

HIERONYMUS' KOMMENTAR TILL HESEKIEL I SAMVETSBEGREPPETS HISTORIA¹

AV PROFESSOR ÅKE PETZALL, LUND

Bland konstskatterna i Palazzo Pitti i Florens finns en målning av Bganska blygsamt format med ett märkligt motiv. Mot bakgrunden av ett lätt skisserat landskap och ett väldigt åskmoln framträder en monumental gestalt på en underlig farkost, som svävar fram i rymden. Gestalten, en zeusliknande härskare, sträcker välsignande och bjudande ut sina armar och vid hans sida svävar en ungdomlig ängel, vars dräkt fladdrar som en fana i en triumffärd. Den gudomlige sitter på ett slags tron, som konstnären byggt upp av djurfigurer. Fundamentet består av ett bevingat lejon och en bevingad tjur. Ovanom lejonet och tjuren, tätt under själva huvudgestalten framträder en örn, som med stolt hållning bär upp sin herre. Den kungliga fågeln riktar blicken framåt och åskådaren får det intrycket att det är örnen som har förtroendet att övervaka färden. I katalogen bär konstverket beteckningen »La visione d'Ezzechiello» och det tillskrives Rafael. Det har tvistats om vem mästaren är, men ett har man varit ense om — att vi ha att göra med en genial förenkling av ett ärevärdigt och komplicerat motiv. Det har till och med av en tysk konsthistoriker påståtts att på den rafaelitiska duken motivet fått en så fulländad framställning att det ej kunde uttryckas bättre och därför efter denna tolkning försvinner ur konsten.

Vad målningen skulle föreställa voro Rafaels samtida icke i tvivelsmål om. Giorgio Vasari, den berömde skildraren av sin tids konstnärer, säger, att centralgestalten är »en Kristus med Jupiters anlete». De fyra levande väsendena, tjuren, lejonet, ängeln och örnen äro enligt Vasari »de fyra

¹ Denna artikel återger i sammandrag en föreläsning i Teologiska Föreningen i Lund den 25 mars 1953. Utförligare argumenteringar och belägg förbehållas ett större arbete, där i föredraget berörda frågor kommer att mera ingående behandlas.

evangelisterna så som Hesekiel beskrivit dem». Detta trohjärtade påstående utan vidare kommentarer visar att motivet var så välkänt att tolkningen utan vidare gav sig själv.

Att motivet tidigt ingått i den kristna ikonografien kan man övertyga sig om på annat ställe i Florens, nämligen i Bibliotheca Laurenziana, där man i den s. k. Codex Rabula, en handskrift som tillkommit i ett mesopotamiskt kloster under 500-talet, finner en miniatyr återgivande Kristi himmelfärd. På denna majestatsbild bärs härskargestalten också upp av ett slags farkost, ett bevingat väsen med tjur-, lejon-, människo- och örnansikte, den tetramorfa keruben. Detta är en framställning av motivet, som ideligen återkommer i mångfaldiga varianter under de tusen åren före Rafael.

Om himlatronens roll som en högsta symbol kan man erhålla vittnesbörd på ett tredje ställe i Florens, i Santa Maria Novellas spanska kapell. Den stora fresken på östra väggen kallad »Ecclesia militans et triumfans» har betecknats som målad skolastik. Den åskådliggör hur kyrkan och särskilt dominikanerorden för mänskligheten genom tron till saligheten. I ett enda tvärsnitt har kyrkans och uppenbarelsens historia skildrats med Kristus överst — omgiven av de fyra väsendena, som bär upp frälsargestalten och åskådliggör frälsningen. Det är här fråga om ett väldigt successivt skeende återgivet i en enda bild. Fresken ur Giottos skola är representativ för ett sätt att se, som dominerar inte bara konsten utan också historiesynen och skrifttolkningen under tusen år och mera. Man fångade hela frälsningsskeendet i *en* bild, det må vara en symbolisk figur, en miniatyr i en handskrift, en fresk eller en hel katedral. Vasari fann intet egendomligt i att Rafael framställde de fyra evangelisterna »så som Hesekiel beskrivit dem». Att profeten såg sin syn vid strömmen Kebar århundraden före Kristi födelse hade ingen betydelse. Det gamla och det nya testamentet smälte samman till ett, i ett enda faktum.

Allt skeendes koncentration i en enda brännpunkt med bortseende från tid och rum, så kan man sammanfatta den symboliska roll man tilldelat den egenartade vision profeten skildrar i första kapitlet av sin bok. Att Rafael och alla de otaliga före honom förenklat synen, därom kan var och en övertyga sig som läser den underliga profettexten. Det som där skildras är så komplicerat att någon åskådlig bild över huvud ej kan vinnas. Därtill kommer att texten hör till de sämst traderade i hela bibeln

och att redaktionen måste stanna vid försök, som ej kunna få mer än sannolikhetsvärde. Framställningen bär också vittne om profetens egenartade personlighet med dess ofta påtalade paradoxala motsägelser, en otyglad fantasi parad med prosaisk känsla för kuriösa detaljer, ett våldsamt temperament förbundet med pedantisk spetsfundighet.

Gestalten, som på Rafaels tavla dominerar den relativt enkla kompositionen, nämner Hesekiel endast med vördnadsfull skygghet. Det är i stället farkosten eller de fyra väsendena som får representera Jahves majestät. De uppenbara sig i en stormvind norr ifrån, i ett stort moln med flammande eld. Om glimmande metall, om brinnande bloss och ljungeldar är det ständigt tal i samband med de fyra väsendena som få en högst egendomlig beskrivning: »... deras ansikten liknade människoansikten, och alla fyra hade lejonansikten på högra sidan, och alla fyra hade tjuransikten på vänstra sidan, och alla fyra hade ock örnansikten». De levande väsendena, som också kombineras med fyra hjul, svara för farkostens rörlighet i alla riktningar.

Våra dagars exeges, som tagit fasta på att Hesekiels visionära upplevelse ägt rum i Babylonien, understryker inte bara att farkosten för folket i fångenskapen skall symbolisera Guds allestädesnärvaro. Man menar också, att Jahves makt skall särskilt understrykas av det faktum att hans tron helt enkelt är uppbyggd av de symboler det fångna folket ser omkring sig som tecken på herrefolkets makt och härlighet. Det är en fascinerande tanke att ikonografiens fyra symboliska väsen, oftast tolkade som bilder för evangelierna, gå tillbaka på urgamla orientaliska föreställningar om gudars och konungars kraft och majestät.

Det är sålunda ett gåtfullt och egenartat skriftstycke, som blivit föremål för de otaliga framställningarna. Möjligt är, att det just är mångtydigheten, som fångat fantasien. I varje fall visade sig Hesekiels syn vara väl skickad att stå som symboliskt uttryck för den samsyn, den inläsning av frälsningshistorien i en bild, vilken dominerar kristen syn under sekler.

Försöket att sammantänka allt i en bild behärskar exegesen liksom konsten. Då vi gå över till skrifttolkningen måste ett skäligen trivialt påpekande göras. I viss forskning och inte minst den som rört Hesekiel-exe gesen ha kyrkans apologeter och fäder inte sällan behandlats som filosofiska teoretici av antik skola. Det har blivit nödvändigt för en mera realistiskt inställd forskning under senaste år att understryka det enkla

faktum, att kyrkofäderna först och främst voro kristna apologeter, att bibeln var deras enda auktoritet i verklig mening och att de i den hedniska visdomen utvalde det som passade dem till dogmats försvar. Därom skriver Hieronymus: »... quando philosophos legimus, quando in manus nostras libri ueniunt sapientiae secularis: si quis in eis utile repperimus, ad nostrum dogma conuertimus». (Epist. XXI ad Damasum. — S. Jérôme: Lettres . . . ed. J. Labourt, t. 1, s. 93). Det är omkring »nostrum dogma» hela exegesen koncentrerar sig och det filosofiska stoffet väljes i den apologetiska argumenteringens syfte.

Viktigast är naturligtvis, att skriften för Hieronymus och hans mästare Origenes icke är en förmedlare av filosofiska sanningar utan helt enkelt ὁργانون τοῦ θεοῦ. Den är ett enda samstämt vittnesbörd om ett enda faktum. För ett sådant betraktelsesätt blir Hesekiels syn »figura Christi». Teofanien vittnar om Kristi väsen och hans herravälde över allt skapat. Frälsningssanningens fyrfaldiga uppenbarelse i evangelierna symboliseras av de fyra väsendena och det är helt naturligt, att de också ställas i relation till människosjälens egenskaper och dess delaktighet i frälsningshistorien. Visionen blir en tidlös bild av det väsentliga i allt historiskt skeende.

Med detta symboliska bildtänkande sammanhänger nära den exegetiska metod Hieronymus tillägnat sig under sitt outtröttliga arbete i skrifttolkningens tjänst. Han följer praktiskt taget helt Origenes och påståendet att han skulle visa större respekt än mästaren för skriftens ordagranna lydelse beror på att man fäst mera avseende vid Hieronymus' principuttalanden än hans faktiska förfarande. Avgörande för honom är det allegoriska, eller som han själv säger det »tropologiska» förfarandet. För detta tolkningssätt blir det gamla testamentet endast ett företal till det nya. »Tropologien» svingar sig lätt från bokstaven till ett högre plan, där det som historiskt skedde med judafolket får en moralisk och uppbygglig betydelse. »In tropologia, de littera ad majora consurgimus, et quidquid in priori populo carnaliter factum est, juxta moralem interpretamus locum, et ad animae nostrae emolumenta convertimus». (Epist. CXX ad Hedibiam. Patr. lat. t. 22, col. 1005.)

Det är sålunda en vanskelig metod tillämpad på ett gåtfullt skriftstycke som möter oss i Hieronymus' kommentar till Hesekiel. Härtill kommer, att det är en gammal och jäktad man, som mellan åren 410 och 415 för

en skrivare dikterar sina reflektioner. Han klagar över att han ej ser att läsa texten, att tid och krafter ej vill räcka och att han är svårt söndersliten av tidens oro. Det är då ej underligt, att han ej kunnat behärska de svagheter, som så ofta påtalats hos honom, den nervösa brådskan, talträngdheten och ovanan att anhopa andras åsikter utan att själv ta ställning.

Att den dunkla hesekieltexten berett honom bekymmer, därom vittnar han flera gånger. Sin kommentar av första kapitlet ansluter han nära till en homilia av Origenes, vilken han tidigare översatt till latin. Det våldsamma origanistiska bråket har gjort honom ytterst försiktig angående förlagorna, men om beroendeförhållandet kan det icke råda något tvivel. Det visar inte minst hans utläggningar av teofanien.

De fyra väsendena är för Hieronymus i första hand symboler för de fyra evangelierna. Det framgår redan av hans år 398 skrivna kommentar till Matteus och han återkommer till den tolkningen två gånger i Hesekiel-kommentaren. Detta faktum har man emellertid inte bekymrat sig om vid läsningen. Det är i stället hans referat av andras åsikter man fäst sig vid. Det är detta delvis ganska vårdslösa återgivande av vad Hieronymus kallar »*opiniones singulorum*» vi ha att uppmärksamma, då det gäller att förstå kommentarens roll i samvetsbegreppets historia. Här skämtar han med den filosofiska enfald som kommit dragande med hemisfärerna som pendang till väsendena och han refererar tolkningar à la Hippokrates, Cicero, Virgilius och andra. Det för eftervärlden avgörande stycket är det, där Hieronymus anför en åsikt som med Platon delar upp själen i ett »logikon», ett »tymikon» och ett »epitymetikon» och låter det första representeras av människoansiktet i Hesekiels syn, det andra av lejonet och det tredje av tjuren. Han tillägger så, och det är det viktigaste: »*Quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησις, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus, vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus*». (Comment. in Ezechielem. Patr. lat. t. 25, col. 22.) Denna fjärde själsdel, som »grekerna» ställt utanför och över de andra tre och kallat synteresis, som inte kan — såsom den själens gnista den är — utlockna ens hos Kain, sedan han utdrivits ur paradiset, och som trots fall och förblindelse gör oss medvetna om att vi synda — denna fjärde

själsdel är det som symboliseras av örnen. I de följande raderna karaktäriseras denna örnlignande själsdel också som »spiritus» och som »ipsa conscientia». Att han talar om »spiritus» får man ej göra för mycket av i teoretiserande riktning, ty beteckningen tillämpas i detta sammanhang också på den Helige Ande och likaledes på det Ljus, i vilket evangelierna skall förstås samt på den kraft, som ger de fyra väsendena deras rörelseförmåga. Sitt referat av »grekernas» åsikt sammanfattar Hieronymus så att han låter hela visionstronen bli en »quadriga», som styrs av Gud.

Det är denna text och framför allt de citerade orden med den grekiska termen, som kommit att spela en avgörande roll i samvetsbegreppets historia. Någon kritisk utgåva av Hieronymus finnes som bekant ännu inte. Så pass väl känner man emellertid nu handskriftsbeståndet att man kan göra sig en uppfattning om vilka konjekturer som äro möjliga i de ideligen kommenterade orden: »συντήρησις, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore . . .». Läsarten pectore bör sannolikt ersättas med peccatore, vilket ger möjlighet till en friare tolkning av metaforen »scintilla». En i Migne och annorstädes föreslagen konjektur, den nämligen att ersätta Kain med Adam, tillåtes däremot knappast av handskrifterna och man kan sålunda ej fritaga kyrkofadern från den distraktionen att han placerat Kain i det jordiska paradiset, där han veterligen aldrig vistats. Av vad ovan sagts torde ha framgått att en distraktion från kommentatorns sida är mer än förklarlig.

Vi komma så till det grekiska ordet, själva corpus delicti. Här ha konjekturerna och tolkningsförslagen varit legio ty det ha varit många. Den sannolika läsarten skall här anföras först sedan vi sett litet närmare på hur ordet använts i samvetsläran. Får man den riktiga konjekturen aktuell för sig blir det vanskligt att sedan åskådliggöra hur man läste Hieronymus i skolastiken.

Innan vi gå till detta Hieronymus-ställets öde hos skolastikerna, ska vi först uppmärksamma några detaljer i texten och sätta hela stället in i det större sammanhang vi försökt ange i det föregående. Man har gjort mycket av att efter den grekiska termen för samvetet följer orden »quae scintilla conscientiae» och man har velat uppfatta denna fras som en antydning om att örnen vore symbol för *en del av* samvetet. Det är emellertid både i Hesekieltexten och hos Hieronymus ideligen tal om »scintillae». Kyrkofadern använder ofta ordet som metafor i största allmänhet. Många

uttolkare ha också funnit det tämligen självklart att »*quae scintilla conscientiae*» inte betyder något definatoriskt tillägg, att genitiven markerar hela samvetet (liksom det strax förut i samma text förekommande »*cerebri arx*» betyder hela hjärnan som borg betraktad), och att gnistan är en retorisk beteckning för samvetet i största allmänhet.

Då det gäller kyrkofaderns sätt att handskas med termerna — det må nu vara det grekiska ordet eller »*scintilla*» eller »*conscientia*» eller »*spiritus*» så måste man enligt vår mening se det mot bakgrunden av allt det som här tidigare sagts. Hieronymus har uppfattat Hesekiels syn på samma sätt som miniatyrmålaren i Codex Rabula som Giottos och Rafaels skolor. Det är helhetssynen, detta allt i ett, vi möter också i Hieronymus sätt att läsa den dunkla profettexten. En symbol över tid och rum återger hela frälsningshistorien, ett väldigt successivt skeende uppfattas och framställs i en simultan, åskådlig komposition. För exegeten Hieronymus framstår teofanien som en bildrebus och det är för honom självfallet, att denna rebus betyder evangeliets budskap från evighet till evighet. För den typologiska hermeneutiken blir det som profeten skådat »*typus Christi*». Det ligger intet märkvärdigt i att Hesekiels örn, österns gudomliga fågel, självfallet blir symbol för det främsta evangeliet, den käraste lärjungen, den högsta själsdelen, samvetets röst, Guds herravälde i den enskilde och i världen, för frälsningsskeendet i universum och jaget.

Av allt detta borde det vara klart att man bör akta sig för att läsa Hieronymus' kommentar till Hesekiel som rörde det sig om en begrepps-mässig, filosofisk utredning. Det är ju för det första inte fråga om någon utredning utan om ett referat av andras åsikter. Det »grekerna» sagt om örnen intresserar apologeten endast i den mån det kan tjäna att belysa evangeliets presens i den judiske profetens upplevelse. Att han mot sin vana skulle gett sig i kast med filosofisk begreppsdistinktion, när han på gamla dagar, trött och jäktad, dikterar sina reflektioner angående örnen är föga troligt.

Gå vi så till eftervärldens reaktion inför kommentarens text, ställas vi inför ett underligt fenomen. En skissartad allegorisk utläggning med strödda lärda notiser framförda utan anspråk på teoretiskt djupsinne, har blivit ett åsiktsbildande lärostycke. Det kan tryggt sägas att få ord blivit föremål för så många lärda mödor och så många klyftiga utläggningar som det Hieronymus dikterade för en skrivare någon gång i början på

det femte århundradet, då han angav en grekisk term för Hesekiels örn. Den underliga termen och de vaga bestämningarna bli begreppslig kärna i skolastikens samvetslära.

Då man vill förstå hur det gick till att Hieronymus kunde bli auktoritet i en teologisk och filosofisk fråga, måste man först och främst beakta tekniken i det intellektuella skapande man brukar benämna skolastiken. Omkring ett bibelns ord, utlagt av fäderna, hopas liksom vid ett anrikningscentrum allt fler uttalanden, allt mer utbyggda reflektioner i anslutning till det ursprungliga stället. Detta ställe blir ett övningsstycke i skolbildningarna, en problemställare i disputationerna, en ständigt återkommande uppgift i sentenssamlingar och glossarier, en fångstarm för tillkommande stoff och en alltid föreliggande disposition för den växande lärobildningen. Härvid kan man knappast överskatta auktoritetens roll i skolastiken. Vare sig det är fråga om fädernas unga, kämpande kyrka eller högskolastikens *ecclesia triumfans*, får man ej glömma, att *auctoritas*, vittnesbördet om centralfaktum, har tidlöst giltighetsvärde. Också detta måste förstås som uttryck för den samsyn som målats i fresken på väggen i Santa Maria Novellas spanska kapell.

Det synes vara talet om »gnistan», som först fångat uppmärksamheten i 1100-talets skolbildningar. Av särskild betydelse blir, att den store citatauktoriteten, Petrus Lombardus, anför vårt ställe hos Hieronymus och lägger huvudvikten vid »*scintilla rationis quae etiam, ut ait Hieronymus, in Caïn non potuit extingui; bonum semper vult et malum odit*». (Libri IV sentent., lib. 2 dist. 39.) Petrus Lombardus har icke den grekiska termen med, men det skulle inte dröja länge innan den dyker upp i latinsk version. Så vitt man nu vet sker detta första gången i den första kända kommentaren till Petrus Lombardus, författad av en viss magister Udo och daterad till 1160—1165. Här säges att örnen står som beteckning för »*sinderesim*» eller »*sinendesim*». Handskrifterna har båda läsarterna. (Odon Lottin: *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e Siècles*. 1948, ss. 106 f.) Från och med nu har termen *synteresis* eller *sinderesis* (skrivsättet växlar) blivit stående term »*ex auctoritate Ieronymi*», för att tala med Udo. Talet om den rättvisande faktorn, som inte ens hos syndaren kan gå förlorad, som alltid vill det goda och hatar det onda, blir nu den alltid utnyttjade anknytningspunkten, en anvisning att ta fasta på och utreda. Hesekiels örn införes via Hieronymus' kommentar i den kristna

spekulationen som ett slags stående symbol på samma sätt som skett i ikonografien. Tolkningen av symbolen bindes vid det mönster som texten hos kyrkofadern anger. Man broderar vidare på mönstret, men hur än inslagen varieras och hur sinnrik brodyren än blir, så är det likväl det ursprungliga mönstret som sätter sin prägel på verket.

Men detta är ingalunda hela förklaringen till hur Hieronymus' funderingar om örnen kunde bli åsiktsbildande. Vid sidan av den tekniska faktorn måste vi ta hänsyn till det skolastiska tänkandets egenart. Det som man trodde sig finna antytt hos kyrkofadern motsvarar ett spekulativt behov inom det kristna tänkandet sådant som det utformades av nådens utomteoretiska dominant.

Då Augustinus kämpar sin våldsamma kamp för att utreda frälsningens centralfaktum påtvingas honom den paradoxala uppgiften att söka på ett eller annat sätt i teoretisk form bestämma det i människonaturen, som efter fallet och viljans självmord måste finnas kvar för skuldens och frälsningens skull. Viljan måste tänkas vara dödad men inte död, kunskapen om det goda förlorad, men ändå möjlig, den naturliga lagen utplånad, men ändå giltig. Hans försök att bestämma människonaturens sedliga beskaffenhet hopar motsägelse på motsägelse. Men försöket kan icke uppgivas. Det paradoxala hos Augustinus är detta, att nådens faktum på en gång fordrar och omöjliggör antagandet av naturliga förutsättningar för sedlig kunskap och rätt viljande. (Åke Petzäll: Etikens sekularisering. 1935, ss. 70 ff.)

I skolastikens gigantiska försök att samstämna *natura* och *gratia* ingår med ofrånkomlig nödvändighet samma antinomi som i det augustinska tänkandet. Betingelseförhållandet mellan den skapande och den frälsande nåden ger anledning till försöket att noggrant bestämma på vad sätt *natura* är »*capax gratiae*». Vid angivandet av relationen mellan *Creator* och *Salvator* ta skolastikerna *Aristoteles* till hjälp. *Natura* ställes i relation till *gratia* med tillämpande av filosofens form- och orsaksbegrepp. Som *causa exemplaris* har Gud skapat människan till sin avbild och givit henne *gratia gratis data*. Som *causa finalis* ger Gud människan frälsningen genom *gratia gratum faciens*. Både skaparnåden och frälsarnåden äro den gudomliga formens manifestation i själen. Fallet och synden får inte och kan inte betyda en total klyvning mellan de båda manifestationerna. Därför kan icke *gratia gratis data* helt förstöras. I en eller annan form

måste den finnas kvar som betingelse för *gratia gratum faciens*. Människonaturens egenskap av att vara »*capax gratiae*» måste betyda, att där i förnuft, vilja och samvete finnes en absolut fast och oförstörbar anknytningspunkt mellan natur och nåd. Det framgår ur skriften och auktoriteterna och ur den egna eftertanken, att förnuftet kan fara vilse, viljan förlamas och samvetet bli blint. Men just därför måste där finnas något, som trots synden lever i Kain och åtminstone representerar frälsningens möjlighet eller i varje fall skulden i fördömsen. En riktningvisare måste finnas i naturen mot nåden. Här föreligger ett spekulativt krav, som Hesekiels örn visar sig kunna fylla. Han anger farkostens riktning och *kan* i varje fall alltid visa den rätta kursen. Han symboliserar den eviga och outsläckliga gnista som i skaparnåden nedlagts hos Guds avbild, gnistan som ej kan utsläckas ens i fördömsen. Också för samtänkandet av naturens och nådens riken blir örnen en symbol och i det väldiga tvärsnittet från himlatronen till den fördömde återger han allegoriskt det sammanhang mellan oförenliga motsatser som det var skolastikens öde att söka finna.

Det skolastiska tänkandets teknik förklarar att vårt ställe i Hieronymus' kommentar till Hesekiel hölls ständigt aktuellt som mönster. Brodyren på mönstret får sin förklaring av det tanketvång som nådens begrepp utövat. I detta sammanhang får man inte glömma, att skolastikerna stodo inför samma tanketvång som Augustinus. Det är betecknande att vid bestämningarna av den begreppsliga innebörden hos Hesekiels örn inom skolastiken alltid vid sidan av Hieronymus åberopas en annan auktoritet, nämligen just Augustinus. Då man vill definiera begreppet *synteresis* tar man upp Augustinus' reflektioner om naturliga anlag, oomtvistliga principer och naturligt omdöme. Man finner det utan vidare självklart att sammanfatta bestämningarna av *synteresis* i anslutning till Augustinus och man uttrycker sig som om begreppet redan skulle ha förelegat hos honom. (Albertus Magnus: *Summa de creaturis*; Pars II, quaest. 71, art. 1. Bonaventura: *Comment. in II sent*; dist. 39, art. 2, quaest. 1. Thomas: *Comment. in II sent*; dist. 24, quaest. 2, art. 2. *De veritate*; quaest. 16, art. 1. *Summa theol.*; 1 a. quaest. 79, art. 3.)

I tankeskapelserna omkring Hieronymus' text lever Augustinus' problem vidare och växer ut till en allomfattande problematik i det från Aristoteles hämtade schemat. Det säger sig självt att den på detta sätt

framväxande synteresisläran blir ett centralt och rikt förgrenat lärostycke. För samvetsspekulationen blir det avgörande, att en distinktion göres mellan synteresis och conscientia. Samvetsakten får som praktiskt omdöme sin giltighet i den mån det baserar sig på och bestämmas av synteresis som ursprunglig habitus. Samvetet kan i enskilda fall fara vilse, men möjligheten till ett rätt samvetsomdöme föreligger alltid. Samvetsakten har för att tala med Thomas sin »*efficaciam . . . ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis*». (Summa theol.; 1 a, quaest. 79, art. 12.) För den förpliktande karaktären, själva giltighetsgrunden i samvetet svarar den habitus, som innesluter kunskapen om de fundamentala praktiska principerna. Med återopande av Augustinus anser sig både Albert och Thomas kunna hävda, att synteresis som högsta praktiska princip på en gång är »*naturale iudicatorium*» och »*lex naturalis*». Så växer begreppet långt ut över samvetlärans ram och dess genomgripande betydelse kan kanske bäst återges med ett ord av Thomas: »*. . . synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum*». (Summa theol.: 1 a 2 a e, quaest. 94, art. 1.)

