

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

• ÅRGÅNG 16

1940

HÄFTE 2

INNEHÅLL

	Sid.
<i>ARTIKLAR:</i>	
BO GIERTZ: Kriget, lagen och evangeliet	115
GUSTAF WINGREN: Skapelsen, lagen och inkarnationen enligt Ireneus	133
<i>FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN</i>	156
<i>TEOLOGISK LITTERATUR:</i>	
R. Josefson: Ödmjukhet och tro, av professor Hj. LINDROTH, Uppsala	161
E. Brunner: Tro och sanning. Dens.: Wahrheit als Begegnung, av professor Hj. LINDROTH, Uppsala	167
Th. P:son Wärendh: Tegnér och teologien, av lektor G. CARSTENSEN, Norrköping	174
S. von Engeström: Förlåtelsetanken hos Luther och i nyare evangelisk teologi, av teol. lic. G. WINGREN, Gamleby	186
A. Norberg: Den kyrkliga väckelsen i Skara stift under förra hälften av 1800-talet, av docent R. JOSEFSON, Uppsala	194
W. Lütgert: Ethik der Liebe, av fil. mag. S. BLOMSTRAND, Lund	199
S. Kristofersson: Psalmboksförslagen av år 1765—67 och 1793, av docent M. LINDSTRÖM, Lund	207
G. Törnvall: Andligt och världsligt regemente hos Luther, av docent M. LINDSTRÖM, Lund	212
E. Benz: Marius Victorinus, av professor A. NYGREN, Lund	219
E. Dinkler: Die Anthropologie Augustins, av professor A. NYGREN, Lund	220
<i>DISKUSSIONSINLÄGG:</i>	
Bör Anders Nohrberg avföras som författare till psalmen »Ho rätt på dig, o Jesu, tror»? , av kyrkoherde G. NELSON, Bokenäs	222

*Manuskript, litteratur och meddelanden till Redaktionen böra adresseras
till Professor Ragnar Bring, Lund.*

LUND
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI
1940

KRIGET, LAGEN OCH EVANGELIET

AV PASTOR BO GIERTZ, TORPA

Det berättas, att en liten parvel i folkskolan, som kommit ohjälpligt på efterkälken, skulle underkastas ett enskilt förhör av en erfaren lärarinna för att sedan eventuellt flyttas över i hjälpklass. Han fick nu bl. a. frågan:

— Om någon av pojkarna där nere på gården ger dig en örfil, vad gör du då?

Svaret kom blixtnabbt och bestämt:

— Slår igen förstås!

Men i nästa ögonblick glimmade det till något osäkert i pojkens öga, han sneglade på sin nya fröken och viskade halvt förtroligt:

— Det var väl inte kristendom?

Underförstått: I så fall tar jag tillbaka och säger motsatsen!

Svaret avslöjade inte bara, att pojken var mera vaken, än man antagit. Det kastar också ett blixtljus över ett av grundfelen i den moralistiska kristendomstolkning, som varit så vanlig under den gångna epoken och som satt djupa spår även i våra undervisningsplaner.

Kristendomens kris kring sekelskiftet gjorde sig ju särskilt pågåsam samt förnummen i andra artikeln. Både inkarnationen och försoningen tycktes bereda oöverstigliga svårigheter för tidens rationellt och empiriskt inställda människa. Kristendomens »bestående värde» sökte man hellre på etikens mark. Man sköt med förkärlek fram bergspredikans moral, man fattade Jesus som sedligt föredöme, som banbrytaren för kärlekens nya livsform.

Resultatet blev, enklast uttryckt, att evangelium förvandlades till lag. Försoningsverket trädde tillbaka för kärleksbudet. Bergspredikan rycktes ur sitt sammanhang, den sågs icke mot bakgrunden av pånyttfödelsen och det nya sinnelag, som allena är tänkbart i samband med syndens och nådens, domens och försoningens realiteter. Den blev i stället uttrycket för människans högsta sedliga strävan, ett slags gudom-

ligt sanktionerad borgerlig idealetik och normen för den mänskliga sammanlevnaden i samhället. Ju mindre man sedan talade om synd och nåd, ju mindre undervisningen uppehöll sig vid försoningsdramat, desto naturligare tedde sig den i alla tider lika populära missuppfattningen, att bergspredikans krav äro avsedda som mänskliga normalstadgar, möjliga att förverkliga för var och en, som gör Jesus till sin förebild.

Som moraliska normalbud äro de emellertid uppenbart orimliga. Varje någorlunda begåvat barn gör redan i folkskolan den upptäckten, att de i praktiken överallt åsidosättas. Varken föräldrarna eller granarna, varken allmänheten eller ordningsmakten, ja, inte ens Magistern eller Fröken rätta sig efter dem. Det måste alltså vara något fel med hela bergspredikan. Den gäller under kristendomstimmarna, eljest icke. Få saker torde i själva verket ha verkat så förödande på kristendomen i folklivet som den verklighetsfrämmande moraliska idealism, som en gång sköt fram »bergspredikans etik» som ett lämpligt vademecum av moraliska grundsatser till allmänt bruk, men samtidigt lät hela dess grundval, läran om försoningen, falla sönder och samman. Evangelium blev lag, en fullkomligt orimlig lag för den gamla människan, som också mycket snart suspenderade den.

Ville å andra sidan någon taga denna moralistiskt omtolkade kristendom på allvar, ledde det till ideliga, ofta olösliga konflikter med samhället. Då dessa konflikter bottna i en skev kristendomssyn, som blandar samman lag och evangelium, kunna de aldrig lösas utan att man först gör klart för sig, vad Nya Testamentet lär om lagen i dess motsats till evangeliet.

I det följande skola vi försöka göra ett sådant särskiljande till utgångspunkt för en prövning av frågan om den kristne och krigstjänsten. Det får kanske förutskickas, att vi ställa frågan så konkret och så begränsat, som den i dagens läge ställer sig för tusentals kristna i vårt land, vilka var dag kunna vänta mobiliseringsordern eller redan kallats till beredskapstjänst. Vad som under helt andra förhållanden i en imperialistisk maktstat skulle kunna vara att säga om krigets problem, lämna vi alltså därhän. Här gäller det kriget såsom ett påtvingat försvarskrig. Kan kriget ens såsom sådant vara legitimt utifrån Nya Testamentets livssyn?

* * *

Kristendom är icke detsamma som evangelium. Kristendom är lag och evangelium.

Lag skall förbli lag och som sådan gälla oavkortat. Lagen är en spegel av Guds rättfärdighet. Dess ordningar härflyta med en inre nödvändighet ur Guds väsens helighet, som de återspegla med alla de brytningar och förbehåll, vilka betingas av den fallna skapelsens förvanskade tillstånd. Dessa ordningar ligga till en del nedlagda i skapelsen själv, i samhällslivet och familjen likaväl som i människohjärtat, till en del äro de uppenbarade: de springa fram såsom gnistor ur det profetiska ordet.

Så kunna också hedningarna »av naturen göra vad lagen innehåller» eftersom »lagens verk äro skrivna i deras hjärtan», varom samvetet i sin tur bär vittnesbörd (Rom. 2: 14 f.). För att »frukta Gud och öva rättfärdighet» (Apg. 10: 35) behöver man icke känna Kristus. Liksom Gud för folken »fastställt bestämda tider och utstakat de gränser, inom vilka de skola bo» (Apg. 17: 26), så har han också uppställt omutliga lagar om rätt och barmhärtighet, och han ryggar icke sitt ord. Därför har Edom (hednafolket!) trefalt förbrutit sig, ja fyrfalt, »eftersom han förföljt sin broder med svärd och förkvävt all barmhärtighet» (Amos 1: 11).

Lagens första uppgift i den fallna världen är att sätta en damm för orätten, att stävja våldet och föra rättfärdighetens talan. Samvete, rättsmedvetande, profetisk domspredikan och statlig rättsordning äro var för sig uttryck för lagens eviga kamp mot ondskan. Denna kamp föres av Gud själv, även där han betjänar sig av mänskliga redskap med deras givna begränsning (Ordspr. 8: 15 f.). Den utgör en sida av den stora uppgörelsen med mörkrets furste, som är ledmotivet i världshistorien.

Men lagen kan icke frälsa. Den kan hävda rätten, kväsa den trotsige, ge skydd åt den förtryckte, utföra änkans sak. Den skapar drägligare existensvillkor för detta livet och är i så måtto ett uttryck för Guds barmhärtighet, ett led i uppehållelsen av hans skapade värld. Men frälsa kan den icke. Just därför att den hävdar rätten, blir den till slut på varje punkt en dom över människan och utpekar varje människa som ovärdig att leva i gemenskap med den helige Guden (Rom. 3: 19 f., 5: 20, Gal. 3: 19).

Ju allvarligare människan tar det med uppfyllelsen av lagens bud, desto tydligare börjar hon skönja, hur lagen speglar Guds egen helighet och därför till slut kräver fullkomlig överensstämmelse med hans vilja, ja, med hans väsen. Det är icke mycket vunnet — inför Gud! — med att man icke längre förfördelar sin nästa, icke talar osanning, icke förfalskar eller förtalar. De yttre gärningarna måste motsvaras av en inre hållning: Du skall älska Herren din Gud av allt ditt hjärta och din nästa såsom dig själv. Ja, du skall älska också din ovän, du skall förlåta utan gräns, ty det gör Gud. Kravets yttersta tillspetsning lyder med obönhörlig konsekvens: Varen I fullkomlige, såsom eder himmelske Fader är fullkomlig (Matt. 5:48).

