt om förhållandet mellan Kristus och kyrkan. Bakom denna sammanställning ligger Jes. 53 om »Herrens lidande tjänare», den *ene*, som offrade sig för *många*. Kristi messianska gärning bestod däri, att han, den *ene* rättfärdige, gick in under de *många* syndarnas lott: »Det var våra krankheter han bar, våra smärtor lade han på sig . . . Herren lät allas våra missgärningar drabba honom.» »Han, den rättfärdige, min tjänare, skall göra många rättfärdiga, i det han bär deras missgärningar.» Det är med tillämpning av detta ord i Jes. 53 samt dess ord om »lammet, som föres bort till att slaktas», som Johannes Döparen säger: »Se Guds Lamm, som borttager världens synd» (Joh. 1: 29). Och det är med tillämpning av ordet om »de många» i Jes. 53, som Jesus vid instiftandet av nattvarden talar om »det nya förbundets blod, som utgjutes för *många* till syndernas förlåtelse» (Matt. 26: 28, Mark. 14: 24).

Den *ene* är till för de *mångas* skull, den *rättfärdige* för *syndarnas* skull. Evangeliet är icke en berättelse om, hur det en gång funnits en rättfärdig människa i denna världen och hur denna levat sitt rättfärdiga liv för sin egen skull — det vore icke förkunnelsen av Mesias-Kristus. Utan evangeliets innehåll är, att den *ene* blivit utgiven för de *mångas* skull, den *rättfärdige* för *syndare*. Så oskiljaktigt hör den ene och de många samman med varandra. Evangeliets innehåll är *enheten* mellan den ene och de många: »Den som icke visste av synd, honom har Gud för oss gjort till synd, på det att *vi* i honom (ἐν αὐτῷ) må bliva Guds rättfärdighet» (2 Kor. 5: 21).

Här ligger grunden till *enheten* mellan Kristus och kyrkan. Den ene är icke utan den andre. Kristus är icke utan kyrkan. Kristi självutgivande har sitt syfte just i ekklesian: »Kristus har älskat Ekklesian och utgivit sig själv för henne» (Efes. 5: 25). Och kyrkan har sin grund uteslutande i Kristi självutgivelse och hela sin existens såsom en existens ἐν Χριστῷ. Om man kan säga, att Kristus

icke är utan sin kyrka, så kan man också säga, att kyrkan icke är till utan Kristus. Man kan icke tala om kyrkan utan att tala om Kristus. Ty kyrkan är *ingenting* utan Kristus. Kyrkan har intet eget väsen, bortsett från Kristus. Kyrkan är den, för vilken Kristus har utgivit sig själv, och kyrkan är den som lever sitt liv *ἐν Χριστῷ*. Efesierbrevets ord om kyrkan såsom »Kristi kropp» är det djupaste som kan utsägas om kyrkan. Det talar om kyrkans oupplösliga enhet med Kristus.

3. *Kristus — grunden för kyrkans enhet.* Med det sagda är tillika grunden för *kyrkans enhet* angiven. Liksom Kristus är *en*, så kan det också finnas endast *en* Kristi kropp, endast *en* *σῶμα Χριστοῦ*, endast *en* Kristi kyrka. Denna kyrkas enhet är essentiell. Målet för Kristi självutgivelse var att av syndare göra rättfärdiga, att av de många göra *ett*. »Ty han [den *ena* människan Jesus] skulle dö för att samla och förena Guds förskingrade barn» (*συναγάγῃ εἰς ἓν* Joh. 11: 50 ff.). Och enligt Paulus betyder livet »i Kristus» eller det att vi äro lemmar i Kristi kropp, att av de många har blivit *ett*: »Så äro vi, *de många*, en kropp i Kristus» (*οὗτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ*, Rom. 12: 5).

Vad kyrkans enhet betyder, kan bäst förklaras genom ordet i Efes. 4: 4 ff.: »Andens *enhet* genom fridens band: *en* kropp och *en* Ande, liksom I ock bleven kallade till att leva i *ett* och samma hopp, det som tillhör eder kallelse, *en* Herre, *en* tro, *ett* dop, *en* Gud som är allas Fader, han som är över alla, genom alla och i alla.» Dessa ord innehålla en mäktig bekännelse till kyrkans enhet. Kyrkans enhet parallelliseras här med Guds enhet. Liksom det blott finns *en* Gud, som icke tål någon annan vid sin sida (det första budet!), och liksom det blott finns *en* Herre och Frälsare (Apg. 4: 12, Hebr. 7: 27, Fil. 2: 9, Matt. 28: 18), så finns det blott *en* kyrka, blott *en* Kristi kropp. Att upphäva kyrkans enhet är att upphäva kyrkan själv.

Därför är det en så allvarlig sak med söndringen inom kyrkan. När Gud sammanfogade Kristi kropp av olika lemmar, »så skedde detta, för att söndring icke skulle uppstå i kroppen» (1 Kor. 12: 24 f.). Att sönderbryta kyrkans enhet är ett angrepp på Kristi kropp och därmed på Kristus själv: »är då Kristus delad?» (1 Kor. 1: 13).

3. KYRKANS ENHET ENLIGT CONF. AUG. VII

Det är påfallande, att art. VII i Confessio Augustana — detta avsnitt, som med rätta kan betecknas som locus classicus för den lutherska bekännelsen »om kyrkan» — till sitt egentliga tema har just frågan om kyrkans *enhet*. Bland alla de frågor som vore att nämna beträffande kyrkan, ställes frågan om dess enhet i förgrunden och i centrum. (1) Artikeln börjar med bekännelsen, »quod *una sancta ecclesia* perpetuo mansura sit». (2) Den fortsätter med att konstatera,

vari »kyrkans sanna enhet» består. (3) Den konstaterar ytterligare, vad som alltså »icke är nödvändigt» för kyrkans enhet. (4) Och såsom avslutning anföres den stora bekännelsen till kyrkans enhet i Efes. 4:5f.: *en kropp, en Ande, ett hopp, en Herre, en tro, ett dop, en Gud.* — Så mycket är klart, att enheten här är huvudordet.

ad 1. Man har stundom menat, att beteckningen »Una sancta» skulle vara något för den romerska kyrkoupfattningen speciellt utmärkande. Conf. Aug. VII övertygar oss om motsatsen. Det använder uttrycket »Una sancta» såsom beteckning för kyrkan, men i helt annan mening än den romersk-imperialistiska. Den talar om kyrkans *enhet* i Nya testamentets mening. Om den romerska kyrkan brukat samma ord för att ge uttryck åt sitt anspråk att vara den enda sanna kyrkan, så har den lutherska bekännelsen icke därigenom låtit beröva sig rätten att bruka ordet i dess nytestamentliga mening såsom uttryck för att Kristi kyrka är *en*. Tron på Una sancta är förankrad i evangelium självt och oskiljaktig från tron på Kristus och på den helige Ande. Liksom Kristus är med oss alla dagar intill tidens ände, så skall också under tidens alla växlingar hans kyrka förbli (»perpetuo mansura»): »Dödsrikets portar skola icke bliva henne övermäktiga» (Matt. 16: 18). Detta är kyrkans sanna kontinuitet.

Var finns denna *ena* Kristi Kyrka? Ett gammalt svar lyder så: Kyrkan är, där biskopen är (Cyprianus). På denna tanke har den romerska kyrkan byggt vidare. Reformationen fordrar, att man måste gräva djupare. Dess svar är principiellt detta: *kyrkan är, där Kristus är.* Där Kristus är, där är ock med nödvändighet $\sigma\omega\mu\alpha \text{ Χριστοῦ}$. Där Kristus är, där är också gudsfolket, som han kommit för att sammanföra till *ett*.

Kyrkan är, där Kristus är. Och var är Kristus? *I sitt ord och i sakramenten.* Livet »i Kristus» kommer till stånd genom *ordet*, genom Kristi ord, genom evangeliets ord: »Om I förbliven *i mig*, och *mina ord* förbli i eder . . .» (Joh. 15: 7). »Evangelium om Kristus är en Guds kraft till frälsning för var och en som tror» (Rom. 1: 16). Där evangelium om Kristus förkunnas, där är det icke blott berättelsen om något som skett, som frambäres, utan där är Kristus själv tillstådes med sin Dynamis och tar oss ut ur fördärvsmakternas våld och insätter oss i livet »i Kristus». Och alldeles detsamma är innebörden i *sakramenten*. Genom *dopet* ha vi blivit inympade »i Kristus», det sanna vinträdet. I kraft av vårt dop behöva vi icke leva blott för oss själva (Gal. 2: 20). Genom dopet äro vi lemmar i Kristi kropp och sammanvuxna med honom» ($\sigma\acute{\upsilon}\mu\phi\upsilon\tau\omicron\iota$) till delaktighet i hans död och uppståndelse (Rom. 6: 5). Vi äro genom dopet uttagna från syndens och dödens kropp ($\tau\omicron \sigma\omega\mu\alpha \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$, Rom. 6: 6; $\tau\omicron \sigma\omega\mu\alpha \tau\omicron\upsilon \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$, Rom. 7: 24) och insatta såsom lemmar i Kristi kropp, »i Kristus», som är vår rättfärdighet och vårt liv. *Nattvarden* slutligen är »delaktigheten av Kristi kropp» (1 Kor. 10: 16). I nattvarden är Kristus själv tillstådes med sin Dynamis och gör oss delaktiga av sin kropp: »Tagen och äten, detta är min lekamen (min kropp)» (1 Kor. 11: 24).

I denna Kristi maktfulla närvaro och i hans handlande med oss genom ord och sakrament ligger grunden till att vi överhuvud kunna tala om en Kristi kyrka. Där Kristus är, där är hans kyrka. Där församlas alla de som tro till en *enhet* i Kristus.

Allt detta sammanfattar Conf. Aug. VII i följande korta uttryck: »Die Kirche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden»; eller i den

latinska versionen: »Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et sacramenta recte administrantur.»

Där evangelium och sakramenten enligt Kristi uppdrag och anordning äro i funktion, där är Kristus själv i funktion med sin effektiva tillsägelse av syndernas förlåtelse och med sitt införlivande av människor i ὄμα Χριστοῦ. Där detta skeende är på färde, där är *förvisso* kyrkan.

När vi ovan använt den traditionella formeln »ordet och sakramenten», så bör det observeras, att uttrycket »ordet» här brukats i samma innebörd som »evangelium». Med rätta anmärker E. Schlink till detta ställe i Conf. Aug.: »Zunächst ist zu beachten, dass hier nicht das Wort Gottes im allgemeinen, auch nicht das Gesetz, sondern allein das Evangelium genannt ist und zwar im Zusammenhang mit 'predigen'» (Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften, 2. Aufl., S. 269 f.). Därigenom är antytt, var gravitationspunkten är belägen och att det genomgående är fråga om Kristi reala närvaro i evangelium som i sakramenten. Evangelium är Guds av kraft fyllda ord (δύναμις θεοῦ), dvs. Guds mäktiga gärning till människans frälsning (Rom. 1: 16). Ty genom evangelium *förkunnas* Guds rättfärdighet och *skänkes* Guds rättfärdighet (Rom. 1: 17).

ad 2. Vari består då *kyrkans sanna enhet*? Svaret ligger redan i det ovan anförda. Om blott evangelium och sakramenten äro i funktion, så är Kristus där, och han är själv kyrkans enhet. Alltså: »Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum.» Härtill må blott fogas ytterligare två anmärkningar:

1. Att evangelium och sakramenten äro nödvändiga och ofrånkomliga förutsättningar både för kyrkans existens och för kyrkans enhet är utan vidare uppenbart. Där evangelium om Kristus icke förkunnas och där införlivandet med Kristus genom sakramenten icke sker, där är icke Kristus och följaktligen icke heller hans kyrka. Det hade därför legat nära till hands att säga: »ad veram unitatem ecclesiae *neesse est* . . .» Men i stället står det: »Ad veram unitatem ecclesiae *satis est* . . .» I sak betyda de båda formuleringarna ju ett och detsamma. Och dock är det av intresse att ge akt på, att den senare formuleringen har en helt annan *ekumenisk* klang. Hos varje kristen kyrkan kan man förutsätta, att den håller sig till evangelium och brukar sakramenten enligt Herrens anordning. Om blott detta är fallet, kan man säga: »*satis est*». »Dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Wort gemäss gereicht werden.» I detta »*satis est*» är man redan på väg mot den följande satsen med dess »*nec neesse est*»: »Und ist nicht not zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen . . .» Det är *nog* med detta — intet annat är nödvändigt: det är en och samma tanke i dessa båda uttalanden. Evangelium och sakramenten äro nödvändiga för kyrkans enhet, men också det *enda* nödvändiga.

2. Vad menas med »consentire de doctrina evangelii»? Den tyska texten återger det sålunda: »dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt wird». Ordet »doctrina» användes här *utan* den för oss nästan oundvikliga intellektualistiska betydelsen. »Docere» och »predigen» äro växelbegrepp. Det är alltså fråga om att evangelium predikas i sin egentliga mening, att budskapet, som Gud sänt ut i evangelium, skall ges vidare och mottagas i just samma mening. *Normen* för vad som skall predikas, är *icke* en s. a. s. *bredvid* evangelium faststående »doctrina», utan normen är evangelium självt, »das Evangelium nach reinem Verstand».

Till samma slutsats komma vi, om vi rikta uppmärksamheten på begreppet »consentire». Ty den här åsyftade *konsensus* består icke däri, att alla ha förpliktat sig till samma bekännelseformel, utan att »einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt wird». Det talas här över huvud icke om bekännelsen, utan om evangelium. Det är fråga om evangelium i funktion, och där kan ingen bekännelseformel skapa slutgiltig garanti. Endast beredvillighet att böja sig under evangelium, att uppgiva alla egna tankar och uppfattningar som strida däremot och låta sig undervisas av evangelium, skapar denna konsensus. Kristus är kyrkans huvud, evangelium om Kristus är hennes enda norm. Där Kristi kyrka är, där är denna underordning under evangelium. Och omvänt, där denna underordning under evangelium är förhanden, där är Kristi kyrka.

ad 3. Om det står fast, att det till kyrkans sanna enhet är *nog*, att evangelium predikas rent och att sakramenten rätt utdelas, så är därmed redan sagt, att *ingenting annat* är nödvändigt för kyrkans enhet. Ofta har man, för att åstadkomma kyrkans enhet, krävt en likriktning mellan de olika kyrkosamfundet, och fordrat att de skulle antaga samma kyrkoordningar, samma bekännelseformler, samma riter och ceremonier. Naturligtvis är det ingenting att invända mot, om en större enhetlighet skulle genomföras i de skilda delarna av kyrkan — men detta måste ske i *frihet*. I kyrkan råder frihet, och där skall råda frihet. Där det ena *nödvändiga*, bindningen vid Kristus och vid evangelium är förhanden, där skall i alla andra ting råda frihet. Där finns plats för den historiska mångfalden. Den kan icke störa kyrkans enhet. Alltså: »*Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas.*»

Men detta innebär tillika, att varje försök att göra det som evangelium ställer fritt till nödvändig förutsättning för kyrkans enhet är att förvanska evangelium. Därigenom åstadkommes endast förvirring och söndring i Kristi kyrka.

4. KONSEKVENSER FÖR KYRKO- OCH NATTVARDS- GEMENSKAPEN

Emedan kyrkan i Kristus är *en*, består med nödvändighet kyrkogemenskap och nattvardsgemenskap mellan de olika delarna av denna ena kyrka. Om tvenne »kyrkor» var för sig predika evangelium rent och utdela sakramenten efter Herrens anordning, men av någon anledning avbrutit gemenskapen med varandra, så består icke desto mindre den djupare gemenskapen dem emellan, gemenskapen »i Kristus». De äro förenade såsom lemmar i samma Kristi kropp, och denna gemenskap kan icke upphävas genom några utvärtes beslut. Och på samma sätt med nattvardsgemenskapen. Den är förhanden där Kristi kyrka är. Också där två kyrkosamfund vägra varandra »nattvardsgemenskap» och påstå, att de icke kunna möta varandra vid Herrens bord, kunna de dock icke bryta den gemenskap, som ligger däri att de båda — var för sig — äro delaktiga av det ena brödet: »Eftersom det är *ett* bröd, så äro vi, de många, *en* kropp, ty alla få vi del av det *ena* brödet» (1 Kor. 10: 17).

Från denna synpunkt ge sig riktlinjerna för gemenskapen »kyrkorna» emellan, och det blir klart, att frågan om kyrko- och nattvardsgemenskapen är en mycket allvarlig fråga. Vi kunna här genast uppställa två grundsatser:

1. Där den djupare enheten »i Kristus» består mellan två »kyrkor», måste den också framträda i det yttre, i någon form av kyrko- och nattvardsgemenskap.

2. Där den djupare enheten »i Kristus» saknas, får icke skenet av en sådan enhet framkallas genom yttre kyrko- och nattvardsgemenskap.

Det finns uppenbarligen fall, där en »kyrka» så har avfallit från Kristi evangelium, att hon icke längre får gälla som en lem i Kristi kropp. Med en sådan pseudo-kyrka får ingen kyrkogemenskap upprätthållas. Men i detta fall förutsättes, att avfallet från evangelium föreligger såsom ett redan avslutat och slutgiltigt faktum. De galatiska församlingarna hade »avfallit» och »vänt sig till ett annat evangelium» (Gal. 1: 6). Och dock skriver Paulus till dem som till Guds »Ekklesiai» i Galatien. Han bryter icke gemenskapen, emedan »några finnas som vålla förvirring bland eder och vilja förvända Kristi evangelium» (Gal. 1: 7). Han uttalar sitt anathema, sitt Damnamus över den falska förkunnelsen, men han håller fast vid gemenskapen med »bröderna» (Gal. 1: 11), emedan de voro vilseförda och kunde föras tillrätta.

Att upphäva kyrkogemenskapen är en allvarlig sak, ty det betyder principiellt en förklaring, att den uteslutna »kyrkan» icke är att betrakta som en verklig kyrka. Ty om den är en lem i Kristi kropp, så består faktiskt gemenskap med hela $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ Χριστοῦ. Att genom vägrad kyrkogemenskap bestrida detta är detsamma som att »dela» Kristus (1 Kor. 1: 13).

Det normala förhållandet mellan kristna »kyrkor» skulle vara kyrkogemenskap. De borde utan förutgående överenskommelser och proklamationer ömsesidigt erkänna varandra som lemmar i Kristi kropp. Det abnormala fallet är utsöndrandet av en »kyrka» ur kyrkogemenskapen, och härvid måste de andra »kyrkorna» handla »under fruktan och bävan» och i hågkomst av ordet i Rom. 14: 4: »Vem är du som dömer en annans tjänare? Om han står eller faller, det kommer allenast hans egen herre vid» och av ordet i 1 Kor. 10: 12: »Den som menar sig stå, han må se till, att han icke faller.» Och därvid får måttstocken blott vara evangelium självt, däremot icke mänskliga traditioner, mänskliga ordningar eller tankevanor.

Hur bör denna kyrkogemenskap, denna gemenskap mellan »kyrkorna» eller, bättre sagt, denna gemenskap inom Kristi kyrka, konkret gestalta sig? Och vilken art av nattvardsgemenskap bör eftersträvas? I den ekumeniska diskussionen har man talat om olika grader av kyrko- och nattvardsgemenskap. Sålunda betraktas ofta den nattvardsgemenskap som kommer till uttryck i att präster från olika

»kyrkor» (konfessioner) gemensamt »celebrera» sakramentet såsom en fullkomligare form av gemenskap än den som blott består däri att medlemmar av olika »kyrkor» ömsesidigt tillåtas som kommunikanter.

För att här kunna se riktigt, måste man orientera denna fråga vid de ovan utförda principiella betraktelserna. Ty om man lämnar den redan givna djupare enheten »i Kristus» ur sikte, söker man återvinna det försummade därigenom att man allt mera stegrar anspråken på yttre gemenskap med den totala uniformiteten och organisatoriska enheten som mål.

Vem har sagt, att kyrko- och nattvardsgemenskapen, som (på grund av kyrkans enhet med Kristus) består mellan lemmarna i Kristi kropp, just skall taga sig uttryck i »intercelebration»? Nattvarden har sin plats i den lokala församlingens liv. Den firas icke i all allmänhet, utan i en konkret församling, här och nu. Där är Kristus hos sin kyrka och i sin kyrka. Här, i denna lokala församling framträder Kristi ena kyrka, och hon blir icke i ringaste mån mer Kristi kyrka därigenom att präster från olika »kyrkor» medverka. Kyrkans enhet är given genom Kristi närvaro, och denna enhet blir varken större eller mindre genom närvaron och medverkan av präster från andra »kyrkor». Däremot förnekas kyrkans enhet och blir Kristus »delad», om mottagandet av sakramentet principiellt förbehålles blott medlemmar av den egna »kyrkan» och om medlemmar av andra »kyrkor» principiellt äro uteslutna därifrån.

Den kyrko- och nattvardsgemenskap, som måste råda i Kristi kyrka, består alltså däri,

1. att »kyrkorna» ömsesidigt erkänna varandra som lemmar i Kristi kropp,
2. att de erkänna nattvarens giltighet i de andra »kyrkorna», blott den utdelas i överensstämmelse med Kristi instiftelse,
3. att de mottaga medlemmar av andra »kyrkor» vid Herrens bord i den egna församlingen.

Där dessa tre ting äro förhanden, där har Kristi kyrkas enhet blivit bragt till uttryck i den lokala församlingens konkreta liv.

*

Vilka äro de svårigheter, som stå i vägen för en så förstådd kyrko- och nattvardsgemenskap? I de olika traditionerna ligga svårigheterna på något olika punkter. Jag vill här endast nämna fyra exempel.

1. För de flesta »kyrkor» finns det en gemensam grundval därigenom att den ena »kyrkan» utan vidare erkänner den andras dop såsom införlivandet »i Kristus» och i hans kyrka. Här betyder den *baptistiska* åskådningen en betydande svårighet. Detta erkännes också från baptistiskt håll. En baptistisk författare skriver:

»Utan förbehåll skall det erkännas att den svåraste stötestenen för kristen gemenskap över samfundsgränserna utgöres just av vår dopsyn.» Principiellt synes ju den medföra underkännandet av alla andra »kyrkor». Ofta väjer man dock undan för denna konsekvens. Den citerade författaren skriver om de övriga »kyrkorna»: »Vi erkänna dem öppet och villigt som *grenar av Kristi kyrka*. Men det *samfundsideal*, som de företräda, stämmer enligt vår uppfattning icke överens med Nya testamentet.»

2. Den svårighet, som från *ortodox* och *anglikansk sida* möter för kyrko- och nattvardsgemenskapen, sammanhänger med läran om ordinationen och »*successio apostolica*». Även om anglikanska kyrkan icke betraktar ordinationen såsom sakrament, uppfattas den dock av åtskilliga såsom nödvändig förutsättning för nattvardens »*validity*» samt för full kyrkogemenskap med andra »kyrkor». Vid sidan av Kristi närvaro i evangelium och sakramenten träder alltså en instans med hänsyn till kyrkoförfattningen (»*order*»). Det bör emellertid påpekas, att man från anglikanskt håll i allmänhet icke därför vill fränkänna de icke-episkopala »kyrkorna» egenskapen av att vara lemmar i Kristi kropp. Icke ens den ortodoxa kyrkan företer fullständig enhetlighet i avvisandet av icke-biskopliga »kyrkor» (jfr uppgörelsen mellan ärkebiskop Germanos och professor Arseniev vid den ekumeniska världskonferensen i Edinburgh 1937; den tyska »Konferenzbericht», 1940, sid. 290).

3. Ännu en svårighet möter i *kväkarnas* (»*The Society of friends*») uppfattning, där sakramenten och »det yttre ordet» träda i bakgrunden för »det inre ljuset». Försåvitt »det inre ljuset» skall betyda detsamma som »Kristus i oss», synes dock en viss förståelse vara möjlig med »kyrkorna».

4. Från *luthersk sida* har man stundom betraktat förpliktelsen till de lutherska *bekännelseskriterierna* såsom förutsättning för kyrko- och nattvardsgemenskap. Här måste emellertid hänvisas till att Conf. Aug. VII låter »*satis est*» avse evangelium och sakramenten. Där dessa faktiskt äro i funktion, är allt förhanden, som är nödvändigt för kyrkans enhet.

Ju mer Kristus själv, så som han är närvarande i sin kyrka i ord och sakrament, får stå i medelpunkten, och allt vad som eljest må vara viktigt för oss — det må vara samfundsideal eller kyrkliga ordningar eller dogmatiska formuleringar — blott skattas såsom en tjänst åt hans närvaro, desto mer blir kyrkans enhet *ἐν Χριστῷ* förverkligad.

*

Om de olika »kyrkorna», även där de icke äro överens till och med i viktiga lärofrågor, likväl fasthålla vid kyrkogemenskapen, så får detta dock icke föra till relativering av evangeliets innehåll. Det avgörande är, att evangelium blir

rent predikat. Här böra »kyrkorna» ömsesidigt hjälpa varandra att tränga allt djupare in i evangelium. Ofta kan detta icke ske utan allvarlig kamp. Men det blir i så fall en kamp, som utkämpas *inom* kyrkan. Upphävandet av kyrkogemenskapen är här icke något tjänligt medel. Om en del av kyrkan kommit bort från evangeliets sanning, måste den föras till rätta. Och här ha de olika kyrkosamfundnen ansvar för varandra, och böra icke draga sig undan detta ansvar. »Här äro vi skyldiga varandra hänsynslös uppriktighet. Det har alltid funnits och bör alltid finnas allvarliga uppgörelser inom kyrkan, för att icke evangeliet, kyrkans sanna skatt, skall gå förlorat. Men dessa uppgörelser äro till, icke för att vi skola döma varandra, utan för att vi under gemensam kamp skola hjälpa varandra så långt som möjligt fram till hela sanningen. Så blir själva kampen *inom* kyrkan ett medel till att uppbygga $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ och stadfästa dess enhet.»¹

¹ Slutorden i mitt arbete »Kristus och hans kyrka», sid. 107.

*Teologi och psykologi*I. DEN EMPIRISKA RELIGIONSPSYKOLOGIENS ALLMÄN-
PSYKOLOGISKA BAKGRUND

Ett känt yttrande av den tyske experimentalpsykolog, som genom sina minnesforskningar bildar epok i den experimentella psykologiens historia, återges med instämmande av en förf. i *The Churchman* (1912), en tidskrift, vars artiklar ställer dåtida forskning, icke blott teologisk utan också psykologisk, i intressant belysning: »Psychology, as Ebbinghaus remarks, has a long past and a short history». Trots allt, som hänt på psykologiens arbetsfält efter utgivandet av »Über das Gedächtnis» (1885), torde Ebbinghaus' utsaga alltfört äga sin giltighet. Ut från differentialpsykologiens, resp. religionspsykologiens forskningsläge bedöma tvenne moderna, representativa psykologer situationen på snarlikt sätt. »Psykologien som praktisk människokunskap kan väl sägas vara lika gammal som människan själv, och dess vetenskapliga rötter går långt tillbaka i filosofiens historia. Men som självständig vetenskap är psykologien en av de yngsta, med en ålder som snarare understiger än överstiger hundra år.» (G. Ekman, *Differentiell psykologi* /i forts. = DP/, s. 13.) »Die entscheidenden Entdeckungen auf dem Gebiet der Psychologie sind kaum hundert, ja, nicht einmal fünfzig Jahre alt.» (W. Gruehn, *Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie* [= FG/, s. 4.)

Det sagda gäller i särskilt hög grad religionspsykologien. En av den moderna religionspsykologiens förgrundsfigurer, Edwin Diller Starbuck hävdade omkring sekelskiftet, att religionsforskningen först då hunnit så långt som astronomi och kemi 400 år tidigare. Inom svensk psykologi markeras erkännandet av religionspsykologien såsom en jämbördig vetenskaplig deldisciplin med andra upplagan (1955) av Katz, *Handbok i psykologi*, där ämnet får sin behandling (av Hj. Sundén).

Har alltså religionspsykologien en kort historia, så har den i likhet med psykologien ö. h. ett desto längre förflutet. Detta är för religionspsykologiens vidkommande om möjligt ännu brokigare än för de andra psykologiska forskningsgrenarna. Det sammanhänger med religionspsykologiens dubbla egenskap av religionsforskning och psykologisk vetenskap. Såsom religionsforskning fick religionspsykologien intresset övervägande knutet till religionshistoriskt material — man sysslade nästan uteslutande med *Religion in Geschichte* och föga eller

intet med Religion in Gegenwart. (Detta gäller enligt Gruehn också RGG².) Såsom psykologisk disciplin kom religionspsykologien att i början som den äldre psykologien i allmänhet lida av en filosofiskt spekulativ belastning; psykologien har för att åter tala med The Churchman »floundered among difficulties, such as the relation of mind and body, forced upon it by a philosophy both inadequate and confused».