Det visar sig alltså, att skolastiken läst in mycket i Hieronymus' kommentar till Hesekiel. Det kan tryggt sägas att Hesekiels örn flugit långt, sedan kyrkofadern dikterade sina funderingar om honom. Den underliga latiniserade term, synteresis eller synderesis, som växt fram ur texten har blivit en välkommen beteckning för ett begrepp man hade bruk för. Vi kunna nu återvända till själva ordet synteresis, sedan vi sett hur skolastiken läst det. Diskussionen om det ordet har i nyare tidens forskning pågått i hundra år och mera. Det är synnerligen nyttigt att studera den debatten, inte blott därför att den ger en påminnelse om hur ofta vi forska och träta i blindo, utan också därför att den belyser hela den vanskliga frågan om samvetet. Diskussionens första fas är invävd i förra århundradets kulturkamp och särskilt förbunden med striden om samvettsfriheten i tyskt 1800-tal. I det slagsmålet fick samvettsbegreppet sitta emellan. Hesekiels örn kom tidigt med i striden och råkade ut för obehaget att bli hatkyckling för några och traditionens ärevördiga symbol för andra. Klyvningen av samvetet i två delar, synteresis och conscientia, blir för många teologer ett kasuistiskt trick, som äventyrar rätt tänkande och god själavård. Först på 1860-talet tar man på allvar itu med exegezen av

vårt Hieronymusställe. Mycket skarpsinne har nedlagts på att finna de »graeci», varom Hieronymus talar och en imponerande lärdom har mobiliserats för att hävda och härleda läsarten *συντήρησις*. Därvid har man inte bara läst in skolastikernas tolkning i kyrkofaderns text utan också ivrigt sökt finna terminologiska förebilder i litteraturen. Man har därvid icke sällan gjort kyrkofadern till en lärd filosof av klassisk skola och tillskrivit honom en skarpsinnig distinktionsförmåga, varom texten ingalunda bär vittne. Friedrich Nietzsche tillkommer äran att först, stödande sig på en omsorgsfull exeges, ha föreslagit en konjektur, som handskrifterna sedan bekräftat. Hieronymus talar helt enkelt om samvetet i största allmänhet och han har skrivit *συνείδησις*, den vanliga termen för samvetet. Mer än trettioålet handskrifter, de senaste redovisade 1949 av J. De Blic ha läsarten *συνείδησις*. Ingen hittills känd har *συντήρησις*. Hieronymus har ej infört någon ny, tvivelaktig term för samvetet. Därtill var han för mycket språkman och för litet filosof! Ordet synteresis har kommit till genom ett missöde, men det förhöll sig faktiskt så att ett begrepp växte fram, som behövde ordet. Och ordet inställde sig i rätt tid. Man torde kunna instämma med en av Thomas' moderna kommentatorer. »Quoi qu'il en soit du nom et de la technique scolastique mise en jeu à son propos, sous les espèces de la syndérèse une doctrine augustinienne est intégrée en théologie et, on peut bien le dire, une requête universelle de la pensée chrétienne». (Th. Deman: La Prudence. 1949, s. 433.)

Frågar man sig slutligen vilken roll den omkring Hieronymustexten uppbyggda synteretiska läran spelat i idéhistorien, ställes man inför ett rätt egenartat problem. Det bör först och främst noteras, att synteresislärens historiska betydelse bedömts högst olika hos moderna historici. Den förste som givit en mera ingående monografi rörande synteresisbegreppet hos Thomas, Oskar Renz, gör begreppet till centrum i den thomistiska praktiska filosofien. (Die Syntheresis nach dem hl. Thomas von Aquin, 1911.) Ottmar Dittrich bygger hela sin framställning av skolastikens etik på begreppet synteresis. (Geschichte d. Ethik. B. 3, 1926.) Däremot finner man, att en sådan kännare av skolastikens filosofi som Étienne Gilson i det bekanta verket *L'esprit de la philosophie médiévale* (1948, s. 331) förvisar hela utredningen om synteresis till en högst koncentrerad och synbarligen olustbetonad fotnot. Den av Dittrich och Renz företrädna uppfattningen har, så vitt jag kunnat finna, icke vederlagts

från något håll. Icke desto mindre stöter man ofta i den nyaste litteraturen på omfattande undersökningar av grundbegreppen i 'Thomas' och andra skolasticis etik, där synteresisläran icke ens omnämnes. Detta är ett egendomligt faktum bland många andra besynnerligheter i det egenartade begreppets historia.

Frågan om synteresislärans roll i idéhistorien måste nog besvaras oberoende av det faktum att vissa historici lämna begreppet ur räkningen. Det torde vara ofrånkomligt att det som vuxit fram omkring Hieronymus' kommentar till Hesekiel spelat en synnerligen viktig roll, vare sig detta erkännes eller icke. Att synteresisläran är en typisk exponent för det kristna tänkandets sätt att se och att den organiskt betingas av problematiken inom detta tänkande kan ej förnekas. Termen beror på en tillfällighet. Begreppet var nödvändigt. Hesekiels underliga vision införlivades med den kristna världsbilden som symbol i konst och tanke för evangeliets tidlösa sanning. För sättet att se allt i ett blev profetens rebus ett självklart uttryck. I spänningsförhållandet mellan natura och gratia fick begreppet sin utformning och detta spänningsförhållande gjorde också synteresis omistligt.

Då det visade sig att försöket till en syntes av natura och gratia i synteresis var dömt att misslyckas, då nådens och naturens riken gled isär, frigjorde sig samvetsläran icke från det utomteoretiskas dominans. Hesekiels örn hade under århundradena fått ett så fast grepp om moralspekulationen att denna mycket länge ger bilden av en mer eller mindre sekulariserad teologi.

Vad det synteretiska tänkesättets grepp om västerländsk filosofi verkligen betytt i idéhistorien gör man sig allt för sällan klart. Det har fortlevt i många former och i väsentliga avseenden präglat den filosofiska spekulatjonen. Det låter sig knappast göra att historiskt förstå moralfilosofiens *recta ratio* och etiska *a priori* allt från deras utformning i vad Dilthey kallade det »naturliga systemet» över Leibnitz och Kant till värdeabsolutismens intuition, utan att se allt detta som betingat av skolastikens försök att bestämma den mänskliga naturens ansvarskompetens. Kants »aktning för lagen» och Leibnitz' »de eviga sanningarnas region» äro mycket nära släkt med den *habitus principiorum*, som råkade bli kallad synteresis av skolastikerna. Örnens flykt mot höjden, gnistan som själens värma för det goda ha också tjänat som förebilder för den moralspekula-

tion som intresserat sig för den mänskliga utrustningens emotionella sida. Gnistan har lyst vidare i den engelska platonismens »Candle of the Lord» och vi känna igen glöden i lovsångerna över samvetet hos en Butler och en Adam Smith. Längst lever kanske synteresistänkandet kvar hos de moralister som lägga huvudvikten vid känslan och den sedliga takten. Som beteckning för just sedlig takt använder den originelle Schleiermacherlärjungen Richard Rothe termen synteresis ännu 1869, sedan han förtvivlad över samvetsdebattens brokighet föreslagit att helt avföra det vetenskapligt obrukbara samvetsbegreppet från dagordningen. Men det är inte blott över teorien som Hesekiels örn behållit sitt grepp. Gabriel Tarde skrev vid sekelskiftet att det är de långa dispyterna om nådens begrepp som satt sin prägel på våra meningar om skuld och ansvar. Vi kunna här tillägga att den tillräknelighetslära som doktrin och praxis i juridiken alltjämt arbetar med går tillbaka på Samuel Pufendorfs teori om imputationen i kraft av naturalis rectitudo. Också här lyser »scintilla conscientiae» klart igenom.

Det torde nog vara ofrånkomligt att Hieronymus' kommentar till Hesekiel varit en viktig faktor i gestaltandet av samvetsbegreppets historia. Detta är ett av skälen till att denna historia varit något av ett äventyr. Den lärde Friedrich Stäudlin, som 1824 ger ut den första framställningen av samvetsbegreppets historia, ber om ursäkt för att han tagit upp ett så vanskligt och otacksamt ämne. Samvetsläran företer enligt honom inte någon kontinuerlig utveckling. Vi ha inte att göra med någon effektiv teoridebatt utan med isolerade uttalanden, fragment och brottstycken. Det är inte så lätt att motsäga Stäudlin. Samvetsspekulationen genom tiderna företer en egendomlig bild. Man ertappar sig ideligen med misstanken att föreliggande reflektioner i ämnet äro gjorda på beställning. Det förefaller som om man diskuterat med hänsynstagande till helt andra betingelser än de som innebo i detta ämnes problematik. Det teoretiska sammanhanget visar sig i högsta grad vara pressat och deformerat av faktorer, som ligga utanför teoriens gränser. Det är knappast något lärostycke i nyare tidens motsägelsefyllda moralspekulation som så tydligt bär vittne om, att filosofien under ett årtusende var teologiens tjänarinna och att tjänstehjonet har synnerligen svårt att komma loss från de vanor hon lagt sig till med under den långa tjänsten.

TEOLOGISK LITTERATUR

»REALIZED ESCHATOLOGY» OCH LUTHERTOLKNING

TORGNY BOHLIN: *Den korsfäste Skaparen. Förhållandet skapelse—frälsning i Luthers teologi mot bakgrund av skolastiskt tänkande. Akademisk avhandling. XII + 456 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1952. Pris kr. 25:—.*

Vid den nyorientering, som inom den systematiska teologien ägde rum vid 1920-talets början, var det ganska vanligt, att en och samme teolog arbetade med tvenne vitt skilda historiska stoffgrupper samtidigt: bibliska skrifter och reformatoriska skrifter. Eftersom systematikern dessutom var sysselsatt med modern teologi och filosofi jämte åtskilligt annat, riskerade han givetvis, att vid den historiska bearbetningen av t. ex. Luther och Nya testamentet gripa miste i somligt. De misstag, som så uppkomma, äro dock i regel oskyldiga i jämförelse med de vetenskapliga skevheter och urspåringar, vilka uppkomma därigenom, att varje enskild i sin strävan att vara korrekt begränsar sig till att tala om en enda liten bit av arbetsfältet och överlåter åt andra att — utan stöd av inbördes debatt över disciplinränserna — tala om andra småbitar. Till en tid kan dylik koncentration på klart avgränsade uppgifter visserligen ge utomordentliga resultat. Bibelteologien såsom exegetisk disciplin har under de två senaste decennierna odlats med stor framgång. Utforskandet av Luther har åvilat helt andra personer under samma tidrymd ungefär, även detta historiska arbete har resulterat i en rad förträffliga avhandlingar. Men en följd av den genomförda arbetsfördelningen har blivit, att själva *konfrontationen* av Nya testamentet och Luther har lämnats åsido. Och om denna konfrontation uteblir, lider hela det systematiska arbetet skada därav.

Man skall ha den här angivna forskningssituationen klar för sig för att kunna tillfullo uppskatta värdet av Torgny Bohllins doktorsavhandling från 1952, *Den korsfäste Skaparen*. Förf. vill belysa förhållandet mellan skapelse och frälsning hos Luther mot bakgrunden av skolastiken.

Därvid uppfattar Bohlin emellertid skolastiken såsom obiblisk och Luther såsom biblisk (s. 2 f.). På ett egendomligt sätt blandar förf. exegetik och Lutherforskning. Han har inte fått någon hjälp av moderna svenska avhandlingar om Luther men däremot blivit väl vägledad av exegeter som Dodd och Cullmann (s. 1 och 29 ff.). Ibland tar Bohlin direkt upp en nutida bibelteologisk tes och begagnar den som en vägvisare för interpretationen av Luther (t. ex. s. 135). Genomgående kännetecknas avhandlingen av en ständig kontakt mellan bibelteologi och Luthertolkning, och denna kontakt är avhandlingens förtjänst. Bohlin har givit sig in på en väg, där man är ensam och oskyddad och där man lätt går fel. Då jag i fortsättningen kommer att peka på vissa av Bohlins mera påfallande missgrepp, vill jag här inledningsvis och såsom det första ordet säga, att avhandlingen är förtjänstfull. Det förefaller inte, som om man numera hade gjort klart för sig, hur nödvändigt det är, att uppgifter av den typ Bohlin här uppdragit bli föremål för bearbetning. Den som ger sig in på dem gör oss andra en tjänst, även när han tar miste. Dessutom kräva uppgifter av denna typ stor energi och konstruktiv förmåga hos författaren, egenskaper som Bohlin besitter. Boken rymmer fel, men den vajar inte hit och dit. Allt är uppbyggt av en enhetlig och sluten konstruktion, som borde kunna vara av intresse, även om den varken vore nytestamentlig eller luthersk — den är nämligen sannolikt intetdera. Bohlin är mer systematiker än historiker. Men eftersom han disputerat vid ett svenskt universitet, där beskrivningen av teologiska museiföremål är den enda tänkbara formen för teologisk vetenskap, har han fått framlägga en historisk Lutherundersökning. Och en sådan har han icke med akribi genomfört. Systematisk teologi i egentlig mening bedrivs varken i Uppsala eller i Lund. Strömmen av korrekta historiska undersökningar kommer tydligen att fortsätta i bägge städerna. Bohlin är en solist utan kör och utan orkester. Det är med intresse man noterar hans förmåga som systematiker.

Men hans bok måste ju bedömas efter de mått, som den frivilligt ställt sig under, den historiska undersökningens mått. Vi gripa här ut Bohlins huvudtankegång och ge först ett koncentrerat referat av denna. Därefter gå vi in på en kritisk granskning av Bohlins tes ur bibelteologisk synpunkt, varvid vi speciellt få anledning att vidröra ett moment i Cullmanns framställning av det urkristna tidsbegreppet. Något utförligare behandla vi därpå Bohlins beskrivning av Luther, dock hela tiden under begränsning till Bohlins grundtes, som tarvar central kritik. Allra sist ämna vi redogöra för vissa observationer rörande relationen mellan Bohlin och Karl Barth. Åtskilligt i den framlagda avhandlingen komma

vi sålunda att gå förbi, både sådant som är värt ros och sådant som är värt ris. Vi rikta oavbrutet uppmärksamheten mot själva grundkonstruktionen i Bohlins bok och vi fråga, om denna grundkonstruktion är historiskt hållbar.

Luther tecknas mot skolastikens bakgrund. Och skolastikens tankestruktur är enligt Bohlin till sitt väsen rumslig. Den evige, överhistoriske Skaparen står ovanför växlingens värld. Rörelsen i skapelsens sfär går från en begynnelse mot ett slut. Emellan begynnelsen och slutet ligger mitten. Skaparverket ligger i begynnelsen, ifall man från detta går fram mot mitten, så kommer man — sekundärt alltså — till Kristus. Men när man kommit till honom, är man ännu inte framme vid målet. Linjen går efter inkarnationen vidare till den yttersta dagen. Hos den enskilda människan yttrar sig samma fenomen så, att hon inte är framme vid målet, när hon är rättfärdiggjord. Linjen går efter rättfärdiggörelsen vidare till helgelsen och därifrån till uppståndelsen (s. 2 och 215). Luther däremot har enligt Bohlin sönderbrutit hela denna rumsliga, för Bibeln främmande ram kring budskapet om Kristus. Evigheten uppfattas av Luther icke såsom överhistorisk. Luthers lära om *communicatio idiomatum* innebär, att det gudomliga och eviga oupplösligt förknippas med det mänskliga och tidliga. Den evige Guden är i människan Jesus på korset (s. 103). Där, på korset, befinner sig Skaparen. Genom valet av titel för sin bok vill Bohlin bringa denna tankegång till uttryck, »Den korsfäste Skaparen». Rent språkligt sett är grundvalen för en dylik titel på en Lutherundersökning tämligen svag. Bohlin anför dock en del material, som pekar i den riktningen (t. ex. s. 114 f.): »Est blut und creutz des schepfers». Det väsentliga härvidlag är givetvis den sakliga frågan, om den av förf. givna tolkningen totalt sett är i överensstämmelse med Luthers intentioner. För Bohlins tolkning avgörande är detta, att han startar i mitten och framställer evigheten såsom realiserad genom Kristus i den mänskliga historiens mitt, varefter han från denna mitt drar två linjer: en från mitten bakåt mot skapelsen, en från mitten framåt mot fulländningen. Båda dessa linjer dragas på ett sådant sätt, att Luther kommer att framstå som den diametrala motsatsen till den av Bohlin förut givna bilden av skolastiken.

Linjen bakåt betyder, att man lär känna skapelsen från Kristus (s. 123). Man har icke först kunskap om skapelsen och därefter om Kristus, utan skapelsen är höljd i dunkel, intill dess att den belyses från mitten (s. 129). Detta betyder den djupaste enhet av frälsning och skapelse. Linjen framåt från mitten mot den yttersta dagens fulländning skulle skenbart kunna te

sig mera lik den skolastiska linjen framåt. Ty skolastiken började ju enligt förf. i begynnelsen och gick över mitten fram till slutet. Luther börjar däremot i mitten och öppnar utifrån inkarnationen baklänges Gamla testamentet, så att mittens ljus faller över skapelsen (s. 124). Vänder man sig åter från samma mitt framåt mot den slutliga fulländningen, så kommer, tycks det, rörelseriktningen på denna sträcka att sammanfalla med skolastikens rörelseriktning. Så är dock ingalunda fallet. Enligt den skolastiska betraktelsen saknades något i mitten, något var ogjort. Efter Kristi verk i rättfärdiggörelsen vidtar en gradvis förvandling av människan fram mot hennes fulländning i himmelen. Hos Luther däremot finns i rättfärdiggörelsen intet att vänta på. Människan sträcker sig icke efter saligheten. Allt har redan skett. I ett enda ögonblick har människan fått saligheten för intet (s. 215). All tid är koncentrerad i Kristi seger såsom människa på jorden. Man kan visserligen säga, att det är omöjligt för människan att ens i tron tillfullo inse och förstå, hur mycket hon redan äger, hur total hennes presentiska besittning är. Sådillvida kommer yttersta dagens fulländning att ge mer, än nuet kan ge, nämligen full insikt i den rikedom, som nuet redan rymmer. Yttersta dagen har en *retrospektiv* funktion (s. 5 och 404—406). Men detta sista innebär, att rörelseriktningen också på sträckan från mitten framåt slår om åt andra hållet, ja, att det strängt taget blir fråga om en rörelse mot mitten. Ty i *mitten* ligger evigheten, icke i slutet. Den futurala inriktningen mot evigheten är skolastisk och främmande för Luther. I detta sammanhang polemiserar förf. kraftigt mot min doktorsavhandling (s. 320 ff. och 380—382).

Den mitt, varom det här är fråga, är Kristi kors och uppståndelse. Hos den troende människan motsvaras detta av hennes eget kors och hennes egen uppståndelse. Men man får enligt Bohlin icke hålla isär korset och uppståndelsen på ett sådant sätt, att den kristne bär korset i nuet och bidar på uppståndelsen för framtiden. Därför får man heller inte om kallelsearbetet säga, att det är lag till skillnad från evangelium. Bohlin talar direkt om »kallelsens evangelium» (s. 346). Även i detta sammanhang polemiserar förf. mot min doktorsavhandling. Jag har själv redan 1949 i min skrift *Predikan* varit inne på en liknande kritik av min i doktorsavhandlingen 1942 givna tolkning av Luther och understrukit, att Luthers lära om *communicatio idiomatum* av mig borde ha tillämpats med större skärpa vid analysen av kallelsetanken (*Predikan*, s. 306 f., särskilt not 22). Överhuvud har jag nu efteråt intrycket, att jag 1942 var negativt bunden av Einar Billings »evangeliska» tydning av termen »kallelse» och drevs att komma med en ren antites — såsom ofta händer

vid polemik. Men när jag läser Torgny Bohlins doktorsavhandling, stiger min egen bok ohjälpligt i värde och till slut synes den mig relativt bra, trots allt. Att vara negativt bunden av Billing är ganska oskyldigt jämfört med att — som Bohlin — vara negativt bunden av undertecknad. Man får vara försiktig vid valet av sina fiender. Bohlin faller med sitt tal om »kallelens evangelium» icke tillbaka i Billings position, som var ytterligt fint nyanserad, utan ledes av sin konstruktiva läggning iväg på långt större avstånd från Luthermaterialet, än Billing med sitt lätta inslag av ritschlianism någonsin var. Hos Bohlin är det i grunden barthianska tankar som slå igenom. Men därom mera längre fram. Låt oss återgå till referatet. Det finns åtminstone två punkter till i huvudkonstruktionen, om inte tre, som måste fixeras, innan vi övergå till de kritiska reflexionerna.

Om den kristne i nuet besitter hela frälsningen och dock lever kvar under utförande av gärningar, vilken mening ha då hans gärningar? De ingå icke i människans gradvisa förvandling. Det råder ingen ond makt i den kristna människan som skulle behöva utdrivas ur henne. Hela hennes frälsning har ägt rum. Den enda motiveringen för den kristnes fortsatta gärningar är *nästans tjänst* (s. 326). Kallelsegärningen är så inrättad av Gud, att den, när den rätt utföres, länder till nästans frälsning (s. 327). Ständigt återvänder hos förf. vid dessa utredningar ordsammanställningen »nästans frälsning» (s. 327 och 332). Den yttre kallelsegärningen får därmed karaktären av mission utåt (särskilt markant på s. 391: »... våra gärningar i kallelens missionsuppgift»). Detta är en mycket karakteristisk punkt i förf:s Luthertolkning. Vidare är det signifikativt för Bohlin, att han i viss mån vill bryta udden av det antagonistiska draget i Luthers åskådning. Djävulen är en sida i Gud, nämligen Guds vrede (s. 112). Gud övervinner *sig själv* på historiens plan genom den seger, som sker i mitten (s. 113). Det är Kristus Skaparen som är den anfäktande och ej djävulen (s. 240). Härmed sammanhänger otvivelaktigt den starka tonvikt, som Bohlin lägger på de *kognitiva* termerna: »ha kunskap om», »inse», »förstå», »retrospektivt skåda» osv. Om man direkt räknar med en Guds fiende, som står Gud emot, kommer man vid tydningen av korsets och uppståndelsens skeende i högre grad än Bohlin att lägga vikt vid *energetiska* termer: Gud »segrar», »räddar», »slår fienden» osv. Denna differens kan vara av rätt stor systematisk betydelse.

Till sist bör man kanske redan i referatet notera, att Luthers tidschema enligt förf. är »splittrat» (s. 233). Dels har allt redan ägt rum. Detta är den huvudlinje, som vi ovan följt. Dels återstår för den kristne

något. Kristus är korsfäst, men den kristna människan *håller på* att korsfästas. Den kristne lever samtidigt i två tider. Genom ordet och dopet är han redan totalt frälst, men genom »Übung» skall han *bli* det, »gradvis» (s. 250 och 268 f.). Detta låter en smula skolastiskt, tycker man. Men Bohlin söker omsorgsfullt undvika, att dylika satser hos Luther tydas så, att något *ont* är kvar i människan, alltså att fienden är kvar, energetiskt fattat. Han förknippar hela Luthers tal om kamp och »Übung» med den kända utsagan om »den inre klarheten» och glider därmed in i den rent kognitiva betraktelsen: det fattas »klarhet» över vad som redan är den kristne givet. Helt går denna kognitiva betraktelse givetvis ej att genomföra. Luthers tal om »den gamla människan» (ett tal som inte möter hos Barth!) står i vägen. Men Bohlin poängterar i varje fall icke, att det ännu finns något *realt nytt* att vänta på och att det eskatologiska futurum bringar nya *segrar* (ej blott retrospektivt skådande av i mitten redan fullbordade sådana). I framtiden utsträcker icke Guds herravälde till punkter, som nu äro i fiendehand.

Referatet torde ha klargjort anledningen till att denna anmälan fått den överskrift, som den fått. Bohlin bjuder oss en Luthertolkning, som medvetet präglats av den moderna nytestamentliga exegetikens »realized eschatology». Frälsningen är här och nu, Herrens dag har kommit i och med Kristi framträdande. Det futurala perspektivet drunknar i och uppslukas av rikedomen i presens. Programmatiskt anknyter Bohlin till exegeterna på denna punkt, särskilt till Dodd och Cullmann (s. 29, 33 och 415). Enligt min mening driver emellertid ingendera av dessa två det antifuturala draget till den tillspetsning, som Bohlin driver detta — och exegeterna ha dock Nya testamentet och icke Luther att utlägga. Det är allmänt erkänt, att om något överhuvud skiljer Luther från Nya testamentet, så är det en kraftigare accent på den kristnes förblivande syndighet. En *skärpning* av det presentiska momentet i relation till Nya testamentet kan aldrig komma ifråga för Luthers del. Men därtill kommer, att man måste hysa en viss skepsis gentemot exegeternas behandling av själva Nya testamentet. Deras bortskälning av de futurala elementen i Nya testamentet ingår i en avmytologiserande tillrättaläggning av bibelstoffet för nutidsmänniskan; hos Dodd framträder denna tendens i mildare form än hos Bultmann, men den är där, klar och tydlig. Stora stycken av Nya testamentet måste skjutas ut i periferien, för att tillrättaläggningsen skall lyckas. Johannes' uppenbarelse med dess klara ord om djävulens makt att i framtiden göra ont och om den futurala segern kan ingen av dessa exegeter bringa i harmoni med Nya testamentets centrum. Ett undantag

är Oscar Cullmann, i vars skrift *Christus und die Zeit* 1946 det futura momentet i själva verket är starkt betonat. I Cullmanns exeges finner Bohlin ringa stöd. Det finns sidor hos Cullmann, som tvärtom verka direkt nedrivande på Bohlins systematiska huvudkonstruktion. Eftersom Bohlin anknyter till Cullmann utan att alls ingå i diskussion med honom på denna punkt, kan det vara befogat att här vidröra dessa sidor, trots att saken i och för sig icke har med tydningsen av Luther att göra.

Cullmann skiljer ut »Zukunft» ifrån »Vergangenheit» och »Gegenwart» och ställer frågan, vad som är det för framtiden specifika, alltså vad det eskatologiska *futurum* har för egenvärde i jämförelse med det i mitten vunna och i nuet ägda (*Christus und die Zeit*, s. 124). Och han svarar: det för *futurum* unika består däri, att vid denna slutpunkt materiens värld, själva *kroppen*, skall tagas i besittning av Anden. Det finns trenne tempora i Rom. 8: 11, och växlingen mellan dem är matematiskt exakt: »Om dens Ande, som uppväckte Jesus från de döda, bor i eder, så *skall* han som uppväckte Kristus Jesus från de döda göra också edra dödliga *kroppar* levande genom sin Ande, som bor i eder.» Redan nu bor Anden som en underpant, en förstlingsgåva, inom oss, men vi sucka ändå och bida efter något: »*vår kropps* förlossning» (Rom. 8: 23). Och hoppet vilar på att en enda såsom förstlingen redan i mitten fått del av Andens herravälde över kroppen, nämligen Kristus i uppståndelsen på tredje dagen. Kristus har icke tillfullo skänkt de sina allt som han har att ge, förrän denna yttersta gåva åt kroppen nått dem i de dödas uppståndelse (speciellt *Christus und die Zeit*, s. 209—212).