Här träder lagen in i sin andra funktion. Har den nämligen krossat trotset och den uppenbara orättrådigheten hos människan, visar den sig plötsligt ha ännu en uppgift. Var den förut en makt till bättring, en brygga, på vilken lydnadens väg tycktes leda till Gud, blir den nu en ständigt vidgad klyfta, som alltmera ohjälpligt tyckes skilja människan från den helige Guden. Så blir lagen ett hinder för frälsningen, en förbannelse, så mycket allvarligare, som dess krav icke stå att undkomma. Lagen är ju icke någon akt av gudomligt godtycke utan ett utflöde av Guds egen helighet. Domen över syndaren är intet nyckfullt påhitt av en förtörnad Gud. Gud *kan* icke acceptera synden. All synd är ett verk av »den andemakt, som nu är verksam i de ohör-samma» (Ef. 2:2). Därför kan förlåtelsen icke bestå enbart i att Gud blundar för synden, så som en hygglig människa för sitt goda hjärtas skull låter udda vara jämnt. En sådan förlåtelse bortser alltid från syndens djupaste orsak, det radikala onda, som också blir kvar i människornas samliv, all mänsklig förlåtelse till trots. Den gudomliga förlåtelsen kan icke bestå i att Gud blundar, när den oförsonade skulden vill bli insläppt i hans rike. Det skulle endast betyda, att heligheten vore upphävd och att onskan triumferat genom att bli upptagen i Guds gemenskap.

Försoningen innebär helighetens och kärlekens gemensamma seger i den förtvivlade situation, som synden medfört i världen. Gud dömer synden men finner en väg att benåda syndaren. Lagens majestät upprättas. »Så ville Gud nu visa, att han dock var rättfärdig» (Rom. 3:25). Kristus blir ställd under lagen, lydig intill döden. Lagen får

så sin uppfyllelse. Men denne ende rättfärdige lider också syndens alla konsekvenser. »Kristus dog för oss, medan vi ännu voro syndare» (Rom. 5: 8). »Rättfärdig led han för orättfärdiga» (1 Petr. 3: 18). »Den som icke visste av någon synd, honom har han för oss gjort till synd, på det att vi i honom må bliva rättfärdighet från Gud» (2 Kor. 5: 21).

Rättfärdighet från Gud — härmed äro vi framme vid den punkt, där lagen slutar och evangeliet tager vid. Evangelium är nämligen till sitt innersta väsen budskapet om Guds rättfärdighet, vunnen genom Kristi försoningsdöd och skänkt åt syndare. Detta är den dårskap, som Gud låter predikas till frälsning för dem som tro (1 Kor. 1: 21). Där lagen slutar i fördömelse, tar Guds egen Son den fördömelsen på sig och friköper oss så från lagens förbannelse. Hans rättfärdighet blir en makt, ett arv, en klädnad, en himmelsk välsignelse, som Gud kan sänka ned även över syndaren och som försonar och borttager hans skuld. Medlet genom vilket denna gåva kan mottagas är *tron*. »Nu har utan lag en rättfärdighet från Gud blivit uppenbarad ... genom tro på Jesus Kristus för alla dem som tro» (Rom. 3: 21 f.).

Så har »lagen fått sin ände i Kristus för var och en som tror» (Rom. 10: 4). Med Kristus har en ny tid brutit in, eller rättare en ny tidsålder, en ny aion, i vilken lagen efterträts av försoningen och nådens fullhet. Nu är det emellertid utomordentligt viktigt att lägga märke till, att den nya tidsåldern ännu icke uppenbarats i sin kraft utan endast med sina första förebud låter sig anas i den förgångna tidsålderns ännu fast fogade system. Förhållandet är alltjämt detsamma som på Jesu tid. I hans person var det nya riket hemlighetsfullt närvarande, uppenbart för tron men fördolt för världen. Där var den messianske brudgummen med sin glädje, Guds finger drev demonerna på flykten och förlåtelsen skänktes mot all lag åt rövaren och skökan. Efter himmelsfärden förblir förhållandet detsamma: Herren är alltjämt tillstädes i apostolatet, i dopet, i brödsbrytelsen, i Andens gåvor, kort sagt i allt det, som konstituerar Kyrkan. Här har den nya aionen redan brutit in, synlig för tron men fördold för världens ögon. Den gamla världen består alltjämt, dess ordningar gälla orubbade, men i sin mitt rymmer den också förstlingen av den tillkommande världen, Messiasmenigheten, det sanna Israel.

Så står den kristne i en egendomlig mellanställning. I tron, i hoppet, »i Kristus», äger han redan frälsningen (Rom. 8: 24). »Ja, han har uppväckt oss med honom och satt oss med honom i den himmelska världen, i Kristus Jesus, för att i de kommande tidsåldrarna bevisa sin nåds översvinnliga rikedom genom godhet mot oss i Kristus Jesus» (Ef. 2: 6 f.). Denna dubbelhet konstituerar den kristnes situation: å ena sidan är han redan nu »satt i den himmelska världen» och lever den nya tidsålderns liv. Men detta liv är »fördolt med Kristus i Gud» (Kol. 3: 3). Å andra sidan bidar han därför alltjämt efter frälsningen såsom något tillkommande och lever alltjämt i köttet.

Detta återverkar nu på etiken. Å ena sidan är den gamla världen kvar med alla sina plikter, och den gamla lagen består med sina krav. De lämna materialet och uppgifterna också för en kristens vardagsliv. Å andra sidan ses allt detta i ljuset av det nya, som brutit in: försoningens hemlighet. Lagen kan icke mer fördöma, den är rättesnöre men icke salighetsgrund. Slutligen kommer det till något alldeles nytt: i försoningens rike kan människan drivas till att gå helt nya vägar, som ligga över och bortom vad som är rimligt och möjligt i lagens sammanhang. Det sista skola vi belysa längre fram. Här stanna vi först ett ögonblick vid alla de uppgifter, som följa därav att den gamla världen alltjämt består.

I försoningens sammanhang framstå de dagliga plikterna i ett nytt ljus. Så länge gärningstron regerar, blir allt till dom och skuld. Men där gärningstron slutar, kunna trosgärningarna begynna. När människan kommit till korta med det fåfänga försöket att med sina gärningar — eller sitt sinnelag! — åstadkomma något, som kan bestå inför Gud, återstår endast ett för henne: att erkänna sin totala skuld och »låta det bero på tro på Jesus» (Rom. 3: 26). Hon får då göra den stora upptäckten, att Gud trots allt har användning för henne, ja, att han lägger beredda gärningar framför henne (Ef. 2: 10), och räknar alla dessa vardagliga och obetydliga verk såsom gjorda till sin ära, så snart de göras i tron, utan alla anspråk, endast framdrivna av den glada tacksamheten. Själva den triviala tjänsten på åkern eller i köket är en tjänst åt Kristus själv (Kol. 3: 22 ff.). Vad som göres mot den minsta av Herrens bröder, räknar han som gjort mot sig själv. Liksom allting är synd, när det icke göres i tro (Rom. 14: 23), så är

å andra sidan allt, som sker i tron, inneslutet i försoningens rike. Det sker till Guds ära, gällde det så endast att äta sin dagliga måltid (Rom. 14: 6, 1 Kor. 10: 31).

Så överskyler försoningens barmhärtighet hela det liv, jag nu lever i köttet (Gal. 2: 20). »I köttet», i den gamla tidsålderns orubbade system måste nämligen även den återlöste leva. Grundprincipen i detta system är alltjämt lagen. Även lagen måste fortbestå, så länge vår syndiga jord består, för att ständigt på nytt göra sin dubbla tjänst: att vara ett ris och en hämnare över råheten och våldet och att vara en tuktomästare till Kristus (Gal. 3: 24), som böjer den egenrättfärdiga människans styva nacke och gör henne liten och ödmjuk inför korset.

I båda dessa fall utför lagen ett Guds verk, förmedlat dels genom människor, dels genom Ordet.

I förra fallet — såsom hämnare över den grova laglösheten — har lagen sitt av Gud givna organ i överheten. Därför bär *också i Nya Testamentets värld* överheten icke svärdet förgäves »utan är en Guds tjänare, en hämnare till att utföra vredesdomen över den som gör vad ont är» (Rom. 13: 4). Den kristnes ställning är här fullt klar. Han är medborgare i två riket, han lever på själva gränslinjen mellan två tidsåldrar. I tron lever han i Kristi nåderike och har sitt medborgarskap i himmelen (Fil. 3: 20). Där undfår han dagligen förlåtelse och är beredd att skänka förlåtelse utan gräns. Men samtidigt är han medborgare i det jordiska samhället och därmed infogad som tjänande lem i den bestående världsordningen, som bygger på lag och rätt, och där efter Guds vilja rätten skall hävdas av överheten, även med svärdet när så behöves. Härav följer plikten till lojalitet. Man skall vara överheten underdånig »icke allenast för vredesdomens skull, utan ock för samvetets» (Rom. 13: 5). Här är icke fråga om anpassning eller nödtvungen eftergift. I det läge, där Gud satt oss, är lydningen för den överhet, som bär svärdet, en funktion av samma tro, som omfattar Kristus såsom frälsare. Man bör observera, att Nya Testamentet här talar om den hedniska statsmakten i det romerska riket. Överhetens rätt att kräva lydning hänger alltså på intet vis samman med dess »kristlighet». Urkyrkan visste att även Pontius

Pilatus haft sin makt av Gud (Joh. 19: 11). Överheten är en rätt överhet, redan när den fullgör lagens första uppgift: att avstyra det grova yttre våldet.