I FG redovisar Gruehn ett omfattande empiriskt material, vilket tillåter förf. att med udden mot den »förkritiska» eller »vulgära» religionspsykologien förklara: »Die Religionspsychologie ist heute besser als ihr Ruf.» Att det kommit dithän, att ett så imponerande antal »Grundtatsachen der empirischen Psychologie» kunnat samlas, sammanhänger givetvis med den allmänna psykologiska utvecklingen, såsom man kan läsa mellan raderna i FG, som icke skulle ha kommit till utan impulserna från de stora amerikanska föregångsmännen och samarbetet mellan olika representanter för nutida fackpsykologi. I fortsättningen skall ett försök göras att framställa de stora linjerna i det senaste halvseklets utveckling på psykologiens område med särskild hänsyn till den empiriska religionspsykologien, vilken i FG fått en framställning, som torde komma att räknas såsom klassisk.

Huvudföremålet för den unga, experimentellt inriktade psykologiska forskningens kritik var den tidigare dominerande förmögenhetspsykologien. »The early Western philosophers, or the Church, or Western folklore split asunder what nature had put together and spoke of 'cognition' and 'emotion' as two basically separate functions or processes» (Krech, Notes toward a psychological theory i: J. of Pers. 1949–50). Den moderna psykologien försöker tränga fram till verkligheten bakom »les mots consacrés de sensibilité, d'intelligence et de volonté» (Paulhan). För religionspsykologiens vidkommande blir resultatet, att de äldre teorier utan undantag befinnas vara falska, vilka definierat religionen såsom känsla eller vilja eller tanke (FG, s. 35). Här hade den gamla felkällan spelat in: »mangelnde Scheidung zwischen Philosophie und empirischer Psychologie» (FG, s. 549).

För den empiriska religionspsykologien framstår klart såväl storheten som begränsningen hos den banbrytande psykologen Wilhelm Wundt. Å ena sidan blev Wundts insats av största betydelse också för den moderna religionspsykologien. Wundt grundade det psykologiska institutet i Leipzig och var lärare för Stanley Hall, som betydde mycket för James och Starbuck. Å andra sidan övertog Wundt i sin omfattande Völkerpsychologie okritiskt åtskilligt tvivelaktigt religionshistoriskt material och var f. ö. alltför mycket positivist för att helt och hållet taga religionen på allvar (FG, s. 10). Den experimentella religionspsykologiens födelse — enligt Gruehn manifesterad genom Girgen-

sohns 1913 utkomna arbete *Zur differentiellen Psychologie des religiösen Gedankens* – äger dock rum inom en från Wundt utgående forskningsriktning, Würzburgskolan, med den kanske mest framstående lärjungen till honom, Oswald Külpe, i spetsen. På amerikanskt håll hade då redan Starbuck och James framlagt ett rikt empiriskt material. Året efter Girgensohns nämnda arbete kommer så W. Stählin, *Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie* och – 1920 – Gruehns första arbete med undertiteln »Ein Beitrag zur experimentellen Erforschung des religiösen Phänomens». Fortsatta religionspsykologiska experiment ha bekräftat Külpes erfarenhet: »Es ist auch kein künstliches Produkt des Laboratoriums, sondern das blühende Leben der Wirklichkeit, das diese Versuche offenbart haben».

För Wundt och ö. h. de flesta psykologer för ett drygt halvsekel sedan var experimentell psykologi detsamma som »the psychology of the generalized, human, normal, adult mind as revealed in the psychological laboratory» (Boring). En mera nyancerad syn på psykologiens objekt uppkommer därigenom, att den fortsatta forskningen präglas – inom enskilda »skolor» mer eller mindre ensidigt – av tre tendenser: en helhetspsykologisk, en utvecklingspsykologisk och en differentialpsykologisk, alla tre viktiga förutsättningar för framväxten av dagens empiriska religionspsykologi.

I *SchwZfPsych* 1943/44 berättar M. Pulver, hur han såsom ung historiker ställdes inför uppgiften att förstå gestalter sådana som Tiberius och Caligula. Han sökte därvid hjälp hos psykologien och studerade en tid under Wundts ledning. Vi iakttog affektförlopp, uppmärksamhetsvariation o. s. v. – så återger Pulver sina minnen från de tidiga psykologistudierna – vi använde ett koordinatsystem för beskrivningen av känslorna . . . , »der Mensch aber in seinem ganzheitlichen Wesen und seine Person in ihren entscheidenden Beweggründen kam nicht ins Blickfeld». Yttrandet är typiskt för den »holistiska» reaktionen mot den äldre »atomistiska» psykologien. Till särskilt starkt uttryck kom denna reaktion inom den kontinental-europeiska personlighetspsykologien (DP, s. 20 f.). Karakterologi definieras av Seifert såsom »das Hinstreben zur Psychologie des ganzen Menschen . . .». På vissa håll har personlighetspsykologien därvid influerats av existentialfilosofien. Martin Heidegger skymtar ju exempelvis bakom kravet på »une psychologie personaliste, que parte de l'unité vivante de la personne-dans-son-monde» (J. Nuttin, *Tendances nouvelles dans la psychologie contemporaine*. Louvain 1951).

Till den helhetspsykologiska tendensens genombrott har också behaviorismen bidragit. Redan John B. Watson betonar, att psykologiens objekt är människan såsom totalitet. När psykologien i sitt nuvarande utvecklingsskede definieras såsom läran om beteenden och upplevelser (DP, s. 13), äger detta sin

giltighet också beträffande det religionspsykologiska och religionssociologiska området. (Jfr B.-E. Benktson, *Kyrka och miljö, Till hembygden 1955*.) Intresset för det religiösa beteendet bör dock icke ske på bekostnad av utforskandet av de religiösa upplevelserna. Religionspsykologien har här desto större uppgift som upplevelsesidan i allmänhet, t. ex. känslopsykologien, i viss mån försumrats inom den senaste tidens psykologiska forskning (DP, s. 19).

Gestaltpsykologiens roll i det holistiska sammanhanget behöver knappast påpekas. Att W. Sheldon ursprungligen betraktade sina konstitutionella studier såsom »an aspect of Gestalt psychology» (*The varieties of temperament*, s. 423), är psykologihistoriskt intressant.¹ Den differentiella psykologien har eljest i stort icke på något genomgripande sätt påverkats av helhetsidéerna (DP, s. 20). Desto mera ha dessa betytt för religionspsykologien. Icke minst gäller detta arbetet »Komplexqualitäten, Gestalten und Gefühle (1926) av Wundts efterträdare i Leipzig, Felix Krueger (FG, s. 548). Helt allmänt slår Gruehn fast: »Wir haben wiederholt betont und es mehrfach konstatieren können, dass ja das gesamte religiöse Erlebnis (wie auch das moralische und künstlerische) eine höchst komplizierte ganzheitliche Struktur besitzt» (FG, s. 142).

Till den i vidaste mening holistiska frågeställningen hör också den socialpsykologiska. Människan befinner sig i »un contexte spatio-temporel fort complexe». Detta sammanhang innesluter också religiösa komponenter, som religionspsykologien har att klarlägga. Socialpsykologi och religionspsykologi har nu samma svårighet att brottas med: vissa gemensamma problem låta sig ännu knappast utforskas med experimentella metoder (FG, s. 26). Den empiriska religionspsykologiens förhållande till kulturanthropologien är dubbelt. Å ena sidan hävdas, att vissa former av primitiv religion icke kunna förstås kulturpsykologiskt eller religionshistoriskt utan endast religionspsykologiskt (FG, s. 513). Å andra sidan konstateras, att man icke behöver begiva sig till Afrika eller Australien »um unsere Vorstellungen von der Frömmigkeit zu bereichern» (FG, s. 6).

När Gruehn kraftigt understryker den religiösa upplevelsens helhetliga karaktär (jfr ovan citatet ur FG, s. 142), är förutsättningen Würzburgskolans betonande av själslivets enhet med udden riktad såväl mot förmögenhetspsykologiens från populärpsykologien nedärvda uppfattning om olika själsdelar som mot associationspsykologiens och även den wundtska apperceptionspsykologiens atomistiska betraktelsesätt. Girgensohns bestämning av religionen såsom »die Synthese von Ichfunktion und Gedanke» — termen jagfunktion är såsom

¹ Även om Sheldon senare ställer sig kritisk mot gestaltbegreppets tillämpning på de konstitutionella studierna på grund av haloriskerna hävdar han, att forskningsobjektet är »whole people, not merely behavioral fragments of people» (a. a. s. 428).

Gruehn påpekar (FG, s. 81) »nur psychologiegeschichtlich verständlich» — är resultatet av en utveckling på psykologiens område, vilken kommer i blyt-belysning, om man konfronterar den med följande tidstypiska citat ur *The Churchman* 1912 (i en art. om *The practical relationship of psychology to pastoral life and work*): »The 'nature' and 'character' of an individual means really nothing but the habitual form of his associations».

Det är naturligt, att den vetenskapliga psykologien i början av sin utveckling kom att få de experimentellt betingade rönen begränsade till relativt elementära fenomen. Sådana lät sig lättast fångas med empiriska metoder; populärpsykologiens opererande med massiva helheter av spekulativ natur verkade också avskräckande. Avgörande för psykologiens, också religionspsykologiens, vidare utveckling blev emellertid den förut antydda föreningen mellan holism och empiri.

Den förvetenskapliga psykologiens betydelse skulle kunna sägas vara, att den genom århundradena höll det psykologiska *intresset* levande, också när dess teser präglades av tidstypisk, filosofisk spekulation. De äldsta, psykologiskt betydelsefulla *upptäckterna* gjordes i stor utsträckning inom andra vetenskaper: fysiken (färg- och ljudlagar), medicinen (de hypnotiska fenomenen), astronomin (den personliga ekvationen) o. s. v. Uppkomsten av den fysiologiska psykologien belyser det sagda.

Den tyske psykologen Hans Henning har beskrivit den nutida psykologiens situation så, att den experimentella psykologien ligger »im eroberten Gelände» såsom en stark fästning med försvarsverk, »deren Bauart sich den örtlichen Bedingungen anpassen muss». Till de tjugufem(!) omgivande forten hör f. ö. också religionspsykologien. En angloamerikansk bild av utvecklingen ger Boring: »Psychology has matured, not like a person who never picks up new ancestors as he grows older, but like a family which, when a scion marries, acquires suddenly all the ancestors of the new spouse».

Några folkpsykologiska reflexioner skola ej anställas med anledning av de tvenne bilderna av den moderna psykologiens uppkomst. Det är emellertid värt att stryka under, att de psykologiska landvinningarna befrämjats av — utom den nämnda empiriska och helhetliga inriktningen — utvecklingspsykologiska och differentialpsykologiska strävanden. Dessa kunde måhända sammanföras såsom en i vidaste mening komparativ tendens hos forskningen. Anmärkningsvärt tidigt stod sammanhanget klart för fransk psykologi. (Jfr följande passus ur Marion, *Le cours de psychologie appliquée à l'éducation*. 4. ed. Paris 1884, som bortsett från inskränkingen till medvetandesfakta klingar högst modernt: »La psychologie comparée est toute étude des faits de conscience non plus bornée à un individu ou à une espèce, mais s'étendant soit à plusieurs catégories

d'individus, placées à des degrés différents d'une même espèce, soit à plusieurs espèces. Ainsi on ferait déjà de la psychologie comparée si l'on étudiait dans leurs rapports entre eux l'homme adulte et l'enfant, ou l'homme civilisé et le sauvage»).

Den roll, som religionspsykologien spelat i den allmänpsykologiska utvecklingen — och det icke blott såsom mottagande part — kan åskådliggöras också med några betydelsefulla utvecklingspsykologiska data. Starbucks Psychology of Religion (1899) har undertiteln An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness. 1927 utkom Gruehn, Religiöse Entwicklung des Jugendlichen. När sistnämnde förf. i FG behandlar den religiösa utvecklingen, Kindheit, Jugend, Alter, kan han stödja sig på en mångfald genetiskt inriktade religionspsykologiska undersökningar, såsom Leitner, Psychologie jugendlicher Religiosität innerhalb des deutschen Methodismus och Wunderle, Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend. Das Ja und Nein katholischer Schüler zur Glaubensdarbietung, och erinra om det »überaus freundlichen und verständnisvollen Zusammenarbeit F. Kruegers mit unserem Arbeitskreise». Ett danskt arbete, som Gruehn skattar mycket högt, är V. Grønbeck, Kristendom hos gamle (1943; jfr B.-E. Benktson, Den åldrande människan, Till hembygden 1953).

»La psychologie comparée la plus intéressante et la plus instructive est celle qui étudie dans leurs relations l'homme et l'animal» — den citerade franske psykologens omdöme är intressant mot den allmänna tidsbakgrunden; djurpsykologi och religionspsykologi ha väl ändå näppeligen något med varandra att göra? Jo, Gruehn belyser faktiskt (FG, s. 201) frågan om samvetets uppkomst med erfarenheter från djurpsykologien och betonar ut från den metodiska samhörigheten mellan denna och den tidiga barndomens psykologi omöjligheten att tala om religiösa yttringar hos barnet under det första levnadsåret. »Man könnte eher etwas von der Frömmigkeit des Hundes berichten als von der des Säuglings» (FG, s. 383).

»Animals enter the psychological laboratory» och »Psychology enters the nursery» är ett par rubriker från Munns handbok i psykologi, vilka i vårt sammanhang skulle kunna kompletteras med följande: Psykologien gör sin entré på sjukhus och i fängelse. Medicinsk psykologi och psykoterapi, icke minst psykoanalysen, samt kriminalpsykologi ha bidragit till att göra människouppfattningen mer realistisk, och detta har varit av största betydelse också för religionspsykologien (FG, s. 179). Vad psykoanalysen beträffar, kan man konstatera, att t. ex. Pfister och Reik bedömas mera negativt av Gruehn än av Sundén. Den förre fastslår, att även Freud själv framställer »ein unwahres Zerrbild der Religion» (FG, s. 39), vilket icke hindrar, att Freud gjort riktiga iakttagelser,

som bidragit till förståelsen också av religionspsykologiska fenomen, som den tidigare statiska psykologien icke hade någon förutsättning att förstå (FG, s. 84). Det dynamiska betraktelsesättet har slagit igenom, även om den djuppsykologiska dynamiken befunnits variera på ett helt annat sätt än Freud menade. »De otillfredsställda och mer eller mindre förträngda behoven är förvisso inte desamma hos negrer i Kongo som hos sysslösa överklassdamer i sekelskiftets Wien» (G. Ekman, Psykologi, s. 86).

En banbrytande insats gjorde Starbuck, när han befriade omvändelsen från den det onormala och överspända själslivets region, dit den tidigare gärna hänförts (FG, s. 64). Inom profetforskningen har man brutit med den av Wundt och andra samtida psykologer influerade tradition, som genom att lägga tonvikten vid profeternas säregna upplevelser ofta kom att ge dem en psykopatisk anstrykning. Gruehn nämner särskilt osloprofessorn I. Seierstad. »Mit einer erstaunlichen Energie und Ausdauer hat er sich in die moderne Psychologie, Religionspsychologie und Psychotherapie vertieft und uns eine neue, zuverlässige Begriffswelt geschenkt» (FG, s. 518).

Även kriminalpsykologiens framväxt är av allmänpsykologiskt — och religionspsykologiskt intresse. »Die Psychologie des Verbrechertums hat auch jedem 'anständigen' Menschen mancherlei zu sagen» (FG, s. 349). Också här ha nordiska teologer gjort viktiga bidrag, E. Berggrav och framförallt A. Bjerre, vars kriminalpsykologiska studier till mordets psykologi (i Acta et commentationes universitatis Dorpatensis 1925) utförts »unabhängig von jeder Theorie, in seltener Lebenstreue und oft erschütternder Lebenswahrheit» (FG, s. 180).

Förhållandet mellan religionspsykologi och differentialpsykologi är kanske det mest intressanta men utan tvekan det minst beaktade i det senaste halvseklets utveckling på det psykologiska området. Den äldsta experimentalpsykologiens forskningsföremål voro utpräglat allmänpsykologiska. Detta medförde, att de individuella olikheter, som påträffades vid t. ex. reaktionsförsöken, mera betraktades såsom en felkälla än som i sig själva intressanta psykologiska fenomen (DP, s. 17). Det sagda må belysas med några ord av James Cattell, en av de första, som i den psykologiska forskningen förenade impulser från Wundts psykologiska och Galtons antropometriska laboratorier (DP, s. 24 f.): »Psychology is not concerned with individual peculiarities, but with the laws to which all mental processes are subject . . . The problems of psychology are evidently complicated by the fact that individual minds differ. But this difference is largely a matter of comparatively unimportant detail. The position of psychology is not very different from that of other sciences.»

Det ligger i sakens natur, att de religionspsykologiska experimenten icke i första hand uppdagade allmänna psykologiska lagar utan individuella differen-

ser. Gruehn påpekar, att »auch bei einer wissenschaftlichen Analyse experimenteller Protokolle ist es bisher noch jedem Versuchsleiter so gegangen, dass ihm als erste Gesetzmässigkeiten die individuellen Verschiedenheiten aufzufallen pflegten» (FG, s. 332). Det var därför ingen tillfällighet, att den första avhandling, som var en frukt av den experimentella religionspsykologien, Girgensohns tidigare nämnda arbete av år 1913, sysslade med individuella differenser.

År 1902 utkom James, *The varieties of religious experience* — ytterligare ett exempel på, hur modern religionspsykologi och differentialpsykologi vuxit fram ur samma mark. (Termen *Variational Psychology* används ofta synonymt med *Differential Psychology*. Den eleganta dispositionen i DP är också upplagd med hänsyn till olika variationsproblem.) Om James' nämnda Giffordföreläsningar har det sagts (Elof Åkesson i Sv. Uppslagsbok), att »det var första gången en naturvetenskapsman betraktade hjältar, helgon och narrar av allahanda religioner och bekännelser med psykologens intellektuella sympati».

År 1900 vann termen differentiell psykologi burskap genom W. Sterns programskrift *Über psychologie der individuellen Differenzen. Ideen zu einer 'Differenziellen Psychologie'*. Gruehn citerar ur den helt omarbetade andra upplagan (1911 = 3. uppl. 1921) några ord om nödvändigheten av ett oförtruttet arbete med psykologiens teoretiska sida (FG, s. 415; i en not /s. 570/ tilläggs: »Die ... zitierte Feststellung stammt aus dem Jahre 1900, ist also bereits ganze 50 Jahre alt!«).

William James och William Stern äro två också för nutida religionspsykologi starkt förpliktande namn. Det gäller att göra rättvisa åt den religiösa erfarenhetens rika variation utan att hemfalla åt »en unsicheres Tappen und prinzipienloses Tasten» (Stern).

II. DJUPPSYKOLOGI OCH SYSTEMATISK TEOLOGI

I sin anmälan av L. W. Grensted, *Psychology and God* (SvTKv 1932, ss. 172 ff.) säger sig A. Runestam vilja rekommendera boken till begrundande »särskilt åt dem, som på grund av obekantskap med eller mistänksamhet mot psykologien underskatta den hjälp, som denna med eller mot sin vilja kan bereda studiet i systematisk teologi». Med det senare ledet i den eleganta vändningen »med eller mot sin vilja» syftar Runestam uppenbarligen särskilt på psykoanalysen. E. Howald hade fem år tidigare för sin framställning av *Ethik des Altertums für Handbuch der Philosophie* byggt på djuppsykologien — »um mich tapfer zu diesem verpönten Worte zu bekennen» (s. 5) — men på teologiskt håll hade man icke i nämnvärd grad känt sig manad att utnyttja de psykoanalytiska landvinningarna. Under det mellanliggande tidsavsnittet har läget

förändrats, icke minst beroende på, att de psykologiska skolbildningarnas tid numera höra det förflutna till. Under de senaste åren har man kunnat börja tala om »våra dagars äntligen en smula fast etablerade psykologi» (G. Ekman, *Psykologi*, 1953, s. 5); vi befinna oss nu i en »syntetisk» period, »då man ur det hållbara från olika forskningsriktningar söker forma en gemensam 'grundpsykologi'» (T. Husén, *Psykologi*, 1954, s. III). För psykoanalysens vidkommande har under den »syntetiska» perioden skett en — för att tala med H. Schultz-Hencke, *Der gehemmte Mensch — »Amalgamierung der Lehren Freuds, Adlers und Jungs»*. Triumviratet Freud—Adler—Jung sprängdes visserligen, under former, som påminna om upphörandet av den dialektiska teologiens vapenbrödraskap. Men medan Barth, Brunner, Gogarten och Bultmann sedan dess vandrat alltmer skilda vägar — det är endast de båda sistnämnda, som kunna sägas ha behållit en positiv kontakt med varandra — så att man blott kan tala om den dialektiska teologien såsom något förflutet, har däremot det psykoanalytiska arvet trots skolans upplösning i stor utsträckning samordnats. Redan före inträdandet av denna djuppsykologiska consensus hade emellertid psykoanalysens grundläggare »med eller mot sin vilja» tilldragit sig mer än ett negativt intresse från teologiens sida. »Nachdem Freuds naturalistische Weltbetrachtung jahrzehntenlang die Theologen mit wenigen Ausnahmen von der P(sychoanalyse) abgestreckt hatte, wandten sich ihr in den letzten Jahren nicht wenige erwartungsvoll zu», konstaterar O. Pfister i *RGG*², IV, sp. 1638 och ger ett och ett halvt decennium senare ut sitt stora psykoanalytiskt inspirerade arbete *Das Christentum und die Angst* (Zürich 1944). Genom Fr. Künkel kom Adlers individualpsykologi (jfr I. Alms rec. i *SvTKv* 1938, ss. 350 ff.) att utöva avsevärt inflytande på det teologiska tänkandet också i Sverige. I anmälares antikvariskt förvärvade exemplar av Künkel, *Einführung in die Charakterkunde* har en tidigare läsare, av marginalanteckningarna att döma väl skolad i teologiskt och filosofiskt avseende, vid författarens behandling av begreppet Ichhaftigkeit gjort en hänvisning till O. Nystedts predikosamling *Ett kyrkoår*, s. 208, ett vittnesbörd om den künkelska psykologiens affinitet till populära religiösa tankegångar.

Det är emellertid varken Freud eller Adler eller Künkel, som är intressantast ur teologisk synpunkt; det omdömet måste reserveras för C. G. Jung. Den i det inledande Runestam-citatet påtalade misstänksamheten på teologiskt håll mot psykologien, har i väsentlig utsträckning berott på, vad som med ett väl icke alltid så klart fattat slagord betecknats som *psykologism*. I artikeln *Teologi och psykologi* (*SvTKv* 1939, ss. 228 ff.) får begreppet av I. Alm den innebörden, »att religionen betraktas som en i människans psyke immanent företeelse». I samma artikel hävdas, att »utvecklingen av Jungs analytiska psykologi är

historien om *psykologismens övervinnande på psykologiens egen mark*» (s. 235). Den av Jung i *Antwort auf Hiob* (Sv. övers. av Hj. Sundén, Svar på Job, Sthlm 1954) framlagda åskådningen bekräftar detta omdömes riktighet, även om man med tanke på Jungs distinktion mellan ett personligt och ett kollektivt omedvetet, det senare innehållande ett arkaiskt tänkande med archetyper från människosläktets utveckling, måste säga, att övervinnandet av psykologismen sker på det metapsykologiska planet.

För den, som huvudsakligen stiftat bekantskap med Jung genom amerikanska frågeformulär för fastställande av graden av extraversion och introversion, i vilka hans typpsykologi i allmänhet förenklas till nära nog oigenkännlighet, måste det vara en överraskning, att psykologen på sin höga ålder gett sig i kast med ett rent teologiskt problem. I själva verket äro stationerna på Jungs väg till Job lätt lokaliserade för den, som något känner till hans författarskap: *Zur Psychologie und Pathologie sog. ockulter Phänomene* 1902, *Psychologie der Dementia praecox* 1907, *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben* 1916, *Psychologische Typen* 1921, *Modern man in search of a soul* 1934, *Psychologie und Religion* 1940 och *Psychologie und Alchemie* 1944.

Det för Jung oerhört viktiga heraklitiska begreppet enantiodromi, som kan föras tillbaka på erfarenheter i samband med arbetet på doktorsavhandlingen (1902), och som ger typläran dess karakteristiska prägel, med innebörden, att förhållandet mellan det medvetna och det omedvetna själslivet regleras genom »motsatslöpandets» psykologiska lag, har i *Antwort auf Hiob* applicerats på gudsbegreppet. Man kan påvisa en passus i *Psychologische Typen*, där tankegången i boken om Job redan finns i sin linda (s. 357 f.). Jung citerar här Job 40: 10–12 och 14, där den fjortonde versen i den tyska översättningen lyder: »Er (Behemot) ist der Anfang der Wege Gottes». Man måste uppmärksamt läsa dessa ord, säger Jung. Med denna kraft »beginnen die Wege Gottes», nämligen Jahves, den judiske gudens, som i Nya testamentet frigör sig från denna form. Där är han icke längre naturgud. »Psychologisch will das heissen, dass diese rohe Triebseite der im Unbewussten aufgestauten Libido in der christlichen Einstellung dauernd unten gehalten wird; damit wird die eine Gotteshälfte verdrängt, resp. auf das Schuldkonto des Menschen geschrieben und in letzter Linie der Domäne des Teufels zugewiesen.» Det är ett bevis för verklig kongenialitet med Jung, när Ivar Alm i sin svenska översättning och bearbetning av *Psychologische Typen* (1941) sovrar och radikalt omgrupperar stoffet, »så att det för Jungs hela psykologiska arbete karakteristiska motsatsproblemet föres fram till den av honom antydda religiösa syntesen» (s. 335). *Antwort auf Hiob* är en utläggning av den anförda tankegången i det femte av de tio kapitlen i *Psychologische Typen*, vilket Alm lagt som slutsten i den svenska upplagan.

Jung ser Jobs bok såsom milstenen på den långa väg, längs vilken ett gudomligt drama utspelas sig. När boken kom till, förelågo redan åtskilliga vittnesbörd, som hade skisserat upp en motsägelsefull bild av Jahve. »Den visade en gud som var måttlös i fråga om sina känslor och som led just av denna måttlöshet. Han tillstod inför sig själv att vrede och svartsjuka förtärde honom och att vetenskapen härom var ett lidande för honom själv. Insikt stod sida vid sida med insiktslöshet, liksom godhet bredvid grymhet, och skaparkraft vid sidan av förstörelselusta. Allt fanns där, och det ena utgjorde intet hinder för det andra. Ett dylikt tillstånd är blott tänkbart för oss antingen då intet reflekterande medvetande är för handen eller då reflektionen endast utgör en vanmäktig bifaktor. Ett tillstånd som är beskaffat på detta sätt kan endast betecknas som *amoraliskt*» (s. 11). Nu får man enligt Jung icke konfrontera en arkaisk gud med den moderna etikens krav (s. 17) — på de sidor i *Psychologische Typen*, där vi menat oss kunna påvisa upprinnelsen till *Antwort auf Hiob*, citeras Mäster Eckhart: »Fernab von Gott liegen diese drei Bestimmungen 'gut', 'besser', 'das Beste'. Er steht über allem dem» (s. 358) — men drivkraften i jobsdramat framställes likväl såsom människan Jobs andliga och moraliska överlägsenhet över den mera omedvetne guden. Förvånansvärt lätt och utan grund låter Jahve sig påverkas av Satan, så att han blir osäker beträffande Jobs trohet och överhopar honom med olyckor. Jobs öde får emellertid till följd, att Jahve höjer sig över sitt tidigare primitiva medvetandestillstånd, i det han indirekt erkänner att människan Job är honom överlägsen, och att han därför måste inhämta »människovarats försprång». Jahve måste bli människa, ty han har gjort människan orätt. Såsom rättfärdighetens vårdare vet han, att varje orätt måste sonas (s. 57). I Kristi rop från korset: »Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?» »uppnår hans mänskliga väsen gudomlighet, nämligen i det ögonblick, då Guden upplever den dödliga människan och erfar det, som han låtit sin fromme tjänare Job utstå. Här lämnas svaret till Job . . .» (s. 61).