På ett utomordentligt sätt bringas denna urkristna grundsyn på frälsningshistorien till uttryck hos Luther, när han i sin lära om lag och evangelium skiljer mellan samvetet och kroppen (jfr min skrift *Predikan*, s. 248). Och därvid ger Luther såsom exeget vida mer än Cullmann. Den senare är för bunden av Barth för att kunna få in dubbelheten lag och evangelium i sin interpretation av Paulus. Hos Cullmann finns ingen tydning av *lagens* frälsningshistoriska betydelse, lika litet som hos Barth. Cullmanns »Christuslinie» är i princip samma storhet som Barths kristocentriska punkt, blott utdragen åt sidorna. Om lagen hos Paulus har Cullmann inte mer att säga, än vad som står i *Christus und die Zeit*, s. 121, not 3. När Paulus i Rom. 13 manar till lydnad för statsmakten, medger Cullmann, att det klart framgår av sammanhanget, att det är fråga om lydnad för jordiska överhetspersoner (s. 172), men han hävdar, att den empiriska statsmakten av Paulus uppfattas som ett verkställande organ för *änglamakter*, vilka Kristus i sin uppståndelse besegrat och nu styr.

Termen ἐξουσία betyder folkängel, alltså icke det världsliga regementets makt såsom *lagens* makt, vilket Luther som bekant hävdar. För Cullmann motiveras lydtnadskravet i Rom. 13 utifrån andra artikeln, alltså utifrån Kristusgärningen i mitten, ej utifrån tanken, att vår kropp här på jorden ligger under lagens tuktan för att så korsfästas och genom korsat komma till uppståndelsen. Enligt Luther regerar evangeliet i trons tid samvetet, medan kroppen vandrar på arbetets och korsats jord. Förlåtelsen har då skett och sker dagligen, men uppståndelsens totala seger återstår ännu. I de dödas uppståndelse genomgår kroppen detsamma, som samvetet genomgick i förlåtelsen. Därmed får Luther på ett utomordentligt sätt fram just det, som Cullmann ansåg vara det för *futurum* specifika, kroppens erövring genom Anden. Men han åskådliggör saken bättre än Cullmann. Även döden, även dödandet ingår i Guds gärning såsom drabbande fiendeväldet i mig själv och åvägabringande min transitus från presens till futurum, från jord till himmel. Lagen dödar.

Om man vill bruka vår tidigare terminologi, kunde man säga, att Cullmann här tillgriper energetiska termer för att skildra det för futurum unika, ej blott kognitiva. Gud gör något nytt vid slutpunkten, och det *händer* något, som ännu inte hänt. Bohlin undviker konsekvent att låna dylikt gods från Cullmann, och däri röjer sig på visst sätt Bohlins systematiska styrka: han släpper icke i sin tankegång in något, som skulle riva ner totalkonstruktionen. Han låter det för futurum unika bestå i det retrospektiva *inseendet* i vad som i mitten redan var givet. Däremot lånar han gärna från Cullmann den kristocentriska begrundningen av statsmakten, ty detta element är i full harmoni med totalkonstruktionen: från mitten får det falla ljus bakåt på skapelsen. Redan ur exegetisk synpunkt tyckes mig detta innebära, att Bohlin (precis som Barth) sväljer det dubiösa i Cullmanns anrättning och ratar det värdefulla. Men härom må exegeterna tvista. Ur Lutherinterpretationens synpunkt — och därom är det här i första rummet fråga — är saken fullkomligt klar: Bohlin drives in i en konstruktion, som eklatant avviker från texterna.

För det första hävdar förf. positivt, att allt det kroppsliga nu är inneslutet i uppståndelsen (s. 380). »Först mot den bakgrunden blir det förståeligt, att ur den kristnes rättfärdiggjorda person *kärleken* strömmar ut i form av det världsliga regementet med dess gärningar» (s. 385). En sådan sats, att det världsliga regementet strömmar ut ur rättfärdiggörelsen, är för Luther helt främmande. Den passar ganska väl samman med den nya exegetikens kristocentriska begrundning av statsmakten och med barthianernas deduktion av den världsliga rätten ur rättfärdiggörelsen,

men med Luthers exeges av Rom. 13 och med Luthers rättfärdiggörelselära passar satsen icke samman. Alla dessa moderna äro — mer eller mindre — präglade av den kognitiva betraktelsen. Deras huvudbegrepp är uppenbarelse, och de fråga alltid efter hur man vet en sak, hur man inser något. Luthers huvudbegrepp är förlåtelse, och han frågar alltid efter hur Gud gör något, hur något händer. Att stå under lagen är för honom att drivas till gärningar (*usus civilis*) och att för egen del tuktas och dödas (*usus spiritualis*). Detta är inte att ha ett partiellt vetande, utan det är att vara indragen i ett *verk*, som går vidare i evangeliets (= uppståndelsens) verk. Även Luthers lära om det världsliga regementet är på sitt sätt kristocentrisk, via tanken på »korset» i kallelsen, men kallelsens gärningar deriveras icke ur Kristusuppenbarelsen i mitten. Kristus går genom död till uppståndelse, och människor gå efter honom genom död till uppståndelse. Lagen, döden, den jordiska gärningen, nästanrelationen, allt detta är igång, när evangeliet ljuder — det finns inte (som hos Barth) något behov av att förneka detta gamla verks förekomst för att så upphöja det nya ljus, som evangeliet skänker. Evangeliet är ju unikt ändå, eftersom evangeliet är *uppståndelse*, omslaget gentemot den förut pågående döden, den under Guds vänstra hand genomlidna döden. Vad Gud gör med höger hand är unikt, man behöver inte förneka, att Gud gör något med vänster hand. Och man deriverar icke det ena ur det andra.

Så snart den kognitiva betraktelsen får väldet, måste man däremot derivera. Uppenbarelsen är en enda, allt skall härledas ur någon sorts mittpunkt. Härav är Bohlin i sin tydning av Luthers texter influerad. Därför måste han låta det världsliga regementet strömma ut ur den kristne, d. v. s. ur Kristus, d. v. s. ur mitten (s. 7 och 362 f.). Hos Luther står det världsliga regementet på ett helt annat sätt för sig självt. Det är lag, men eftersom Gud ännu har gärningar kvar att utföra med vår *kropp*, vilken ej nått fram till uppståndelsen, så är det meningsfullt med ett regemente som är *lag*, alltså tuktan och död, och som är avsett för *jorden*, icke för himmelen. När himmelen är nådd, när också *kroppen* nått fram, då kan det världsliga regementet upphöra. Men hos Bohlin är kroppen redan nu helt delaktig i frälsningen. Ingen ny gudomlig gärning med kroppen återstår att vänta på. Det självständiga världsliga regementet förlorar för honom sin specifika uppgift och underordnas därför i hans Luthertolkning under evangeliet. Det egendomligaste uttrycket för detta underordningsförfarande är hans tendens att göra vår kallelsegärning gentemot nästan till vår *missionsförkunnelse* gentemot nästan (s. 326 f., 391). Hos Luther är det verkligen så, att någon kan ha till kallelse att ge sin

nästa kläder eller mat. Tonen ligger hos Luther inte på att nästan skall bli *frälst* genom min kallelsegärning. Det finns gärningar som äro av nöden för min nästas kroppsliga liv på jorden, och det är en av Gud given uppgift att utföra även dem. Men Bohlin pressar — såsom den systematiker han är — 1500-talsstoffet till att passa in i den huvudkonstruktion, som är hans och som i hög grad präglats av modern teologi med dess typiska oförmåga att se Guds gärningar i det nakna jordiska livet.

För det andra hävdar förf. negativt, att den kristne enligt Luther icke ser fram mot utförda gudomliga gärningar i det eskatologiska futurum. Något reallt nytt kommer icke att ske. Vi ha endast att tillväxa i klarhet över vad som skett. Denna negativa tes är blott ett korollarium till den förut nämnda positiva tesen, att allt det kroppsliga redan nu är inneslutet i uppståndelsen (s. 380). Visserligen talar Bohlin här om Luthers »splitttrade» tidsbegrepp, som medför, dels att allt redan ägt rum, dels att något dock håller på att ske. Den kristne *blir* enligt det ena tidsschemat vad han redan *är* enligt det andra (s. 233, 250, 268 f.). Men när den kognitiva betraktelsen har väldet, är det bara den ena av dessa två linjer som kan tas på allvar: den där det *är*. Ty den där det *blir* rymmer blott en växande *klarhet* över vad som *är*, och när man på blivandets linje nått slutpunkten, skådar man i total klarhet retrospektivt tillbaka på mitten, inseedande att i mitten fanns redan allt. Retrospektionen är för Bohlin själva essensen i det eskatologiska futurum. Därför spelar hans tal om det splittrade tidsschemat egentligen ingen roll: genom arten av sin analys får Bohlin in Luther under en helt *enhetlig* betraktelse, och Luthers utsagor om kampen upphöra att vara utsagor om kamp och förvandlas till utsagor om bristande insikt. Helt annorlunda blir situationen, om man skjuter undan den kognitiva betraktelsen och konsekvent rör sig med energetiska termer. Då kan man ta båda linjerna på fullt allvar. Något *är*, den avgörande händelsen har ägt rum. Men ur denna avgörande händelse framgå andra *händelser*, andra *verk* av Gud, vilka nu ske med mig eller i framtiden komma att ske med mig: något *blir* (= Gud försätter att *handla*). Detta »blivande» låter sig icke reduceras till en hos människan växande klarhet. Helt andra kategorier måste tillgripas vid beskrivningen.

Därmed ha vi nått vår sista kritiska punkt, vad Bohlins analys av Luther beträffar. Vi ha förut vidrört den. Bohlin har en tendens att bryta udden av det antagonistiska draget i Luthers åskådning. Han skyggar för att framställa Luthers tal om djävulen så drastiskt och anstötligt, som det i hans skrifter är. Härom vore mycket att säga, men det är tjänligt att i vårt sammanhang peka på en enda sak: den gamla människan. Ty på

antropologiens plan yttrar sig motsatsen mellan Gud och Satan i kampen mellan ny och gammal människa. Bohlins tendens att avslipa Luthers föreställningar om djävulen som en fientlig angripare framträder fullt följdriktigt i en motsvarande tendens att beröva den gamla människan hennes karaktär av aktiv och ofrälst fientlighet. Hela frälsningen är skedd. För att kuva och utdriva synd hos sig själv behöver den kristne inga gärningar göra. Det är visserligen riktigt, som Bohlin ständigt framhäver, att den kristne gör sina gärningar för nästans bästa och icke för att förbättra sig själv. Men otaliga ställen hos Luther visa, att just gärningarna för nästans bästa ha funktionen att i göraren gå emot hans gamla människa, alltså ha den dödande, korsfästade funktionen visavi det kvardröjande fiendeväldet. Låter man de kognitiva synpunkterna dominera, får man svårt att teckna denna fortsatta kamp rätt. Då ter sig nämligen ett i rättfärdiggörelsen kvardröjande moment hos den rättfärdiggjorde av aktiv och ofrälst fientlighet såsom en inskränkning i rättfärdiggörelsen: det är delvis osant, att människan är rättfärdiggjord. Men rättfärdiggörelsen måste fattas energetiskt, den är närvaron av den handlande Kristus i samvetet: rättfärdiggörelsen är total, ingen synd är kvar. Och tron är att för all framtid intill yttersta domen fasthålla denne handlande Kristus, viss om att alla hans handlingar komma att gälla mig, rakt genom min död och tuktan. Att jag har synd i mig gör mig då icke oviss utan viss, ty evangeliet berättar, att det är till sådana som mig han kommer. Att se den aktivt onda gamla människan hos sig själv är att se något, om vilket man vet, att det kommer att bli *dödat*. I denna upptäckt av det onda ligger hopp, hopp om uppståndelse.

Men därmed stå vi på nytt inför detta, att det eskatologiska futurum bringar nya *händelser*, nya gudomliga *gärningar*, ej endast retrospektiv klarhet över redan inträffade händelser och »i mitten» gjorda gudomliga gärningar. Själva vissheten i nuet lever på att framtiden bringar mer än nuet, alltså — paradoxalt nog — på att nuet saknar något. Denna underliga relation mellan nuet och framtiden är av samma art som relationen mellan den hörande människan och den i ordet kommande Kristus. Själva vissheten, att Kristus kommer till mig och att jag alltså hör honom till, lever på att jag är oren och icke hör honom till — ty *Kristus* är sådan, att han söker upp de orättfärdiga: han går till den punkten där fienden är, för att där ta upp striden och göra sitt verk. Min gamla människas död är ett skeende, som sträcker sig framåt mot den yttersta tiden, då Kristus definitivt just *kommer*, kommer till den punkten där fienden är, där Antikrist regerar i en kamptid utan motstycke, kommer för att i den

yttersta — d. v. s. den slutgiltigt utrensande — domen slå och utdriva fienden. Även i talet om yttersta domen ligger evangelium. Den, som nu i tron ser på sin gamla människa som på en fiende, kan tänka sig *dödad* i yttersta domen, och just så *uppstånden* till liv. Men då ligger den energetiska betraktelsen i tankegångens botten: han, som brukar döda och ge liv, kommer att döda och ge liv. På den kognitiva betraktelsens linje sjunker detta undan. Där *är* jag nu syndfri. Något är visserligen ännu ej avslutat, »den gradvisa tidliga process, i vilken detta blir en hjärtats inre klarhet» (Bohlin, s. 251). Men då händer intet nytt genom fullkomningen i det eskatologiska futurum. »Fullkomningen i det eskatologiska futurum betyder blott, att den kristne på den tidliga utvecklingens yttersta punkt lär sig inse hela rikedom i det, som skedde i historiens mitt» (s. 406). Genom en dylik Luthertolkning avsnör sig Bohlin från att kunna tyda en mängd av materialets utsagor. Den energetiska betraktelsen förmår däremot tyda dels kamputsagorna, dels de utsagor, i vilka Luther säger, att den kristne väntar på en salighet, som han *redan har*. Dessa senare utsagor, Bohlins älsklingsställen, vålla icke den energetiska betraktelsen någon svårighet.

Till sist ha vi att redogöra för vissa observationer rörande relationen mellan Torgny Bohlin och Karl Barth. Bohlin anknuter gärna till exegeter sådana som Dodd och Cullmann. Och han har otvivelaktigt lärt mycket av dem. Men var och en, som länge och väl läst Dodd och Cullmann och som nu studerar Bohlin, saknar i Bohlins bok åtskilligt, som dessa tvenne exegeter ha att säga, ja, Bohlin lägger avgörande vikt vid somligt, som står i diametral motsats till vissa teser t. ex. hos Cullmann. På ett flertal väsentliga punkter befinner sig Bohlin däremot i djup överensstämmelse med Karl Barth. Hela förkärleken för de kognitiva termerna är typisk för Barth. Ingen av de övriga här nämnda teologerna genomför tanken på en *realiserad* eskatalogi med så järnhård konsekvens som Barth. Tendensen att se det för det eskatologiska futurum unika i *retrospektionen* är synnerligen kännetecknande för Barth. För min del känner jag ingen samtida teolog, som genomför denna retrospektionstanke så rent som Barth — och Torgny Bohlin! Den restriktiva hållningen gentemot talet om en antagonism mellan Gud och Satan är ytterst karakteristisk för Barth. I konsekvens härmed undviker Barth att tala om den gamla människan och lägger programmatiskt upp sin antropologi på annat sätt. Barth deriverar statens myndighet ur kristologien och låter, på den kognitiva linjen, evangeliet omklamra lagen. I en av Luthermaterialet modifierad gestalt återvänder allt detta hos Bohlin. Barths teologi har betytt

mer för grundstrukturen i denna svenska doktorsavhandling, än Dodds och Cullmanns exegetik betygt.

Men samtidigt finns det åtminstone ett moment i Bohlins bok, som står i rak motsats mot Barths teologi och som röjer ett djupt inträngande i den äkta Luther själv, sådan denne historiskt var: *communicatio idiomatum*. Den svårbeskrivbara förbindelsen mellan gudomligt och mänskligt i Luthers kristologi är ett element, som Bohlin energiskt och ofta skarp-sinnigt framställer. Därmed lösgör sig Bohlin på den centrala punkten från det inflytande, som Barth eljes i många stycken behåller över honom. Härvidlag har man något att lära av Bohlin och hans Lutherinterpretation.

GUSTAF WINGREN.

APOKALYPTIK OCH ESKATOLOGI I BELYSNING AV LAG OCH EVANGELIUM

GERHARD GLOEGE: *Mythologie und Luthertum. Das Problem der Entmythologisierung im Lichte lutherischer Theologie. (Luthertum, Heft 5.) 167 sid. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1952.*

I den livliga principdebatt, som inom kontinental teologi utlösts genom Rudolf Bultmanns program för »avmytologisering» av det kristna evangeliet, har exegeten professor Gerhard Gloege i Jena gjort ett beaktansvärt inlägg, där han med metodisk utgångspunkt i Luthers centrala distinktion mellan lag och evangelium försöker komma till rätta med hermenevtikens principfrågor.

Utan att därmed betaga exegetiska forskare deras frihet att gripa in i debatten om huvudfrågan, principerna för en riktig tolkning av Skriften, skulle jag här endast vilja rikta uppmärksamheten på ett intressant avsnitt om ett delproblem, som synes vara ett belysande exempel på en numera allt vanligare fruktbar samverkan mellan exegetisk och systematisk strävan mot klarhet. Jag syftar på vad Gloege har att säga om förhållandet mellan de bibelteologiska begreppen apokalyptik och eskatologi (s. 109—128).

Alltsedan Paul Althaus i sin strävan att avvisa varje tidsbestämt eskatologiskt slutperspektiv i första upplagan av sin banbrytande skiss »Die letzten Dinge» 1922 (s. 95) markerade en bestämd distinktion mellan dessa båda storheter, förut fattade som ungefär liktydiga, har frågan haft

aktualitet på många håll, men tankarna ha varit litet konturlösa och svävande. Inom svensk historisk-exegetisk litteratur har Johannes Lindblom i »Israels religion i gammaltestamentlig tid» 1936 (s. 248—251) antytt, vilken radikal nyorientering apokalyptikernas spekulation betydde i förhållande till profeternas framtidssyner. Med stöd av nyare tyska exegetiska arbeten — framför allt av Gerhard v. Rad — går Gerhard Gloege ett steg längre i analys av den fascinerande problematik det här är fråga om. När han tolkar motsättningen mellan apokalyptik och eskatologi i ljuset av motsatsspänningen mellan lag och evangelium enligt luthersk grundsyn, kommer ej blott den diametrala motsatsen utan också det ofrånkomliga sambandet mellan de båda polerna till klart uttryck.

Gloege inleder sitt dryftande av problemet med att helt framt framklara, att begreppen apokalyptik och eskatologi äro »von Haus aus inkommensurabel» (s. 109). *Apokalyptiken* är nämligen *det lagiska och eskatologien det evangeliska sättet* att förkunna den kommande frälsningen (s. 110—112). »Die Eschatologie hat darin ihre Bedeutung, dass sie ständige Ursprung, Unruhe und Grenze der Apokalyptik ist» (s. 114). Men det skarpa åtskiljandet av begreppen betyder intet avskärande av det saktliga sammanhanget mellan de båda storheterna — liksom lagen, även om den upphäves såsom frälsningsväg av evangeliet, ändå förblir en betingelse för att detta skall kunna verka effektivt. »Die neutestamentliche Eschatologie ist die Erfüllung der jüdischen Apokalyptik . . . So sehr die Eschatologie die ständige Beunruhigung der Apokalyptik ist, so sehr stellt nun andererseits die Apokalyptik den notwendigen Dienst für die Eschatologie dar. Sie schützt diese dagegen, sich in wagen, verschwimmenden Ideen eines unwelthaften Spiritualismus zu verflüchtigen. Die Apokalyptik bewahrt durch ihre Gedanklichkeit die Eschatologie davor, ihre Konturen zu verlieren; durch ihre Anschaulichkeit davor, zu verblassen» (s. 122). Så möter oss här i tidsenligt förnyad gestalt det klassiska bibelteologiska schemat från Erlangenteologiens banbrytare: »Weissagung und Erfüllung».

FOLKE HOLMSTRÖM.

GOTTLIEB SÖHNGEN: *Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge. XII + 432 sid. Karl Zink Verlag, München 1952.*

Denna bok utgöres av en av författaren själv på förlagets anmodan verkställd sammanställning av smärre avhandlingar, uppsatser, föredrag

och liknande. Det hela utkom som ett slags »festskrift» till Söhngens 60-årsdag i maj 1952.

Efter en grundlig filosofisk och teologisk skolning och därpå följande verksamhet som akademisk lärare i Köln (som föreståndare för Albertus-Magnus-Akademie) och Bonn är Söhngen numera professor i fundamentalteologi vid Münchens universitet. Till en närmare karakteristik av förf. bör nog även nämnas, att han under en följd av år stått som medarbetare i den av R. Grosche utgivna Vierteljahrschrift für Kontroverstheologie »Catholica», vilken spelat en betydande roll för det teologiska samtalet över de konfessionella gränserna på kontinenten. Vidare ha hans ekumeniska intressen tagit sig uttryck i att han står som deltagare i »Paderborner ökumenische Arbeitsgemeinschaft», en romersk-katolsk studiekrets, som två gånger om året samlas till gemensam diskussion med en liknande krets av evangeliska teologer. Ett par av de avhandlingar, som ingå i denna bok, ha framgått just ur arbetet i denna studiekrets. Därför är det med en viss förväntan, som en evangelisk teolog begynner läsningen.

Innehållet är av ganska växlande karaktär, vilket är naturligt nog, då de i boken sammanställda uppsatserna sträcka sig över en tidrymd av tjugotvå år (1930—1952). Författaren har därtill valt att presentera dem i systematisk, ej i kronologisk ordning. Så möter som inledning ett programmatiskt föredrag från 1952 med titeln »Die Theologie im Streit der Fakulteten». Med utgångspunkt från en skrift av Kant söker förf. här skissera upp teologiens ort i det vetenskapssystematiska sammanhanget. Efter en historisk snabböverblick konstateras, att 1200-talets införande av Aristoteles' vetenskapsbegrepp i längden måste ses som en belastning. »Und Luthers Fehde gegen Aristoteles mit der Bibel in der Hand dürfte trotz ihrer Masslosigkeit ihr theologisches Gewicht haben auch für katholische Theologen, denen geschichtlicher Blick eignet und denen es um eine Theologie von der biblischen Denk- und Sprechweise her zu tun ist» (s. 11). Förf. vänder sig även mot föreställningen om en *statisk* philosophia perennis, där ett bestämt skede i filosofihistorien, t. ex. Thomas' aristoteliska tankevärld, förevisas. Även om vetenskapen gäller Galileis ord »Und sie bewegt sich doch». Till vetenskapens väsen hör vidare en ständig kritisk uppgörelse med den »Weltanschauung», som utmärker varje tid. Men samtidigt är detta även något för den kristna trons hållning typiskt! Och så finner S. i denna för båda gemensamma kritiska inställning till varje tids världs- och människoupfattning den punkt, där teologien och vetenskapen i övrigt mötas. Teologien karakteriseras vidare såsom ett sammanfogande av den kristna tron med det vetenskapligt

och metodiskt arbetande förnuftet, vilket möjliggöres därigenom att de sanningar och fakta, som innehållas i tron, stå i ett analogiförhållande till de sanningar och fakta, som vetenskaperna arbeta med. Den djupaste grunden till trosvetenskapens möjlighet är just denna »*analogia veritatis*» (s. 18).

Under sammelnrubriken »Die Einheit von natürlicher und übernatürlicher Theologie» följer så bokens första huvuddel. Den inledes med en skarpsinnig undersökning av bevisförfarandet i Anselms Proslogion, varvid själva textanalysen inledes och avslutas med betraktelser av största principiella betydelse. Förf. utgår från den teologiska nyorientering, som följt den liturgiska förnyelserörelsen och vars lösenord blivit: bort från slutledningsteologin och tillbaka till det i traditionen omedelbart givna! Men S. påpekar, att inte heller en »traditionsteologi» kan bedrivas utan att man använder bevis och slutledning, och så blir uppgiften att här finna en syntes mellan »Theologie der Heiligen Überlieferung» och »Konklusionsteologie». Denna önskade enhet mellan tro och metodiskt vetande menar sig S. återfinna just hos Anselm, där den får sitt uttryck i formler som »*intellectus fidei*» och »*fides quaerens intellectum*». Han lägger den största vikt vid att det anselmska gudsbeviset ej får fattas i thomistisk mening såsom något *praeambulum fidei*. För Anselm finnes nämligen efter syndafallet endast *en* väg till sann gudskunskap, och det är *fides*. Den thomistiska revolutionen i teologins sätt att tänka innebar att detta »konkret-heilsgeschichtliche Betrachtungsweise» mer och mer sköts undan till förmån för »*eine abstrakt-metaphysische Betrachtungsweise*» (s. 37). Ett uttryck för detta är, att begreppet »*fides*» hos Anselm är infralapsariskt bestämt, medan det hos Thomas i första hand fattas supralapsariskt. Parallellt med detta följde ett försvagande av Anselms strängt sammanhållna enhet av tro och vetande i »*intellectus fidei*» till att bli en blott och bar insikt i de slutledningar, som kunna dragas ur trons sats. Teologin blev en »*scientia conclusionum ex principiis fidei*». Men därmed följer, menar S., att teologin ej längre i sträng mening kan göra anspråk på att vara en vetenskap, ty Thomas vidhåller ju, att »*impossibile est quod de eodem sit fides et scientia*» (s. 60). — Dessa båda farhågor gentemot den thomistisk-aristoteliska metodens dominans inom teologien, dess undanskymmande av det bibliskt-frälsningshistoriska betraktelsesättet och dess omöjliggörande av teologins anspråk på sträng vetenskaplighet, bli till ett tema, som i olika variationer ofta upprepas i denna bok.

Efter ett par studier av mera filosofiskt intresse (över Augustinus'

minnespsykologi och innebörden av begreppet *participatio* hos Thomas) tar förf. åter upp Anselms metodiska ansats till behandling. Det sker i en uppsats med titeln »Kants Kritik der Gottesbeweise in religiös-theologischer Sicht». Kants kritik visas ligga i förlängningen av en utveckling, som tar sin början med Thomas' djärva hävdande av en för-teologisk och därmed rent filosofisk gudskunskap. Att därmed vägen öppnats till upplysningstidens naturliga religion, var ju dock något, som ej Thomas själv kunde förutse (s. 145). Åter betonas, hur troserfarenheten hos Anselm är att förstå såsom »eine soteriologische Vorbedingung» till förnuftets rätta bruk, när det gäller kunskap om Gud. Här sammanfaller »sola fide» och »sola ratione» (s. 152).