Naturligtvis föreligger alltid den möjligheten, att överheten sviker sin av Gud givna uppgift och själv blir ett orättfärdighetens redskap. Det gives en satanisk statsmakt, såsom Uppenbarelsboken lär oss. Emellertid får man noga skilja på en icke-kristen och en satanisk stat. All överhet som finnes är förordnad av Gud (Rom. 13: 2), dess be-kännelse må nu vara kristen, shintoistisk eller mohammedansk. Först när staten etablerar sig som förföljare av Kristi Kyrka och förnekare av den rättsordning den skulle hävda, är den med säkerhet demonisk. Detta fall förbigå vi emellertid här. I dagens situation har det icke sin tillämpning i något av Nordens folk.

Vi finna alltså, att det särskilt inom sekterismen ganska vanliga avståndstagandet från den »syndiga» staten icke har grund i Nya Testamentet. Staten står självfallet utanför frälsningen i Kristus. Allt som står på lagens basis, står ju under förbannelsen (Gal. 3: 10). Den mest högtstående moraliska människa står också under den oförsonade skuldens förbannelse, så långt det beror på hennes egen rättfärdighet. Men detta utesluter icke, att hennes borgerliga förtjänster skola erkännas och uppskattas, liksom den »syndiga» staten skall äras och respekteras såsom ett Guds redskap till rättens vårdande. Även den överhet, vars hedniska karaktär är blott alltför uppenbar, skall åtlydas för Herrens skull (1 Petr. 2: 13). I hans tjänst bär den svärdet; och när överheten till rättsordningens skydd griper till vapen, gör den det i kraft av sitt gudomliga uppdrag.

Ut ifrån denna grundsyn är det lätt att förstå, varför man i Nya Testamentet aldrig finner ett ord av betänksamhet mot officersyrket eller krigstjänsten. När legionärerna komma till Johannes Döparen med sin fråga: Vad skola då vi göra? blir svaret rätt och slätt, att de icke skola marodera, icke förgripa sig på civilbefolkningen, utan göra sina skyldigheter inom rättsordningens ram (Luk. 3: 14). Lika litet finnes det någon skymt av ogillande i Jesu uppträdande mot centurionen i Kapernaum eller i Petri förhållande till Kornelius. Det konstateras helt enkelt, att männen voro centurioner. Deras yrke står i klass med vilket annat ärbart näringsfång som helst.

Härmed äro vi inne på frågan om den kristnes aktiva deltagande i samhällslivet, alltså såsom tjänare åt överheten, vilket alltid kan komma att betyda bärare av svärdet. Blandar man här samman nådens och lagens riken, så att man söker lägga Kristuslivet som norm på statslivet, bli betänkligheterna stora. Ty att straffa missdådare eller draga i fält mot en yttre fiende har onekligen ingenting med Kristi försoning att göra. Men det har icke heller bokföringen på ett modernt affärskontor eller handeln med kolonialvaror eller noga taget någon som helst borgerlig befattning. Det hör till den falska andlighetens farligaste följder, att den i sin lagiska rättfärdighetslängtan dömer ut vissa områden av livet, där synden sticker fram litet tydligare, och retirerar in på områden, där den är nödtorftigt undan gömd. Grundorsaken till detta självbedrägeri brukar ligga däri, att människan stannat vid lagens första bruk. Den har fått döma den utvärtes mer eller mindre påtagliga synden. Den faktiska förbättring, som så kommit till stånd, räknar människan sig sedan till godo. När lagen ändå gör sig påmind med nya krav, söker hon bevara sin position genom att radikalt göra upp med vissa livsområden, där det onda förmenas ha sin rot. Hur man sedan drar gränserna beror på personlig böjelse eller miljöpåverkan. Munken har sitt rättfärdighetsområde, där han menar sig vara på den säkra sidan. Han är radikal nog att dra sig undan också från äktenskapet. På protestantisk mark delar man inte denna radikalism men kan visa upp en rad andra gränsdragningar, som i all sin olikhet ha det gemensamt, att de gjort evangelium till lag och förvandlat det, som skulle vara trons frukter, till salighetsvillkor. Man söker tillförsäkra sig rätten att heta kristen genom att »bryta med synden». Resultatet blir endera misströstan om de egna möjligheterna eller en förenkling av Guds krav, som lämnar den gamla människan i besittning av vissa nyckelpositioner mot priset av att vissa utanverk blivit desto fullständigare övergivna (Matt. 23: 23). En fullständig konsekvens skulle naturligtvis kräva, att man som eremiten övergäve hela denna gamla världsordningen för att leva endast för det tillkommande riket. Men icke heller den vägen är framkomlig. När man lämnat världen, har man dock alltjämt kvar sitt gamla hjärta, som är all onskas upphov (Mark. 7: 21).

Gentemot all denna falska helighet gäller det att med stort efter-

tryck göra klart för sig, att *allt* i detta liv, som vi leva i köttet, står under syndens lag, är besmittat och dömt, ja, att »Skriften har insett alltsammans under synd, för att det som var utlovat skulle, av tro på Jesus Kristus, komma dem till del som tro» (Gal. 3: 22). Här är alltså över huvud taget ingenting hjälpt med avgränsningen från det ena eller andra området i livet. Vi hamna endast ur den ena syndahärvan i den andra. Till alla sina övriga synder lägger man också den, att vägra ge Gud rätt i hans totala dom och att icke vilja »giva sig under rättfärdigheten från Gud» (Rom. 10: 3). Därför att vi med hela vårt väsen tillhöra en fallen värld, måste vi också ödmjuka oss och glädjas över att Gud dock berett en utväg. *En* utväg finnes nämligen: Kristi försoning, mottagen i tro av ett förkrossat hjärta och utlösande en ström av tacksam vilja att tjäna på den plats där man är ställd, utan anspråk på att lyftas ut ur den syndiga världens sammanhang. I kraft av Kristi försoning vågar en kristen gripa sig an med sin kallelse, trots att han på varje punkt och i varje situation ser syndens spår. Affärsmannen vågar rekvirera sina varor, trots att han vet, hur mycket orättfärdighet och förtryck, som låder vid varje kilo kolonialvaror, som går genom hans händer. Den kristne vet, att han lever i en ond tidsålder. Men han vet också något om försoningens allt överskyggande härlighet och vågar i tron på sin Frälsare gå till sitt dagsverke i föresatsen att göra sitt bästa, redbart, barmhärtigt och ödmjukt. Vad han så gör, blir nära överensstämmande med det bästa och högsta, som människan även i övrigt kan komma fram till genom lydnaden för lagen. Olikheten visar sig väl snarast på två punkter. Dels bevaras den pånyttfödde för synden att räkna sig dessa gärningar till förtjänst. Fariseismens egenrättfärdighet, som oundvikligen följer som skuggan efter all gärningslära och all lagisk moral, är dömd i trons värld. Vidare tillkommer det — som vi nyss antydde — något nytt: i försoningens hemlighet har hjärtat funnit en ny kraftkälla till ställföreträdande lidande, till självförnekelse och offer, till det som evangeliet kallar att »mista livet». Här blir det på allvar plats för bergspredikan. I förlåtelsens värld kan en benådad syndare verkligen få kraft att frivilligt avstå sin goda rätt, lägga ned en process, riskera ytterligare övergrepp, tala väl om sin dödsfiende, ja, vända andra kinden till inför det råa våldet. Hela tiden handlar han

då som enskild kristen, som en människa, som genom Kristi försoning tagits in i ett nytt rike, vilket ännu bidar sin fullbordan, men som vi glimtvis kunna uppenbara i våra gärningar, i stor svaghet och ofullkomlighet men dock så, att stundom något lyser fram av försoningens härlighet. Här är den yttersta resursen icke mera lagen och svärdet utan det ställföreträdande lidandet. Själen strävar icke längre efter rättfärdighet såsom sitt yttersta mål. Den har ju redan nått sitt yttersta: sammanbrottet inför syndens totala övermakt och förlösningen genom Kristi allt tillfyllestgörande försoning.

Endast som enskild, ansikte mot ansikte med sin vedersakare, kan den kristne leva i försoningens dåraktiga och lidandesmåttade lycka. En lärare på en straffanstalt kan bemöta en örfil med en väntjänst. Anstalten som sådan kan icke göra det. Man behöver bara tänka sig, att reglementet på ett fängelse skulle föreskriva, att varje oförskämdhet mot personalen skulle belönas med cigaretter eller kontanter, för att ana följderna. Försoning är icke möjlig annat än som utflöde ur ett hjärta, behärskat av Försonaren. En samhällelig institution eller en stat kan icke leva i försoningen. Dess grundval är lagen och icke evangeliet. Från lagen får den heller icke vika, då upplöser den sig själv och skapar endast förhärdelse och fräckhet bland dem, som den skulle ha fostrat.