Att Jung är djupt personligt engagerad i den fråga, han sysslar med, är höjt över allt tvivel. Vi ha upplevt så oerhörda och skakande ting, säger han, att frågan huru detta på något sätt skall kunna förenas med idén om en god Gud blivit brännande. »Det rör sig härvid icke längre om ett teologiskt-fackvetenskapligt problem utan om en allmänmänsklig religiös mardröm till vars behandling även en teologisk lekman, sådan som jag, kan eller kanske måste bidra med ett ord» (s. 115). Man ville gärna ge »den teologiske lekmannen» det erkännandet, att han från sina utgångspunkter redligt strävat efter att lösa ett av tillvarons största problem. Jungs tankemöda kontrasterar välgörande mot vissa oss själva i tid och rum närliggande försök att avfärda hela frågekomplexet såsom ett logiskt oting. Den sortens tänkare får f. ö. en utomordentligt träffande

karaktistik i Svar på Job: »Omfattar man icke någon religiös åskådning, tillstår man icke gärna för sig själv en känsla av brist utan pockar i stället på intresse för hur upplyst man är eller antyder åtminstone den ädla frimodigheten i sin agnosticism. Intar man denna ståndpunkt vill man knappast tillstå att det religiösa föremålet har numinös karaktär och blir därigenom i lika hög grad hindrad i fråga om att tänka kritiskt, man utesluter från början den obehagliga möjligheten att ens tro på upplysning eller ens agnosticism skulle kunna rubbas» (s. 113 f.).

Jung värjer sig, så vitt man kan finna, framgångsrikt mot den väntade beskyllningen för psykologism (s. 8 f.) och har ett viktigt påpekande att göra: »På grund av den allmänt förhärskande underskattningen av psyket blir ... varje försök till en adekvat psykologisk förklaring från början misstänkt för psykologism ... Om man i fysiken försöker att förklara ljuset väntar sig ingen att det sedan icke skulle finnas något ljus. Men om psykologien tror man att allt vad den förklarar därmed är bortförklarat» (s. 128 not 40). Att Jung likväl tolkar jobsdramat med tillhjälp av grundprincipen i sin psykologi, är en annan sak, som redan antytts. Det lönar emellertid mödan att ett ögonblick betrakta honom icke i första hand såsom psykolog utan efter hans vilja såsom lekman in theologicis (s. 128). Vilken är den *teologiska* strukturen i Antwort auf Hiob?

Formellt består detta svar i en försoningslära med Gud såsom subjekt men med skuldfrågan omkastad: den skyldige är — Gud. Vid utvecklandet av tankegången hemfaller Jung — ett offer för enantiodromien i sitt eget väsen — stundom till rationalistisk förenkling. Psalt. 89: 47—50 skulle, om talet riktats till en människa i stället för till Gud, enligt Jung lyda ungefär så: »Lugna dig då och sluta med ditt meningslösa raseri. Det är groteskt att du kan reta upp dig så över att plantorna inte ville riktigt ta sig, när det delvis är din egen skuld. Du kunde väl tidigare ha visat dig förnuftig och skött om den lilla trädgård som du planterat, i stället för att trampa ner den» (s. 17). Man kan nog endast göra sig en svag föreställning om reaktionen, inför dessa ord från Zürich, om de uppfattades i Bruderholzallee 26 i Basel. Det är ju rätt anmärkningsvärt, att Karl Barth endast en gång och det en passant berör Jung på de dryga sju tusen sidorna i Kirchliche Dogmatik, där Jungs typlära, eller i varje fall den typologiska aspekten, synes ha varit värd att granska i sammanhang med antropologifrågan. Det förhållandet, att Barth icke räknar med Jung, utesluter ju emellertid ej, att Jung tager hänsyn till Barth. Ur en synpunkt sett skulle Svar på Job kunna innebära en viktig korrektur av barthiansk teologi: Djävulen spelar här en verklig roll. I början av kap. VIII gör författaren en rekapitulation: Jahves avsikt att bli människa, som uppstod såsom en följd av sammanstötningen med Job, förverkligas i Kristi liv och lidande. Fortsättningen lyder: »Man undrar, då

man erinrar sig tidigare skapelseakter, var Satan vid allt detta håller hus med sitt omstörtande förehavande. Han sår ju överallt sitt ogräs bland vetet. Man kan ana att han har ett finger med i de herodianska barnamorden. Vål betygat är hans försök att locka Kristus till att anta en världslig härskares roll. Lika tydligt är det faktum, att han, så som framgår av de besattas utsagor, visar sig vara väl underrättad om Kristi natur; han tycks även ha inspirerat Judas, utan att dock kunna få något inflytande på den väsentliga offerdöden respektive kunna förhindra densamma» (s. 63). Djävulen icke blott kallas utan visas även vara »den store Motspelaren» (s. 27). Och ändå uppgår han till sist i Guds väsen; han blir den mörka sidan hos Gud. Någonstans måste han ju höra hemma, tycks Jung mena och tolkar utsagan, att han blev utkastad från himmeln till jorden så, att han i djupaste mening hör Gud till och från början är hemmastadd hos honom. Hörde han icke gudomen till, måste han ju vara ett med människan. Man ser, vilken Fremdkörper djävulen blir i en åskådning, där Gud och människa ställas mot varandra såsom tillvarons två motpoler. Antingen med Gud eller med människan måste djävulen föras samman. Tertium non datur.

En tredje ståndpunkt vore ju, att det onda icke läte sig rationellt förklaras — tanken att Kristus måste komma för att frälsa mänskligheten från det onda, avvisar Jung med, att det vore »betydligt enklare, om Jahve en gång för alla kallade denne 'practical joker' energiskt till ordningen» (s. 52) — och icke mantalsskrevs hos vare sig Gud eller människorna utan verkligen finge vara »unheimlich». Att en sådan uppfattning, där tanken på »Motspelaren» får komma till sin rätt, spränger sönder kontrasteringen Gud—människa, har vid det här laget många gånger framhållits från luthersk sida i diskussion med Barth. Att Jung icke ersätter den nämnda motsättningen med ett annat system, där referenspunkterna icke äro Gud—människa, är tydligt. Just därför att han är teologisk lekman, driver honom referenssystemet till formuleringar, som skarpare än ett fackteologiskt resonemang belysa dess inneboende svårigheter. »Man må försöka göra klart för sig, vad detta betyder: Gud blir människa. Det betyder ingenting mindre än en världsomstörtande förvandling av Gud» (s. 52). Kristus »intar en viktig mittposition mellan de tvenne svårförenliga extremerna Gud och människa» (s. 87). Typiskt nog räknar Jung med motsatsen Gud—människa i kristendomen såsom ett föreliggande faktum. Han gör t. o. m. ett försök att förklara föreställningens uppkomst. »Motsatsen mellan Gud och människa i den kristna åskådningen torde vara ett arv från den urtid, då det metafysiska problemet uteslutande bestod i Jahves förhållande till sitt folk. Frukten för Jahve var ännu alltför stor för att man — trots Jobs gnosis — skulle våga förlägga anti-nomin i Gud själv. Om man emellertid låter motsatsen mellan Gud och människa bestå, hamnar man slutligen — nolens volens — i den kristna övertygelsen:

omne bonum a Deo, omne malum ab homine . . ., varvid det skapade på ett absurt sätt ställes i motsats till sin Skapare och människan i fråga om det onda tillerkännes en till och med kosmisk eller demonisk storhet» (s. 18).

Att satsen »omne bonum a Deo, omne malum ab homine» icke får bli det sista ordet i frågan om det onda, må från teologisk sida vara ett Antwort auf Jung.

»Freuds welthistorisches Verdienst — skriver Jung — besteht nicht in scholastischen Fehlgriffen der Deutung auf dem spezialwissenschaftlichen Gebiet, sondern in der seinen Ruhm begründenden und rechtfertigenden Tatsache, dass er, wie ein alttestamentlicher Profet, falsche Götzen stürzt und mitleidlos die Fäulnis der zeitgenössischen Seele am Tageslicht ausbreitet» (cit. efter H. Henning, *Psychologie der Gegenwart*, s. 86). I viss mån kunde denna karakteristik av Freud gälla Jung själv. Han har allt bestämdare utvecklats från fackpsykolog till kulturprofet och teolog. Han har, för att låna ett uttryck av F. Heinemann, *Existenzphilosophie lebendig oder tot?* (Heinemann avser för sin del Marcel), blivit »der mysteriöse Empiriker». — Jungs arbeten uppvisa enligt P. Helwig (*Charakterologie*, s. 256) »eine unordentliche Eleganz», och den, som stiftat bekantskap med Antwort auf Hiob, vill väl icke alldeles bestrida detta. Helwig säger också — och man är även här benägen att ge honom rätt: »Jungs Lehre ist in einem ganz bestimmten Sinne 'schön' — eine Wertung, die in der Psychologie durchaus ihre Berechtigung hat und die mit viel Bedenklichem auch viel Positives verbindet».

*

Såsom av de föregående sidorna framgår, är ett givande samarbete mellan teologi och psykologi något mer än en from önskan, och teologen har rikt utbyte av att taga del av såväl den empiriskt arbetande psykologens rön som den mera spekulativt lagde kulturpsykologens uppslag. Det finns emellertid ännu en psykologtyp — den må exemplifieras med H. M. Sutermeister, *Psychologie und Weltanschauung* — som till den atavistiska vantron räknar allt, vad religiöst liv heter. Denna »physiologische Psychologie» påstås ensam hålla sig »im Rahmen der exakten Wissenschaft» men gör icke desto mindre anspråk på att lösa också »die weltanschaulichen Probleme». Härom heter det: »Insofern der Widerstreit zwischen Glauben und Wissen eben in gewissem Sinne ein solcher 'zwischen alten und neuen Hirnteilen' ist, so muss die 'wachsende Zerebration' zwangsläufig eines Tages zu einer diesbezüglichen 'Überwindung des Glaubens durch das Wissen' führen!» När man intar en avvisande hållning gentemot sådana uttalanden, gör man det icke blott i teologiens namn utan lika mycket i psykologiens.

*Religiøst apriori hos Anders Nygren**

DET religiøse apriori er det mest theoretiske af alt theoretisk. Det kan kaldes Theoriernes Theori eller Princippernes Princip. For at man nu ikke deraf skal tro, at det drejer sig om et Stykke sofistisk og ligegyldigt Hjernesvind, vil vi tage vort Udgangspunkt et ganske utheoretisk Sted, nemlig i George Orwell's Bog »Nineteen Eighty-Four«.

Bogens Hovedperson Winston Smith er blevet fængslet og er i Forhør hos en af Tankepolitiets Chefer, O'Brien. Denne forsøger at lære ham den nye Maade at tænke paa, »doublethink«, ved Hjælp af en videnskabelig, men ikke derfor mindre følelig Tortur. Winston Smith har engang i sin Dagbog skrevet, at han kun Frihed til at sige, at 2 og 2 er 4, saa er Friheden i egentligste Forstand sikret. Nu holder O'Brien fire Fingre foran Smith og spørger, hvor mange der er. Smith svarer fire. »Og hvis Partiet siger, at der ikke er fire, men fem, hvor mange er der saa?« spørger O'Brien. »Fire«, gentager Smith. Nu lægges der »fysisk Pres« paa ham. Og Formaalet er ikke blot at faa Smith til i lydlig Underkastelse under Partiet at sige fem, selvom han inderst inde ved, der er fire, heller ikke at faa ham til at antage en anden Konvention vedrørende Mængdebetegnelser. Han skal virkelig mene, at der er fem, fordi Partiet siger det. »How can I help it?« indvender Smith. »How can I help seeing what is in front of my eyes? Two and two are four.« Dertil svarer O'Brien: »Sometimes, Winston. Sometimes they are five. Sometimes they are three. — — You must try harder. It is not easy to become sane.« »You believe that reality is something objective — — existing in its own right. — Reality exists in the human mind, and nowhere else. Not in the individual mind, which can make mistakes, and in any case soon perishes; only in the mind of the Party, which is collective and immortal.«¹

Saadan noget som Fortiden eksisterer heller ikke. Der findes ingen objektivt gyldige Domme om historiske Begivenheder. Fortiden eksisterer kun i den menneskelige Hukommelse og i de skriftlige Optegnelser, og de kan begge kontrolleres af Partiet. De kan tilintetgøres, eller der kan rettes i dem, saavel i Hukommelsen som i Journalerne. Og dette er ikke Svindel, for

* Foredrag holdt ved Fyns Stiftskonvent i Ringe den 29. Oktober 1956, lidt ændret.

¹ Nineteen Eighty-Four, a novel by George Orwell, New York 1949, p. 252.

Fortiden i sig selv eksisterer jo ikke mere, kun i Hukommelsen og paa Papiret. Hvis Optegnelserne brændes, eksisterer de ikke blot ikke mere, men de har aldrig eksisteret.

Mod Slutningen af Eksaminationen kommer der et fortvivlet Udbrud fra Winston Smith: »I know you will fail. There is something in the universe — I don't know, some spirit, some principle — that you will never overcome.« »Do you believe in God?« spørger O'Brien, hvortil Smith svarer Nej.² Men dette Spørgsmaal er paa sin Vis korrekt nok. For det, det her drejer sig om, er det religiøse apriori. Ikke saadan at forstaa, at Anerkendelsen af det religiøse apriori er det samme som Gudstro eller nødvendigt maa føre til den; men det er i Virkeligheden Spørgsmaalet om religiøst apriori, der skimtes bag hele den uhyggelige Scene.

Hvad er det, O'Brien gør sig skyldig i rent erkendelsesteoretisk? Han gør sig skyldig i en Sammenblanding af Begreberne Gyldighed og konkret Virkelighed. Ikke blot Tænkningen og Erfaringen selv som psykologisk Faktum, eller de enkelte Sætninger som filologiske eller grammatiske Størrelser, men Tænkningens og Erfaringens Gyldighed behandles som en ontologisk Størrelse. Gyldighed gøres til en Del af selve den konkrete Virkelighed, der befinder sig paa et givet Punkt i Erfaringsomraadet, og udfra dette Punkt faar alt andet sin Gyldighed. Hvad bliver Resultatet af denne Mangel paa Skelnen?

1) At Gyldigheden lige saa godt kan konstitueres af den ene Del af Virkeligheden som af den anden. Kan der ikke skelnes mellem Gyldighed og ren Fakticitet, saa kan Staten og Partiet lige saa godt staa som Gyldighedens Garant som det enkelte Individ. Gyldigheden kan lige saa godt begrundes i en sociologisk politisk Størrelse som i en psykologisk individuel. Tyskland kan lige saa godt være Sandheden som noget som helst andet.

2) Dersom Gyldigheden selv er en empirisk Størrelse, undergivet Tiden og Rummet, er der intet i Vejen for, at den kan paavirkes og omformes af en anden empirisk, tids- og rumbestemt Størrelse, f. Eks. Staten eller, i et mere demokratisk Klima, Gallupinstituttet. Saa er Hjernevask en fuldt legitim Foreteelse, og det er da i og for sig underordnet, om man lader vaske hjemme eller ude.

Et fundamentalt Træk i Anders Nygrens religionsfilosofiske Tænkning er nu denne Skelnen mellem Gyldigheds- og Virkelighedsmomentet i Erfaringen. Han er flere Gange blevet angrebet paa dette Punkt, og det maa siges at være et centralt Punkt at angribe. Kan der ikke skelnes her, falder hele Nygrens Filosofi sammen, og Nygren vilde vel tilføje, at dermed falder hele Filosofien.

² Ibid., p. 273.

Nygren er en svoren Fjende af Metafysikken. Og Metafysikkens $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ $\psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$ er netop denne, at »den griper något ur erfarenheten och identifierar detta med den sökta principen; metafysiken förfar efter ‚participationens lag‘, den tager en del ur erfarenheten och låter den representera det hela, låter den få digniteten av tillvarons grund och princip, eller annorlunda uttryckt, den besvarar frågan om vad verklighet är med att peka på något visst verkligt«. ³

I Modsætning til Specialvidenskabens er Filosofiens Sigte universelt; den er en Universalvidenskab med Sigte paa den samlede Erfaring. Dermed er Faren for at ende i Metafysik givet. For at undgaa den Fare og sikre Filosofien videnskabelig Karakter har man undertiden villet give Filosofien konkret Erfaringsstof. Man har saaledes f. Eks. ladet Filosofien blive en Slags Psykologi. Men derved sker et af to: Enten reduceres Filosofien til en slet og ret Specialvidenskab, eller ogsaa er vi paa Vej ind i Metafysikken igen, idet der her ganske vilkaarligt er taget et vist Stykke Virkelighed og givet det grundlæggende og principiel Betydning. Saa faar vi ikke den Videnskab, som hedder Psykologi, men den Metafysik, som hedder Psykologisme.

Skal Filosofien være Filosofi, altsaa Universalvidenskab, og alligevel undgaa Metafysikkens Vilkaarlighed, maa den frigøres fra at beskæftige sig med Virkelighedsspørgsmaalet og i Stedet koncentrere sig om Gyldighedsspørgsmaalet, hævder Nygren. ⁴

I ethvert Erfaringsudsagn er der to Momenter, et ontologisk og et logisk, et aposteriorisk og et apriorisk, et konkret Virkelighedsmoment og et abstrakt Gyldighedsmoment. Det første er Specialvidenskabernes Omraade, det andet Filosofiens.

Nygrens Synspunkt er rent fænomenologisk. Fænomenologi og Aprioritet er Vekselsbegreber, siger han. Prædikatet objektivt sigter ikke til et extramentalt Objekt; det skal forstaas rent »bevidsthedsimmanent«. Det betegner en særlig »Dignitet« hos en Erfaring, en Dignitet af Nødvendighed og transsubjektiv Gyldighed, som gør en vis Erfaring til noget andet og mere end en Smagssag. Dermed vil Nygren ikke benægte Omverdenens Eksistens. *Filosofisk* kan man bare intet som helst sige om den, hverken positivt eller negativt.

For Nygren som for saa mange andre staar Kant som det store Vendepunkt i Filosofiens Historie. Med Kant er Metafysikken endegyldigt blevet frakendt ethvert Krav paa videnskabelig Gyldighed. Med Kant begynder en *kritisk* Filosofi i Modsætning til en dogmatisk, metafysisk paa den ene Side og en skeptisk paa den anden.

I Modsætning til Skepticismen gaar Kriticismen ud fra, at der kan skelnes

³ »Filosofi och Motivforskning«, p. 14.

⁴ Bibelforskaren, 1923, p. 275.

mellem gyldigt og ugyldigt; derimod gaar den ikke som Dogmatismen ud fra, *hvad* der er gyldigt. De nødvendige Principper og Axiomer er netop Genstand for dens kritiske Undersøgelse. Men den maa gaa ud fra, *at* noget gælder. Ellers kan den overhovedet ikke komme i Gang. *Begynder man i intet, ender man ogsaa i intet.*

Til sin Undersøgelse anvender Kriticismen nu sin særlige Methode, den saakaldt transcendentale.⁵ Den transcendentale Methode tager sit Udgangspunkt i Erfaringen, men ikke saadan, at den induktivt søger at lede visse fælles Principper ud af det samlede Erfaringskomplex. Et enkelt Erfaringsudsagn er nok. Her tager den transcendentale Methode sit Udgangspunkt og spørger: hvad er det, som maa gælde, for at et saadant Erfaringsudsagn kan gælde. Hvad maa anerkendes som gyldigt for at man overhovedet kan komme til at skelne mellem gyldigt og ugyldigt i de enkelte Tilfælde. Kan man nu opvise et saadan Princip, hvis Gyldighed ikke kan nægtes, uden at dermed enhver Mulighed for at skelne mellem gyldig og ugyldig Erfaring forsvinder, saa er dette Princip Gyldighed transcendentalt bevist. Det gælder transcendentalt, eller det gælder a priori. Om det aprioriske gælder p. d. e. S., at det har Gyldighed uafhængigt af Erfaringen, og p. d. a. S., at det kun kan forlene Erfaringsudsagn med Gyldighed. *I Erfaringen, men uafhængigt af Erfaringen, det er Loven for det aprioriske.*⁶

Nygren advarer paa det kraftigste imod at hypostasere det aprioriske, saadan som f. Eks. Platon gjorde det, og selv Kant kan ikke siges helt fri for dette. Filosofiens Opgave er ikke at klarlægge Erkendelsens psykologiske Genesis, men at klarlægge dens Gyldighed. »Apriori är ej att fatta såsom en psykologisk form eller real kraft, som medvetandet äger, och varigenom det bemäktigar sig de givna innehållen, utan det är att fatta såsom ett moment i den givna erfarenheten, nämligen giltighetsmomentet däri.«⁷ Det aprioriske skal ikke forstaas som den psykologiske Betingelse for, at en Erfaring kan gøres paa et vist rums- og tidsbestemt Punkt i Tilværelsen, men som de logiske Betingelser for, at noget overhovedet skal kunne erfares. »Apriori och aposteriori äro — — — icke psykologiska realiteter, — — — utan äro tvänne synpunkter, som kunna läggas på erfarenheten.«⁸ Nygren understreger dette næsten indtil Trivialitet, og det er

⁵ For at undgaa en mulig Misforstaaelse understreges det, at transcendentalt intet har at gøre med Transcendens. Transcendentalt angiver det, som gælder uafhængigt af den enkelte, konkrete Erfaring som Betingelse for denne.

⁶ Man kan ikke spekulativt eller rationalt konstruere nogen som helst Virkelighed ud af et apriori. Det aprioriske udtaler sig kun om det, som gælder; ikke om det, som er. »En Sætning, som tænkes tillige med dens Nødvendighed, er et Omdømme a priori.« (Religiöst apriori, p. 109.) Det er dette aprioriske Element i et Erfaringsudsagn, som gør det nødvendigt og almenlydigt.

⁷ Ibid., p. 155.

⁸ Ibid., p. 157.

af største Betydning at have dette in mente ved Bedømmelsen af det religiøse aprioris theologiske Konsekvenser.⁹

Fælles for alt, som kan kaldes Erfaring, er Gyldighedskravet. Men iøvrigt kan man saa tale om forskellige Erfaringsformer: den theoretiske, den etiske, den æsthetiske, den religiøse og evt. flere Erfaringsformer. Til hver Erfaringsform hører et bestemt kategorialt Grundspørgsmaal, som den paagældende Erfaringsform fremtræder som Svar paa. Den theoretiske Erfaringsform vil saaledes svare paa Spørgsmaalet om det sande, den etiske paa Spørgsmaalet om det gode o. s. v.

Det vilde nu være en ganske vilkaarlig Indskrænkning, om man forbeholdt Almengyldigheden alene for den theoretiske Erfaringsforms Udsagn, medens etiske, æsthetiske og religiøse Udsage behandledes som rent subjektive, vilkaarlige Udbrud. Der ligger i selve de etiske og religiøse Udsagns Væsen et Gyldighedskrav,¹⁰ og det vilde være den rene Metafysik paa Forhaand at afvise dette. Tværtimod er det Kriticismens Opgave at undersøge de logiske Forudsætninger for et saadant Gyldighedskrav ogsaa fra de atheoretiske Erfaringsformers Side.

Denne Undersøgelse sker ved den føromtalte transcendentale Methode. Anvendt paa hver enkelt Erfaringsform for sig kunde den kaldes Specialdeduktion. Derved naar man frem til de forskellige Principper, som gælder a priori indenfor hver Erfaringsform, f. Eks. Aarsagskategorien indenfor den theoretiske og Pligtkategorien indenfor den etiske Erfaringsform.¹¹

Den kritiske Filosofi kan imidlertid ikke blive staaende ved Specialdeduktionen. Gyldighedsbegrebet er nemlig ikke udtømt ved en Henviisning til de forskellige specielle Former for Gyldighed: theoretisk, etisk o. s. v. Her har vi kun at gøre med sekundære Gyldigheder. Men bagom denne sekundære Gyldighed og omfattende dem alle staar den primære Gyldighed, Gyldighed som saadan, der er fælles for alt, hvad Gyldighed hedder. Det er navnlig i »Filosofisk och kristen etik«, at Nygren kommer ind paa dette. En etisk Dom f. Eks. ejer etisk Gyldighed, for saa vidt som den kan tilbageføres paa den etiske Kate-

⁹ I nøje Sammenhæng med ovenstaaende staar ogsaa det aprioriskes rent *formale* Karakter. Kausalloven f. Eks. udtaler kun, at enhver Forandring, som skal kunne blive Genstand for Erfaring, maa have en Aarsag; men den overlader til Erfaringen at konstatere, hvad der er Aarsag til hvad.

¹⁰ Om de end ikke har en faktisk eller empirisk Almengyldighed, har de dog en tilsigtet eller intentional, som Søren Holm siger det i sin »Religionsfilosofi«, 1955, p. 74.

¹¹ I vore Dage føres der en Del uklar Tale om, at den moderne Fysik skulde have modbevist Aarsagsloven. Dette kan Fysikken lige saa lidt som nogen anden Specialvidenskab gøre. Enten gælder Aarsagskategorien a priori, eller ogsaa gælder den slet ikke. Fysikken kan kun sige noget om Aarsagssætningens Anvendelighed, intet om dens Gyldighed. Det sidste er et filosofisk Spørgsmaal.

gori. Men den ethiske Kategori i sig selv ejer ikke ethisk Gyldighed, men transcendental. De forskellige, konkrete ethiske Domme kan eje ethisk Gyldighed; men det ethiskes egen Gyldighed er ikke ethisk. Kategoriernes egen Gyldighed er ikke farvet af den Gyldighed, de selv farver. De theoretiske og de ethiske Kategorier konstituerer hver sin Form for Gyldighed, henholdsvis theoretisk og ethisk. Men selv konstitueres de af den samme Form for Gyldighed, nemlig den transcendentale. Den primære Gyldighed er overalt sig selv lig.

Kriticismen kan da ikke blive staaende ved Undersøgelsen af Betingelserne for den sekundære Gyldighed, men maa ogsaa i Lag med den primære Gyldighed, som vi ogsaa kan omtale som Gyldighed overhovedet. Foruden Specialdeduktionerne maa der ogsaa foretages en Generaldeduktion, der tager Sigte paa »sådana kategorier, som kunna visas vara förutsättning för att överhuvud något skall kunna gälla«, først da har vi med en rent filosofisk Undersøgelse at gøre.¹²

Vi spørger altsaa: hvad ligger der i, at vi tilskriver noget Gyldighed, det være nu en theoretisk Erkendelse, en ethisk Dom, eller hvad det nu er? Der ligger deri, at vi hæver det op over den sanselige Erfarings Betingelser, over Rummets og Tidens Begrænsninger. Det, vi taler om, kan være rumsligt og tidsmæssigt bestemt, men selve Udsagnets Gyldighed er uden Hensyn til Rum og Tid.¹³ I selve Sandhedsbegrepet ligger, at det, som er sandt i Dag, ogsaa var sandt i Gaar; ja, det var til og med sandt, inden nogen vidste om det, ligesom det forbliver sandt, selvom al Bevidsthed udslukkedes. Det sande kan aldrig blive andet end sandt, og dets logiske Karakter forandres ikke, fordi den psykologiske eller psykofysiske Forandring sker, at den Bevidsthed, som har erkendt det, ophører at fungerer.¹⁴

Forudsætningen for, at noget skal gælde, er altsaa, at vi er berettigede til at hæve dette Noget udover Rummets og Tidens Bestemmelser.¹⁵ Gyldighedskategorien kan altsaa karakteriseres ved en Negation af Tid og Rum. Kun under Forudsætning af en saadan Negation giver det Mening at tale om, at noget gælder i strengeste Betydning.

Nu gælder det jo om ethvert apriori, at det i sig selv er ganske tomt. Ethvert Forsøg paa at hypostasere det er for Nygren selve den filosofiske Dødssynd. Det

¹² Bibelforskaren, 1923, p. 287.

¹³ Hvis Gyldigheden selv var runs- og tidsbestemt, maatte den jo kunde staa i et Aarsagsforhold til noget andet runs- og tidsbestemt. Saa var der intet videnskabeligt forargeligt i f. Eks. Lysenkos i sin Tid saa meget omtalt Arvelighedsteorier. De havde deres Gyldighed i Stalintiden, fordi den runs- og tidsbestemte Gyldighed stod i et vist Aarsags-Virkningsforhold til en anden runs- og tidsbestemt Størrelse, nemlig Stalin.

¹⁴ Religiöst apriori, p. 238.

¹⁵ Ibid., p. 239.

er Platonismens Fejl, det er al Idealismes Fejl. Men det er i Virkeligheden ogsaa Empirismens eller Positivismens Fejl. Saa snart man hypotaserer Aprioriteten, afhypotaserer man saa at sige Virkeligheden. Saa bliver Virkeligheden og Foranderligheden det tomme Skin; mens de evige og uforanderlige Ideer bliver den egentlige Virkelighed. Af Skræk for Platonismens Konsekvenser gaar Empirismen i den modsatte Grøft og benægter enhver Gyldighed apriori. Men Modsætningen er i Virkeligheden illusorisk. Ved at nægte den aprioriske Gyldighed, kommer man uvægerligt til at tildele en eller anden empirisk Størrelse Værdigheden af Gyldighedsgarant. Men dette er blot en anden Form for Hypostasering af Gyldighedsbegrebet.

