

ROMAREBREVET OCH FÖRKUNNELSEN

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

I sitt företal till Romarebrevet säger Luther: »Detta brev är det rätta huvudstycket i Nya testamentet och det allra klaraste evangelium». Om det verkligen förhåller sig så, att Romarebrevet ställer fram evangelium i ännu klarare dager än något annat stycke i Nya testamentet, så måste det uppenbarligen få en alldeles särskild betydelse för förkunnelsen.

Nu har det emellertid icke saknats röster, som gjort gällande, att det ligger åskillig överdrift i denna Luthers uppskattning. Att denne, som personligen fått så mycket av Romarebrevet och som däri fann det förnämsta stödet för sin reformatoriska åskådning, i detta brev skulle se »det rätta huvudstycket i Nya testamentet och det allra klaraste evangelium» var ju helt naturligt. Men häri — har man sagt — kunna vi icke följa honom. En teolog som Emil Brunner säger, att om man över huvud taget skall kalla något för huvudstycket i Nya testamentet, detta utan tvivel måste vara evangelierna.

Denna invändning är bestickande och kan synas självklar. Vid närmare granskning visar det sig emellertid, att den åtminstone i viss utsträckning är grundad på en falsk föreställning. Bakom denna tanke ligger nämligen ofta den uppfattningen, att vi i evangelierna — närmast är det därvid fråga om de synoptiska evangelierna — skulle äga den ursprungliga historiska framställningen av Jesu liv och gärning och att detta primära material sedermera omhändertagits av Paulus och underkastats en omdanande bearbetning. Av evangeliernas enkla berättelser om Jesus skulle så ha uppstått tron på honom såsom Kristus och Guds Son. Om det verkligen förhölle sig på detta sätt, finge man ju medge, att man ägde evangeliet klarast i »synoptikerna» och fördunklat hos Paulus. Men nu är hela denna uppfattning ingenting annat än en ohistorisk konstruktion. I stället förhåller det sig

så, att tron på Kristus är förutsättningen för evangelierna lika väl som för Paulus. Om denna tro icke hade funnits, så hade vi över huvud icke ägt några evangelier. Evangelierna äro icke i historiskt intresse upptecknade berättelser, utan av tron på Kristus födda vittnesbörd med syfte att även hos andra framkalla samma tro. »Dessa hava blivit uppskrivna, för att I skolen tro att Jesus är Messias, Guds Son, och för att I genom tron skolen hava liv i hans namn» — så heter det i Johannesevangeliet, och detsamma gäller om alla evangelierna. Skillnaden mellan Paulus och de synoptiska evangelierna ligger blott däri, att Paulus mera klart och otvetydigt fixerat innebörden i denna tro. Det är samma evangelium, blott att det hos synoptikerna lättare kan utsättas för förvanskningar. Den som vill taga på det med profana händer kan göra det. Här har man kunnat komma på den idéen att ur evangelierna framkonstruera ett av tron oberoende, rent historiskt »Jesu liv», alltså med andra ord att skala bort evangelium ur evangelierna. För alla dylika försök är Pauli evangelium en stötsten. Det evangelium, som ligger inneslutet i evangelierna och som givit dessa deras namn, är hos Paulus hämtat fram och ställt i förgrunden på ett sätt, som icke lämnar rum för missförstånd. I den kristna kyrkans historia har det också visat sig, att Romarebrevet på ett särskilt sätt kunnat ge impuls till kristendomens förnyelse. När man varit på glid bort ifrån evangelium, har en fördjupning i Romarebrevet ofta varit medlet att återerövra det förlorade. Vid närmare eftersinnande måste man alltså, även från rent objektiv synpunkt, medgiva, att Luther har rätt i sitt omdöme. Vad evangelium är, vad kristen tro innebär, lär man känna i Romarebrevet såsom ingen annorstädes i Nya testamentet. Romarebrevet ger oss evangelium i dess stora sammanhang, det ger oss det rätta perspektivet därpå och ger oss anvisning på huru vi skola sammanfoga brottstyckena ur evangelierna så att de ge oss den rätta, åsyftade bilden. Och vilken betydelse en rätt helhetssyn på evangelierna har för förkunnelsen, är ju utan vidare uppenbart.

Vad är då huvudinnehållet i Romarebrevet? Det vanliga svaret är väl detta: rättfärdiggörelsen genom tron. I och för sig är detta svar alldeles riktigt; men tyvärr stannar man blott alltför ofta vid föreställningen, att Paulus härmed framställt en viktig och central läro-

punkt, men dock blott en läropunkt. Icke utan en viss rätt har mot den evangeliska teologien anmärkts, att dess intresse för Romarebrevet brukar utslockna i och med det att Paulus i början av femte kapitlet nått fram till rättfärdiggörelsens frukt, som består däri, att vi hava frid med Gud genom vår Herre Jesus Kristus. Men — tillägger man — Romarebrevet innehåller ju mycket mer än detta; i de följande kapitlen behandlar ju aposteln så många för det kristna livet centrala angelägenheter, som också ha anspråk på att bli hörda inom den kristna kyrkan.

Det ligger på en gång något berättigat och något oberättigat i detta påstående. Uppenbarligen är det berättigat, då det säges, att vi måste lyssna till Romarebrevet i dess helhet och icke blott klänga oss fast vid begynnelsekapiteln. Givetvis har Paulus haft sin mening med att han icke avbrutit sitt brev med femte kapitlets elfte vers. Men oberättigat är det, om man säger, att Paulus i fortsättningen talar om så många andra viktiga ting; ty i Romarebrevet talar han från början till slut blott om ett och detsamma. Romarebrevet är en enda stor enhet, ett slutet sammanhang, som saknar motstycke icke blott i den kristna litteraturen, utan i litteraturen över huvud. Man torde ej kunna nämna något annat aktstycke så fast enhetligt, så till brädden fyllt av avgörande tankar, som Romarebrevet. Men den systematik, det här är fråga om, är av högre ordning än den vanliga, tankens systematik. Det är det starka, enhetliga livets systematik. Det är samma slags enhetlighet, som vi beundra hos Luther. Men Luther hade Paulus och Romarebrevet att falla tillbaka på. Paulus har intet, på vilket han i samma mening kan falla tillbaka. Han står omedelbart inför vad Gud i Kristus gjort för oss, och han uttrycker det i ord, som årtusendena sedan ha kunnat leva på.

Det sagda vill ge uttryck åt nödvändigheten att tränga ned till den enhetliga sak, som Romarebrevet handlar om. I allmänhet förhåller det sig väl eljest så, att vi ganska väl känna till en mängd enskilda ord ur Romarebrevet, men att vi ha dem mera såsom pärlor, uppträdda på ett snöre, en och en, under det att det behärskande sammanhanget är tämligen dunkelt. I viss mån kan kanske en yttre omständighet ha bidragit härtill: versindelningen i våra biblar. Den är en sak på gott och ont. Den underlättar ju i hög grad citeringen och

återfinnandet av ett ställe; och vidare kan den bidra till inpräglandet av enskilda bibelord. Men å andra sidan bidrar den också till att man just fattar dem såsom enskilda, isolerade uttalanden, som en samling »bibelspråk». Särskilt med avseende på en sådan skrift som Romarebrevet måste ett dylikt atomistiskt intryck verka störande. Pauli framställning här är icke en samling aforismer i allahanda ämnen. Paulus har aldrig skrivit någon samling »bibelspråk». Steg för steg, konsekvent och ihärdigt banar han sig väg genom de tankemassor, som inställa sig, då han för sig söker klargöra innebörden i Guds gärning i Kristus. Nu är det väl sant, att vi i förkunnelsen ha full rätt att låta allt det, som det gudomliga ordet kan föra oss i tankarna, framträda till församlingens uppbyggande. Men det kan också löna sig att en gång rikta uppmärksamheten icke på de tankar, som inställa sig hos oss å propos det ord vi läsa, utan enkelt och rättframt lyssna till vad som faktiskt står där, icke distrahera oss genom de associationer, som infinna sig, utan endast steg för steg följa Paulus själv i hans tankegång. Givetvis kunna vi icke här genomföra detta, utan måste inskränka oss till att blott antyda något av det väsentligaste.

*

Då det nu gäller att hastigt genomvandra Romarebrevet, välja vi att företaga denna vandring från en något ovanlig utgångspunkt, nämligen från kap. 5: 12—21, alltså just från den punkt, där enligt den nyss omtalade anmärkningen den evangeliska teologiens intresse för Romarebrevet brukar utslockna. Det är detta parti, där Paulus ställer emot varandra *Adam* och *Kristus* — ett av de ställen i Nya testamentet, som vållat utläggarna de allra största svårigheter. Redan det oförmedlade införandet av denna tanke, skenbart utan sammanhang med det föregående, har medfört, att man icke riktigt vetat var man skulle göra av detta parti. Härtill komma svårigheter för förståelsen av saklig art. Man har funnit, att Paulus i denna jämförelse mellan Adam och Kristus hemfallit åt en rabbinsk tankevana; eller man har från religionshistoriskt håll gjort gällande, att det här blott är fråga om en modifikation av den välkända hellenistiska tanken om urmänniskan.

Det ena såväl som det andra har gjort, att man stått rådlös inför detta ställe. Man har velat betrakta det som en parentes, kanske som

en »epilog» till det föregående utförandet eller som en inledning till det efterföljande. Men i själva verket stå vi här inför *höjdpunkten* i brevet, den punkt varifrån det hela bäst låter sig överblicka. Just det oförmedlade införandet och det eruptiva i tankarnas frambrytande, som gör att de icke kunna finna en avslipad språklig form, är i sin mån symptom på att vi här ha att göra med något centralt och bärande för Paulus. Och när man klagat över att Paulus icke på något sätt söker bevisa den parallellism mellan Kristus och Adam, som han här gör gällande, så är denna frånvaro av bevis, denna självklarhet ett symptom i samma riktning, nämligen att det här är något för Paulus avgörande och axiomatiskt, som är alltför väsentligt för att kunna göras till föremål för formell bevisning. Paulus utgår ej från Adam, utan från Kristus, och hans avsikt är icke att med denna jämförelse vindicera någon ny ställning åt Kristus, utan han vill helt positivt konstatera, att detta *är* Kristi ställning och betydelse, given honom av Gud.

Paulus tänker i *äoner*. Här stå emot varandra *dödens* suveräna herravälde över allt vad människa heter, detta genom Adam — och å andra sidan *livets* suveräna herravälde, detta genom Kristus. Vad är det som har skett därigenom att Kristus blivit oss given? Därigenom har den *nya äonen* brutit in, livets äon. Därigenom ha de som hålla sig till Kristus och tro på honom blivit uttagna från dödens herravälde, som vilar över Adams släkte, eller, för att uttrycka det med Kolosserbrevets ord (1: 13): Gud »har räddat oss från mörkrets välde och försatt oss i sin älskade Sons rike». Detta är Kristi *universella* betydelse; om ordet icke vore så belastat, skulle man ock kunna säga Kristi *kosmiska* betydelse, ty det är just detta som Paulus vill uttrycka genom sin jämförelse. När Adam går bort från Gud, så är detta icke något som endast angår honom personligen och individuellt, utan i och med det samma har synden och döden fått herravälde i kosmos, i världen, i hela människovärlden såsom totalitet. På samma alltomfattande sätt — ja ännu mycket mer, säger Paulus, har *livet* genom Kristus kommit till herravälde i människovärlden.

Man har i detta sammanhang talat om Pauli historiebetraktelse eller historiefilosofi. I själva verket är det här fråga om något vida mer, ett långt väldigare perspektiv än allt vad historiesyn och historiefilosofi

kan erbjuda. När vi i vanlig mening tala om historiesyn och betraktelse av det historiska livets gång, så röra vi oss helt inom den ram, som Paulus kallar den gamla äonen, dödens äon. Huru omfattande historiefilosofiska perspektiv vi än tillgripa, komma vi ej utöver detta. Icke heller kan man jämnställa Pauli båda äoner med den traditionella uppdelningen av världshistorien i tiden före och tiden efter Kristi födelse. Visserligen har också denna uppdelning sin grund i känslan av Kristi överväldigande betydelse för mänskligheten, så att mänskligheten *efter* honom är något annat än mänskligheten *före* honom. Och dock är det här fråga om en sekulariserad syn på mänskligheten. Både före och efter Kristus är det Adams barns historia, historien om vad som tilldragit sig i det som för Paulus är denna syndens och dödens värld.

När Paulus talar om att döden genom Adam har kommit i världen, gör han detta icke i den meningen, att han i teoretiskt intresse söker i det förgångna för att få förklaring till det fenomenet, att människor efter att ha levat en längre eller kortare tid alla till sist måste dö, så att döden här alltså skulle beteckna avslutningen på och gränslinjen för livet. Utan han menar, att det som vi kalla för liv i alla avseenden ligger under dödens välde. Han finner, att allt vad mänskligt liv heter från Adam och intill nu står under dödens villkor och är märkt av döden. Döden — och i detta sammanhang är det redan vilseledande att fråga, om det gäller den lekamliga, den andliga eller den eviga döden — döden är den suveräne härskaren i vår värld. Det är så för oss alla, Adams barn, tillhörande denna äonen. Men till oss, som äro trälar i denna dödens äon, kommer nu evangeliets budskap, och dess innehåll är detta: den nya äonen har brutit in. Liksom genom *en* människa, Adam, döden har blivit vår lott, så skänker oss Gud nu genom *en* människa, Kristus, *livet*. Liksom Adam står i spetsen för och inleder denna äonen, så står Kristus genom sin uppståndelse som begynnaren och fullkomnaren av den nya äonen, *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων*.

Här, i centrum av Romarebrevet, ha vi något väsentligt att lära för förkunnelsen. Det sker så lätt, att evangelium krymper samman under våra händer. Till och med då syndaförlåtelsens ord förkunnas, kan detta få något smått över sig. Lätt uppkommer skenet, som om evangelium huvudsakligen vore själshygien, en psykoterapeutisk ange-

lägenhet, och att det i första rummet skulle avse att hjälpa människor till rätta med deras psykoser och disharmoniska själstillstånd. Församlingen har rätt att få höra, vad Gud i Kristus har berett världen. Den har rätt att få höra, att *nu* — alltifrån det att Kristus kom — nu är den yttersta tiden, och att, även om vi alltjämt leva i den gamla äonen, den gamla världsåldern, dock något nytt har kommit genom Kristus, att den gamla världsåldern med allt dess väsen går mot sin upplösning och att Gud i Kristus har i beredskap åt oss ett nytt rike, och att detta redan är en verklighet mitt ibland oss.

När Paulus talar om att döden med suverän makt härskar i vår värld, så är detta den mest verklighetstrogn och sannfärdiga bild som givits av vår mänskliga tillvaro och dess villkor. Om vi icke vetat det förut, så har väl världens närvarande läge kunnat göra det påtagligt för oss: när folken vräka ned död över varandra med syftet att därigenom säkra sig ett livsrum. Som kristna veta vi, att icke endast det som på detta sätt störtas omkull, utan också det som på detta sätt bygges upp är märkt av döden och redan bär sin dom och sin upplösning inom sig. Som kristna hänge vi oss icke åt några illusioner, utan veta att det icke i verklig och djupare mening kommer att bli något livsrum, utan ett dödens rum.

Adam och Kristus — det är den stora motsatsen, som vi behöva lära av Paulus. Vi behöva lära oss att ta på fullt allvar ordet om de båda äonerna, att vi befinna oss under dödens välde men med kallelse till det livets herravälde, som Gud låtit bryta in genom Kristus mitt i vår värld och som han en gång genom Kristus skall upprätta i härlighet.

*

Vi ha så pass länge stannat vid senare hälften av femte kapitlet med dess motsats mellan Adam och Kristus, mellan dödens välde och livets välde, dels på grund av denna saks egen vikt, men dels och framför allt därför att detta så att säga ger oss nyckeln till Romarebrevet i dess helhet. När vi nått upp till denna bergstopp, utbreder sig allt det föregående och allt det efterföljande inför oss, så att vi kunna sammanhålla det i en enda blick. Vi se, huru det ena ledet griper omedelbart in i det andra, huru den arbetande tanken hos Paulus av sig själv drives det ena steget efter det andra. Med denna

punkt som orienteringsmedel kunna vi börja vår vandring från början med rikare förståelsemöjligheter.

Omedelbart förstå vi, vad aposteln menar, då han som motto och text för hela sitt brev sätter citatet ur Habackuks profetia: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Här finner han redan i det gamla förbundets heliga skrift på förhand antytt vad han vill framlägga och utlägga: det är den genom tron rättfärdige som skall leva. Att den rättfärdige skall leva, att syndaren däremot står under dödens välde, det visste man förut; att rättfärdighet och liv hörde tillhoppa, liksom synd och död höra tillhoppa, det visste man. Men då Gud uppväckte Kristus och lät honom såsom förstlingen besegra döden och göra dödens makt om intet och föra liv och oförgänglighet fram i ljuset, då öppnade han en ny väg för oss till livet. Icke den som är rättfärdig genom sina egna gärningar är det som skall leva, utan den genom tron rättfärdige, den som i tron hör samman med Kristus. Här stå emot varandra vår egen rättfärdighet å ena sidan och gudsrättfärdigheten, δικαιοσύνη θεοῦ å den andra, eller, som Paulus annorstädes uttrycker det, *rättfärdigheten från Gud* (Fil. 3: 9). Det rätta och goda som vi göra är vår egen rättfärdighet; men den hjälper oss icke fram till livet. *Kristus är rättfärdigheten från Gud*. När vi tro på honom, äro vi uttagna från dödens välde; när vi tro på honom, äro vi insatta under livets herravälde; vi leva redan här med i den nya äonen.

Så framställer då Paulus i Romarebrevets båda första kapitel och ett stycke in i det tredje kapitlet tillståndet inom den gamla äonen, utan Kristus. Han framställer det såsom dödens herravälde, under den gudomliga vredesdomen. Hedningarna ha vänt Gud ryggen — men så har ock Gud prigsivit dem. Men också judarna, som berömde sig av att äga Guds lag och genom den trodde sig kunna nå fram till livet, stå under dödens herravälde och under Guds dom. Men så kommer det stora omslaget i kap. 3: 21: »Men nu har, utan lag, en rättfärdighet från Gud blivit uppenbarad . . . genom tro på Jesus Kristus». Detta omslag, denna totala förändring har icke skett genom något från vår sida. »Här är ingen åtskillnad. Alla hava ju syndat och äro i saknad av härligheten från Gud», i saknad av Guds δόξα (3: 22 f.). Omslaget, förändringen har skett genom ett ingrepp från Guds sida. Mitt in i denna dödens värld har han på den tid, som han i sitt rådslut fastställt,

satt in honom, som är Livets furste. Och nu låter han förkunna för all världen: tron evangelium, tron på det glada budskapet, att träldomens tid är ute. Den som tror på honom och blir hans tillhörighet har övergått från dödens herravälde till livets.

Vi ha redan tidigare framhållit, att skillnaden mellan den gamla och den nya tidsåldern icke får jämnställas med den världshistoriska skillnaden mellan före och efter Kristi födelse. Även i gamla förbundets tid fanns tron. Paulus hämtar ju sitt grundläggande vittnesbörd för trosrättfärdigheten från den gammaltestamentliga profetian. Och just i det nyss anförda stället om den stora förändringen och omslaget genom Guds eget ingripande förekommer ett ord, som hänvisar till Gamla testamentets vittnesbörd. Vi gingo då förbi detta ord, men återvända nu till detsamma. Paulus talade om huru en rättfärdighet från Gud genom tro på Jesus Kristus blivit uppenbarad; han tillägger: »en rättfärdighet, som lagen och profeterna vittna om». Lagen och profeterna äro enligt Paulus icke emot tron på Kristus, utan vittna för honom. Huru detta sker, visar oss Paulus i det fjärde kapitlet, där Abraham, oaktat han levde före Kristus, framställes såsom typen och förebilden för trosrättfärdigheten. Därigenom att han icke såg på sig själv och sina möjligheter utan på vad Gud ville göra och trodde på honom »som gör de döda levande och kallar på de ting som icke äro till, likasom vore de till» (4: 17) och genom denna sin tro ärade Gud (4: 20), kunde Abraham framställas såsom *fader* för var och en, »som icke håller sig till gärningar, utan tror på honom som gör den ogudaktige rättfärdig» (4: 5). Fastän en gammaltestamentlig patriark tillhör han den nya äonen, eller, för att uttrycka det med Johannesevangeliets ord: Abraham fröjdade sig över att få se den nya dagen, Kristi dag; han fick se den och blev glad.

Vi ha genomvandrat de fyra första kapitlen. Härmed är huvudtemats första hälft behandlad. Detta tema lydde så: det är den genom tron rättfärdige som skall leva. Bilden av den genom tron rättfärdige i motsats såväl till orättfärdigheten som till lagrättfärdigheten har i dessa fyra kapitel fått sin framställning. I de fyra följande kapitlen, kap. 5—8, kommer nu utförandet av temats senare hälft: *han skall leva, ζήσεται*.

Vad detta innebär, framgår redan genom den mäktiga ansats, med

vilken det femte kapitlet begynner: »Då vi alltså hava blivit rättfärdiggjorda av tro, hava vi frid med Gud genom vår Herre Jesus Kristus — genom vilken vi ock hava fått tillträde till den nåd vari vi nu stå — och vi berömma oss i hoppet om Guds härlighet». Det nya livet är raka motsatsen till det förra tillståndet: *då* Guds vrede, ὀργή θεοῦ, Guds vrede, som uppenbaras från himmelen över all mänsklig ogudaktighet och orättfärdighet, varom de första kapitlen talade, *nu* tillgång till Guds nåd och frid med Gud. *Då* saknad av Guds härlighet, δόξα θεοῦ, *nu*, säger aposteln, kunna vi berömma oss av Guds härlighet, visserligen ännu blott i hoppet. Gudsriket *har* brutit in, men det är ännu icke förhanden i sin fulländning.

Den genom tron rättfärdige *skall leva*. Vad ha de fyra kapitlen att säga om detta och vad det betyder att leva i Kristus? Enklast och i närmaste anslutning till Pauli eget utförande kan det uttryckas i följande negativa formuleringar:

att leva i Kristus är att vara

- 1) fri från Guds vrede (Kap. 5),
- 2) fri från synden (Kap. 6),
- 3) fri från lagen (Kap. 7),
- 4) fri från dödens herravälde (Kap. 8).

Blott ett kort ord om vart och ett av dessa kapitel.

I femte kapitlet stå vi inför själva höjdpunkten. *Livet* skildras till sin innebörd — nåden och friden samt hoppet om Guds härlighet — och med hänsyn till sin bärande grund, Guds kärlek, Guds ἀγάπη, som är något helt annat än mänsklig kärlek och som bevisats oss tvärt emot alla förnuftiga mänskliga beräkningar. I Kristi korsdöd ser Paulus Guds kärleks under. Denna kärlek består icke blott i känslostämning, utan i handling, i bitter gärning intill döden; och den bevisas icke emot dem, som på något sätt förtjänat det, utan tvärt om emot dem, som gjort sig förtjänta av Guds vrede, den bevisas emot syndare och svaga, emot ogudaktiga och Guds ovänner. Om Gud i Kristus bevisat oss en sådan kärlek, då vi voro hans ovänner, så skola vi, säger Paulus, »mycket mer, sedan vi nu hava blivit rättfärdiggjorda i och genom hans blod, också genom honom bliva frälsta undan vredesdomen». —

Och så följer det som hela tiden legat i bakgrunden och utgjort förutsättningen för allt det föregående, nämligen partiet om de båda äonerna, om Adam och Kristus, om dödens suveräna välde inom människornas värld samt om livets suveräna välde genom Kristus.

När Paulus i de sista verserna i femte kapitlet visat, att lagen hör till den gamla äonen, till det som är antikverat genom Kristus, framställer sig för honom den frågan: betyder då detta, att vi skola förbli i synden? Detta blir sjätte kapitlets fråga. Lagen är ju den makt, som står emot synden. Om lagen nu visas tillbaka till sin anspråkslösa plats i Guds frälsningsplan, betyder då icke detta, att synden släppes fri? Bort det! svarar Paulus, och motiverar det med att vi i dopet blivit införlivade med Kristus, vuxit samman med honom. »Ty hans död var en död från synden en gång för alla, men hans liv är ett liv för Gud. Så mån ock I hålla före att I ären döda från synden och leven för Gud, i Kristus Jesus» (6: 10 f.). Här ha vi åter den gamla motsatsen mellan döden och livet, tillämpad speciellt på synden. Synden hör den gamla äonen till, denna, som vi genom Kristus gått ut ifrån. Lagen försökte sätta en damm för synden, men förmådde det icke, eftersom också den hör den gamla äonen till. Kristus har gjort oss fria från syndens trälldom och ställt oss i rättfärdighetens tjänst. Och så kan Paulus i kapitlets sista vers fastslå den absoluta motsats som råder mellan synden och livet i Kristus i följande sats: »den lön som synden giver är döden, men den gåva som Gud av nåd giver är evigt liv, i Kristus Jesus, vår Herre» (6: 23).

När denna sak, om det kristna livets motsats till synden, är klarlagd, kan Paulus med frimodighet och utan fruktan för att bli missförstådd, i sjunde kapitlet gå vidare till den kristnes *frihet från lagen*. Detta kapitel har i alla tider varit ett *crux* för tolkningen. Man har frågat: vem är det *jag*, som Paulus här inför och som om sig självt säger: »jag är av köttslig natur, såld till träl under synden . . . Jag vet att i mig, det är i mitt kött, bor icke något gott; viljan är väl tillstädes, men att göra det goda förmår jag icke»? Är det den omvända eller den oomvända människan som så talar? Luther gjorde gällande, att Paulus här talar om sitt kristna liv. Senare exegeter ha i allmänhet gått den motsatta vägen och hävdad, att Paulus beskriver den disharmoni, som behärskade hans liv under lagen. Icke kan väl Paulus

tala så nedsättande om sitt kristna liv? Icke kan han väl ha en så låg uppfattning om Kristi makt att i hans nya liv övervinna synden?