Härmed är den givna gränsen satt för den försoningens etik, som gäller i Kristi nya rike. Liksom hela detta rike ännu blott glimtvis kan uppenbaras, liksom dess medborgare äro gäster och främlingar i den nu bestående världsordningen, så äro också dess frukter — dessa underliga gärningar, som tyckas sätta all lag och rätt å sido och äro lika stor dårskap för världen som Kristi egen försoning — icke någon ny lag för denna världen. De äro intet genialt patentmedel till lösningen av samtidens problem. De uppenbara en helt ny värld, som vi endast äga i tron och som skall bli synlig verklighet först när den nuvarande aionen gått till ända. I denna tidsålder äro de därför ofta helt förspilda. Ibland bära de frukt såsom vittnesbörd om försoningens rike; de hjälpa då människor att finna vägen till Kristus. Men de äro ingen väg till avhjälpan det av de brister, som vidlåda den nuvarande världsordningen, ty dessa brister kunna endast reduceras genom större lydnad mot lagen. Därför kan en människa endast som enskild kristen

handla efter bergspredikan. Ett sådant handlande förutsätter upphävandet av all lag. Risken är ofrånkomlig: kärleken kan bli en förtrampad och förhånad kärlek. Denna risk måste alltid mötas med villighet till självutgivelse. Utan denna beredvillighet till lidande och offer får aldrig lag eller rätt efterskänkas. Så långt den kristne alltså genom sin personliga insats, sitt eget offer och lidande, under insatsen av *egen* rätt (men icke andras!), kan gå en annan väg än lagens, kan det ske i försoningens tecken — men i alla andra fall måste rätt få vara rätt.

Det moderna samhället har all anledning minnas, att lagen icke skall låtsas vara evangelium och att det jordiska samhället, som till alla delar tillhör »den världsordning, som går mot sitt slut» (1 Kor. 7: 31), icke skall försöka uppträda, som om den tillhörde Kristi kommande fridsrike. I den tillkommande världen kan ingen ingå annat än genom en domshandling, där man dör med Kristus, korsfästes med honom, försonas i honom och uppstår till att leva ett nytt liv i hans kropp. Denna domshandling kan ske med den enskilda människan redan nu, dock så att hon behåller sin gamla människa och förblir kvar i sin ställning som medborgare i den gamla aionen. Med ett samhälle, en stat eller en borgerlig institution *kan denna nyfödelse över huvud taget aldrig ske*. Samhället hör till hela sitt väsen, med sina lagar och ordningar, sitt syfte och ändamål helt och hållet till denna värld och *måste* alltså leva helt och uteslutande av lagen. Dess högsta mål blir alltså rätten och barmhärtigheten (i dess naturliga mening av billighet, som är något helt annat än den självutgivande och försonande kärleken).

Den nu vanliga begreppsförvirringen har bl. a. lett till att man ständigt förblandar »kristlig» och »evangelisk», så att man ur det specifikt kristna vill utesluta lagen. Så begär man av en »kristen» lagstiftning ting, som i själva verket endast vid sidan av all lag kunna presteras av enskilda människor, levande av evangelium. Det gäller icke minst behandlingen av vissa förbrytare och asociala element med benägenhet att parasitera på samhället. En kristen kan och skall förlåta, där ingen annan gör det. Han kan och skall hoppas, där förnuftet säger, att det ingenting tjänar till. Han kan stryka över skulder, han kan låna ut pengar på nytt och ge ut sig själv och sitt eget, även

där den felande på intet vis förtjänat det och även där allt talar för, att syndaren kanske åter kommer att missbruka hans kärlek. Men överheten varken kan eller får handla så. Gör man lag av detta och sätter en kamrer på ett kommunalkontor med uppdrag att förfara efter sådana grundsatser med allmänna medel, ställer man till en obotlig olycka och åstadkommer med största säkerhet ingenting annat än understödstaranda, parasitism och fräckhet. Samhällets högsta norm måste därför förbliva rättvisa och billighet. Dess uppgift är »att straffa dem som göra vad ont är och prisa dem som göra vad gott är» (1 Petr. 2: 14). Vid den uppgiften måste det förbliva.

Från denna synpunkt betrakta vi nu ännu en gång överhetens skyldighet att värja rätten också mot våld från yttre fiender, d. v. s. kriget såsom försvarskrig. Vi lämna därhän den svåra men icke olösliga frågan om gränserna för ett försvarskrig. Vi förbigå också överhetens skyldigheter i fråga om uppbyggandet och hävdandet av en *internationell* rättsordning, en plikt, som ligger helt i linje med överhetens uppgift och gudomliga kallelse enligt Nya Testamentet.

Att ett försvarskrig kan vara en av Gud befalld gärning är från Nya Testamentets synpunkt ett otvivelaktigt faktum. Det följer av allt, vad vi ovan anfört om lagens uppgift och användning i den innevarande tidsåldern. Så torde också Jesus och Johannes Döparen ha sett på de romerska legionerna vid den syriska gränsen, som bakom sin östvall upprätthöllo den pax romana, i skydd varav Palestinas folk efter seklers oro äntligen kunde leva ett fredligt liv, tryggt för invasionen från öknen. För att denna gärning skall vara efter Guds vilja, är det ingalunda nödvändigt, att krigsmålen äro »kristliga» i den snäva betydelsen, att de skola »gagna evangeliets sak». Det är fullt tillräckligt, att de syfta till försvaret av rätt och ordning och vilja sätta en barriär mot våldet.

När en kristen på överhetens kallelse går ut i ett sådant försvarskrig, gör han det i samma anda, som han går till sin affär eller sin lärarkateder. Man säljer icke matvaror för att utbreda Kristi rike utan för att skaffa människor något att äta. Men detta är en Gudi lika behaglig gärning som att predika Ordet, om det nämligen sker i tron på Kristi försoning — och i övrigt i trohet och i det sammanhang, där Gud ställt sin tjänare till människors bästa.

På samma sätt för man icke krig för att utbreda Kristi evangelium. Det är ytterst tvivelaktigt, om något sådant är möjligt. Evangelii yttersta argument är icke svärdet utan lidandet. I Getsemane slog Herren det svärd ur sin apostels hand, som han låtit centurionen i Kapernaum behålla. Man skall icke draga i fält med krystade försök att göra kriget evangeliskt. Det är en tjänst icke åt evangeliet utan åt lagen, men just i så måtto befallt av Gud. Kriget kan icke frälsa, lika litet som domstolar, skolor, korrektionsanstalter eller några som helst andra statliga institutioner kunna göra det. Endast i den mån som lagens första bruk, dess borgerliga tuktan, är utgångspunkten för dess andra, överbevisandet om synden, kan lagens upprätthållande och alla de organ i samhället, som tjäna rätten, bilda en förberedelse till evangeliets verk. Men även därförutan äro de påbjudna av Gud.

Vidare: liksom varje lydnad för lagen kan bli en trosgärning, när människan står under försoningen, dömd och benådad, så kan också pliktuppfyllelsen i kriget bli en trons frukt av samma art som pliktuppfyllelsen vid tinget, i katedern, vid borrmaskinen eller diskbänken. Krigstjänsten kan såsom varje annan tjänst, där den sker i tron, bli en av dessa gärningar, som Gud för Kristi skull betraktar som sannskyldigt goda. Denna tanke, för vilken den lagiska heligheten i vår tid ryggar tillbaka såsom för en hädelse, finnes klart uttalad i Nya Testamentet. Just i det stora kapitlet om tron, Hebr. 11, uppräknas bland trons hjältar också domaretidens krigargestalter, och för att varje missförstånd skall vara uteslutet kallas de strax därefter »dessa som genom tron . . . blevo väldiga i krig och drevo främmande härar på flykten» (v. 34). Deras gärningar ställas här vid sidan av de heliga martyrernas. De äro framsprungna ur samma tro. Fältherrarna med svärdet stå jämsides med de helgon, »som världen icke var värdig att hysa». Det är så långt ifrån att de »religiösa» gärningarna: bönen, förkunnelsen, martyriet, skulle vara mera värda, att tvärtom allt står under samma dom för syndens skull och under samma nåd genom tron på Kristus.

Kan det då icke vara en trons gärning jämväl att lägga ned vapnen och värnlös möta våldet?