Kriticismen undgaar begge Grøfter. Den anerkender en apriorisk Gyldighed, men afviser enhver Form for Hypostasering af noget apriori, saavel i nedad-gaaende som i opadgaaende Retning. I sig selv er ethvert apriori en tom Form. Naar det gælder dets Realisering, træder Filosofien til Side. Dens Arbejde er gjort, og Specialvidenskaberne kan træde til.

Imidlertid melder Spørgsmaalet sig uundgaaeligt: Hvor findes det apriori, som vi ved den transcendentale Analyse af Gyldighedsbegrebet naaede frem til, realiseret? Nu er der ingen, der siger, at det *skal* være realiseret.¹⁶ I sig selv er det en tom Form, og ingen nok saa intens Spekulation kan føre til nogen konkret Realisering deraf. Man kan ikke sige f. Eks.: Gyldigheden forudsætter Negation af Tid og Rum, ergo maa der eksistere en evig Verden, evt. et evigt Væsen, nemlig Gud. Her som overalt, hvor det drejer sig om et aprioris Realisering er vi henvist til Erfaringen. Findes der da nogen Erfaringsform, hvori den blotte Mulighed af en Negation af Tid og Rum, som Transcendentalanalysen fandt frem til, er udtrykt som positiv Realitet? M. a. O. findes der Udsagn, som ikke blot m. H. t. deres Gyldighed, men ogsaa m. H. t. deres konkrete Indhold anvender den Kategori, vi her taler om? Ingen af de tre Erfaringsformer, den theoretiske, den etiske og den æsthetiske, som vi ogsaa kunde kalde Kulturformerne, kan her komme i Betragtning. De anvender kun den omtalte Kategori m. H. t. deres Gyldighed, ikke m. H. t. deres konkrete Indhold.

Der er imidlertid endnu en Erfaringsform, nemlig den religiøse. At den fore-

¹⁶ Det er rigtigt, naar Søren Holm siger, at »Tanken kan ikke standse op ved noget Sidste, som blot gælder uden tillige at være, og dette er selvfølgelig ogsaa Tilfældet, naar vi staar over for det, som betinger og funderer alt andet.« (»Religionsfilosofi«, p. 96.) Men det er lige saa rigtigt, at Tanken heller ikke kan gaa videre. Men en saadan Tanke, der hverken kan standse eller gaa videre, er det samme som et Spørgsmaal. I dette Spørgsmaal ender den kritiske Filosofi. At gaa videre, at ville svare ved f. Eks. at statuere en Aandens Sfære, hvor Gyldighed er synonymt med Væren, er Metafysik. Det staar enhver frit for at gaa videre og drive Metafysik, naar blot vedkommende er klar over, at han dermed er hinsides alt, hvad der har med videnskabelig, kritisk Filosofi at gøre.

ligger rent faktisk, kan ingen nægte. Og her finder vi, hvad vi søger: Udsagn, som ikke blot m. H. t. deres Gyldighed (i den Henseende er der ingen Forskel mellem den religiøse og de andre Erfaringsformer), men ogsaa m. H. t. deres konkrete Indhold anvender den paagældende Kategori. Derfor kalder vi denne Kategori det *religiøse* apriori.

Det religiøse apriori betinger altsaa alle Erfaringsformers Gyldighed (incl. den religiøse selv); men det eneste Sted, det findes anvendt paa et konkret Erfaringsstof, er indenfor den religiøse Erfaring. »Ty religionen gör just anspråk på att höja det mänskliga livet utöver den givna sinnliga, ändliga sfären. Den gör – för att uttrycka det på religionens eget sätt – anspråk på att höja över timlighetens till det evigas sfär.«¹⁷

Vi er saaledes naaet frem til det religiøse apriori, omend ad en Bagvej, idet vi jo egentlig skulde have taget vort Udgangspunkt i den religiøse Erfaring selv. Der er imidlertid det berettigede i vor Fremgangsmaade, at det religiøse apriori ikke udledes ved en Specialdeduktion, men ved en Generaldeduktion. Det er ikke nok at paavise, at det religiøse apriori er en Forudsætning for den religiøse Erfaring alene. Beviskraft faar det først ved at paavises som Forudsætningen for *al* gyldig Erfaring overhovedet. Nygren angiver forskellige Grunde herfor, som det vil føre for vidt at komme ind paa her.

Vi kan nu med vort Udgangspunkt i den religiøse Erfaring bestemme det religiøse apriori som Evighedskategorien. Analysen af Gyldighedsbegrebet fører altsaa frem til et Spørgsmaal, som enten maa lades ubesvaret, eller hvis Svar kun kan søges i den religiøse Erfaring.

Inden vi gaar over til Omtalen af Biskop Nygrens og Professor Wingrens Mellemværende, maa vi ofre lidt Plads paa at omtale *Overgangen* fra det religiøse apriori til Theologien. Det ligger i det aprioriskes rent formale Karakter, at ingen som helst religiøs Virkelighed kan spindes ud af det. Her som overalt er vi henvist til Erfaringen, naar vi vil se et apriori realiseret. Forskningsomraadet er de forskellige positive, historiske Religioner.

Her er imidlertid et særligt Forhold at bemærke, nemlig en karakteristisk Forskel mellem den theoretiske og den atheoretiske Erfaring. Indenfor den theoretiske Meningssammenhæng kan man gaa *direkte* fra Kategorierne til de enkelte Udsagn og ud af dem vinde en fuldkommen entydig Mening. Kausalitetskategorien kan man f. Eks. uden videre finde eksemplificeret i den enkelte Kausaldom. Men dette gælder ikke de atheoretiske Meningssammenhænge. Indenfor Ethiken kan man f. Eks. ikke blot ved at inordne de enkelte Domme under den ethiske Kategori, f. Eks. Pligtkategorien, naa frem till et entydigt

¹⁷ Religiöst apriori, p. 239.

Svar paa Spørgsmaalet om, hvad er er godt. Her skyder sig en Melleminstans ind, nemlig det ethiske Ideal. Vi kan ogsaa sige, at Melleminstansen er Menneskets personlige Afgørelse, Mennesket selv som eksisterende. Det er netop dette, som gør den ethiske Erfaringsform atheoretisk. Den theoretiske Erfaringsforms særlige Kendemærke er, at det erfarende Subjekt abstraherer fra sin egen Eksistens.¹⁸

Hvad der gælder den ethiske Meningssammenhæng, gælder ogsaa den religiøse, som ogsaa er atheoretisk. Ogsaa her skyder en Melleminstans sig ind imellem Kategorien og det enkelte religiøse Omdømme; og det er den Melleminstans, Nygren kalder *Grundmotivet*.

Vender vi os nu til de historisk givne Religioner, finder vi nogle faa store typiske, hverandre ophævende Grundsvare. Et af dem er Kristendommen. Det gælder nu ad rent historisk Vej at bestemme, hvori Kristendommens Grundsvare bestaar, altsaa at bestemme dens Grundmotiv. Har man bestemt det, er dermed Kristendommens Egenart i Forhold til anden religiøs Erfaring givet, og derefter kan Dogmatikken fremstille de forskellige Trossætninger i deres Sammenhæng med dette Kristendommens Centrum, dens Grundmotiv. »Den nödvändighetsserie, som utgör dogmatikens vetenskapliga grundval, kännetecknas genom tre momenter: religionens transcendentala nödvändighet inom andelivet – nödvändigheten av religionens historiska realisering – kristendomens på denna grundval nödvändiga väsensbestämning.«¹⁹ »Dogmatiken såsom sådan står ej i omedelbar relation till evighetskategorien, men däremot i medelbar relation genom sitt föremål, den kristna tron.«²⁰

*

Derefter kan vi gaa over til Mellemværendet mellem Biskop Nygren og Professor Wingren. Den første Kritik, Wingren retter mod Nygren, er, at dennes religionsfilosofiske Resultat bliver, at Ordet Gyldighed intet betyder udenfor

¹⁸ Man kunde derfor ogsaa sige, at den theoretiske Erfaring er karakteriseret mindre ved sine særlige Kategorier, som genfindes som underordnede indenfor de atheoretiske Erfaringsformer end ved sin særlige, d. v. s. direkte Maade at anvende dem paa. Som et Kuriosum kunde nævnes, at indenfor Atomfysikken ophører Aarsagssætningens Anvendelighed netop paa det Sted, hvor det iagttagne Fænomen er saa lille, at Iagttageren el. Iagttagelsen indvirker paa det iagttagne, naar m. a. O. Iagttageren ikke mere kun er Iagttager, men ogsaa Deltager. Men hvor Iagttageren selv er Deltager, er der ikke længere Tale om streng theoretisk Iagttagelse. Iagttagerens Indvirken maa først elimineres paa den ene eller den anden Maade, før man kan komme videre. Derved kommer Aarsagssætningen ofte til at optræde i nyt Klædebon. Men ved nærmere Eftersyn vil den dog kunde genkendes.

¹⁹ »Dogmatikens vetenskapliga grundläggning«, 1922, p. 163–64.

²⁰ Religiöst apriori, p. 264.

det theoretiske Omraade. »De religiösa satserna sägas äga giltighet, men denna giltighet betyder hos Nygren positivt ingenting.«²¹ Det eneste, som theoretisk har Gyldighed, er selve Religionskategorien, Religionen som Erfaringsform. De konkrete, historiske Religioner staar da som Realisationer af Religionskategorien, men de har midt i deres indbyrdes Modsigelse samme Del i Gyldigheden.

Dertil er at sige, at saadan er det, og saadan *maa* det være — theoretisk set. Det eneste, Videnskaben kan, er at konstatere, at der foreligger et religiøst eller ethisk Udsagn, som gør Krav paa Almengyldighed. Den filosofiske Analyse sikrer Gyldigheden af religiøse og etiske Udsagn som saadanne. Denne Gyldighed garanterer videnskabeligt, at det ikke er en tilfældig Grille at fremsætte religiøse og etiske Udsagn; men denne Garanti betyder i og for sig ikke noget religiøst set. Religionen skal ikke løse Billet hos Videnskaben; men den betyder noget videnskabeligt set og i den videnskabelige Behandling af Religionen som faktisk foreliggende Fænomen.

Saa meget kan den videnskabelige Filosofi gøre og ikke mere. Skulde man videnskabeligt filosofisk kunne dømmе de forskellige religiøse og etiske Udsagn imellem, vilde disse eo ipso ophøre at være religiøse og etiske Udsagn og forvandles til theoretiske, eller den theoretiske Videnskab vilde ophøre at være Videnskab og forvandles til Religion. Her er det, den føromtalte Melleminstans skyder sig ind og hindrer Religionen og Videnskaben i gensidigt at fordærve hinanden. Fra een Side set kan denne Melleminstans kaldes Valget, nemlig det at vælge; fra en anden Side set kan den kaldes Grundmotivet, nemlig det, som vælges. »Detta innebär givetvis«, skriver Wingren, »att *ingenting* är giltigt utom själva valet.«²² Og dette er ganske rigtigt. Theoretisk kan man ikke naa længere end til at statuere Gyldigheden og Nødvendigheden af *selve det at vælge*. Skulde man ogsaa theoretisk kunde tilkende *det, som vælges*, Gyldighed og Nødvendighed, var Valget dermed afskaffet og dermed baade Religion og Ethik.

Alt andet iøvrigt ulige minder Wingren i sin Kritik paa dette Punkt om Søren Holm. Ogsaa Søren Holm klager over, at Gyldigheden kommer til at betyde for lidt. »Konsekvensen af Tanken om Religionens Transcendentalitet skulde egentlig være Anerkendelsen af den religiøse Idealisme eller af den almindelige Aabenbaring, der skulde have nedfældet sig i de forskellige, historiske Religioner og i det aandsbaarne Kulturarbejde. Den Konsekvens synes Nygren imidlertid at blive stedse mere uvillig til at drage — — —.«²³ Den Konsekvens, som Søren Holm her efterlyser, er den samme, som Nygren allerede i

²¹ Teologiens metodfråga, 1954, p. 30.

²² Teologiens metodfråga, p. 31.

²³ Søren Holm: Religionsfilosofien i det 20. Aarhundrede, 1952, II, p. 159.

»Religiöst apriori« bruger næsten hver Side til at bekæmpe. Søren Holm vil drage en lige Linje fra Gyldigheden af Religionskategorien til Gyldigheden af det enkelte religiøse Udsagn, in casu den religiøse Idealisme. Det er en Anmasselse at paastaa, at den religiøse Idealisme eller Almenreligiøsiteten ikke skulde være en konkret, positiv Religionsform ved Siden af andre. Den religiøse Idealisme eller Almenreligiøsiteten repræsenterer et ganske bestemt Grundsvaer paa det religiøse Grundspørgsmaal, et Grundsvaer, som staar i skarp Modsætning til f. Eks. Kristendommens Grundsvaer. Et Forsøg paa at udligne Modsætningen mellem disse to hinanden ophævende Grundsvaer kan ikke betegnes som en kritisk, filosofisk Virksomhed, men som en religiøs Virksomhed, nemlig Almenreligiøsitetens el. Idealismens. Kristendommens religiøse Virksomhed gaar i modsat Retning, nemlig i Retning af at understrege Modsætningen. Som Eksempler herpaa kan fremføres et Utal af Citater fra NT. Søren Holm hævder videre, at Theologien hos Nygren bliver forvandlet til en Art Religionssociologi, »der aldrig kan faa som Opgave at vise, hvorledes f. Eks. Kristendommen er den bedste Realisering af det religiøse apriori.«²⁴ Nej, for var det den videnskabelige Theologis Opgave, saa maatte Videnskaben enten blive til Religion eller Religionen til Videnskab. Et saadant Program vilde netop »slaa Grunden bort under« en »objektivt gyldig videnskabelig Theologi«.²⁵ Søren Holm vil ikke alene filosofisk begrunde Nødvendigheden af Valgets Akt, men ogsaa af Valgets Resultat. Men derved bliver Valget begrundet saa kraftigt, at det helt bliver borte.²⁶

Det er fuldstændigt korrekt, naar Wingren skriver, at den eneste Gyldighed, Nygrens Religionsfilosofi naar frem til, er selve Valgets Gyldighed. Derimod er det ikke rigtigt, at dette er det samme som, at Gyldighed dermed ingenting betyder. Den betyder lige nøjagtigt, hvad den skal betyde, og det er Nygrens store Fortjeneste, at han har holdt sig til dette og *ikke er gaaet videre*, som f. Eks. Søren Holm er det. Skulde Gyldigheden betyde mere, var Faren for, at Religionen blev reduceret til et Produkt af Bevidsthedens spontane Virksomhed, netop akut.

Nu er det imidlertid ikke Religionsfilosofiens Ret til at gaa videre, Wingren vil hævde – tværtimod turde man sige; men det synes, at han vil hævde Theologiens Ret til det. Siderne 31 ff. i »Theologiens Metodfråga« indeholder en Protest imod, at Theologiens Opgave blot skulde være deskriptiv. »Frågan om

²⁴ Ibid., p. 160.

²⁵ Ibid., p. 159.

²⁶ Man kan ogsaa sige, at Fejlen hos Søren Holm er den, at han anbringer Valget eller Trosakten det forkerte Sted, nemlig *før* det religiøse apriori i Stedet for *efter*. Derved bliver det aprioriske et Trosudsagn, og Trosudsagnet et Stykke Filosofi, til gensidigt Fordærv.

kristendomens sanning kan icke ställas av den teologiska vetenskapen, långt mindre besvaras.«²⁷

Dette Syn paa Theologien kaldes det særligt »lundensiske« og fremstilles som en uheldig Følge af Nygrens Kriticisme. Det er nu imidlertid ikke blot en Følge heraf, men simpelthen en Følge af, at Theologien skal være en Videnskab. Al Videnskab maa være deskriptiv, ellers er den ikke Videnskab. Naar Wingren selv bestemmer en videnskabelig Sætning som en Sætning, der ikke er sat i Relation til det Subjekt, som udtaler den, er det da ikke det samme som at sige, at de videnskabelige Sætninger er rent deskriptive, altsaa ogsaa Theologiens?

Theologien kan lige saa lidt som nogen anden Videnskab være vurderende i primær (el. transcendent) Forstand. Derimod kan den nok være det i sekundær (el. immanent) Forstand, nemlig naar der er tilvejebragt et Vurderingsgrundlag, som rent konstaterende udvindes gennem en Analyse af selve Stoffet, in casu den historiske Religion, som kaldes Kristendommen. Det er det Vurderingsgrundlag, Nygren kalder Melleminstansen, og det er Anerkendelsen af en saadans Nødvendighed, som gør, at man theoretisk kan udforske og systematisk beskrive Religionen uden at forvandle den til noget andet end Religion.

Naar Nygren skriver, at Motivforskningen ikke kommer med hvilke Spørgsmaal som helst til det historiske Materiale, men søger Svar paa ganske bestemte Spørgsmaal, nemlig kategoriale Spørgsmaal, saa kunde dette ved første Øjekast se betænkeligt ud. Er dette ikke at øve filosofisk Vold paa det historiske Materiale? Imidlertid er det ikke saa slemt, som det ser ud til. Hvad Nygren mener er, at Motivforskningen søger nævnte Melleminstans. Den er nødvendig for overhovedet at give en sammenhængende Skildring af den paagældende Religion, for overhovedet at kunne vurdere den paagældende Religion *ud fra den selv*. Denne bestemt udformede Spørgen efter Melleminstansen er netop *ikke* Udtryk for Filosofiens Anmasselse, men for dens Tilbageholdenhed over for Stoffet. At gaa løs paa Stoffet uden først at stille dette kategoriale Spørgsmaal vilde netop være filosofisk Vold imod Stoffet.

Spørgsmaalet er da: Hvad er det, der gør, at den ene Religion kan afgrænses i Forhold til den anden, hvad er det, der gør hver af dem til en Helhed? Det er dog vel andet end rent geografiske, politiske, racemæssige eller klimatiske Faktorer (selvom disse naturligvis ogsaa spiller ind). At hævde, at al Religion i Virkeligheden i Bund og Grund sagde det samme, der var kun visse Nuanceforskelle fremkaldt af Race, Sprog, Geografi o. s. v., det vilde være respektløs Omtale af det religiøse Stof. Nu spørger vi i Stedet efter Grundmotivet, d. v. s. vi spørger efter det i den paagældende Religion selv, som afgrænser den fra

²⁷ Teologiens metodfråga, p. 31–32.

anden Religion. Vi lader med andre Ord Religionen selv komme till Orde *som Religion*. Hvad er dens Centrum, som gør den til en Helhed? Hvor er den Grundkategori i den paagældende Religion, som er dens *conditio sine qua non*? Nygren gør i Virkeligheden noget af det samme som Regin Prenter, naar denne i sin Dogmatik gaar bagom Dogmerne til *Dogmet*. Det drejer sig altsaa om det samme, som naar man populært kalder Johs. 3,16 for »den lille Bibel« eller »Evangeliet i Evangeliet«. Vi kommer fra den religiøse Grundkategori til de forskellige Religioner og spørger efter den enkelte, konkrete Religions egen Grundkategori, og henter det Svar ud af den paagældende Religion selv. Hvordan kan det blive at gøre Vold paa Materialet?²⁸

Medens selve den religiøse Grundkategori paavises ad transcendental Vej og dens Gyldighed saaledes theoretisk bevises, kan den enkelte Religions egen Grundkategori eller Grundmotiv kun fremføres som et Resultat af rent deskriptiv, analytisk historisk Forskning. Naar dette Resultat foreligger for Kristendommens Vedkommende, har Theologien et Vurderingsgrundlag, hvorudfra den kan fælde Gyldighedsdomme ved at tilbageføre de forskellige Udsagn paa dette Grundmotiv. For *saa* vidt kan altsaa Theologien udtale sig om de enkelte Trossætningers Sandhed og Gyldighed, som Vurderingsgrundlaget er sandt og gyldigt. Spørgsmaalet om Vurderingsgrundlagets egen Sandhed og Gyldighed kan saa igen deles i to: 1) et Spørgsmaal om dets sekundære Gyldighed, som kan besvares af Theologien gennem en stadig Revision af Forskningsresultaterne, og 2) et Spørgsmaal om dets primære Gyldighed, som besvares gennem en Trosafgørelse, og som Theologien følgelig som Videnskab ikke kan udtale sig om.²⁹

Det næste Punkt i Mellemværendet mellem Wingren og Nygren, er Spørgsmaalet om, hvorvidt Nygrens Kriticisme maa føre til Opfattelsen af den menneskelige Bevidsthed som produktiv paa de atheoretiske Erfaringsomraader,

²⁸ Netop i vor Tid, hvor Religionssynkretismen synes at blive aktuel igen, er en saadan Maade at spørge paa af højeste Relevans. Hvordan skal man kunne vise, at f. Eks. en Synthese mellem Kristendommen og Buddhismen (som Arnold Toynbee nu foreslaar) er umulig, hvis man ikke finder ned til det, som er Livsnerven eller Grundmotivet i hver af dem og saaledes afslører, at to Sætninger, som lyder ganske ens i dem begge, i Virkeligheden siger det modsatte af hinanden? Eller naar en sammenlignende Religionsfænomenologi ved Stikordsprincippet faar næsten alle Religioner til at sige det samme, hvordan skal man da rydde op i Forvirringen uden at have et Grundmotiv at vise hen paa?

²⁹ Om Nygren i sine første Skrifter skulde have staaet paa et Slags »förlundensisk« Stade er ikke let at afgøre. Der er, som Wingren skriver, en vis Uklarhed, som kunde tyde i den Retning; men mere er der heller ikke. Og allerede i »Dogmatikens vetenskapliga grundläggning«, som udkom i 1922, er Stillingen ganske klar. Her siger Nygren med sin egen fulde Tilslutning, at »den enda apologi för kristendomen, som Schleiermacher känner och erkänner, är den, som helt enkelt framställer kristendomen i dess egendomliga väsen«. (Dogmatikens vetenskapliga grundläggning, p. 141.)

hvilket igen skulde medføre, at Kristendommen i sidste Instans blev et Produkt af Menneskeaaendens spontane Virksomhed. Det er samme Kritik, som Prenter retter mod Nygren, og som Løgstrup kommer ind paa i sit Opgør med den transcendentalfilosofiske Idealisme.

Wingren beskylder ikke Nygren for at gøre Kristendommen til et saadant Aandsprodukt, men hævder, at Faren er der, og at den er et Udslag af, at Nygren reserverer Spørgsmaalet om *det sande* for en bestemt Erfaringsform, nemlig den theoretiske. Derigennem udestænges Sandhedsspørgsmaalet fra de øvrige Erfaringsformer, og en nødvendig Konsekvens heraf maa være, at den menneskelige Bevidsthed opfattes som produktiv paa Kunstens, Sædelighedens og Religionens Omraade.

Nu skal det straks siges, at Nygren her som andre Steder ikke er grundig nok i Begrebsdefinitionen, og at han dermed ikke har garderet sig nok imod den Udlægning, at han udelukker Sandhedskategorien fra de atheoretiske Erfaringsformer. Imidlertid er det utvivlsomt en forkert Udlægning; man behøver blot at tænke paa den dominerende Plads, Gyldighedsbegrebet indtager i Nygrens Tænkning, og at denne netop gaar ud paa at skaffe Plads for de atheoretiske Erfaringsformers Gyldighedskrav; og Gyldighed kan faktisk godt siges at være synonymt med Sandhed. Man kan om Sandheden ikke sige, at den er, men den gælder, siger Nygren et Sted, og ogsaa andre Steder bruger han Ordet Sandhed synonymt med Gyldighed. Gyldighed kan siges at repræsentere et Slags overordnet eller fælles Sandhedsbegreb, mens selve Ordet Sandhed bruges om den sekundære Gyldighed, nemlig den theoretiske.

Man kan derfor ikke sige, at Nygren reserverer Sandhedsbegrebet for den theoretiske Erfaring. Han hævder kun, at den theoretiske Erfaringsform er den eneste, der har det sande som Grundkategori, den eneste der spørger kategorielt efter Sandheden. De atheoretiske Erfaringsformer spørger ogsaa efter Sandheden, men ikke kategorielt.³⁰

Naar jeg spørger efter Gud, er det ikke for at faa konstateret den Sandhed, at Gud er til. Det er ikke at spørge efter Gud, i hvert Tilfælde ikke at spørge religiøst efter ham. Men derfor er det naturligvis ikke ligegyldigt, om det er

³⁰ Et Eksempel skal nærmere illustrere dette: Hvis mit Barn har Lungebetændelse, kan jeg godt spørge Lægen, om det er sandt, at Penicillin hjælper; men det er egentlig ikke det, jeg spørger efter. Det gør Videnskabsmanden i sit Laboratorium derimod; men jeg spørger ikke først og fremmest efter Sandheden, men efter Hjælp. Spørgsmaalet om Sandheden er her underordnet min Spørgen efter Hjælp. Det er ikke et ligegyldigt, men et underordnet Spørgsmaal. Naar jeg bruger Penicillin, er det ikke for at finde ud af, om det er sandt, at Penicillin hjælper imod Lungebetændelse, men for at redde mit Barn. Sandheden i sig selv, for sin egen Skyld, er her ligegyldig; den faar kun Betydning i Sammenhæng med den Hjælp, jeg spørger efter.

sandt, at han er til. Vi kan ogsaa sige det saadan: den, der theoretisk spørger efter Gud, spørger om Sandheden om Gud for Sandhedens Skyld (for Nysgerrighedens Skyld). Den, der spørger religiøst efter Gud, spørger om Sandheden om Gud for Guds Skyld, og for sin egen Skyld; og det er egentlig kun paa den sidste Maade, man kan spørge efter Gud. Ved den theoretiske Spørgen er Spørgsmaalet om Sandheden det overordnede, ja det er det hele. Ved den atheoretiske Spørgen er Spørgsmaalet om Sandheden altid – ikke ligegyldigt, men – underordnet noget andet. Altsaa i den theoretiske Erfaringsform er Sandheden Grundkategori, det kategoriale Spørgsmaal. Det er den ikke i de atheoretiske Erfaringsformer. Der er Sandheden kun Tjener, ikke Herre i Huset. Naar vi altsaa tildeler den theoretiske Erfaring det sande som Grundkategori, er det ikke for at fremhæve den paa de andres Bekostning, men saa er det paa ægte kritisk Vis for at sætte den paa Tjenerens Plads.

Med Paavisningen af, at Sandheden saaledes ikke er stængt ude fra de atheoretiske Erfaringsformer, men blot stængt ude som Grundkategori, skulde det ogsaa være paavist, at Opfattelsen af Bevidstheden som produktiv i de atheoretiske Erfaringsformer ikke er en nødvendig Følge af Nygrens Kriticisme.

At Transcendentalfilosofien ofte har ført til denne Opfattelse og tilmed ikke har nøjedes med at tage de atheoretiske, men ogsaa har taget den theoretiske Erfaringsform med ind under Produktionssynspunktet, er en anden Sag. Dette er en transcendentalfilosofisk *Idealisme*, hvis skjulte metafysiske Forudsætning, Nygren afslører og afviser. K. E. Løgstrup synes at ville bestride Muligheden af en Transcendentalfilosofi, som ikke tillige er Idealisme.³¹ Det vil føre for vidt at komme ind paa det Spørgsmaal her. Saa meget skal blot siges, at Nygren i hvert Tilfælde regner med Muligheden af at holde Kriticismen og Idealismen adskilt, ja regner i Virkeligheden Idealismen for at staa i Modstrid med en streng Kriticisme. Nygren afviser Idealismen baade i dens Tilløb hos Kant og i dens fulde Flor hos Natorp. Naar Prenter uden videre slaar Nygren i Hartkorn med en transcendentalfilosofisk Idealisme,³² skyder han langt over Maalet.³³ Vi kunde i denne Forbindelse henvise til Nygrens Skelnen mellem en Aktualisering og en Realisering af det religiøse apriori. Det religiøse apriori er ikke et religiøst Anlæg med de forskellige Religioner som Aktualiseringsformer; det religiøse apriori er en formal Kategori *realiseret* i de historiske Religioner. Der er altsaa ikke Tale om, at det religiøse apriori kan staa i et Slags Aarsagsforhold til den

³¹ K. E. Løgstrup: »Den erkendelsesteoretiske Konflikt mellem den transcendentalfilosofiske Idealisme og Teologien«, 1942, p. 72 og 83 ff.

³² Regin Prenter: »Skabelse og Genløsning«, 1951, p. 31 ff.

³³ »Såsom utgångspunkt kunna vi taga giltighetsfrågan på ett stadium, där den ännu icke givit anledning till meningsskiljaktighet mellan den idealistiska och den realistiska tolkningen, och blott taga med så mycket som är gemensamt för alla.« Religiöst apriori, p. 232.

religiøse Erfarings Virkelighed. Det er kun Gyldighedsmomentet i den religiøse Erfaring.