Emellertid har hela svårigheten väsentligen sin grund däri, att man ej beaktat det som utgör bakgrunden till allt vad Paulus här säger, nämligen ordet om de båda äonerna. I stället uppfattar man det som om det vore fråga om en psykologisk beskrivning av ett sönderslitet sjäsliv. Men om man blott tar hänsyn till sammanhanget och bakgrunden, blir tanken enkel och klar. Paulus säger här blott vad han i överensstämmelse med hela sin åskådning måste säga om den kristnes liv. Visst har den nya äonen brutit in genom Kristus. Men det betyder icke, att den rättfärdiggjorde icke längre skulle stå även i denna äonen. I den kristnes liv består alltjämt spänningen mellan det som är och det som varder och skall komma. Paulus är alltför mycket realist för att på svärmarnas sätt drömma sig bort från att han ännu lever i köttet, lever med i den gamla äonen, även om denna genombrutits av den nya. Så kan han omedelbart bredvid varandra ställa klagan: »Jag arma människa! Vem skall frälsa mig från denna dödens kropp?» och tacksägelsen: »Gud vare tack genom Jesus Kristus, vår Herre!»

Trots sin realistiska syn på det kristna livets villkor kan Paulus därför börja det åttonde kapitlet med det triumferande ordet: »Så finnes nu ingen fördömelse för dem som äro i Kristus Jesus». Det som skulle kunna fördöma vore ju lagen. Men det är ju icke genom lagen som en kristen skall bli rättfärdiggjord, utan genom vad Gud gjorde i Kristus. »Ty det som lagen icke kunde åstadkomma, i det den var försvagad genom köttet, det gjorde Gud, då han, för att borttaga synden, sände sin Son i syndigt köttets gestalt och fördömde synden i köttet» (8: 3). När Gud gjort detta och när vi nu tillhöra Kristus, så ha vi, även om vi alltjämt leva »i köttet» icke — säger aposteln — någon förpliktelse mot köttet, så att vi skola leva efter köttet. Ty — fortsätter han (v. 13) — »om I leven efter köttet, så skolen I dö; men om I genom ande döden köttets gärningar, så skolen I leva». Alltjämt är det sålunda fråga om den väldiga motsatsen mellan döden och livet, och huruvida vi skola stå under dödens suveräna herravälde eller under livets. I Kristus är oss livet tillförsäkrat. Denna tidsålderns lidanden betyda intet i jämförelse med den kommande härligheten, Guds δόξα (v. 18). Ännu måste vi med suckan bida efter

barnskapet, den slutliga förlossningen från denna dödens kropp (v. 23). Men i allt vinna vi en härlig seger genom Kristus, som har älskat oss och från vilkens kärlek intet kan skilja oss, det må vara liv eller död.

Det skulle föra för långt att här påvisa, att det stora avsnittet i kap. 9—11 om Israels förkastelse, ingalunda, såsom det vanligen betraktas, är en utvikning från brevets huvudämne, utan tvärt om strängt hör in i dess sammanhang. Vi måste skynda vidare till den avslutande, förmanande delen (kap. 12—15).

Efter allt vad vi i det föregående iakttagit om huvudinnehållet i Romarebrevet, förvånar det oss icke längre, att Paulus inleder sina förmaningar med den principiellt sammanfattande förklaringen: *»skicken eder icke efter denna äönens väsen, utan förvandlen eder genom edert sinnes förnyelse»* (12: 2). Detta är grundregeln för den paulinska etiken, att icke skicka sig efter denna äönens väsen, utan låta sitt sinne förvandlas till överensstämmelse med den nya äonen. Allt vad som vidare följer av förmaningar är blott det närmare utförandet av denna grundregel. Och sedan Paulus in concreto visat, huru denna förnyelse framträder i den kristnes liv, återvänder han till utgångspunkten: *»Nu är stunden inne för eder att vakna upp ur sömnen ... Natten är framskriden, och dagen är nära. Låtom oss därför avlägga mörkrets gärningar och ikläda oss ljusets vapenrustning»* (13: 11 f.). Natten är framskriden, d. v. s. denna tidsålder går mot sitt slut; dagen är nära, d. v. s. den nya tidsåldern står för dörren, ja, den har redan begynt att inträda. Detta skall sätta sin prägel också på vår vandel: *»låtom oss föra en hövisk vandel, såsom om dagen»* (13: 13). Om vi tro på Kristus och att genom honom Guds nya rike brutit in, måste också vårt liv omformas efter honom. Därför lyder Pauli maning: *»ikläden eder Herren Jesus Kristus»* (v. 14).

*

Romarebrevet och förkunnelsen — i det föregående har till största delen Paulus själv fått komma till tals och sköta om förkunnelsen. Den speciella tillämpningen — vad Romarebrevet på varje punkt har att betyda för den nuvarande förkunnelsen — ger sig nästan av sig själv. Det är icke så mycket enskildheterna, som det här gäller, utan

det stora hela. Ingen annorstädes kunna vi så klart och koncentrerat lära känna, vad det evangelium är, vad det budskap går ut på, som skall förkunnas. När Luther i inledningen till sin Romarebrevs-föreläsning skall ange, vad som är huvudinnehållet i detta brev, gör han det med dessa ord: »Detta brevs summa är att förstöra, utrota och förinta all köttslig vishet och rättfärdighet . . . Därom är det fråga, att *vår* rättfärdighet och vishet skall tillintetgöras och utrotas ur våra hjärtan . . . Krossas, förstöras och fördärvas skall allt som är i oss, d. v. s. allt som behagar oss, emedan det härstammar från oss och ligger i oss; och uppbyggas skall allt som är utanför oss i Kristus. Ty Gud vill icke göra oss saliga genom egen, utan genom främmande rättfärdighet och vishet, genom en rättfärdighet, som icke kommer från oss eller har sitt ursprung i oss, utan som kommer annorstädes ifrån, som icke heller har sitt hemvist på vår jord, utan kommer från himmelen. Denna rättfärdighet, som kommer helt och hållet utifrån och är oss fullkomligt främmande — den måste man lära.»

Detta, som Luther lärt av Paulus är det viktigaste. Den största faran för den kristna förkunnelsen har i alla tider varit, att den så lätt velat sjunka ned till vanlig moralism. Paulus och i anslutning till honom Luther kan lära oss, att kristendomen tvärt om vill slå ned och tillintetgöra all vår egen rättfärdighet och hjälpa oss fram till Kristus. Rättfärdigheten *från Gud* är motsatsen till vår egen rättfärdighet, motsatsen till rättfärdigheten från oss själva. Kristus — rättfärdigheten från Gud, det innesluter egentligen alltsammans. Det är i honom, som vi genom dopet blivit nedsänkta för att bli *ett* med honom, liksom vi av naturen äro *ett* med Adam och hans släkte. Det är Kristus, som vi skola ikläda oss i all vår vandel.

Men vad vill detta närmare säga? Åter står förkunnelsen i fara att sjunka ned till moralism och legalism. Ett exempel må åskådliggöra detta. Vi ha att predika över en text ur bergspredikan. Var och en vet, vilka problem som här inställa sig. Vi äro medvetna om att det vore otrohet mot Kristi ord att, såsom det så ofta har skett, bryta udden av det och göra dess radikala krav tama och menlösa, så att de bli möjliga för oss att fylla. Men betyder då detta, att vi alltså resolut skola proklamera dem som norm och rättesnöre för den mänskliga samlevnaden, enskilt och i samfundslivet? Vi känna omedelbart, att

icke heller detta går för sig; och detta icke blott därför, att det icke skulle kunna praktiskt genomföras, utan framför allt därför, att det just skulle vara otrohet mot Kristi ord att degradera dem till legalistiska stadgar. Det vore att av Kristus göra en Moses, av evangelium en ny lag. Huru vi vända oss, synas vi icke kunna komma till rätta med dessa Jesu ord. Här kan Romarebrevet komma oss till hjälp. I dess ljus se vi omedelbart var felet ligger. Jesus talar ju här om vad som gäller i himmelriket, i den nya äonen, som bryter in med honom. Huru skulle vi då utan vidare kunna förvandla det till ett lagbud för denna äonen? Det har alltid varit »svärmeandarnås» sed att romantiskt blanda ihop denna tidsåldern och den tillkommande och tolka evangelium som om det blott vore en ny och strängare lag. Romarebrevet kan lära oss på en gång att rätt skilja mellan lag och evangelium, så att vi ej hamna i en nomistisk kristendomsuppfattning, och att rätt sammanhålla dem, så att evangelium ej förvanskas i antinomistisk riktning.

Eller ett annat exempel. Vi stå tvekande inför en under-text. Vad har den i vår förkunnelse att göra? Huru mycket lättare vore det icke, om man i förkunnelsen finge hålla sig blott till »Jesu lära», och sluppe att sysselsätta sig med berättelserna om hans underbara gärningar, som snarast utgöra en svårighet för nutidsmänniskan? Även här kan Paulus hjälpa oss till rätta, framför allt genom sin syn på de båda äonerna. Det är icke blott vissa tankar och idéer, som vi fått i uppdrag att förkunna, utan evangeliet om Kristus, dödens övervinnare, som med den tillkommande världens krafter bringar livet. »Blinda få sin syn, halta gå, spetälska bliva rena, döva höra, döda uppstå, och för fattiga förkunnas glädjens budskap.» Sådana äro tecknen på den nya äonens inbrytande. Att förkunna dessa tecken, är just att förkunna Kristus såsom livets herre. Vi behöva icke längre fråga, vad dessa tecken ha med vår förkunnelse att göra. Det är just dem, som det är vårt uppdrag att förkunna, men då icke som onaturliga mirakel, utan såsom de gärningar, som äro förhanden, där livets Herre går fram genom dödens värld.

Blott ett och annat drag ur Romarebrevets väldiga tankemassor har i det föregående kunnat beröras. Men det anförda torde vara nog för att visa, att förkunnelsen har mycket att hämta från detta brev. Under tidernas lopp har så mycket damm lagt sig över vår förkunnelse. Det är förvisso rätt behöfligt att vi nu — liksom man gjort i gångna tider — friska upp vår förkunnelse vid denna friska källa.

I S O L E R A N D E K Ä R L E K ?

AV BISKOP GUSTAF AULÉN, STRÄNGNÄS

I Svensk Kyrkotidning för den 17 oktober 1940 har kontraktsprosten S. Dahlquist publicerat en artikel med titel »Inför den isolerade kristendomens och den sekulariserade humanismens problem». Artikeln återger den oration, som Dahlquist i september 1940 hållit vid prästmötet i Linköping. I denna artikel, som uppenbarligen avser att vara en uppgörelse med den teologi, som »isolerar» kristendomen, möta oss en del resonemang, som kunna förtjäna att belysas, framför allt av den anledningen att de kunna sägas vara typiska för den legendbildning, som på sina håll uppstått kring den teologi, vilken under senare tid utgått från Lund. Vid sin polemik har författaren föredragit att kasta anonymitetens slöja över den »riktning», som bekämpas. Några namn eller boktitlar nämnas icke — det talas blott, generöst nog, om »en mäktig och imponerande teologi». Några citat, som betyga att »riktningen» verkligen skulle omhulda de åsikter, vilka författaren tillskriver den, förekomma icke — det skulle säkerligen också i de flesta fall varit synnerligen vanskligt, för att icke säga omöjligt, att uppbringa sådana. I ett avseende skiljer sig emellertid Dahlquists uppgörelse fördelaktigt från åtskilliga andra: han har icke låtit sig förleda att dölja polemiken under en polemik mot »den barthska teologien» med dunkla antydningar om att invändningarna också »i viss mån» skola träffa »vissa svenska teologer». Ett sådant arrangemang vore väl också i detta fall otänkbart. Dahlquist har ju sett, att i den diskuterade teologien allt är koncentrerat kring kärlekstanken, som enligt honom fått en »ensidig» utformning, och från denna utgångspunkt sett måste ju försöket att åvägabringa en sammanknytning med barthianismen falla på sin egen orimlighet.

Låt oss höra vad Dahlquist har att andraga. Först några citat, som belysa den allmänna inställningen. Tankegången är denna: det

är visserligen tacknämligt att teologien hjälper oss att bättre förstå kristendomens egenart, men risken är att detta teologiska arbete leder till en isolering av kristendomen. Dahlquist skriver: »Ett omfattande teologiskt forskningsarbete har ägt rum för klarläggande av den kristna religionens bärande innehåll, där den kristna frälsningstron kommit att stå i förgrunden och Gudsbilden under den spontana, omotiverade kärlekens aspekt fått en koncentrerad enhetlig belysning. I samma mån som detta arbete bedrivits efter strängt vetenskapliga metoder och i forskningens eget intresse frigjort sig från inflytelser från världen runt omkring oss(!), så hava de åskådningar, som arbetat sig fram, visserligen blivit en uppgörelse mellan teologer av facket men också ett fjärmande från vad som rör sig ej blott i folkets bredare lager utan också i de bildade lekmännens led — under ett energiskt hävdande av vad kristen tro *icke* är . . . Det nutida arbetet inom den systematiska teologien har visserligen hjälpt oss att klarare och enhetligare fatta vad som skulle vara kristendomens speciella egenart; men det exklusiva i kristendomen får icke leda till ett förbiseende av andra viktiga sidor av den kristna uppenbarelsen och ännu mindre till en isolering, som skulle kunna bliva till skada för det kristna liv, som skall främjas.» Längre fram i artikeln beskriver författaren närmare arten av den befarade isoleringen. Det heter: »Faran för att kristendomen skulle sjunka ned till en slags förtunnad kulturreligiositet eller välvillig humanitetsreligion kan icke och får icke förnekas. Men det finns en annan fara, som icke heller får förbises och som kan vara ödesdiger nog, och det är den kulturella isoleringens.»

Författarens tes är att den omtalade isoleringen skulle ha sin grund i ett »ensidigt» framhävande av den kristna kärlekstanken, hans huvudsyfte blir att framlägga en kristendomssyn, som är ägnad att undanrödja faran. Detta skall först och främst ske därigenom att lagen betonas. »Vi måste på nytt göra Gud känd såsom *lagens* Gud, som för sanningens och rättfärdighetens talan i denna värld. Att Gud är kärlek, att hans uppenbarelse rör sig på agape-linjen, för att använda ett träffande välkänt uttryck, *behöver icke utesluta* (kurs. av mig), att uppenbarelsen också omfattat lag . . . Det kan emellertid icke förnekas, att det i nutida teologi länge nog visats en rädsla att framhålla Guds krav på människan, när detta skulle strida mot den strängt

enhetligt fattade Guds bilden under den givande och offrande kärlekens aspekt, då ju en betoning av kravet skulle skymma just det, som man velat framhålla såsom karakteristiskt och draga ned kristendomen på lagreligionens plan.»

Författarens tanke är att betoningen av lagen skulle giva kristendomen den universella och från isolering befriande inriktning, som kärleken ensam icke kan giva den. Han ser emellertid, fullkomligt riktigt, att det problem, som härmed upprullas, ytterst gäller gudsbildens beskaffenhet samt vill i detta sammanhang betona framför allt två ting, nämligen för det första Guds egenartade rättfärdighet vid sidan av Guds egenartade kärlek och för det andra den gudomliga viljans kamp mot det onda. »Det synes vara omöjligt att bestrida, att Guds egenartade rättfärdighet är ett motiv i Guds handlande av icke mindre betydelse än hans egenartade kärlek.» »Om man söker att inpassa Guds-bilden i ett monistiskt system under den omotiverade givande, icke krävande, icke dömande kärlekens aspekt, kan det se ut som om Gud vore indifferent till det sedligt onda och icke toge ställning för eller emot i den väldiga dramatiska kraftmätningen mellan gott och ont i vår värld. En stark ensidig betoning av kärleken, som om därmed vore sagt allt, ger därför icke full rättvisa åt hela rikedomen i Guds väsen. Ty Gud söker under motstånd och kamp att realisera sin vilja och övervinna det, som står denna vilja emot. Kampen har varit mången gång hård och låter sig knappast förena med tanken på en kärlekens oavlätliga utstrålning, om denna skulle vara ett adekvat uttryck för hurudant Guds väsen vore.»

När man läser dessa utredningar och invändningar, förvånar man sig ovillkorligen över de erkännanden, som givas åt den omdiskuterade teologien: den skulle, hette det ju, ha hjälpt oss att klarare och enhetligare fatta kristendomens speciella egenart. Det är verkligen svårt att förstå, huru en systematisk teologi, som framställer den gudomliga kärleken såsom en slags naturkraft, som låter denna kärlek framträda indifferent i förhållande till det onda, som undanskymmer rättfärdigheten och som icke har blick för den hårda kampen mot onskans makter — det är svårt att förstå, huru en dylik teologi skulle kunna ha lämnat något som helst bidrag till klarläggandet av kristendomens »egenart». Det synes i stället vara mycket rimligare att stämpla en

dylig framställning av den kristna kärlekstanken såsom en vrångbild, en uppenbar förvanskning av kristendomens »egenart».

Hela resonemanget, att det som förhjälpes en till att klarare och enhetligare fatta kristendomens egenart på samma gång skulle leda till en ödesdiger isolering av kristendomen, har dessutom sin mycket vanskliga sida. Det förefaller som om man därmed skulle råka in i ett nog så ödesdigert dilemma. Om det verkligen förhåller sig så, att ett skarpt och klart fixerande av det karakteristiskt kristna skulle leda till isolering av kristendomen, till ett upphävande av kristendomens universella inriktning och universella möjligheter, så synes det som om endast två möjligheter att undvika denna isolering skulle stå till buds. Den ena vore att avstå från det livsfarliga företaget att söka fixera, vari kristendomens egenart bestode. Den andra utvägen vore att fullt medvetet s. a. s. blanda upp kristendomen och införa främmande element i densamma för att på detta sätt göra den mera allmänligt tillgänglig.

Jag lämnar emellertid dessa dialektiska överväganden för att i stället gå saken närmare in på livet. Närmast vill jag då göra en idéhistoriskt orienterad reflexion. Det äger obestriddigen sin riktighet, att det inom senare svensk teologi gjorts försök att giva en kristendoms-tolkning, som kretsar kring den gudomliga kärleken såsom mittpunkt. Men denna kärlek har sannerligen icke haft den karaktär, som den här diskuterade artikeln tillskriver den. Den har icke framställts såsom någon gentemot det onda indifferent, s. a. s. automatiskt verkande naturkraft. Dess obönhörliga krav och dess ofrånkomliga dom har icke fördolts. För mig tedde det sig halvt humoristiskt, när jag fick läsa, att denna kärlekstanke borde kompletteras med tanken på hur »Gud söker under motstånd och kamp realisera sin vilja och övervinna det som står den emot» — jag hade snarare kunnat vänta en invändning, som ginge ut på att denna tanke blivit alltför starkt framhävd. Det skulle vara att spilla trycksvärta i onödan, om jag för denna tidskrifts läsare ville i detalj uppvisa, hurusom vår artikel-författares konstruktioner sakna underlag i verkligheten. Däremot finns det här en annan fråga, som kan ha sitt intresse, nämligen frågan, hur det kan förklaras, att en intelligent och teologiskt intresserad författare kan förledas till dylika verklighetsfrämmande kon-

struktioner. Det är i detta sammanhang jag har bruk för min idé-historiska reflexion.

Om nämligen förklaringen till de nämnda konstruktionerna icke kan sökas i de teologiska aktstycken, som här kunna komma i fråga, så måste den uppenbarligen sökas på annat håll. Överblickar man den protestantiska teologiens historia från gudsbildens synpunkt, kan man konstatera vissa karakteristiska omgestaltningar. Under det att den gamla ortodoxien samordnade med varandra olika gudomliga »egen-skaper» — kärlek, rättfärdighet o. s. v. —, blev det för den efterföljande humaniserande och idealiserande teologien karakteristiskt, att den ville orientera sin gudsbild kring faderstanken. Detta var, om man så vill, på samma gång en orientering kring kärlekstanken. Med avseende på *denna* kristendomstolkning kan man med skäl göra gällande, att den var »ensidig» och att centrala kristna motiv, sådana som just det obetingade kravet, den obönhörliga domen och den dramatiska kampen mot det onda icke kommo till sin rätt. Den syn på den gudomliga kärleken, som utvecklades, präglades onekligen av vekhet och sentimentalitet, understundom också av naturalistiska tankegångar. Det kan, med tanke på det utomordentligt starka inflytande, som dessa teologiska strömningar haft och delvis ännu alltjämt ha, i viss mån vara förklarligt, att man med misstänksamhet ser på en systematisk teologi, som, onekligen energiskt, låter sin kristendomstolkning kretsa kring den gudomliga kärleken såsom mittpunkt. Det kan vara förklarligt att man, på grund av dyrköpta erfarenheter, befarar, att likartade förträngningar av kristna motiv nu åter skola göra sig gällande. Ytterst beror detta därpå att man själv mer eller mindre sitter fast i den tolkning av kärleken, som var karakteristisk för den humaniserande teologiens tidevarv. De associationer, som man förbinder med ordet kärlek, gå enbart och oavlåtligt i riktning åt överseende, eftergift, tillgift o. dyl. Rättfärdigheten är icke organiskt förbunden med kärleken. Den är någonting vid sidan av kärleken, någonting annat än kärleken. Under sådana förhållanden måste det ovillkorligen te sig såsom en »ensidighet» att låta kristendomstolkningen orienteras kring kärleken såsom ett allt behärskande centrum. Då kan man i själva verket icke ha någon annan utväg än att ställa »Guds egenartade rättfärdighet» vid sidan av »Guds egenartade kärlek», låta rättfärdigheten represen-

tera lagen och kärleken förlåtelsen. Om kärleken förlorat sin radikala motsättning mot det onda, om den mistat sin dömande myndighet, då är ingen annan råd än att införa rättfärdigheten såsom motvikt, såsom korrektiv och att sedan söka åstadkomma en slags balans mellan kärlekens och rättfärdighetens »egenartade» makter.

Ett sådant tillvägagångssätt avser uppenbarligen att hävda lagens omutlighet och suveränitet. Mot avsikten kan ingen invändning resas. Men väl kan det däremot finnas skäl att ifrågasätta om verkligen denna tankegång förmår bevara vad den vill bevara, om den effektivt kan skydda lagens suveränitet gentemot relativiserande tendenser. Och ytterligare kan det ifrågasättas, om resonemanget verkligen på allvar har trängt in i kristendomens egenart och återger vad som är karaktéristiskt för denna.

En sak för sig är att den här omtalade tankegången, som ställer den »egenartade» rättfärdigheten såsom lagens väktare bredvid den »egenartade» kärleken, är ett vanligt, ett ofta återkommande resonemang. Man skiljer t. ex. mellan »evangeliska» och »lagiska» predikanter. Man säger: nu har det under en tid predikats alltför exklusivt evangeliskt, nu fordrar tiden och den allmänna moraliska upplösningen, att man i stället skall predika »lagiskt». I kyrkans historia finner man också gång efter annan en växling mellan å ena sidan en s. k. hyper-evangelisk och en lagisk förkunnelse. Det är emellertid uppenbart, att en dylik kastning mellan olika ensidigheter icke gärna kan betecknas såsom »en rätt delning» av lag och evangelium. Den som förkunnar evangelium så, att lagen icke kommer till sin rätt, förkunnar intet rätt kristet evangelium. Och lika litet förkunnar man lagen rätt, om evangelium därmed fördunklas. Skall lag och evangelium rätt förkunnas, så måste man kunna klarlägga såväl den oupplösliga enheten dem emellan som den principiella skillnaden.

Vanskligheten med den fördelning, vilken ställer rättfärdigheten såsom lagens väktare för sig och kärleken för sig, ligger däri, att man på denna väg icke kan vinna det syfte, som man har i sikte: att hävda lagens omutlighet och suveränitet gentemot alla relativiserande och upplösande tendenser. Positionen kommer att sakna nödig hållfasthet. En dylik hållfasthet kan endast vinnas därigenom, att rättfärdigheten

förbindes med kärleken och lagen sålunda principiellt fattas såsom en kärlekens lag.

Det är intressant att se, att Dahlquist i sin artikel vid ett tillfälle berör den tanken, att lagen också har relation till Guds kärlek. Med anknytning till Wallins psalm om Ordet, nr 174 i den svenska psalmboken, skriver han: »det förtjänar observeras, att för den, som ser tillräckligt djupt, avslöjas även i Guds lag Hans kärlek gent emot oss». Att han emellertid icke gått till botten med denna fråga visas nogsamnt av slutorden i samma stycke, där det heter: »det kan sålunda betonas, att det visst icke *behöver* (kurs. av mig) stå i strid med Guds kärlek, om lagen oavkortat får komma till sin rätt». Nej, sannerligen icke. Men orden »icke behöver stå i strid med» ge i själva verket ingen föreställning om vad saken egentligen gäller. Det verkliga förhållandet är ju nämligen, att den lag, om vilken det här är fråga, den kristna lagen, alltigenom är en kärlekens lag. Det är kärleken, som präglar och bestämmer och ger sitt innehåll åt rättfärdighetskravet. Det är kärleken, som står på vakt och vakar över att detta rättfärdighetskrav icke nedsjunker till den »lägre» rättfärdighetens, vedergällningsrättens plan. Det är kärleken, som på en gång skärper och renar kravet och som samtidigt ger det den hållfasthet, som gör att det står där oböjligt gentemot alla relativiserande tendenser och gentemot alla makt demonins bemödanden att omgestalta rätten efter sitt behag. Annorlunda bestämda rättsperspektiv kunna böjas, men det rättsperspektiv, som har sitt upphov i Kärlekens lag, kan icke böjas om efter främmande intressen — utan att upphöra att vara vad det är.

Den oblida tid, i vilken vi leva, har till övermått demonstrerat, hur livsviktig frågan om Lagens suveränitet är. Om Machiavellisk eller Nietzscheansk maktfilosofi med »viljan till makt» såsom utgångspunkt blir rådande, blir »rätten» den starkes rätt att gå så långt som hans maktresurser tillåta. Rättsperspektivet upplöses — även om det aldrig så mycket skulle talas om »rättens krav». Brännande aktuell blir under sådana förhållanden frågan om hur ett oböjligt och effektivt motstånd skall kunna resas mot den upplösning av rättsperspektivet, som äger rum, så snart som maktens demoni lägger beslag på rätten.