Givetvis kan det vara det. Riktat sig våldet mot mig personligen, är det den närmast till hands liggande utvägen, den som kommer att

erbjuda sig med allt större inre nödvändighet, ju mera jag äger av trons liv och ju mera jag är genomträngd av den nya tidsålderns fördolda kraft. Men det är ytterligt nödvändigt att här minnas, att uppgivandet av rätten och lagen endast kan ske så långt jag är beredd att personligen taga på mig alla konsekvenserna och så med lidande kärlek fylla den lucka, som uppkommer i rättvisans sammanhang. Om rätten prisgives på ett sätt, som låter andra bära konsekvenserna, är det icke längre tal om förlåtelse eller självutgivelse utan rätt och slätt om slapphet och pliktförgätenhet. Vilketdera som blir fallet vid krigstjänstvägran, är icke utan vidare klart. Det torde kunna finnas fall, där en kristen genom sin vägran kan uppenbara den förlåtande och lidande kärlekens hemlighet. I regel är det emellertid alldeles uppenbart, att han vedervågar, vad han själv icke kan ersätta: sitt folks frihet och sina efterkommandes bästa. Överheten är i sin fulla rätt, när den begär varje medborgares bistånd till rättens värn. Det problematiska synes mig icke vara, om man har rätt att följa detta krav, utan om man kan undandraga sig det utan att falla under domen i Rom. 13: 2.

Vår svenska lag om värnpliktiga med samvetsbetänkligheter är därför — i förbigående sagt — knappast riktigt tillfredsställande ur evangeliets synpunkt. Från statens sida kan det givetvis vara både förståndigt och billigt att icke i onödan skapa martyrer utan taga all hänsyn till den enskilda övertygelsen, så långt det kan ske utan att överheten sviker sin rättsvårdande uppgift, vilket i detta fall betyder: så långt de samvetsömmas antal icke utgör en fara för rikets försvar. Från evangelisk synpunkt är lagen mindre tillfredsställande. Skall nämligen den kristne träda utanför rättsordningen, bör han alltid göra det på sin egen och icke på andras risk. I lagen om samvetsbetänkligheter har man gjort en laglig rättighet av det, som skulle varit en evangeliis frukt, möjlig endast där all lag och alla anspråk fått vika för den glada och självutgivande kärlekens dårskap. Man har gjort det till något institutionellt fastlagt, där det personliga offermomentet fallit bort. Den kristne står icke längre ansikte mot ansikte med våldet och kan icke vända den andra kinden till. Som led i en lagisk rättfärdighetssträvan, byggd på de enskilda gärningarnas ostrafflighet, eller såsom led i ett försök att »inrätta samhället efter evangelium» kan

värnpliktsvägran förstås. Ut ifrån den syn på kristendomen, som vi ovan försökt teckna, ter den sig minst sagt problematisk. Till slut kan den groteska situationen inträffa, att den kristne, som skulle ha förverkligat det självutgivande offret, utnyttjar sin rätt att sitta hemma, medan andra kämpa, och kanske under långa år njuter frukterna av den fred, den lag och rätt, som andra räddat med insatsen av sina liv. Hela denna groteska situation är en följd av att evangelium fått bliva lag och att den kristne i stället för att avstå från alla anspråk gjort själva evangeliet till ett anspråk på en undantagsställning.

När en kristen med mobiliseringsordern framför sig överväger sin situation, framstår först hela dess hopplöshet. Det är oändligt bittert, att kriget skall behöva komma, att förnuft, billighet och rätt åter stått maktlösa inför dess vanvett. *Så* stark är alltså synden i världen! Det är bittert intill misströstan.

Men tron säger sig också, att Gud själv måste känna hela bitterheten i denna situation. Ingen kan sörja djupare än han över att hans älsklingsplantering bär vilddruvor, där han väntat äkta druvor, att hans egen skapelse skänker honom skriande orättfärdighet, där han väntat sig rättfärdighet. Och likafullt har han icke givit den till spillo! När han trots allt låter den fallna världen bestå, ligger redan däri en trygg förvisning, att den innevarande situationen med all sin nöd ändå är full av möjligheter, som Gud vill se utnyttjade innan domen kommer. I grunden är hela världshistorien en uppenbarelse av Guds barmhärtighet. Den tar gestalt redan i lagen, i alla de dammar, han bygger mot ondskan och våldet. Den strålar klart i evangelium. Tvärs igenom all skuld och ondska i världen har Gud berett en försoningens utväg. Över och bortom denna värld av hårda nödvändigheter strålar Kristi fridsrike och den frambrytande nya tidsåldern. För tron är det visst, att den Gud, som icke skonat sin egen Son utan utgivit honom för oss alla, icke kan annat än giva oss allt med honom, och att han dag för dag gör allt som kan göras för att minska lidandet i världen och öka skaran av dem, som ur den stora bedrövelsen bärgas till Gudsrikets glädje. Låter den Barmhärtige ännu den gamla världsordningen bestå, så är det därför att han ser någon mening i det. Priset, han betalar för denna sin skonsamhet, är uppenbart nog. Varje dag, han

ännu dröjer med domen, missbrukar världen till nya illgärningar. Så brytas i världshistorien de ständigt på nytt framvältrande vågorna av våld och brott, av hat och krig, mot den gudomliga allmaktens planer. Hur det än ser ut att gå för ögonblicket, hur övermäktig ondskan än tycks vara, vet dock tron, att Gud icke låter något ske på måfå eller förgäves utan till slut skall triumfera över fördärvmakterna. Ständigt är han verksam, fördolt och uppenbart, oförmedlat eller genom redskap, tuktande och fostrande genom sin lag, förlåtande och benådande genom evangelium. För oss synes det bittert, att lagen skall behövas, och vi utöva motvilligt dess ämbete. Det är svårt att tukta barn, svårare att straffa brottslingar, svårast att gripa till svärdet. Kunde det undgås, skulle Gud för visso för länge sedan ha satt lagen ur kraft och låtit evangelium ensamt regera. Men nu låter han trots allt den gamla världen bestå, han håller lagen vid kraft, och vi veta, att den tjänar hans heliga syften. Så får en kristen viga sig också åt lagens tjänst i den trygga förvisningen, att det måste så vara, så länge Gud låter denna världen stå, men att korsets försonande härlighet dock skall behålla sista ordet, när en ny tid bryter in. Kommer kriget, få vi viga oss också till denna stränga och höga tjänst i tron på den barmhärtige Guden, i villigheten att ära hans heliga lag och i förtröstan på den försoning, han berett för alla i sin Sons blod.

Våra människoögon kunna aldrig genomskåda Guds stora sammanhang, men vi ana bakom all förbistringen och förhärdelsen i ett krig, att Gud dock alltjämt för sitt verk framåt. Vem vet, vad Guds dolda hand skapar i detta ögonblick? Kanske vill han kväsa den övermodiga gudlösheten, kanske vill han skaka den säkra halvkristendomen, kanske vill han krossa den mätta vällevnadens eländiga husgudar. Hans vägar med folken genomskåda vi icke. Det är ett led i Guds barmhärtighet, att han icke kräver av oss, att vi skola kunna se de yttersta konsekvenserna av våra handlingar. Han låter oss taga kallelsen, som den ligger framför oss, han bjuder oss lyda överheten och göra vår enkla plikt. Skulle vi på någon punkt ledas fel eller själva tillgripa orätt vapen, så blir dock allt lagt under försoningens klädnad för den som lever i tron på sin Frälsare.

Så drar den kristne i fält, viss att även om synden här är stor, så är dock nåden större; även om frestaren är stark, så är dock

Frälsaren starkare; och även om lidandet tycks stiga över alla bräddar, bär Gud dock varje människoöde på sitt hjärta och har gjort allt, vad här kunde göras, för att skänka varje själ en del i segern över synd och död. Kriget med all sin förbannelse är ju endast *en* uppenbarelse av världens och människornas hopplösa situation, den situation som verkligen är så hopplös

att hjälp ej stod att finna,
ej nåd att vinna,
om Gud sin Son ej skänkt.

Men eftersom offret nu en gång för alla är framburet till försoning för all vår synd också i detta krig, finnes här icke plats för någon misströstan. Även över slagfältet lyser det kors, som Gud ställt fram såsom ett försoningsmedel. Därför kan en kristen göra sin plikt, bävande och dock frimodig, utan bitterhet, beredd att hjälpa och hela, förlåta och bära andras bördor, beredd också att efterskänka sin egen rätt på varje punkt, där han kan göra det utan att kränka lagens majestät och utan att uppoffra den rätt och sanning, som Gud här ställt honom att värja med insatsen av sitt liv.

SKAPELSEN, LAGEN OCH INKARNATIONEN ENLIGT IRENEUS

AV TEOL. LIC. GUSTAF WINGREN, GAMLEBY

Enligt Ireneus har Gud skapat människan och hela världen. Detta betyder emellertid icke, att människan är av samma natur som Gud. Denna tanke avvisas direkt av Ireneus. Gud har suveränt skapat människan till människa och världen till en värld av olikartade ting, vilka icke kunna återföras på en gemensam natur utan ha sin enda grund i Guds vilja, som vill dem just som förgängliga och olika. Om han hade tänkt sig världen evig och andlig och osynlig, då hade den också blivit sådan. »Si autem talis qualis est, et ipse fecit eum talem, qui talem quidem mente conceperat.» Gud ville, att världen skulle vara »sammansatt, föränderlig och förgänglig» («compositum, mutabilem et transeuntem»)¹ I sitt eget rådslut, som av oss icke kan begripas, bestämde han allt och skapade världen alldeles så, som han ville, att den skulle vara, och gav åt allt dess rätta plats. Åt de andliga väsendena gav han en andlig natur, åt de himmelska gav han en himmelsk natur . . . åt djuren gav han djurnatur, åt simmande djur gav han sådan natur, som passar till vattnet . . . osv.² Tanken kommer åter gång på gång. Ofta betonas just motsatsen mellan de olika tingen och varelserna på jorden: eld och vatten, ljus och mörker, tama och vilda djur osv. Udden är oavbrutet riktad mot emanationsidén, enligt vilken ju tingen — försåvitt som de överhuvud utgått från Gud — måste ha något av gudomlig natur, medan däremot det förgängliga och växlande som sådant försvårar tanken på en positiv relation till Gud. Ireneus måste, när han skjuter fram tanken på Guds skapelse, ständigt söka avvärja, att den tolkas som emanation. Han gör det framför allt så, att han betonar de av Gud skapade tingens och varelsernas olikhet, förgänglighet och för-

¹ Adv. haer. II, 3: 2.