Utifrån denna ståndpunkt kommer naturligtvis S. att få svårigheter inför den romerska lärotraditionens tal om en naturlig och en övernaturlig uppenbarelse, och denna fråga tas upp i föreläsningen »Religion und Offenbarung» (s. 161 f.). Uppgiften ställes så, att det gäller att nu nå fram till en syntes Augustinus-Thomas, liksom denne en gång utarbetade en syntes Augustinus-Aristoteles. Därvid finner S. att det bibliska begreppet »creatura» och det aristoteliska »natura» alls icke sammanfalla. Det senare kan ej ersätta det förra utan att innebörden i det bibliska begreppet »nåd» förryckes. Frågan om förhållandet natur-övernatur är ej detsamma som frågan om förhållandet skapelse-nåd (s. 165). Det är här fråga om två skilda betraktelsesätt, det metafysiska och det »sedligt-religiösa», varvid det förra kan förbli gällande, endast om det senare i teologi och religionsfilosofi får behålla första platsen. Som exponenter för detta »sedligt-religiösa» sätt att se nämnas Bibeln, Augustinus, Anselm, Bonaventura, Pascal, Möhler, Newman och de evangeliska teologerna.

Då nästa uppsats behandlar »Die biblische Lehre von der Gottebildlichkeit des Menschen», så skulle man kunna vänta att där finna detta sedligt-religiösa betraktelsesätt utfört. Men i stället möter det på romersk-katolsk mark vanliga tillvägagångssättet. Utgångspunkten tages i kyrkans en gång för alla fastställda lära, vilken ju helt rör sig i frågeställningen natur-övernatur, subtraktion och addition. Därifrån går man så till Bibeln för att söka bevisställen till stöd. Det blir då ytterst betecknande, att det enda stöd författaren kunnat uppleta i NT är Rom. 2, 14, där »fysis» föregives ha »eine neutrale Bedeutung, die ganz in der Nähe des aristotelischen . . . Naturbegriffs liegt» (s. 207)!

Temat återupptages dock igen på s. 219, där förf. anklagar tysk katolsk teologi för att den av rädsla att beskyllas för protestantism förtigit den naturliga gudskunskapens »tatsächliche Fragwürdigkeit».

Ett intressant avsnitt bär titeln »Analogia entis oder analogia fidei?». Analogia entis karakteriseras såsom »Gleichnis von unten, vom Menschen her» och analogia fidei som »Gleichnis von oben, von Gott her». Vidare hör den förra hemma »in der Wesensordnung des Seienden», medan den senare bestämmes som »Analogie in der Tätigkeitordnung» (s. 237 f.). Äkta katolsk säges den teologi vara, som förbinder de båda analogierna i en enhet. Därför måste t. ex. Barths försök att arbeta endast med analogia fidei avvisas. Förf:s egna sympatier ligga här som i det föregående på ett fullföljande av traditionen från Augustinus, Anselm och Bonaventura. Klarast kommer kanske hans program till uttryck i följande »paulinska» formulering: »Analogiam entis ergo destruimus per analogiam fidei? Absit: sed analogiam entis statuimus» (s. 210). Men det är betecknande, att det närmast blir en travesti på Paulus! Det ligger en värld mellan den paulinska frågeställningen, bestämd av förhållandet lag—evangelium, tro—otro, och den för förf. allt avgörande frågan om en rätt avvägning mellan de båda analogityperna.

Följande uppsats, »Natürliche Theologie und Heilsgeschichte», behandlar principiellt sett samma sak. Ursprungligen är den ett inlägg i diskussionen kring striden Barth—Brunner från 1935. Här bestämmes det som en av teologiens angelägnaste uppgifter att skapa en syntes mellan det konkret-frälsningshistoriska och det abstrakt-filosofiska naturbegreppet (s. 261). Med Brunner som exempel menar sig S. ha visat, att det filosofiska naturbegreppet är oundgängligt i teologiens arbete, men detta abstrakt-metafysiska naturbegrepp måste ständigt kritiskt begränsas av det bibliskt-frälsningshistoriska. Och här måste nutidens katolska teologer tänka »kritischer und augustinischer», än vad hittills varit fallet!

Bokens andra huvuddel bär som överskrift »Die Einheit von historischer und systematischer Theologie». Därvid är att märka, att »systematisk» i detta sammanhang betyder så mycket som »spekulativ».

Först möter ett föredrag »Das Wesen des Christentums», där S. visar, att denna för upplysningstiden så typiska fråga gäller kristendomens *idé*, dess allmänmänskliga idéinnehåll, med bortseende från dettas samband med historien. Bakom denna frågeställning ligger upplysningstänkandets motsättning mellan Vernunft och Geschichte, och bakom detta skymtar i sin tur det aristoteliska vetenskapsbegreppet, ty enligt Aristoteles gäller: »scientia non est singularium» (s. 297). Egentligt vetande, begreppsvetande, ges det blott om »idén», ej om de enskilda fakta. Som en reaktion mot detta kommer Tübingen-skolan, där Drey och Möhler i *traditionens* begrepp som i en syntes söka sammanhålla historia och spekulat. På

denna väg vill förf. själv gå vidare, vilket betygas i den följande studien »Überlieferung und apostolische Verkündigung». Att hävda traditionen betyder att ge *historien* företräde framför den historielösa och okritiska spekulatonens gnosis (s. 323).

I ett par följande avhandlingar söker S. efter en plats i den romerska teologien för det paulinska tankekomplex, som sammanfattas i Ef. 3, 17, »Christi Gegenwart in uns durch den Glauben». En betecknande under rubrik lyder »Ein vergessener Gegenstand unserer Verkündigung von der Messe». Förf. menar, att denna »rein geistige Wirkgegenwart» genom den aristoteliska metafysikens inträngande blev nedvärderad såsom en oegentlig närvaro till förmån för »die Leib- und Wesensgegenwart» i sakramentet. Och »das war gut philosophisch, aber elend theologisch und alles andere denn biblisch gedacht» (s. 335)! I uppsatsen »Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube» visas, hur »sanning» i filosofisk mening är något tid- och historielöst, medan Kristus-mysteriet såsom trons föremål kännetecknas av veritas facti, den »sanning», som är förknippad med ett historiskt faktum. Uppenbarelse i biblisk mening har framför allt »*Tat*charakter», »das Wort Gottes ist . . . sozusagen *Tat*wort» (s. 355). Här återvänder så förf. med sin kritik mot den aristoteliska, abstrakt-metafysiska begreppsbildningen inom teologien. »Heilsgeschichtliche Kategorien sind andere als metaphysische Kategorien» (s. 356). Teologien saknar en utarbetad egen kategorilära. En sådan skulle utgöra »eine Kritik der reinen Glaubensvernunft», d. v. s. en kritik av det ratio, som under arbetet på sina slutledningar bortser från frälsningshistoriens fakta. — Utgår man vid talet om Kristi närvaro från ett metafysiskt närvarobegrepp, så följer därav omedelbart, att Kristi andliga närvaro kommer att ses såsom något oegentligt. Men här gäller, »dass das, was uns uneigentlich zu sein scheint, bei Gott eigentlicher ist als das Eigentliche bei Menschen» (s. 362). Om Kristus-mysteriet är trons föremål, måste också *tron* till sitt väsen bestämmas av föremålet, »ein reicher, lebensvoller Begriff des Mysteriums wird einen reichen, lebensvollen Begriff des Glaubens nach sich ziehen» (s. 369).

Under en sista sammelrybrik »Die Einheit des eigentümlich Christlichen und des allgemein Menschlichen» följer så en studie över ämnet »Goethes Christlichkeit» samt en i Bonn 1946 hållen universitetspredikan »Der Geist des Glaubens und der Geist der Wissenschaft», vilken senare kan sägas på ett utmärkt sätt sammanfatta bokens huvudtankar.

Arbetets användbarhet förhöjes åtskilligt genom ett utförligt namn-

och sakregister. Det följes av ett register över behandlade bibelställen och en förteckning över författarens sedan 1915 offentligt utgivna arbeten.

Det är nära nog omöjligt att i en kort recension redogöra för innehållet i en bok av denna typ. Man möter en mängd av stundom ganska djärva tankar och uppslag. Det är stimulerande att på romersk-katolskt område finna en teolog, som så allvarligt och fördomsfritt tar upp de svårigheter, som ligga i den egna teologiska traditionen, och därvid samtidigt står så öppen för de frågor, som ställas av evangelisk teologi. Den oinvigde frapperas kanske av den klart utsagda kritiken mot den egna traditionens auktoriteter, t. ex. Thomas ab Aquino, men det är blott ett nytt intressant belägg för det faktum, som förf. själv beskriver så: »im katholischen Hause der natürlichen Gotteserkenntnis sind viele Wohnungen; die des Augustin sieht nicht wenig anders aus als die des Thomas» (s. 220). Söhngen står i den augustinska teologitraditionen och vet sig därmed höra till en minoritet inom sin kyrka, men framhåller starkt just minoritetens betydelse för det sunda vidmakthållandet av gammal god teologisk tradition (s. 252). Ur viss synpunkt skulle man kanske kunna känna sig frestad att säga, att han står evangelisk teologi nära. Men samtidigt måste man ge honom oförbehållsamt rätt i att man därför ej har någon anledning att misstänka »eine heimliche Neigung zu den Reformatoren» (s. 249). Den frågeställning, i vilken detta arbetes alla bidrag byggts upp, är en äkta katolsk frågeställning. Det är i grunden en och samma — i denna frågeställning olösliga — motsättning, som det gäller att bringa samman i en syntes, vare sig det nu talas om motsättningen metafysiskt-frälsningshistoriskt eller om historisk kontra spekulativ teologi, eller motsatsen klätts i annan form. Vad det ytterst gäller, framgår på ett klagörande sätt av en utsaga från s. 264: »Die Unterscheidung von abstrakt-metaphysischem und konkret-heilsgeschichtlichem Naturbegriff geht also genau genommen auf das objektiv-metaphysisch oder subjektiv-moralisch verstandene Verhältnis zwischen objektiv-göttlichem und subjektiv-menschlichem Naturbegriff.» I denna något sammanträngda formulering utsäges, att det i sista hand är fråga om motsättningen mellan »objektivt» och »subjektivt», eller, kanske ännu tydligare, mellan »gudomligt» och »mänskligt». Så som frågan om förhållandet mellan dessa storheter lägges upp inom katolsk teologi (och även inom vissa former av s. k. evangelisk) kommer svaret med nödvändighet att bli en form av balansering mellan dem. Det gäller såsom teologiens uppgift att göra den rätta avvägningen. De till synes så skilda svaren kunna så reduceras till en accentförskjutning inom samma gemensamma frågeställning. Fenomenet kan exemplifieras

med den skillnad, som uppstår mellan en augustinsk-anselmsk och en mera av Thomas bestämd tradition och som tar sitt främsta uttryck i att den förra mera eftertryckligt betonar den mänskliga naturens eländiga tillstånd efter syndafallet, varmed följer, att den naturliga gudskunskapen kommer att framstå såsom mera »fragwürdig». Men en sådan »accentförskjutning» skall ej heller bagatelliseras. Den kan i det praktiska arbetet med aktuella teologiska problem medföra svårigheter och motsättningar, som äro nog så stora, därom vittnar inte minst denna bok. Och kanske just därför har den mycket att ge åt den, som i en evangelisk tradition arbetar med det ständiga problemet att rätt förstå och bestämma förhållandet mellan skapelse och frälsning.

PER ERIK PERSSON.

DEN KRISTNE OCH LAGEN

PAUL ALTHAUS: *Gebot und Gesetz. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.* 46. Bd. — 2. H. 39 sid. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh. 1952.

WILFRIED JOEST: *Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese.* 242 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 1951.

Problemet om lag och evangelium samt det rätta skiljandet mellan dem har alltid varit det egentliga kännetecknet på evangelisk teologi. Det har visserligen funnits tider i den evangeliska teologins historia, då de avgörande grundbegreppen uttryckts på annat sätt, men då har man också vanligen avlägsnat sig långt från reformationens intentioner. Men när denna problemställning dyker upp, kan man nästan vara säker på att där bakom ligger ett förnyat studium av reformationens budskap. Problemet lag och evangelium är något typiskt reformatoriskt, som skiljer reformationen från skolastiken. Skolastiken känner ju icke något motsvarande spänningsförhållande mellan dessa två begrepp. En motsats finns också där, men det är motsatsen mellan natur och nåd. Nåden, evangeliet, är icke *motsatsen* till den naturliga lagen utan dess förlängning och fullkomning. Så spänningsfritt kunde reformationen icke uttrycka förhållandet mellan lag och evangelium. Evangelium innebär visserligen en lagens uppfyllelse, men det är samtidigt något helt annat, ja, motsatsen till lagen. Lagen hör ihop med synden, evangeliet med nåden och rättfärdigheten.

Lagen är ingalunda vägen till Gud, utan avslöjaren och anklagaren av människans synd. Evangeliet ensamt är vägen till Gud eller snarare Guds väg till människan. Detta är i varje fall den lutherska linjen i reformationen.

Men nu fanns det även en annan huvudlinje i reformationen, nämligen den kalvinska, som även den kände till motsättningen mellan lag och evangelium, men som icke alls gjorde denna så skarp som den lutherska teologien. Visserligen lärde även Calvin, att lagen ställer omöjliga krav på människan och att den sålunda blott kan anklaga henne (första bruket hos Calvin, andra bruket i lutherdomen). Evangeliet ensamt ger syndernas förlåtelse, tröstar och upprättar människan. I det kristna livets tillblivelseakt (*locus justificationis*) framträder också hos Calvin lagen i avgjord motsättning till evangeliet.¹ Men detta är icke det viktigaste, som Calvin har att säga om förhållandet mellan lag och evangelium. Den redan rättfärdiggjorde, som har evangeliet (syndaförlåtelsen) s. a. s. bakom sig, träder i ett betydligt positivare förhållande till lagen. Lagens väsentliga uppgift är då icke att vara tuktomästare till Kristus (som i *usus theologicus*) utan norm för helgelsen och kännetecknen på nådaståndet (*frälsningsvissheten*) och detta vid sidan av evangeliet.² Frälsningsvissheten kan i nådaståndet härledas såväl från evangeliet som från den fortsatta helgelsen (lagen i dess tredje bruk). Först *efter evangeliet* framträder lagen i sin *egentliga* funktion såsom norm för helgelse och såsom kännetecknen på utkorelse. Det viktigaste beträffande förhållandet mellan lag och evangelium kommer sålunda hos Calvin och ännu mer i kalvinismen till uttryck i ordningsföljden evangelium—lag (det tredje bruket). Denna ordningsföljd har sedermera aktualiserats genom Karl Barths av kalvinismen påverkade tes »Evangelium und Gesetz». Genom Barths inflytande har även den lutherska teologin i Tyskland blivit intresserad av problemet om lagen i dess *positiva* förhållande till evangeliet.

Med detta har jag dock icke velat påstå, att de två tyska teologer, vars arbeten i det följande skall recenseras, skulle vara innehållsligt påverkade av kalvinismen. Något av motsättningen mellan reformationens två huvudriktningar torde dock ligga bakom den moderna diskussionen om lagens tredje bruk. Detta problem fanns visserligen redan från början även i det lutherska lägret. Som bekant lärde också Melanchthon och de flesta gnesiolutheranerna, bland dem Flacius, lagens tredje bruk. Men

¹ Jfr H. Olsson, Calvin och reformationens teologi, 297 ff., 483 ff.

² H. Olsson, a. a., 487 ff., 500 ff., 509 ff., 515 ff., 520—524, 563 ff., 575 ff., 581 ff.

tyngdpunkten i problematiken lades dock av dem på en annan punkt än av kalvinisterna. Huvudintresset hos lutheranerna låg, även då man diskuterade om den redan pånyttföddes ställning, i *motsättningen* mellan *lag* och *evangelium*, hos kalvinisterna i det *positiva* förhållandet mellan *evangelium* och *lag* (usus tertius = praecipuus usus).³

När Erlangen-teologen *Paul Althaus* i sin lilla men innehållsfulla bok tar upp problemet till behandling, så visar han äkta reformatorisk anda däri, att han icke nöjer sig med att blott diskutera på konfessionell basis, utan han söker hela tiden problemets lösning i Bibeln. Alla evangeliska teologer är ju utan vidare ense om att avgörandet i en så viktig fråga måste fällas på Skriftens och icke på reformationens grundval. I början tar A. upp den nyss antydda motsättningen, som i nuvarande diskussion råder mellan å ena sidan Barth och å andra sidan en mängd rent lutherska teologer. Bland dessa senare nämner han R. Bring, W. Elert och G. Ebeling. Dessa teologer hävdar en skarp motsättning mellan *lag* och *evangelium* och förkastar i den evangeliska frihetens namn lagens tredje bruk. Barth däremot kullkastar ordningen mellan dessa begrepp och påstår, att först i lagen, som är grundad i evangeliet, kommer lagens egentliga anspråk och de bibliska förmaningarna till sin rätt. Den traditionella läran om lagens tredje bruk har sedan gammalt ansetts tillvarataga detta intresse.

Detta är utgångsläget för A:s resonemang. Han undrar, om det icke kan ligga något sanningsmoment i Barths ordningsföljd, vilket lätt undanskymmes, då lag och evangelium ställs som skarpa motsatser till varandra. A:s egen lösning går ut på följande. Han skiljer mellan »Gebot» och »Gesetz», d. v. s. Guds vilja med oss såsom sådan och dess speciella framträdelseform för oss såsom »Gesetz». I stället för den tvådelade formeln »Gesetz und Evangelium», inom vilken den lutherska diskussionen rört sig, inför han en tredelad: »Gebot, Gesetz, Evangelium».

Denna formel måste nu exegetiskt begrundas. A. genomför också en översiktlig analys av hithörande begrepp i N. T. och försöker finna belägg för skiljandet mellan Gebot och Gesetz. Rent terminologiskt blir dock resultatet tämligen magert. Det är egentligen blott i Johannesevangeliet han finner distinktionen mellan Gebot och Gesetz genomförd. Gesetz (nomos) betecknar där uteslutande Mose' lag (tora), medan däremot den förblivande Guds vilja, som är given åt de kristna, genomgående heter Gebot. Sakligt sett tror sig dock A. även i de övriga nytestamentliga skrif-

³ Jfr min avhandling *Gesetz und Evangelium* bei Flacius, 274 ff., 329 ff. Vi kan icke här ingå på de högst varierande definitionerna av de olika bruken.

terna finna en skillnad mellan Gebot och Gesetz. Gebot reserterar Guds förblivande, eviga och oföränderliga vilja till skillnad från lagen, som ger uttryck åt Guds tillfälliga, begränsade och av Kristus överbjudna och avskaffade vilja.

Distinktionen Gebot—Gesetz får sin systematiska klarhet genom att den av författaren sättes in i det frälsningshistoriska sammanhanget. Gebot ger uttryck åt *urförhållandet* mellan människan och Gud. Gud tillbjöd människan vid skapelsen i sin kärlek en personlig gemenskap. Detta »Angebot» till personlig gemenskap förutsätter, att även människan hängiver sig i kärlek åt Gud. Denna fordran på kärlek är Gebot, men den kan icke uppfattas som en lagisk fordran, ty den är ju blott ett gensvar på Guds kärleksfulla initiativ, en fränsida av Guds »Angebot». Guds kärlek och tilljudan (Angebot, Aufgebot), hans vilja att vara för oss, vara vår Gud, är det primära i Gebot. Budet att förtrösta på Gud är det nödvändiga komplementet till »Gottes Angebot und Aufgebot». Gebot är icke ett ansträngande lagbud, ty det är befallning till liv, det är människans väsenslag. Här ligger förklaringen till de gammaltestamentliga utsagorna om glädjen vid Guds bud. Den negativa och allvarliga sidan av Gebot, hotet om död och förtappelse, tar icke bort det glädjefulla och trösterika i urtillståndets Gebot, ty befallningens innersta mening var ju befallningen att ta emot livet. Livet skulle icke vinnas genom uppfyllandet av Gebot, utan uppfyllandet av Gebot bestod i emottagandet av livet (Heil) som en gåva.

Gebot gav vidare uttryck åt en dubbelhet i denna gemenskap. Gud var den givande, befallande och talande parten, människan den emottagande och hörande. Någon mystisk enhet mellan Gud och människa var det icke fråga om ens i början. Enheten i viljor kom till stånd genom människans lydnad. Lydnaden för Gebot är sålunda något supralapsariskt.

Genom fallet har det av Gebot bestämda urförhållandet helt förstörts. Gebot har blivit Gesetz. Lagen är verkligen något, »som har kommit emellan». Innehållet i lagen är visserligen identiskt med innehållet i Gebot, men gestalten, formen av Guds vilja i lagen är helt annorlunda än i Gebot. Det alltigenom positiva Gebot har blivit ett alltigenom negativt »Verbot»: »du sollst nicht . . .» Gebot var så alltomfattande rikt i sitt enda krav, kärlekskravet, att det icke behövde styckas i enskilda anvisningar. Helt annorlunda förhåller det sig med lagen. Där möter oss Guds vilja splittrad i en mångfald av förbud. Lagen kan icke uttryckas i *en* sats. Redan genom denna sin formella gestalt är lagen en anklagelse mot människan. Gebot förutsätter såsom indikativ Guds kärlek, lagens indikativ är människans

fall. Gebot ljuder fullkomligt personalt. Guds kärlek söker personen i alla hennes livsrelationer. Lagen möter människan, som är omringad av, priven åt en mångfald av tingliga relationer (*usus politicus*), vilka hindrar den personliga, enkla hängivenheten.

Även i lagen möter man Guds eviga kärleksvilja, men blott som bruten, som nödvärn, som *verbum alienum*. Den ger uttryck åt *Guds resignation* och åt *människans illusion*, ty den tvingar ständigt människan till nya försök att med begärlig vilja tillfredsställa Gud och därigenom till upprepadet av *ursyn*. Den leder till förnekandet av »Gottes Gottheit und des Menschen Kreatursein». Felet med lagen ligger icke däri, att dess förbud icke kunde åtydas, utan fastmer däri, att den leder människan till gärningarnas falska frälsningsväg.

Angående Pauli uppfattning om lagens förhållande till evangeliet hävdar A., att Paulus ingalunda sätter blott Mose skrivna lag i motsättning till evangeliet. All lag över huvud, både den skrivna och oskrivna (= i hjärtat skrivna), är en *dödande bokstav*, utan levandegörande Ande. Här finner förf. en samstämmighet mellan Paulus och Luther. Men på en avgörande punkt tror han sig samtidigt finna en väsentlig skillnad mellan deras uppfattningar. Luther har icke förstått Paulus rätt i sin tolkning av Rom. 7. När Paulus i Rom. 7, 22 talar om den »invärtes människan», som »har lust i Guds lag», så talar han om sitt förra tillstånd under lagen, utan Kristus. Även den icke omvända, förkristna människan, människan utan Kristus, känner och erkänner i lagens krav något av Guds ursprungliga, eviga och goda vilja. Guds Gebot klingar, visserligen försvagat, även genom lagen. Människan möter även i lagen sin skapelsemässiga bestämelse. Därför kan hon instämma i lagen och i någon mån älska den. Tillståndet under lagen karakteriseras sålunda icke enbart av fruktan för utan även av kärleken till lagen. Luther däremot, menar A., lärde opaulinskt, att den oomvända människans liv var entydigt bestämt av en fientlig inställning till lagen.⁴ Först den omvända människan skulle enligt Luther känna inom sig den kamp mellan den »invärtes människan» och »lagen i lemmarna», som beskrives i Rom. 7. Människolivets tragiska motsägelsefullhet kommer sålunda enligt förf. icke så tydligt till uttryck hos Luther som hos Paulus.

Althaus håller fast vid denna redan i sina tidigare skrifter antagna

⁴ Detta påstående är naturligtvis något förenklat. L:s syn på otrons fientlighet emot lagen är sakligt, icke psykologiskt betingad. Den lagrättfärdige kan ju psykologiskt sett mycket väl känna glädje vid lagen, men innehållsligt sett måste denna glädje betecknas såsom olust inför, ja hat emot lagen (*securitas*).

ståndpunkt, trots att han känner till den kritik, som bl. a. A. Nygren riktat emot honom. Det skulle ha varit av synnerligen stort intresse, om A. själv hade hunnit bemöta denna kritik.⁵ Nygren menar som bekant, att Rom. 7 ingenting har att skaffa med den oomvända människans splitttrade sjäsliv, med hennes lust resp. olust inför lagen, utan det beskriver *den kristnes* spänningsfulla tillvaro, såsom den uppleves i kampen mellan de båda äonerna. Psykologiskt sett är varken den oomvändes eller den omvändes vilja splittrad. I båda fallen är det dessutom fråga om ett entydigt *viljande*. Dualismen, som Paulus talar om, åsyftar den spänning, som den kristne, vilken lever »i Kristus», men samtidigt också ännu »i köttet», ensam känner till. Denna dualism mellan de båda tidsåldrarna, mellan viljan till det goda och det godas misslyckade utförande under denna tidsålderns villkor, har av Althaus förvandlats till en inompsykisk spänning. Man kan inte undvika den reflexionen, att bakom en dylik uppfattning ligger såsom tyst förutsättning en föreställning om Gebot som en objektiv, en i Guds entydigt goda vilja grundad ordning (lex aeterna). Det ondas problem brukar man ju enligt en sådan syn förklara genom föreställningen om den enskilda viljans splittring. För denna tolkning talar också de många utsagorna hos A., där »Gebot» karakteriseras som Guds »eviga, oföränderliga och goda vilja.»⁶

Om än A. i sin tolkning av Rom. 7 avviker från Luthers syn och närmast anknyter till pietismens, så synes dock denna avvikelse vara av mera tillfällig art. I fortsättningen följer han nämligen en linje, som vittnar om en stor förtrogenhet med reformatornas tänkesätt och om en öppen blick för den pietistiska traditionens svagheter. Den förändring, som evangeliet åstadkommer i människans liv, tages nu upp till behandling. Evangeliet är *lagens ände*. Genom evangeliet förvandlas lagen åter till Gebot. Det kristna livet är icke mer liv under lagens förbannelse, utan det är liv *under evangelium och Gebot*. Någon enkel och omedelbar övergång från lag till Gebot finns dock icke. Däremellan finns Christus contemptus. Genom honom upphör tiden för lex contemptrix. Ur den enskilde syndarens synpunkt är tillbakagången icke heller så enkel. Hemvägen till faderhuset går genom botens smärta. Evangeliet är icke det samma som Guds kärlek i ertillståndet, utan det betecknar Guds handlande med människan under syndens tillstånd. Lag och evangelium bildar

⁵ Litet senare har A. också kommit med ett sådant bemötande, se Theologische Literaturzeitung 1952 Nr. 8.