Vill man bevara Lagens suveränitet och Rättens helgd, hjälper det icke att taga sin tillflykt till talet om en s. k. naturlig lag. Ty detta

tal är illusoriskt. Det gives i själva verket ingen dylik allmän, förnuftig och »naturlig» rätt, som man kunde falla tillbaka på. Det gives endast olika rättsåskådningar, som bryta sig med varandra. Lika litet hjälper det att hänvisa till den rättsuppfattning, som går under namn av vedergällningsrätt och som karakteristiskt representerar den från kärleken skilda »rättfärdigheten». Denna rättstyp är alltför mycket orienterad efter maktaspekten för att kunna bjuda något bestämt motstånd mot maktdemonins härjningar. Snarare skulle då hjälp kunna hämtas från den rättsåskådning, som arbetar med värdekategorien. Otivvelaktigt erbjuder också den rättsbetraktelse, som utgår från tanken på människovärdet, ett motstånd, som icke får underskattas. Risker är emellertid i detta fall den, att värdeteorien är förbunden med tanken på en värdeskala, en skala av växlande värden, och att denna teori därför är ägnad att inbjuda till en relativiserande tankegång, som kan tillåta uppmjukningar av motståndet. Infinner sig i detta sammanhang föreställningen om maximi- och minimivärden, kanske också minusvärden, har maktens demoni ingen svårighet att skaffa sig tillträde.

Annorlunda blir förhållandet, när rättsperspektivet är medvetet om att ha sitt yttersta direktiv i Kärlekens lag. Denna rättsåskådning, som nu ledes av principen om saklig omsorg om nästan, kan icke vika för maktspråket eller dagtinga därmed utan att därmed uppgiva sig själv. Den låter sig icke locka på maktdemonins vägar genom försåtligt tal om vad vedergällningen kräver, ty den ligger på ett helt annat plan än den s. k. vedergällningsrätten. Den låter sig icke heller förläda genom ordandet om att den eller den kategorien av människor eller folk skulle representera en alltför låg värdestandard. Ty den går i kärlekens, i agapes namn sin väg fram oberoende av alla värdesynpunkter i medvetandet om att den sakliga omsorgen om nästan icke tolererar några inskränkningar och att även det svaga och det efter människoögon mindervärdiga kräver sin anpart av omsorgen. Ja, denna rättsåskådning bekämpar icke bara den demoniska maktens strävanden att böja rätten efter sitt behag, utan också och framför allt själva maktdemonin såsom sådan. Ty den erkänner ingen annan makt än den som består i *att tjäna*.

Såsom redan framhållits hänger frågan om lag och evangelium på

det allra närmaste tillsammans med frågan om gudsbildens struktur. Det som här är det utslagsgivande är frågan om den gudomliga kärlekens ställning och kvalitet. Alternativet gäller icke »bara» kärlek eller kärlek plus något annat, allmakt, rättfärdighet, dom, vrede o. s. v. Skulle man överhuvud icke vilja säga något om Guds rättfärdighet, skulle man alltså hålla före, att Guds kärlek uteslöte hans rättfärdighet, så skulle denna gudsbild icke längre vara någon kristen gudsbild — den skulle sakna biblisk orientering. Alternativet gäller i stället additionssynpunkt eller organisk synpunkt. Har gudsbilden något behärskande centrum eller är det blott fråga om ett sammanställande av olikartade ting? Är kärleken det överordnade, det behärskande, eller är den blott ett drag vid sidan av många andra likställda? Det är icke någon likgiltig sak, hur svaret här utfaller. Svaret har tvärtom den mest genomgripande betydelse både för gudsbildens vidkommande och för kristendomstolkningen i dess helhet. Är makten, allmakten, en okvalificerad, s. a. s. naken makt, som man sedan skall försöka att på ett eller annat sätt sammanjämka med kärleken? Eller är Guds makt alltid kvalificerad just såsom kärlekens makt? Är Guds rättfärdighet någonting från kärleken skilt, någonting som går sina egna vägar, kanske ofta i strid mot vad kärleken skulle vilja? Eller är denna rättfärdighet till sitt innersta väsen bestämd just av kärleken?

Det säger sig självt, att det här icke är plats för någon rationell enhetlighet. Spänningar äro ofrånkomliga för människoögon och människotanke, som endast se endels och förstå endels. Och likväl står det för den kristna tron fast, att det här icke är fråga om disparata ting utan om ett inre sammanhang, där det hela genomlyses av kärlekens sol. Det ligger nära till hands, att i detta sammanhang erinra om Luthers teologi. Ingen har kunnat tala med djupare allvar om Guds rättfärdighet eller med mera flammande ord om Guds vrede. Ingen har intensivare givit uttryck åt spänningen mellan denna vrede och den gudomliga kärleken. På samma sätt förhåller det sig också med allmakten; Luther har, såsom icke minst *De servo arbitrio* visar, ända intill bristningsgränsen förnummit spänningen mellan makten och kärleken. Och likväl faller det hela icke sönder i disparata delar. Likväl äro vrede och makt oupplösligt förenade med kärleken i vad som kunde kallas en dynamisk syntes. Även om det kan se helt annorlunda

ut, så gå dock till sist både makten och vreden kärlekens ärenden, de stå i dess tjänst. Vad som än må vara ovisst, *ett* står för Luther orubbligt fast: att det in Gottes Saal und Schloss ist eitel Liebe. Nödgas Gud bruka hårda medel, så gör han icke detta trots kärleken eller i motsättning till denna, utan i stället just därför, att han är och förblir Kärleken.

En isolerande teologi, en teologi, som i sin mån bidrager till att isolera kristendomen — så lydde anklagelsen. Den baserade sig närmast på föreställningen om att »lagen» icke skulle komma till sin rätt. Då nu, såsom det blivit uppvisat, denna föreställning saknar all grund, har därmed också anklagelsens orsak bortfallit. Frågan om hur det egentligen förhåller sig med den förmenta isoleringen kan emellertid förtjäna att belysas med ytterligare några ord.

Kärleken brukar ju i allmänhet icke betraktas såsom en isolerande faktor. Det förefaller därför i och för sig knappast sannolikt, att en teologi, som energiskt koncentrerar kristendomstolkningen kring kärleken, kring agape såsom mittpunkt, skulle avgränsa kristendomen och förtränga dess universella perspektiv. Vår artikelförfattare talar emellertid om faran för isolering med adress åt två håll: dels en »kulturell» isolering, dels »ett fjärmande från vad som rör sig i folkets bredare lager».

Först ett ord om den s. k. kulturella isoleringen. Artikeln ger oss ingen närmare upplysning om huru denna isolering skulle komma till stånd. I regel bruka liknande invändningar gå ut på att isoleringen skulle uppstå därigenom att den ifrågavarande kristendomstolkningen icke ville bygga på den idealistiska filosofins och livsåskådningens grund utan i stället sökte »renodla» kristendomen från dylika inflytelser. Jag samtalade en gång med en äldre, vördnadsvärd teolog, som byggt upp sitt teologiska system på den idealistiska filosofins grundval, och frågade honom, hur han tänkte sig, att en teologi av detta slag skulle vinna kontakt med dem, som icke erkände utgångspunkten. Svaret blev: med dem som icke stå på en idealistisk ståndpunkt kan man överhuvud icke resonera om kristna ting. Låt vara att detta svar var en smula tillspetsat — det är under alla omständigheter både betecknande och belysande för den sak det här gäller. En isolerande teologi är en teologi, som binder sig eller, rättare sagt: binder kristen-

domen vid något bestämt filosofiskt system, vid någon bestämd världs- och livsåskådning. Så snart detta sker, avstängas de vägar, som bära åt annat håll. En teologi, som spränger isoleringen, är den teologi, som icke utgår från andra förutsättningar än kristendomens egna och som icke inriktar sig på något annat än att klarlägga just det egenartat kristna. En sådan teologi har obegränsade möjligheter till anknytningar åt de mest skilda håll, både åt idealistiska och icke-idealistiska tankegångar. Men kristendomens förhållande till olika kulturella inställningar blir därvid alltid dialektiskt — alltid kritiskt, men också alltid till sin syftning positivt och uppbyggande. Det möter icke den ringaste svårighet för kristendomen att praktiskt samarbeta med en idealistiskt orienterad humanitet. Ett dylikt samarbete ter sig för kristendomen snarast såsom någonting självklart. Men samtidigt vakar kritiken. Den gäller i grunden blott en enda sak: kritisk blir inställningen, så snart humaniteten förvandlas till ett religionssurrogat, till en frälsningslära, som innehåller för kristendomen främmande och mot densamma stridande element.

Djupast sett bero dessa obegränsade anknytningsmöjligheter därpå, att den kristna kärleken verkligen har en universell inriktning. Därför innebär icke heller en kring denna kärlek koncentrerad kristendoms-tolkning något fjärmande »från vad som rör sig i folkets bredare lager». Att påstå något sådant skulle vara detsamma som att säga, att den kristna kärleken, både såsom lag och evangelium, såsom krävande och givande, icke skulle ha ärende till hela det brokiga, nödställda människolivet i denna vår arma, sönderslitna värld. Om så vore — vad skulle vi då ha att hålla oss till?

Människorna kunna isolera sig från agape, men agape kan icke isolera sig från människorna. Och varhelst agape utför sitt verk, där blir resultatet icke isolering, utan gemenskap. På agape kan man tillämpa Luthers ord om den kristliga friheten: agape är en fri herre över alla ting och allas tjänare. Människorna kunna tränga den, pressa den och slå den i bojor. Men likväl är det med agape som med Guds ord: den bär icke bojor. Den är en fri herre över alla ting, över mänskliga fördomar och mänskliga spekulationer. Den har tillträde till alla mänskliga nödlägen. Dess tjänaregärning är överallt densamma: att frigöra och att skapa gemenskap.

UNDERVERK OCH UNDRET I NYA TESTAMENTET SÅSOM EXEGETISKT PROBLEM

AV PROFESSOR HUGO ODEBERG, LUND

Under de två årtusenden, som vi räkna som kristna, har undret ända ifrån början varit ett problem såväl för tanken som för tron. Och många olika inställningar till undret ha gjort sig gällande liksom flera skiftande tolkningsförsök. Såsom de båda ytterligheterna kan man väl betrakta å ena sidan den uppfattningen att de underverk, som berättas i bibeln, äro bokstavligen sanna och därför måste inpassas i den historiska verkligheten, å andra sidan den uppfattningen, som a priori utgår ifrån, att alla under äro omöjliga och att man därför måste utmönstra dem ur den historiska verkligheten. Det bör kanske ifrån början erinras om, att ingendera av dessa ytterlighetsuppfattningar speciellt hör hemma i någon bestämd tid, så att till exempel den förstnämnda, som godtager undren såsom verklighet, skulle företredesvis känneteckna de äldsta tiderna och kritiken av undren skulle ha uppkommit i nyare tid. Tvärtom, tvivlet på undren och debatten om underberättelserna intaga en markant plats redan i den äldsta kyrkans historia; å andra sidan har den rena massiva undertron lika mycket sina representanter i senare tid.

Men debatten om underberättelserna är som sagt icke inskränkt till denna frågeställning: ha under verkligen skett eller äro de omöjliga och därför överkliga? Det kan ha sitt intresse, att ta fram några exempel på andra problem, som sysselsatte sinnena redan under kyrkans äldsta tid och vid vilka alternativet verklighet eller överklighet icke stod i förgrunden, icke heller överklighet och omöjlighet voro liktydiga. Vi ha exempelvis kontroverserna mellan judarna och de kristna. För judarna var icke undret vare sig en omöjlighet eller överklighet, ty underberättelserna i Gamla testamentet godtogos såsom sanna. Men de kristna undren och framför allt Jesu underverk för-

nekades. Endast de äkta gudsmännen kunde nämligen utföra under. Ett annat exempel är kontroversen med de s. k. hedningarna, d. v. s. de i den romersk-hellenistiska världen, som varken voro judar eller kristna. Här rörde sig problemet om, huruvida de kristna underverken voro ensartade. Från icke-kristet håll hävdades då, att de kristna undren icke kunde läggas till grund för några anspråk på företräde från kristendomens sida: ty underverk hade utförts i lika stor utsträckning inom den icke-kristna världen. Men vi ha även att anteckna andra frågeställningar redan i den äldsta tiden. Man sysslar sålunda med frågan, huruvida Jesu underverk vore att betrakta som en fortsättning av de gammaltestamentliga undren eller om de till arten skilde sig från dessa. Vidare, frågar man sig, i vilket förhållande Jesu underverk stodo till de underverk, som skedde i den kristna kyrkan; om fortsatta underverk vore en betingelse för kyrkans bestånd o. s. v. Slutligen får icke glömmas, att en i olika kretsar och i olika tider livligt debatterad fråga var den om undrens betydelse överhuvud för det kristna förhållandet eller för tron. Häri inneslötos sådana frågor, som den, huruvida undertron vore en lägre sorts tro än den, som direkt mottog Kristus eller hans ande, eller huruvida underverken överhuvud saknade betydelse för det inomkristna livet och endast vore att betrakta som tecken och varningar för den Kristusfientliga världen. Hit hör också den principiellt viktiga frågan, om underberättelsernas innebörd: är det, som dessa berättelser skildra, endast det rent bokstavligt fattade yttre undret, eller är underberättelsen en symbolisk skildring av ett ännu större under i den andliga, översinnliga världen, eller är den att fatta som en liknelse, en åskådlig bild av andliga lagar, av erfarenheter, som kunna göras på det andliga området?

När nu den exegetiska forskningen, som har att behandla Nya testamentet, skall taga ställning till underberättelserna där, så finner den sig så småningom stå inför en liknande mångfald frågor. Man torde kunna säga, att den nytestamentliga exegetiken under förra århundradet i väsentligen övervägande grad rörde sig inom den frågeställning, som vi i början karakteriserade såsom frågan om undrens verklighet eller omöjlighet. Den mera kritiska forskningen utgick då helt naturligt ifrån det aprioriska fastställandet: sådana underverk, som berättas i evangelierna och apostlagärningarna, äro omöjliga och

kunna således aldrig ha ägt rum. Uppgiften begränsades därför till att försöka rekonstruera den historiska verkligheten med utgångspunkt från vad man kunde antaga ha varit det rimliga historiska förloppet. Evangelierna vore att betrakta väl icke såsom historiska dokument, men såsom historiska källor, i vilka det gällde att med bortrensande av de legendariska tillsatserna finna det historiska underlaget. Den historiska konstruktionen blev därför också det enda bestämmande för den litterärkritiska analysen: sådant i evangelierna, som stämde med det historiskt rimliga, betraktades såsom de äldsta beståndsdelarna även litterärt sett och ansågs också kunna godtagas såsom autentiskt; det som därutöver var, betraktades såsom senare tillägg. Gent emot denna uppfattning kom då att stå den konservativa eller reaktionära. Denna ville hävda evangeliernas dokumentariska tillförlitlighet och måste bemöda sig om att visa, att evangeliernas berättelser vore historiskt tillförlitliga och att därför även underberättelserna måste ha ett historiskt underlag. Så vitt man ansåg det möjligt hävdade man därför undrens verklighet, detta då antingen massivt bokstavligt eller med vissa modifikationer t. ex. genom att söka visa, hur lärjungarna kunde ha sett det på det sätt som berättas.

Båda dessa riktningar, den som vi kallat den kritiska och den som vi kallat den reaktionära eller konservativa, besjälades av ett teologiskt intresse: man ville värna om kristendomens värde. För den förra framstod det såsom självklart, att kristendomens värde endast kunde finnas i sådant, som stod i samklang med den historiska erfarenheten eller med världsbilden: det gällde alltså att ur evangelierna få fram detta. Men eftersom man var övertygad om kristendomens värde och det kristna budskapets sanning, så blev det självklart och sattes icke under debatt, att det var möjligt att finna ett residuum av bestående värde och att detta residuum också representerade Jesu historiska verklighet och den äldsta kristna förkunnelsen.

Helt annorlunda blev inställningen till underverksberättelserna från riktningar, som icke hade något intresse av att hävda kristendomen utan som förhöllo sig likgiltiga eller fientliga mot den. Den kritik, som här satte in, kunde man möjligen kalla för den radikala. Denna kom i första rummet att rikta sig icke mot den konservativa exegetiken utan mot den kritiska, den vars teologiska intresse givit den namnet den

liberala. Den radikala kritiken hävdade gentemot den liberala, att det är omöjligt att ur de urkristna urkunderna utmönstra undertro och vidskepelse överhuvud och betrakta de ställen, som innehålla dylikt, såsom senare tillsatser. Tvärtom vore underverkstro och vidskepelse oupplösligt förknippade med kristendomens uppkomst och med kristendomens väsen, och höra till dess äldsta beståndsdelar. Så äro även de dokument, som man på oberoende litterära grunder, kan bestämma såsom de äldsta, helt bestämda av undertro och av tron på en övernaturlig Kristusgestalt.

Den radikala kritiken, som icke ägnades någon större uppmärksamhet vare sig från liberalt eller konservativt håll, kom emellertid att ha ett visst inflytande på exegetikens fortsatta problemställningar. I varje fall är det obestridligt, att den nyare exegetiken kom att röra sig med problem, som stod närmare den radikala kritikens än den liberala. Den radikala kritiken hade uppenbarligen rätt däri, att man icke kan bestämma de urkristna skrifternas ålder efter överensställningen eller den bristande överensställningen med ett teologiskt intresse. Mer därvid utvidgades också forskningsproblemen, samtidigt som man finner nödvändigheten av att behandla dem i en viss ordning. Vari består denna utvidgning och nyordning?

Utvidgningen består däri, att man inser, att det är många andra frågor att lösa än den om underverkens möjlighet eller historiska verklighet. Och nyordningen består däri, att man inser, att man icke kan börja med vilken fråga som helst eller behandla de olika frågorna tillsammans. Man måste börja i en viss början, och frågan om undrens verklighet befinner sig icke i början utan i slutet. Vad blir då den första frågan, eller den första uppgiften?

Den första frågan blir: vilken plats intager underverksberättelsen och underverkstron i de kristna skrifterna? Man kan då icke bestämma skrifternas ålder allteftersom förmenta eller verkligt historiska orimligheter förekomma, utan den måste bestämmas på det sätt, som man i allmänhet bestämmer skrifterns ålder. Därefter kommer uppgiften, att bestämma, vad undren betydde för de olika skrifterna, i den kristna förkunnelsens olika stadier och i olika kretsar. Och man kommer därvid att i stor utsträckning nödgas syssla med samma problem, som redan funnos i den äldsta kyrkans historia. Inför dessa problem

rycker frågan om undrens historiska verklighet allt längre i fjärran. Man kan ännu icke säkert veta, om överhuvud taget denna fråga får en aktualitet. Det kan ju hända, att de föregående frågorna ge en sådan lösning, att frågan om underverkens verklighet blir meningslös. Så skulle ju exempelvis bli fallet, om det otvetydigt visade sig, att underberättelserna icke avsetts att vara historiska berättelser i bokstavlig mening.

Det följer av vad här antytts, att dessa problem verkligen ännu äro problem. Inga färdiga och slutgiltiga lösningar finnas. En relativ överensstämmelse torde endast råda om de allra första frågorna, men också endast relativ.

Vill man nu ge en summarisk översikt över hur den exegetiska forskningen ställer sig till och hur den arbetar med dessa primärfrågor, så gäller det alltså i första rummet att bestämma den plats som underverksberättelsen och undertron ha i de urkristna skrifterna ifrån de äldsta till de senaste. De äldsta urkristna skrifter vi äga i behåll äro nu icke de, där berättelserna om Jesu underverk ha sin egentliga plats, nämligen evangelierna, utan de äldsta skrifterna äro de paulinska breven. I dessa är det nu påfallande att berättelserna om Jesu underverk icke spela någon roll, ja, att Paulus överhuvud icke appellerar till dessa berättelser. Men å andra sidan saknas ingalunda hänvisningen till undret och till underverk. Sålunda använder Paulus de gammaltestamentliga undren såsom bevisning för den kristna förkunnelsens sanning. Och hans sammanfattning av den äldsta kristna förkunnelsen — den som han själv hade mottagit enl. 1 Kor. 15 — innefattar ju de undren, som bestå i Kristi uppståndelse och hur han visade sig efter uppståndelsen för Kefas och sedan för de tolv. Den undertro, som ligger i tron på Kristus, är för Paulus själva grundvalen för hans egen omvändelse och för hans förkunnelse. Man kan ju möjligen tänka sig, att hänvisningen till Jesu underverk för Paulus var religiöst mindervärdig i förhållande till hänvisningen till Kristus själv. Därpå kan ett sådant uttalande tyda som detta: »Judarna begära tecken och grekerna åstunda visdom, vi åter predika en korsfäst Kristus, en som för judarna är en stötesten och för hedningarna en dårskap men som för de kallade vare sig de äro judar eller greker är en Kristus som är Guds kraft och Guds visdom» (1 Kor. 1: 22—24). De bland de ur-

kristna skrifterna, som i tiden komma närmast efter breven, äro ju evangelierna, vilka i sin nuvarande gestalt som bekant lämna stort utrymme åt underberättelser. Dessa underberättelser höra nu uppenbarligen till det ursprungliga beståndet. Det går icke att urskilja någon del, som skulle ha haft en självständig litterär existens och saknat dessa. Det försök, som gjordes i förra århundradet, att ur Matteus och Lukas utsöndra en s. k. Logiakälla eller talkälla, som endast skulle innehållit Jesu förkunnelse, måste ju rätt snart uppgivas, och där man fortsatte att tala om en för dem gemensam okänd källa utbytte man benämningen talkälla mot den neutrala beteckningen Q-källa. Samma är förhållandet med Johannesevangeliet, där intet försök till källsöndring lyckats på oberoende grunder utmönstra underberättelserna såsom senare tillägg. Helt otänkbar är en sådan utsöndring i apostlagärningarna.

När det sedan gäller bedömandet av de nytestamentliga underverkens särställning i urkristen uppfattning liksom bestämmandet av vad undret innebär, finnas fortfarande tolkningssvårigheter, som leda till divergerande meningar. Man kan knappast hävda, att Jesu underverk äro uppfattade såsom något för honom personligen kännetecknande. I allmänhet höra underverken tillsammans med den gudskraft, som genom honom bryter in i världen. (Mt. 12: 28 = Luk. 11: 20.) Beviset för Kristi närvaro i världen är bl. a. tillvaron av under. Men dessa under äro helt avhängiga av Kristus: Kristus själv är det största undret.

G U D S K U N S K A P O C H G U D S T R O

AV DOCENT SVEN EDVARD RODHE, LUND

Ordet i I Tim. 6: 16 om honom som »bor i ett ljus dit ingen kan komma, han som ingen människa har sett eller kan se» ger väl uttryck åt en djup erfarenhet. Hur det rätt skall förstås och utläggas är en svår fråga. Här må det ställas i samband med några väsentliga tankegångar i äldre och nyare svensk religionsfilosofi och teologi.

För den klassiska svenska idealismen, för Boströms syn, innebär ordet om honom som bor i ett otillgängligt ljus närmast en hänvisning till människans principiellt begränsade fattningsförmåga.¹ Skulle människan kunna se Gud sådan han verkligen är, skulle detta för Boström betyda att människan bleve ett med Gud, vilket skulle upphäva hennes eget väsen, hennes människonatur. Såsom en sinnligt-förnuftig begränsad varelse kan människan aldrig tänkas nå den fulla gudskunskapen; hon kan aldrig helt höja sig över känslans och trons dunkla uppfattningar till det rena, intellektuella skådande som en fullkomlig uppfattning av Gud skulle innebära. Detta hindrar dock inte att människan enligt Boström kan och bör söka att allt mer i sitt begripande närma sig Gud och fatta det eviga livet, ty först i gudskunskapen kan hon vinna kunskap i egentlig mening, en fullkomlig, otvivelaktig visshet. Gudomligheten betyder enligt Boströms syn den sanna verkligheten och den egentliga kunskapen, som ligger till grund för all verklighet och kunskap. Han är det absoluta och fullkomliga, allt annat är relativt och ofullkomligt, och vår kunskap om Gudomligheten anger den grad av fullkomlighet vi äga; den är intet annat än det gudomliga i oss. Gudomlighetens ljus är i och för sig otillgängligt, men det är dock, såsom Boström gärna uttrycker det, ljuset vilket upplyser först och främst sig självt och därjämte allt annat.

¹ En utmärkt allmän framställning av boströmianismens syn i här ifrågakommande avseende ger Nyblæus i sin uppsats »Om den religiösa tron och vetandet» (i *Trenne religionsfilosofiska uppsatser*, 1872).

En fullständigt motsatt inställning synes föreligga i nutida svenskt systematiskt tänkande. En framträdande representant för detta, Bohlin, tar på ett ställe det anförda bibelspråket till utgångspunkt för en studie, och låter ordet om det otillgängliga ljuset få den betydelsen, att det gudomliga är otillgängligt för kunskap, att »Gud icke tillhör det slags verklighet, som ett mänskligt intellekt kan bemäktiga sig eller som är kunskapsföremål».¹ Det som karakteriserar gudsupfattningen och skiljer den från vanlig kunskap är att i religionen föreligger en visshet som är av annan art och av lägre grad än vad förhållandet är vid den vanliga kunskapen, en trosvisshet eller en existentiell visshet som är »rörlig och svävande», medan kunskapens visshet är »vilande». I direkt motsats till Boström anger sålunda Bohlin ovissheten och osäkerheten som utmärkande för vad Boström fann vara det enda vissa och säkra, gudskunskapen. Det som den vanliga kunskapen vilar på är enligt Bohlin »bevisningens grund», och det är just som bevisad eller bevisbar kunskapen är kunskap och dess visshet en otvivelaktig visshet, medan den religiösa vissheten inte kan betecknas som kunskap och dess visshet är osäker därför att den inte kan bevisas. Frågar man vad »bevisningens grund» betyder, får man intet svar av Bohlin i hans något flyktiga, religionsfilosofiska resonemang. Boström å sin sida har ett alldeles bestämt svar att ge på en sådan fråga: det finns en bevisningsgrund, och denna grund är Gud eller det Absoluta. Och i själva verket skulle väl Bohlin, om han fullföljt sin tankegång konsekvent om kunskapens bevisbarhet, ställts inför nödvändigheten att anta en definitiv slutpunkt för alla bevis, ett bevisens bevis, en yttersta grund för kunskapen, dvs. det Absoluta. Om då detta är detsamma som Gud — vad skulle det annars vara — skulle Boströms tanke i grund och botten trots allt stå kvar, samtidigt som trosvissheten på ett egendomligt sätt tänktes ligga till grund för kunskapsvissheten, osäkerheten för säkerheten.

Detta är dock att pressa Bohlins tankegångar till konsekvenser som han själv inte dragit. Men Cullberg, som företräder en liknande inställning, har fullföljt tankegången ut i dessa konsekvenser.² Cull-

¹ Bohlin, T., Den gudomliga självbekännelsen (i Ordet och Tron, 1931).