² Adv. haer. II, 2: 4.

änderlighet, varvid han alltid pointerar, att Gud just skapat dem till att ha den icke-gudomliga natur, som de nu ha: »... is, qui est super omnia Deus, in his quae sunt eius, varia et dissimilia Verbo fabricavit, quemadmodum ipse voluit».³

Särskilt starkt framhäver Ireneus, att Gud har skapat materien. Människan kan visserligen icke göra något av ingenting utan måste ha materien som underlag. Men Gud är vida överlägsen människor: »... materiam fabricationis suae, quum ante non esset, ipse adinvenit».⁴ Ett erkännande av satsen, att en materia redan förelåg före Guds skapelseverk, skulle föra Ireneus helt vilse. Dels skulle Guds suveränitet vara uppgiven, då i och med erkännandet av materiens evighet något skulle vara tänkt oberoende av Gud. Dels skulle en falsk motsats vara införd i tänkandet. Tingens förgänglighet och föränderlighet, deras icke-gudomliga karaktär, skulle då tänkas bero på detta ursprungliga, icke-gudomliga, oberoende av Gud satta element: materien. I stället hävdar Ireneus, att Gud själv har skapat materien just till materia och alla ting i världen till att vara sådana de äro, somliga andliga, osynliga, andra synliga, kroppsliga, förgängliga, växlande.

Genom den ordning, som Gud fastställt för världen, skapar Gud *nu*. I avlelsen och befruktningen tillkomma ständigt nya varelser, och det är Guds vilja, att livet på detta skall upprätthållas.⁵

Denna skapelse betyder på samma gång uppenbarelse. Ireneus kan anknyta denna tanke på skapelsen som uppenbarelse till yttersta-domstanken. Alla människor skola dömas på yttersta dagen. Och denna dom över alla människor är rättvis, ty alla sågo, om än icke alla trodde (Adv. haer. IV, 6: 5). Därefter följer: »Etenim per ipsam conditionem revelat Verbum conditorem Deum et per mundum fabricatorem mundi Dominum et per plasma eum, qui plasmaverit . . .» osv.⁶ (Sedan kommer uppenbarelsen genom lagen och profeterna, därefter uppenbarelsen

³ Adv. haer. II, 11: 1.

⁴ Adv. haer. II, 10: 4.

⁵ Gnostikerna kunna icke skapa något, icke ens en fluga eller en mygga: intet kan bli till »praeter eam rationem, quae ab initio a Deo per seminum demissionem in his, quae sunt eiusdem generis, naturaliter facta sunt, atque fiunt animalia». Adv. haer. II, 30: 8. (Det första »quae» synes böra läsas »qua»; jfr Stierens anm. t. st.)

⁶ Adv. haer. IV, 6: 6.

i inkarnationen.) Det är tydligt, att själva skapelsen är uppenbarelse från en sida sett.

I andra sammanhang — och det är oftare — anknyter han denna »naturliga gudskunskap» till tanken på Guds suveränitet. Han tar t. ex. upp till behandling den gnostiska satsen, att den högste Guden i förhållande till demiurgen är en *okänd* Gud. Hur kan Gud vara en okänd Gud för änglarna eller för demiurgen, om de äro hans skapelse och om de befinna sig inom hans område?⁷ Det gnostiska talet om en okänd Gud är för Ireneus oupplösligt förknippat med ett försvagande av Guds suveränitet. Det sammanhänger med föreställningen, att vissa delar av universum s. a. s. äro undanryckta Guds maktsfär och underlagda en annan gud eller ev. flera andra gudar. I den sfär, som är undandragen Guds maktområde, är Gud okänd. Därför kommer Ireneus' kamp för hävdandet av Guds suveränitet såsom hela världens och universums skapare och herre att samtidigt betyda en kamp för hävdandet av den *kände* Guden.

Om man hos Ireneus skall tala om en »naturlig gudskunskap», så har en dylik »naturlig gudskunskap» hos Ireneus sålunda sin organiska plats i två sammanhang: för det första i sammanhang med tanken på Guds suveränitet, för det andra i sammanhang med tanken på yttersta domen.

Hit hör också frågan om den naturliga lagen eller de naturliga buden i lagen (»*naturalia praecepta*»). *Naturalia praecepta legis iactogo* redan de, som före laggivningen blevo rättfärdiggjorda av tro. Dessa bud har Herren icke upplöst utan utökat och uppfyllt (»*non dissolvit sed extendit et implevit*».⁸ »*Naturalia praecepta*» identifieras längre fram med dekalogen (»*per naturalia praecepta . . . id est per Decalogum*»), varvid samma karakteristiska tillägg återkommer: de som icke hålla dessa naturliga bud, ha icke frälsningen (»*quae si quis non fecerit, non habet salutem*»). Likaledes framhålles, att dessa naturliga bud från begynnelsen äro inskrivna i människan (»*quae ab initio*

⁷ »... sed tamen *dominio* in omnes *extenso* oportuit cognoscere *dominantem ipsorum* et hoc ipsum scire, quoniam, qui creavit eos, est Dominus omnium». Adv. haer. II, 6: 1. Argumenteringen sker, såsom synes, direkt utifrån suveräniteten. Jfr Adv. haer. II, 9: 1.

⁸ Adv. haer. IV, 13: 1. Jfr IV, 13: 4.

infixa dedit hominibus».⁹ Den övriga delen av den mosaiska lagen är en skärpning av Guds stränghet på grund av synden (guldkalven, längtan tillbaka till Egypten).

Hit hör vidare Ireneus' uppfattning om den världsliga överheten, som behandlas i 24:de kapitlet i 5:te boken. Framställningen anslutes — såsom är att vänta — till Pauli ord i Rom. 13.¹⁰ Överheten är sålunda av Gud insatt. Den har att stävja våldet och den grova orättfärdigheten. Den handhar härvid lagarna, som äro en »klädnad för rättfärdigheten» (»indumentum iustitiae»). Därför har icke heller överheten att stå till ansvar för någon, så länge som den handlar rätt och rättfärdigt efter lagarna — »quaequaque iuste et legitime fecerint, de his non interrogabuntur, neque poenas dabunt». Men det som överheten gör på orätt sätt och »contra legem» och »more tyrannico», det skall också dra fördärv över de regerande, som utfört det — »ty Guds dom går över alla på samma sätt och viker icke undan på någon punkt».¹¹

Detta är sålunda innebörden i satsen, att överheten är »Guds tjänare». Å ena sidan betyder denna sats, att den, som regerar ett land, indriver skatt, straffar brott o. dyl., i denna verksamhet utför Guds vilja. Å andra sidan står emellertid den regerande myndigheten, just emedan den är »Guds tjänare», under Guds dom, vilket betyder, att den icke får överskrida sin befogenhet, icke får handla »contra legem», »more tyrannico». Så länge den endast vet sig vara tjänare, har den emellertid rätt att straffa, skrämma, injaga fruktan, ja, t. o. m. förhåna, undertrycka och skymfa — men över alla människor går Guds rättfärdiga dom.¹²

Hela denna syn på överheten står för Ireneus själv i klart sammanhang med hans tro på Gud som skaparen, uppehållaren av livet och herren över livet. »Den, på vars befallning människor födas till livet, på hans befallning insättas också konungarna, passande till de människor, som av dem i ifrågavarande tid regeras».¹³

⁹ Adv. haer. IV, 15: 1.

¹⁰ Adv. haer. V, 24: 1.

¹¹ »... iusto iudicio Dei ad omnes aequaliter perveniente, et in nullo deficiente». Adv. haer. V, 24: 2.

¹² Adv. haer. V, 24: 3.

¹³ »Cuius enim iussu homines nascuntur, huius iussu et reges constituuntur, apti his qui illo tempore ab ipsis regnantur». Ibid.