⁶ s. 8, 10, 11, 14, 15, 16, 20, 29.

olika epoker i Guds handlande med mänskligheten. I Barths schema »Evangelium und Gesetz» förbigås de olika epokerna i Guds handlande.

A. motiverar utförligt, varför det skall heta »Evangelium und Gebot» och icke »Evangelium und Gesetz». Evangelium och lag är varandras antiteser. De kan aldrig träda i ett positivt förhållande till varandra, utan de måste ständigt kämpa emot varandra. Annorlunda förhåller det sig med »Evangelium und Gebot». Guds evangelium är contra legem, men icke contra mandatum. Evangeliet syftar tvärtom till budets uppfyllande.

Budet ligger redan i själva evangeliet, i dess förmaning till emottagandet av evangeliets skänkta frihet. Evangeliets imperativ skiljer sig från lagens imperativ därigenom, att det är ett villkorslöst nådesimperativ. Detta nådesimperativ utesluter all människogärning även i den fortsatta rättfärdiggörelsen. Evangeliet är det primära icke blott vid ingången till det nya livet utan även i dess fortsättning. Just befallningen till blotta mottagandet bevarar denna nådens prioritet och hindrar att tron kan betraktas som »verk».

Men även om det i evangeliet insatta budet utesluter allt människoverk såsom rättfärdiggörelsens orsak, så utesluter det ingalunda gärningar över huvud. Tvärtom innefattar tron som lydnad för Gebot även gärningar, som är gjorda i kärlek emot nästan. Evangeliets indikativ, frälsningen, är förutsättningen för uppfyllandet av budet.

A. analyserar härvidlag föreställningen om goda gärningar såsom trons frukt. Han polemiserar med rätta emot den uppfattning, som låter förhållandet mellan tro och gärningar bestå i ett kausalförhållande. På denna punkt skulle det ha funnits ett tacknämligt tillfälle att utöva kritik mot de lutherska bekännelseskrifternas uppfattning, som förutsätter just ett sådant kausalförhållande mellan tro och gärningar, men av någon anledning avstår A. från denna kritik. I stället för gärningarnas kausala härledande ur tron, härleder A. både tron och gärningarna ur Gebot. Tron är icke någon mera självklar sak än gärningarna, utan båda är lika problematiska och därför måste de i ständig samtidighet framkallas till liv av »Gottes Gebot». »Der Glaube steht selber unter dem gleichen Imperative wie das Handeln» (s. 34).

I denna A:s skarpsinniga iakttagelse ligger enligt mitt förmenande den egentliga orsaken till att man icke hos Luther kan tala om någon tertius usus legis. Tron är icke en förblivande besittning, utan en relation till en levande, befallande och skapande person. Den är en akt, som ständigt måste framkallas av Guds bud sådant det framväxer ur den enskilda situationens krav. Guds bud (mandatum Dei, första budet) framträder i

varje situation med samma krav. Det uppfordrar till emottagandet av evangeliets fria rättfärdighet och till kärlekens gärningar mot nästan. Vad som konkret skall göras, befallas däremot icke av Guds bud, utan det faller under den fria avgörelsen (den yttre friheten).⁷ Det beror på människans bruk (usus) av lagen, om budet får leda till Kristus (usus theologicus) och till gärningar mot nästan (usus civilis).⁸ Genom det rätta bruket uppstår också den rätta skillnaden mellan lag och evangelium, d. v. s. evangeliet föres till samvetet och lagen till kroppen. I och med att samvetet befrias från lagen och denna föres till det yttre, till kroppen, kan man säga, att evangeliet förvandlar lagen till Gebot. I denna betydelse har A:s distinktion Gesetz—Gebot sin goda mening.

De båda brukena ske sålunda samtidigt och de är möjliga blott i tron. Blott under den förutsättningen, att man i sträng samtidighet härleder både tron och gärningarna (kärleken) ur samma lydnad för Guds bud (som har två riktningar: tron och kärleken), slipper man tredje brukets problematik. Om man däremot isolerar — låt vara blott för en stund — befallningen till tro från befallningen till gärningar, det andliga bruket från det civila, så hamnar man ohjälpligen i trollkretsen av tredje bruket med dess speciella anvisningar för de kristna. Då måste man diskutera, huru man först skaffar sig en tro (habitus) och därefter ur denna tro med hjälp av »anvisningar» lirkar fram goda gärningar (då har man vanligen glömt första bruket). Enligt Luther (och Paulus) är Guds bud ett enda och alltomfattande bud, som fordrar tro och kärlek. Alla bibliska förmaningar och exempel är ingenting annat än exemplifieringar av hur man uthärdar i tron och vandrar i kärleken, och det är detta vi skall lära oss av Bibelns förmaningar. Detta bud predikas för alla, både för troende och icke troende. Det är bruket som skiljer människorna åt.

⁷ Så hävdar även Althaus, a. a., s. 29: »Alle Gebote haben den einen und selben Sinn: im Vertrauen zu seiner Liebe und in der Liebe zu leben. Aber was das in der konkreten Lage, im Hier und Jetzt des Ortes und der Stunde besagt, wissen wir nicht im voraus.» Jfr vidare G. Wingren, Luthers lära om kallelsen, 185 ff., 210 ff., 223 ff. (Luthers Lehre vom Beruf, 113 ff., 128 ff., 135 ff.). W. har också uppmärksammat samma distinktion hos Luther, som A. gör.

⁸ Begreppet »usus legis» är mångtydigt. Det betyder både bruk, d. v. s. definitionen av lagens uppgift, och brukandets akt. I brukandets akt kan vidare både Gud och människa vara subjekt. I detta fall tages ordet i den betydelsen, att människan är subjektet i brukandets akt, W. A. 40 I, 534 ff. och 612, 15 ff. Blott tron brukar lagen rätt, både andligt och civilt. Otron gör sig skyldig till missbruk i båda fallen. När Gud däremot är subjektet i brukandet, så kan människans missbruk icke tillintetgöra Guds bruk i civilt hänseende, W. A. 40 I, 479, 17 ff.

Althaus har nog sett de faror, som är förbundna med lagens tredje bruk. Framför allt är det den tydligt framträdande lagiskheten i tredje bruket, som hindrar honom att gå den vägen. Men det synes mig, som om han dock delvis stannat kvar inom tredje brukets frågeställning. De bibliska förmaningarna och exemplen (Jesu och aposteln), som han identifierar med Gebot, är icke blott en ständig förmaning till efterföljd i tro och kärlek, utan han uppfattar dem även som speciella anvisningar och korrektiv för den kristnes vandel. Ur Bibeln kunde sålunda hämtas fram även konkreta, för alla tider giltiga handlingsregler, såsom »Hilfe und Korrektiv» för den kristne, som ännu är »kött». När man på detta sätt låter Guds bud, låt vara blott delvis, få sitt konkreta innehåll från en viss historisk källa (eller vissa källor) och inte från den Guds vilja, som man möter i nuets läge, så har Guds bud förvandlats till en överhistorisk idé. Trots att A. starkt betonar, att Bibelns anvisningar skall användas i Andens frihet och i personlig avgörelse, så kan man dock icke undgå det intrycket, att ett ferment av lagens tredje bruk med dess lagiskhet härvid stannat kvar i hans åskådning.

Om styrkan i Althaus bok ligger i den systematiska enheten, så ligger den hos *Joest* däremot i en rikedom på synpunkter och skarpa iakttagelser. Detta beror på böckernas olika syfte och karaktär. A. har en enda tankegång, som han på förhand är klar över och som han vill föra fram såsom lösningsförslag. J. däremot har icke något sådant färdigt lösningsförslag att komma med utan han diskuterar för att komma fram till ett eget lösningsförsök. I huvudsak rör sig dock J:s utredning kring samma problematik som A:s, nämligen kring frågan om den kristne och lagen.

Utgångspunkten är för J. liksom för A. den ovan skisserade konfessionella motsättningen, som aktualiserats genom Barths angrepp på den tyska lutherdomen. B:s beskylning gällde ju, att den teologiska orsaken till tyska lutherdomens oförmåga att hävda den gudomliga lagens auktoritet gentemot den totalitära statens anspråk berodde på den lutherska motsättningen mellan lag och evangelium. Om lagen representerar Guds »främmande verk», alltså något likgiltigt vid sidan av det »egentliga verket» (evangeliet), så är det icke att undra på, om staten hamnar i egenlaglighet. Från det förinnerligade evangeliet kan ju inga lagar för staten hämtas. Denna olägenhet kan enligt B. övervinnas blott därigenom, att enheten mellan lag och evangelium upprättas.

J. vill nu granska, huruvida Luther själv bär skulden till denna teori om statens »egenlaglighet». Men märkvärdigt nog sysselsätter han sig icke i fortsättningen med detta problem. Orsaken härtill ligger i att han själv

fångas av B:s problemställning, enligt vilken »egenlagligheten» förkastas utifrån den i evangeliet grundade lagen, så att han glömmer att se efter huru Luther själv skulle ha löst denna svårighet. I stället frågar han enligt Barths tankegång, om icke även Luther känner till ett positivt förhållande mellan lag och evangelium, en plattform, där lag och evangelium kan mötas utan att upphäva varandra. Det är m. a. o. motsvarigheten till lagens tredje bruk J. söker efter hos Luther. Problemet och dess lösning finns naturligtvis också hos Luther, men det är icke därigenom man får veta, huru enligt Luther statens orättvisa krav skall bemästras. Utifrån de kristna förmaningarna härleder Luther enbart de kristnas oförbehållsamma plikt att lida under trycket.

Som redan nämnts finns emellertid problemet evangeliet—förmaningarna, som J. i inledningen slutligen hamnar i, även hos Luther. Men är det liktydigt med problemet om lagens tredje bruk? Det är detta, som författaren försöker taga reda på. Han känner mycket väl till både den äldre (den andra antinomistiska striden) och den nyare kritiken (Bring, Pinomaa, Elert), som riktats emot läran om tertius usus. Han prövar alla argument för och emot. I första delen av arbetet sysslar han med det material hos Luther, där denne hävdar ett bestämt uteslutningsförhållande mellan lag och evangelium: Kristus är lagens ände och den kristne är genom evangelium fri från lagen. Framför allt är det två tankar, som synes helt omöjliggöra föreställningen om tredje bruket hos Luther. Om lagen, efter det att samvetet genom evangeliet blivit befriat från lagens tvång, återigen införes i det kristna livet såsom norm och drivkraft för handlandet, så gör man därigenom också slut på friheten. Man kan icke samtidigt handla av lagens tvång och »ex hilare ac libero corde». Detta beror på alla laggärningars finala karaktär. »Opera legis» sker »sub necessitate salutis», medan verkligt goda gärningar däremot härflyta spontant ur tron såsom dess frukt. Det är lika orimligt att befalla fram goda gärningar som att befalla, att solen skall lysa. På denna punkt konstaterar förf. en djupgående överensstämmelse mellan Luther och de teologer i andra antinomistiska striden, som bestred lagens tredje bruk. Friheten och lagen synes stå i en absolut motsättning till varandra. Förf. fastslår dock samtidigt, att Luther trots detta sitt nästan naturalistiska härledande av gärningarna ur tron ingalunda relativiserat gärningarnas betydelse. Tron gör med nödvändighet goda gärningar, om än denna nödvändighet icke är lagens nödvändighet. Tron och evangeliet upphäver lagen såsom en viss bestämd »Verhållnisordning», men däremot icke lagen såsom uttryck för Guds väsentliga vilja (lex vacua), som de tvärton

uppfyller. Lagens funktion är att vara evangeliets tjänare, men denna tjänarefunktion utövar lagen just genom sin motsättning till evangeliet (s. 40).

Hittills har förhållandet mellan lag och evangelium betraktats s. a. s. från ingångsaktens synpunkt. Lagen ledsagar människan ända till gränsen, där trons och evangeliets rike börjar, men icke längre. Vid själva porten får den vända tillbaka. Men den konkreta människan är ju inte blott rättfärdig utan även syndare. Har icke lagen just för den kvarblivande syndens skull en förblivande betydelse för det kristna livet? Detta blir problemet för förf. i fortsättningen. Men Luthers tes simul justus et peccator har som bekant två olika aspekter: totaliter justus — totaliter peccator och partim justus — partim peccator. Lagen får helt olika uppgifter under dessa båda aspekter. Förnekarna av lagens tredje bruk har oftast betraktat lagen blott från en aspekts synpunkt.

Från den totala aspektens synpunkt är lagens förblivande betydelse enkel att förklara. Svårigheten består blott däri, att det är svårt att åskådliggöra, hur människan på samma gång kan vara totaliter syndare och rättfärdig. Den Herrmannska tidsbetraktelsen torde ge den mest enhetliga lösningen på denna punkt, men inte heller den är så åskådlig. Förf. har knappast heller på denna punkt funnit någon mera entydig lösning. Hans formulering: »Das Verhältnis von Geltung und Tatbestand als Kampf um die Wirklichkeit» påminner ju närmast om den lutherska ortodoxins tänkesätt. Lagens uppgift är att tvinga människan, som tillhör denna syndiga världens sammanhang och därför är alltigenom syndig, till ständig transitus till rättfärdighetens totala sammanhang. Detta lagens »främmande verk» varar, så länge människan lever i kampen mellan dessa två motsatta totalitetssammanhang.

Det är tydligt, att inom den totala aspekten icke kan finnas någon plats för tredje bruket. Det andliga bruket är det enda (vid sidan av det civila). Men annorlunda ter sig saken från den partiella aspektens synpunkt. Där sker rörelsen icke från intet (synden) till det hela (rättfärdigheten) utan från en relativt liten början till en allt större tillväxt i fullkomning. Detta kallar förf. för progressus-aspekt. Luthers bilder om tillfrisknande, helande och helgande analyseras här. Den imputativa, totala rättfärdigheten är dock även här förutsättningen och utgångspunkten för progressen.

Lagens uppgift är i detta fall »Steuerung des Progressus». Här skulle platsen för usus tertius finnas. Lagen driver icke till anfäktelse och därigenom till Kristus utan positivt förmanande till fortsatt helgelse. Det går icke att förneka, att förf. funnit talande belägg för sin tes, vilka dessutom

härstammar från pålitliga källor (särskilt klart belägg t. ex. på s. 73, taget från *De servo arbitrio*).

Men representerar nu dessa vänliga förmaningar för de troende verkligen lagens tredje bruk (förf. påstår det inte)? Är det icke här tvärtom frågan om den *civila* lagen, som nu hos den troende kommer till sitt rätta bruk. Förf. själv synes också (s. 103) vara böjd att tolka det så, att de konkreta befallningarna för den kristne kommer från den yttre omgivningen (från föräldrarna, överheten o. s. v.). Förmaningarna uppfordrar blott att lyda dessa befallningar *i kärlek*. Förmaningarnas innebörd är således blott en: tro och kärlek. Om några konkreta anvisningar är det sålunda icke fråga. Att en förmaning till tro och kärlek icke kan vara något hot mot friheten är ju självklart. Det är ju detta *bud*, som ständigt befriar människan, som ängslas och tryckes mitt i denna äons lidanden. Evangelium framträder i budets, i förmaningens form för den motsättnings skull, som råder mellan de båda äonerna. Förf. har säkert rätt, när han talar om »*usus practicus evangelii*».

Arbetets senare del ägnas åt en jämförelse mellan Luther och Nya Testamentet. Joest finner en väsentlig överensstämmelse mellan Luthers och N. T:s utsagor om Kristus såsom lagens ände och som rättfärdiggörelsen såsom Guds nådiga frisägelse i domen, vilken även innefattar slutdomen. Rättfärdiggörelsen betyder dessutom enligt bådadera den nya äonens kraftfulla inbrytande. Paranesen i N. T. är grundad i evangeliets indikativ. Dess anspråk väcker icke fruktan utan snarare förtröstan. Inte ens tanken på den annalkande slutdomen försvagar glädjen och förvisningen. Detta evangeliska imperativ anser förf. vara en motsvarighet till den tidigare omtalade »*usus practicus evangelii*» hos Luther.

Men de nytestamentliga förmaningarna innehåller icke blott denna positiva utan även en negativ sida. Troende, som genom rättfärdiggörelsen redan blivit undanryckta lagen och domen och kommit in i den fulla frälsningsvissheten, uppmanas att arbeta med fruktan och bävan med tanke på den återstående slutdomen. Domen och befrielsen har visserligen redan skett, men ändock återstår en slutuppgörelse. Denna föreställning om domen efter gärningarna och fruktan för den, anser förf. vara oförenlig med den paulinska tanken på rättfärdiggörelsen utan lagens gärningar. Domsfruktan undanrycker grunden för den i evangeliet givna fulla frälsningsvissheten. Inte blott Jakob utan även de övriga nytestamentliga författarna har enligt förf. uppenbarligen i paranesens negativa del dragit lagen och gärningarna in i *locus iustificationis*. Det ligger nära till hands att uppfatta rättfärdiggörelsen genom tron som blott en initial-

akt, medan den fortsatta rättfärdiggörelsen däremot skulle bero på människans görande. Här finner förf. en motsättning icke blott mellan Luther och N. T. utan även inom N. T. självt. Han godkänner icke något av de utjämningsförsök, som gjorts, icke ens det reformatoriska, enligt vilket det icke är gärningarna såsom sådana utan trons äkthet, som prövas i slutdomen.

Någon *teoretiskt* tillfredsställande lösning i motsägelsen går det enligt förf. icke att finna. Motsägelsen kan lösas blott *existentiellt* av den enskilda människan. Lagens ord och evangeliets ord är båda samtidiga och lika sanna Guds ord, vilka ständigt kämpar emot och upphäver varandra. Människan kan aldrig i förväg teoretiskt veta vilket ord, som är sant för hennes del, men hon är tvungen att i sin existentiella situation avgöra sig för det ena eller andra ordet. Frälsningsvissheten är ingen garanterad besittning, utan den måste ständigt på nytt upplevas. Evangeliet liksom lagen är ett ständigt »Ereignis». Jordelivet karakteriseras av en ständigt upprepad transitus från lag till evangelium och tvärtom.

I detta existentiella sammanhang finner paranäsens både positiva och negativa sida sin naturliga plats. Förmaningarnas motsatta utsagor avser människan i hennes olika livslägen. Från denna synpunkt uppstår en enhet mellan de motstridiga tendenserna i N. T. Jakobs förmaningar t. ex. avser människan, som befinner sig i den falska säkerhetens läge, vilket det gäller att undanröja. Pauli utsagor om rättfärdiggörelsen genom tron utan gärningar åsyftar återigen människan i anfäktelsens situation. Även Luther med sitt ständiga hävdande av lagens totala dom (*usus theologicus*) och evangeliets totala frihet utan något som helst försök till uppmjukning mellan motsatserna medelst läran om *usus tertius*, följer N. T:s intentioner.

Joests framställning är så rik på synpunkter, att det är omöjligt att här upptaga allt till kritisk granskning. Till slut vill jag dock infoga ett par anmärkningar. Hans egen lösning i slutet kommer litet för överraskande. Den anknyter icke på något sätt till de tidigare diskussionerna med andra lösningsförsök, utan den överflödiggör dem på en gång. Man kan då fråga sig, om icke den tidigare behandlingen och särskilt dispositionen fått ett helt annorlunda utseende, om de från början bestämts av förf:s egen syn. Nu förefaller det mig som om t. ex. Luther-partiets disposition och behandling blivit bestämd av helt andra frågeställningar än förf:s egna. Angående den sakliga innebörden i förf:s lösning skulle jag vilja säga följande. Förf. polemiserar säkerligen med rätta emot alla rationella försök till utjämning mellan lag och evangelium (t. ex. emot liberalismen, som av Luthers kamp för rätta skiljandet mellan lag och evangelium

gjorde en kamp mellan nådereligion och lagreligion). Men när han, för att undvika utjämningen och för att bevara lagens anfäktande karaktär, synes vara tvungen att draga den slutsatsen, att lagen måste predikas »sub necessitate salutis», så beskriver han knappast N. T:s och ännu mindre Luthers mening riktigt. Luther skulle nog icke godkänna en sådan korrigerig (se s. 194). Lagen skall visserligen enligt Luther predikas så, att den väcker anfäktelse och förkunnar dom för otron, men den skall aldrig predikas »sub conditione salutis». Erasmus ville en gång ha det på det sättet, men Luther gav icke efter på denna punkt. Lagen ter sig visserligen för den anfäktade som ett salighetsvillkor, men den skall *icke predikas* såsom sådant. Ordets »yttre klarhet» kräver, att *skillnaden* mellan lag och evangelium klart och *principiellt* förkunnas. Lagen tillhör jorden och kroppen, medan evangeliet tillhör samvetet och den inre människan (jfr t. ex. Luthers predikan över Gal. 3, 23 f., E. A. 19, 234 ff.). På en avgörande punkt synes förf:s existentiella tolkning lämna plats för en del oklarheter. Man måste dock vara honom synnerligen tacksam, att han på ett så energiskt och djuplodande sätt tagit de allra svåraste problemen i den lutherska teologin till förnyad behandling. Den fortsatta diskussionen kan icke förbigå Joests undersökning.

Althaus' och Joests här recenserade arbeten bära ett värtaligt vittnesbörd om den progressus, som sedan kriget skett i den tyska teologin.

LAURI HAIKOLA.

UR TIDSKRIFTERNA 1952

Svensk Exegetisk Årsbok (Uppsala), årg. 16 (1951) inledes av G. A. Danell med en uppsats rörande profeten Amos' yrke, där bl. a. H. H. Rowleys och I. Engnells synpunkter i frågan diskuteras. R. Gyllenberg skriver om de inledande hälsningsformlerna i de paulinska breven. I en större uppsats om kristen gudstjänst i ljuset av NT hävdar H. Riesenfeld i anslutning till den formhistoriska skolan, att kulten och samfundslivet är av avgörande betydelse för förståelsen av NT. Vidare finnes en uppsats om myt-begreppet av L. Wikström. Recensionerna är fåtaliga i denna årg. I årsboken ingår ett supplementhäfte på 100 s. av B. Reicke, som redogör för handskrifterna från Qumran. Framställningen, som är delad i tre avsnitt, är instruktiv och överskådlig. Det inledande avsnittet behandlar fyndens omfattning och de övriga två innehåller översättningar till Habackuk-kommentaren och Disciplinrullen jämte anmärkningar.

Kyrkohistorisk Årsskrift (Uppsala och Stockholm). Årg. 52 innehåller sex undersökningar, som samtliga utom en (I. Nylander, On the Ordination and Appointment of Canons and Rectors according to Canon Law) berör svensk kyrkohistoria. »Das Osterspiel in Schweden» är titeln för en undersökning av T. Schmid. G. Westin (Uppsala) ger en vy över det nuvarande forskningsläget beträffande döparrörelsen under reformations-tidevarvet och skisserar de problem och forskningsuppgifter som uppstått genom att ett rikare källmaterial ang. döparna nu frambragts. Om stiftsstyrelsen i Göteborg under 1600-talet skriver B. Gärtner. O. Nordstrandh belyser relationen mellan den svenska pietismen och katolsk andaktslitteratur. N. Staf hävdar i en undersökning ang. den ecklesiastiska deputationen vid 1723 års riksdag, att prästerskapets hållning till densamma låg i linje med dess tidigare motstånd mot inrättandet av ett consistorium generale. Avd. Meddelanden och aktstycken har följande bidrag: G. Carlsson, Ett brev av Johannes Magnus 1538; H. Cnattingius, Synodalartiklar för Skara stift från 1596; N. Rodén, C. v. Bülow's resa genom södra Sverige år 1859. Rec.avd. är omfattande och upptager förutom många kyrkohistoriska arbeten även flera nyare avhandlingar i systematisk teologi.

Årsbok för Kristen Humanism (Uppsala), årg. 14 (1952) innehåller fyra större artiklar och en kort minnesruna över den danske folkhögskolemannen C. P. O. Christiansen (av E. Sandberg) samt recensioner. Under rubr. »Olaus Petri — profeten och politikern» ger G. Landberg en fängslande skildring av den politiska dragkampen mellan den svenske reformatorn och Gustav Vasa. Gertrud Björck tecknar pietetsfullt några drag i Fredrika Bremers personlighet. G. Fredéns art. »Antikrist och Storinkvisitorn» är ett bidrag till problemet dualism—monism i Schillers, Dostojevskis och Selma Lagerlöfs författarskap. G. Rudberg kommer i sin art. »Tankens och ordets växt» bl. a. in på bibeltolkningens problem. Ej mindre än halva årsboken är anslagen till recensioner av ett stort antal nyutkomna arbeten, som mer eller mindre har beröring med kristna kulturfrågor.

Lychnos, Lärdomshistoriska Samfundets Årsbok 1952 (Uppsala och Stockholm), har en synnerligen gedigen recensionsavdelning, som bl. a. innehåller granskningar av nära ett 20-tal arbeten berörande religionsforskning, teologi och kyrkohistoria. I. Dürings uppsats »Från Aristoteles till Leibniz. Några huvudlinjer i aristotelismens historia» är också av betydande teologiskt intresse.

Vår Lösen (Stockholm). Helge Ljungberg har efterträtt av R. Murray som redaktör. Enl. den nye red.:s ledare i nr 1 kommer V.L. alltfört att följa sin traditionella linje som kristen kulturtidskrift. Årg. 43 ger läsaren en vy över aktuella frågor inom teologi, kyrkoliv och bildningsverksamhet. Vidare uppmärksammas modern skönlitteratur av kristen och ideell färg. Två aktningvärda försök att hyfsa till debatten om kyrkan och synen på »det världsliga» göres i artiklar av Henning Lindström (»Kyrkan, Guds verk — människors verk» i nr 4) och Gustaf Wingren (»Evangeliet i världen» i nr 11). Om »Kristet bildningsmål» skriver biskop Malmeström i nr 2, som f. ö. är ägnat åt livsåskådningsdebatten i Sverige, Norge och Finland. Ekumeniska perspektiv framträder i R. Murrays bidrag om brevväxlingen mellan G. Klein och N. Söderblom (nr 3) samt i art. »Inomsvensk ekumenik» av G. Sjöberg (nr 8—9). Nr 10 är ett Sigtuna-nummer med bidrag av Olov Hartman, Arne Munthe och Ingemar Lindgren. Några minnesbilder av J. A. Eklund tecknas av sonen, prof. H. Eklund, i nr 5. Domprost D. Lindquist börjar i nr 11 en artikelserie om samhällsdiskussionen i engelska kyrkan. I samma nr ingår en art. av biskop Cullberg, »Vad är grunden för min tro?» I. Ström, E. Risbjer, R. Hillman, I. Löfström, S. Linnér, O. Hartman, C. G. Boëthius och A. Frostenson anmäler och analyserar skönlitteratur. Krönikan sysslar med kulturanalys och aktuell debatt.