Endelig kommer vi til det sidste Punkt i Wingrens og Nygrens Mellemværende. Wingren hævder, at det religiøse aprioris rent formale Karakter, som flere Gange har været nævnt i det foregaaende, ikke, som man skulde tro, sikrer det historiske Stof uhindret at komme til Orde, men tværtimod er den alvorligste Hindring derfor. Selve Bestræbelsen efter at gøre det Spørgsmaal, hvormed Theologien kommer til Stoffet, rent formalt, indebærer en Livsankuelse, hævder Wingren, som kolliderer med den Tro, N. T. handler om. Evangeliet er nemlig ikke et Svar paa et tomt, formalt Spørgsmaal, men paa et indholdsbestemt Spørgsmaal, nemlig Skyldens Spørgsmaal.

Den sidste Sætning, at Evangeliet er Svaret paa et ganske bestemt Spørgsmaal, Skyldens eller Syndens Spørgsmaal, vil der sikkert kunde opnaas almindelig Enighed om. Derimod er det meget svært, for ikke at sige umuligt, at se, hvordan Videnskaben skulde kunne komme til det bibelske Stof med et saadant Spørgsmaal. Skyldens Spørgsmaal kan formuleres saaledes: »Hvordan faar jeg en naadig Gud?« Det er Menneskets Spørgsmaal; men det kan da aldrig blive Videnskabens Spørgsmaal. Videnskabsmanden maa jo netop, som Wingren selv paapeger, bortkoble sin egen Person fra det, han spørger efter. Men hvordan kan han bortkoble sin Person og tillige staa der med Skyldspørgsmaalet?

Og hvordan skulde det rent formale, kategoriale Spørgsmaal hindre f. Eks. Skyldspørgsmaalet saavel som noget som helst andet religiøst Spørgsmaal i at komme til Orde? Skyldens Spørgsmaal, eller Skyldens Problem kan udmærket være Svar paa de kategoriale Spørgsmaal til det paagældende Stof. Og for Nygrens Vedkommende kan det siges at være Tilfældet. Der er Skyldens Spørgsmaal implicit til Stede i det Svar, Kristendommen giver paa det kategoriale Spørgsmaal, nemlig Grundmotivet den syndsforladende Kærlighed.

Det, som Wingren kalder Skyldens Spørgsmaal, er en Del af det Svar, som Videnskabsmanden skal hente udaf sin Undersøgelse af Stoffet. At forlange, at han skulde komme med Skyldens Spørgsmaal paa Forhaand til Stoffet, er det samme som at forlange, at han skulde komme med Svaret eller en Del af Svaret, før han begyndte sin Undersøgelse. Men dette vilde netop være at gøre Vold imod Stoffet. Hvis Videnskaben stod med Skyldens Spørgsmaal, vilde den slet ikke kunne faa Øje paa Skyldens Spørgsmaal i Stoffet. Saa vilde den kun spejde efter Tilgivelsen, men ikke den Skyld, Tilgivelsen var rettet imod, eftersom den Skyld var Videnskabens eget Spørgsmaal og følgelig ikke tillige kunde være en Del af det Svar, den henter ud af det paagældende Stof. Hvis Videnskaben skal repræsentere Skylden, og det skal den, hvis den skal staa med Skyldens Spørgsmaal, da skal den spørge paa Skyldens Vegne, men dermed er

den afskaaret fra at hente Skyldens Spørgsmaal eller Problem som et Svar ud af sin Spørgen til Stoffet. Den har saa at sige Skylden bag sig og kan ikke faa den foran sig. Videnskaben bliver blind netop paa det Punkt, hvor dens Spørgen er indholdsbestemt.

Professor Wingren hævder, at der i Nygrens Theologi ustandseligt opstaar en Risiko for at fejltægne den kristne Tros Centrum, eftersom Evangeliet løsgøres fra Skyldens Spørgsmaal og knyttes til et filosofisk Spørgsmaal. Men Evangeliet behøver ikke at løsgøres fra Skyldens Spørgsmaal, fordi der spørges formalt. Evangeliet kan udmærket skildres som Svar paa Skyldens Spørgsmaal, og denne Skildring staa som Svaret paa det formale Spørgsmaal. Den skyldige derimod, der staar med Skyldens Spørgsmaal, han spørger jo ikke efter Skyld i sit Spørgsmaal, men efter Naade. Han henter den rene Naade som Svaret, men ikke Skylden, eftersom det var Skylden, der havde stillet Spørgsmaalet.³⁴

»Nygren förutsätter«, siger Wingren, »att människan är tom på ‚etiska ideal‘, tills hon valt ett av de historiskt givna, men denna förutsättning är främmande för NT — —.«³⁵ Men det forudsætter Nygren heller ikke; han forudsætter blot, at Videnskaben er det eller burde være det. Nygrens Religionsfilosofi er i det hele taget ikke Antropologi, den vil ikke sige noget om Mennesket og dets Situation. Den søger kun Svar paa Problemet, hvordan Theologi som Videnskab er mulig. Mennesket, der staar der med sit Skyldspørgsmaal, og Videnskaben, der staar med sit kategoriale Spørgsmaal, er to vidt forskellige Ting, som ikke kan komme i Vejen for hinanden. Den sikreste Maade, hvorpaa Videnskaben kunde komme Skyldspørgsmaalet i Vejen, var, at den selv overtog det.

De religiøse Spørgsmaal (incl. Skyldens) er ikke Videnskabens; de religiøse Spørgsmaal er fra Videnskabens Side at se som en Del af det Svar, Videnskaben henter ved sit Spørgsmaal til Stoffet om, hvad den paagældende Religion er.

Hovedaarsagen til alle Wingrens Indvendinger mod Nygren synes at ligge i, at Wingren tildeler Theologien for stor en Rolle. Den faar paalagt Opgaver, den ikke kan løse. Theologien har ingen religiøse Opgaver. Dens Opgaver er theoretiske og netop saaledes kan Theologien udfylde sin Funktion som Religionens Tjener. En from eller kristelig Theologi vil ikke være Troen en bedre Tjener end en theoretisk; tværtimod — den vilde blive Troens Herre og Tyran.

Det er den radikale Kriticismes Fortjeneste, at den, idet den bestemmer

³⁴ Det er sikkert rigtigt, at NT ikke kan forstaas uden GT, og at GT saa at sige repræsenterer Mennesket, der staar der med Skyldens Spørgsmaal, og NT da er Svaret. Men saa er det Videnskabens Opgave at skildre denne Sammenhæng mellem GT og NT. Videnskaben kan derimod ikke paatage sig GTs Rolle og stille dets indholdsfulde Spørgsmaal til Stoffet. Gjorde Videnskaben det, vilde det netop betyde, at GT blev borte i Skildringen, eftersom GT var Spørgsmaalet.

³⁵ Teologiens metodfråga, p. 44 f.

Videnskaben som ren Videnskab, tillige sætter Videnskaben paa Plads, indskrænker dens Rolle til at være et Specialtilfælde af Menneskets Forhold til Virkeligheden. Det er ikke saadan, at Kriticismen til en videnskabelig Erfaring adderer en 2—3 andre Erfaringsformer, men selve Opdelingen i forskellige Erfaringsformer med hver sin Grundkategori er et Middel til at begrænse Videnskaben til et Specialtilfælde af den menneskelige Erfaring. »Ich musste das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen.«

Endnu et Spørgsmaal maa berøres, inden vi kan slutte. Det er det Spørgsmaal, om Kristendommens historiske Karakter ikke forsvinder i en Theologi, der er bestemt paa Nygrens Maade. I »Dogmatikens vetenskapliga grundläggning« (p. 151) findes følgende Udtalelse: Dogmatikken kan kun legitimeres videnskabeligt derigennem, at den kan opvise, »att en enda obruten nödvändighetskedja går från religionens transcendentala nödvändighet ända ned till de dogmatiske satsernas nödvändighet.« Her synes unægteligt Kristendommens Karakter af Historie, af Begivenhed, at gaa til Grunde. Gøres Frelsesbegivenheden til et Led i en ubrudt Nødvendighedskæde, er den ikke mere Begivenhed. Saa kan man ikke tale om, at noget sker, for det, som i streng Forstand er nødvendigt, *sker* ikke. Det er paa en Maade allerede sket derved, at det er nødvendigt; der er kun Tale om en Udfoldelse af noget forud givet.

Nu er det imidlertid værd at lægge Mærke til, at Nygren ikke taler om Frelsesbegivenheden som et Led i en Nødvendighedskæde, men om de dogmatiske Sætninger som saadanne Led. Det er de dogmatiske Sætningers Nødvendighed og Gyldighed, Dogmatikken skal paavise ved at føre dem tilbage paa Grundmotivet (eller med et Udtryk fra Prenters Dogmatik: føre Dogmerne tilbage paa Dogmet). At denne Nødvendighed ikke er af samme Art som de eksakte Videnskabers er givet. Den er egentlig kun et Udtryk for Kristendommens Enhed, dens Indentitet med sig selv. Derfor maa Udtrykket »ubrudt Nødvendighedskæde« siges at være uheldigt valgt.

Men, kunde man spørge videre, forsvinder ikke Kristendommens kerygmatiske Karakter paa denne Maade? Det er jo ogsaa det, som Professor Prenter hævder, naar han siger, at »kristendommen som *budskab* gaar under i kristendommen som *anskuelse*« hos Nygren.³⁶

Dertil er at svare, at det er for saa vidt rigtigt nok, som Dogmatik jo ikke er Kristendom. Man kunde med lige saa stor Ret beskyldte Prenter for, at han i sin Dogmatik lader Kristendommen som Budskab gaa under i Kristendommen som Dogme. Men det vilde være en uretfærdig Beskyldning, eftersom det er en Dogmatik og ikke en Prædiken, det drejer sig om. I en Dogmatik *maa* Bud-

³⁶ »Skabelse og Genløsning«, p. 34.

skabet gaa under i Dogmet, ligesom det i Motivforskningen gaar under i Trosudsagn. Theologiens Sætninger kan aldrig selv blive kerygmatiske. Selvom Theologien fastslaar som Grunddogme eller Grundkategori Kristendommens kerygmatiske Karakter, saa kan dette Grunddogme (Grundkategori) ikke selv være et Kerygma. Videnskaben kan konstatere, at Kristendommen fremtræder i Budskabets Form; men Videnskaben kan aldrig selv fremtræde som et Budskab. Skal Theologien være Videnskab, maa Budskabet altsaa i Theologien gaa til Grunde i noget andet; men det gør heller ikke noget, naar bare man husker, hvad Theologi er, et Stykke Specialværktøj med en ganske speciel, underordnet Opgave. Bestemmer man derimod Theologien som en Slags Mellemting mellem Videnskab og Religion, er det selvfølgelig galt, at Budskabskarakteren forsvinder i Theologien. Men da ligger Fejlen egentlig ikke i, at det kerygmatiske forsvinder, men i at Theologien er forkert bestemt. Den er blevet for ubeskeden.

Iøvrigt strider det heller ikke mod Kristendommens eget indre Væsen at finde en nødvendig Sammenhæng mellem f. Eks. Korsets Begivenhed og Guds Agape. Det er dog denne Sammenhæng, der gør Korset til en Frelsesbegivenhed. Kristentro er jo ikke det samme som at antage f. Eks. Korsfæstelsen i dens rent historiske Fakticitet, men at se den i Sammenhæng med Guds Agape. Ellers havde Farisæerne og Ypperstepræsterne været troende blot ved at overvære Korsfæstelsen og de øvrige Begivenheder i Jesu Liv. Naar de ikke var det, skyldes det, at de ikke saa disse Begivenheder i denne Sammenhæng, men i en helt anden Sammenhæng.

*

Er der da intet at kritisere hos Nygren? Det er der naturligvis. Man kunde kritisere, at han er svag i den grundlæggende Begrebsdefinition, som allerede Einar Tegen har gjort det. Og man maa give Wingren Ret i, at det er paafaldende, at i »Religiøst apriori«, en Bog paa 265 Sider, foretages Nygrens egen transcendentale Deduktion af det religiøse apriori paa siger og skriver fire Sider. Resten af Bogen gaar faktisk ud paa at vise, hvad religiøst apriori ikke er. Der er noget i Nygrens religionsfilosofiske Arbejder, der minder om Bjerget, der laver til Barsel og føder en Mus. Hans Afhandlinger vilde have virket langt stærkere og mere overbevisende, hvis han havde gjort mere ud af den positive Gennemførelse af sit eget Program. Man er alt for meget henvist til at skulle hente Nygrens egne Synspunkter indirekte ud af hans Kritik af andres Synspunkter.

Men alt dette drejer sig mere om Udførelsen end selve Sigtet. Hvad det sidste angaar, maa man i Hovedsagen give Nygren Ret. Religionsfilosofiens Opgave maa altid være den *kritiske*. Dens Arbejde kan ikke være et Opbygnings-

arbejde, men et Rydningsarbejde, at rydde Marken for Troen, paavise, at de theoretiske Indvendninger, som rettes imod Troen, ikke er theoretiske, men i Virkeligheden selv religiøse, selv Trossætninger. Det er den kritiske Methode, der først af alle er naaet frem til en forsvarlig Definition af den rene Videnskab, og det er den kritiske Methode, der først har formaaet at sætte Videnskaben paa Plads som en Specialform for Erfaring. De to Opgaver: Bestemmelsen af den rene Videnskab og Begrænsningen af dens Kapacitet er i Virkeligheden to Sider af samme Sag.

Et saadant kritisk Arbejde er altid nødvendigt; for den rene Videnskab findes aldrig i Virkeligheden, men kun Tilnærmelser til den, fordi den skal udføres af Mennesker, som er andet og mere end ren Tænkning og ren Erkendelse. Her maa Kriticismen til Stadighed være paa Færde og paavise, hvor Videnskaben gaar ud over sin Kompetence, »afsløre de skjulte metafysiske Forudsætninger«, som Prof. Løgstrup har udtrykt det. I vore Dage, hvor Livsanskuelses-Videnskaben griber mere og mere om sig, er en saadan kritisk Religionsfilosofi saa nødvendig som nogensinde. Og Kritikken skal ikke alene gennemføres paa de ikke-theologiske Videnskaber, men ogsaa paa Theologien selv. Netop her er den ikke mindst paakrævet, fordi Theologien med sit særlige Stof er særligt fristet til at forlade den smalle Vej og falde i en af Grøfterne, enten den nu falder til venstre Side eller til højre. Theologien maa som al anden Videnskab være Tjeneren, ikke Herren.

Kriticismens Grundindstilling kan udtrykkes med nogle Ord af Pascal: »Vi har en Afmagt til at bevise, som ingen Dogmatisme kan overvinde; og vi har en Ide om Sandheden, som ingen Skepticisme kan overvinde.« Derfor bliver Kriticismen ved at spørge, hvor baade Rationalisterne og Empiristerne er holdt op, Rationalisterne fordi de mener at have Svaret, Empiristerne fordi de mener, der er intet at spørge om.

Enhver radikal Spørgen efter Erkendelsens Gyldighed maa altid ende i Opdagelsen af Erkendelsens Gæld. Som Grundtvig paa sin vanlige anskuelige Vis sagde det med Henblik paa Kant, »at Fornuften i Kant opgav sin Bo og kun vidste at angive sin Gield, ei Midler til at betale den.«³⁷ Det er alene Anerkendelsen af denne Gæld, der forhindrer en theoretisk Omklamring af Tilværelsen. Rationalismen mener at have Midler til at betale Gælden, Empirismen nægter, at der overhovedet er en Gæld, begge Dele er lige dogmatisk. Kriticismen derimod vedgaar baade Gælden og sin Afmagt til at betale den, og dette driver den til stadig Revision.

³⁷ »Krønikens Gienmæle«, 1813, p. 25. Her cit. efter William Michelsen: »Den sælsomme Forvandling i Grundtvigs Liv«, 1956, p. 156.

THEOLOGISK LITTERATUR

CARL BROCKELMANN: *Hebräische Syntax*, xiv + 215 sid. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kreis Moers 1956. Pris DM. 19: 50.

Brockelmann, en av vår generations främsta semitister, avled som professor i Halle i maj 1956. Den hebreiska syntaxen var hans sista arbete och är tillägnat Teologiska fakulteten i Halle som tack för erhållen doktorsgrad h. c. Förut var han vida berömd genom en rad lysande arbeten, t. ex. hans *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, hans syriska lexikon och syriska grammatik, för att ej tala om hans stora verk på arabistikens och turkologiens fält. Han var vid sin död 88 år.

Den gammaltestamentlige exegeten kommer ej långt utan grundlig förtrogenhet med det hebreiska språkets lagar. Det är ett vanligt misstag att man tror att man kan reda sig med någorlunda säkerhet i formläran med åsidosättande av den ännu svårare syntaxen. Det förhåller sig emellertid så, att på varenda sida i vår hebreiska bibel lurar ett otal fällor, som det är svårt att klara sig ifrån utan att man känner lagarna t. ex. för verbformernas användning och satsernas syntaktiska karaktär. Professor H. S. Nyberg har gjort den exegetiska forskningen i Norden en stor tjänst genom att utge sin *Hebreiska grammatik* (1952), i vilken han har ägnat ett betydande parti just åt satsläran.

Hebreiskan har möjlighet att återge fina skiftningar i tankegången t. ex. genom växlingen av verbal- och nominalsatser. Detta är en allmänt bekant sak. Den som ej förstår skillnaden råkar ofelbart ut för feltolkningar. För vad vi kallar relativsatser kan hebreiskan begagna sig av flera olika konstruktioner. Särskilt förrådiska är

relativsatser utan utsatt relativmärke. Ett till synes enkelt uttryck såsom namnet på profeten Jesajas son *Shear jashub* innehåller ett knippe av problem. Skall namnet översättas, som det brukas, med »en rest skall omvända sig», frågar man sig varför ordföljden icke är *Jashub shear*, vilket man skulle vänta. I *Vetus Testamentum* 1953 försökte professor Köhler i Zürich komma ifrån svårigheten genom att just uppfatta verbet som en asyndetisk relativsats. Han översatte: »resten som skall omvända sig». Mig synes dock sannolikare att uppfatta ordförbindelsen som en till ett minimum reducerad sammansatt nominalsats: »en rest, den skall omvända sig» (dvs. det skall bli en rest kvar i folket efter katastrofen, och den resten skall omvända sig till Herren). I Jes. 53: 8 finner vi ett ställe som ser mycket besvärligt ut, och som också har blivit utsatt för en mängd »textförbättringar» och tolkningsförsök. I Sv. exeg. årsbok 1942 översattes stället av prof. Nyberg på följande sätt: »Han avskars från de levandes land, från dem för vilka mitt folks synd är spetälska.» I *The Servant Songs in Deutero-Isaiah* (1951) föreslog jag: »Han rycktes bort från de levandes land för deras synds skull, för vilka mitt folk var en spetälska» (syftande på tanken att Herrens lidande tjänare led ställföreträdande för hedningarna). Brockelmann behandlar ej detta ställe, men det skulle passa in under hans rubrik »Substantivierung asyndetischer Relativsätze». I festskriften till Bertholet 1950 föreslog jag i Sef. 3: 18 följande översättning: »Jag tager bort från dig den dag på vilken man bragte skam över henne», och läste utan egentlig textändring *hajjöm se'et* etc. Det egendomliga skulle då inträffa att ett

nomen skulle få bestämd artikel framför ett ord som ser ut som en genitiv. Jag kunde hänvisa till Sef. 3: 20 och 2 Sam. 19: 25. Prof. Driver i Oxford skrev genast och erinrade mig om 2 Krön. 8: 16. Konstruktionen är alltså invändningsfri, vilket bekräftas av Brockelmann 73, c (jfr också Nyberg, Grammatik 80, f). Textändringar på dessa ställen är alltså att ta med försiktighet.

Jag har anfört dessa exempel för att ge ett litet intryck av det hebreiska språkets finesser, som vi ofta har så svårt att leva oss in i, och framför allt för att visa nödvändigheten för en exeget av syntaktiskt tänkande och kunnande i samband med texttolkningen.

Brockelmans syntax får genom sin utförliga sakindex, sin rikhaltiga hebreiska ordlista och sitt fullständiga register över behandlade bibelställen en dubbel användbarhet.

JOH. LINDBLOM

EDUARD NIELSEN: *Shechem. A Tradition-Historical Investigation*. 384 sid. G. E. C. Gad, Copenhagen 1955. Pris dkr. 30: —.

Detta arbete är en disputationsavhandling, utgiven för vinnande av teologie doktorsgrad i Aarhus av dåvarande adjunkten i gammaltestamentlig exegetik, numera professor i samma ämne i Köpenhamn efter den för några år sedan framlidne Aage Bentzen.

Såsom antydes i bokens undertitel, får vi här ett specimen på den metod för den gammaltestamentliga historiens utforskande, som blivit kallad den traditionshistoriska, och som sedan länge mästerligt handhafs av forskare sådana som Albrecht Alt och Martin Noth. Ingen allvarlig forskare kan numera komma förbi denna metod. Den innebär korteligen att kunskap om vad som skett i Israels gamla historia icke kan vinnas genom en enkel reproduktion

av texternas innehåll, icke heller genom en aldrig så snillrik intuitiv rekonstruktion av det historiska förloppet, utan endast genom en noggrann och kritisk analys av det föreliggande källmaterialet. Men den innebär ännu ett: vi kan icke nå målet blott genom ett urval av de skriftliga källorna, vi måste gå bakom dem och försöka fastställa vad som ligger före dem i form av muntliga traditioner, bestämma dessa traditioners natur, uppkomst och trovärdighet. Först när man nått fram till själva urmaterialet, befriat från förändringar och omtolkningar, och sedan vederbörligen sovrat det och bedömt dess värde från historiska synpunkter, är tiden inne för dess utnyttjande i historieskrivningens tjänst.

Sikem, den kända staden i Efraims bergsbygd, det nuvarande tell-Balata, utgrävt av Sellin, omtalas direkt eller indirekt på många ställen i G. T.: i patriarkberättelserna, i det deuteronomiska historieverket, hos profeter och psalmdiktare samt i lagsamlingarna. Professor Niensens syfte är nu att underkasta samtliga dessa ställen en analys från traditionshistorisk synpunkt och så komma fram till den betydelse som staden Sikem och de närbelägna helgedomarna haft från äldsta tider och framgent. I själva verket har den roll som denna plats har spelat varit underskattad, menar Nielsen. Och dock har vi från den förmonarkiska perioden flera traditioner om Sikem bevarade än om någon annan israelitisk stad, Silo och Betel icke undantagna. Detta gäller också om den kananeiska perioden i stadens liv. Så blir Sikems historia tillika historien om sambandet mellan kananeisk kultur, resp. religion, och israelitisk, eller på annat sätt uttryckt: historien om ett märkligt kananeiskt inflytande på Israel.

Författaren går så till väga, att han tar varje ifrågakommande text för sig. Först detaljgranskar han den grundligt från text-

synpunkt under ständig jämförelse med Peschitta och Septuaginta. Sedan övergår han till en exegetisk-saklig diskussion av textens innehåll. Här kommer stilistiska, arkeologiska, religionshistoriska och historisk-geografiska synpunkter till sin rätt. Brännpunkter i undersökningen är analyserna av texterna om kulthandlingarna och kultanordningarna på bergen Gerissim och Ebal i Jos. 8 och Deut. 11 och 27, om förbundsslutet i Jos. 24, Abimelek-episoden i Dom. 9, händelserna i samband med riksdelningen i 1 Kon. 12 och Sikem som fristad och levitstad i Jos. 20–21. Därtill kommer berättelserna om Simeons och Levis våldsdåd i Gen. 34. I ett avslutande kapitel upptas problem rörande Sikems förhållande till andra berömda helgedomar, såsom Gilgal, Betel, Silo, Jerusalem och Sinai.

Under Nielsens ledning får vi nu lära mångahanda ting om Sikems ingripande och mångsidiga betydelse i Israels historia. Ämnet har bl. a. betydelse för frågan om uppkomsten av den israelitiska rätten, frågorna om bilddyrkan, förbundet med Jahve, det sakrala stamförbundet (Martin Noths »amfiktyoni»), sten- och träddyrkan, välsignelsen och förbannelsen som sakrala riter, kontakten mellan kananéer och israeliter efter invandringen, konungadömets uppkomst, förhållandet mellan de båda rikshälfterna. På vissa punkter ger arbetet mer än man på förhand skulle vänta, i det förf. inte drar sig för att här och där göra vittgående utflykter, när ett problem möter honom, vilket väcker hans speciella intresse. I all vetenskap är det av vikt att kunna ställa de rätta frågorna. I det hänseendet visar sig Nielsen ha lärt mycket av Alt, som är en mästare i att finna problem, som så att säga ligger på lur, och i att via ofta överraskande frågeställningar komma till överraskande resultat. Fina iakttagelser påträffas ej sällan.

Man kan ej säga att Nielsens avhandling

är särskilt lättläst. Den vimlar av detaljer och även, som sagt, utvikningar åt olika håll. Man skulle utan tvivel önska flera klara sammanfattningar av de vunna resultaten, sådana som t. ex. ges i sammanhang med behandlingen av den viktiga texten i Jos. 24 (sid. 140) och behandlingen av Gen. 35 (sid. 238).

Det är givet att inför ett arbete så rikt som detta många frågor och även invändningar måste göras. Det är naturligtvis omöjligt att i denna tidskrift inlåta sig på en detaljgranskning och en vetenskaplig diskussion. Så mycket kan sägas att arbetet är rikt på nya synpunkter och även intressanta hypoteser, ibland mer, ibland mindre fruktbara. Under alla förhållanden måste det framhållas som en stor förtjänst att här för första gången en utförlig studie presenteras över Sikems plats i den gammaltestamentliga traditionen intill exilen. Vi får ett starkt intryck av Sikems betydelse som en gammal kananeisk och sedan israelitisk kultort. Att den skandinaviska exegetiska litteraturen med Nielsens bok blivit riktad med ett arbete av hög vetenskaplig kvalitet är uppenbart.

Må anmeldaren få sluta med att uttala sin glädje över att vi här i Skandinavien fått ytterligare en god arbetskamrat, som utan allt tvivel skall bidra till att göra nordisk gammaltestamentlig forskning yttermera uppmärksammas även på det internationella planet.

JOH. LINDBLÖM

LUTHERS KATEKESER. *Med kort inledning av Ruben Josefson. 227 sid. (Lutherskrifter i urval). Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1957. Pris kr. 8: 50.*

Ett urval Lutherskrifter i svensk översättning har fr. o. m. reformationsjubileet 1917 utgivits från Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag. Början gjordes med

En kristen människas frihet (utgiven redan året före jubileet av G. Norrman. 2:a uppl. 1929 av J. Svennung och A. Runestam) och *De 95 teserna om avlatens innebörd* (1917 anonymt. 2:a uppl. 1946 av M. Lindström). Sedan följde *Om den trålbundna viljan* (1925 av G. Rudberg och A. Runestam); *Om kyrkans babyloniska fångenskap* (1928 av Y. Brilioth) och *Den stora katekesen* (1931 av G. Ljunggren. Omtryckt 1944 i 'Svenska kyrkans bekännelseskriter' utg. av D. Helander). Nämnas bör i detta sammanhang också *faksimileupplagan av 1567 års svenska översättning av Luthers lilla katekes* (utg. av samfundet 'Pro fide et christianismo' med bibliografisk inledn. av I. Collijn 1929) samt året därpå *jubileumsupplagan av Lilla katekesen enligt den av Konungen 1930 fastställda översättningen*, försedd med bilder av L. Cranach, A. Dürer m. fl.

Då 1930 års översättning av Lilla katekesen endast omfattar de fem huvudstyckena i bearbetat skick, saknas i ovanstående urval ännu fram till innevarande år en lättåtkomlig, fullständig och vetenskapligt korrekt översättning av Luthers utan all jämförelse mest betydande folkskrift. Och då dessutom Ljunggrens översättning av Stora katekesen sedan flera år utgått ur bokhandeln, var det synnerligen välbetänkt av Diakonistyrelsens bokförlag att i år ge ut de båda katekeserna tillsammans i ett band. Detta så mycket mer som Lilla katekesen genom att kombineras med Stora katekesen kunde få en välbehövlig och fullt autentisk kommentar.

Men det sätt, på vilket denna tanke nu förverkligats, motsvarar inte vad man önskat och som här varit av behovet påkallat.