Ireneus' uppfattning om överheten är ett av exemplen på hur lätt skapelsetanken glider över till tanken på lagen. »Lagen» är s. a. s. Guds skapelsevilja, såsom den måste verka, när den träffar synden. Lagen är Guds skapande, sett i relation till synden. Det är av en viss vikt att fasthålla detta. Man kan nämligen annars lätt nog komma att tänka skapelsen såsom rymmande en annan Guds vilja än frälsningen. Enligt Ireneus är det otvivelaktigt så, att Gud vill ett och detsamma i skapelsen och i lagen och i frälsningen. Guds skapelsevilja och Guds frälsningsvilja är densamma. Men Gud ger »mer» i frälsningen.¹⁴ D. v. s.: genom Jesus ger Gud mer än genom någon annan av sina uppenbarelseformer. Men Gudsviljans riktning är densamma även utanför uppenbarelsen i det *inkarnerade* Ordet (*all* uppenbarelse är ju enligt Ireneus en uppenbarelse genom Ordet). Att Guds vilja, Guds skaparvilja, blir lag, beror på synden. I inkarnationen, i rekapi-tulationen, besegras synden. Det medium, som gjort Guds skaparvilja till *lag*, synden, vari människan är fången, besegras genom Kristus. Segern över synden och segern över lagen är ur denna synpunkt två olika sidor av samma sak. Lagen har sitt bestånd tack vare synden, är Guds vilja i relation till synden.

Gud skapade i begynnelsen Adam, säger Ireneus, icke för att han hade behov av människan utan emedan han ville slösa sin godhet på någon. Efter några citat ur Johannesevangeliet fortsätter Ireneus: »Nec nostro ministerio indigenis iussit ut eum sequemur, sed nobis ipsis attribuens salutem».¹⁵ Skapelsen sker som ett uttryck för Guds kärlek, ett uttryck för gemenskapsvilja. »Befallningen», att vi »skola följa honom», är likaledes ett uttryck för Guds kärlek och gemenskapsvilja. Ireneus synes mena, att denna Guds vilja var inskriven i fädernas hjärtan. Därför fanns det heller ingen lag. »Varför slöt icke Herren något förbund (testamentum) med fäderna» (patribus)? »Quia lex non est posita iustis; iusti autem patres virtutem Decalogi conscriptam habentes in cordibus . . . habebant in semetipsis iustitiam legis».¹⁶ Men

¹⁴ »Si enim quae est per conditionem ostensio Dei vitam praestat omnibus in terra viventibus, multo magis ea quae est per Verbum manifestatio Patris, vitam praestat his qui vident Deum». Adv. haer. IV, 20: 7.

¹⁵ Adv. haer. IV, 14: 1.

¹⁶ Adv. haer. IV, 16: 3. Det är att märka, att dekalogen av I. identifieras med »naturalia praecepta», vilka människan ju ägde från skapelsen.

— fortsattes det genast — när rättfärdigheten och kärleken till Gud råkade i glömska, då . . . — och nu följer berättelsen om uttåget ur Egypten, laggivningen etc. Den lag, som utöver dekalogen gavs åt Israels barn, var en skärpning av Guds stränghet på grund av synden.

Detta måste ses i sammanhang med vad Ireneus säger om »de naturliga buden» (*naturalia praecepta*). Såsom förut uppvisats, är *naturalia praecepta* detsamma som dekalogen. Dessa bud gåvos icke genom laggivningen i inskränkt mening (ökenvandringen), utan de voro redan i skapelsen inskrivna i människans hjärta. De, som, före Kristi uppenbarelse i synlig måtto, rättfärdiggjordes av tro, höllo dessa bud utan att erfara dem som ett tvång, en »lag». Dessa bud har Kristus icke upplöst. De gälla ännu, men icke heller nu äro de ett tvång, en »lag». Vi äro nu befriade från allt tvång, och friheten yttrar sig just däri, att vi göra mer än buden kräva. »*Operatio libertatis*» är »*maior et gloriosior, quam ea quae est in servitute obsequentia*». ¹⁷ Kristus är mer än lagen, mer än skapelsen. ¹⁸

Alltså: *naturalia praecepta* räknas av Ireneus icke till lagen i egentlig mening. De bestå — ehuru på olika sätt — även efter lagens avskaffande och funnos desslikes före lagens tillkomst. Lagen däremot har sin början i tiden och sitt slut i tiden. »*Quaeunque enim temporale initium habent, necesse est ea et finem temporalem habere. Quoniam igitur a Moyse lex inchoavit, consequenter in Joannem desivit*». ¹⁹ Ännu mer markerat framträder detta i Epideixis: »Denn in der Mitte der Zeit, als die Menschen Gott vergessen und von ihm sich entfernt hatten und abgefallen waren, da führte er sie durch das Gesetz zum Gehorsam zurück». ²⁰ Lagen i egentlig mening är för Ireneus denna i tiden börjande och i tiden upphörande lag.

Beträffande denna lag kan man hos Ireneus notera följande av vikt för vårt ämne: a) lagen är skapelseviljan själv i dennas möte med synden, b) lagens mening är syndens och därmed sitt eget upphörande, c) denna seger över synden kan lagen icke åstadkomma; den avser icke heller att s. a. s. ensam göra detta: den är *en* gärning av Gud, vari-

¹⁷ Adv. haer. IV, 13: 2.

¹⁸ Jfr Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos*, 1913, sid. 438 f.

¹⁹ Adv. haer. IV, 4: 1, 2.

²⁰ Epid. 8.

genom människan uppfostras till att mottaga nästa gärning av Gud, frälsningen. På två sätt är alltså lagen bestämd utifrån den syndiga människan. Dels är det människans synd, som gör att Guds vilja överhuvud framträder som lag. Dels är det så, att målet för lagen är en annan Guds gärning, nämligen frälsningen, vilken nya gärning emellertid Gud måste *uppfostra* människan till att mottaga — denna uppfostran sker genom lagen. Vi ha nu att med konkreta exempel ur Ireneusmaterialet åskådliggöra detta.

Liksom skapelsen skett genom Verbum Dei, som är Kristus, så har även lagen givits genom Verbum Dei, Kristus. Från samme Gud härstammar både det Gamla och det Nya testamentet. Och Gud verkar icke annat än genom sitt Ord och sin Vishet. Det är alldeles tydligt, att icke Ireneus tänker sig, att själva uppenbarelsen — från Gud sett — skulle vara en annan i laggivningen än i frälsningen. »Utraque autem Testamenta unus et idem paterfamilias produxit, Verbum Dei, Dominus noster Iesus Christus, qui et Abrahae et Moysi collocutus est, et nobis in novitate restituit libertatem et multiplicavit eam, quae ab ipso est, gratiam».²¹ Såväl skapelse som laggivning ha sålunda skett i Kristus (det nya, som ges genom Kristi historiska uppenbarelse, är icke något nytt på annat sätt än att Ordet här är *inkarnerat*). Enklast och klarast framträder kanske Ireneus' syn på skapelse, lag och frälsning i 17:de kapitlet i 5:te boken. I ingressen nämnes Gud Fadern som Demiurgus, Skaparen. Därefter kommer syndafallet: »cuius et praeceptum transgredientes, inimici facti sumus eius». Denna den falska gudsrelationens tid glider Ireneus på detta ställe hastigt förbi — här plägar annars en utredning om lagen och dess fostran komma. Nu nöjer sig Ireneus med antydning, att »vi brutit hans bud och blivit hans ovänner». Därefter: »propter hoc in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos Dominus per suam *incarnationem* . . .» Sedan följer Ireneus' försök att visa, att frälsningen endast kan ske genom samme Gud, som skapat oss och som givit oss sina bud. Vad har det för mening att tala om förlåtelse, om det inte får betyda, att den, vars bud vi överträtt, förlåter oss? Om det är en annans bud, som vi överträtt, och frälsningens Gud kommer som en ny Gud, med vad rätt kan då denne nye Gud säga: »Dina synder förlåtas dig», hur kunde då synderna vara *i verke-*

²¹ Adv. haer. IV, 9: 1.

ligheten förlåtna? Den Gud, mot vilken vi brutit, har ju då icke förlåtit oss. Synden står kvar, om icke förlåtelsens, frälsningens Gud är densamme, som givit lagen och som skapat oss till sin egendom.²²

Lagen vill binda människan vid Gud, är ett värn mot synden. Såsom sådan är den strängare, än vad Gud egentligen kräver. Detta är en för Ireneus karakteristisk tanke. Icke så, att frälsningen skulle innebära en etisk försvagning i jämförelse med lagen. Tvärtom: i den inkarnerade Kristi uppenbarelse ges ju mer än i lagen, även etiskt sett. Men när Ireneus talar om frälsningens etiska innehåll såsom överträffande allt annat, allt det som tidigare i Guds uppenbarelses historia blivit givet, då rör han sig alltid med de »naturliga buden», *naturalia praecepta*, d. v. s. dekalogens bud om kärlek till Gud, kärlek till nästan, rättfärdighet. Dessa bud ha för Ireneus etisk mening, de äro riktiga i och för sig, *sakligt* riktiga. De ha bestått sedan skapelsen och bestå även i frälsningen, ehuru den som fått del av frälsningen är fri, vilket yttrar sig däri, att han gör mer än de »naturliga buden» fordra. Den lag, som gavs åt Israels barn och som hade sin tid till Johannes Döparen, är sträng på ett annat sätt. Den är överfylld av bestämmelser. Den är direkt avsedd för trældomens tillstånd, »*praecepta servitutis*».²³ Denna lex är »*apta illorum servituti*».²⁴ Ireneus anför i detta sammanhang med instämmande ett par versar ur Hesekiel, där Gud säger om sitt handlande mot sitt avfälliga folk: »Jag gav dem bud, som icke voro goda, och bestämmelser, efter vilka de icke kunde leva» (Hes. 20: 24 f.).²⁵ Dessa »*praecepta servitutis*» ha s. a. s. ingen egen etisk mening. De avse att *fostra*, deras mål är *eruditio*.²⁶ Därför kunna de också upphävas, när fostrans tid är slut, när frälsningens dag är inne.