Ny Kyrklig Tidskrift (Uppsala) medföljer som bilaga till Svensk Kyrkotidning. De aktuella frågorna inom teologi och kyrkoliv dominerar senaste årgången (21). Med anledning av 400-årsminnet av Olaus Petri död skriver S. Ingebrand om »Olaus Petri och reformationen». »Religionshistoriska principfrågor i ljuset av nyare litteratur» är titeln för en art. av C.-M. Edsman (h. 1—2). Biskop Nygrens inledningsanförande vid Hannoverkonferensen, »Det levande Ordet i en ansvarig kyrka», återges i h. 3, som även innehåller en uppsats om »Arbetet, nästan och Gud» (av A. Gyllenkrok) samt en utförlig recension (av R. Josefson) av det ekumeniska samlverket »Biblical authority for today». Ett uppmärksammat föredrag av G. Wingren om förhållandet mellan svenska kyrkan och samhället av idag publiceras i h. 4. H. Fagerberg behandlar »Evangelisk och romersk syn på liturgien» och R. Josefson anmäler O. Cullmanns bok, »Nya Testamentets lära om dopet». Dubbelhäftet 5—6 upptages helt av två översikter över nyare systematisk och exegetisk litteratur författade av resp. Hj. Lindroth och G. Lindeskog.

Kyrka och Skola (Stockholm) är organ för Sveriges Kyrkliga Lärarförbund. Årg. 12 innehåller många värdefulla praktiska anvisningar för kristendomsundervisningen (lektionsutkast, synpunkter på morgonbönen, missionsundervisningen m. m.). Mera principiella teologiska synpunkter finner man t. ex. i följande bidrag: M. Lindström, Olavus Petri; H. Lindström, »Medeltida dogmer» och det kristna livet; Dens., Hur skall vi läsa vårt Gamla Testamente?; S. Lindholm, Om Bibelundervisning. I nr 6 diskuterar J. Ljunghoff framställningen av Jesu liknelser och undergärningar i G. Lindeskogs arbete, »Handbok i bibelkunskap». I samma nr ingår även ett kort genmäle av G. Lindeskog. Nyare litteratur rörande kristendomsundervisningen recenseras.

Tro och Liv (Stockholm), årg. 11, har medarbetare från olika frikyrkliga samfund och kan betraktas som den svenska frikyrklighetens teologiska huvudorgan. Nils Tägt, som efterträtt I. Wennfors som redaktör för tidskriften, framhåller i en ledare, att de frikyrkliga mer än hittills måste beakta de teologiska frågorna. Ur teologisk synpunkt är bl. a. följande artiklar av intresse: M. Eriksson, Kristen och biologisk människosyn; N. F. S. Ferré, Eskatologi och etik; S. Hemrin, Den kristna trons väsen; J. Sörenson, De fria kyrkorna och väckelsen; I. Wennfors, Nåde-medlen i frikyrklig trosåskådning. Några artiklar belyser frikyrkligheten ur sociologisk synpunkt. Som vanligt följer man uppmärksamt behandlingen av kristna problem i skönlitteraturen. Den teologiska litteraturen får ytterst summariska recensioner med undantag av följande tre arbeten: R. Askmark, Ämbetet i den svenska kyrkan; A. Fridrichsen m. fl., Inledning till Nya Testamentet och H. Lindström, Om människovärdet, vilka arbeten är föremål för artiklar.

Svensk Missionstidskrift (Uppsala), årg. 40, organ för Svenska Missionsrådet. Svenska Institutet för Missionsforskning har börjat sitt arbete. Om Institutets invigning och missionsstudiedagarna i Uppsala i jan. 1952 berättar biskopinnan Anna Bohlin i h. 1. Två föredrag vid samma tillfälle om »Den nya tiden inom världsmissionen» (av W. Freytag) och »Mission och teologi» (av Hj. Lindroth) publiceras i samma häfte jämte en artikel av F. Ysander om läkarmissionen. Av innehållet i h. 2 kan påpekas: M. Lindén, Missionsällskapets problem; H. v. Sicard, Karangernas människouppfattning; B. Sundkler, De underutvecklade länderna och missionen. Årgångens tredje häfte förtjänar utan tvekan mest uppmärksamhet. Det börjar med en instruktiv redogörelse av B. Sundkler för världs-

missionskonferensen i Willingen 1952. Konferensdeltagarna fördelades på olika kommissioner, vilka behandlade följande problem: kyrkans missionsuppdrag; den inhemska kyrkan; missionssällskapets roll; missionärskallelse och missionärsutbildning; nya vägar för missionens strategi. Kommissionsrapporterna meddelas in extenso i h. 3. Mer om Willingen står i h. 4. V. Takala skriver om Carl Olof Rosenius' syn på hedendomen. Vidare har h. 4 minnesrunor över Gertrud Aulén och Karl Hartenstein, missionsstatistik (av S. Alm), notiser och recensioner av missionslitteratur.

Credo (Stockholm), årg. 33, svensk rom.katolsk tidskrift. Redaktionen har utökats med teaterchefen H. Grevenius. Tidskriften sysslar mera med aktuella frågor inom kyrkoliv, skönlitteratur och politik än med teologisk forskning. Härigenom vinner den i slagkraft som propagandaorgan men ger mindre ur teologisk synpunkt. P. Hornung kommenterar den nya svenska religionsfrihetslagen (nr 1). Bidrag till debatten tro—vetande ges av M. de Paillerets och J. Gerlach (nr 2). I dubbelnumret 3—4 skildrar J. E. Müller den bortgångne kardinal Faulhabers insats som kyrkoman. Nr 3—4 innehåller vidare officiet för Sveriges skyddshelgons fest jämte översättning av T. Lundén. Kristendomens förhållande till andra religioner behandlas av J. Daniélou i en art. med rubr. »Hedningarna som icke hava lagen» (nr 5). G. A. Lutterbeck skriver om »Francisco Xavier och vår tid». Vidare innehåller nr 5 ett urval av Xaviers brev och en art. av S. Stolpe om Pascalproblem. J. Gerlach bedömer Faith and Orderkonferensen i Lund ur katolsk synpunkt (nr 6). I övrigt innehåller årg. 33 flera litterära och konsthistoriska bidrag, översikter och notiser om katolska kyrkan i andra länder samt recensioner.

Religion och Kultur (Uppsala och Stockholm), årg. 23, organ för Sveriges Religiösa Reformförbund. Med årg. 23 lämnar lektor Kellerman redaktörskapet för R & K. I häfte 1 ger han i en art. med titeln »I ingenmansland mellan humanism och teologi» en skildring av 1900-talets religiösa och kulturella strömningar och ledande personligheter så som han mött dem. Artikeln är ett öppenjärtigt personligt dokument, som bättre än några programförklaringar ger inblick i den liberala kristendomens strävanden och problem. I samma häfte publiceras f. ö. artiklar om »Människan och arbetet»; »Marcion — gnostiker och religionsstiftare» samt ett minnestal över rabbinen, prof. G. Klein. I h. 2 berättar H. Mosbech om Paulusfestligheterna i Grekland 1951. Vidare finnes minnesord över C. W. von Sydow av A. von Rosen och I. Ingers. Tredje häftet återger

E. Ehnmarks föredrag vid Reformförbundets årsmöte 1952 över »Den allmänna uppenbarelsen hos Nathan Söderblom». I samma häfte debattinlägg om religionsfriheten av Stellan Arvidson och Conrad Lönnqvist. Häfte 4 har två längre artiklar: G. Rudberg, Behärskade motsatser. Tankar om Nya Testamentet, och G. W. Kellerman, Jesus som historisk personlighet. I övrigt innehåller årg. 23 notiser, kommentarer till aktuell debatt och recensioner.

Frikyrklig Ungdom (Stockholm) är Sveriges Fria Kristliga Studentförenings kulturtidskrift. Vid ett studium av den senaste årgången får man ett starkt intryck av, att vårt lands frikyrkliga har att brottas med många synnerligen svårbemästrade problem av både teologisk och praktiskkyrklig art. Den nya religionsfrihetslagen har aktualiserat och skärpt frågorna om kyrkobegrepp och samfundstillhörighet. Mycket av innehållet i F.U. ägnas åt analys av dessa ting. T. Källstads art., Väckelserörelse eller väckelsekyrka (i nr 1—2) och de därav föranledda diskussionsinläggen ger en levande bild av den kyrkobiltningsprocess, som de frikyrkliga väckelserörelserna nu befinner sig i. Utöver artiklarna i nr 1—2 kan nämnas artiklar om kyrkligt arbete i Tyskland (nr 4), ekumenikens dilemma (nr 7), kristen opinionsbildning i pressen (nr 8), dansk frikyrklighet, handskriftsfyndet i Palestina (9—10), debattinlägg bl. a. om radions uppgift och abortproblemet samt recensionsartiklar, där nyare teologiska och skönlitterära arbeten granskas.

I den svenska kulturdebatten har teologiska och kyrkliga frågor i allmänhet rätt undanskymd plats och förekommer blott sporadiskt i politiska och kulturella tidskrifter. Den konservativa *Svensk Tidskrift*, årg. 39, har i h. 1 några synpunkter på förhållandet mellan kristendom och kultur. H. Munktel karakteriserar i samma häfte P. Lindbloms angrepp på MRA som ett klavertramp. I h. 4 skriver E. Petzäll om »Lutherdom och politik». *Samtid och Framtid* (liberal — närmast organ för Sveriges Rättsförbund), årg. 9, har i nr 1 en art. av V. Starcke om det femte budet. Förf. söker där visa, att den passiva pacifismen saknar bibliskt stöd. I nr 4 ett bidrag av Hj. Sundén till tro—vetande-debatten. M. Fries föreslår en radikal omläggning av kristendomsundervisningen i gymnasiet (nr 5). De samverkande bildningsförbundens tidskrift, *Folklig Kultur*, årg. 17, sysslar mest med folkbildningsproblem. Vill man ha en snabb överblick över läget på bildningsfronten, kan t. ex. följande artiklar rekommenderas: J. Elgeskog, *Folklig kultur* (nr 1—2); Th. Åberg, *Tänkande och oliktänkande* (nr 3); H. Stolpe, *Organiserad folkbildning* (nr 3); S. Hel-

mers, Humanistiska problem (nr 4); R. Oldberg, Farligt nu — oviss framtid (nr 7—8). Flera artiklar behandlar studiecirkelverksamheten.

Dansk Teologisk Tidsskrift (Köpenhamn). Den senaste årgångens (15) innehåll vittnar om den danska teologins nära kontakt med kontinental teologi. De teologiska uppgifter, som existentielfilosofin ger anledning till, måste helt naturligt möta intresse i Kierkegaards hemland. Om existentiellism och thomism handlar T. Dijnes' art., Den katolske tanke mellem Thomas Aquinas og Søren Kierkegaard (h. 1). E. Thestrup Pedersen skriver om »Karl Jaspers og kristendommen» (h. 2). Med utgångspunkt från debatten ang. muntlig tradition i nutida skandinavisk teologi redogör E. Nielsen för principiella synpunkter på detta problem i tre artiklar (h. 1, 2, 3) och exemplifierar den traditionshistoriska metodens tillämpning på gammaltestamentligt och utombiblskt material från antiken. Av stort intresse för den svenska diskussionen är R. Prenters kritik av »En bok om kyrkans ämbete» i h. 4. I samma häfte ger J. Munck en exegetisk studie till kyrkobegreppet i 1. Kor. 1—4. P. G. Lindhardts art., Kirken i historien, sysslar med hermenevtiska frågor och kyrkohistoriens ställning som vetenskap (h. 1). Dessutom innehåller årg. 15 en uppsats om »Jonategnet» av P. Seidelin, bidrag till dansk kyrkohistoria av A. Malling, A. Nyholm och C. Trock samt recensioner av nära ett 20-tal nyare arbeten av skandinaviska och tyska teologer.

Norsk Teologisk Tidsskrift (Oslo), årg. 53, publicerar ej mindre än sex »disputats-inlegg», som gäller följande doktorsavhandlingar (författarna till inläggen anges inom parentes): J. Nome, Det moderne livsproblem hos Troeltsch og vår tid. (A. H. Winsnes); S. Aalen, Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus. (N. A. Dahl); T. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. (S. Mowinckel, E. Skard, E. Smith, T. Boman). Luk. 10: 38—42 utlägges av E. Laland och Fil. 2: 5—11 av T. Boman (provföreläsning). S. Holm ger några synpunkter på avmytologiseringen. Dessutom kan påpekas en art. om Melanchthons teologi och läran om lagens tredje bruk samt en minnesruna över Hans Ording av T. Godal. Recensionerna gäller huvudsakligen exegetisk litteratur. I en litteraturöversikt över nytestamentlig isagogik anmäler N. A. Dahl bl. a. »Inledning till Nya Testamentet» av A. Fridrichsen m. fl.

Tidsskrift for Teologi og Kirke (Oslo), Menighetsfakultetens organ. I årg. 23 överväger de exegetiska bidragen. Sverre Aalen behandlar histo-

riska problem i samband med aposteln Paulus' sista levnadsår och död samt begreppet pläroma (i Koll. och Efes.). L. G. Rignell ger några synpunkter på GT och förkunnelsen. Större recensioner består O. Cullmanns arbeten, »Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer» (av O. Moe) och »Christus und die Zeit» (av G. Osnes). I ett par kortare uppsatser kritiserar O. Moe dels tendensen i nutiden att uppfatta Hebr. som skrivet till hednakristna och dels E. Brunners framställning av ecklesia-begreppet i NT. Vidare finnes artiklar ang. Kierkegaard-forskningen (av P. Lønning), reformert sakramentsuppfattning (av E. Kindingstad) och ekumeniken som teologiskt problem (av C. Fr. Wisløff). H. Chr. Mamen söker ge en bild av hur mycket de norska prästerna intresserar sig för teologi genom att bl. a. lämna statistik över hur många av dem som 1) prenumererar på teologiska tidskrifter, 2) tävlar om kungens guldmedalj för vetenskaplig avhandling, 3) förvärvat doktorsgrad. Litteraturanmälningarna har stort utrymme. Bl. a. får arbeten av J. Nome, H. Thielicke och I. Velikovsky utförliga kommentarer. Velikovsky kommer i sin bok, »Ages in Chaos», till det uppseendeväckande resultatet, att den traditionella kronologin ang. den egyptiska historien slår fel på 500 år — vilket i så fall skulle medföra extra arbete för historikerna att skriva om all historia före Alexander den Store.

Kirke og Kultur (Oslo). Den senaste årgången (57) hävdar väl tidskriftens traditionella ställning som ett betydande forum för kristen kulturdebatt. Redaktören, biskop E. Berggrav, svarar för flera artiklar. Av särskilt intresse är B:s redogörelse för norska kyrkans relationer till anglikanska kyrkan (h. 1) och artikeln »Stat og kirke i dag» (h. 8), som är identisk med förf.:s uppmärksammade föredrag vid LVF:s konferens i Hannover. E. Nygaard Brekke och J. Friis diskuterar i temperamentsfulla ordalag den historiska bakgrunden till en ny kyrkoordning i Norge. Kristen skönlitteratur (av bl. a. R. Fangen, A. Hauge, R. M. Rilke och H. Straumsheim) analyseras. Flera bidrag ger intressanta utblickar över olika områden av kulturlivet. O. Godal har »Frimodige og alvorlige ytringer om teologien og åndskampen i dag». Historieuppfattningens problem behandlas i artiklar av T. Godal, O. Dahl och G. C. Wasberg, och kristen humanism av A. H. Winsnes. Andra aktuella debattfrågor som uppmärksammas är kyrklig vigsel av frånskilda, kristendomsundervisningen i skolan, konfirmationen, kyrkan och konsten, »Djevelens renesanse» m. m. I häfte 4 finnes en instruktiv redogörelse för den engelska bibeln av T. Mong. Den tyske biskopen T. Wurm påpekar i en art. med

titeln »Redd Vesterlandet», att katoliker och protestanter har en gemensam kulturuppgift. Rec.avd. innehåller kortfattade recensioner av böcker i kyrkliga och kulturella frågor. I häfte 7 anmäles flera svenska arbeten.

Teologisk Tidskrift (Helsingfors), årg. 57. Den livliga teologiska debatten i Finland går på grund av språksvårigheterna till stor del Sverige förbi. För svenska läsare är därför H. Nymans instruktiva redogörelse i TT:s senaste årg. för »Theologia regenitorum» i nutida finsk teologi särskilt välkommen. Till debatten om pietismen (som föres huvudsakligen mellan O. Castrén, Y. Alanen och O. Tiililä) ger G. O. Rosenqvist ett bidrag ang. spiritualismen i Becks teologi. Övriga svenskspråkiga bidrag gäller Kierkegaardsrenässansen (V. Lindström) och Danmarks och Norges kyrkor under 1800-talet (W. A. Schmidt). De finskspråkiga artiklarna behandlar bl. a. följande frågor: den kristna kyrkans inplantande i Nordamerika (M. Juva); Spinoza som bibelteolog (Y. Luojola); kristocentrisk historieuppfattning, äktenskap och skilsmässa i urkyrkan (E. Sormunen); pietismens förhållande till ortodoxiens teologi (E. Kansanaho); skulden som moraliskt problem (U. Harva); själens frälsning (O. Castrén); Septuagintaproblem (I. Soisalon-Soininen); rhema-begreppet (E. Repo). Arbeten av följande svenskar anmäles i rec.avd.: I. Been, Y. Brilioth, A. Fridrichsen, L. Haikola, G. Landberg, O. Nordstrandh, O. Nystedt och G. Wingren. I tre utförliga diskussionsinlägg ger M. Miittinen hård kritik av G. Dahlbäcks avhandling, Den gamla och den nya människan i Lars Levi Læstadius' teologi.

Studia Theologica (Lund) utges gemensamt av de sju teologiska fakulteterna i Danmark, Finland, Norge och Sverige. Sedan närmast föregående tidskriftsöversikt (i nr 2/1952 av denna tidskrift) har h. 2 av vol. 4 och båda häftena av vol. 5 utkommit. Det gedigna innehållet förtjänade en utförlig presentation. Då detta ej låter sig göra inom ramen för denna översikt, antydes innehållet här blott summariskt. H. 2 av vol. 4 inledes av Aa. Bentzen med artikeln »Der böse Fürst», som är ett bidrag till förståelsen av den religionshistoriska bakgrunden till en av H. C. Andersens sagor. E. Sjöberg behandlar frågan om restaureringen av kol. 2 i den nyfunna Habackukskommentaren. Större delen av häftet upptages av G. Lindeskogs »Logia-Studien». Från och med vol. 5 har J. Munck, Aarhus, övertagit redaktörskapet för tidskriften efter A. Fridrichsen. H. 1 av vol. 5 har en större uppsats av J. Pedersen med titeln »L'Intellectus fidei et la notion de théologie chez Saint Bonaventure» samt kortare

kommentarer till Rom. 5 (N. A. Dahl), Fil. 2:6 och Matt. 10:39 (T. Arvedson) och citatet i Efes. 5:14 (B. Noack). Andra häftet av vol. 5 är tillägnat grundaren och förste redaktören av *Studia Theologica*, prof. Fridrichsen, med anledning av hans 65-årsdag och innehåller uteslutande exegetiska och bibelteologiska bidrag. S. Mowinckel undersöker Ex. 1—15 med hänsyn till den litteraturkritiska och traditionskritiska frågan. En uppsats av E. Sjöberg, »Das Licht in dir», gäller tolkningen av Matt. 6:12 f. Med utgångspunkt från G. Wingrens krav på en omprövning av den teologiska etikens begreppsapparat för att klarare få fram innebörden i urkristna begrepp som »väg» och »vandring» skriver A. Kuschke om »Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament». Häftet avslutas med tre uppsatser av P. Seidelin (Das Jonaszeichen), N. A. Dahl (The Parables of Growth) och J. Munck (Hat das Judentum den Namen IOY /Jehu/ gebraucht?).

Kristen Gemenskap (Uppsala och Stockholm), årg. 25, är nordiskt organ för Världskyrkorådets ekumeniska strävanden. H. 1 ger en orientering i dansk och finsk »hemmaekumenik» och rapporter från ekumeniska kommittéers och konferensers arbete. I. Lindstam skriver om Hannover och ekumeniken. I h. 2 behandlas förhållandet kyrka—stat (W. Halfmann), staten och den enskilde (N. H. Söe) samt den svenska religionsfrihetslagen (A. Werner och R. Larsson). S. Danell berättar om ett besök i en bondekoloni hos Västtysklands flyktingar. Vidare bidrag om kristendom och socialvård (Anne-Marie Gustafsson) och den nyaste religiösa litteraturen i Finland (O. Paarma). Budskap och skildringar från konferenserna i Lund och Hannover publiceras i h. 3, som f. ö. har en art. om Sydindiens för-enade kyrka samt synpunkter på kyrkornas förhållande till Europas enhet. Med anledning av tidskriftens 25-årsjubileum hyllas den i h. 4 av nordiska kyrkoledare. I samma häfte ingår: G. O. Rosenqvist, Vägen fram; G. Wingren, Ett nytt steg mot Evanston; K. E. Skydsgaard, Kristus, Traditionens Herre; H. Laading, Vår katedral; J. Nørregaard, Min Vej til en ökumenisk Indstilling.

Nordisk Missions-Tidsskrift (Köpenhamn). Årg. 63 börjar med ett bidrag av J. C. Hoekendijk om det nu så aktuella problemet »Kirken i missionstänknigen». Vidare finnes artiklar om anakronismer i missionen; problemet mission och historia; missionen bland australnegrerna. H. 2 sysslar med frågan om prästutbildningen på missionsfälten (särskilt i Indien och Afrika) och har även en art. om de unga kyrkorna och deras

sociala omvärld. I h. 3 ges en större översikt över Nordens yttre mission april 1951—mars 1952. H. Høgsbro skriver om »Missionen i tidens kris» och J. Rod om »Mission og menighed». Häfte 4 domineras av redogörelser för Internationella Missionsrådets konferens i Willingen. Ett par litteraturöversikter över den teologiska debatten i Indien och över katolsk missionslitteratur förtjänar påpekas. I övrigt innehåller även denna årg. notiser, översikter och recensioner.

Verbum Caro (Neuchâtel), vol. 6: nr 21—23. De inledande orden av red. J.-L. Leuba i nr 21 och artikeln »Catholicisme réformé» av J. de Saussure i samma nr ger en god bild av tidskriftens liturgiska förnyelseprogram. F. Quiévreux skriver om »La maternité spirituelle de la mère de Jésus dans l'Évangile de saint Jean» och G. Gander förtecknar tyskspråkiga protestantiska kommentarer till NT. (Av intresse är särskilt serierna, *Das Neue Testament Deutsch* /12 vol./ och A. W. Meyer, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Göttingen. Den sistnämnda har flera betydelsefulla nyheter och kommer i färdigt skick att bestå av 16 vol.) I nr 22 börjar M. Thurian en artikelserie »Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme», där han med utgångspunkt från Chalcedonense sätter kyrkans enhet och ämbete i relation till de kristologiska frågorna. Vidare finns bidrag om dopliturgi m. m. Nr 23 har bl. a. artiklar om »Signification de la création» (J.-Ph. Ramseyer) och »Les Eglises indépendantes africaines en Afrique du Sud» (Th. Schneider). I Schneiders art. diskuteras B. Sundklers arbete »The Bantu Prophets in South Africa». M. Thurian redogör i nr 23 för Faith and Order-konferensen i Lund.

Reformatio (Zürich). H. 1 av första årgången anmäldes i tidskriftsöversikten i Sv. T. K. nr 2/1952. Som kristen kulturtidskrift påminner *Reformatio* om den norska Kirke og Kultur men får givetvis sin egen prägel genom det aktuella läget inom teologi, kyrko- och kulturliv i Schweiz. Den omfattande första årgången uppvisar stor bredd ifråga om behandlade ämnen, som berör teologi, kyrkoliv, filosofi, medicin, sociologi, politik och »Zeitgeschichte» samt konst och diktning. Av teologiskt intresse är bl. a. en artikelserie av H. M. Stückelberger »Hauptstücke unseres evangelischen Glaubens». Flera artiklar sysslar med missionens och förkunnelsens problem. Gudstrons ställning i teknikens tidsålder uppmärksammas liksom kyrkans förhållande till samhällsfrågorna i stort. Överhuvud taget inriktar sig *Reformatio* på att åstadkomma ett positivt

förhållande mellan kyrka och kulturliv. Tidskriftens talrika kulturanalytiska översikter är synnerligen läsvärda.

The Ecumenical Review (Geneva), vol. 4 (okt. 51—sept. 52) är Världskyrkorådets kvartalskrift. I populär och lättfattlig form får läsaren lära känna ekumenikens program, arbetsmetoder och aktuella läge. Ej minst tjänar tidskriften som forum för mellankyrklig debatt. Ur vetenskaplig synpunkt har tidskrifter av denna karaktär sitt värde mera på grund av bredd och rikedom på synpunkter än genom grundlighet och analytisk skärpa. Kyrkobegrepp, gudstjänstformer, interkommunion samt de sociala och kulturella faktorernas inverkan på kyrkosplittringen, vilka frågor kom att diskuteras vid den ekumeniska konferensen i Lund, dominerar vol. 4. Ekumeniska »Issues» refereras och kommenteras. Vidare ingår artiklar om mission och enhet, missionsläget i Kina och Sydostasien, anglikansk och protestantisk syn på apostolisk succession, kyrkomötet i Chalcedon (med anledning av 1500-årsminnet) m. m. Varje nr innehåller talrika notiser och »groupreviews» av nyare teologisk litteratur.

The Student World (Geneva), vol. 45, är organ för Kristliga Studentvärldsförbundet. Omslagets motto »Ut omnes unum sint» ger uttryck åt tidskriftens ekumeniska prägel. Nr 1 sysslar med missionens och evangeliseringens problem och har bl. a. ett bidrag av H. Backman om »The Biblical Foundation of Evangelism». Äktenskap, familj och sexualetiska frågor behandlas i nr 2, vari även ingår en art. av Birgit Rodhe (Towards a Christian Conception of the Family). Asiens politiska och sociala problem diskuteras i nr 3. »Europe's Perplexities» är temat för nr 4, som har artiklar med kristna synpunkter på spänningen öst—väst, upprustningen, kolonialpolitik m. m. Vidare innehåller tidskriften notiser och recensioner.