² Cullberg, J., Religion och vetenskap (1930); Das Du und die Wirklichkeit (1933).

berg menar att gudsmedvetandet verkligen är en nödvändig förutsättning för vår vanliga kunskap; »gudsmedvetandet är verklighetsmedvetandets apriori». I och med att vi tillskriva något verklighet, ha vi, enligt Cullberg, antagit Guds realitet; och den hos vilken till äventyrs gudsmedvetandet blott skulle bestå i en känsla eller en objektslös stämning, för honom försvinner verklighetsmedvetandet, så att han måste betrakta hela tillvaron som en dröm. I princip synes Cullberg därmed inta Boströms position. Gud blir på ontologiskt-metafysiskt sätt tänkt som det Absoluta, såsom det som ligger till grund för all verklighet och all kunskap, såsom den princip genom vilken vår erfarenhetsvärld, den värld som är given i vår vanliga kunskap, blir något mer än ett sken och en blott subjektiv föreställning. Gud och gudsmedvetandet äro fattade som den yttersta »bevisningsgrunden», alldeles som förhållandet var hos Boström. Emellertid står likväl Cullbergs tankegång, liksom Bohllins, i ett visst motsatsförhållande till Boströms syn. Cullberg antar inte utan vidare det Absoluta, och han säger ej heller direkt att gudsbegreppet sammanfaller med idéen om det Absoluta. Skälet därtill synes vara, att han — under inflytande av tankegångar bl. a. från den s. k. uppsalafilosofien — finner att tanken på det Absoluta är förknippat med stora svårigheter, vartill kommer den teologiskt-reala synpunkten att den positivt fattade gudstanken svårligen kan tänkas uppgå i en ontologisk princip, det Absoluta. I varje fall förnekar Cullberg gudskunskapens möjlighet; ordet om honom som bor i det otillgängliga ljuset ter sig i förhållande till Cullbergs tankegång såsom en negation av tankens och kunskapens möjligheter beträffande Gud och de gudomliga tingen. Hos Cullberg kvarstår emellertid den filosofiskt-principiella frågan om visshetsgrunden, om det Absoluta, och denna fråga vill Cullberg lösa i samband med den positiva gudstanken i och genom trosbegreppet. Tanken kräver en visshetsgrund, verklighetsmedvetandet måste förankras, men då tanken söker det Absoluta, som det för sin egen möjlighet måste anta, finner den »ett vacuum». Men då träder, enligt Cullbergs syn, tron in och räddar så att säga situationen för tanken och verkligheten genom att finna det sökta i en i uppenbarelsens form given gudsföreställning, varmed även den positiva gudstanken kan komma till sin rätt. Tanken, kunskapen, är begränsad, den kan aldrig nå längre än

ett visst stycke, och den når aldrig fram till Gud. Tron kommer då till och kompletterar kunskapen, men kunskapen blir inte blott kompletterad av tron, utan den blir först därigenom verklig kunskap. Så framstår tron som en högre kunskapsförmåga från vilken all kunskaps möjlighet, giltighet och visshet härstammar, men samtidigt är den inte någon kunskap utan den är blott en tro som inte har den visshet kunskapen äger; vore den kunskap, så vore den boströmska ontologiskt-metafysiska positionen konsekvent intagen.

Otvivelaktigt föreligger det en stor svårighet i denna dubbelhet, detta antagande och förnekande av det Absoluta, detta antagande och förnekande av gudsmedvetandets kunskapskaraktär, detta antagande och förnekande av sanning och visshet vid den religiösa kunskapen. Hos Lindroth, som i princip följer samma tankegång som Bohlin och Cullberg, framstår detta påtagligare.¹ Den positiva gudstanken spelar mindre roll hos honom, och i samband därmed förlorar guds-uppfattningen mer av sin kunskapskaraktär, än vad förhållandet är isynnerhet hos Cullberg — Lindroth står också Hägerström närmare än han står Boström — utan att likväl gudsmedvetandets ontologiskt-kunskapsteoretiska funktion såsom grund och betingelse för verklighet och visshet upphäves. Även Lindroth känner en vetandets gräns över vilken tanken inte kan nå. Längs denna gräns rör sig något som Lindroth kallar »den kritiska filosofien», och tanken finner därvid, att den inte kan få sina sista problem lösta, problem som dock äro ofrånkomliga. Tanken stannar vid frågor, men dessa få ehuru omöjliga att besvara dock sitt svar, nämligen genom tron. »Den sista stora frågan om verkligheten i sig, det absoluta, som ytterst bestämmer det bestämbara men själv icke kan bestämmas, är i sanning ingen skenfråga, utan allvarligt ställd. Svaret därpå kan icke analytiskt härledas ur frågan, det är ett syntetiskt svar, givet i uppenbarelse, mottaget i tro. Utan detta svar skulle den kritiska filosofien till sist bli till vetandets och det immanenta andelivets kris, upplösning och undergång», säger Lindroth. Så är »tron» hos Lindroth en högre sanningsprincip, »den kristna sanningsprincipen», som ligger till grund för all kunskap eller

¹ Lindroth, A. Hjalmar J., Logos — Ordet. Till frågan om den filosofiska och den kristna sanningsprincipen (i Ordet och Tron, 1931); Tron och vetandets gräns (1933).

som utgör kunskapens yttersta stödjepunkt och den slutliga lösningen av det kunskapsteoretiska problemet, men är dock alls icke någon kunskap, utan något kunskapen och »den filosofiska sanningsprincipen» motsatt, såsom det irrationella är det rationella motsatt. Lindroth vill lösa det rationellas problem och visa dess differens från det irrationella genom att bevisa dess irrationalitet. Eller med hans egna ord om »vetandets gräns»: »gränsen innebär själv negation: hitintills och *icke* längre! Och vad som faller utanför gränsen kan från vetandets synpunkt endast utsägas i negationer. Men negationen är ingenting utan positionen. Positionen är ursprungligare än negationen. Det säger oss analysen av begreppet 'icke'. Ur-positionen sammanfattar jag under begreppet 'tro'.» Varmed är sagt att tro är vetandet motsatt (såsom negation till position) och dock detsamma som vetande (den ursprungliga position som negeras) eller bägge delarna i ett («ur-positionen»).

Innebörden i dessa säregna spekulationer om position och negation inser man klarare om man vänder sig till Wetter, som står hägerströmska tankegångar ännu närmare än vad Lindroth gör.¹ Även Wetter menar att det är väsentligt för det religiösa medvetandet att vara en negation av verklighet och kunskap. Och liksom Lindroth finner Wetter det vara omöjligt att stanna vid den rena negationen, ty för det första är enligt Wetter den rena negationen av verkligheten och kunskapen i och för sig meningslös och för det andra ingår i det religiösa medvetandet, såsom det faktiskt föreligger, något mer än blotta negationer. Negationen eller negationerna av verkligheten äro i eller av det religiösa medvetandet positivt tänkta. Förklaringen finner Wetter däri att det religiösa medvetandet innesluter ett känslomoment, en känsla av fruktan eller förtröstan som är ett utslag av den enskildes totala reaktion inför tillvaron, och genom denna subjektiva känslas förmedling slår negationen över i position, i ponering av en högre verklighet, som dock inte är något annat än en reflex av den vanliga verkligheten — den är ju det enda som faktiskt finns — och som av den fortgående reflexionen på nytt upphäves. Den fromme antar en högre verklighet som till sitt väsen är en negation av den givna, och därvid föreställer han sig den inte blott som negation, utan fattar den positivt, såsom en högre verklighet. Han söker be-

¹ Wetter, G. P:son, Tro och vetande (1915).

stämman den positivt genom att sätta den i samband med verkligheten och tillägga den egenskaper som äro hämtade från verkligheten — för att sedan åter upphäva dessa bestämningar, då de ju i själva verket ej äro reala. Så utgöres enligt Wetter det religiösa medvetandet av ett dialektiskt spel av varandra motsägande föreställningar, en oscillering mellan position och negation som han uttrycker sig, vilka framspringa ur och spela över en känslöbotten av den enskildes subjektiva tillstånd, men vilka själva ej ha någon real betydelse. De religiösa föreställningarna ha inte någon betydelse såsom beteckningar för realiteter, utan deras betydelse uppgår i att de äro uttryck för subjektiva tillstånd. Ordet om honom som »bor i ett ljus dit ingen kan komma, han som ingen människa har sett eller kan se», vore alltså enligt Wetters syn ett karakteristiskt uttryck för det religiösa medvetandets väsen att vara en negation av verkligheten. Otillgänglighet, osynlighet, obegriplighet äro typiska utslag av det negativa momentet i trosinställningen. Och detta utgör dess mest grundläggande drag, ty visserligen tillkommer ponerandet, negationen fattas positivt, det tänkes dock vara något som är obegripligt, någon tänkes dock bo i otillgängligheten, men detta antagande är likväl oberättigat, det förhåller sig inte så i verkligheten. Gudsmedvetandet är ett utslag av subjektivt känslotänkande hos den som inte vill eller inte kan nöja sig med verkligheten och dess förhållanden, utan vill höja sig däröver och därför negerar den, postulerande en högre överklig verklighet.

Wetters religionsfilosofiska syn, dominerad av hägerströmska tankegångar, bildar på sitt sätt den yttersta motsatsen till det boströmska betraktelsesättet. Gud, för Boström den sanna egentliga verkligheten, kan av Wetter blott påstås om han tänkes som en illusion. Gudsmedvetandet, för Boström det vissaste av allt, kunskap i egentligaste mening, är enligt Wetter ett föreställningarnas ständigt skiftande och motsägelsefulla spel kring subjektiva känslotillstånd och saknar varje som helst kunskapsvärde. Frågar man sig i vilket avseende uppfattningarna äro varandra motsatta, vad det är som den ene bejakar och den andre förnekar, skulle man sammanfattande kunna svara, att den kritiska punkten är idén om Gud som den ontologiska grundprincipen. För Boström är Gudomligheten den sanna verkligheten och gudsmedvetandet den vissa kunskapen i den meningen att Gud är det

Absoluta som är den yttersta grunden för verklighet och kunskap, för visshet och sanning, medan Wetter fränkänner gudsmedvetandet kunskapskaraktär, eftersom han vill avvisa möjligheten av någon sådan yttersta grund, om ock tanken på det Absoluta dröjer sig kvar hos honom såsom något som vi trots allt måste anta. Hos de övriga, hos Bohlin, Cullberg och Lindroth, som alla inta en mellanställning, framträder tanken på det Absolutas möjlighet mera öppet, varvid det Absoluta dock tänkes som icke möjligt kunskapsobjekt, men givet i och genom tron. Jämte Boström är det Wetter som företräder den mest konsekventa inställningen, och den kritiska frågan är alltså problemet om det Absoluta; antingen synes man vara tvungen att med Boström ta det till grund och utgångspunkt för en ontologisk metafysik eller också, fullföljande Wetters tankegång till dess yttersta konsekvens, definitivt upphäva begreppet om det Absoluta.

Det senare ledet av alternativet är den enda möjligheten. Ingående analyser av begreppet om det Absoluta och isynnerhet av det Absoluta fattat som självmedvetande («idealism», «subjektivism») ha visat ohållbarheten i själva absolutetstanken, i den ontologiska tanken på en yttersta grund för all verklighet och all kunskap. Ontologiens grundbegrepp om ett rent vara, varur alltings verklighet härleder sig, om en översta premiss eller yttersta grund för all kunskap, giltighet och sanning, om ett något varigenom allt verkligt är verkligt och all kunskap är kunskap — detta är ett orimligt begrepp, en filosofisk konstruktion, som saknar real betydelse och som närmast kan betraktas som uttryck för en subjektiv längtan att finna en fast grund, »den rena objektiviteten», att stå på, antingen för att slippa engagera sig för någon bestämd ståndpunkt eller för att försöka bevisa den ståndpunkt man redan dogmatiskt förfäktar. Det må vara att, som Lindroth säger, den sista stora frågan om verkligheten i sig, om det absoluta, är allvarligt ställd; säkert är att den är fel ställd. Själva den inställning, klart och medvetet fattad av Boström och mer eller mindre märkbar hos Bohlin, Cullberg, Lindroth och Wetter, liksom f. ö. hos Hägerström — denna inställning som frågar efter en yttersta grund för verklighet, kunskap och visshet är förfelad. Det går inte att betrakta sanning och visshet som om de hade sitt ursprung i en enda bestämd punkt, som om det funnes en bestämd princip (principium) för verk-

ligheten och kunskapen, som om sanningen vore ett källsprång varifrån vissheten såsom ett mystiskt fluidum flöte ut genom grund-följd förhållandenas och slutledningarnas kanaler, så att följden inte i och för sig vore verklig eller sann, utan verklig och sann först genom grunden, och slutsatsen inte i och för sig viss, utan viss genom premisserna. Det går inte att utgå från en ontologisk princip och deducera all verklighet och kunskap, utan den möjliga utgångspunkten är fakta och de allmänna principerna äro det mål mot vilket kunskapen rör sig; dock icke som om principerna skulle äga en större visshet än fakta och tjäna som en grund eller ett bevis för deras sanning. All kunskap är såtillvida dogmatisk som intet faktum definitivt kan bevisas och ingen princip äger större visshet än erfarenhetens fakta. Principerna betyda det genom spekulationens abstraktioner och generalisationer vunna sammanhanget eller systemet av allmänna idéer, i enlighet med vilket varje element i vår erfarenhet kan tolkas, i det att det kan betraktas som ett exempel eller ett uttryck för dessa idéer; dvs. det systematiska tänkandets centrala uppgift, för vilket termen metafysik synes böra bibehållas, trots det sätt varpå man stundom använt ordet i nutida svenskt tänkande. Metafysik i denna mening betyder försöket att nå en klar uppfattning av verkligheten och dess förhållanden, en allmän verklighetssyn i vilken de skilda tankegångarna och synpunkterna från erfarenhetens olika områden inte äro hopade i ett kaotiskt och motsägelsefullt virrvarr, utan systematiskt sammanhänga, betingande varandra.

Men om sålunda begreppet om det Absoluta är orimligt och måste uppgivas, så följer därav dock ingalunda att gudsbegreppet även går under. Vad som följer är blott att gudstanken inte kan användas som en kunskapsteoretisk-ontologisk grundprincip. Det berättigade i de berörda trosfilosofiska tankegångarna ligger i deras protest mot att Gud eller det Absoluta skulle vara ett tänkbart begrepp, men det är oberättigat, det är inte möjligt att sedan trots allt rädda denna gudstanke med tillhjälp av trosbegreppet. Det vanskliga i dessa försök är att de genom den i trons form kvarstående absoluthetstanken lätt resultera i ett söndersprängande av den sammanhängande metafysiska synen. Den enhetliga systematiska verklighetssynen går förlorad, i det att ett av de viktigaste erfarenhetsområdena, det religiösa, blir isolerat.

Sambandet mellan detta område och andra livsområden brytes. Det religiösa erfarenhetsområdet med dess problem betraktas inte som ett moment i ett och samma stora sammanhang vari alla övriga områden av erfarenheten och verkligheten ingå, utan inkapslas genom trosbegreppet och blir något verklighetsfrämmande, otänkbart, irrationellt. Och därvid ligger det närmast tillhands att man undanskjuter det som ett ligkiltigt, ofruktbart och meningslöst fantasteri. När gudstanken är sammankopplad med absolutetstanken, händer det lätt att då den senare visar sin ohållbarhet, den förra även lämnas åt sitt öde.

Det gäller alltså att befria gudstanken från dess ontologiska och kunskapsteoretiska funktioner, från dess metafysiska absolutetskaraktär. Gud och gudsmedvetandet bilda inte någon ontologisk eller kunskapsteoretisk grundprincip, de äro inte ens några metafysiska principer, utan Gud och gudsmedvetandet höra till det som det gäller att förstå, fatta och förklara som ett av de väsentligaste exemplen på de metafysiska principerna. Men är Gud inte det ontologiskt absoluta, föreligger inte längre något skäl att tillerkänna gudsmedvetandet någon kunskapsteoretisk särställning. Den religiösa erfarenheten och kunskapen framstå som erfarenhet och kunskap i lika hög grad som all annan kunskap och erfarenhet. Gudsmedvetandet är inte, såsom Boström fattade det, den självvissa kunskap som ligger till grund för all annan kunskap, det saknar ej heller, såsom Wetter såg saken, helt och hållet kunskapskaraktär, och det är slutligen inte någon egenartad trosfunktion mitt emellan kunskap och icke kunskap (Bohlin, Cullberg, Lindroth). Den religiösa kunskapen är en kunskap, en insikt i särskilda förhållanden och företeelser, ofta svårtillgängligare än många andra, men med samma säkerhet eller samma osäkerhet, samma brist på bevisbarhet, samma äventyrlighet eller samma trygghet som all annan kunskap och erfarenhet.

Ordet om honom »som bor i ett ljus dit ingen kan komma, han som ingen människa har sett eller kan se» står kvar. Bestrides här inte kunskapens möjlighet, hänvisas här inte till tron? Visserligen, men dock inte så som hade kunskapen en gräns, som hade tanken sitt mått och vore oförmögen att nå upp till ett vilande, orörligt gudomligt absolutum, till vilket människan först med hjälp av sin tro kunde ta sig fram. Kunskapen, tanken själv, har inga gränser, och förvisso finns

det erfarenhet av och kunskap om Gud och de gudomliga tingen. Men den enskildes erfarenhet är inskränkt och hans kunskapsförmåga är begränsad. Och detta betyder inte blott att den enskilde har bristande insikt och ofta visar stor okunnighet, icke minst i vad som brukar kallas andliga ämnen. Det betyder även och framför allt att den enskilde just såsom enskild har sina gränser, sitt mått, som han inte kan överskrida. Vad denna den enskildes ofrånkomliga begränsning betyder och hur den står i samband med den för alla gemensamma kunskapen som inte känner någon gräns, det är de väsentliga metafysiska problem som äro de reala problemen i samband med frågan om kunskapens gräns, något som framför allt träder i dagen hos Boström, om ock i ontologiskt sammanhang. Emellertid, även om — en orimlig tanke — gränserna för den enskildes kunskapsförmåga vidgades i det oändliga, skulle ändå inte kunskapen räcka till. Tron upplöser sig inte, såsom Boström tänkte sig det, vid stigande klarhet och medvetenhet i kunskap. Kunskapen kan aldrig göra tron överflödig — ett faktum som väl också ligger bakom de efterboströmianska trosfilosofernas irrationalistiska spekulationer — ty den kunskap som i gudsmedvetandet föreligger är kunskap om en levande, verkande Gud, som visserligen är given i kunskapen, som är uppenbar, men som också döljer sig i mörker, och som ehuru uppenbar dock är fördold, så att han erfares såsom boende i ett ljus dit ingen kan komma. Gudskunskapens möjlighet eller faktum strider inte mot trons nödvändighet och motsäges inte av ordet om det otillgängliga ljuset. Tvärtom framspringer ur kunskapen om den levande Guden tron på den uppenbare och fördolde Guden. Och det är i sammanhang med de svårtillgängliga reala teologiska problem vilka härvid resa sig som det anförda bibelordets innehåll och utläggning böra sökas.

TEOLOGISK LITTERATUR

HJALMAR SUNDÉN: *La théorie bergsonienne de la religion*. 319 sid.
Uppsala 1940.

Sundéns arbete är ett av de första verkligt betydande bidragen till den vetenskapliga Bergsonlitteraturen. Det är ingen tillfällighet, att ett sådant arbete tillkommer utanför Frankrike. Där står diskussionen av hans verk ännu alltför mycket i stridens tecken för att man skulle kunna skrida till en historisk-kritisk inventering av hans idéer. Han har haft och har ännu sina kretsar av entusiastiska anhängare i filosofiska som i litterära läger. Bland *les bien-pensants* betraktas hans verk med stor välvilja, om inte annat såsom en verksam murbräcka mot materialism och ateism. Men tänkare av sträng katolsk observans äro ense med den tredje republikens officiella positivism i fördömandet av denna egenartade biologiska mystik, som med alla sina subtiliteter och utvecklingsmöjligheter är för smidig för att kunna tagas i tjänst hos något av de system, som kämpa om makten över själarna.

Polemiken kring Bergsons verk blev inte minst så skarp, därför att redan hans tidigaste skrifter inbjödo till en förnyad diskussion av de just då brännande religionsfilosofiska grundfrågorna. Efter offentliggörandet av *L'évolution créatrice* 1907 blev diskussionen verkligt aktuell: den kosmologi som här framlades syntes från empiriska biologiska fakta kunna leda fram till ett nytt, strikt vetenskapligt Guds-begrepp. Bergson själv var vid denna tid sysselsatt med religionspsykologiska studier, ehuru han inte på långa vägar fann sina åsikter i dessa stycken mogna att framläggas i diskussionen. Det blev först 1932 som han i »*Les deux sources de la morale et de la religion*» gjorde ett försök till en modern religionsfilosofi.

I inledningen till sin avhandling ger Sundén en utomordentligt intressant, delvis på okänt eller obeaktat material stödd framställning av den utveckling som driver Bergson att allt mera sysselsätta sig med de religiösa huvudfrågorna, de moment som påverka och förändra riktningen av hans religionsuppfattning. Det synes framförallt vara

hans upplevelse av det förra världskriget och av omöjligheten att organisera det internationella kulturarbetet och samförståndet mellan folken, som tvingade honom att ge en definitiv form åt de problem, som länge sysselsatt honom. — För en svensk publik är givetvis skildringen av idéutbytet mellan Bergson och Söderblom ett av de intressantaste avsnitten i denna historiska utredning. Söderblom lärde redan under sin Paristid känna Bergsons idéer, och de sätta tidigt spår i hans produktion; å andra sidan har Bergson i hög grad tagit intryck av Söderbloms religionshistoriska forskningar, och både materialet och flera viktiga synpunkter i *Les deux sources* peka direkt på Söderbloms inflytande.

Huvuddelen av Sundéns avhandling är den ingående diskussionen av Bergsons två religionsfilosofiska huvudkategorier, *religion statique* (kap. II) och *religion dynamique* (kap. III). Denna diskussion växer ut till en konfrontation av Bergsons idéer med de flesta teorier, som framkommit under de sista årtiondenas religionsfilosofiska, -psykologiska och -historiska forskningar. Man måste oreserverat beundra den omfattande beläsenhet och samtidigt den förmåga att sammanhålla och koncentrera ett rikt och disparat stoff, som förf. i dessa kapitel ådagalägger. Man erinras under läsningen mer än en gång om den svenska litteraturforskningens metodik, som, visserligen i regel på texter av helt annan natur, söker följa inflytanden och påverkningar ned i de minsta detaljer av en författares stil och tankegång. Detta förfarande får sitt särskilda berättigande därför att Bergson, även vid behandlingen av så kontroversa och aktuella ämnen som i sitt sista arbete, avgjort föredrar den lätta antydningen och den orakelmässiga formuleringen framför direkta citat och öppen polemik. De källkritiska frågorna visa sig därför betydligt viktigare än man skulle trott i ett filosofiskt arbete. Det är naturligtvis inte möjligt att här ens i korthet räkna upp de temata som behandlas och de källkritiska resultat, ofta av ytterst överraskande natur, som förf. kommer till. Här kunna bara några synpunkter av mera principiellt intresse vidröras.

Kritiken mot *Les deux sources* har ofta velat avfärda dess huvudteser som helt enkelt deriverade ur Bergsons metafysiska system, med nödiga koncessioner åt den franska sociologiens betraktelsesätt. I *religion statique* skulle han ha inrymt plats åt den sociologiska religionstolkningen, medan de högre »dynamiska» religionsformerna äro en religionsfenomenologisk kategori, som skall motsvara det specifikt

bergsonska verklighetsbegrepp, som heter »*élan vital*». Detta är ett intryck, som man kanske får vid första genomläsningen av boken. Loisy har i en bekant skrift angripit Bergsons religionsteori från dessa utgångspunkter (*Ya-t-il deux sources de la morale et de la religion?* 1933). Han ser i *Les deux sources* endast ett konstlat försök att inordna religionshistoriska fakta i ett förutfattat schema, som i sin tur grundar sig på högst anfäktbara metafysiska konstruktioner.

Sundén tar bestämt avstånd från en så beskaffad kritik. Det kan inte vara riktigt att som ett fixerat system behandla tankegångar, vars *relativa* värde Bergson själv är den förste att framhålla: den skapande utvecklingen är ett »*concept ouvert*», på vars begreppsmässiga utformning filosofen ännu arbetar. *Les deux sources* betecknar en ny etapp i detta arbete, och Bergson erkänner här direkt den hypotetiska karaktären av vissa idéer. Det är alltså en svår vantolkning att utan vidare sammanställa detta sista arbete med Bergsons tidigare, och ur den samlade produktionen hämta material till en immanent kritik av hans religionsfilosofiska uppfattning. Men om Bergsons intuition i det sista arbetet nått fram till väsentliga resultat, om hans religionsfilosofi verkligen lyckats fastställa en viss ny aspekt av livsströmmen, så måste denna intuition kunna verifieras med ledning av religionsforskningens senaste resultat. Bergson kunde inte önska sig en lojalare kritik, än den förf. söker framlägga i enlighet med detta program. Den som till äventyrs skulle befara, att detta principiella tillmötesgående av det bergsonska tänkandets egenart skulle innebära, att förf. försvagar sina egna möjligheter till kritik, blir snart tagen ur denna villfarelse. De möjligheter till intern begreppsanalys, som han avstår från, kompenseras i hög grad av dem, som den litterära källkritiken erbjuder. Bergsons eklekticism blir belyst på ett sätt, som väl få läsare väntat sig, och förf:s upptäckter i detta avseende kanske inte bli utan betydelse för uppskattningen av originaliteten även av B:s tidigare produktion. Till de intressantaste upptäckterna hör utan tvivel fastställandet, att Bergsons uppfattning av religionen som en allmänmänsklig, biologiskt betingad reaktion mot den individuella intelligensens upplösande, anarkiska verksamhet och hans därav betingade syn på religionens plats i den historiska utvecklingen i alla väsentliga moment återfinnes hos en numera föga känd engelsk forskare, Benjamin Kidd, som, visserligen från rent sociologiska utgångspunkter, kommit till identiska resultat i sina arbeten *Social Evolution* och *Western Civilisation* (1892, resp. 1902).