1930 års översättning av de fem huvudstyckena i Luthers lilla katekes finns redan tillgänglig för allmänheten i varje psalmbok. Den hade därför inte behövt tryckas om här. Vad som här behövts hade i stället

varit en texttrogen översättning av de fem huvudstyckena i likhet med den, som Sigfrid v. Engeström givit av de partier, med vilka den auktoriserade översättningen nu kompletterats från originalet: förordet, avdelningen om bikten, morgon- och aftonböerna, bordsböerna och hustavlan. Texttrogen kan nämligen den auktoriserade översättningen av de fem huvudstyckena omöjligt kallas. I förordet till den nya editionen bagatelliseras visserligen denna brist, då det där säges, att den auktoriserade översättningen »på vissa punkter tillåter sig en viss frihet i förhållande till originalet». Detta må till nöds kunna sägas om förkortningen av överskrifterna till de fem huvudstyckena, tilläggen till överskrifterna över de tre trosartiklarna, smärre ändringar och uteslutningar i förklaringarna samt kanske även om utvidgningen av den bibliska texten till några av de tio budorden — fastän tilläggen på detta sätt komma att sakna motsvarighet i Luthers förklaringar. Men »frihet» till rena felaktigheter, som förvanska eller fördunkla meningen, kan aldrig tolereras i en översättning. Jag erinrar här endast om översättningen av »gemahl» i förklaringen till 6:e budet (»maka» i 1500-talssvenskan är ackusativform till nominativformen »make» = man eller hustru) och av »göttlich leben» i förklaringen till 2:a bönen (»göttlich» = gudomligt, generöst som Gud, i »quellende Liebe») samt om feldirigeringen i förklaringen till 1:a artikeln av »dazu kleider und schuch, essen und trincken etc». inte till det föregående »gegeben hat» utan till det efterföljande »reichlich und teglich versorget», varigenom utsagorna om försynen komma att sakna den för utsagorna om skapelsen karakteristiska sammanställningen av ett perfektum med ett presens. Den intresserade hänvisas f. ö. till katekeskommentaren »Tillbaka till Luther» samt till noterna i 2:a uppl. av »Den lilla bibeln».

»Det är viktigt, att flera från varandra avvikande versioner inte förekommer», säger utgivaren till försvar för att han i sin edition ordagrant upptagit 1930 års översättning av de fem huvudstyckena. Men inte menar väl utgivaren, att en förbättrad översättning inte skall få ges ut, så länge en felaktig översättning är auktoriserad? Innan en ny översättning kan bli auktoriserad, måste den ju först ges ut. Och anses f. ö. en konfirmandlärare numera, av läroböckerna att döma, ha rätt att i sin undervisning helt lämna åsido de av Lilla katekesens förklaringar, som han finner obrukbara, borde man inte då också ha rätt till att ge dessa förklaringar en sådan form, att de kunna brukas i undervisningen? Men i föreliggande fall är det ju till på köpet endast fråga om en forskares rätt till att ge ut en historisk urkund i vetenskapligt korrekt översättning.

Utgivaren har naturligtvis rätt i att »den som vill ägna denna skrift [= Lilla katekesen] ett vetenskapligt studium, under alla omständigheter tvingas gå till det tyska originalet». Men om vetenskapsmannen vid en sådan återgång till originalet upptäcker felaktigheter eller oklarheter i den gällande översättningen, bör vetenskapsmannen då för att inte skapa förvirring behålla sin insikt för sig själv? Givetvis icke.

Påståendet i inledningen, att »Lilla katekesen inte varit avsedd som en enkel barnalära», måste i förbigående också korrigeras. Utgivaren menar givetvis, att Lilla katekesen av Luther närmast var avsedd som en handledning för läraren (= hufvudern och prästen) vid hans undervisning av sitt husfolk (= barn och tjänstefolk) och sin menighet (= »gemene man»). Den skulle alltså inte inläras av barnen på *egen* hand. I allmänhet kunde ju barn och enkelt folk inte heller läsa på den tiden. Och än i dag gäller det väl om varje lärobok för barn, att den förutsätter lära-

rens handledning och undervisning. Men Luther menade för visso, att barnen och det olärda folket genom hufvaderns eller prästens muntliga undervisning skulle tillhållas att lära sig katekesen, först textorden och sedan förklaringarna. I den meningen var katekesen verkligen av Luther »avsedd som en enkel barnalära». Man behöver bara hänvisa till det ursprungliga företalet till Stora katekesen, där Luther gång på gång upprepar, att det här är fråga om »en undervisning för barn och enfaldiga», att det grekiska ordet »katekes» betyder »barnalära» och att det »därför också är varje hufvaders plikt att åtminstone en gång i veckan förhöra sina barn och sitt tjänstefolk för att så utröna, vad de i katekesen veta och lära sig, samt, där de intet kunna, med allvar tillhålla dem att lära sig den».

Slutomdömet om den nyutgivna översättningen av Luthers lilla katekes, direkt hämtad från Dick Helanders »Svenska kyrkans bekännelseskriter», blir att den består av en auktoriserad del och en icke-auktoriserad, av vilka den icke-auktoriserade delen är riktigt översatt och den auktoriserade på många — alltför många — punkter oriktigt.

Men Stora katekesen då? Ljunggrens översättning av denna berömmes i förordet till den nya upplagan för sin »trohet mot originalet och tillgänglighet för nutida läsare». Och i sistnämnda avseende är berömmet välförtjänt. Men med troheten mot originalet förhåller det sig i ett visst avseende annorlunda. Textorden återges nämligen varken i överensstämmelse med originalet eller i överensstämmelse med den auktoriserade bibelöversättningen i Lilla katekesen utan med en alldeles oförklarlig blandning av bådadera, än si och än så. Den intresserade kan själv jämföra översättningen i fråga å ena sidan med den auktoriserade översättningen av Lilla katekesen och å andra sidan med

originalet till Stora katekesen, sådant som detta föreligger i »Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben vom deutschen evangelischen Kirchenausschuss» (Göttingen 1930), som Ljunggren själv hänvisar till i förordet till 1:a upplagan av sin översättning.

Värdefullt är, att de båda katekeserna nu utgivits i ett band. Historiskt förklara de nämligen varandra ömsesidigt. Förra hälften av Stora katekesen förelåg redan färdigtryckt, då Lilla katekesen i mars 1529 utkom fullständigt i tabellform. Lilla katekesen representerar därför i de första huvudstyckena en senare och såsom sådan av Luther själv reviderad framställning. Men med senare delen av Stora katekesen, som inte utkom förrän en månad efter Lilla katekesens utgivande i *tabell*form, kan det på vissa punkter förhålla sig tvärtom. Och under alla förhållanden säger det sig självt, att Stora katekesen med sin utförligare framställning är en värdefull kommentar till Lilla katekesen.

Lilla katekesen *själv* blir emellertid inte genom föreningen med Stora katekesen bättre skickad än förut att tjäna som grundval för undervisningen i vare sig kyrka eller skola. Och någon *självständig* betydelse som folkskrift får den inte heller på detta sätt. Skall den någonsin åter bli vad den en gång varit, en folkskrift till undervisning och uppbyggelse, räcker det inte med aldrig så goda kommentarer i efterhand, vore de än av Luther själv, utan vad som behövs är en *inarbetning* av de nödiga kommentarerna i Lilla katekesens egna förklaringar, så att Luthers mening genast blir fullt klar och begriplig för var och en, olärd som lärd, också i vår tid. Quousque tandem?

JOHANNES LJUNGHOFF

HENRIK IVARSSON: *Predikans uppgift. En typologisk undersökning med särskild hänsyn till reformatorisk och pietistisk*

predikan. Akad. avh. 357 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1956. Pris kr. 17: 50.

Detta arbete – ventilerat som doktorsavhandling vid Lunds universitet i december 1956 – faller inom gränsområdet mellan systematisk teologi och homiletik. Författaren vill inom den homiletiska forskningen lansera en systematisk metod. Han ger i inledningen (sid. 1–16) en hård kritisk vidräkning med tidigare svensk homiletisk forskning och framhäver undersökningen av »predikans uppgift eller funktion» som den viktigaste och »specifikt homiletiska». Med denna frågeställning går han till två viktiga epoker i predikhistorien, enligt bokens undertitel »reformatorisk och pietistisk predikan». Titeln ifråga är dock något missvisande, vad som behandlas är i huvudsak endast Luthers förkunnelse samt den s. k. klassiska svenska 1700-talspietismen med Nohrborg, Möller och Schartau som främsta representanter. Författaren går så tillväga, att han först studerar »Den reformatoriska predikan», d. v. s., bortsett från smärre reflexioner om Olavus Petri, Luthers predikobegrepp (sid. 17–166), därefter »Den pietistiska predikan» företrädd av ovannämnda svenska representanter (sid. 167–276). Ett tredje avsnitt »Från reformatorisk till pietistisk predikan. Kort översikt» ger slutligen några konturer av den utveckling som äger rum mellan reformatorisk och pietistisk teologi.

Boken är alltså upplagd så, att en jämförelse mellan Luthers förkunnelse och den svenska klassiska 1700-talspredikan utgör det primära forskningsmålet. Det är de dominerande dragen i respektive epokers predikotyper, som författaren vill karaktärisera. Författaren understryker starkt »arbetets jämförande karaktär» och menar att det utöver klarläggandet av de homiletiska frågeställningarna kan läsas »såsom ett bidrag till klarläggandet av det teologiska problemkomplex, som förhållandet

mellan reformatorisk och pietistiskt influerad teologi utgör», inte minst såtillvida som de båda storheterna också framträder »såsom två stora etiska totalkonceptioner» (sid. 15). Vid sidan av denna jämförelse i stort går han att studera den svenska ortodoxa predikan såsom utgörande »det avgörande mellanledet mellan reformationens och pietismens predikan» (sid. 281). Även om författaren därvid berör ett rent idéhistoriskt problem och överhuvudtaget kan tala om sin undersökning som »rent historisk» (sid. 7, not 23), så avser han dock inte heller här att anlägga genetiska perspektiv (jfr sid. 279) utan att företa en ny systematisk jämförelse. Med kapitlet om ortodoxien vill han »uppvisa det berättigade i att vid en typologisk undersökning av predikans funktion företa språnget från 1500-talets reformatoriska predikan till en predikotyp, som i vårt land förekommit först inemot 1700-talets mitt» (sid. 281). Om sin metodik säger författaren, att jämförelserna som företages »icke får hindra, att varje predikotyp för sig tecknas så att dess karaktärisering blir riktig». Han gör å andra sidan det rätt oklara tillägget att »det måste likaledes framhållas, att karaktäriseringen naturligtvis får sin färg av jämförelsen» (sid. 13).

Då avhandlingen från första sidan till den sista är rik på intressanta teser och värderingar, kan det vara lämpligt att först redogöra för några av dessa. I tur och ordning skall några av författarens teser och resultat beröras, som gäller jämförelsen i stort mellan reformatorisk och pietistisk predikan samt mellan dessa båda storheter och den ortodoxa predikan, därtill också det omfångsrika lutheravsnittet såsom en sluten undersökning. I samband med den följande kritiska diskussionen skall jag sedan också redogöra för några av författarens kraftiga teser rörande tidigare svensk homiletisk forskning och homiletikens uppgift överhuvud.

Vad först gäller jämförelsen i stort mellan Luther och de nämnda företrädarna för svensk 1700-talspietism, så visar Ivarsson, att de senare, som betraktade sig själva som arvtagare till Luther, på viktiga punkter avviker från honom. Medan »den centrala funktionen» i reformatorisk predikan är utdelandet av syndernas förlåtelse, så är det påfallande att kunskapsmeddelelsen är den mest framträdande inom pietismen. Författaren använder dock i det sammanhanget uttrycket »grundläggande». Terminologien är i förstone en smula förvillande, ty Ivarsson likställer inte alls »central» och »grundläggande», och full parallellitet råder därför inte mellan dispositionen och framställningen i de båda huvudkapitlen. Ivarsson menar emellertid, att medan kunskapsmeddelelsen är en »första funktion» i den pietistiska predikan (sid. 199), så är det i fråga om den reformatoriska predikan varken »nödvändigt eller lämpligt att avgränsa undervisningen som en predikans särskilda funktion vid sidan av predikans övriga uppgifter» (sid. 65 f.). Mot denna olikhet svarar en förändring i predikans nådemedelsfunktion. Medan Luther ser skänkan det av syndaförlåtelsen och eggandet till att mottaga densamma i tro som predikans förnämsta uppgift, så är det t. ex. för Nohrborg i högsta grad en tillfällighet om tron upptändes under predikan eller vid avlösningens förkunnande. Predikan har emellertid vid sidan av den grundläggande funktionen av kunskapsmeddelelse alltjämt kvar en nådemedelskaraktär. Den utför »en hel rad av nådens verkningar, som följer efter varandra, steg för steg, icke endast i logisk utan även i tidlig mening» (sid. 248). Den så uppvisade karaktäristiska olikheten på predikans område mellan Luther och pietisterna, vilken Ivarsson i stort sett fullt övertygande uppvisar, är visserligen föga sensationell. Den sammanhänger givetvis med å ena sidan Luthers

speciella lära om andligt regemente — hur Kristus i ordet dag efter dag kommer på nytt likasom han en gång var här närvarande och talade och förlät synder — och å andra sidan den välkända pietistiska utformningen av läran om nådens ordning. Ivarsson visar emellertid vidare — och här får hans undersökning verkligt stort intresse — att de båda predikokonceptionerna med nödvändighet förknippas med respektive en nästan-etik och en typisk individualetik. Luthers predikan har som komplement till utdelandet av syndernas förlåtelse eggandet till gärning, till tjänst gentemot nästan. Kristus blir med andra ord inte bara gåva utan också exempel. Härtill kommer att predikan hos Luther kan få också en »social» funktion. Fastän Luthers predikan alltid syftar till att använda lösenyckeln, så möter här som överallt i hans teologi den karaktäristiska spänningen mellan lag och evangelium. Från evangelium går vägen till en evangeliskt fattad förmaning att följa Kristus efter, men förmaningen kan övergå till lagens predikan. Luther har därtill en samvetsrådande predikan i skilda samhällsangelägenheter och en direkt social straffpredikan. Häremot är det karaktäristiskt för den pietistiska 1700-talspredikan, att den praktiskt taget alltid sätter gärningarna i samband med läran om »kännetecknen», vilka skall visa den enskilde var han befinner sig på salighetens väg.

Beträffande ortodoxien framhåller Ivarsson, att dess predikan inte känner läran om nådens ordning. Textpredikan är det vanliga. I jämförelse med Luther framträder emellertid en förskjutning såtillvida som lagen får en alltmer markerad plats. Predikan får en viktig uppgift i folkfostrens tjänst (jfr sid. 297). Tyngdpunkten förskjutes i riktning mot en predikans kunskapsmeddelande uppgift på detta lagiska plan. »Ortodoxiens predikan förefaller — för en senare tids betraktelsesätt —

i hög grad vara en predikan, som letar efter ett centrum, en scopus». Ivarsson finner att ortodoxien »har misskrediterat den analytiska textpredikan genom att förnämligast använda den till att framställa denna brokiga mångfald av lärdomar och har genom denna syn på textens behandling berett vägen för en predikan, som återfår enhetligheten, den bestämda inriktningen främst genom att införa ett konsekvent system i de olika lärdomarna» (sid. 308 f.). Detta sker, menar Ivarsson, i svensk 1700-talspietism.

Medan avsnittet om den pietistiska predikan är skrivet med ideliga sidoblickar mot Luther, så utgör det omfångsrika första kapitlet om den reformatoriska predikan en sluten immanent lutherundersökning. En undersökning av Luthers predikan som trängt på djupet har tidigare saknats, något som bl. a. framhävts av Yngve Brilioth i boken »Predikans historia». Ivarsson har här nått vida längre än tidigare forskning. Inte minst är kapitlet »Predikan och gärningarna», av intresse för bedömningen av Luthers etik i allmänhet och socialetik i synnerhet. Det material Ivarsson redovisar är ett viktigt komplement till tidigare undersökningar som framhåvt, att hela den lutherska etiken måste orienteras både utifrån lag och evangelium. Det har sitt intresse att jämföra Ivarssons bild av Luthers etik med andra författares. Om kallelsen t. ex. såsom Gustaf Wingren i sin monografi en smula ensidigt framhäver »ligger i lagens rike» (uttrycket i »Luthers lära om kallelsen», 2:a uppl. 1948, sid. 35), så är det uppenbart att predikans förmanande funktion också där ger evangeliet relevans: »Ordet om Kristi exempel förkunnas i organisk samhörighet med evangeliet, såsom dettas förlängning och naturliga konsekvens» (Ivarsson sid. 116). Det myckna stoff som redovisas kring »Kristus som exempel» (avsnittet sid. 113 ff.) ådaga-

lägger skevheten hos sådana luthertolkningar, som inom etiken ensidigt utgår från lagen i bemärkelse av »lex naturae». Inte minst i tysk debatt kring luthersk etik borde Ivarssons resultat här ha åtskilligt att säga, och det är fördenskull skada att hans lutherundersökning inte skrivits på tyska. Å andra sidan avtecknar sig Ivarssons resultat ifråga om etikens evangeliska inslag i ganska skarpa konturer mot Anders Nygrens lutherbild i andra delen av »Den kristna kärlekstanken». Mot Nygrens bild av agapes spontanitet står Ivarssons bild av hur predikan måste egga både till tro och till gärning.

Någon närmare konfrontation av sina resultat i ovan berörda hänseende har Ivarsson emellertid själv inte företagit. Däremot uppställer han beträffande lag och evangelium en annan tes, som han spelar ut mot ett stort antal lutherforskare. I avsnittet »Lag och evangelium i Luthers predikan» (sid. 69 ff.) hävdar han, att lag och evangelium är två skilda storheter, som inom Bibelns ram går att urskilja och som predikanten också måste urskilja. Bl. a. får Regin Prenter, Axel Gyllenkrok, Gustaf Wingren och anmälnaren här smaka kritikens ris. Författaren lanserar i sammanhanget en alldeles ny tolkning av begreppet spiritualism. Anden är, säger han med ett ord lånat från Heinrich Bornkamm, »wortgebunden», då den utför sitt verk, »och detta måste betyda, att Anden också är bunden av vad ordet faktiskt säger, när Anden utför sitt förlåtande och fördömande verk». Kan alltså Anden, menar Ivarsson, »förvägra människan del i förlåtelsen och uppenbara och tydliggöra detta för henne genom det ord, som tillsäger henne syndernas förlåtelse eller Kristus såsom gåva, kan detta icke betyda annat än att Anden i princip är oberoende av ordet i sitt verk». Detta kommer enligt Ivarsson att innebära »spiritualism» (sid. 81 f.).

Med denna ingalunda oviktiga detalj kan det vara lämpligt att begynna den kritiska granskningen av Ivarssons arbete. Det synes mig uppenbart att han här är ute i ogjort väder. Först och främst inlägger han hos de kritiserade författarna, däribland undertecknad, mer än vad de själva velat utsäga. Ivarsson rider på ord, citerar t. ex. några satser hos Prenter, bl. a. formuleringen »... ethvert ord kan vaere enten lov eller evangelium» och frågar inte så lite demagogiskt: »Kan Anden exempelvis utföra förlåtelsens gärning genom förkunnelsen av sjätte budet . . .?» Ser man till sammanhanget i stort hos Prenter och övriga citerade författare, så har de naturligtvis inte tänkt sig en så egenartad frågeställning. De vill däremot slå vakt om Andens suveränitet i fråga om predikan av evangelium. Varje predikan syftar ju till evangelium, men över Andens verkan råder inte predikanten. Om detta är »spiritualism», så faller även Ivarsson under samma dom. Ty något längre fram är han nödsakad till reträtt: han konstaterar »att predikan om Guds godhet och nåd, om Kristi lidande för oss, alltså själva evangeliet, kan fullgöra lagens verk och uppenbara synden och Guds vrede», ja att evangelium kan uppenbara synd »just genom sitt innehåll» (sid. 87 f.). Jag kan inte se annat än att Ivarssons ord å anförda sidor står i skärande motsats till varandra och att vad han själv utför å sistnämnda stället uttryckligen upphäver vad han sagt å det första ifråga om evangelium och Anden. Ivarsson söker komma undan denna konsekvens med ett egenartat resonemang om att evangelium skulle s. a. s. vara ambivalent. Utöver löftet och tillsägelsen om Kristus innehåller det lagens avslöjande domskaraktär! Att evangelium uppenbarar synd är en gammal tanke i lutherforskningen, men på vad sätt undandröjer det den påtalade motsägelsen? Ljuder ordet om Kristus som gåva och tillsäges

syndernas förlåtelse, så måste ju Anden om den skall vara »wortgebunden» verka också tro, om författarens resonemang om »spiritualismen» skall äga tillämplighet! Kvar av hela författarens tes står således endast påståendet att syndernas förlåtelse inte verkas t. ex. genom sjätte budet. Men vem har påstått något så besynnerligt? — Författarens försök att klargöra relationen mellan Anden och ordet med resonemanget om Andens »Wortgebundenheit», skär sig för övrigt också mot en egendomlig tes som han själv tidigare utvecklat rörande Andens förmåga att »i sitt majestät» verka genom den naturliga lagen. Ivarsson utgår då (i den långa fotnoten sid. 74—76) från den kända lutherska tanken att »lex naturae» har samma innehåll som den predikade lagen. Han vill alltså tänka sig att Anden kan uppenbara synden »genom den naturliga lagens ord, som också är Guds ord». Men en så enkel metafor som »den naturliga lagens ord» för »lex naturae» trollas dock icke »Wortgebundenheit» fram! Betecknande är, att Ivarsson icke anför någon luthertext som odiskutabelt utsäger vad han i detta sammanhang vill att den skall utsäga.

En metodisk anmärkning beträffande lutherkapitlet gäller urvalet av källorna. Bortsett från att författaren slarvat en smula med det självklara kravet att hålla sig till bästa möjliga uppteckning av predikningarna (så har t. ex. sid. 100 ff. ifråga om »Predigten des Jahres 1528» ett par gånger åberopats K- och N-handskrifterna, mot vilka åtskilliga argument kan andragas, vilka kommentaren i WA Bd. 27 själv redovisar) synes det mig egendomligt, att författaren inte använder Luthers predikningar över Gamla Testamentet. Författaren har i stort sett begränsat sin undersökning till åren 1522—1532, och under dessa år utgör predikningarna över moseböckerna och andra gammaltestamentliga skrifter en mycket betydande del

— uppskattningsvis en femtedel — av Luthers hela predikoproduktion. Att så förhåller sig framgår inte av Ivarssons framställning, och han ger heller intet skäl varför han nästan konsekvent underlåtit att gå in på dessa texter. Någon anledning att tro, att författarens lutherbild skulle rubbats, om hänsyn tagits till den omfattande stoffgruppen ifråga, finns å andra sidan knappast.

Möjligen skulle emellertid Ivarsson, om han offrat en smula åt den s. k. »materiala homiletik», som han i inledningen konsekvent och enligt anmälares mening oriktigt utdömer, haft anledning att något bredare och mera illustrativt utföra predikans undervisande funktion också hos Luther. Enligt hans egen definition av predikan (sid. 11) hör t. ex. katekesundervisningen dit. Då Ivarsson småningom kommer in på temat kunskapsmeddelelsen som den pietistiska predikans grundläggande funktion (sid. 198 ff.) så visar det sig att han får anledning att jämföra just med katekesen (sid. 201). Den »första funktionen» i pietistisk predikan är att ge människan kunskap om frälsningsvägen, just såsom katekesen kan sägas göra. Vore det emellertid då inte lika berättigat att tala om motsvarande »första funktion» i form av undervisning också på reformationens tid? Enligt anmälares mening borde Ivarsson tagit upp till jämförelse den elementära katekespredikan och överhuvud predikans undervisande funktion såväl i reformatorisk predikan som i pietistisk och därefter ställt emot varandra olikheterna i fråga om predikans nådemedelskaraktär i respektive konceptioner. Åtskilligt talar nämligen för att just predikan i den vida bemärkelsen av katekesundervisning spelade *större* roll på reformationens tid än i pietismens dagar, då den individuella läskunnigheten ökat. Redan åren 1518—1520 utgjordes Luthers predikningar till stor del av katekespredik-

ningar, och under den epok som författaren undersökt infaller tillkomsten av både stora och lilla katekesen. Brilioth påpekar i sin »Predikans historia» att Luther till sin söndagspredikan vanligen fogade en direkt pedagogisk utläggning av buden och Fader vår och hävdar att Luther själv inledde »den egendomliga dubbelformen med en kateketisk utläggning fogad till evangeliepredikan». Talar icke dessa elementära utläggningar, som givetvis inte såsom övriga predikningar upptecknats, för att det vore riktigare att tala om ett direkt grundläggande undervisande moment också hos Luther? Nu söker Ivarsson på denna punkt ta udden av all kritik genom att i allmänna ordalag erkänna att det är »befogat att ge undervisningens plats i Luthers predikan ett mycket brett och vidlyftigt utrymme» (sid. 61). Men han vill inte höra talas om en speciell undervisande funktion. Anmälaren kan här icke dela hans syn. Luther predikade i Wittenberg två gånger i veckan över katekesen. Han var själv angelägen att framhålla att han var »doctor in sacra pagina» och att han för den skull kan göra anspråk på att framträda med rätt lära. Då Luther stundom anfäktades av tvivel, kände han tröst just häri, att han var den heliga skrifs doktor, att hans ämbete var att undervisa om rätt lära. Exempel på direkt läropredikan finns i bondeupprorskrifterna, och inte minst i de av författaren helt förbigångna apokalyptiska predikningarna. Då Luther t. ex. utlägger Gog och Magog i predikningar 1530 och då han i andra sammanhang kommer in på turkfaran, så söker han genom bibelutläggning och applikation på samtida händelser (inte minst av Danielsboken) visa att den yttersta dagen står för dörren. Är det inte här fråga just om en självständigt undervisande predikan? Visserligen kan det sägas att Luther inte stannar vid att utlägga rätt lära utan alltid någon gång går vidare till lagens hot och evan-

geliets tröst. Men vilken anledning finns att låta de brett undervisande momenten som stundom förekommer helt uppslukas härav och finna det olämpligt att avgränsa undervisningen »som en predikans särskilda funktion vid sidan av predikans övriga uppgifter»?

Såvitt jag kan förstå finns inget annat skäl härtill än jämförelsen med den senare pietistiska predikan, där undervisningen också får en annan uppgift, som gäller själva det kristna livets uppbyggelse. Uppenbarligen är just det berörda sammanhanget ett exempel på författarens metod att låta »karaktäriseringen få färg av jämförelsen» (sid. 13). Jag kan inte se annat än att det för författarens eget syfte är en olycklig metod: skillnaden mellan reformatorisk och pietistisk predikan hade blivit ännu tydligare, om det undervisande momentet i den förra tecknats så brett som det verkligen är, och om författaren senare konstaterat att undervisningen i den pietistiska predikan jämte den elementära kristendomsundervisningen, som då blivit mindre nödvändig, fått också en annan funktion.