Theologische Zeitschrift (Basel), årg. 8, hör till de främsta internationella tidskrifterna av reformert färg och redigeras på ett synnerligen förtjänstfullt sätt. V. Vinay skildrar i h. 1 Ernesto Buonaiuti's kritik av den rom.katolska kyrkan och E. Brock berättar om »The Boston Heresy Case». F. Flückiger behandlar lagens verk hos hedningarna enl. Rom. 2: 14 ff och W. Frei ger några synpunkter på pragmatisk historieframställning. I h. 2 publiceras tre installationsföreläsningar vid Basels universitet: M. A. Schmidt, Der mittelalterliche Gottesbeweis und der Missionsbefehl; E. Buess, Das antike Weltbild in der Bibel als theologisches Problem;

F. Buri, *Theologie und Philosophie*. En installationsföreläsning vid Zürichs universitet »Pascals Gedanken über Macht und Recht» (A. Rich) samt två intressanta föredrag, »Wunder und Sakrament im Neuen Testament» (Ph. H. Menoud) och »Die anglikanischen Kirchen» (S. Neill), ingår i h. 3. De fyra artiklarna i h. 4 är ägnade åt döpparrörelsernas historia och författade av F. Blanke, H. S. Bender, E. Crous och E. Teufel. »Existenzphilosophie und christlicher Glaube» är titeln för F. Flückigers »Antrittsvorlesung» vid Basels univ. och publiceras i h. 5. G. Molin berättar om den nyfunna Habackukkommentaren, och vidare skildras två försök av de Böhmska bröderna att bygga upp en praktisk teologi på 1500-talet. H. 6 innehåller följande artiklar: C. Kuhl, *Der Schauplatz der Wirksamkeit Hesekiels*; S. Mendner, *Johanneische Literarkritik*; H. Kraft, *Gab es einen Gnostiker Karpokrates?* Rec.avd. är omfångsrik och anmäler flera betydande arbeten. Karl Barths »Die Kirchliche Dogmatik III/4» recenserar av N. H. Sømme, som på flera punkter har avvikande mening. Smärre exegetiska och kyrkohistoriska bidrag ingår i avd. »Miscellen».

Informationsblatt für die Gemeinden in den niederdeutschen lutherischen Landeskirchen (Hamburg) är en ny tidskrift, som utkommer två gånger i månaden. Notiser, konferensreferat och artiklar av informatorisk karaktär dominerar, som naturligt är, tidskriften. Man följer uppmärksamt den kyrkliga utvecklingen i Tyskland, det ekumeniska arbetet inom Kyrkornas Världsråd och Lutherska Världsförbundet, yttre mission och socialt arbete. En stor del av utrymmet i första årgången anslås till analys av resultaten av världskonferenserna i Hannover och Lund. Av medarbetarna är flertalet aktiva kyrkomän, vilket medför, att de praktisk-kyrkliga frågorna kommer i förgrunden. Flera artiklar om hem och familj, skolväsen, uppfostran, konfirmation m. m. visar, att man ej minst på kyrkligt håll arbetar med de brännande ungdomsproblemen i dagens Tyskland. Ur teologisk synpunkt förtjänar särskilt artiklarna om Hannovermötet påpekas. Skandinavisk teologi representeras av K. E. Skydsgaard, som skriver om förhållandet mellan lutherdom och romersk katolicism.

Junge Kirche, Protestantische Monatshefte (Oldenburg), årg. 13, består av 12 dubbelhäften på tillsammans c:a 700 s. Tidskriften är inriktad på aktuella kyrkliga problem i Tyskland och är som sådan en värdefull informationskälla. Framställningssättet är mera populärt än vetenskapligt. Särskilt kyrkans förhållande till stat och politik blir ivrigt uppmärksammat. Ur mängden av behandlade ämnen kan t. ex. anföras: människan

och tekniken; kyrkans förhållande till freden, neutralitet, krigstjänstvägran, upprustning, judendom, äktenskap och familj, födelsekontroll, skolväsen. H. J. Iwand har ett par artiklar om »Die Bibel und die soziale Frage». Vidare diskuteras ekumeniska problem, evangelisk sjukhustjänst, Bultmanns teologi m. m.

Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung (Berlin-Spandau) utges av E. Kinder på uppdrag av Tysklands förenade evangelisk-lutherska kyrka (VELKD). Denna »Kirchenzeitung» är i mycket högre grad än titeln ger vid handen ett teologiskt organ. Eftersom 1952 framförallt varit ett världslutherdomens år med världskonferensen i Hannover och Lutherdagarna i Berlin, är det naturligt, att den senaste årgången (6) kommit att präglas av redogörelser för Lutherska Världsförbundets förhistoria, konsolidering och aktuella problem. Nr 14, som är en »Festausgabe» på ej mindre än 70 textsidor i tidskriftens vanliga format, ger med tysk grundlighet en värdefull orientering i världslutherdomens teologiska och kyrkliga läge. För de systematisk-teologiska bidragen svarar W. Elert, E. Kinder, W. Künneth, F. Lau, A. Nygren och A. Oepke. Lutherforskningens historia och nuvarande status i Amerika, Tyskland och Skandinavien skildras. Vidare innehåller nr 14 »Berichte» av kyrkohistoriskt och liturgiskt intresse samt recensioner. Av utrymmesskäl kan innehållet i de övriga 23 numren här blott antydast. Huvudsakligen sysslar artiklarna med aktuella frågor i tysk debatt. Vad det rent teologiska beträffar finns bidrag om avmytologisering, Schlatters hermenevtik, Skriftens »Autopistie», sambandet mellan pietistisk upplevelseteologi och nutida existentialteologi, Barths människouppfattning och hans förhållande till luthersk teologi samt relationen teologi—ontologi. Av etiska och praktisk-teologiska problem behandlas kyrkans politiska ansvar, ungdomens kristna fostran, konfirmationen, liturgiska frågor m. m. Den amerikanske teologen E. M. Carlson ger sin syn på »Das Lutherbild» i den svenska teologin. Arbeten av följande svenska teologer recenserar: R. Bring, B. Giertz, A. Nygren, G. Wingren och S. Ölander.

Theologische Literaturzeitung (Halle-Berlin), årg. 77, är nu som tidigare en stor tillgång för den teologiska forskningen genom sina artiklar, recensioner och utförliga bibliografiska uppgifter. För den gammaltestamentliga exeetikens vidkommande kan t. ex. nämnas artikelserien »Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften» (nr 5, 6, 7, 12) samt W. Maurer, Reuchlin und

das Judentum (nr 9); H. W. Hertzberg, Jeremia und das Nordreich Israel (nr 10); R. Meyer, Die Bedeutung des Pharisäismus für Geschichte und Theologie des Judentums (nr 11); G. Hölscher, Jesaja (nr 11); W. Vollborn, Das Problem des Todes in Genesis 2 und 3. Bidrag till Romarbrevstolkningen ges av L. Fendt (nr 2), P. Althaus (i nr 8 — ett svar till A. Nygren ang. Rom. 7: 14 ff), G. Friedrich (nr 9) och A. Nygren (nr 10). W. Michaelis ger några synpunkter på undersökningen av äkthetsfrågor i NT (nr 7). Om den nyare Paulusforskningen finns två intressanta artiklar i nr 8 av A. Oepke och H.-D. Wendland. Övriga exegetiska bidrag gäller Gal. 2 (nr 2), Efes.brevet (nr 3), Matt. 5: 17—20 (nr 8), »Heilsoffenbarung und Geschichte nach der Offenbarung des Johannes» (nr 9), »Jüdische Apokalyptik und hellenistischer Synkretismus im Johannes-evangelium» (nr 11). H. Grass skriver om katolsk bibelutläggning (nr 8) och E. Fuchs om »Frontwechsel um Bultmann?» (nr 1). I nr 2 finns en rec. av H. Thielicke, Theologische Ethik. Den nyaste Kierkegaardforskningen bedömes av L. Richter (nr 3). Vidare kan påpekas: W. Maurer, Die Anfänge von Luthers Theologie (nr 1); R. Hermann, Gott und Mensch nach evangelischen Verständnis (nr 11) samt en översikt över brittiska teologiska tidskrifter (nr 1). Svensk teologi presenteras i nr 12 av H. Schlyter och K. Stendahl. H. H. Schreys bok »Die schwedische Theologie der Gegenwart» anmäles i nr 11. I årg. 77 recenserar arbeten av följande svenska forskare: H. Almqvist, O. S. Anderson, B.-E. Benktson, H. Cnattingius, C.-M. Edsman, B. Gustafsson, J. Lindblom, C. Lindhagen, E. Lövestam, B. Molde, M. P-n Nilsson, O. Nordstrandh.

Lutherische Rundschau (Genève), årg. 2, Lutherska Världsförbundets organ, gör skäl för namnet. Den ger genom sina korta koncentrerade artiklar och många notiser en »Rundschau» över lutherdomens teologiska och kyrkliga position i dag. Härigenom kan de olika medlemmarna i lutherdomens stora familj på ett snabbt och tillförlitligt sätt lära känna varandra. Årg. 2 omfattar 6 häften på vardera c:a 40 s. Varje häfte inledes med aktuella kommentarer. Därpå följer några kortfattade artiklar på tillsammans omkr. 20 s. författade av framstående lutherska teologer och kyrkomän. Innehållet i övrigt disponeras enl. följande rubriker: Länderberichte; Aus der Arbeit der LWF; Die Bibliothek (recensioner av teologisk litteratur); Sprechsaal der Redaktion. Bland medarbetarna i årg. 2 märkes bl. a. C. Bergendoff, I. Bodensieck, P. Brunner, H. Brunotte, W. Elert, E. Ellwein, O. Koehler, W. I. Kooiman, H. Lilje, C. E. Lundquist, A. Nygren, W. A. Schmidt, H. Ullmann och G. Wingren.

Theologische Rundschau (Tübingen). Årg. 20 (h. 1—3) har bl. a. flera värdefulla litteraturöversikter. I h. 1 redogör C. Kuhl för nyare Hesekiel-litteratur och H. Hermelink avslutar sin i årg. 19 påbörjade »Übersicht über Katholische Literatur zur Reformationszeit und zur Gegenwart». I en längre art. granskar W. Anz H. Diems arbete »Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard». Missionsvetenskapen dominerar h. 2, som har, dels en allmän översikt över missionsvetenskapen 1933—1952 (av W. Holsten), dels en art. om missionstänkandet i Skandinavien (av H. Schlyter). I samma häfte ingår även bidrag till »Die Erforschung der Kirchengeschichte des Ostens» av E. Benz samt en vy över nyare arbeten ang. kyrkans problem i nutiden. Frånsett en utförlig rec. av det tyska samlverket »Theologie und Liturgie» upptages h. 3 helt av G. Fohrers stora översikt »Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie» (för tiden 1940—1950).

Evangelische Theologie (München), årg. 11: h. 7—12 (jan.—juni 52), ger en intressant inblick i tysk teologi. Ett »Sondernummer» med referat av föredrag och diskussioner vid en evangelisk-ortodox teologkonferens 1951 ang. människouppfattningen i grekisk-ortodox och protestantisk teologi är synnerligen instruktivt. Av innehållet i övrigt gäller flera artiklar exegetik och bibelteologi som t. ex. E. Fuchs, Das entmythologisierte Glaubensärgernis; H.-J. Kraus, Gesetz und Geschichte (historieuppfattningen i Deut.); O. Schmitz, Die Ausweisbarkeit des Heilsgeschehens nach dem Neuen Testament; E. Schweizer, Die sieben Geister in der Apokalypse. Synpunkter på gudstjänstliv, ämbete och kyrkobegrepp framföres i artiklar av H. Diem, W. Niesel och E. Wolf. Dessutom en art. om uppfostran ur evangelisk och humanistisk synpunkt, ett bidrag till Kierkegaardforskningen samt en redogörelse för »Die Bedeutung der Enzyklika 'Humani Generis' für das Problem von Kirche und Lehre».

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Leiden-Heidelberg). Årg. 4 har som medarbetare även G. Widengren, Uppsala, som bl. a. skriver om »Der iranische Hintergrund der Gnosis». E. Benz ger en intressant framställning av »Das Lutherbild des französischen Katholizismus». En religionshistorisk uppsats »Zwischen zwei Feuern» sysslar delvis med gamla svenska sedvänjor. Artiklarna i övrigt ger bidrag till så olikartade ting som t. ex. apologetiken i NT; Jakobs kalifat; antipietismen i Slovakien på 1700-talet; källorna till Nietzsches kristendomspolemik; »Miracle and Mythology»; »Das religiös-emphatische Ich-Wort» hos

judiska apokalyptiker, vishetslärare och rabbiner; den lutherska högortodoxin i Preussen och katolicismen; tysk rättsvetenskap; ikonografi m. m. Avdelningarna »Miscellanea» och »Buchbesprechungen» är omfattande.

Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen). Exegetiska och hermenevtiska frågor dominerar senaste årgången (49). I h. 1 gör E. Würthwein gällande, att de profetiska domstalen har kultiskt ursprung. H. Conzelmann ger ett bidrag till Lukasforskningen och H. v. Campenhausen behandlar »Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche». De återstående två större uppsatserna i h. 1 rör förhållandet lag—evangelium (av P. Schempp) samt reformation, revolution och restauration som historiens tre grundbegrepp (av F. Delekat). H. 2 inledes med K. Elligers uppsats »Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung». Därpå följer fyra uppsatser om nytestamentliga frågor: Johanneslärjungarna i Efesus; begreppen paresis och endeixis hos Paulus; »Rechtsnahme und Rechtsverzicht» (1. Kor. 6: 1—11); begreppen peirasmos—hamartia—sarx i NT. E. Reiser skriver om »Hermeneutik und historische Vernunft». En konsthistorisk uppsats om Dürers »Vier Apostel» avslutar h. 2. I årg.:s sista häfte utlägges Sakarias lovsång (Luk. 1: 68—79) av Ph. Vielhauer. E. Käsemann har en större uppsats om Petri 2:a brev, som kan kallas »Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie». De nya textfynden i Palestina har åter aktualiserat problemet om det parsistiska inflytandet på judendomen; härom handlar en uppsats av K. G. Kuhn. E. Haenchen tar upp frågan om det funnits en förkristen gnosis. Ytterligare två uppsatser av D. Lerch (om förståelsen av Skriften) och H. Karpp (Lagardes kritik av kyrka och teologi) ingår i detta häfte.

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete är en ny bibliografisk tidskrift, som utges av Katholisches Bibelwerk, Stuttgart. Dess medarbetarstab har representanter för olika konfessioner. Tidskriftens mål är att fullständigt registrera allt som skrives rörande bibelvetenskap och angränsande forskningsområden i teologiska tidskrifter världen runt samt ge en kort resumé av innehållet. Härigenom fyller tidskriften ett verkligt behov, och man kan bara önska, att liknande informationstidskrifter kunde komma till stånd även för systematisk och historisk teologi.

Irénikon (Chevetogne, Belgien), tome 25, är en benediktinsk tidskrift av ekumenisk typ. I artiklarna behandlas bl. a. följande ämnen: dopet

och kyrkan, det apostoliska ämbetet hos Irenaeus, tradition och ekumenik, latinet som gudstjänstspråk, kyrkan som Kristi mystiska kropp, medlemskapet i kyrkan, reformert antropologi. Den omfattande »Chronique religieuse» innehåller notiser om det kyrkliga läget världen runt. Ett stort antal teologiska arbeten anmäles.

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (Paris), årg. 32, är en kvartalskrift, som utges av den protestantiska teologiska fakulteten i Strasbourg. Nr 1 ägnas åt den gammaltestamentliga forskningen och har följande tre större uppsatser: P. Humbert, *Le Mot biblique ébyōn*; H.-H. Rowley, *Moïse et le Décalogue*; M. Simon, *La Prophétie de Nathan et le Temple*. E. Jacob presenterar i avd. »Étude critique» nyare forskningsresultat ang. den israelitiska profetismen och uppmärksammar svenska undersökningar på detta område. Artiklarna i nr 2 behandlar predestination och frihet (av E. Brunner) samt J.-G. Hamanns teologi (av P. Stabenbordt). Vidare kortare kommentarer till Pascals protestantism och Hugo Grotius' teologiska metod. Filosofiska och systematiska arbeten (bl. a. av Iwand, Hirsch, Diem, Barth och Niebuhr) granskas i »Revue des livres». P. Courcelle ger i nr 3 ett bidrag till Augustinusforskningen. I samma nr märkes: C. Hauter, *Les deux Natures en Christ*, och R. Will, *L'Eglise protestante de Strasbourg*. Med utgångspunkt från Yves-M. J. Congars omdiskuterade arbete »Vraie et fausse réforme dans l'Eglise» ger A. Dumas några synpunkter på nutida katolsk uppfattning om reformationen. Nr 4 har artiklar om »La Métaphysique de la Révolte» och »Les grands thèmes de l'Ethique de Berdiaeff». Kommentarer och recensionerna i detta nr sysslar med arbeten i praktisk teologi och kyrkohistoria.

The Modern Churchman (Oxford), vol. 42, är ett betydande språkrör för liberal kristendomssyn och ger i sina artiklar och kommentarer till aktuella frågor uttryck för en mer eller mindre radikal syn på kyrkans och teologins uppgift i nutiden. I synnerhet kämpar man för att bryta teologins isolering från filosofi, natur- och samhällsvetenskap. Praktiska frågor i nutida kyrko- och samhällsliv visas stort intresse. Bland medarbetarna finner man påfallande många lekmän med kyrkliga och teologiska intressen. Framförallt nr 3, som återger föredragen vid *Modern Churchmen's* årskonferens, ger läsaren en typisk bild av den engelska liberala teologin av i dag. Följande ex. på artikelrubriker kan ge en antydning om årg.:s innehåll: *Bible Revision; Christianity and Citizenship; A Time for Greatness* (ett tal av Sir Stafford Cripps 1945, där han be-

lyser utrikespolitiska frågor ur kristen synpunkt); *Dogmatic Religion and the Climate of our Time*; *Religion in the Universities*; *Revelation, Inspiration and Faith*; *The Christian Challenge to Science*; *The Meaning of Incarnation*.

The Hibbert Journal (London), vol. 50 (okt. 51—juli 52). Julinumret, som fått karaktär av jubileumsnummer, tilldrager sig störst intresse. Här finner man dels en redogörelse för tidskriftens historia och syften, dels några av de förnämsta artiklarna (författade av W. James, Leo Tolstoy, G. K. Chesterton, A. Huxley, L. P. Jacks, Dean Inge m. fl.), vilka publicerats i H. J. under de gångna 50 åren. Tidskriftens namn går tillbaka på affärsmannen Robert Hibbert. Denne donerade sin förmögenhet till en fond, som skulle befrämja »the spread of Christianity in its most simple and intelligible form, and to the unfettered exercise of the right of private judgement in matters of religion». Fonden understöder föreläsningssamhet (*The Hibbert Lectures*) och *The Hibbert Journal*. En mängd teologiska och filosofiska frågor behandlas med utgångspunkt från liberala och allmänskulturella synpunkter. Vol. 50 har sålunda bidrag om mystik, existentialism, andligt ledarskap, skapelsetro, levnadsstandard, positivism, förhållandet kyrka—stat m. m. Varje nr har givande översikter över nyutkommen filosofisk och teologisk litteratur samt talrika recensioner av intresse.

The Journal of Ecclesiastical History (London), vol. 3. De flesta artiklarna gäller engelsk kyrkohistoria som t. ex. G. W. S. Barrow, *The Cathedral Chapter of St. Andrews and the Culdees in the Twelfth and Thirteenth Centuries*; O. Chadwick, *Richard Bancroft's Submission*; E. Kemp, *The Origins of the Canterbury Convocation*; A. R. Humphreys, *Literature and Religion in Eighteenth-Century England*; K. Ingham, *The English Evangelicals and the Pilgrim Tax in India 1800—1862*. Vidare kan påpekas »Gerard Groote and the Beginnings of the 'New Devotion' in the Low Countries» (E. F. Jacob) och »Episcopal Succession in Egypt» (W. Telfer). I nr 2 ger C.-E. Normann en bibliografisk översikt över det senaste decenniets kyrkohistoriska forskning i Sverige. Rec.avd. upptager en rad kyrko- och liturgihistoriska arbeten (även några katolska) av forskare i olika länder. En svensk teolog brukar ihågkommas i varje vol. Denna gång har turen kommit till H. Cnatingius och hans arbete, *Bishops and Societies: a Study of Anglican Colonial and Missionary Expansion 1698—1850*.

The Journal of Theological Studies (Oxford), vol. 3, bevarar sin traditionella prägel av en detaljlärd exegetisk tidskrift. Vol. 3 har fem artiklar: M. Black, *The Eschatology of the Similitudes of Enoch*; R. Bultmann, *Gnosis*; G. H. Boobyer, *The Eucharistic Interpretation of the Miracles of the Loaves in St. Mark's Gospel*; H. St. J. Hart, *Judaea and Rome: The Official Commentary*; A. N. Sherwin-White, *The Early Persecutions and Roman Law Again*. Artiklarna upptager en ganska ringa del av utrymmet. I stället dominerar notisavd. »Notes and Studies» och den stora rec.avdelningen. Av svensk exegetik anmäles B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*. Slutligen erinras om G. R. Drivers och C. K. Barretts litteraturöversikter i h. 2 ang. gammaltestamentlig resp. nytestamentlig forskning. Här uppmärksammas bl. a. J. Lindbloms arbete, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*.

The Eastern Churches Quarterly (Ramsgate), vol. 9: nr 5—8, återspeglar det stora intresset för ekumeniska frågor hos Orientens kyrkor. I sina artiklar och notiser ger tidskriften information om forskningen i de ortodoxa kyrkornas historia och lärotradition samtidigt som den verkar för enhet mellan de ortodoxa kyrkorna inbördes och i sista hand eftersträvar återförening av alla katoliker. Man uppmärksammar därför i hög grad förhållandet till romersk-katolska kyrkan. De senaste numren innehåller två artiklar i serien »Rites and Ceremonies of the Coptic Church» och tre artiklar om »Catholics of the Byzantine-Melkite Rite in the U. S. A.». I nr 5 återges den påvliga encyklikan »Sempiternus Christus Rex» 1951 i anledning av 1500-årsminnet av Chalcedonense. Vidare artiklar om »The Monophysite Churches and Catholic Missions»; »The Apostolate of St Thomas in India»; »The Apostolate for Reunion in Holland»; »Eastern and Western Mentality» samt ikonografiska bidrag, recensioner m. m.

Scottish Journal of Theology (Edinburgh) företräder en tämligen moderat reformert teologi och välkomnar bidrag från — som det heter — »members of all branches of the Christian Church». Denna öppenhet för vitt skilda teologiska synpunkter i förening med intresset för aktuella problem gör tidskriften synnerligen läsvärd. Vol. 5 sysslar mest med sakraments- och kyrkobegrepp, exegetiska problem m. m. I synnerhet dopet är föremål för livligt intresse. Sålunda finnes artiklar om dopet i NT och dopets ställning i missionsverksamheten. Ett svenskt bidrag till sakramentsdiskussionen är kap. 6 i »Bibelns värld och vår» av N. Johans-

son, vilket återges i eng. övers. under rubr. »Making Christians by Sacraments». R. Smith tar upp frågan om »The Relevance of the Old Testament for the Doctrine of the Church». P. Katz betonar »The Word of God as Key to Christian Worship». I. A. Muirhead skriver om innebörden i begreppet »Kristi brud». Vidare förekommer bidrag om konfirmation, omvändelse, anglikanism och ekumenik, NT:s historiefilosofi, det bibliska nomosbegreppet, uppfattningen av undret i GT, »Word and Deed» i NT samt exegetiska utredningar av Mark. 4: 1—34 och 16: 1—8. I nr 3 ger H. Obendick en översikt över de senaste 50 årens protestantiska teologi i Tyskland. W. A. Whitehouse redogör (nr 4) för Barths etik enligt »Die kirchliche Dogmatik III/4». Ett stort antal teologiska arbeten recenseras.

Journal of Biblical Literature (Philadelphia), vol. 71, är den amerikanska motsvarigheten till den engelska »The Journal of Theological Studies» men ej i lika hög grad som denna en tidskrift för specialforskaren. I h. 1 finnes bl. a. en intressant art. av E. R. Goodenough om »The Inspiration of New Testament Research». D. T. Rowlingson tar i h. 2 upp den kronologiska frågan ang. apostlamötet i Jerusalem. L. Mowry ställer fornkyrkliga liturgiska bruk i relation till Upp. 4—5. Vidare kan nämnas E. W. Saunders, *Studies in Doctrinal Influences on the Byzantine Text of the Gospels*, samt en längre art. av R. Gordis med titeln »Kohemoth — Hebrew or Aramaic?» I h. 3 ingår en studie över »The Common Theology of the Ancient Near East» av M. Smith och kommentarer till Jes. 64: 4 b—5 a, psalmerna 68 och 93, Job 28: 4, Matt. 10: 19 samt en undersökning av »Ecclesiasticus in the Synagogue Service» av C. Roth. »Did Peter Die in Jerusalem?» är titeln för en art. av W. M. Smaltz i h. 4. Förf. kommer till resultatet, att Petrus sannolikt dött i fängelse i Jerusalem och att han överhuvudtaget ej varit i Rom. Samma häfte innehåller bl. a. artiklar om 1. Tess. (C. E. Faw) och Jes. 34 i förhållande till Jes. 35: 40—66 (M. Pope). Ett 40-tal arbeten rörande exegetik och bibelforskning i allmänhet recenseras. Av svensk teologi anmäles J. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah* och B. Hägglund, *Die heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards*.

The Christian Century (Chicago) är ej organ för någon viss »denomination» utan har bidrag från representanter för olika teologiska och kyrkliga riktningar. Tidskriften utkommer med ett nr varje vecka, och senaste årgången (69) omfattar ej mindre än 1.544 s. Huvudredaktör är Paul Hutchinson. Både ämnesval och innehållets kvalitet är skiftande i denna

jättetidskrift, som behandlar praktiskt taget allt från kristet böneliv till fotboll. Varje nr har i regel någon artikel i en central teologisk eller kyrklig fråga samt politiska kommentarer. Det liberala draget förefaller vara det dominerande i tidskriftens teologiska ansikte. Tidskriften anses ha stor betydelse som opinionsbildare i USA:s kristna kretsar och är ur denna synpunkt intressant att studera. De många recensionerna och månadsöversikterna av nyutkommen litteratur förtjänar påpekas. Artiklarna behandlar bl. a. problem om kristen skolutbildning och ungdomens fostran, ekumeniska frågor med anledning av Faith and Order-konferensen i Lund och den förestående konferensen i Evanston, evangelisering, mission, utrikespolitik m. m. Översiktsartiklar om det andliga läget i Norden ingår i nr 5, 20 och 33. Utförliga register till innehållet finnes, för första halvåret — 52 i nr 26 och för andra halvåret — 52 i nr 53.