Om man skall anmärka något på förf:s allmänna uppläggning av ämnet, så skulle det snarast vara det, att hans positivt inriktade kritik inte låter de negativa resultaten framträda med tillräcklig tydlighet. Han söker inte bara paralleller till Bergsons teorier, som de föreligga i *Les deux sources*, i den moderna forskningen, utan söker även fastställa i vad mån deras konsekvenser och tillämpningsmöjligheter kunna vara fruktbara för religionsforskningens olika grenar: den positiva kritiken går över i ett vidareförande av de bergsonska tankelinjerna. Metoden är sympatisk, ty den strävar efter att, trots all kritik, göra Bergson största tänkbara rättvisa; men det förefaller som om det här förelåg två tendenser hos förf., som inte riktigt stå i harmoni med varandra.

De flesta av de psykiska reaktioner, som höra till den statiska religionens utvecklingsformer, sammanfattas av Bergson under termen »*fonction fabulatrice*». Den dynamiska religionen kan historiskt sett endast studeras hos några få av de stora religionsstiftarna och de äkta mystikerna. Vad som f. ö. faller under religionshistorikerns domvärjo, alla problem som höra samman med slagorden totem och tabu, döds kult och naturdyrkan, magi och religion, polyteism och monoteism, allt detta härledes från människans »fabuleringsfunktion». Förf:s analys av denna är givetvis ytterligt intressant och ger anledning till många diskussioner av aktuella religionshistoriska problem. Men samtidigt skulle man önskat en undersökning av frågan, om det verkligen var nödvändigt eller överhuvud för religionspsykologien fruktbart att införa och operera med detta nya samlingsbegrepp.

Framförallt är det en smula oklart, huru detta begrepp skall avgränsas mot den »dynamiska» religionen. Det framgår av flera ställen i *Les deux sources* (t. ex. s. 289), att enligt Bergson en positiv religion överhuvud inte kan tänkas existera, inte kan manifesteras sig annorlunda än genom det medium som »den fabulerande funktionen» utgör. Om denna är det bärande elementet i den statiska religionen, så är den, om än av sekundär natur, dock en oundgänglig förutsättning för alla högre religionsformer. Under alla förhållanden är den en samhällsbevarande och nyttig företeelse. Men den kan också komma i konflikt med den »dynamiska» religionens krav — och det är denna synpunkt förf. utarbetat därhän, att han i det sista kapitlet sätter dessa *mot varandra* såsom, åtminstone i vår tid, klart fientliga makter. Det är möjligt att han därmed följt en av Bergsons tankelinjer ut i dess sista konsekvenser. Men då måste han också i detta sista (fjärde)

kapitel gå ännu ett steg längre: om den dynamiska religionen inte längre bör begagna »fabuleringsfunktionen» för sina sociala manifestationer, så får den i stället på det *intellektuella* planet söka den konkreta förankring, som är nödvändig för att den skall verka och utbreda sig i denna världen och inte förbli den mystikernas individuella privilegium. Men det intellektuella planet är enligt Bergson något, som har föga med religionen att skaffa. Förf. försöker att med en ingenjös men högst diskutabel analys av kristendomens och buddhismens huvudtankar finna de gemensamma tankegångar, som skulle bli den intellektuella stommen i all verklig dynamisk religion. Det står utom tvivel att han här gått långt utöver Bergsons idéer, sådana de finnas nedlagda i *Les deux sources*. Bergson är en radikal antiintellektualist. Han har tydligt uttryckt, att det religiösa inte hör hemma på detta plan, och att man endast av pedagogiska skäl stiger ned till de intellektuella formuleringarna (ss. 85, 98, 277). — Överhuvud taget har förf. i det i och för sig intressanta fjärde kapitlet avlägsnat sig betydligt från den historiskt-kritiska granskningen, utan att hans vidare behandling av religionsproblemen i Bergsons anda blir fullständig eller direkt övertygande. Kanske sammanhänger detta med vad jag nyss antytt om de två skilda tendenserna i förf:s kritiska förfarande. Men även med svårigheter som stå i samband med naturen av Bergsons filosoferande.

Man kan förvisso ha olika meningar om möjligheten att på grundval av en historiskt betingad religion finna religionsfilosofisk användning för hans kategorier. Den kontakt med verkligheten, som den fullkomlige mystikern enligt Bergson når fram till, är ju på intet sätt bunden till några former av positiv religion — dessa höra ju samtliga till »fabuleringsfunktionens» sfär. Bergson kan visserligen påstå, att kristendomen spelat en stor, ja, kanske i förhållande till alla andra religioner den utan fråga största rollen i den »absoluta mystikens» historia. Men det är en *tillfällighet*, att det just nu ter sig så för oss — mystikernas kontakt med livsströmmen kan förnyas när som helst och i vilka religioner som helst. Bergsons inställning till kristendomen är lätt förklarlig. Under och efter världskriget skedde det ett starkt närmande mellan stat och kyrka i Frankrike. Och samtidigt har han genom religionsforskningen, främst genom sin personliga kontakt med Söderblom, lärt sig se kristendomens uppkomst som ett absolut *novum* i mänsklighetens religiösa utveckling. Det kom att i hans terminologi heta den absoluta mystikens genombrott. Men den kosmologiska konstruktion, som även hans religionstolkning alltid förutsätter, är ingen

grundval för en kristen religionsfilosofi — såvida man inte går till en omtolkning av kristendomens historiska förutsättningar, som i den nya biologiska mystikens terminologi kommer antikens gnostiska tankebyggnader mycket nära.

Detta är förvisso inte förf:s avsikt. Men han framför sin i sak skarpa kritik i en ytterligt konciliant form. Han söker med varsamhet — för att inte säga med pietet — rädda vissa element av Bergsons filosofi undan det destruktiva arbete han själv så framgångsrikt tagit del i, såsom byggnadsmaterial till en mera tidsenlig religionsfilosofi. Det må vara tillåtet att karakterisera hans skiss till en sådan i fjärde kapitlet i bergsonsk terminologi sålunda: det rör sig här om »*concepts ouverts*», om vissa idéer, som markera en långt ifrån avslutad etapp i förf:s religionsfilosofiska uppfattning; och om de peka framåt mot nya vägar, så leda dessa säkerligen alltmera bort från tänkesättet Bergson.

STIG WIKANDER.

E. HIRSCH: *Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube*. VII + 144 sid. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1940. Pris RM. 4: —.

Hirsch vill i detta arbete vara ej blott vetenskapsman utan framför allt reformator. Det gäller att sönderbryta »den kyrkliga påskmyten och -legenden» för att ge rum för »den sanna tron på Jesus Herren». Enligt H:s mening är i själva verket den första uppgiften faktiskt redan genomförd genom den exegetiska forskningens arbete och genom det nutida sanningsmedvetandet. Vad man kan göra, är blott att konstatera detta och att klargöra, vad detta har för konsekvenser för den kristna tron. Boken utmynnar i ett försök att teckna den »påsktro», som står kvar, då man släppt den traditionella uppståndelsetron.

Bokens första kapitel utgöres av en kritisk granskning av evangeliernas uppståndelseberättelser. Det allra mesta blir inför H:s kritik sekundärt legendariskt stoff. Traditionen om uppenbarelser av den uppståndne i Jerusalem är helt utan historisk grund. Den ursprungliga traditionen är den galileiska. Men också av denna finnas blott obetydliga rester kvar. Den förste, som såg den uppståndne, var enligt 1 Kor. 15 Petrus, och Hirsch är särskilt angelägen om att uppspara resterna av denna första uppenbarelse. Den har nästan utplånats ur den evangeliska traditionen, och H. menar, att detta skett, därför att uppen-

barelsens art ej stämde överens med den senare kyrkliga uppfattningen av uppståndelsen. Den har ursprungligen berättats av Mk. men medvetet bortskurits därifrån. Samma tradition har förelagat Lk., men då han föredrog den jerusalemitiska traditionen, har han blott notisartat infogat uppenbarelsen för Petrus i denna (Lk. 24: 34) utan att återge berättelsen i dess helhet. Denna återfinnes emellertid i förvanskad gestalt på andra ställen i evangelierna. Den föreligger i de båda versioner av berättelsen om det stora fiskafånget, som återfinnas i Lk. 5 och Joh. 21. På olika sätt har man här utplånat berättelsens ursprungliga karaktär av att vara en uppståndelseuppenbarelse av rent visionär art — det var nämligen detta, som var det för den senare kyrkliga uppfattningen anstötliga. Ett annat nedslag av denna första uppenbarelse för Petrus finner förf. i berättelsen om hur Jesus går på vattnet, och han hävdar därvid, att Mt:s tillägg till denna scen — Petrus kastar sig i vattnet för att möta Herren — är den mest ursprungliga berättelsen om den uppståndnes första uppenbarelse. Här ha vi i själva verket det ursprungliga Markusslutet, som av Mt. flyttats hit för att utplåna dess karaktär av visionär uppståndelseupplevelse. Berättelsen i övrigt är en omgestaltning av denna uppståndelseberättelse, som gjorts redan i den ena av de båda versioner av Urmarkus, som ligga till grund för det nuvarande Markusevangeliet — förf. har i fråga om dettas uppkomst en egen teori, som han i annat sammanhang ämnar utförligare begrundas. Utom dessa omgestaltningar av Petrusuppenbarelsen finnes någon rest av den ursprungliga traditionen endast i Mt:s berättelse om uppenbarelsen för de elva på ett berg i Galileen. Det är här fråga om den uppenbarelse, som Paulus omtalar i 1 Kor. 15 som en uppenbarelse »för de tolv», fastän Mt. helt omgestaltat scenen. Det är dessa uppståndelsevisioner — jämte de övriga i 1 Kor. 15 omtalade — som ligga till grund för uppståndelse tron. Den tomma graven har icke spelat någon roll för dennas uppkomst. Trots att denna från början som en självklar konsekvens innefattade tanken, att Jesus lämnat sin grav, var det ingen, som i förstone bekymrade sig om graven. Icke desto mindre är den tomma graven enl. H. ett historiskt faktum. Berättelsen om att kvinnorna finna graven tom, stod i Urmarkus i dess ursprungliga gestalt och är därför historisk. Men den hade ingen betydelse för uppståndelse trons uppkomst; därför heter det, att kvinnorna till en början intet sade om sin upptäckt.

Efter denna kritiska granskning av källorna behandlar H. i det följande kapitlet uppståndelse trons historia i urkristendomen. Han

utgår från 1 Kor. 15, kompletterat med de ur evangelierna framdragna resterna av den äldsta uppståndelsetraditionen. Framställningens gång ger sig med dessa utgångspunkter av sig själv. Men två moment i densamma böra särskilt uppmärksammas. H. ägnar uppmärksamhet åt frågan, om uppståndelsetron så fattad kan psykologiskt och historiskt förstås. Han finner en fullt tillfredsställande förklaring till dess uppkomst i den religiösa entusiasm, som präglade urkristendomen — här fanns den psykologiska jordmånen för visionära upplevelser — och i förutsättningar, som voro givna i den judiska eskatologien — endast i uppståndelsetrons form var det möjligt att med den utgångspunkten fasthålla tron på Jesu messianitet efter hans död — samt i Jesu egna ord om sin död och det nya förbund, som därigenom skulle upprättas. Av särskild betydelse för H:s vidare framställning är hans försök att analysera »der tiefere Gehalt des ersten Osterglaubens». Här är han på spaning efter de moment i den urkristna uppståndelsetron, som han menar ha förblivande betydelse också för nutiden. Han samlar dem under tre huvudbegrepp: evighetstro — i motsats till judendomens jordbundna framtidshopp —, erfarenheten av Gud såsom en nåderik fader, särskilt accentuerad därav att de, som utan eget åtgörande benådades med uppståndelsevisionerna, voro lärjungar, som förnekat och övergivit sin Mästare —, samt slutligen ande och frihet — i motsats till judendomens samfundsbundna lagreligion. Sedan förf. skildrat uppståndelsetrons omgestaltning framför allt under inflytande av att Jesu uppståndelse sammanställdes med vår egen uppståndelse, tänkt i enlighet med de judiska uppståndelseförväntningarna, och genom kampen mot gnosticismen, är den historiska framställningen fullbordad, och förf. övergår till frågan om den kristna trons utgestaltning med hänsyn till det vunna resultatet.

Detta sista avsnitt bär rubriken »Die Wahrheit des Glaubens an Jesus den Herrn». H. betonar först, att den troende måste leva i »wehrlose Subjektivität». Det finns ej något objektivt faststående faktum oberoende av tron, som man kan hålla sig till. Allt hänger på den personliga tro, som väckes inför Jesus. Vidare måste man avstå från att måla ut evigheten konkret för sig. Vi stå inför en gräns, över vilken den mänskliga tanken ej kan komma. Den evighet, som vi alltjämt tro på, är »eine verborgene Ewigkeit». Särskild uppmärksamhet ägnas frågan om våra möjligheter att acceptera Jesu egen föreställningsvärld, och denna besvaras negativt. Ej blott den officiella kyrkliga påskmyten är oacceptabel; ej heller den första uppståndelsetrons former eller ens

Jesu egna tankar om Människosonen och Gudsriket kunna vi dela. Vi skola ej tänka som Jesus, men vi skola vara öppna för Jesu väg. Detta betyder, att vi skola ställa oss inför människan Jesus, inför hans ord och hans historia, så att vi inför honom övertygas om Gud och om den tro, som segrar över döden och synden. Jesus är den levande Herren; det betyder, att han visar oss ett gudsförhållande, som består i döden, och att vi inför hans ord och liv få del av en likadan genom döden bestående gudsgemenskap. Däremot medför tanken på den segrande, triumferande himmelske Konungen, som den kyrkliga myten och legenden anknyter till, att man kommer bort från Jesu väg och hamnar i oevangeliska föreställningar. Det, som förbinder vår erfarenhet inför Jesus med den urkristna påsktron, är att den också är en erfarenhet av evighet, nåd och frihet. Ej minst det sista momentet betonas. »Wahrer Osterglaube» är alltid en tro, som bryter alla institutionella och kyrkliga band. Vi stå var och en inför människan Jesus och göra vår egen påskerfarenhet, oberoende av alla andra, såväl av kyrkan som av Nya testamentet.

H. är väl medveten om att denna teckning av uppståndelsestrons innebörd skall stöta på motstånd och förefalla väl tunn. Detta beror emellertid icke i första hand på att de troende söka ett stöd för sin tro i ett faktum, som är oberoende av tron, ej heller på lusten att utmåla evigheten konkret för sig. Mot H:s polemik mot sådana tendenser torde icke vara mycket att invända. Men oppositionen beror framför allt på att uppståndelseatron på detta sätt synes upplösa sig i tron på eviga idéer — evighet, nåd, frihet —, som aktualiseras inför människan Jesus, medan den levande Frälsaren blir borta. H. talar visserligen om den levande Herren, men innebörden däri synes ej bli någon annan än den i det föregående refererade. Så är det förvisso ej blott uttrycksformerna, som skiljer H. från NT, utan också innehållet. Den uppståndelsestro, han vill förmedla till nutiden, är principiellt löst från NT — och är medveten om att vara det. Att det trots detta finns åtskilligt av det nytestamentliga budskapet kvar i H:s teologi framgår av de påskpredikningar, som han låter avsluta boken för att visa, hur man praktiskt skall frambära hans nya påskbudskap. Men på grund av sin principiella inställning kan han ej lösa den uppgift, som från andra utgångspunkter ter sig som den angelägnaste för teologi och förkunnelse: att klargöra just det nytestamentliga innehållet för nutiden. Då det nytestamentliga innehållet får stå där sådant det är med sin ofta massivt mytologiska föreställningsvärld utan försök till moder-

niserande omtolkningar blir denna fråga brännande. H. har — utan att ställa problemet i den här antydda formen — med den historiska delen av sin bok och genom hela den strävan att tänka över evangeliets situation i nutiden, som präglar hans framställning, för uppståndelsestrons del påmint om denna uppgift.

ERIK SJÖBERG.

Ur Bibeln. Undervisning i Den Heliga Skrift för skola och hem. Redaktörer: A. Fridrichsen och P. Lundberg; medarbetare: G. Lindeskog och Å. V. Ström; rådgivande kommitté: Anna Sörensen och F. Lindskog; redaktionssekreterare: G. Witting. XXXVIII + 522 sid. A.-B. Svensk Litteratur, Stockholm 1940. Pris kr. 60:—.

Till arbetet på att på den moderna exegetikens basis göra Bibeln levande för nutidens människor lämnar ovannämnda under A. Fridrichsens och P. Lundbergs kunniga ledning utgivna arbete ett värdefullt bidrag. Som av underrubriken framgår tar det särskilt sikte på undervisningens behov. Det är så upplagt, att ett urval av de religiöst mest väsentliga texterna gjorts och försetts med kortfattade kommentarer samt illustrerats med ett mycket rikhaltigt och synnerligen värdefullt bildmaterial. Texterna äro så gott som uteslutande hämtade ur NT. GT har däremot knappast alls kommit med. I stället ges en kortfattad översikt av GT:s litteraturhistoria och Israels religiösa liv. Denna har emellertid på ett utmärkt sätt lyckats träffa de väsentliga punkterna i den nutida exegetikens syn på GT. Endast sällan känner man sig frestad till gensägelse, såsom då Psaltaren säges vara helt präglad av den profetiska fromheten, eller då Ps. 22 och 43 anföras som exempel på tacksägelsepsalmer. Man kan också fråga sig, om den Mowinckelska tesen om »fienderna» i Ps. såsom magiker vunnit sådan anklag, att det är lämpligt att anföras den såsom fastslaget faktum i ett populärt verk av denna art. I fråga om NT är urvalet mycket rikhaltigt. Det mesta av NT har faktiskt kommit med och utan tvivel alla verkligt centrala texter. Ett gott grepp är, att också det utombibliska materialet av traderade Jesusord tagits upp. Varje NT-lig skrift är försedd med en kort inledning om dess tillkomsthistoria och karakteristika. De korta kommentarerna till de enskilda texterna ta särskilt sikte på att ge de sakupplysningar som krävas för förståelsen — dessa kompletteras dessutom med tämligen rikligt förekommande exkurser — och på att få fram de religiösa grundtankarna i resp. stycken. I fråga om den

senare uppgiften har man ofta funnit korta och träffande uttryck för det väsentliga i texten, ehuru arbetets art nödvändiggjort, att de NT-liga tankarna och föreställningarna stundom måst avtrubbas och ej kunnat få framstå i sin för nutiden främmande egenart. Det enda man verkligen saknar, är en mera energisk behandling av frågan om evangelietraditionens art. Det skulle givetvis ha förryckt framställningen, om man tagit upp denna fråga i samband med de enskilda texterna, men just därför skulle man ha önskat, att den korta översikt över »Evangelierna», som nu ges på en halv sida, hade varit utförligare och gått mera direkt på de brännande frågorna. Bildmaterialet i boken förtjänar att särskilt uppmärksammas. Det upptar en betydande del av boken och är av synnerligen hög kvalitet. Det arkeologiska materialet är väl utnyttjat — här får också GT sitt — och fotografierna från Palestina belysa på ett utmärkt sätt landskapets egenart. Flygfotots möjligheter i detta avseende demonstreras av ett flertal bilder, och färgbilderna äro stundom av en betagande skönhet. Alltsammans ett utomordentligt material för undervisaren.

ERIK SJÖBERG.

Svenska kyrkans historia. Utgiven av Hjalmar Holmquist och Hilding Pleijel. Andra bandet. YNGVE BRILIOTH: Den senare medeltiden 1274—1521. 810 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1941. Pris kr. 19: —, inb. kr. 22: —.

När Yngve Brilioths gradualavhandling om den påvliga beskattningen av Sverige hade utkommit, uttrycktes den förhoppningen, att en sammanfattande skildring av svenskt medeltida kyrkoliv snart måtte ersätta Henrik Reuterdahls för sin tid mycket förtjänstfulla men nu föråldrade arbete. Det skulle komma att dröja ytterligare över 25 år innan förhoppningen infriades. Sedan Reuterdahls kyrkohistoria utkom, ha många specialundersökningar sett dagen, som kunnat underlätta en sammanhängande skildring. Men förf. har likväl ställts inför en mycket krävande uppgift, även om han genom sina egna tidigare medeltidsforskningar varit osedvanligt väl skickad att föra den till slut. Medan det understundom gällt att kortfattat taga ställning till den historiska forskningens mest omdebatterade problem, har förf. i nästa ögonblick befunnit sig på så gott som helt obruten mark.

Vid en framställning av den art, det här gäller, ställes förf. inför stora svårigheter icke minst vid disponeringen av materialet. Att få

med det väsentliga och att hålla huvudlinjerna klara genom det fjärdedels årtusende, som arbetet omfattar, har säkerligen icke genomförts utan stor möda. Men förf. torde ha lyckats osedvanligt väl härmed. Genom att disponera skildringen i tvenne stora huvudavdelningar, folkungatiden och den senare medeltiden fram till 1521, samt att inom dessa huvudavdelningar skilja mellan den »politiska» historien och kyrkolivet i vidsträcktare mening, synes förf. ha nått den mest ändamålsenliga dispositionen. På så sätt komma icke skildringarna av munkordnarna, den heliga Birgitta, de olika stiftens särskilda förhållanden etc. att tynga den fortlöpande kronologiska framställningen.

En principanmärkning, som dock icke direkt drabbar förf., skulle rec. vilja göra i detta sammanhang. Det kan ifrågasättas, om året 1274 utgör en naturlig gräns bakåt för den senare medeltidens kyrkohistoria. Det är sant, att all historisk periodisering måste bli mer eller mindre godtycklig och att ärkedjäknen Folkes tillträde till archiepiscopatet 1274 samt Magnus Ladulås' tronbestigning 1275 äro betydelsefulla händelser i vår medeltida historia. Men rec. förefaller det klart, att Birger Jarls makttillträde 1248 betecknar den stora gränsskillnaden. Med denna händelse sammanfalla Uppsala domkapitels inrättande och Folkes archidiaconat, Vilhelms av Sabina besök och skänningemötet, vilket i väsentlig grad ligger till grund för den senare kyrkliga utvecklingen. Ur kyrkohistorisk lika mycket som ur historisk synpunkt går en gräns vid Birger Jarls mäktiga härskarpersonlighet. Att Magnus Ladulås' tid framstår för oss såsom en nydaningsperiod beror säkerligen mycket därpå, att han efter en reaktion under Valdemars allenaherradöme (1266—74) fortsatt och fullföljt Birger Jarls politiska intentioner i intim samverkan med faderns förtroendemän inom kyrkan, främst ärkebiskop Folke.

Det låter sig helt naturligt icke göras att inom recensionens ram ens antyda innehållet i de många värdefulla avsnitten i Brilioths bok. I fortsättningen skola endast några punkter beröras.

Starkare än i tidigare framställningar betonas i första kapitlet förbundet mellan kyrkan och Magnus Ladulås, detta enligt rec:s mening med full rätt. Betydelsen av detta förbund skulle förmodligen framstått ännu tydligare, om förf. tagit sin utgångspunkt vid 1200-talets mitt. Sambandet mellan vissa händelser vid brödrastridens början, särskilt beträffande påvebullorna av den 9 augusti 1274 och den 9 januari 1275, kunde kanske framhållits tydligare. Rec. skall återkomma härtill i annat sammanhang. Men detta är detaljer i jämförelse med de

betydelsefulla forskningsresultat, som redan det inledande kapitlet ger. Som ett sådant noterar man den — endast alltför blygsamt undan-gömda — tolkningen av Magnus Ladulås' försäkran till kyrkan vid sin kröning beträffande biskoparnas tjänsteskyldighet till kronan. Rec. kan icke annat än instämma i Brilioths uppfattning i denna punkt. Även under Magnus Ladulås liksom senare ha biskoparna i likhet med det världsliga frälset betraktats såsom tjänstepliktiga till den världsliga makten utöver den vanliga undersåtsplikten. Samtidigt måste man emellertid beklaga, att icke detta, liksom andra hithörande spörsmål, privilegiefrågan, ansatser till reduktioner från den världsliga maktens sida o. s. v., beretts något större utrymme i framställningen.

Det gäller kanske icke så mycket första kapitlet, där knappheten i detta avseende i viss mån kompenseras av framställningen i den systematiska översikten om »kyrkans ekonomiska grundval». Brilioth ger här tillräckligt många upplysningar för att man skall få en klar uppfattning om hans redan tidigare delvis dokumenterade åsikt om tvenne skikt av andligt frälse, prästbolets intill en viss areal och den övriga kyrkojordens. Åsikten torde vara den mest sannolika, som framlagts rörande dessa ting. Men förf. tar i fortsättningen mycket litet hänsyn till privilegiefrågorna, som säkerligen ha spelat en större roll än vad som framgår av framställningen. Detta torde särskilt gälla beträffande Magnus Erikssons mellanhavande med kyrkan. Den »revocatio generalis» av allt andligt frälse, som vid denna tid då och då skymtar i källorna, har säkerligen varit ett ytterst allvarligt hot, som vid lämpliga tillfällen av konungen riktats mot kyrkans män. Förf. framhåller visserligen, att Magnus Eriksson 1351 börjat en reduktion av skatte-gods, som kommit under frälse. Trots att konungen i samband därmed förklarade, att kyrkans jordar tills vidare skulle vara befriade från denna reduktion, var denna försäkran »icke helt lugnande». Men man skulle i detta sammanhang väntat en diskussion av jönköpingsstadgans av 1352 lika bestämda som märkliga påbud, »att allt kyrkofrälse skall återkallas, vilka brev som än äro givna därpå, och att allt kyrkogods skall gå under kronan till utskylder» (D. S. 4795). Även de handskriftliga förhållandena beträffande denna bestämmelse äro intressanta. Det är alldeles tydligt, att en förbittrad strid rasat mellan Magnus Eriksson och kyrkan just i privilegiefrågan under dessa år. Det torde snarast förhålla sig så, att konungen använt privilegiernas återkallande såsom påtryckningsmedel på prelaterna för att få dem att gå med på sina egna syften. Något fylligare, om än även här i knappaste laget,

skildrar förf. Margaretas och Eriks av Pommern räfst samt de allvarliga reaktioner från kyrkligt håll, som den gav anledning till. Karl Knutssons åtgärd i samma riktning 1453 och dess politiska betydelse framträder klart i förf:s framställning.