Till sist skall jag gå in på författarens nya homiletiska principlära och på hans bedömning av ortodoxien, som nära sammanhänger därmed. Medan jämförelsen mellan reformatorisk och pietistisk predikan de erinringar till trots som ovan gjorts får anses vara en mycket skicklig prestation, så är enligt anmälarens mening principläran ifråga om homiletiken i föreliggande skick alldeles för snäv och därför ohållbar och bedömningen av ortodoxien ett skolexempel på vart den leder. Författaren gör i inledningen upp med tidigare svensk homiletisk forskning, och hävdar ingenting mindre än att i denna »de specifikt homiletiska frågorna i egentlig mening bli aldrig ställda» (sid. 5), ja »att en stor del av de homiletiska undersökningarna på svenskt språk faller utanför

den egentliga homiletiken» (sid. 7). Ivarsson avvisar tanken, att sysslade med predikomaterial i och för sig skulle leda till en homiletisk undersökning: »Ställer man rent kyrkohistoriska eller dogmatiska frågor till ett predikomaterial, måste detta leda till ett kyrkohistoriskt eller dogmatiskt arbete, och det finns ingen anledning att ämnet homiletik häri inblandas» (sid. 7). Så är han färdig till följande förintande dom över flertalet tidigare svenska homiletiska undersökningar: »Man har företagit en ensidig källavgränsning, förbisett en specifikt homiletisk frågeställning och ofta rört sig med en vanlig systematisk frågeställning av icke homiletisk art utan att bedriva detta arbete med systematisk metod» (sid. 20, not 2). Författarens oerhörda dom över tidigare forskning visar sig emellertid sammanhånga med att han »med en specifikt homiletisk frågeställning» helt enkelt likställer fastställandet av det som han själv funnit lämpligt att syssla med. Författaren säger sid. 3: »Att ställa frågan om vad som inom respektive predikotyper uppfattats som predikans uppgift eller funktion har under studiets gång visat sig vara det mest ändamålsenliga och fruktbara». Han fortsätter med att något senare konstatera att »en homiletisk uppgift bör rimligen bestå i fixerandet av just predikans speciella problem» (sid. 5) och är snart framme vid att »det som gör undersökningen homiletisk måste dock vara den hela tiden fixerade frågeställningen, vad predikantens dogmatiska ståndpunkt fört till för konsekvenser, när det gäller predikans uppgift och predikans typ» (sid. 6). Denna *systematiska* frågeställning — varför vore det för övrigt fel att kalla den dogmatisk? — bör riktas inte bara till predikostoffet utan till en teologisk totalkonception, och den är alltså enligt författaren homiletikens egentliga. Vid sidan härav kan han godkänna, att homiletiken också sysslar med frågor rörande predikans form,

stil m. m. såsom en »fullt legitim» uppgift (sid. 7), varjämte i förbigående påpekas som en frågeställning av vikt den förenklingsprocedur som det dogmatiska stoffet genomgår inom ramen för predikan (sid. 9 f.). Vad som faller utanför en rimlig homiletisk forskningsmetodik är däremot t. ex. den materiala homiletiken och i egentlig mening *kyrkohistoriska* undersökningar av predikostoff. Ställer man sig emellertid skeptisk, så finns hos författaren inte skymten av argument, varför inte dessa andra typer av undersökningar, som traditionellt betecknats som homiletiska, skulle vara nyttiga! Författaren utsätter ett antal arbeten i genren för omild kritik. Den må vara berättigad beträffande de enskilda forskningsprestationerna men innebär uppenbarligen inte, att den materiala homiletiken såsom sådan skulle vara onyttig. Parentetiskt må för övrigt påpekas, att man för det myckna godas skull som inrymmer i Ivarssons avhandling får hoppas att framtida homiletisk forskning inte citerar honom lika nonchalant som han själv gjort med sina företrädare. Man har vid omprövning av författarens diskussion med tidigare forskare — t. ex. Lizell — knappast känslan av att författaren velat göra dem rättvisa. Betänkligt är överhuvud, att de uppenbarligen plockats fram och valts i polemiskt syfte. Desto större anledning hade det funnits att redovisa deras grundsyn på homiletiken fullt korrekt. Utrymmet medger icke ett närmare utförande av kritiken, men den intresserade kan lämpligen välja att jämföra Ivarssons karaktäristik av Lizell som homiletisk forskare med den bild man får om man läser dennes »Uppsatser i praktisk teologi» 1920. Synnerligen anmärkningsvärt finner jag det vidare vara, att författaren valt att diskutera den homiletiska forskningens principiella innebörd utifrån ett fullständigt inomsvenskt perspektiv. Om tidigare svenska forskare varit nära nog

hundraprocentigt av noll och intet värde, finns då inte desto större anledning att lyssna till vad tyska forskare som sysslat med historisk homiletik haft att säga?

I en stor bedömningsfråga återverkar författarens homiletikbegrepp enligt anmälares mening på ett högst betänkligt sätt. Det gäller synen på ortodoxien. Den historiskt något kunnige kan på förhand räkna ut, att man med författarens syn på vad som är homiletikens egentliga uppgift finner ortodoxien vara »impotent» (jfr sid. 309). Ty uppenbarligen ville ortodoxien inga som helst nymodigheter i förhållande till Luther i fråga om fixerandet av predikans uppgift. Luther framstod ju som den store läraren, som man så långt möjligt ville efterlikna, ehuru såsom författaren också framhäver alltsedan Melanchtons dagar en viss intellektualisering av tron och därmed också av predikan skett. I den meningen är det korrekt att som författaren gör »se ortodoxien som ett utvecklingsstadium, där predikan är på glid bort från en uppfattning om dess uppgift (reformationens) till en annan (pietismens eller 1700-talspredikans), där predikans mål ånyo fattas klart i sikte (sid. 309). »Den predikomässige impotensen» ligger enligt Ivarsson däri, att ortodoxien är ensidigt inriktad på frågan om »methodi concionandi» och därvid i synnerhet på spörsmålet om predikans form. Här faller emellertid författarens dom utan närmare undersökningar. Det är å andra sidan troligt, att författaren även med bredare material kommit till samma resultat, ty hans synfält är -- trots ett parentetiskt godkännande i inledningen av undersökningar gällande predikans form m. m. såsom »legitima» -- ensidigt inställt på predikans uppgift. Skulle han vara konsekvent, borde varje predikotyp som inte just på det området är nyskapande, vara »impotent». Slutsaten följer emellertid alltid av premisserna, och är premisserna diskutabla

blir också slutledningen. Så vitt jag förstår skulle Ivarssons nyordning av homiletikens uppgifter om den vunne allmänt erkännande inte bara leda till vetenskapsdiktatur -- den materiala homiletiken t. ex. får inte längre betraktas som homiletisk vetenskap -- utan också förläna en högst underlig bild av predikans historia. Räcker det inte med att mot Ivarsson konstatera, att predikohistorien också måste vara intresserad av *medlen för att nå målet*, för att förverkliga uppgiften? Är det inte just på det området, som ortodoxien är intressant liksom många andra predikoperioder, bl. a. i stor utsträckning vår egen tid? I denna komplettering ligger åtskilligt, som bl. a. närmare utretts i en uppsats i den anförda boken av Lizell, som Ivarsson så nonchalant förbigått. Ivarsson gör visserligen inte utan vidare anspråk på att skriva den ortodoxa predikans historia. Men han har icke desto mindre gett den mest negativa värdering av denna predikoperiod som kommit under anmälares ögon. Det är hans egen metodlära i fråga om homiletiken som driver honom i den riktningen. Anmälares är inte kännare av ortodoxiens historia och allra minst av dess predikohistoria men vågar ändå profetera om att kommande forskning kommer att visa en helt annan och nyanserad bild av ortodoxien som en stor period i predikans historia.

Ivarsson har för övrigt ifråga om ortodoxien utan någon som helst motivering valt att undersöka endast svenskt material. Det är naturligtvis nödvändigt för att ortodoxien skall framstå som »mellanled» mellan reformationen och svensk 1700-talspietism. Egendomligt nog faller det inte författaren in, att utvecklingen rimligen borde vara densamma i exempelvis Tyskland, om hans generella dom över ortodoxien vore riktig. Varför blev inte utvecklingen i Tyskland parallell till den svenska, om ortodoxien tappar känslan för

predikans uppgift? Handböckerna säger t. ex. att tysk pietism av Franckes typ snarast verkar konserverande på den gamla predikoformen. Vidare följer — något som snarast synes stämma med tanken ovan, att medlet för att nå uppgiften är en viktig undersökningsuppgift inom homiletiken — i den tyska ortodoxiens spår en psykologiskt inträngande essaypredikan (se t. ex. Brilioth, Predikans historia).

Ivarssons bok kan av den kommande forskningen omöjligt förbigås. Han har gett åtskilligt nytt av bestående värde. Han har därtill gett en rad teser, vilka inte håller, men som också är väl ägnade att föra diskussionen vidare.

CUNNAR HILLERDAL

OLLE HERRLIN: *Den yttersta gränsen. Några uppsatser om diktning och metafysik. 200 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1955. Pris kr. 10: 50.*

Olle Herrlins essäsamling »Den yttersta gränsen» har, avsiktligt eller oavsiktligt, fått en i viss mån antitetisk utformning i det att den första av de personstudier, som bilda bokens tyngdpunkt, handlar om Pär Lagerkvist och den sista om Héloïse — inte Rousseaus utan den gamla, äkta. Pär Lagerkvist är — med essärubriken — en troende utan tro. Man möter i honom en ursprungligt och outrotligt religiös människa, som av sitt intellekt hålles kvar i skepticism eller ateism. I Barabbas (som Herrlin ägnar relativt liten uppmärksamhet) skildras med oförglömlig pregnans den isolering som drabbar en människa, vilken varken hör himmelen eller jorden till. Den religiösa upplevelsen reser en mur mellan huvudpersonen och hans forna kumpaner, medan hans brist på tro hindrar honom att nå gemenskap med de kristna.

Héloïse å sin sida tillhör i högsta grad

ett trossamfund: hon är en för sin stränga observans berömd och vördad abbedissa i ett kloster, inte bara medlem utan rentav centrum i en kristen gemenskap. Inte heller finns det någon som helst anledning att förmoda, att inte de kristna lärorna för henne framstodo som orubbliga sanningar. Men för henne ligger den emotionella tyngdpunkten på annat håll. »Vem är du . . . som fyller hela världen med din frånvaro?» frågar Pär Lagerkvist i Aftonland. För Héloïse löd svaret: Abélard. Pär Lagerkvist sträcker sig efter Gud utan att kunna tro, Héloïse har tro och sträcker sig efter en jordisk man.

Ett par centrala problem inom den religiösa sfären anknys till namnen Karin Boye och Einar Billing. Boyeuppsatsen tar sin utgångspunkt i en dialog i författarinnans ungdomsroman Kris. En munk talar om den inre upplevelsen som den enda väg, på vilken vi kunna nå fram till religionens sanningar — nå fram, så att de verkligen bli levande. Men han tillrättavisas av sin prior: om man bygger på sin egen andliga erfarenhet, vilken säkerhet gives det då för att man inte också trycker sin egen prägel på gudsbilden? Komma inte svaren på frågorna om de yttersta tingen att bli »svävande och bestående av liknelser som när en trubadur försöker beskriva sin älskade»? Vill man inte utplåna gränslinjen mellan sant och falskt i religionens värld, måste man hålla sig till den historiskt givna uppenbarelsen; endast på dess grundval är kyrkan, de heligas samfund, möjlig. Det är dogmatikern, som står mot mystikern, och här behåller alltså den förre sista ordet. Men Karin Boye släpper inte problemet med detta. I brev och dikter återvänder hon till frågan, om det inte finns en gemenskap, som just bygger på den inre upplevelsen: en kontakt från själ till själ, som tillfredsställer både samhörighetskravet och individualismen. På ett intressant sätt

visar Herrlin, hur denna tanke ligger till grund för hennes profana beredskapsroman *Kallocain*. I polisstaten gömmer sig en hemlig sekt, vars medlemmar leva i den innerligaste gemenskap, men det är inte en utifrån påtvungen kollektivism sådan som den statliga utan en enhet som uppstår genom att var och en möter de andra inom sig själv.

»En kontrovers med Lessing» är rubriken på studien över Billing, och vad mot-sättningen gäller är givetvis Lessings berömda tes — som ju långt ifrån var unik för honom — att eviga sanningar inte kunna grundas på tillfälliga historiska fakta. Mot detta ställer Billing uppfattningen, att Gud uppenbarar sig i historien. »Den åskådliggör», som essän uttrycker det, »gudstrons och personlighetens villkor». Vissheten om Gud härledes ur en omedelbar gudsförnimmelse i profeternas inre. I deras tolkning av det historiska förloppet har kristendomen sitt andliga grundkapital. Enligt Billings mening, som förf. synes dela, är detta den gammaltestamentliga grundsynen, varigenom judarna skarpt skilja sig från grekerna, för vilka det i egentlig mening historiska betraktelsesättet var främmande. Påpekas kan emellertid också, att Lessings resonemang är typiskt för upplysningen, medan Billings väl knappast skulle varit möjligt utan romantikens historicism. Erkänner man samtidigt, att Billings karakteristik av judisk upprulla sig onekligen fascinerande idé-historiska perspektiv.

En plats för sig i boken intaga slutligen presentationen av ett par tankegångar hos den engelske nythomisten Marc Pontifex. Främst är det fråga om existensbegreppet, beträffande vilket Pontifex i polemik mot Russell och Broad hävdar, att »existens» är en universell aspekt, genom vilken de existerande tingen hänvisa till någonting utanför sin egen serie. Emellertid måste

det nog sägas, att detta spörsmål är av alltför intrikat natur för att kunna exponeras utan en ganska omfattande logisk apparat. I den korta framställning boken ger, förefaller Pontifex' resonemang inte särskilt övertygande. Man ser inte, att han övervunnit de invändningar, som bruka resas mot metafysiska existens-teorier. För detta må dock inte förf. lastas. Det är naturligtvis inte möjligt, att i en essäsamling som är avsedd att kunna nå utöver fackmännens krets, referera och diskutera alltför tekniskt betonade analyser; man får nöja sig med att fästa uppmärksamheten på dem, så att den intresserade sedan kan söka sig till originalverket.

ERIK RYDING

JOSEPH GROTZ: *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche. XXII + 490 sid. Verlag Herder, Freiburg 1955. Pris häft. DM. 29: 40.*

I ett brev av Gregorius Thaumaturgos, innehållande en del kyrkliga föreskrifter (*Epistula canonica*) möta för första gången de grekiska termerna för de fyra olika stadier, som man under gammalkyrklig tid särskilde i den kyrkliga boten. Man kunde kanske snarare tala om fyra olika klasser av botgörare, men uttrycket botstadier är berättigat såtillvida som botgöraren hade att efter bestämd tid övergå från en klass till en annan, till dess han helt upptagits i kyrkans gemenskap. De olika klasserna voro: 1) de »gråtande», som stodo utanför kyrkporten och utbådo sig de gudstjänstfirandes förböner. Detta stadium var alltså liktydigt med ett uteslutande ur kyrkans gemenskap. 2) de »hörande», som hade tillträde till gudstjänsten, men endast till dess undervisande del. De hade sin plats bland katekumenerna och voro utestängda från bö-

nera och kommunionen. 3) de »nedfallande» (ὕποπίπτοντες), vilka efter predikan fingo falla ned inför prästen och mottaga hans handpåläggning och välsignelse. Detta stadium sammanföll med boten i egentlig mening, exomologesen. Dessutom fanns ett fjärde stadium, 4) de som »stodo med» de andra (συστάντες), varmed avsågs de som hade tillträde till bönera och endast voro uteslutna från offret och kommunionen.

Det har länge varit en gängse mening bland forskare på området, att dessa »Busstufen» funnos belagda endast inom den grekiska kyrkan och där först från och med 300-talet, då de kappadociska fäderna förutsätta denna ordning. Författaren till ovanstående arbete har kommit till ett annat resultat. I en noggrann undersökning av den förnicenska traditionen både på grekiskt och latinskt område söker han påvisa, att föreställningen om olika botstadier i likhet med de nämnda möter långt tidigare och hos latinska auktorer lika väl som hos grekiska.

Framställningen börjar med Hermas' Herden — en viktig källa för vår kunskap om den gammalkyrkliga boten. Sedan behandlas Cyprianus såsom representant för den västerländska botuppfattningen och Origenes för den österländska. Den utveckling, som ligger mellan Hermas och Origenes, beskrives sedan i ett särskilt avsnitt, där författaren undersöker förekomsten av botstadier hos Clemens, Tertullianus, Didaskalia samt i botstriden mellan Hippolytus och Kalixtus. Slutligen analyseras de bestämmelser om botklasser, som möta hos Gregorius Thaumaturgos, Petrus av Alexandria, vid koncilierna i Elvira, samt i Ancyra, Caesarea och Nicéa.

Hos Hermas föreligger ännu ej tanken på botstadier. Exkommunikation förekommer men utan samband med boten. I stort sett råder ett likartat förhållande

hos de alexandrinska fäderna och hos Tertullianus under dennes kyrkliga period. En ändring inträder först i och med montanismen, som gjorde exkommunikationen till en form av boten. Livslång exkommunikation blev den botförpliktelse, som fastställdes för de svåraste dödssynderna. Häri låg utgångspunkten för utvecklingen av en ny botuppfattning. Före den egentliga boten fastställdes en väntetid, som innebar en fullständig eller partiell exkommunikation. Redan hos Origenes och Cyprianus finnas viktiga ansatser till en sådan anordning. Med full tydlighet kan den beläggas hos Gregorius Thaumaturgos och i en del tidiga konciliebeslut. Den fullständiga eller partiella exkommunikationen som en förberedelse till boten (exomologesen) var alltså roten till de olika botstadiernas utveckling. Motsvarande föreställningar — ehuru uttryckta med andra termer — finnas som redan antytts även i latinsk tradition.

Undersökningen är ett mycket viktigt bidrag till den omfattande litteraturen om den gammalkyrkliga botläran. En hel del nya eller i varje fall för den nutida forskningen okända sammanhang klarläggas. Ofta vidgas framställningen till en behandling av botläran överhuvud. Sålunda ges ingående analyser av begreppen »metanoia» och »poenitentia» hos en rad olika författare. Överhuvud redovisas ett stort material, delvis i formen av sammanhängande textutdrag i slutet av boken.

Det skymtar fram ibland, att boten i den tradition som skildras icke blott betraktades som en liturgisk och institutionell angelägenhet, men på det hela taget kommer denna sida av saken, den inre halten i botuppfattningen, mera i skymundan, vilket delvis hänger samman med undersökningens tema, delvis med den allmänna botuppfattning, författaren utgår ifrån.

BENGT HÄGLUND

HENNING HØIRUP: *Fra Døden til Livet. Grundtvigs tanker om liv og død. 112 sid. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Köpenhamn 1954. Pris dkr. 7:75.*

Debatten i Danmark kring det eviga livet torde väl ha varit den direkta anledningen till numera Stiftsprovsten i Viborg, Dr. theol. Henning Høirups föreläsningsserie med ovannämnda titel hösten 1953. Föreläsningarna ha sedan utkommit i bokform och utgöra en värdefull belysning av två grundbegrepp i Grundtvigs åskådning. I det av Martensen refererade samtalet mellan Marheineke och Grundtvig (1836) yttrar G. — under avvisande av Marheinekes spekulationsteologi — »Mein Gegensatz ist Leben und Tod».

Vad menar G. med »liv?» Livet är icke liktydigt med det organiska livet, ej heller med det medvetenhetsliv, som G. betecknar med »själ». Livet är »Aand», den ande, som är »Ordet i dess kraft». Livet är sålunda den gemenskap med Gud, som finns där Guds Ande i det »levande Ordet» höres av människan. Livet är »det liv som är tänt i de kristtrognas bröst».

Denna uppfattning av Livets väsen bestämmer så också G:s syn på döden. Döden ter sig som en gudsfientlig makt, som åtskiljer det, som skall vara förenat, mänsklig existens och livet med Gud. Så kan G. aldrig acceptera den romantiska syn på döden, som var gängse i hans samtid (Oehlenschlägers »Lär mig du skog» är ett exempel på denna), en syn, som f. ö. efterverkat in i vår egen tid. Dödens attribut är »istaphaanden». Och evangeliet är budskapet om Kristi seger över döden i uppståndelsen, den uppståndelse, som sker var gång det levande talade Ordet »uppstår» ur Skriften i menighetens mitt och höres av människor. Till detta sistnämnda anknyter Høirup ett kapitel, som utreder G:s syn på Skrift och

levande Ord och avvisar vanliga missförstånd av G:s skriftuppfattning.

Liv och död är för G. totalbegrepp, vilka omsluta tillvaron i dess helhet. De kunna därför omöjligt pressas in i den ram, som utgöres av den enskildes fråga efter »liv efter döden». Liv är liv redan i nuet, andens liv tänt av Ordet, liv är liv i gemenskapen med dess krav på kärlek till nästan. Detta framhåller Høirup starkt. Men denna seger över döden i nuet är självfallet också en seger över den död, som livet på jorden ju aldrig kan undgå som sin avslutning. Denna död mister sin udd. Främmande är helt visst för G. tanken på att spela ut »livet i livet» mot »livet efter döden». Båda är en oupplöslig enhet. (Jfr Sv. Ps. 332 med dess oupplösliga enhet av presens och futurum). Möjligen kunde detta senare av Høirup något starkare blivit framhållet.

Høirup betonar det egenartade i det sätt, på vilket G. utför sin konception. Så föreligger också vissa skillnader från Luthers åskådning, trots en långt gående överensstämmelse. Pilgrimstanken är starkare hos Luther, åtskillnaden mellan »tid» och »evighet» mera markerad, vilket i sin mån sammanhänger med dialektiken lag-evangelium som utmärkande för den tidliga existensen. Vi leva här under lag och evangelium och häri ligger åstundan att slippa lagens tuktan, att en gång stå blott under evangelium.

I påpekandet av denna åtskillnad torde Høirup hava rätt. I densamma ligger självfallet ej, att Luther mindre än G. skulle betona det eviga livets nukaraktär (där syndernas förlåtelse är, där är ock liv och salighet). Men onekligen har Luther i sin syn på jordelivet såsom ett liv, där synd och därmed lag är en ofrånkomlig verklighet, kommit att starkare betona frälsningen såsom en frälsning från jordelivets villkor till en kommande »evig salighet». På denna punkt torde Luther

mera klart och realistiskt än G. ha återgivit en ofrånkomlig dimension i Nya Testamentet.

R. EKSTRÖM

GERT BORGSTIERN: *Arbete och sakrament och andra trosfrågor. 100 sid. Studentrörelsens Bokförlag, Stockholm 1954. Pris kr. 4:—.*

I en essä »Livet efter detta» i skriften med ovannämnda titel går den nyutnämnde Karlstadsbiskopen in på de på något sätt tidlösa frågor, som alltid uppstår inför »livet efter detta». Han påvisar den religionshistoriska forskningens omsvängning vid betraktelsen av primitiv tro på ett liv efter döden. Denna anses ej mera konstituerad av tron på fortlevandet av ett andligt väsen (själen) utan snarare av föreställningen om ett slags kroppsligt vidarelevande. Vidare redovisas de svårigheter, som såväl en tro på »själens odödlighet» som på uppståndelsen alltid mötas av, om tron s. a. s. är orienterad utifrån människan. Lösningens möjligheten skymtas först, då »Gud kommer i centrum» som den, från vilken allt liv både i tid och evighet har sitt upphov. Detta gäller enkannerligen uppståndelsetron. Det kunde dock måhända påpekats, att detsamma också gäller tron på en »själens fortvaro», vilken tro ju ingår i den ortodoxa kyrkoläran jämte tron på köttets uppståndelse. Allt hänger härvidlag på vilket förtecken evighetstron förses med.

I en annan essä behandlas arbetets problem ur biblisk synpunkt på ett fruktbart sätt. »Gud, plikten, levebrödet, tjänandet, detta är den allmängiltiga meningen.»

I »Vad sker i den Heliga Nattvarden?» och »Historiens och tankens Gud» belyses i olika sammanhang Gud som den i historien handlande Guden. Den religiösa vissheten nås ej på deduktionens väg. Man kommer ej till vissheten genom att

från kallt iakttagna fakta och händelser bevisa sig fram till en enda allmängiltig religiös sanning. Fakta, upplevelse, tolkning är en enhet. Detta är det primära. Men Borgenstierna bortser ej från att saken har en annan sida. De realiteter, som jag mött, angå alla, äga drag av allmängiltighet. Det är värdefullt såväl att den religiösa erfarenhetens egenart som dess problematik så klart och tillgängligt framställts.

R. E-M

NORDISK TEOLOGISK UPPLAGSBOK
AVSLUTAD

I årg. 29 av denna tidskrift (1953), sid. 72 ff., anmälde undertecknad utförligt första delen av det stora uppslagsverket *Nordisk teologisk uppslagsbok för kyrka och skola* (C. W. K. Gleerup i Lund & Ejnar Munksgaard i Köpenhamn). Den utkom 1952. Andra bandet, som utkom 1955, anmälde jag i SvTK 31, 1955, sid. 217 ff. Det tredje bandet har nyligen utkommit, och därmed är det stora verket avslutat. Jag har tidigare påpekat det intressanta och värdefulla i verkets nordiska karaktär; jag har framhållit dess allmän-teologiska upplägning, stundom med överskridande av gränsen mot humaniora, dess vederhäftighet, dess begriplighet, dess strävan efter aktualitet, dess medvetna tendens att sammanföra stoffet till större uppsatser, varigenom de vetenskapliga problemställningarna, de stora sammanhangen och de längre utvecklingslinjerna bättre har kunnat komma till sin rätt, än fallet kunde vara med små, summariska artiklar.

Det nyutkomna tredje bandet omfattar bokstäverna P till Ö. Den första stora artikeln, som handlar om Palestina, är med stor sakkunskap skriven av professor E. Hammershaimb i Aarhus. Här finner man

också några notiser om den moderna sionismen samt en, ehuru kort, redogörelse för upprättandet av staten Israel, vilken jag efterlyste i min andra anmälan.

Kyrkohistoriska, dogmhistoriska och praktiskt kyrkliga artiklar av stort omfång och skrivna med grundlig vederhäftighet har jag särskilt lagt märke till i denna del, om också annat som hör med till en teologisk uppslagsbok fullt ut har kommit till sin rätt. En präktig artikel är ägnad åt Pietismen, omfattande 10 spalter, med Hilding Pleijel som ansvarig för den kyrkohistoriska delen, professor Sjøe i Köpenhamn för den dogmhistoriska. En jätteartikel handlar om Predikan, 21 spalter, med sex författare, bland vilka märkes G. Wingren, Y. Brilioth och Å. Andrén. Artikeln Salmedigtning, 14 spalter, har fem författare, en för varje nordiskt land. Redan vid ett flyktigt genomgående stannar man vid den 26 spalter långa, vackert illustrerade artikeln Den romersk katolske kirke av prof. Skydsgaard i Köpenhamn. Hur man strävat efter aktualitet synes t. ex. av artiklar sådana som Ungdomens religiösa liv, Ungdomsarbete, Sexualetik, Tro och vetande eller, icke minst, Radio och religion, åtta spalter, där man får höra om radions användning i religionens tjänst i olika länder, utförligast naturligtvis i de fem nordiska länderna. Teologiens humanistiska gränsgebit uppmärksammas exempelvis i artiklar sådana som Platon, Psykologi, Runeberg, Statsteorier, Strindberg, Åttiototalismen.

Redan av denna flyktiga översikt torde det bli klart hur mycken nytta både präster och skolfolk måste kunna få av denna uppslagsbok, vilken inte bara i deras händer sätter en kunskapens nyckel, som upplåter vida kunskapsområden, utan också kan ge dem praktiska uppslag av många-handa slag.

Det som ger det tredje och sista bandet ett särskilt värde är det utförliga register

som avslutar verket. Registret avser att uppta alla viktigare materier som mer eller mindre utförligt behandlas i uppslagsbokens artiklar. Genom detta register, utarbetat med stor sakkunskap, ökas mångfaldigt uppslagsbokens praktiska användbarhet. I och för sig skulle principen med de långa och utförliga artiklarna kunna vara menlig för orienteringen rörande en mängd enskildheter; men genom registret får man nu veta var man har att finna även ting som behandlats mer i förbigående inom de stora artiklarnas ram. Ordet Abbot har t. ex. ingen egen artikel, men i registret hänvisas till artikeln Klosterväsen, där man får veta vad en abbot är. De som har utarbetat registret har t. o. m. gjort sig möda att till de förekommande personnamnen foga korta notiser av biografisk natur. Även begrepp som har egna artiklar tas upp med hänvisning till alla ställen där samma begrepp behandlas. För Abraham t. ex. finns hänvisningar till icke mindre en elva olika ställen i de tre banden, där Abraham kommer på tal från olika synpunkter. Detta register har säkert kostat ett oerhört arbete. Dess tillförlitlighet, som givetvis icke finns något skäl att betvivla, kan man först under det praktiska bruket göra sig någon rätt föreställning om.

Både förlagen och utgivarna är att lyckönska till att detta stora verk nu har bragts till fullbordan. Man kan icke säga att de fem år som utgivandet har krävt har varit oproportionerligt rikligt tilltagna, om man betänker hur många medarbetare som varit engagerade och vilken forskning som ligger bakom de ofta mycket lärda avhandlingarna. Med hänsyn till arbetets kvalitet finns heller ingen invändning att göra mot priset: tredje delen kostar (i klotband) 74 kr., de båda föregående 73 kr. vardera. Det är att livligt önska att det stora verket, som grundar sig på ett så djärvt initiativ och kostat så mycken möda, skall i stor utsträckning köpas och använ-

das. Det kommer säkert att kraftigt bidra till ökande av den teologiska kunskapen hos oss och i övriga nordiska länder. Och icke blott det, jag är fast övertygad om att det även, rätt studerat, kan

komma att öppna nya och friska perspektiv både för fortsatt självstudium och för det praktiska arbetet i såväl kyrka som skola.

JOH. LINDBLOM

INSÄNT*

TILL TOLKNINGEN AV AUGUSTINUS' TEOLOGI

Senaste häfte av Kyrkohistorisk Årsskrift innehåller en av teologie licentiaten Ragnar Holte, Uppsala, författad anmälan av min bok om predestinationsproblemet i Augustinus' teologi.¹ Recensentens sätt att handskas med fakta föranleder mig att på några punkter närmare granska hans framställning och klarlägga arten av den kritik som framföres.