The Journal of Religion (Chicago), vol. 32, utmärkes av en bred teologisk orientering och har artiklar i exegetiska, systematiska och framförallt religionsfilosofiska frågor. Artiklarna ger ofta allmänna översikter med stark betoning på det aktuella forskningsläget. I nr 1 avhandlas följande ämnen: Theology and Unbelief; Theology: Science or Art?; Religion and the Fragmentation of Man; Reinhold Niebuhr as Prophet and as Philosopher of History; The Perception of Goodness. Nr 2 inledes av R. Bultmann med »Humanism and Christianity». Om Bultmanns teologi handlar framförallt E. Dinklers art. »Existentialist Interpretation of the New Testament». I samma nr skriver W. Beach om »Freedom and Authority in Protestant Ethics» och Ph. Rieff kommenterar arbeten om totalitarismen. Nr 3 har ett par bidrag till exegetiska frågor (om fariséerna i modern forskning samt den nytestamentliga textkritikens natur och uppgifter). Biologiprofessorn G. E. Hutchinson behandlar »Methodology and Value in the Natural Sciences in Relation to Certain Religious Concepts» och filosofen H. A. Durfee tar upp »The Relationship of Philosophy, Theology, and Religion». Av aktuellt intresse är J. W. Maslands art. om kommunism och kristendom i Kina. W. Lowrie diskuterar i nr 4 frispråkigt den lutherska formeln »Justification by Faith Alone», som han finner obiblisk och anstötlig. Till stöd för sin kritik åberopar han bl. a. A. Nygrens Romarbrevskommentar (!). Men så har ju Lowrie — enl. uppgift i en fotnot — också vistats i Rom i 25 år. B. M. Metzger erinrar om den stora betydelse som boktryckarna W. Bowyer Jr, I. Thomas Jr och R. Young haft för bibelforskningen. I övrigt sysslar nr 4 med filosofiska frågor som historieuppfattning, innebörden i religiös erfarenhet och för-

hållandet tro—sanning. I den rikhaltiga rec.avd. granskas ett stort antal in- och utländska arbeten — bl. a. festskriften »Vid Åbodomens fot». Mera summariskt anmäles även nyare arbeten i avd. »Book Notes».

The Lutheran Quarterly (Gettysburg), vol. 4, den amerikanska lutherdomens huvudtidskrift, presenterar utförligt i nr 1 det förberedande teologiska arbetet för LVF:s möte i Hannover. I nr 2 och 4 ingår artiklar av E. E. Ryden om »The Common Hymnal». I nr 2 skriver A. Nygren om kristendomens avmytologisering (tidigare publicerat i denna tidskrift). Vidare märkes i samma nr G. W. Forell, Luther's View Concerning the Imperial Foreign Policy; G. Ottersberg, Wilhelm Loehe; H. F. Baughman, That the Man of God May Be Adequate. I nr 3 behandlar H. H. Bagger frågan om anabaptisterna och reformationen. A. K. E. Holmio undersöker Luthers syn på kriget och C. Bergendoff skisserar den lutherska nattvardsuppfattningen. Vidare artiklar om »Rig Veda» och »Ernst Casierer». I avd. »Notes and Studies» bör påpekas en intressant vy över eskatologiens ställning i systematisk teologi. Av intresse för Lutherforskningen är i nr 4 E. Berggravs art. »State and Church — the Lutheran View» (Hannoverföredraget) och »Luther and the 'Orders of Creation' in Relation to a Doctrine of Work and Vocation» av M. J. Heinecken. E. T. Greninger ifrågasätter starkt, att bullan »Munificentissimus Deus» (om jungfru Marias kroppsliga himmelfärd) är att anse som ett rent teologiskt dokument. Ett stort antal arbeten av svenska teologer och kyrkomän anmäles.

The Harvard Theological Review (Cambridge, Mass.), vol. 45. »The Bible in Persian Translation» är titeln för en längre art. av W. J. Fischel i nr 1. F. E. Cranz skriver om »Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea». W. H. P. Hatch börjar nr 2 med att redogöra för ett nyupptäckt Romarbrevsfragment. F. ö. sysslar nr 2 med grekisk religion (försokratisk världsbild, Homerus' hymn till Demeter m. m.). Nr 3 innehåller: E. F. Rice, John Colet and the Annihilation of the Natural; H. J. Leon, The Jewish Community of Ancient Porto; P. J. Alexander, Hypatius of Ephesus. En synnerligen intressant uppsats av A. D. Nock om »The Roman Army and the Religious Year» står att läsa i nr 4, som dessutom har »A Note on Mediaeval Political Theology» med titeln »Deus per Naturam, Deus per Gratiam» författad av E. H. Kantorowicz.

Theology Today (Princeton), vol. 9, är en synnerligen välredigerad och innehållsrik tidskrift av reformert färg. De redaktionella kommentarerna

till den aktuella teologiska debatten, som inleder varje nr, är mycket intressanta. Vidare presenterar redaktören båda artiklarnas innehåll och deras författare på ett mönstergillt sätt. Varje nr är i regel ägnat åt ett bestämt tema, som belyses från olika synpunkter av bidragsgivarna. Med anledning av de förestående världskonferenserna i Lund och Willingen står ekumenikens och missionens problem i förgrunden i tidskriftens aprilnummer. Nr 2 sysslar med frågor som teologi och förkunnelse, teologi och själavård samt evangelism. En art. »Religion and Government» av J. A. Mackay visar, att problemet kyrka—stat kvarstår, även om kyrkan är organisatoriskt skild från staten som i USA. Problemkomplexet »Science and Religion» är temat för nr 3, som har flera bidrag även av icke-teologer. Bl. a. hävdas, att den moderna naturvetenskapen till skillnad från den av äldre datum har att taga allt större hänsyn till sociologiska och mänskliga faktorer. En art. handlar om atombomben. I samma nr skriver E. L. B. Cherbonnier om »Biblical Metaphysic and Christian Philosophy». Nr 4 har rätt pessimistiska kommentarer om de ekumeniska konferenserna i Willingen och Lund. Artiklarna i detta nr ägnas ämnet »The Church on the Spot». J. A. Mackay ger en exegetisk utredning om innebörden i »Church Order» på grundval av Efes.brevet. Vidare kan man i nr 4 läsa den tjeckoslovakiske professorn J. L. Hromádka's omdiskuterade anförande vid Lundakonferensen. I övrigt innehåller nr 4 artiklar om missionens och ekumenikens nutida problem samt en analys av kyrka och religion i dagens Skottland. Notisavdelningarna »Theological Table-Talk» och »The Church in the World» erbjuder mycket av intresse. Rec.-avd. är gedigen och upptager en rad aktuella teologiska arbeten. A. Nygrens herdabrev, som översatts till engelska med titeln »The Gospel of God», är det enda svenska arbete som anmäles.

ELON ISACSSON.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

FÖRNYAT FÖRSVAR FÖR EN NYGREN-TOLKNING

Efter Professor Valter Lindströms »förnyade kritik» av min Nygren-tolkning är det delvis mycket svårt att förstå vad han egentligen avsett i sin ursprungliga kritik.

1. Hans bestridande av att Nygrens tes om »det spontana kärlekssinnet-lagens specifika kristlighet» skulle *vila på* en psykologisk *undersökning* är alldeles onödigt, eftersom även jag uttryckligen bestritt detta (Plikt och kärlek sid. 129). Vad jag påstått är endast att ifrågavarande tes *innebär* ett psykologiskt *påstående*. När Nygren säger att kristendomens ethos förverkligats, kan jag inte tolka detta på annat sätt än att människor tänka, känna och handla på ett sätt som står i överensstämmelse med detta ethos. Mot min framställning på denna punkt invände Lindström förut att jag bort märka att det är »kristendomens och inte sin egen mening» som Nygren här återger. Nu gör Lindström gällande att egenarten »både i fråga om ideal och förverkligande är något som Nygren konstaterar utifrån en vetenskaplig jämförelse mellan kristendomen och olika filosofiska och religiösa åskådningar», vilket väl måste innebära att det är fråga om Nygrens egen mening. Vart tar då den första kritiken vägen?

I de resonemang som Nygren lägger till grund för sin tes om den kristna kärlekens exklusivitet ingår även tanken att Gud är subjektet i denna kärlek. Skall denna tanke ha någon som helst funktion i sammanhanget, måste den naturligtvis innebära att Gud *verkligen* är kärlekens subjekt. Detta kallade jag en trostanke och påstod att Nygren här ej hållit skillnaden klar mellan vetenskapliga satser och trostankar. Om man tolkar *tesen* om kärlekens specifika kristlighet i analogi med *beviset* för *tesen*, blir även *tesen* en trostanke. Enligt Lindströms första kritik hade jag här funnit »ett korn av sanning», låt vara mycket vilseledande uttryckt. Det riktiga tycktes vara att det här var fråga om »kristna trosutsagor om agape», det oriktiga att jag antog det vara fråga om trosutsagor vars sanning Nygren själv ville

påstå. Nu gör Lindström i stället gällande att *tesen* är en vetenskaplig ut-saga men *beviset* en trosutsaga, vars sanning Nygren inte uttalar sig om. Menar Lindström verkligen att Nygren *med full rätt* kan dra slutsatser angående det kristna ethos *förverkligande* genom att jämföra detta ethos med »andra etiska *åskådningar*»? Eller är även Lindström på denna punkt kritisk mot Nygrens metod?

2. Trots att jag ytterligare påpekat att jag på tal om Nygrens filosofiska etik använt ordet »formal» i två olika betydelser, vidhåller Lindström: »Är ramen verkligen formal, bör ju vilken etisk åskådning som helst få plats inom densamma.» Menar Lindström verkligen att vilket som helst innehåll måste kunna få plats inom vilken som helst form? Eller är detta bara fallet inom det etiska området? Nygren är i varje fall av en annan mening. Utilitarismen och evolutionismen skall t. ex. inte få plats inom hans ram. Om Lindström här invänder att dessa icke äro etiska åskådningar i Nygrens mening, så kan detta endast föranleda att frågan omformas till: »Har kristendomen i Nygrens tolkning verkligen en etisk åskådning i Nygrens formala mening?»

Å andra sidan är frågan, huruvida Nygrens pliktetik såsom jag uppfattat den i någon mening är formal, helt språklig och ganska intresselös. Lindströms huvudanmärkning är att jag gjort »en psykologiserande om-tolkning» av Nygrens pliktbegrepp. Något som helst stöd för denna anklagelse ger han dock inte, om man undantar att han påpekar att jag talat om »pliktetikens ideal», medan Nygren påstår att pliktetiken ger rum för många olika ideal. Riktigt är att den ger rum för många olika sannelag och handlingar, en sak som jag själv påpekat. Den person vars samvete bjuder att han hämnas får plats inom ramen lika väl som den vars samvete bjuder honom att förlåta. Men dessa variationer ha icke någon *etisk* betydelse. Det som gör förhållandet etiskt gott är ju enbart detta »att jag följer den etiska fordran uteslutande därför att den är etiskt fordrad».

Enligt denna etik finnes alltså endast *en* riktig norm vid etiskt bedömande. Att olika människor kan ha helt andra etiska åsikter, gå efter helt andra etiska normer, och ändå bedömas som goda enligt denna teori är en annan sak. En person förlåter sin fiende, emedan hennes samvete bjuder henne det, och hon själv tror att förlåtandet som sådant gjort hennes handling etiskt god. Häri tar hon enligt Nygrens pliktetik fel, ty hade hennes samvete bjudit henne att hämnas hade förlåtandet icke varit etiskt

gott. Det som gör hennes förhållande etiskt gott är detta att hon leds av sitt samvete. Att de som motsvara Nygrens pliktideal själva kan ha alla möjliga olika andra ideal, bl. a. det kristna, har jag aldrig haft en tanke på att bestrida.

I själva verket är det mig omöjligt att se vari Lindströms egen tolkning av Nygrens pliktbegrepp skiljer sig från min »psykologiserande omtolkning». Att Nygrens definitioner av plikt och godhet skulle gå i cirkel har jag påstått endast under förutsättning att »det goda» i bägge definitionerna betyder samma sak. Lindström säger här att »god» i det ena fallet har att göra med det etiska *förhållandet* och *betyder* att en etisk fordran följts uteslutande emedan den varit etisk fordrad, medan »god» i det andra fallet *syftar* på den etiska *fordran*, det etiska idealet. Eftersom Lindström inte gärna kan mena att ett gott etiskt ideal enligt Nygren är detsamma som ett ideal som följs för sin egen skull, antar jag att han håller med om att »det goda» i de två definitionerna inte betyder samma sak. Vi är alltså även här överens.

Lindström erkänner att kristendomens spontana kärleksideal inte får plats inom den av mig skisserade pliktetiken. Så vitt jag kan se räcker Lindströms egna Nygrencitat till för att utesluta kärleksidealet. Lindström skriver: »Det etiska förhållandet består däri, att jag följer den etiska fordran uteslutande därför att den är etiskt fordrad. *Vilken* den etiska fordran är, är därmed ej utsagt.» Nej, men enligt kärleksetiken består det etiska förhållandet däri att jag *icke* följer den etiska fordran därför att den är etiskt fordrad utan i stället uteslutande drivs av kärlek till min nästa. Ger det någon rimlig mening att påstå att någon utfört en handling av spontan kärlek uteslutande därför att den var etiskt fordrad? Jag skulle vara tacksam om Lindström direkt svarade på denna fråga.

3. Lindström påstår att Nygren i sin etik konsekvent håller sig till den typ av sats, som äro av intresse för ett subjekt i handlingens situation och som alltså utpeka vilken handling subjektet bör utföra. (På vilken punkt jag »observerat, att Nygrens framställning är korrekt om man utgår från att så är förhållandet», begriper jag inte.) Varken i sin filosofiska eller i sin kristna etik skulle Nygren alltså vara inne på frågan hur en människa skall etiskt bedömas. Förhåller det sig inte snarare tvärtom? Bägge formerna av etik sysslar ju uteslutande med att bedöma sinnelagets etiska halt. Den filosofiska etiken bedömer människan som god om hon

helt följer samvetet för dess egen skull, men aktar sig noga för att föreskriva något om vad samvetet skall säga i handlingsituationer. Den kristna etiken bedömer människan som god om hon helt drivs av spontan kärlek, men den aktar sig lika noga för att säga något om vilka handlingar kärleken måste driva till. Att Nygren trots detta program även kommer in på handlingsituationernas frågeställning beror på att de båda typerna av satsar ha ett så intimt samband att intet etiskt system kan behandla enbart den ena typen. Vad det gäller är naturligtvis just att vara medveten om vilken typ man talar om och inte »sorglöst växla». Jag har påstått att Nygren felat i detta avseende och att han härigenom kommit att inta en delvis ohållbar position. Bevisen har jag utförligt lämnat i mitt tredje kapitel. Lindström vänder anklagelsen mot mig själv, men varken i sin ursprungliga eller i sin förnyade kritik ger han ett enda exempel på detta sorglösa växlande.

Det torde vara riktigt att man bättre kan förstå hur Nygren tänker, om man använder insikten om de två frågeställningarnas olikhet. I handlingsituationen rådfrågar människan sitt ideal och den etiska frågan lyder: »Hur är det etiskt att handla?» Enligt Nygrens sätt att tänka blir detta detsamma som frågan: »Hur handlar en person som förkroppsligar mitt ideal?» Den filosofiske etikern konstaterar sedan: »Han drevs av sitt ideal och förhöll sig alltså etiskt.» Vi tänka oss nu det är fråga om en kristen. Hans fråga i handlingsituationen blir: »Hur handlar en spontant kärleksfull människa i denna situation?» Den teologiska etiken konstaterar sedan: »Han följde kärleksidealets krav och handlade alltså kristet etiskt.» Vi kunna konstatera dels att mannen tycks ha uppfyllt både den formala och den kristna etikens krav, dels att de båda kraven synes förhålla sig till varandra som form och innehåll. Formen blir enligt de båda frågeställningarna: »Hur handlar man efter x-idealet, som jag hyllar?» »Handlade han av aktning för x-idealet, som han hyllar?» För att få det kristna innehållet behöver man blott byta ut de båda x-en mot »kärleks-». Tankegången kan förefalla klar och lättbegriplig. Att den inte räddar Nygrens system framgår om vi tänker oss att mannen icke blott gått efter etiska resonemang utan även handlat under inflytande av en stark känsla av medlidande. Den filosofiska etikern måste säga sig att detta medlidande, i den mån det varit med om att framdriva handlandet, grumlat dess etiska karaktär. För den teologiske etikern blir det i stället en påminnelse om

att det är två olika saker att handla av spontan kärlek och att försöka handla så som man skulle göra om man ägde spontan kärlek.

Lindström antyder att jag passat in Nygrens åskådning i ett färdigt schema, som kommit att fungera som en Prokrustesbädd. I själva verket har jag endast genom logisk analys sökt uppvisa att Nygrens etik innehåller vissa motsägelser samt genom fenomenologisk analys att den på vissa punkter icke motsvarar vårt etiska medvetandes sätt att fungera. Att en dylik analys ibland måste tjänstgöra som en Prokrustesbädd måste jag hålla med om, men detta innebär ingen kritik. Även etiska teorier äro ju till för att vara riktiga.

HANS NYSTEDT.

Professor V. Lindströms svar kommer att införas i nästa häfte. Därefter är diskussionen avslutad.

Red.

* *
*

EN FRÅGA TILL PROFESSOR ASPELIN

I professor G. Aspelins »försök till begreppsutredning» om 'tro och vetande' (STK, h. 2, s. 79—80 i år) förekommer följande satser:

»Lika orimligt vore ett försök att avvisa den religiösa trons syn som illusorisk och verklighetsfrämmande utifrån vetenskapliga utgångspunkter. Den som resonerar så visar endast sin oförmåga att förstå de religiösa symbolernas mening. Är frågan om trons och vetandets harmoni resp. oförenlighet ett legitimt problem eller ett skenproblem etc. . . .»

Detta »så» kan syfta på att avvisa religiös tro utifrån vetenskapliga utgångspunkter, vilket alltså skulle vara orimligt. Men »så» kan alternativt syfta på att anse denna orimlighet föreligga. Den genomgående tanken skulle då vara, att det vore rimligt att avvisa de religiösa symbolernas *mening* (naturligtvis ej symbolerna själva) utifrån vetenskapliga synpunkter.

Den förstnämnda läsningen synes mig innebära att tro och vetande måste spela på två skilda plan, vilken läsning professor Aspelin i övrigt synes mest böjd för. Den senare läsningen skulle däremot innebära att harmoniera båda på samma plan och i övrigt erkänna en känsloburen avsikt-

lig motsättning. Vilken syftning som är den rätta förståelsen av de religiösa symbolerna kan här lämnas öppen. Frågan är endast vad i det föregående som enligt den aktade författaren innebär oförmågan att förstå deras mening. Undertecknad får härmed hemställa att professorn beredes tillfälle till ett förtydligande.

EVALD BECKMAN.

SVAR

Med anledning av Överstelöjtnant E. Beckmans fråga får jag hänvisa till en passus på s. 79, där jag uppställt två alternativ. Enligt det ena ligger tron och vetandet på samma plan; enligt det andra ligger de på helt olika plan. Sedan resonerar jag hypotetiskt utifrån de båda alternativen och söker påvisa deras konsekvenser. Ordet »så» syftar på avvisandet av »den religiösa tron som illusorisk och verklighetsfrämmande», varvid detta avvisande stöder sig på »vetenskapliga utgångspunkter». Om man accepterar det andra alternativet, följer därav, att ett sådant resonemang måste betraktas som förfelat och vittna om vederbörandes »oförmåga att förstå de religiösa symbolernas mening». Helt annorlunda blir naturligtvis förhållandet, om man accepterar det första alternativet.

I detta sammanhang har jag endast velat ställa problemet; i den följande framställningen har jag sökt finna en lösning av detsamma genom en närmare analys av genuint religiösa utsagor. Den ärade insändaren har med rätta observerat, att utredningens resultat närmast stöder det andra alternativet.

GUNNAR ASPELIN.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Oväntad och uppskakande kom underrättelsen om att professor Aage Bentzen avlidit den 4 juni. Bentzen innehade den gammaltestamentliga professuren vid Köpenhamns universitet, vilken han 1929 tillträdde som efterträdare till Johannes Jacobsen. Bentzen stod ännu i sin fulla kraft och mitt uppe i en rik och mångsidig författarverksamhet. Han var född 1894. Vid tiden för sin bortgång var han helt upptagen av förberedelserna för sommarens internationella kongress för gammaltestamentliga forskare i Köpenhamn.

Bentzen tillhörde icke de skarpa konturernas typ av forskare; han hörde snarare till de rörliga, vakna, livaktiga. Han var alltid au niveau med vad som hände och skedde på hans vetenskapsområde. Han var utomordentligt beläst och hade goda internationella förbindelser. Han gav sig med friskt mod in i den vetenskapliga debatten och lät aldrig några aktualiteter gå förbi utan att skärskåda och ta position. Han valde aldrig ytterlighetsståndpunkter utan sökte gärna uppleta det som var det riktiga i allting och finna en lösning i medelvägens tecken. All självgodhet i forskningen var honom främmande. Han tillstod gärna sin skuld till andra forskare och var generös i att ge erkännande och citera. Han hade särskilt tagit starka intryck av Sigmund Mowinckel; dock drog han sig ej för att ofta deklarerat egna meningar i strid mot sin läromästare.

Bentzen gjorde ofantligt mycket för att göra nordisk forskning känd i utlandet, ej minst genom sin mycket lästa Introduction to the Old Testament, utkommen i två upplagor. Därför står hela Nordens gammaltestamentliga forskare i stor tacksamhetsskuld till honom.

Världskriget och ockupationen pressade honom hårt. Han sökte tröst i ett otroligt intensivt författarskap. Under den tiden publicerade han bl. a. stora kommentarer till Psaltaren, Jesaja, Predikaren, en Inledning till G. T. och en avhandling om det sakrala konungadömet.

Bentzens bortgång betyder en stor förlust för den gammaltestamentliga forskningen och för nordiskt teologiskt samarbete.

JOH. LINDBLOM.

Efter 3—4 Aars Sygdom og Svaghed døde Professor, Dr theol. Jens Nørregaard d. 26 Juli. Kort iforvejen havde han, tvunget af Sygdommen, søgt sin Afsked, efter i 30 Aar at have virket som Professor i Kirke- og Dogmehistorie.

Med sin Doktorafhandling, »Augustins religiøse Gennembrud», 1920, traadte Nørregaard frem som en moden og selvstændig Forsker, og man kan uden Overdrivelse sige, at denne Bog har sat Skel i Augustinus-Forskningen. Efter 1923 at være blevet Valdemar Ammundsens Efterfølger viede Nørregaard sig især Undervisningen af Studenterne — han fik da ogsaa mere end nogen anden dansk Teolog mange arbejdende Elever, der siden har gjort sig gældende baade i Kirkehistorie og i andre teologiske Discipliner — og Fremskaffelsen af en efter danske Forhold brugbar Lærebog. Den sidste Opgave løste han gennem sin nu over hele Norden anvendte Omarbejdelse af Hjalmar Holmquists Kirkehistorie. Ved dette Samarbejde lykkedes det Nørregaard at skabe en kirkehistorisk Haandbog, som der — efter hvad jeg kender — ikke findes Magen til paa noget fremmed Sprog. For Nørregaard tog dette Arbejde og den dermed nøje sammenhængende Udarbejdelse af det store to Bindes Værk om 19. Aarh.s Kirkehistorie 15 Aar. Derefter tænkte han at vende tilbage til sin Ungdoms egentlige Forskningsarbejde. Det kom imidlertid til at gaa helt anderledes.

1940 blev Danmark besat. Gennem mange Aar havde Nørregaard været en af Universitetets ledende Mænd, Medlem af Konsistorium, Stipendieudvalg og talrige andre Komiteer og Udvalg. Da i 1942 Medicineren Professor Bloch paa Grund af Alder maatte trække sig tilbage som Rektor, valgtes Nørregaard med overvældende Flertal til hans Efterfølger. Dengang valgte man alene efter, hvem man havde Tillid til. Faren stod daglig for Døren. Det gjaldt Universitetets Frihed og Moral. Om Nørregaard vidste man, at han paa den ene Side var uafhængig og fast — grænsende til Stædighed — og paa den anden Side havde en sjælden Smidighed og Forhandlingsevne. Derfor var han Manden, og de følgende Aar viste, at man ikke havde taget Fejl. Med stor Dygtighed og under almindelig Beundring ledede Nørregaard Københavns Universitet under Krigens sidste tre Aar og i de tre vanskelige Aar efter Krigen. 1948 trak han sig tilbage fra Rektoratet. Endnu kun 61 Aar gammel haabede han atter at kunne vende tilbage til Augustinus-Forskningen, men atter slog Forventningerne Fejl.

Hurtigt viste det sig, at mange Aars flittigt Arbejde og vel navnlig det haarde psykiske Pres i Krigens Aar havde slidt hans Kræfter op. To store

Operationer og derefter følgende Depression gjorde ham i stigende Grad uarbejdsdygtig. Længe haabede baade han selv og vi andre, at en Regeneration skulde være mulig, men Kræfterne var og blev udtømt. Nu har Døden sat sit Punktum.

Teologisk havde Nørregaard faaet sin Paavirkning fra det Slægtled af Teologer, der beherskede Tiden før 1914 — i Danmark fra Valdemar Ammundsen, fra Nathan Söderblom i Sverige, men i det hele taget fra den vidtfavnende humanistiske Aandsretning, der hørte dette Aarhundredes Begyndelse til. Ud fra denne i Ordets bedste Forstand humanistiske Indstilling maatte Nørregaard ogsaa være aaben overfor Paavirkningen fra den store Kirkefader fra Hippo. Derfor var det ham ogsaa naturligt at slutte sig til den økumeniske Bevægelse, hvor han fra dansk Side blev en af de ledende. Bevægelsens Historie har han skildret i et lille Skrift (1940). Overfor Efterkrigstidens anti-idealistiske Teologi stod han i Grunden helt fremmed, men trods dette havde han vel mere end nogen i det ældre Slægtled Evnen til at drage ogsaa os yngre, der om mange Ting tænkte saa helt anderledes, og faa os til at arbejde. Her viste hans økumeniske Sindelag sig. Den ældres bedrevidende Intolerance laa ham ganske fjernt. Enhver blev respekteret — naar blot der var Alvor i hans Arbejde.

Som Forsker, som Lærer og som Københavns Universitets uforlignelige Rektor i de vanskeligste Aar vil Jens Nørregaards Minde leve.

HAL KOCH.