Förhållandet mellan stat och kyrka i det medeltida Sverige kan icke förstås och skildras utan att en tredje mäktig faktor, påvedömet, ständigt tages med i räkningen. Genom Brilioths arbete har svensk — och i stor utsträckning nordisk — kyrkohistorisk och historisk forskning för första gången fått en sammanhängande och klar belysning av relationerna till den romerska kurian. Denna viktiga sida återkommer ständigt i de kronologiska partierna, och härtill sluter sig den instruktiva redogörelsen för kurians arbetsformer i den systematiska delen under rubriken »Uppsala kyrkoprovins och påvedömet». Överhuvud kan det nog sägas, att skildringen av relationerna mellan Sverige och påvedömet tillhör de värdefullaste avsnitten i bokens kronologiska delar. Förf:s vida allmänhistoriska perspektiv har här på ett i allo lyckligt sätt kommit till sin rätt. Redan under brödrastridernas tid kunna vi se, huru de stridande parterna ömsevis ha sökt påvens stöd. Men det är under denna tid väsentligen den kyrkliga ledningen, som stått förbunden med påvemakten. Med Magnus Eriksson inträffade häri en viktig förändring, mindre beroende på den svenske konungen än på den allmänna förändringen i kurians politik. Denna kom från och med 1300-talets andra decennium att karakteriseras av en strävan efter samförstånd med furstarna. Ett förbund mellan påvedöme och konungamakt gav båda parterna stora fördelar. Påven utnämnde med eller mot domkapitlenas önskingar de biskopar, som konungen önskade. Gemensamt hade de båda parterna större möjligheter att pressa ut avgifter av kyrkan. Mellan Magnus Eriksson och påvedömet har ett dylikt »oskrivet konkordat» funnits. Förhandlingarna mellan den svenske konungen och kurian torde i väsentlig grad ha skett muntligt genom ombud. För dessa förhållanden och för Magnus Erikssons ödesdigra lånetransaktioner med påven få vi en instruktiv och intressant redogörelse.

Rec. vill härtill endast knyta en reflexion beträffande den förändring av den inrikespolitiska partimotsättningen, som kungamaktens direkta anslutning till påvedömet otvivelaktigt befrämjat. Under 1200-talet liksom under 1300-talets första år förefinnes i Sverige — liksom i de andra nordiska länderna — en genomgående och tydligt märkbar motsättning mellan kyrkans ledning och den världsliga aristokratien.

Konungamakten anslöt till kyrkan, och bakom denna stod i sin tur påvedömet. När nu konungen slöt direkt förbund med påvedömet, miste den kyrkliga ledningen till stor del sitt stöd och sattes på mellanhand. I motsättning till konungamakten fingo biskoparna och kyrkans män på ett helt annat sätt än tidigare gemensamma intressen med de världsliga stormännen. Så finna vi från och med Magnus Erikssons regering allt oftare de båda ständergrupper, som tidigare vanligtvis stått mot varandra, gå samman till gemensamt skydd för sina fri- och rättigheter.

Det »oskrivna konkordatet» mellan furstemakt och påvedöme firade sina största triumfer under Margaretas regering. När det gällde relationerna till kurian gjorde Margareta liksom alltid i sitt politiska handlande sin sak grundligt. Hon »skaffade sig redan från början garantier för att inga utnämningar skulle gå henne emot. Det blev på nytt ett oskrivet konkordat mellan kungamakten och påven, effektivare än på Magnus Erikssons tid». Häri ha vi i själva verket att se ursprunget till alla de biskopstillsättningar i Sverige, som kommo att spela en så betydelsefull roll icke endast under Margareta utan i ännu högre grad under Erik av Pommern. Samtidigt med att förbindelserna mellan påvedöme och kungamakt intensifierats hade de emellertid blivit mera invecklade genom den 1378 utbrutna stora påveschismen. Det gällde för de nordiska regenterna och deras motparter, de svenska domkapitlen, att hålla på rätt påve eller att sända ombud till rätt koncilium. Även om förarbeten, icke minst av förf. själv, här funnits, får man vara honom ytterst tacksam för det sätt det ofta ytterst invecklade intrigspelet bakom biskopstillsättningarna utretts. Det rör sig här om frågor av väsentlig betydelse för förståelsen av de svenska unionsstriderna. Av alldeles särskilt intresse är givetvis i detta sammanhang sammanfallandet i tiden mellan ärkebiskopsstriden i Uppsala 1432—35 och det engelbrecktska upprorets begynnelse. Det kan knappast förhålla sig på annat sätt — något som också förf. antyder — än att här redan från början en förbindelse funnits. Om icke annat, så har Engelbreckts uppror gjort det möjligt för den svenska kyrkan att fasthålla vid sin kandidat.

Med 1432 års ärkebiskopsskifte i Uppsala ha vi nått fram mot slutet av det tidsavsnitt, som i förf:s framställning rubriceras såsom konciliernas tid. Med konstanzkonciliet sammankallande 1413 hade de stora ansträngningarna börjat att via ett allmänt koncilium nå ett slut på den stora schismen. De nordiska länderna och konung Erik

voro representerade på detta liksom på baselkonciliet. På det sistnämnda utspelades en god del av den svenska ärkebiskopsstriden. De omfattande koncilierna voro direkt ägnade att befrämja förbindelserna mellan de olika kyrkoprovinsernas representanter. Medan man tidigare haft att vända sig direkt till påven med sina ärenden, antingen det såsom oftast gällde att genomdriva en biskopstillsättning i önsklig riktning eller det var fråga om att vinna stadfästelse på tidigare utverkade förmåner, kunde målet nu nås endast genom att påverka de olika konciledeltagarna. I sin redogörelse för Norden och baselkonciliet har förf. funnit ett utmärkt exempel härpå. Växjöbiskopen, den senare ärkebiskopen Nicolaus Ragvaldis deltagande i baselkonciliet tillhör de kyrkohistoriska händelser, som äro särskilt ägnade att fånga intresset. Han framstår som den svenske ärkebiskop, som näst Natan Söderblom haft vidsträcktast allmänkyrkliga förbindelser. Hans uppträdande på baselkonciliet, där han med nationellt nordiskt patos hävdade nordbornas förnäma härstamning från de gamla goterna — första gången detta betonas från nordiskt håll — tillhör ju en av de klassiska episoderna i vår historia.

Det är här icke möjligt att följa förf:s fortsatta framställning av unions- och inbördesstriderna, där en viktig faktor alltid utgjordes av den svenska kyrkans överhuvud, antingen han hette Jöns Bengtsson, Jakob Ulvsson eller Gustav Trolle. Med den sistnämndes utnämning och striden mellan honom och Sten Sture d. y. äro vi framme vid slutfasen i den svenska medeltidens och katolska tidens historia. Ärkebiskopens fångsling och framförallt Stäkets demolering förebåda på ett olycksmättat sätt Gustav Vasa och Västerås' riksdag. Den starka furstemakt, som Sten Sture d. y. representerade, kunde icke inom riket tåla de fasta slott, som innehades av de självständiga biskoparna. Det är då mera en tillfällighet, att påvedömet i samma strid genom legaten Arcimboldi demonstrerar sin oförmåga och sitt förfall. Dragkampen om den påvliga legaten mellan Kristian II och Sten Sture omvittnar väl den betydelse, som alltjämt tillmättes påvedömet's hållning. Men när Arcimboldi lämnade sina tjänster till Sten Sture såsom den högstbjudande, demonstreras samtidigt ruttenheten i det härskande kyrkosystemet. (Förf. lägger, troligen med rätta, ingen större vikt vid den uppställda teorien om brevförfalskning i detta sammanhang.) Arcimboldi var ingen ensamstående företrädare för påvedömet, och hans typ var ej heller särskilt utmärkande för Sten Sture d. y:s tid. Att han fångslar vårt intresse mera än vad som eljest skulle vara fallet

beror därpå, att han spelat en roll i Sveriges historia just vid den tidpunkt, då de händelser förbereddes, som skulle lösslita landet från Rom.

Brilioth avslutar sin kronologiska framställning med en redogörelse för Stockholms blodbad. Händelsen utgör ju slutakten i striden mellan Kristian II och Sturarna. Men den får sitt stora kyrkopolitiska intresse däriigenom att den även utgör slutakten i striden mellan Gustav Trolle och Sturepartiet och genom de problem, som äro knutna till den s. k. kättardomen. Förf. har här haft att taga ställning till en av den svenska historiens mest omdiskuterade punkter. Många detaljer äro ännu ouppklarade och de hitintills utnyttjade källorna alltför knapphändiga i sina upplysningar för att i alla avseenden tillåta säkra resultat. Ha vi att göra med en enligt kanonisk rätt i laga former avkunnad dom, och är skulden för vad som skedde i så fall att lägga på Gustav Trolle och hans suffraganer, eller är det Kristian II och hans rådgivare, som med våldets rätt dirigerat utvecklingen i önskad riktning? Brilioth ansluter sig i huvudsak till sistnämnda ståndpunkt, även om han icke vill fritaga Gustav Trolle från hämndkänslor. Förfarandet vid rättegången har varit »tumultuariskt och regellöst». »Enligt varje rimlig rättsprincip måste en domstol, som sitter instängd i ett slott och själv är utlämnad åt den 'världsliga armens' godtycke, betraktas som berövad varje auktoritet». Brilioth vill ej heller helt avvisa den tidigare framkomna uppfattningen, att sententian tillkommit senare. Didrik Slaghecks roll såsom primus motor när det gällde att hålla bödeln verksam betonas.

I de politiska förvecklingar, där påvedömet spelar en roll, under hela den i Brilioths arbete behandlade perioden finns ett detaljproblem, som tilldrar sig ett speciellt svenskt kyrkohistoriskt intresse, nämligen förhållandet mellan ärkebiskoparna i Lund och i Uppsala. Den lundensiske ärkebiskopen var ju från begynnelsen primas över den svenska kyrkan. Ärkebiskoparna av Uppsala ha gjort många försök att upphäva detta förhållande. Det tillhör en av de många förtjänsterna i Brilioths arbete att han ständigt har haft betydelsen av denna faktor present. Någon gång har han kanske överskattat den — så enligt rec:s mening vid det svenska ärkebiskopsvalet 1314. Men det är av väsentlig betydelse att vi genomgående ha fått denna sida belyst och uppmärksammas. När det gäller att söka motiv för uppsalaskyrkans politiska handlande, bjuder försiktigheten att man håller i sikte, om det icke till äventyrs har att göra med det lundensiska primatet.

Brilioth inleder sitt sista kapitel med orden: »Det är alltid för historikern lättare att fastställa det andliga livets yttre ram än dess inre verklighet». Orden avse närmast att understryka att vi äro bättre underrättade om den medeltida gudstjänstens yttre former, om kyrkobyggnaderna och den kyrkliga ritualen, än om fromhetslivet och den andliga odlingen i vidaste bemärkelse. Men de äro typiska för Brilioths historieskrivning överhuvud. En läsare märker snart, att förf. aldrig känt sig riktigt tillfreds, förrän han skapat sig en bild av de handlande personernas tankeliv. Detta »psykologiska» intresse är givetvis en mycket stor förtjänst, men det stöter endast alltför ofta på oöverstigliga hinder vid medeltida historieskrivning på grund av källornas bristfälliga upplysningar. Enligt rec:s mening har förf. här någon gång gått för långt. Annorlunda ställer det sig, när det gäller att skildra det medeltida fromhetslivet, sådant detta framträder hos den svenska medeltidskyrkans främsta gestalter. Här finns ofta ett rikt — och i mycket stor utsträckning outnyttjat — material att ösa ur. På detta område har Brilioth gjort ännu en verkligt betydelsefull insats; man kan endast beklaga, att han varit bunden av det begränsade utrymme, som stått till hans förfogande. Redan på 1200-talet möta vi Petrus de Dacia, lektorn i dominikanernas skänningekonvent, som fått namnet »vår förste författare». Hans av tidens mystik genomsyrade fromhet blir föremål för en kortfattad men klargörande analys. Bland de många svenska studenterna vid universitetet i Paris, där även Petrus de Dacia vistats, möter också den heliga Birgittas lärare, magister Mathias, »måhända den svenska medeltidskyrkans mest betydande teolog över huvud». Genom den korta antydning om hans till största delen outgivna arbeten, torde förf. ha pekat på en av de främsta uppgifterna för svensk kyrkohistorisk medeltidsforskning. Uppgiften blir icke mindre därigenom att magister Mathias torde ha spelat en betydande roll för Birgittas andliga utveckling. Överhuvud får man vid genomläsningen av dessa partier i förf:s arbete ett starkt intryck av huru mycket otryckt material till belysning av svenskt medeltida kyrkoliv, som ligger så gott som outnyttjat.

Rec. kan icke här uppehålla sig vid den omfattande Birgittastudien, vilken också delvis undandrar sig en lekmands bedömning. Skall någon invändning göras, så skulle det vara den, att kanske alltför liten hänsyn tagits till Birgittakretsens politiska ställning.

Skildringen av fromhetslivet under den senare medeltiden inrymmer i det omfattande och förnämligt illustrerade sista kapitlet. Genom

detta kapitel och det närmast föregående om kyrkans rättsordning har förf. givit en systematisk översikt av kyrklig organisation och kyrkligt liv under senmedeltiden, som hitintills saknar sin motsvarighet i nordisk litteratur. Den har betydelse icke endast för kyrkohistorikern utan den har också ett alldeles särskilt kulturhistoriskt intresse. Den andliga odlingen överhuvud får där sin belysning. Det är endast en sak, som rec. så gott som helt saknar, den historiska litteraturen. Att några ord nämnas om Ericus Olais krönika har förf. ansett kräva en särskild motivering, eftersom den »faller utanför den rena kyrkohistoriens ramar». Men den medeltida annalistiken var ju dock en så gott som helt kyrklig livsytring, och några ord om dess framväxt torde ha varit på sin plats. Sedan är det givetvis sant, att krönikelitteraturen på modersmålet delvis icke har klerker såsom författare. Men därför bör den icke vara främmande för en framställning av medeltida fromhetsliv. Den är vid sin tillkomst intimt förknippad med kyrklig litteratur, och — vilket synes rec. viktigare — vi få i den en bild av lekmännens religiösa uppfattning. De religiösa föreställningar och bilder, som möta i rimkrönikorna — liksom i den politiska propagandan i övrigt —, voro ämnade att omedelbart förstås av lekmännen, vilket knappast var fallet med teologernas lärda utläggningar. I någon mån kunde man kanske på denna väg vinna kunskap om den folkliga religiösa föreställningen, om vilken förf. med beklagande måste konstatera att vi veta så litet. Rec. är emellertid medveten om att endast obetydligt skulle kunna vinnas på denna väg i jämförelse med den förträffliga bild, vittnande om grundlig lärdom i den medeltida litteraturen överhuvud, som förf. givit.

Brilioths arbete måste betraktas såsom ett av de nyttigaste verk, som sett dagen inom svensk kyrkohistoria. Men det kommer att få sin betydelse även utanför fackmännens krets. Det kommer att bli till stor glädje för alla, som äro intresserade av medeltida livsytringar i alla dess former, och särskilt bör även i detta sammanhang framhållas den bredd förf. givit åt sin skildring av den andliga odlingen, ett område, där specialundersökningar i stor utsträckning saknats. Slutligen bör forskningen vara Brilioth tacksam för hans oräddhet att meddela uppslag, som tid och utrymme icke tillåtit honom att själv fullfölja.

JERKER ROSÉN.

DEN KRISTNA LIVSSYNNEN OCH STATENS LIV.

GUSTAF AULÉN: *Kan något kristet krav ställas på statslivet?* 77 sid.
Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1940. Pris
kr. 1: 25.

Den fråga, som denna skrift bär på titelbladet, har inom kristenheten haft ständig aktualitet, men den har i nutiden fått en särskild tillspetsning. Detta gäller lika mycket ut från statslivets som kristendomens och teologiens synpunkt. Det är synnerligen naturligt, att Gustaf Aulén i sin dubbla egenskap av teolog och kyrkoman funnit denna fråga särskilt oroande och påträngande just nu. Ty är kristendomen en livsmakt, så måste den träda i relation icke blott till enskilda levande människor utan även till den form av mänskligt liv, som just nu gör sig i det yttre starkast gällande, statens liv. Och finnes det någon mening i kristendomens universella anspråk, då måste dess livsyn kunna tjäna som en ledstjärna och fyrbåk ytterst även för staten.

Men det närvarande läget är ingalunda sådant, att den uppställda frågan besvaras med ett klart och obetingat ja. Det är karakteristiskt för den närvarande situationen, att följande resonemang förekommer, framhåller Aulén: »Den enskilda människan är ställd under moraliska förpliktelser, men för staterna gälla, efter vad det vill synas, inga dylika förpliktelser. För dem synes allt vara tillåtet. De uppträda ogenerat som stråtrövare och taga överhuvud ingen hänsyn. Det finns inga andra gränser för deras hänsynslöshet än de, som dragas av deras egna maktresurser. De ha överhuvud ingenting med moral att göra, långt mindre med kristen etik. De äro a-moraliska makter» (s. 7). Det avstånd mellan det faktiska statslivet och kristendomens etiska krav, som i stort kännetecknar det närvarande tidsläget, är emellertid ingen isolerad företeelse, utan en följd av den sekulariseringsprocess, som fortgått under de senaste århundradena (s. 8 f.).

Att frågan om staten och den kristna moralen för närvarande blivit synnerligen tillspetsad har sin grund även i vad som på sistone skett på det teologiska området (s. 9 f.). Så länge kristendomen på immanent vis fattades väsentligen som »ett stycke idealistisk moral» eller jämfördes med en senare tids »evolutionistiska framstegstro», gick det relativt lätt att ställa kristendomen i linje med och applicera dess krav på staten och andra kulturföreteelser. På sistone har emellertid inom teologien en förändrad och fördjupad kristendomstolkning kommit till

stånd, vilken omöjliggjort den lättköpta lösning av problemet, varmed en äldre kristendomstolkning kunnat nöja sig. För nutida teologisk åskådning är det uppenbart, att »bergspredikan» ingalunda, såsom man tidigare menat, avser att giva »allmänna lagar och föreskrifter för det mänskliga samhället, för världens liv och ordningar», utan »exempel på den livsordning, som råder i gudsríkets gemenskap» (s. 11). Likaledes är det för nutida teologi en känd sak, att Nya testamentet icke, i motsats till den evolutionistiska framstegstron, vet av någon kontinuerligt fortgående världsförbättring, resulterande i ett idealtillstånd, då enligt nytestamentlig syn gudsríkets förverkligande icke hör jordelivet till (s. 12).

Dock utesluter icke det sagda, att Nya testamentet har en alldeles bestämd syn på staten. Å ena sidan ser Nya testamentet på staten »från rättsordningens synpunkt» (s. 16): staten representerar »ordning i motsättning till kaos» (s. 14) och hör till »de gudomliga ordningarna» (s. 17). »All överhet, som finnes, är förordnad av Gud.» Å andra sidan är i Nya testamentet statsmakten ställd under »en demonisk aspekt» (s. 17). »Djävulen är 'denna världens furste', 'denna tidsålders gud'. Och han utövar sitt välde i och genom denna världens maktfaktorer» (ibid.). — Å ena sidan förbindas enligt Nya testamentet »rättsordningen och makten med varandra»; Nya testamentet tänker sig icke, »att rättsordningen skulle kunna upprätthållas utan makt — överheten behöver 'svärdet' för att kunna fylla sin uppgift» (s. 18). »Överheten bär icke svärdet förgäves.» Å andra sidan är Nya testamentet icke blint för att ofta i staten »makten s. a. s. lösgöres från rättsperspektivet och blir sin egen suverän» (s. 18). — Å ena sidan är enligt Nya testamentet staten »en Guds tjänare», något som »Gud har förordnat» (s. 14). Därför hävdar Nya testamentet lojalitet och lydnadsplikt mot staten. Å andra sidan känner Nya testamentet »en gräns, vid vilken lydnadsplikten upphör. Den gränsen möter, när det s. a. s. går religion i staten, när statsmakten uppträder med mot den kristna gudstron stridande religiösa krav och därmed sätter sig själv i Guds ställe» (s. 15). »Man måste lyda Gud mer än människor.»

Så snart »det går religion i staten» och statsmakten på det ena eller andra sättet apoteoseras, förvandlas förhållandet mellan stat och kristendom, vilket enligt sakens egen natur alltid kännetecknas av en viss spänning, till öppen konflikt (s. 29). Det gemensamma för alla de stora, i övrigt olika politiska »system», som framkommit under de senaste århundradena, liberalismen och socialismen, kommunismen och

den nationalsocialistiska, resp. fascistiska riktningen, är, »att det gått religion i alla dessa politiska system, att de, i varje fall vid sitt framträdande, förbundits med någon speciell världs- och livsåskådning, vilken mer eller mindre haft karaktären av religionssurrogat» (s. 30). Att kommunismen, nationalsocialismen och fascismen såsom politiska system äro förbundna med vissa världs- och livsåskådningar, som hava religiös prägel, är en känd sak (s. 33). Men även liberalismen har på olika sätt röjt religiösa drag, i det att den vid sitt genombrott såsom politisk makt var förbunden med en s. k. förnuftskult och senare varit mycket nära sammanväxt med den s. k. humanitetsreligion, som sökte det gudomliga i det mänskliga (s. 30 f.). Och då den marxistiska socialismen trätt i skarp motsättning till kristendomen, ligger orsaken därtill djupast däri, att den själv företräder en världsåskådning, som har religiös prägel (s. 31 f.).

Blir, så snart »det gått religion i staten», förhållandet mellan staten och kristendomen till konflikt, så kan kristendomen hava en positiv uppgift för staten, endast om den sistnämnda avklädes alla religiösa och apoteoserade drag och framträder i sin egentliga gestalt och uppgift såsom rättsstat (s. 36). Det är uppenbart, att de konkreta rättsåskådningar och de olikartade etiska grundåskådningar, som framträtt i historien och där brutit sig mot varandra, ägt sin påtagliga betydelse för den statliga lagstiftningen. Bland dem står kristendomens säregna ethos som en historisk faktor av första ordningen (s. 39). Då det gäller att fixera »den utgestaltning, som rättsperspektivet får för kristendomens karakteristiska 'ethos'», är först och främst att beakta, att det metafysiska begreppet »lex naturalis» är kristendomen främmande (s. 39 f.). Och dock innebär detta icke, att kristendomen icke skulle känna »ett universellt inriktat rättsperspektiv» (s. 41). Det finns ingen naturrätt i den meningen, att man på rent rationell väg skulle kunna deducera fram en förnuftig och allmängiltig, till sitt innehåll bestämd rättsåskådning; det finns över huvud ingen till sitt innehåll bestämd naturrätt — det gives blott olika rättsideal (s. 40). Det kristna rättsperspektivet hämtar sin universella inriktning från den kristna skapelse-tron. Lex naturalis ersättes med lex creationis. Skapelsen innebär ett övertvinnande av kaos. Lex creationis är ordning i motsats till kaos (s. 42 f.).

Denna lex creationis är emellertid störd genom synden (s. 43). Syndens verkan är den, att kaos åter inträder (s. 44). På grund av synden

gives det intet osvikligt vittnesbörd om lagens innehåll. Icke ens samvetet som en immanent storhet kan fungera som sådant (s. 43).

Denna motsättning mellan skapelselagen och rättsordningen å ena sidan och synden samt det av denna vållade kaos å den andra motsvaras av Nya testamentets förut angivna dubbelperspektiv på staten. Å ena sidan är staten till för ordningens, skapelseordningens skull: dess uppgift är från kristen synpunkt att inom sitt område utföra Skaparens ordningsvilja (s. 44). Å andra sidan visar det demoniska draget i staten på syndens härskande makt (s. 44 f.).

Den kristna livsåskådningens sista ord är emellertid icke pekandet på denna genom synden fördunklade skapelselag. I stället för *lex creationis*, som fördunklats, har Gud givit *lex revelationis* (s. 45). Det är i båda fallen fråga om en icke på rationell väg vunnen allmängiltig lag. Rättsperspektivet vilar i båda fallen helt och hållet på religiös grund och är oskiljaktigt förbundet med tron på Gud såsom skapare och frälsare. Då enligt kristen tro skapelsens Gud är densamme som frälsningens, är det djupast sett i båda fallen fråga om en och samma lag (s. 47, 59). Det förhållandet föreligger mellan *lex creationis* och *lex revelationis*, att den förra uttolkas och fixeras genom den senare (s. 45). Och denna uppenbarelsens lag har nått sin fullbordan i Kristus (Mt. 5: 17). Genomgående betygas i Nya testamentet, att »denna i Kristus fullkomnade lag till sitt väsen är kärlekens lag» (s. 45 f.).

Denna kärlekens lag är enligt kristen åskådning icke en till innehållet bestämd allmängiltig lag. I så fall vore kristendomen lagreligion och den kristna livssynen lagisk. Kärlekens lag är kristendomens etiska perspektiv (s. 57), och detta perspektiv är ett gemenskapsperspektiv (*ibid.*), som i största allmänhet kan formuleras som saklig omsorg om nästan (s. 54). Den kristna etiken är icke individualistiskt inriktad, utan är gemenskapetik (s. 56). Därvid tillspetsar sig frågan: Har det kristna gemenskapsperspektivet ärende också till den gemenskap, som föreligger i statslivet?

Arbetets sista kapitel beaktar denna fråga från tre huvudsynpunkter och svarar genomgående ja på densamma. Beaktar man för det första frågan, huru staten skall kunna undgå att förfalla till den rena makt- och våldsstatens demoni och bevara sin egentliga uppgift som rättsstat i ordningens tjänst, så ligger svaret i hänvisningen till det kristet etiska gemenskapsperspektivet, vars allmänna grundregel är saklig omsorg om nästan (s. 61 ff.). Tar man för det andra sikte på statslivets interna förhållanden och uppgift att upprätta, vidmakthålla och befrämja en

positiv gemenskap inom sitt område, så visar sig det kristna gemenskapsperspektivet och dess allmänna grundregel, saklig omsorg om nästan, såsom den makt, som förmår förhindra en uniformerande och trälbindande kollektivism utan att förfalla till upplösande individualism och partikularism (s. 65 ff.). Och om man för det tredje aktger på frågan om staternas internationella förhållanden, så finnes det ingen utsikt, att staternas samliv skall kunna komma ut ur det de ömsesidiga övergreppens olycksaliga kretslopp, som är en nödvändighet, så länge vedergällningens lag råder, om icke denna lag ersättes av försonlighetens lag. Men försonlighet är ett etiskt huvudmotiv inom kristendomen, försoningens religion (s. 69 ff.). Därför har den kristna livssynen i allra högsta grad ärende till statens liv.