1. Först opponerar sig rec. mot mitt val av material för den ställda forskningsuppgiften. »Det gjorda urvalet torde nog kunna diskuteras. Särskilt påfallande är, att de många antipelagianska skrifterna, vilka ha just predestinationsläran som ledmotiv, helt ha förbigåtts. En annan skrift av central betydelse för denna fråga, *De spiritu et littera*, har ej heller medtagits. För de skrifter som direkt behandla predestinationen har förf. i själva verket i sitt urval lämnat en lucka på hela 30 år mellan den skrift i vilken Augustinus först för fram predestinationstanken, skriften till Simplicianus (396, behandlad s. 41 ff.), och fyra skrifter från de sista fem åren av Augustinus' levnad (åren 426–430, s. 49 ff., 73 ff., 271 ff.). Förf. motiverar denna lucka

med att åskådningen under den mellanliggande tiden ej undergått någon egentlig förändring. Men även om så är fallet, så innehålla de förbigångna skrifterna många värdefulla preciseringar av Augustinus' ståndpunkt — — —.»²

Rec. har här förbisett min distinktion mellan predestinationstanke och predestinationsproblem (s. 10). Det är predestinationsproblemet, sådant det i kap. I (s. 12) definierats, som jag systematiskt-teologiskt vill belysa. Därav följer, att mitt intresse för predestinationslärans utvecklingshistoria i Augustinus' skrifter inskränker sig till att fastställa, huruvida den medför någon förändring beträffande predestinationsproblemet, sedan detta väl uppkommit. Genom en analys av tankegångar i några av Augustinus' senaste skrifter konstateras att så icke varit fallet efter den grundläggande omsvängningen år 396/97.

Nu har man emellertid ibland velat göra gällande, att Augustinus under någon mellanperiod återfallit i sin tidigare åskådning. För denna uppfattning har framförallt ett ställe i *De spiritu et littera* från år 412 åberopats. Skulle detta vara riktigt, hade det naturligtvis måst återverka på predestinationsproblematiken. Jag har därför diskuterat ifrågavarande ställe i *De spiritu et littera* och påpekat, att tesen bygger på ett missförstånd av Augustinus' uttryckssätt och samtidigt angivit, hur jag menar, att det bör tolkas (se s. 48 not 95

* Föreliggande genmäle från docenten G. Nygren till en recension i Kyrkohistorisk Årsskrift har här intagits, då nämnda tidskrift blott utkommer en gång om året.

¹ Kyrkohistorisk Årsskrift, årg. 56, 1956 (Uppsala 1957), s. 194–203.

² KA 1956 s. 194 f.

och s. 96 not 252). I övrigt ger den augustiniska predestinationslärans utvecklingshistoria från mitt problems synpunkt inte anledning till ytterligare kommentar, varför jag nöjt mig med att hänvisa till en rad äldre och nyare monografiska arbeten för de allbekanta detaljerna i saken (s. 48 not 96).

Lic. Holtes påstående att skriften De spiritu et littera ej medtagits är sålunda oriktigt. Anmärkningen som helhet går ut på att jag i avhandlingen bort syssla med en annan fråga än den som utgör avhandlingens ämne.

Parentetiskt må här några frågor tillfogas. När upphörde *De spiritu et littera* att räknas till de antipelagianska skrifterna? Och hur kan predestinationsläran sägas vara dessa skrifter ledmotiv? Striden gällde ju fastmera frågan om arvsyndens och barndopets innebörd, huruvida människan här i livet kan nå en fullkomlig rättfärdighet etc. Predestinationsläran beröres däremot i denna polemik påfallande sällan och tillfälligt. Först från år 417/18 kommer den mera i förgrunden, men även nu dominerar den blott undantagsvis framställningen såsom exempelvis i *Ep. 186 Ad Paulinum* och *Ep. 194 Ad Sixtum*. Mera om predestinationen finner man då i de exegetiska verken, framförallt i vissa partier av *In Joannem* och *Enarrationes in Psalmos*.

2. Lic. Holte menar sig vidare kunna konstatera en inkonsekvens ifråga om min användning av kritiska texteditioner. Det gäller skriften *De civitate Dei*, som enligt Holte »citerats efter ett nytryck av maurinernas utgåva i *Corpus Christianorum* (S. L. 47–48).» En liten anvisning tillfogas: »För detta verk finns två textkritiska editioner, av vilka den bästa är Dombart-Kalbs utgåva i Teubner-serien (vol. 1104–1105).»³

Nu är *Corpus Christianorum*-editionen ingalunda ett nytryck av maurinernas utgåva. Redan titelbladet upplyser tvärtom, att den följer just Dombart-Kalbs utgåva. De få förändringar som vidtagits går enligt förordet tillbaka på Kalbs egna förbättringar i *Philologus* LXXXVI (1932) s. 477–480.

Det föreligger alltså ingen inkonsekvens i min användning av kritiska texteditioner. De civitate Dei citeras i själva verket efter en förbättrad upplaga av den utgåva som lic. Holte rekommenderar.

3. En punkt, där Holte utifrån egna augustinusstudier anser sig kallad att öva metodisk kritik mot min framställning, beträffar användningen av *Confessiones* i avhandlingens fjärde kapitel. »Personligen är jag genom studium av Augustinus' författarskap från år 386 och framåt visserligen övertygad om att en *överdrivet* kritisk inställning till *Confessiones*' version av omvändelsen är oberättigad och att denna *i sina huvuddrag* är riktig. Men jag kan ändå ej anse det metodiskt försvarligt att i en undersökning av Augustinus' principiella religionsfilosofiska ståndpunkt år 386 *primärt* bygga på *Confessiones*, än mindre som förf. *uteslutande* bygga på denna skrift.»⁴

Här bör nu först sägas, att lic. Holtes omdöme om *Confessiones* historiska källvärde ej blott är hans personliga på egna forskningar grundade övertygelse utan återger en sedan länge inom forskningen vedertagen uppfattning, bekräftad genom nyare undersökningar, såsom även kan inhämtas i avhandlingen (s. 22 not 5).

Min avsikt i fjärde kapitlet är, såsom av dess inledning framgår (s. 139), att rikta läsarens uppmärksamhet på en tankelinje i antikens andliga tradition, vilken *enligt Confessiones*' vittnesbörd varit av väsentlig betydelse för utgestaltandet av Augustinus'

³ KA 1956 s. 195.

⁴ KA 1956 s. 196.

religiösa åskådning. Det gäller emellertid här tillsvidare blott att skissera upp en tankegång, som i det följande skall fungera som tolkningshypotes och i systematiskt sammanhang prövas. Därför kan jag nöja mig med Confessiones' skildring av Augustinus' tidigaste andliga utveckling, så mycket hellre som den, vad den historiska trovärdigheten beträffar, efter årtiondens ingående debatt i det stora hela godkänts av den moderna forskningen.

I detta sammanhang framhålles särskilt, att jag därmed inte avsett att till självständig behandling upptaga de mycket omdiskuterade frågorna kring Augustinus' omvändelse. Därför stannar jag vid den avsiktligt vaga formuleringen, att Confessiones »inom vissa gränser» möjliggör en genetisk betraktelse utav frågan om den augustinska åskådningens förutsättningar (s. 139). Dock underlåter jag, när framställningen nått den springande punkten, inte att påpeka, att en skillnad kan finnas mellan den historiska verkligheten och Confessiones' troligen även av senare erfarenheter präglade skildring (s. 181). Det avgörande skälet för att på denna punkt trots allt taga dess uppgifter på allvar är, framhålles det, att vi eljest skulle sakna det avgörande ledet i den händelseräcka som leder Augustinus från lektyren av platonikernas skrifter till omvändelsen och dopet. Och för att på denna för min framställning vitala punkt skapa ett ur historisk synpunkt så säkert fundament som möjligt anknyter jag på de följande sidorna (182–184) till den irländske forskaren O'Meara, som genom sin grundligt penetrerande kommentar till Augustinus' strax efter omvändelsen författade skrift *Contra Academicos* framstår som den främste moderne specialisten på området. Skada blott, att min recensent med sitt deklarerade intresse för historisk metod ej alls observerat denna just av metodiska synpunkter förestavade uppläggning av kap. IV.

Lic. Holtes kritik av metoden i mitt arbetes fjärde kapitel är sålunda obefogad och återger inte sakförhållandet i den kritiserade framställningen.

4. Följer så ett omdöme om min litteraturbehandling. »Förf. ger vidare, som redan antytts, en ofullständig och missvisande bild av forskningsläget rörande Augustinus' omvändelse. Han redogör för det väsentligaste av den litteratur i ämnet som tillkommit mellan åren 1888 och 1923 (s. 22–31) — men de senaste 33 årens forskningar förbigås med tystnad!»⁵ Ett par rader längre ner nämnes några forskare från denna 33-årsperiod: Nock, Bardy, Marrou och Courcelle, om vilkas arbeten lic. Holte konstaterar: »flyktigt berörda av förf. å s. 140 f., noterna.»

Min påstådda redogörelse för »forskningsläget rörande Augustinus' omvändelse» på s. 22–31 har emellertid ett helt annat syfte än det angivna. Jag sysslar på dessa sidor med frågan om uppkomsten av problemet nåd — viljefrihet hos den unge Augustinus, vilket ännu klarare framgår, om de läses i sammanhang med närmast föregående och efterföljande sidor. Även här tangerar jag endast sekundärt forskningsläget rörande Augustinus' omvändelse. Men vidare är det obegripligt, hur rec. kan påstå att jag i avhandlingen med tystnad förbigått de av honom nämnda forskarnas arbeten rörande Augustinus' omvändelse.

Tag exempelvis Courcelle: Har det verkligen undgått lic. Holte, att jag redan i kap. I diskuterar metodspörsmål med honom på flera sidor (s. 14–16), att jag i kap. II resumerar hans undersökningar angående Confessiones' trovärdighet som historisk källa (s. 22 not 5) och att jag i kap. IV ständigt återkommer till en rad av hans publikationer i ämnet (s. 142, 168, 178, 179, 186, 190)? Eller Marrou, till vars

⁵ KA 1956 s. 197.

arbeten likaledes hänvisas på olika ställen i samma kapitel och följande? Att jag bort anföra Nocks och Bardys arbeten även i andra sammanhang än som skett är svårt att inse. De behandlar ju mera allmänt omvändelsens fenomen i antiken, och i mitt sammanhang har de sitt huvudsakliga intresse däri att de också undersöker den s. k. filosofiska omvändelsen, som jag avhandlar just på s. 140 f. Ytterligare arbeten från tiden efter 1923 behandlande frågan om Augustinus' omvändelse hade rec. däremot lätt kunnat finna med hjälp av min litteraturförteckning, exempelvis under namnen Zepf och Le Blond.

Lic. Holtes påstående, att de senaste 33 årens forskning rörande Augustinus' omvändelse av mig förbigås med tystnad, är sålunda oriktigt.

5. Lic. Holte fortsätter: »I kap. IV framträder förf. sedan, under hänvisning till detta inaktuella forskningsläge, med anspråk på att såsom den förste ha sett, att kombinationen filosofi-kristendom i Augustinus' omvändelse ej är enbart *psykologisk* utan även *sakligt* betingad (s. 139, 143 f., 154 ff. med not 67 och s. 181 med not 159). Den sakliga betingelsen anges av förf. bestå däri, att Augustinus principiellt har inordnat den filosofiska världsåskådningsfrågan inom kristendomen och att han därvid varit beroende av en klassisk tradition, i vilken filosofi och religion löpt parallellt på grund av sin gemensamma brännpunkt i gudsbegreppet (s. 138, 154, 159 m. fl.).»⁶ Härtill genmäler Holte för det första, att dessa synpunkter ej kan betraktas som nya och anför jämte de i föregående punkt nämnda forskarnas arbeten Holls bekanta augustinusuppsats, i vilka de historiska förutsättningarna för Augustinus' syntes redan skall ha tillräckligt utretts.

Att rec. inte förstått vad jag med min

distinktion mellan psykologisk och saklig betingelse åsyftat, visar sig redan däri att han refererar min uppfattning rakt motsatt mot vad jag själv framställt. Jag säger nämligen, att Augustinus inordnade kristendomen inom den filosofiska världsåskådningsfrågans ram. I och för sig kan det måhända synas vara subtilt att hålla på en bestämd ordning mellan begreppen. Jag har likväl med denna formulering velat ange, att den filosofiska världsåskådningsfrågan är det strukturbildande elementet i syntesen, huru mycket denna än innehållsligt präglas av kristna inslag. När jag i en viss klassisk tradition menat mig finna en *saklig* betingelse för syntesen åsyftar jag sålunda därmed en *idéhistorisk förklaring till hur just den så karakteriserade syntesen av kristendom och världsåskådningsmässigt bestämt tänkande kunnat uppstå.*

Att man redan tidigare ofta observerat den förbindelse, som existerar mellan filosofi och kristendom både i Augustinus' utvecklingshistoria och i hans teologi har jag själv så tydligt angivit i min avhandling, att det vore helt absurt, om jag sökt framställa mig som den förste som sett detta. Däremot menar jag, att *arten* av den syntes som föreligger tidigare ej tillräckligt klart beskrivits, ej heller *sättet på vilket den uppkommit*. När jag talar om att man ofta stannat vid att ange *psykologiska betingelser* för syntesen, menar jag, att man nöjer sig med en beskrivning, som ej låter det inre, sakliga sammanhanget i syntesen tillräckligt klart framträda och att man alltså stannar vid konstaterandet av ett mera utvärtes, associativt samband.

När nu Holte obesvärat vänder om min sats genom att tala om världsåskådningsfrågans inordnande inom kristendomen och anför Holl som auktor för en sådan uppfattning, tänker han tydligen därvid i likhet med Holl på kristendomen såsom en rent auktoritativt framställd lära, vilken

⁶ KA 1956 s. 197.

av Augustinus först på ett yttre, viljemässigt sätt accepteras för att sedan bli föremål för filosofisk spekulation och rationell genomträngning. Jag har i avhandlingen påpekat, att man i litteraturen ofta möter en efter nyare katolsk uppfattning tillskuren auktoritetstanke, som felaktigt inläses hos Augustinus, icke bara av katolska utan även av protestantiska forskare (s. 31). Detta synes mig just vara fallet här, och den tolkning av Augustinus' utveckling, som med hjälp av dessa förutsättningar göres, kan jag inte fatta annat än som ett försök till *psykologisk* tolkning efter nutida mönster i motsats till det försök till *saklig* tolkning utifrån dåtida idéhistoriska förutsättningar, som jag i anslutning till bl. a. O'Meara sökt ge.

Lic. Holte har sålunda, tydligen utan att själv märka det, återgett fjärde kapitlets tes om den idéhistoriska förutsättningen för uppkomsten av Augustinus' åskådning i en mot dess ursprungliga mening rakt motsatt betydelse. Hans kritik måste bedömas därefter.

6. Detta missförstånd drar genast med sig ännu ett, när Holte skriver: »För det andra är att säga, att låter man en så allmänt hållen fras som den filosofiska världsåskådningsfrågas principiella inordnande inom kristendomen utgöra en 'systematisk-teologisk karakteristik' av Augustinus' åskådning, så har man därmed i varje fall ej pekat på något som är ägnat att ge någon särställning åt Augustinus i förhållande till majoriteten övriga fornkyrkliga och medeltida teologiska tänkare. Inom såväl katolsk som protestantisk Augustinusforskning råder numera tämligen stor enighet om att den teologisk-filosofiska ståndpunkt som kan betecknas som karakteristisk för speciellt Augustinus och den från honom utlöpande traditionen ligger i programmet *credo ut intelligam*. Men hos förf. få vi nu läsa det gåtfulla omdömet om Hultgren, att han genom att i sin

Augustinus-undersökning taga sin utgångspunkt i denna tolkningslinje 'versperrt sich . . . die Möglichkeit zur systematisch-theologischen Charakterisierung' (s. 190 not 185).»⁷

Mot bakgrunden av det i föregående punkt sagda torde det inte vara svårt att förstå, vad jag har emot den allmänt gängse augustinstolkningen enligt schemat *credo ut intelligam*. Även om devisen kommer vissa augustinska formuleringar ganska nära, tolkas den nämligen alltid på det ovan kritiserade moderniserande sättet såsom innebärande en slags kristen filosofi utifrån en rent auktoritativt given axiomatisk utgångspunkt. Nörregaard har i ett alltför litet uppmärksammat föredrag protesterat mot att man tagit den bekanta satsen »Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas» till intäkt för en sådan ohistorisk tolkning, liksom han även inlagt en bestämd gensaga emot det parallella papalistiska missbruket av det kända ordet »Roma locuta, causa finita est» (se avhandlingen s. 31 not 33).

När jag med min av Holte totalt missförstådda formel vill ge en *systematisk-teologisk* karakteristik av Augustinus' åskådning, åsyftar jag sålunda att ge en beskrivning av dess tankemässiga struktur, vilken bestäms av den världsåskådningsmässiga ramen. Att syntesen mellan kristendom och filosofi är av denna art, kan ej på ett tillfredsställande sätt uttryckas med formeln *credo ut intelligam*, som dessutom allmänt misstolkas i moderniserande riktning. Detta är orsaken till mitt av Holte som gåtfullt betecknade omdöme.

Lic. Holte har sålunda till följd av föregående missförstånd även missförstått min systematisk-teologiska karakteristik av Augustinus' teologi.

7. Ytterligare missförstånd följer med

⁷ KA 1956 s. 197.

nödvändighet: »Den speciella formel, som förf. med förkärlek använder för att karakterisera Augustinus' religionsfilosofiska utgångspunkt — 'das Christentum als natürliche Religion' (rubriken s. 176) — synes mig dessutom rätt missvisande. Termen 'naturlig religion' brukar i traditionellt språkbruk tjäna som beteckning för religiös uppenbarelse *vid sidan av Kristus*. Det för Augustinus karakteristiska är tvärtom att all uppenbarelse tänkes förmedlad genom Kristus och att allting i tillvaron återföres på honom. Så snart man hävdar, att Augustinus i sin filosofiska spekulation alltid utgår ifrån Kristi auktoritet — och det gör förf. på s. 184 f. — blir termen 'naturlig religion' missvisande (medan däremot devisen *credo ut intelligam* måste te sig som synnerligen väl lämpad).»⁸

Riktigt är, att termen naturlig religion traditionellt användes inom teologien som beteckning för religiös uppenbarelse vid sidan av Kristus. När jag nu använder begreppet i dess ursprungliga, antika betydelse (s. 151 not 47) och tillämpar det på Augustinus' kristendomstolkning är det emellertid just för att förhindra, att hans tanke på Kristus såsom den allt överskuggande auktoriteten skall tolkas med hjälp av ett modernt auktoritetsbegrepp såsom ovan närmare utförts.

Då lic. Holte tydligt oreflekterat opererar med det av mig kritiserade auktoritetsbegreppet, finner han min terminologi missvisande och rekommenderar i stället ånyo den traditionella devisen *credo ut intelligam*. Detta står honom naturligtvis fritt att göra, men han hade då också rimligtvis bort framlägga andra skäl än blotta hänvisningen till det traditionella bruket, då jag ju på historiska och systematisk-teologiska grunder bestritt riktigheten av den traditionella uppfattningen. Vad jag i sista hand med mitt otraditionella

bruk av termen naturlig religion velat komma åt, är den hart när outrotliga, för vår tids människor självklara tanken på kristendomen såsom en auktoritativt framställd ideologi och i stället visa på den innebörd kristendomen såsom naturlig religion för Augustinus har, när han med obrutet sanningsmedvetande böjer sig under dess auktoritet.

Lic. Holte har sålunda till följd av tidigare missförstånd även missförstått min från gängse bruk avvikande användning av begreppet naturlig religion.

8. Mycket bättre har rec. ej heller förstått min paulustolkning. I recensionen säges nämligen min undersökning vara »starkt präglad av en modern existential-teologisk problemställning». En grund till detta omdöme skall tydligen mitt påpekande vara, att de paulinska utsagorna bör förstås utifrån det personliga tilltalets situation, i den speciella relation som skapas genom förkunnelsen av Kristus som Guds rättfärdighet (s. 136).

Vad jag här säger och på följande sida beskriver som en motsats till en teoretiskt-kausalt orienterad begreppslighet, sammanfattar vad som tidigare i avhandlingen utförts (s. 127 f.), nämligen att man ständigt måste taga hänsyn till att Pauli ut-sagor har sin naturliga relationspunkt däri att han är apostel, utsänd att predika kristusbudskapet. Skillnaden mellan tilltalande och omtalande språkfunktion är ju också eljest en ganska välkänd företeelse både i vardagens och den semantiska analysens sammanhang och hör inte ihop med någon speciell existential-teologisk problemställning. Jag måste därför bestämt tillbakavisa rec:s påstående, att jag i kap. III kommit till det resultatet att predestinations- och utkorelsemotivet hos Paulus är »uteslutande *existentiellt* fat-

⁸ KA 1956 s. 198.

⁹ KA 1956 s. 198.

tat»,¹⁰ liksom att min kritik mot åtskil-
lig av augustinsk frågeställning präglad
paulusinterpretation skulle betyda det-
samma som: »man har ej tolkat Paulus
existentiellt.»¹¹

*Lic. Holte har alltså utan någon grund
inläst existential-teologiska tankegångar i
det tredje kapitlets paulusframställning.*

I förbigående må nämnas, att kritiken
av pauluskapitlet även i enstaka detaljer
är starkt missvisande. Att Paulus, som
Holte gentemot mig anför, i Rom. 9 tan-
gerar en problematik som har berörings-
punkter med den augustinska, har jag ej
förnekat. Tvärtom påpekas saken i av-
handlingen (s. 104 not 2). Rent groteskt
är rec:s återgivande av min sats på s. 113,
att Paulus aldrig gör förhållandet mellan
den gudomliga nåden och människans vilja
och handling till föremål för medveten
reflexion. Mina ord lyder i Holtes version:
»förf:s påstående, att utkorelsetanken hos
Paulus aldrig göres till föremål för 'be-
wusster Reflexion' (s. 113).»¹²

9. Lic. Holte fortsätter på den inslagna
vägen: »Att sammansmältandet av kristen
teologisk tradition och grekisk filosofisk
tradition utgör ett betydande dogmhisto-
riskt problem — — — är oförnekligt. Men
det innebär en alltför stark förenkling av
denna problematik att uttrycka den i ter-
merna ateoretisk-teoretisk. Dessa termer
höra samman med en alldeles bestämd
modern problemtradition — — —»¹³ säger
rec. och ger sedan en vidlyftig utredning
av riskerna att operera med denna pro-
blematik i teologiska sammanhang.

Lic. Holte hänvisar i detta avsnitt ej till
något ställe i min avhandling. Detta har
en mycket enkel grund. Jag använder näm-
ligen ingenstädes detta begreppspar utan
nöjer mig med att i resp. sammanhang
beskriva vissa karakteristiska drag i det

paulinska och augustinska tänkandet. Inte
heller har jag stillatigande förutsatt den
med dessa begrepp sammanhängande filo-
sofiska problematiken i min avhandling.
Den karakteristik som ges av paulinsk resp.
augustinsk predestinationsuppfattning ger
nämligen även utan ytterligare teoretisk
bearbetning tillräckligt underlag för ett
avgörande i den fråga som i tredje kapitlet
ställts, nämligen huruvida Augusti-
nus med predestinationstanken
övertagit hela sin predestina-
tionsproblematik från Paulus.

*Lic. Holte påbörjar mig sålunda helt
obefogat en med det i undersökningen
obefintliga begreppsparat teoretisk-ateore-
tisk sammanhängande filosofisk pro-
blematik.*

10. Av utrymmesskäl får jag nu in-
skränka mig till att slutligen granska rec:s
återgivande av vad han betecknar som
undersökningens huvudtes, »Satsen om den
augustinska 'predestinationsparadoxien'».¹⁴
Denna tes anser rec. innebära »ett märk-
ligt underbetyg åt Augustinus som logisk
tänkare»,¹⁵ av den grund att det i avhand-
lingen säges, att han i trettio års tid ar-
betat vidare i samma tankeschema utan
att märkbart besvärats av dess para-
doxalitet.

Det är riktigt, att jag efter den prelimi-
nära fixeringen av det augustinska pre-
destinationsproblemet i kap. II konstaterar,
att det utmynnar i en paradox, dvs. en
skenbart orimlig sats. När jag använder
uttrycket paradox i stället för antinomi,
sker det emellertid för att understryka
analysens preliminära karaktär, vilket även
understrykes i mitt av Holte ur avhand-
lingen anförda yttrande (s. 71), att den
predestinerande nåden, så som Augustinus
utför saken, *synes* utesluta tanken på den
fria viljan som självständig orsaksfaktor.

¹⁰ KA 1956 s. 198. ¹² KA 1956 s. 199.

¹¹ KÅ 1956 s. 199. ¹³ KÅ 1956 s. 198.

¹⁴ KA 1956 s. 199.

¹⁵ KÅ 1956 s. 199.

Detta mindre kategoriska uttryckssätt ansåg jag motiverat av att jag trots den preliminära analysens resultat inte ansåg frågan utagerad utan tvärtom först nu på allvar ställd. Att min undersökning leder mig till att konstatera en skenbar orimlighet i Augustinus' teologi anser jag för min del inte innebära ett underbetyg åt honom som logisk tänkare. Tvärtom sätter min undersökning på denna punkt först riktigt igång i medvetandet om att detta inte kan vara den slutliga lösningen på frågan. Rec. borde ha förstått, att man inte slösar mer än 200 sidor på att ytterligare utreda en sak, som redan på sid. 71 är klar. Om inte annat så kunde väl slutkapitlets rubrik »Der Sinn der augustinischen Prädestinationsparadoxie» ha sagt honom, att jag sett saken annorlunda.

I själva verket söker jag, sedan den näraliggande hypotesen om en paulinsk influens (kap. III) avvisats, genom en undersökning av den augustinska teologiens tankemässiga förutsättningar (kap. IV) tränga fram till en skarpare fixering av problemet (kap. V). Genom en analys av den augustinska teologiens metafysiska bakgrund påvisar jag, att paradoxen till en viss grad kan upplösas i en enhetlig metafysisk konception. Detta förklarar enligt min mening tillräckligt, varför Augustinus ej märkbart besvärats av de paradoxalt klingande formuleringarna.

Att jag sedan ansett mig böra påpeka, att hans totala metafysiska konception endast till en viss gräns kan betecknas som enhetlig och att hans tänkande i sista hand innesluter en radikal diskontinuitet, vilken beror därpå, att han i motsats till den grekiska spekulativen över det absoluta sätter en oöverstiglig skiljelinje mellan Gud och människa betraktade som personer, och att han därför ej heller kan följa den plotinska spekulativen till dess yttersta konsekvenser, anser jag inte vara ett underbetyg åt honom som logisk tänkare. Hade

han gjort annorlunda, vore det snarare ett underbetyg åt honom som teolog. E. Gilson har f. ö. i ett särskilt tillägg i tredje upplagan av sin sedan ett par årtionden allmänt erkända introduktion till studiet av Augustinus (Paris 1949 s. 141 ff.) gjort observationer i liknande riktning.

Därigenom omformuleras den preliminära analysens resultat. Paradoxen, som till en viss grad kunnat upplösas på metafysisk väg, föres tillbaka på en mera radikal diskontinuitet, som präglar Augustinus' teologi som helhet. Det är alltså inte fråga om »en paulinsk predestinationslära, infogad i ett mot densamma stridande, av Augustinus' religionsfilosofiska utgångspunkt bestämt meritum-tänkande»,¹⁶ såsom Holte refererar min tankegång. Givetvis är även själva predestinationstanken radikalt omformad och filosofiskt interpreterad. Att jag likväl till slut söker ange vissa teologiska aspekter på den augustinska teologien och därvid betraktar den från en dogmatisk synpunkt, som förutsätter en med den paulinska teologien gemensam fråga, beror på att materialet både historiskt och principiellt står i omedelbar relation till den nytestamentliga förkunnelsen (jfr även inledningen s. 17 f.).

Lic. Holte har sålunda även missuppfattat mitt arbetes »huvudtes» och felaktigt återgivit dess resultat.

Endast några av de mera påfallande missförstånden och felaktigheterna i recensionen har här rättats till. Eljest hade mycket varit att tillägga på en rad andra punkter t. ex. angående Salgueiros arbete, augustinusreferaten i kap. II och V, om Holls och Reitzensteins teser och min framställning av den augustinska meritum-tanken. Jag kan här inte heller gå in på någon närmare diskussion av lic. Holtes egen utläggning av de augustinska tankarna om meritum, liberum arbitrium etc.

¹⁶ KÅ 1956 s. 202.

Kanske får jag i annat sammanhang anledning att återkomma till hans framställning i ämnet. Blott så mycket bör sägas, att han nöjer sig med att behandla *en* sida av saken under uteslutande av andra sidor. Eller tror lic. Holte verkligen, att den bak-

om det hela liggande metafysiska analogitanken utgör en logiskt motsägelsefri konstruktion, så att den kan beskrivas med en enhetlig tankegång? Det kan väl ändå inte vara hans mening.

GOTTHARD NYGREN