Det är stora och omfattande frågor, som Aulén berör och behandlar i denna skrift, som han tillägnat sin närmaste teologiska fackkollega Anders Nygren, med vilken han under Lundatiden stått i en rik arbetsgemenskap. Och denna skrift har sitt särskilda intresse, då den visar, huru den kristendomstolkning, som dessa båda teologer representera, är av den art och bär det realistiska drag, att den visar, huru kristendomen direkt träder in i och hör med till dagens stora andliga kamp.

För att vid studiet av Auléns skrift undgå ett fatalt missförstånd äro ett par påpekanden att göra. Då Aulén uppställer frågan: Kan något kristet krav ställas på statslivet? och svarar ja på denna fråga, så innebär detta icke, att han ville teologiskt-vetenskapligt demonstrera kristendomens nödvändighet för lösandet av statens fundamentala livsfrågor. Detta innebure, att teologien påtagit sig en apologetisk uppgift, som vore oförenlig med dess vetenskapliga karaktär. Aulén fortskrider icke från framhållandet av att kristna krav kunna ställas på statslivet till att i teologiens namn hävda, att så ock bör ske. Han slutar sin framställning icke med att framhålla, att kraven *böra* ställas, utan att de *faktiskt* ställts, men därvid icke av teologien, utan »genom kristendomens och den kristna kyrkans existens» (s. 73). Teologien har att göra med kristendomens och kyrkans positiva faktum och den livssyn, som där utgör en integrerande del. Då Aulén på ett ställe framhåller: »Etiken är icke en vetenskap, som skulle ha till uppgift att på rent vetenskaplig väg framlägga en allmängiltig morallära, utan en vetenskap, som undersöker . . . de faktiskt förefintliga olika etiska åskådningarna» (s. 40 f.), så gäller detta principuttalande hans egen undersökning av de kristet etiska kraven och statslivet.

Den uppmärksamme läsaren finner, att Aulén synnerligen ofta brukar uttrycket det etiska perspektivet eller rättsperspektivet. Då han använder uttrycket »perspektiv» i stället för »åskådning» el. dyl., är avsikten otvivelaktigt den, att han vill säga, att det kristna etiska kravet såsom ställt på statens liv icke utgör ett innehållsligt bestämt etiskt krav, utan innebär det till den kristna livsinställningen hörande sinnelaget eller viljan till gemenskap. Därför få ej bergspredikans föreskrifter tolkas såsom för alla tider giltiga, innehållsligt bestämda bud, utan blott såsom exempel på det till kristendomen eller gudsriket hörande sinnelaget eller viljan till gemenskap. Då man — såsom signaturen T. T:son S. i artikeln »Kristendomen och staten» i Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning den 10 januari 1941 — i detta avseende velat ställa Auléns åskådning i motsats till Anders Nygrens, har detta sin grund i en total missuppfattning. På intet sätt fattar Nygren, såsom signaturen synbarligen tror, bergspredikans föreskrifter såsom innehållsligt bestämda allmängiltiga bud. Ett närmare aktgivande på det från Nygren citerade: »Gud låter sin sol gå upp över onda och goda och låter det regna över rättfärdiga och orättfärdiga. Den som lever i Guds kärlek måste göra på samma sätt. Etc.», kunde ha övertygat signaturen om detta. Om Nygren på lagiskt vis fattade bergspredikans ord såsom innehållsligt bestämda allmängiltiga bud, skulle hans framställning innebära rena orimligheten.

Även i det hänseendet har det av Aulén använda uttrycket »perspektiv» intresse, att det på ett nytt sätt vill utsäga detsamma, som de eljest brukade uttrycken »kategori», »inställning» o. dyl. Syftet med användandet av detta uttryck är förut antytt. I likhet med »kategori», »inställning» o. dyl. skall »perspektiv» ange det formala till skillnad från det innehållsbestämda. Bortsett från frågan om en på allt innehåll tömd form låter sig tänka, kan man emellertid ifrågasätta, om icke det konsekventa bibehållandet av den formala synpunkten blir »ett på stället marsch». I varje fall måste Aulén för att komma vidare ge det kristet etiska perspektivet ett innehåll, dels såsom »gemenskapsperspektiv», dels såsom »saklig omsorg om nästan». Hela detta problem sammanhänger emellertid med den inom nyare svensk systematisk teologi livligt behandlade frågan om olika grundkategorier, olika erfarenhetsområden eller inställningar inom andelivet, vilken ännu icke kan anses vara tillfredsställande löst.

Särskilt tacknämligt och beaktansvärt är, att Aulén låter den kristna livssynen djupast bottna i den kristna skapelsetron och uppenbarelse-

tanken. Det är ett tecken till att den kristna etiken har sin nödvändiga grund i dogmatiken, om nu över huvud ett åtskiljande av dogmatik och kristen etik skall göras. Ett etiskt tänkande, som bedrivs utan klar förankring i den kristna tron, blir lätt en sekulariserad företeelse, även om därpå klistras etiketten »kristet». Den réprimande, som Aulén i detta sammanhang ger vissa utformningar av modern s. k. ordningsteologi (s. 47 f.), är synnerligen berättigad. Den kristna livssynens djupaste förbindelse med skapelsetron har ock satt Aulén i stånd att nå utöver den av Bo Giertz intagna ståndpunkten och på ett riktigt sätt låta kristendomens universella anspråk komma till sin rätt, även då det är fråga om förhållandet till staten (s. 53).

Aulén har riktigt nog framhållit den kristna livssynens ytterst eskatologiska och transcendenta art. »Gudsrikets fulla förverkligande hör icke jordelivet till» (s. 12). Det kanske kan sägas, att Aulén icke tillräckligt dragit konsekvenserna härav med avseende på kristendomens relation till det närvarande faktiska statslivet. Det kristna budskapet, Ordet, är enligt Bibelns och reformationens syn aldrig overksam. Verkar det icke upprättelse och förvandling, så verkar det dom. Vi ha säkerligen all anledning att just i det närvarande tidsläget icke slå dövörat till för det av den dialektiska teologien med skärpa framhävda domsmotivet i kristendomen, vilket just sammanhänger med dess övervärldsliga och eskatologiska art.

Dessa reflexioner, som skulle kunna mångfaldigas, om utrymmet det tillåte, hava här framställts som ett bevis på de många tankeväckande synpunkter, varav biskop Auléns senaste, till omfånget ringa, men till innehållet omfattande och vittspännande skrift är till brädden fylld. Såsom ett bevis på teologiens, d. ä. kristendomstolkningens oförminskade, ja, stegrade aktualitet i det närvarande tidsläget hälsas den med tacksamhet och glädje.

HJ. LINDROTH.

TORSTEN BOHLIN: *Sören Kierkegaard. Mannen och verket.* 322 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1939. Pris kr. 7: 50, inb. kr. 9: 50.

De två senaste årtiondenas intensiva Kierkegaardforskning har givit litteraturen omkring den store danske tänkaren ett mäktigt tillskott. Den biografiska skildring, som nu föreligger av biskop Torsten

Bohlins hand, har sin motsvarighet i framställningar av liknande karaktär på danska, tyska, engelska, franska och italienska.

Författaren har i detta arbete givit en sammanfattning i lätt-tillgänglig form av de resultat, som han kommit till vid ett studium av problemet Kierkegaard, som begynte för mera än tjugo år sedan och först markerades genom doktorsavhandlingen om Sören Kierkegaards etiska åskådning år 1918. Hans samma år utgivna lilla biografi Sören Kierkegaard, drag ur hans levnad och personlighetsutveckling, som numera är utgången ur bokhandeln, har i stor utsträckning utnyttjats i den senaste boken, i synnerhet i fråga om det rent biografiska materialet. Detta påpekas också i förordet. Den biografiska skildringen har emellertid gjorts rikare och fylligare, bl. a. genom hänsynstagande till de rön, som Frithiof Brandt gjort beträffande Kierkegaards levnadsvanor, genom konfrontation med den lösning av tungsinnets problem, som psykiatrikern Hjalmar Helweg givit samt genom aktgivande på den noggranna psykologiska undersökning, som P. A. Heiberg företagit med hänsyn till Kierkegaards religiösa utveckling.

När det gäller den idéhistoriska framställningen, kan man konstatera, att Bohlins ståndpunkt i allt väsentligt är densamma som i hans ovan nämnda doktorsavhandling och i hans stora arbete om Kierkegaards dogmatiska åskådning, som bär årtalet 1925. Det saknas inom forskningen ingalunda förespråkare för en tolkning av hithörande frågor, som på avgörande punkter pekar i en helt annan riktning än Bohlins, men han har tydligen ansett sig kunna hålla fast vid sin tidigare konception.

Sålunda möter man också i föreliggande framställning den uppfattningen, att Kierkegaards författarskap ej kan förstås som en enhetlig storhet utan att man endast kan komma till rätta med detsamma, om man skiljer mellan ett tankesammanhang, som ger uttryck för en abstrakt metafysisk tendens, och ett annat, där den religiösa erfarenheten får komma till orda (s. 293 f.). Till den metafysiska linjen hänföres bl. a. tankarna om den absoluta kvalitetskillnaden mellan Gud och människa och den därav påverkade uppfattningen om synden och Kristi person. Filosofiske Smuler och Afsluttande uvidenskabelig Efterskrift anses i synnerhet vara präglade av denna metafysiska tendens (s. 148 ff., s. 214 f.). Den rent religiösa linjen säges vara ett omedelbart uttryck för Kierkegaards personliga kristna erfarenhet, för hans jakobskamp med Gud, som genom hårda

strider går till seger och bäres av vissheten om Guds oändliga kärlek i Kristus Frälsaren (s. 293).

Man kan fråga sig, om en dylik klyvning överhuvudtaget kan bidra till ökad förståelse av en författare. Man måste dock utgå ifrån att dessa till synes motsatta tendenser på något sätt hållas samman i en helhetssyn. Allrahelst måste detta vara fallet, när det gäller en så »existentiell» och genomreflekterad tänkare som Kierkegaard. Uppgiften blir i ett sådant fall att undersöka, huruvida ej de skenbart disparata uttrycken måste ges en sådan tolkning, att de kunna stå samman i en enhetlig åskådning. Emanuel Hirsch t. ex. har gjort betydande ansträngningar i en sådan riktning i sina Kierkegaard-Studien. Det bör tilläggas, att ett metafysiskt tänkande i regel ger uttryck åt en religiös erfarenhet av bestämd karaktär, varför själva motsättningen mellan en rent religiös syn och en abstrakt metafysisk tendens blir synnerligen diskutabel.

Skildringen av människolivets stadier intar en betydande plats i Kierkegaards produktion och tolkningen av detta tankekomplex måste bli av fundamental betydelse för förståelsen av åskådningen i dess helhet. Bohlin upprepar också i denna fråga den uppfattning, han förut givit till känna. Den norm, enligt vilken stadiernas serie är uppbyggd, anser han ej vara av Kierkegaard klart bestämd. Dels finner han en formalistisk tendens, enligt vilken den psykiska spänningen och graden av själslig intensitet anlitas som värdemätare. Smärta och lidande bli då uttryck för en livsform, som placeras högt på skalan. Dels kan Bohlin slå fast, att Kierkegaard i andra sammanhang framhåller, att spänning, ansträngning och smärta ingalunda utgöra osvikliga kännemärken på sanningens besittning och att målet för individualitetens utveckling alltid är något positivt, den kristna kärleken och sinnelagets oegennyttiga givmildhet. Den förra tendensen sammanhänger enligt Bohlin med ett drag av asketism och livsfientlighet, som han sålunda finner dokumenterat redan i Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, där den slutgiltiga bestämningen av stadierna återfinnes (s. 111 ff.).

För Bohlins uppfattning av stadierna är det vidare karakteristiskt, nu som förut, att det religiösa stadiet skildras som en enhet, varvid den skarpa gräns, som Kierkegaard drar mellan »religiositeten A» och »religiositeten B», ej tyckes få någon betydelse (s. 141—155). Det torde med ett dylikt tillvägagångssätt enligt anmälares mening knappast vara möjligt att göra rättvisa åt Kierkegaards intentioner.

Framställningen av språngets kategori överensstämmer med utförandet på motsvarande punkt i avhandlingen om Sören Kierkegaards etiska åskådning. Språngets kategori säges innebära, att den avvisar psykologiens anspråk att komma till rätta med det avgörande momentet i själsförloppet, det moment, där övergången sker till en ny livsinställning eller ett nytt livsläge. Övergången från själslig möjlighet till konkret verklighet, till handling, göres oåtkomlig för den psykologiska betraktelsen genom att betecknas som ett språng (s. 116 f.). Efter allt att döma måste en sådan bestämning av språnget ligga synnerligen nära den uppfattning, som H. Höffding gjort sig till talesman för, ehuru hans teori i Bohlins doktorsavhandling kritiseras såsom psykologiserande (Bohlin, Sören Kierkegaards etiska åskådning s. 103 ff.). Enligt Höffding skulle avgörelsens språng ligga *mellan* två medvetenhetsögonblick. Höffding har dragit slutsatsen, att Kierkegaard sålunda låter individen sovande komma till den viljeavgörelse, som skall uttrycka ett viljande i dess högsta form. Denna konsekvens är ingalunda nödvändig utifrån Bohlins tolkning, men beskyllningen för psykologism synes ändå träffa honom lika mycket som Höffding, då han liksom denne menar, att det själsliga förloppet vid tidpunkten för avgörelsens språng inför den psykologiska betraktelsen uppvisar en oförklarlig lucka.

En psykologiserande tendens torde också vara förhanden, då Bohlin anknyter till Rudolf Ottos terminologi i *Das Heilige* och bestämmer Kierkegaards andebegrepp såsom ett uttryck för det mänskligt numinösa (s. 229, jfr Bohlin, Kierkegaards dogmatiska åskådning s. 166 ff.). Hänvisningen till Rudolf Otto gagnar knappast förståelsen, då Kierkegaard enligt programförklaringen i *Begrebet Angest* gör allt för att hålla gränsen klar mellan psykologi och dogmatik, under det att för Otto det religiösa idéinnehållet uppgår i ett slags religionspsykologi.

Det är intressant att lägga märke till hur Bohlin bedömer Barth och Brunner, som båda äro påverkade av Kierkegaard men som ändå företräda vitt skilda ståndpunkter. Bohlin finner, att Barth uteslutande sett den abstrakt metafysiska tankelinjen hos Kierkegaard, under det att Brunner mottagit det avgörande inflytandet från motiv, som tillhöra den religiösa erfarenhetslinjen (s. 291 ff.). Brunner har hos Kierkegaard bl. a. hämtat sin syn på det historiska skeendet som den gudomliga uppenbarelsens inkognito (s. 294). Bohlin, som annars i denna bok liksom förut hävdar, att Kierkegaards uppenbarelsbegrepp är rent statiskt och att uppenbarelsen för honom är begränsad till en

enda isolerad punkt, gudamänniskans absoluta paradox (s. 80, 282, jfr Bohlin, Kierkegaards dogmatiska åskådning s. 408), har ej sett sig för-
anledd att modifiera sin uppfattning i denna fråga, trots att han anser
Brunners syn på uppenbarelsen vara inspirerad av Kierkegaard. Skil-
jandet mellan de två olika huvudtendenserna hos Kierkegaard tillåter
givetvis att ställa också dessa två motsatta uppfattningar oförmedlat
bredvid varandra.

Bohlin har i sin nya Kierkegaard-biografi inom ett relativt begrän-
sat omfång givit en rik och väl avvägd framställning såväl av »man-
nen» som av »verket». Stilen kan betecknas som litterär i bästa mening.

VALTER LINDSTRÖM.

GEORGE HAMMAR: *Christian Realism in Contemporary American
Theology. A Study of Reinhold Niebuhr, W. M. Horton, and
H. P. van Dusen, Preceded by a General and Historical Survey.*
X + 365 sid. Inaugural Dissertation. Uppsala 1940.

Teol. lic. Geo. Hammar vill i sin avhandling ge en framställning
av vissa bestämda tendenser i samtida amerikansk teologi, vilka kortast
kunna karakteriseras med orden »kristen realism». Den amerikanska
teologiska debatten hade under de första decennierna av detta sekel rört
sig i den i längden mycket ofruktbara motsättningen mellan modernism
och fundamentalism. Under trettioåret börjar emellertid den ameri-
kanska teologin att lösgöra sig från denna motsättning, och en ny
riktning kan skönjas. Som de främsta teologiska bärarna av dessa
tendenser nämner förf. Reinhold Niebuhr, W. M. Horton och H.
P. van Dusen. Avhandlingens centrala parti är ägnat en framställning
och analys av dessa betydande amerikanska teologers åskådning.

Dessförinnan skänker emellertid förf. dels en översikt av den ameri-
kanska teologin av i dag, dels en mycket instruktiv framställning av
den amerikanska teologins historia, med särskilt aktgivande på de
riktningar, som i Amerika gå under namnet liberalteologi. I den all-
männa översikten lämnas kortfattade karakteristiker av mera betydande
teologiska och religionsfilosofiska riktningar. En tes, som förf. här
uppställer men som han icke tillfredsställande leder i bevis, är att den
i Amerika mycket vanliga sekulariserande religionsfilosofi, som syn-
barligen brutit all förbindelse med den kristna traditionen, är en av-
läggare av liberalteologin. Dessutom låter Hammar termen liberal-

teologi rymma alltför många olikartade teologiska riktningar för att den riktigt skall vara lämpad som karakteristik av den teologi, som i Amerika nu håller på att överges. Där termen icke helt enkelt användes som ett värdeomdöme får den beteckna alla de riktningar, som i europeisk teologi brukas benämnas rationalism, immanentism, subjektivism och historicism. På så sätt bli Schleiermacher, Hegel och Ritschl med sina amerikanska lärjungar liberalteologer, en litet för grovhuggen karakteristik, som inte inbjuder till mera nyanserade distinktioner.

Av allt att döma håller den gamla motsättningen mellan modernism och fundamentalism på att övergå i ett nytt motsatsförhållande. Naturalism och neo-supranaturalism — för att använda Hammars terminologi — framstå som de varandra motsatta riktningar, vilka behärska den amerikanska teologin av i dag. Den svenske läsaren — och jag förmodar även den amerikanske — skulle kanske önskat en mera utförlig behandling av den naturalistiska teologin, sådan den är framställd av Chicago-skolans empiriska teologi med Henry Nelson Wieman som ledande namn. Amerikanska teologer betrakta ofta denna riktning som det mest egenartade amerikanska bidraget till den teologiska diskussionen i kristenheten, och man beklagar att denna teologi i Europa antingen negligeras eller utsättes för grov karikatyr. Jag vill här begagna tillfället att på några punkter komplettera och beriktiga förf:s framställning av denna teologi, då den otvivelaktigt förtjänar uppmärksamhet, även om den i stort icke torde vara smältbar för en europeisk teolog.

Därför att Wieman betraktar den religiösa erfarenheten som källa för kunskapen om Gud, heter det hos Hammar, att denna empiriska teologi icke förtjänar att kallas empirisk i vetenskaplig mening (s. 48). Omedelbart därefter frågar förf., om den förtjänar att kallas teologi, och svaret blir nekande. Dessa hårda omdömen synas mig stå tämligen obestyrkta i förf:s avhandling.

Några citat ur Wiemans sista stora, tillsammans med den förut nämnde Horton utgivna arbete *The growth of religion* skola här få belysa hans intentioner. »We have said that reason finds it peculiar task in separating or abstracting the forms of experience from their concrete content and considering them in pure imagination» (s. 402). »Reason is in no means measure, the hand of religion reaching up after God» (s. 413). Förnuftet har alltså ingen religiös kompetens och kan således aldrig komma att konkurrera med uppenbarelsen. Den syntes mellan förnuft och uppenbarelse, som enligt Hammar känne-

tecknar den liberala teologin, kan därför icke komma till stånd i Wiemans teologi. I teologin och filosofin har förnuftet till uppgift att under bortseende från erfarenhetens konkreta innehåll klarlägga de olika erfarenhetsområdena. Vi ha sense-experience, och vi ha en specifikt religiös erfarenhet. Religionsfilosofin skall närmast försöka fixera och klarlägga detta religiösa erfarenhetsområde. Denna uppgift torde få betraktas som vetenskaplig, bortsett från vår uppfattning om det konkreta utförandet. Dessa Wiemans mycket klart uttalade intentioner beröras ej i förf:s avhandling. Endast om man bortser från att Wiemans försök att bestämma religionens objekt utgår från det medvetna skiljandet av olika erfarenhetsområden från varandra kan man som förf. göra gällande, att det hos Wieman föreligger en »confusion of sense-experience and religious experience» (s. 47).

Nu är emellertid Wieman naturalist enligt sin egen uppfattning, och detta är en av förf:s angreppspunkter. Idealism och naturalism äro samma andas barn. Wiemans hela intresse är emellertid att gentemot den idealistiska liberalteologin framställa en religiös grundsyn, vilken är lika anti-moralistisk som den åskådning vi möta hos de teologer, som Wieman och efter honom Hammar kalla neo-supranaturalister. Här gäller det inte den religiösa grundsynens art utan den mera filosofiska frågan: Är Gud utom naturen eller i naturen? Wieman menar, att supranaturalisterna anse Gud vara utanför universum, vara skapare »as beginner». Mot denna tanke vänder han sig, synbarligen därför att den är teoretisk och icke religiös. Gud är i universum. Där emot är han »super-human». I en recension av Wiemans arbete, publicerad i *Journal of Religion*, 1940, (s. 30), säger Paul Tillich, att detta »super-human» hos Wieman ut ifrån en naturalistisk syn torde få betraktas som en supranatural kategori. Med lika stor rätt avböjer Tillich att själv bli karakteriserad som supranaturalist. I detta avböjande torde även Reinhold Niebuhr kunna instämma, då han för hela sin dogmatiska grundsyn står i tacksamhetsskuld till Paul Tillich. Jag har omnämnt detta Tillichs uttalande, därför att det visar att frågan ingalunda är så enkel, som den framstår i Hammars avhandling, och att etiketterna naturalism och neo-supranaturalism icke äro ägnade att karakterisera den religiösa grundsynen. När Hammars slutomdöme om Wieman blir: »Wiemans philosophy or religion may be termed an 'American religion' but it certainly has nothing to do with Christianity» (s. 53), så förefaller detta uttalande tämligen egenartat, om man besinnar att Wieman i hela sin produktion vill falla tillbaka

på den kristna erfarenheten, att han själv säger sig ha samma fakta för ögonen som »supranaturalisterna» och blott skiljer sig från dem i fråga om tolkningen av dessa fakta samt att han i en självbekännelse, anförd av förf. på sid. 49, vittnar om en fördjupad personlig erfarenhet av kristen tro och där bekänner sig till den kristna grunderfarenheten av synd och nåd. Man har icke rätt att karakterisera sådana personliga vittnesbörd som blott en kristen fraseologi och »a misuse of Christian words».

I avhandlingens andra avdelning lämnar förf. en insiktsfull framställning av den amerikanska teologins historia. Bakom denna intressanta skildring ligger ett omfattande och besvärligt arbete. De amerikanska teologernas styrka synes icke vara den noggranna idéhistoriska forskningen. Ur rent principiell synpunkt är Hammars betonande av väckelsens, revivalismens, betydelse för uppkomsten av en liberaliserande, subjektivistisk erfarenhetsteologi viktigt. Den historiska framställningen, avsedd att utgöra en bakgrund för teckningen av Niebuhrs, Hortons och van Dusens teologi, utmynnar i en redogörelse för »Social Gospel» och dess liberala teologi.

Det problem som sysselsatte Rauschenbusch och hans anhängare är i eminent mening själva grundproblemet för Reinhold Niebuhr. Få av samtidens teologer torde så allvarligt som denne ha arbetat med det social-etiska problemet. Till skillnad från »Social Gospel» ser han klart och tydligt att det är omöjligt att uppställa ett visst samhällsprogram som det enda i egentlig mening kristna. Det kristna kärlekskravets omöjlighet och syndens djup och outrotlighet, det vill med andra ord säga den kristna realismen, tvingar honom att räkna med en naturlig lag som samhällslivets reglerande princip, en lag som är relativ i sin fordran på rättvisa och absolut i sin fordran på jämlikhet. För sin samhälls-åskådning står Niebuhr i stor tacksamhetsskuld till den marxistiska ideologin. Politiskt till vänster, teologiskt till höger, är hans program. Han kommer därvid att bryta med den liberalteologi, som han tidigare omhuldat. Hammar skildrar mycket ingående huru Niebuhr genom brottningen med de social-etiska problemen alltmer drives hän mot en »realistisk teologi».

Som docent M. Lindström betonat i sin presentation av Niebuhr i det andra häftet av denna tidskrift, årgång 1940, s. 157 f., söker Niebuhr frigöra sig från det sterila alternativet ortodoxi-liberalism. Han vänder sig mot den liberala och ortodoxa rationalismen med sin uppfattning av de kristna sanningarna som myter, vilka aldrig kunna

rationaliseras utan blott verifieras av den religiösa erfarenheten. Hammar torde icke klart ha sett att Niebuhr har övervunnit eller åtminstone strävar efter att övervinna det kända alternativet liberalteologi — ortodoxi. Sannolikt beror detta på att Hammar själv hela tiden arbetar med detta alternativ som en given förutsättning. H. identifierar realistisk teologi och supranaturalism. I förordet angives den bibliska uppfattningen av försoningsuppenbarelsen i Kristus vara den norm, efter vilken den amerikanska teologin bedömes. Ingenstädes i avhandlingen finnes emellertid något försök att närmare bestämma denna bibliska tanke. Men i det praktiska handhavandet av densamma visar det sig att förf. inläser en ortodox supranaturalistisk syn, enligt vilken uppenbarelse och inkarnation måste vara bestämda händelser i historien, historiska fakta. Niebuhr vänder sig med mycken bestämdhet mot ett dylikt supranaturalistiskt betraktelsesätt, vilket enligt honom redan införts av Paulus och sedan framförallt anlagts av den ortodoxa teologin. Inkarnationen är alltså en kristen myt, som är knuten till vissa historiska fakta men dock icke får identifieras med dessa fakta. Inkarnationen avser icke en historisk händelse, och inkarnationsmyten får därför lika litet som skapelse- och arvsyndsmymten historiseras. Detta har emellertid skett hos förf., varigenom han tvingas till antagandet av en genomgående motsättning mellan en liberal och en ortodox lösning av det kristologiska problemet hos Niebuhr (se exempelvis s. 241 ff.). I själva verket torde Niebuhr ha en mycket mera entydig uppfattning, och Hammars framställning är på denna punkt vilseledande. Därtill äro vissa uttalanden om Niebuhr mycket dunkla, t. ex. när det säges att enligt Niebuhr den historiske Jesus är »a general revelation of the transcendent Christ» (s. 242). I det anförda sammanhanget berör Niebuhr förhållandet mellan den historiske Jesus och trons Kristus, och detta måste ju om något vara en fråga om den speciella uppenbarelsen. Hammars framställning av Niebuhrs realistiska teologi skulle otvivelaktigt ha vunnit i klarhet, om han närmare sökt bestämma sammanhanget mellan Tillich och Niebuhr. I Tillichs religionsfilosofiska tänkande äga vi nycklarna till förståelsen av Niebuhr. Hans sist utgivna, mycket fängslande arbete *Beyond Tragedy* är att betrakta som en kommentar till Tillichs historiefilosofi.

Efter en befrielse från liberalteologin sträva också Horton och van Dusen. Lika ingående som i fallet Niebuhr följer Hammar dessa strävanden och skänker mycket klargörande framställningar av deras teologiska positioner. En närmare analys visar emellertid, att de icke helt

lyckats frigöra sig från den starka amerikanska traditionen. Särskilt gäller detta van Dusen, som trots beaktansvärda ansträngningar att fixera den kristna trons egenart dock icke lyckats övervinna en mystisk interpretation av den kristna religionen. Van Dusen framstår därför som en tämligen konsekvent fullföljare av den teologiska tradition, som i Amerika brukar kallas liberalism.

Samtidigt som Hammars arbete rekommenderas som en god introduktion i amerikansk teologi, måste ett par direkta felaktigheter påpekas. I framställningen av Niebuhr säger Hammar att denne söker ge en sociologisk förklaring av nästankärleken men det oakttat och därjämte kan hänföra kärleken på Guds nåd (s. 221). I själva verket fattar Niebuhr nåden som en i de historiska sammanhangen verkande, social och immanent kraft, varför en motsättning mellan ett typiskt amerikanskt, sociologiskt betraktelsesätt och en realistisk religiös tankegång här icke är förhanden. Om Horton säges det (s. 295) att han visserligen eftersträvar att genomföra en mycket sund antropologi men dock icke helt kan frigöra sig från en moralistisk syn. Han lär att människan är »capable of the divine sacrificial love». Detta omdöme torde icke motsvara Hortons intentioner. I det sammanhang hos Horton, som förf. anför, heter det om människan att hon är »a divinely fashioned creature capable of reflecting and transmitting the divine sacrificial love». Endast genom att våldföra sig på Hortons uttalande kan förf. genomföra sin tes om inkonsekvensen i Hortons teologi. Jag är benägen att antaga att både Niebuhr och Horton äga en mycket mera enhetlig grundåskådning än vad förf. synes förutsätta.

Det är alltid svårt att teckna en teologisk riktning, som ännu icke är riktigt säker på sig själv. Uppgiften är lättare när den nått stagnationens skede. Men det är ändock nödvändigt att icke blott slutgiltigt fixerade åskådningar utan även aktuella tendenser upptagas till teologisk behandling. Hammar har icke skytt uppgiften, och han ger en god inblick i den omvandlingsprocess som f. n. pågår i amerikansk teologi. Därmed har han gjort den europeiska och svenska teologin en stor tjänst. Man får hoppas att även de amerikanska teologerna ha något att lära av en kritik, som ibland skjuter över målet men ofta är träffande. Hammars stil är levande. Den hade dock icke mist sin livfylldhet, om förf. ålagt sig askesen att avstå från en del värdeomdömen och uttalanden om ännu levande teologers personliga ställning till kristendomen.

RUBEN JOSEFSON.

UR TIDSKRIFTERNA 1940.

Den trettionionde årgången av *Kyrkohistorisk Årsskrift*, som bär årtalet 1939 men utkommit under 1940, innehåller liksom föregående årgångar större undersökningar, meddelanden och aktstycken samt granskningar och anmälningar. Bland de längre uppsatserna märkes särskilt en fortsättning från föregående år av Gösta Kellermans studie över Jakob Ulvsson och den svenska kyrkan. Undersökningen föres denna gång fram till år 1512. Mats Åmark skildrar sina företrädare som sysslomän vid Uppsala domkyrka under medeltiden, Bj. Beckman undersöker förhållandet mellan dödsdag och anniversariedag i Norden med särskild hänsyn till Uppsalakalendariet 1344 och Jan Liedgren behandlar tillkomsten av drottning Christinas privilegier för prästeståndet. Den rika recensionsavdelningen upptar anmälningar av huvudsakligen nordiska avhandlingar.

Då *Svensk Exegetisk Årsbok* 1940 kommer att senare recenseras i denna tidskrift, behandlas densamma ej i denna översikt.

Ny Kyrklig Tidskrift bjuder en rad intressanta inlägg i den teologiska och kyrkliga debatten. Ragnar Bring ger i en uppsats om Nutidens människor inför Andra Artikel en »existentiell» tolkning av Kristustrons fakta och betonar — i överensstämmelse med Luther och Kierkegaard — att man till varje sats i trosartikeln kunde föga ett »för oss» för att återge dess syftning. Trosbekännelsen har samma från det blotta försanthållandet skilda art som syndabekännelsen. Trosbekännelsen »förutsätter en syndabekännelse, ja är en syndabekännelse» (nr 2—3). En förträfflig bakgrund till denna uppsats utgör Gösta Lindeskogs framställning i samma nummer med rubriken Ur Jesulivsforskningens historia, som mynnar ut i satsen, att Jesus som andra historiska objekt icke låter sig relativiseras i sitt sammanhang och att han därför i det väsentliga är oåtkomlig för vetenskapen, som endast kan förstå det relativa. Sigfrid von Engeström publicerar ett föredrag om Teologi och personlig kristendom, hållet vid teologdagar i Söderköping 1939 (nr 4), och P. G. Lindhardt skildrar Den danske kirke 1938—1940 (nr 5—6). Det största bidraget i denna årgång utgöres av Hj. Lindroths 75 sidor starka översikt över Fyra decenniers svensk Lutherforskning, där förf. bl. a. skiljer mellan en falang, som står under inflytande av den ritschlska teologien och dess frågeställningar: Runestam, Bohlin, von Engeström, Harald Eklund, vilka samtliga företräda en psykologisk metod, och en annan,

som frigjort sig från beroendet av Ritschl och som sakligt-teologiskt söker förstå Luthers åskådning med hänsyn till dess eget inre religiösa sammanhang: Aulén, Nygren, Ljunggren, Bring, Lindroth, Herbert Olsson, Ruben Josefsson, Törnvall.

Köpenhamnsprofessorn Holger Mosbech skriver i första häftet av *Norsk Teologisk Tidsskrift* om Lyder Brun som Nytestamentlig Forsker og Forfatter med anledning av dennes 70-årsdag och därmed förknippade avslutning av den läraregärning, som han under nära 45 år utfört vid Oslo universitet. I samma nummer återges Hans Ordings installationsföreläsning, som under rubriken Försoningens aktualitet framställer författarens syn på förhållandet mellan försoningen och människors försonlighet. Eiliv Skard behandlar i en artikel problem omkring Einar Mollands arbete, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*. Skard håller före, att i Mollands »Conclusions» hans stora sympati för de alexandrinska teologerna får föra pennan väl hämningslöst (nr 3). Einar Molland recenserar bl. a. Gustaf Aulén, Spaningstjänst, Anders Nygren, Filosofi och motivforskning samt Hilding Pleijel, *Från fädernas fromhetsliv*. Man lägger för övrigt märke till ett par korta minnesrunor över Einar Billing samt över Sigurd Normann, »den eneste teolog vår kirke har hatt som har kunnet gjøre krav på navnet Luther-forsker» (nr 1).

Tidsskrift for Teologi og Kirke, den norska menighetsfakultetens organ, innehåller bl. a. en intresseväckande artikel om Karl Barths skriftsyn, författad av Leiv Aalen (nr 1—2). Under bestämd kritik av såväl Barth som Søre, vars arbete om Karl Barths Bibelopfattelse (rec. i Sv. T. K. 1940 nr 1) utgör närmaste anledningen till uppsatsen, framhåller förf. i sin konklusion, att Barth i sin lära om uppenbarelsen formellt har väsentliga ting gemensamt med den nyprotestantiska teologien, under det att han innehållsmässigt på grund av sitt positiva förhållande till det gammalkyrkliga dogmat bäst kan jämföras med den platoniskt orienterade tidiga skolastiken. Hans lära om skriften däremot anser Aalen ligga utanför all kyrklig tradition. Den kan enligt hans mening närmast ställas i linje med den protestantiska spiritualismen. Ivar P. Seierstad sysselsätter sig också med frågan om Bibel och uppenbarelse i en uppsats om Forholdet mellom åpenbaringsoplevelsen og utformingen av budskapet hos skriftprofetene (nr 1—2). I häfte 4 påbörjar Sverre Aalen en kritisk översikt över forskningsläget beträffande Johannesevangeliet og religionshistorien,

där han behandlar debatten omkring Johannesevangeliet hos W. Bousset, R. Reitzenstein, Hans Jonas, Rudolf Bultmann och Ernst Percy.

Ungraren G. Malantschuk, som lärt sig danska för att kunna läsa Kierkegaard och några år varit Geismars lärjunge, skriver i *Dansk Teologisk Tidsskrift* om Pælen i Kødets hos Søren Kierkegaard (nr 2). Sognepræst Th. V. Kragh diskuterar i en annan Kierkegaardstudie under rubriken Menneske først frågan om anknytningspunkt och »Vorverständnis» med hänsyn framför allt till de positioner, som intagits av Barth, Brunner och Bultmann (nr 3). I samma häfte behandlar sognepræst K. E. Løgstrup Viljesbegrebet i De servo arbitrio. Bland uppsatserna lägger man för övrigt märke till ett bidrag av dr. phil. Søren Holm om Den religiøse Værdidom (nr 4). K. E. Skydsgaard tar i en recension av Olavi Castréns avhandling, Bernhard von Clairvaux, upp diverse problem, som sammanhånga med frågeställningen eros-agape, och slutar med att fråga, om Castrén trots all skicklighet ej givit en alltför entydig och odialektisk bild av Bernhards teologi och kristendomsuppfattning (nr 1).

De större bidragen i [*Finsk*] *Teologisk Tidsskrift* äro i regel författade på finska. I häftena 5 och 6 finnes emellertid en avdelning på tyska, som innehåller refererande anmälningar av finska teologers arbeten, utarbetade av författarna själva, vilket gör det möjligt även för den, som ej behärskar finska språket, att få en inblick i finsk teologisk forskning. Sålunda lämnas sammanfattande redogörelser för bl. a. Yrjö Joutsu, Der Menschensohn, Aarre Lauha, Der Kenosisgedanke, A. F. Salminen, Der Kirchenbegriff im Neuen Testament, Lauri Apajalahti, Offenbarung und Geschichte in der Theologie seit Schleiermacher, K. V. L. Jalkanen, Die Schöpfungsordnungen und ihre Grenzen im Licht der Bibel samt E. G. Gulin, Die Theologie des Neuen Testaments.

De tre sista häftena tillhörande årgång 1939 av *Zeitschrift für systematische Theologie* utkommo först under år 1940. I nr 2 publicerar Hugo Odeberg en uppsats Über das Johannesevangelium, där han efter att ha uppställt några teser, som enligt hans mening måste hållas i minnet vid studiet av det fjärde evangeliet, till slut pekar på en del fakta, som ha nära sammanhang med problemet om evangeliets historiska källvärde. Han betonar sålunda, att man i Johannesevangeliet finner en mycket stor förtrogenhet med den äldre rabbiniska judendomen, med dess terminologi och föreställningar men också en ingående kunskap om begrepp och vändningar, som man blott kan åter-

finna i de på samaritiskt-aramaiskt språk skrivna källorna, och anmärker slutligen, att det finns mycket i detta evangelium, som förutsätter bekantskap med och relation till resp. avböjande av föreställningar, som hänga samman med gnosis, mysteriefromhet och grekisk populärfilosofi. I samma häfte (nr 2, 1939) återfinnes bl. a. ett bidrag av Rudolf Hermann Zur Frage: Vorsehungs- und Heilsglaube bei Luther, en studie av rektorn vid Oslo universitets praktisk-teologiska seminarium Peter Marstrander över ämnet Unsere Predigt als Christusbotschaft samt en artikel av (dåvarande?) professorn i Riga J. Resewski, som behandlar frågan Ist die altlutherische Lehre von der iustitia imputata bei Paulus begründet. Häftena 3—4 utgöra tillsammans en festskrift, som medarbetarna i tidskriftens redaktion ha tillägnat dess utgivare, professor Carl Stange, på hans 70-årsdag. Festföremålets livliga förbindelser med forskare i de nordiska länderna avspeglas i de talrika bidragen från detta håll. Torsten Bohlin behandlar här temat Der Geist macht lebendig, ein Beitrag zum Verständnis von Kierkegaards Glaubensauffassung och utgår därvid särskilt från skriften Til Selvprøvelse. Folke Holmström framlägger sin syn på Die kulturelle und soziale Bedeutung der anthropologischen Totalitätsbetrachtung. Gustaf Ljunggren publicerar en studie över Der bleibende Wert des Luthertums. Anders Nygren presenterar för tyska läsare uppsatsen Simul iustus et peccator bei Augustin und Luther. Norge representeras av Chr. Ihlen, Olaf Moe og Hans Ording. Ihlen skriver om Die Rechtfertigung und das Ebenbild Gottes, Moe lämnar ett bidrag Zur Frage der sittlichen Selbstbeurteilung des Apostels Paulus och Ordings ämne är Die Meditation als dogmatische Methode. Den ende danske medarbetaren är Alfred Th. Jørgensen, som gjort en studie över Luthers Betbüchlein (1522) in der dänischen Übersetzung von Paulus Helic. Rafael Gyllenberg från Finland behandlar temat Der fremde Heiland. Bland de tyska bidragen märkas en uppsats av Paul Althaus om Natürliche Theologie und Christusglaube samt en artikel av Friedrich Karl Schumann under rubriken Bemerkungen zur Lehre vom Gesetz. I första numret för år 1940 återfinnes Arvid Runestams minnesteckning över Einar Billing som teolog i översättning från originalet i Sv. T. K. 1940 nr 1. Det sist utkomna häftet, årg. 1940 nr 2, innehåller bl. a. en större artikel av H. A. Glüer om Die erkenntnistheoretische Grundlage der christlich-religiösen Gewissheit. Utmärkande för denna tidskrift lik-

som för åtskilliga andra är det livliga intresset för frågor, som falla inom komplexet naturlig teologi, skapelsetro, lag etc.

I den engelska tidskriften *The Journal of Theological Studies*, vars två hittills föreliggande häften för år 1940 i stor utsträckning behandla exegetiska och arkeologiska frågor, recenserar Wilfred L. Knox i huvudsak instämmande Ernst Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie.

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, som utgivits av den protestantiska fakulteten vid universitetet i Strasbourg, förmåler i det enda under förra året utkomna nummer, som hittills föreligger (tillhör årg. 1939, nr 3—4), i en före det franska sammanbrottet skriven redaktionell notis, att fakulteten flyttat till Clermont-Ferrand. Några smärre posthuma uppsatser av G. Baldensperger ha samlats under rubriken *Trois études sur le christianisme primitif*. H. Strohl skriver om Bucer, interprète de Luther och Jean Hering behandlar i en artikel ingående Einar Molland, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*.

Augustanasynodens teologiska språkrör, *The Augustana Quarterly*, innehåller bl. a. en artikel av Ragnar Bring om *The Lord's Supper — Its Origin and Significance* (nr 4). Man lägger för övrigt märke till en artikel av Augustana-professorn C. G. Carlfelt med rubriken *Some Impressions of recent theological Tendencies in Sweden* (nr 1) samt en uppsats av hans kollega Eric H. Wahlstrom om *The Nature of the Church* (nr 2). Den senares bidrag utgöres av partier ur föredrag, som han hållit vid Faith and Order's konferens i Clarens. John O. Evjen behandlar *The problem of Christian Sociology or Social Christianity* under livlig diskussion av svensk teologi (nr 2 och 3). Recensionsavdelningen innehåller talrika anmälningar av svenska teologiska avhandlingar.

VALTER LINDSTRÖM.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den 9 december 1940 avled domprosten Magnus Pfannenstill i en ålder av nära 83 år. Med honom bortgick en av centralgestalterna i sekelskiftets svenska teologi. Det som gjorde honom till självskrivnen hövding i religions- och kulturdebatten under årtiondena närmast kring sekelskiftet var, förutom hans klara intellektuella utrustning, framför allt hans grundliga och omfattande skolning icke blott inom teologien utan också inom naturvetenskapen. Efter avlagd teoretisk-teologisk examen 1880 och praktisk-teologisk examen 1881 ägnade han nämligen ett flerårigt intensivt studium åt skilda naturvetenskapliga discipliner. Och även sedan han återvänt till teologien och år 1892 erhållit docentur i systematisk teologi, bibehöll han städse ett speciellt intresse för de naturvetenskapliga problemen. För en senare tids uppfattning kan denna kombination av teologisk och naturvetenskaplig utbildning synas egenartad. På 1880-talet hade den sin mycket naturliga motivering. Med naturvetenskapernas tämligen oinskränkta hegemoni var det helt enkelt nödvändigt för den teolog, som ville tränga till grunden med de aktuella världsåskådningsfrågorna, att äga en god naturvetenskaplig orientering. I denna situation kom honom den grundliga naturvetenskapliga skolningen väl till pass och förlänade hans ord en särskild tyngd.

Sedan Pfannenstill år 1900 erhållit professuren i praktisk teologi och moralteologi kom han snart nog att intaga en dominerande ställning inom den lundsiska teologien och fick under domprosten Pehr Eklunds sjukdomstid nära nog ensam bära ansvaret för den systematiska teologien vid det sydsvenska universitetet. Teologiskt sett hade han tagit avgörande intryck av A. Ritschls åskådning och kanske i ännu högre grad av dennes skarpsinnige lärjunge Wilhelm Herrmann.

När man söker fixera sitt intryck av Magnus Pfannenstill sådan han var i sin krafts dagar, är det särskilt en bild, som tränger sig fram

för ens blick: bilden av de stora religionsdebatterna på Akademiska Föreningens i Lund stora sal. Det var kraftiga hugg, som där växlades. Bland kristendomens försvarare syntes alltid Magnus Pfannenstill i första linjen. Hans klara intellekt, hans skarpa dialektik och slagfärdighet gjorde honom till en fruktad motståndare, samtidigt som hans stränga saklighet och nobla uppträdande tillvunno honom även motståndarnas aktning. För ett senare släkte är det svårt att göra sig en föreställning om betydelsen av Pfannenstills insatser vid dessa debatter under en tid, då icke blott kristendomen utan över huvud taget alla andliga värden hade det trängt under en enväldig, doktrinärt hopspnörd vetenskapsuppfattning. Den som i likhet med undertecknad upplevat dessa debatter, om än först under deras senare skede, bevarar därifrån imponerande minnen.

Pfannenstill var en det muntliga ordets man. Hans publicerade vetenskapliga skrifter äro av relativt ringa omfattning och ge endast ofullständigt intryck av den betydelse han haft för teologiens utveckling i vårt land. Han stod i en brytningstid mellan gammalt och nytt. Och även om han stundom kunde hävda vissa av kulturprotestantismens tendenser med en skärpa, som kunde förefalla riktad mot den gamla tron, så hade han en motvikt häremot i det inslag av västsvensk fromhet, som han alltid innerst bevarade.

Emellertid sträckte sig Pfannenstills inflytande långt utanför universitetets område. Långe var han en av vårt lands mest anlitade och uppskattade populärvetenskapliga föreläsare; även inom Nordens kristna studentrörelse intog han en ledande ställning såsom en av dess initiativtagare och ständigt verksamme medlem. För vidare kretsars förståelse för teologi och kristendom verkade Pfannenstill genom den under många år av honom utgivna tidskriften *Kristendomen* och vår tid.

Pfannenstills största insats bestod däri, att han under en tid, vars förnämsta problem var frågan om »tro och vetande», på samma gång som han teoretiskt uppdrog en klar gränslinje mellan dessa båda, i sin egen person gav bevis för att de ej behövde råka i konflikt med varandra.

ANDERS NYGREN.

*

*

*

Genom utnämningen av professor E. Newman och kyrkoherde A. Anderberg till domprost i resp. Lund och Uppsala har äntligen den långa vakansen vid de båda universitetsstädernas domkyrkor avslutats. Samtidigt har ett nytt skede begynts, i det att för första gången ifrågasvarande domprostbefattningar komma att innehavas av män, som icke samtidigt äro professorer.

Den gamla traditionen att domprostbefattningen i universitetsstäderna innehades av förste teologie professorn i Uppsala och Lund bröts 1923. Då prebendeinstitutionen — kanske något förhastat — ansågs föråldrad, drog man sig likväl för att helt avskära det traditionsenliga bandet mellan kyrkoherdebefattningen i universitetsstaden och den teologiska fakulteten. För undervisningen var det önskvärt, att professuren i praktisk teologi fortfarande vore förenad med prebende. Och som sådant ansågs domkyrkoförsamlingarna under förhandenvarande omständigheter lämpligast. Från den 1 maj 1923 var professorn i praktisk teologi i Uppsala och Lund samtidigt domprost.

Att denna anordning — liksom prebendeinstitutionen överhuvud — stundom skulle kunna medföra vissa olägenheter, ligger i sakens natur. En annan fråga är, om icke dessa olägenheter relativt lätt hade kunnat övervinnas och om det icke kan komma att visa sig, att nackdelarna av skilsmässan mellan professurerna och domprostbefattningarna äro större än fördelarna. I varje fall har man både i Uppsala och Lund nu kunnat i viss mån anknyta till traditionen, då nämligen lyckliga omständigheter ha gjort, att personer stått till buds, vilka tidigare varit knutna vid prästutbildningens viktiga uppgift. Så har vikten av sambandet mellan prästutbildningen och kyrkoherdetjänsterna i universitetsstäderna på sitt sätt strukits under genom ifrågasvarande utnämningar. Skilsmässan mellan kyrkoherdebefattningen och professuren har icke utgjort ett led i någon slags pågående emancipation av de teologiska fakulteterna. Dessa äro kanske nu mer än någonsin medvetna om det innerliga sambandet mellan teologisk forskning, prästutbildning och praktiskt kyrkligt arbete. Den nya ordningen får fastmer ses såsom en praktisk anordning, och naturligtvis kan en professur och en domprostbefattning vardera anses kräva en mans hela arbetskraft. Och då skilsmässan nu blivit faktisk och för första gången domprostar i Uppsala och Lund, vilka ej tillhöra teologiska fakulteterna, utnämnts, kan

man glädja sig åt att dessa stå de teologiska fakulteterna så nära, som de göra. Domprosten Anderberg har ju såsom direktor för det praktisk-teologiska institutet för utbildning av präster i Uppsala mellan 1928 och 1936 stått i teologiska fakultetens i Uppsala tjänst, och domprosten Newman, som ju är välkänd såsom framstående kyrkohistorisk forskare, har efter att i fem år ha varit docent i kyrkohistoria i Lund i åtta år varit ordinarie professor i kyrkohistoria vid Åbo akademi och därefter i nu snart tre år på förordnande uppehållit professuren i praktisk teologi i Lund, till vilken också det hör att leda de praktisk-teologiska övningarna.

* *

*

Det är påtagligt, att den s. k. bildade allmänheten i vårt land ofta visar en mycket påtaglig okunnighet om vår kyrkas historia och betydelse. Emellertid tyda dock vissa tecken på att intresset för svensk kyrkohistoria och svenskt kyrkoliv har blivit betydligt större på senare tider. Kanske detta i viss mån sammanhänger med att den innevarande nödtiden kan ha öppnat ögonen för att vi i vår svenska kyrka äga en ovärderlig tillgång av såväl moralisk som religiös kraft. Längre har det emellertid förelegat en stor brist på klara och moderna framställningar av kyrkans historia och på lättåtkomliga källpublikationer. Att det stora samlingsverket Svenska kyrkans historia, som utgives av Holmquist och Pleijel, fyller ett mycket kännbart behov, behöver ej här särskilt betonas; den sist utkomna delen av detta stora verk, Yngve Brilioths utmärkta framställning av den svenska kyrkans historia under senare delen av medeltiden, behandlas ju för övrigt på annan plats i detta häfte. Men ett översiktsarbete, som nämnda samlingsverk är, på vilket man ingalunda kan hysa det anspråket, att det skulle meddela större urkundspublikationer eller innehålla specialundersökningar, måste kompletteras med sådana. Det är därför glädjande, att en av utgivarna av nämnda samlingsverk, professorn H. Pleijel, påbörjat utgivandet av en serie *Samlingar och studier till svenska kyrkans historia*. Redan ha trenne värdefulla nummer av denna serie utgivits, nämligen Herman Schröders levernesbeskrivning med inledning och kommentar av Hilding Pleijel, Svenska förarbeten

till kyrkoordningen av år 1571 av Sven Kjöllnerström samt Olaus Svebilius intill ärkebiskopstiden, en biografisk studie av Folke Petersson. — Dessutom planeras flera för varje kyrkohistoriskt intresserad läsare viktiga publikationer, nämligen Johannes Steuchius' självbiografiska anteckningar med inledning och kommentar av Kristofer Gierow, Missa Lincopensis, ett nyfunnet dokument från reformationens genombrottsår, av Sven Kjöllnerström, en avhandling om Andaktslitteraturen i övre Norrland före 1820 av John Holmgren samt en undersökning av De tre huvudstånden i stormaktstidens Sverige av Hilding Pleijel. Som framgår av ovanstående, skall varje nummer i serien utgöra ett fristående helt. Tillsammans utgöra de en synnerligen värdefull komplettering till Svenska kyrkans historia. Både för kyrkohistoriker av facket och den för kyrkohistoria intresserade allmänheten är serien synnerligen välkommen. Särskilt betydelsefullt med hänsyn till möjligheten för utlänningar att taga del av dessa för kännedomen om vår kyrkohistoria viktiga publikationer är, att varje nummer är försett med ett kort referat på ett utländskt språk.