Lagen är sålunda till sitt väsen något till tiden begränsat. Den är ur en synpunkt en förberedelse till något annat, pekar således utöver sig själv. Men å andra sidan måste det framhållas, att den är Guds

²² Adv. haer. V, 17: 1. »Quomodo autem vere remissa sunt peccata, nisi ille ipse, in quem peccavimus, donavit remissionem...?»

²³ Adv. haer. IV, 16: 5.

²⁴ Adv. haer. IV, 15: 1.

²⁵ ». . . et ego dedi eis praecepta non bona et iustificationes, in quibus non vivent in eis». Ibid.

²⁶ Adv. haer. IV, 16: 5 och 15: 2.

naturliga reaktion mot synden. Ur denna synpunkt har lagen tydliggen icke sin motivering genom något annat, mot vilket den finalt pekar fram. Utan den har sin motivering i sig själv. Lagen är Gud själv, är skapelseviljan själv, ställd inför syndens faktum.²⁷

Lagen själv leder emellertid icke till befrielse. Befrielsen är en ny gärning av skapelsens och lagens Gud. Det är samme Gud, som pålägger »praecepta servitutis» och som sedan, när det behagar honom, befriar ur trældomen: »... *qui primo quidem eam servitutem, quae est erga Deum, per legem constituerit, post deinde libertatem eis donaverit*».²⁸ »Quo facto, necesse fuit auferri quidem vincula servitutis . . . et sine vinculis sequi Deum».²⁹ I frälsningen ligger friheten från lagen. Särskilt starkt framhäves detta i Epideixis. »Die Erlösten will er nicht mehr dem Gesetze des Moses unterstellen, denn das Gesetz ist von Christus erfüllt worden, sondern durch den Glauben an den Sohn Gottes und die Liebe zu ihm sollen sie leben in neuer Ordnung durch das Wort».³⁰ Denna tro innebär frihet från »praecepta servitutis» (alla yttre, rituella, ceremoniella föreskrifter) och även frihet i förhållande till »naturalia praecepta» — denna frihet från »naturalia praecepta» yttrar sig däri, att den som mottagit frälsningen, gör mer än »naturalia praecepta» fordra. [Detta kan också uttryckas så, att de »naturliga buden utökats» genom Kristus.³¹] Ett annat ställe i Epideixis lyder så: »Nachdem uns nunmehr durch diese Berufung das Leben gegeben worden ist und Gott den Glauben Abrahams an ihn in uns wiederum hergestellt hat, dürfen wir uns nicht mehr nach dem Vergangenen zurückwenden, nämlich, um es selbst zu sagen, zur ersten (alten) Gesetzgebung. Denn wir besitzen den Herrn des Gesetzes, den Sohn Gottes, und durch den Glauben an ihn lernen wir Gott von ganzem Herzen und den Nächsten wie uns selbst lieben. Die Liebe zu Gott aber hat

²⁷ Adv. haer. IV, 14: 1 och 16: 3. På det senare stället framträder klart, att det är den brutna gemenskapen, som tvingar fram lagen.

²⁸ Adv. haer. IV, 13: 4.

²⁹ Adv. haer. IV, 13: 2.

³⁰ Epid. 89.

³¹ Adv. haer. IV, 13: 1—3. »Haec autem, quemadmodum praediximus, non dissolventis erant legem, sed adimplentis, et extendentis in nobis; tanquam si aliquis dicat, maiorem libertatis operationem et pleniorum erga liberatorem nostrum infixam nobis subiectionem et affectionem. Non enim propter hoc liberavit nos, ut ab eo abscedamus» (13: 3).

keinen Anteil an allem, was Sünde ist, und die Liebe zum Nächsten vollführt nichts Böses gegen den Nebenmenschen».³² Även här framgår det klart och tydligt, att det är Gud själv, som står bakom lagen. Men om Gud förut skapat genom Kristus och givit lagen genom Kristus, så har han dock icke förrän nu *inkarnerats*, givit ut *sig själv*. Detta är Guds nya gärning. Och därmed är lagens tid ute: »... wir besitzen den *Herrn* des Gesetzes». I tron på den levande Kristus, Kyrios, ligger friheten från lagen innesluten.

På två sätt är alltså lagen bestämd utifrån människan. Lagen är skapelseviljan själv i syndens medium. Att Guds skapelsevilja blir lag beror på att människan står denna skapelsevilja emot. I detta avseende är alltså lagen bestämd utifrån människan. Det räcker emellertid icke: lagen kan också på ett annat sätt sägas vara bestämd utifrån människan — den vill *fostra* människan till att mottaga frälsningen. Frälsningen är ju också skapelseviljan själv i syndens medium. Frälsningen kan sägas vara skapelsen, sedd ur en speciell aspekt, nämligen som seger över synden. När Gud håller inne sin frälsning och i stället är lag, motiverar Ireneus ånyo detta utifrån människan: Gud måste först *fostra* människan, så att hon må kunna *mottaga* frälsningen.

I förra fallet (lagen är skapelseviljan själv, ställd inför syndens faktum) är lagen uttryck för Guds omedelbara reaktion mot synden. I senare fallet (lagens finala inriktning på frälsningen) är lagen uttryck för kärleken och motiverad genom något utanför den själv liggande. Denna lagens finala inriktning på frälsningen kan emellertid endast uppfattas i frälsningen, d. v. s. utanför lagen. Den som står under lagen, befinner sig i träldom, och lagen är av Gud direkt avsedd för att hålla syndaren i träldom. Detta kan också uttryckas så, att lag-givningen är en suverän handling av Gud mot den syndiga människan. Så länge Gud icke vill utföra frälsningens och befrielsens gärning, är hon i träldom och kan icke själv komma utanför lagen. Då ser hon icke heller lagen som medel för något annat. Om hon däremot ser lagen som medel för frälsningen, så är hon i och därmed redan utanför lagen, hon är i frälsningen. I frälsningen kan hon emellertid endast vara, om Gud utfört befrielsens och frälsningens gärning, vilket lika-ledes är en suverän handling av Gud.

³² Epid. 95.

Lagen är alltså ett korrelatbegrepp till synden, den bestående, den härskande synden. Lagen är Guds skapelsevilja, sådan den måste handla, sålänge synden *består*. Utifrån den situation, där synden är *besegrad*, är skapelseviljan icke lag utan frälsning. Frälsningen är frihet från lagen, eftersom frälsningen är besegradet av synden.

Vår uppgift är nu att söka ange de drag i Ireneus' gudsbild, som göra det till något naturligt för Ireneus att betrakta skapelsen och lagen som Guds verk.

Gudsbilden hos Ireneus åskådliggöres ganska väl genom följande citat: »Däruti skiljer sig Gud från människan, att Gud är den, som gör, medan människan göres... Gud upphör aldrig att göra välgärningar mot människan och giva henne rika gåvor; människan upphör aldrig att mottaga Guds välgärningar och bliva rikare genom Gud. Den människa, som är tacksam mot honom, som skapat henne, hon är ett käril för hans godhet och ett instrument för hans förhäriligande. Men den människa, som är otacksam och som föraktar Skaparen och icke underkastar sig hans ord, hon är ett käril för hans rättfärdiga dom».³³ Detta är Guds oföränderliga väsen. Han har icke varit något annat i Gamla testamentets tid, så att han först genom Kristus skulle ha blivit den skänkande kärleken. Ireneus vänder sig i direkt polemik mot denna tanke. Nåden är ökad genom Kristi ankomst, men Gud är densamme.³⁴

Guds suveränitet är det ena av de två huvuddragen i Ireneus' gudsbild. Buden äro till för att åtlydas av människan, t. ex. budet om kärlek till Gud, icke därför att Gud skulle *behöva* människans lydiga kärlek — »nec enim indigebat Deus dilectione hominis».³⁵ Om den etiska hållning, som av Gud kräves, för gnosticismen och Marcion är uppåtriktad och inåtriktad, anlagd på befrielse från sinnevärlden och

³³ »Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit... Neque enim Deus cessat aliquando in benefaciendo et locupletando hominem; neque homo cessat beneficium accipere et ditari a Deo. Exceptorium enim bonitatis et organum clarificationis eius homo gratus ei, qui se fecit; et iterum exceptorium iusti iudicii eius homo ingratus et spernens plasmatores et non subiectus Verbo eius...» Adv. haer. IV, 11: 2.

³⁴ »... ipse enim Dominus perseverat et idem Pater revelatur...; *maiorem*, quam quae fuit in veteri Testamento, murationem gratiae attribuit *unus et idem* Dominus per suum *adventum*». Adv. haer. IV, 11: 3. Jfr IV, 22: 2.

³⁵ Adv. haer. IV, 16: 4.

införlivande med den himmelska världen, så är den hos Ireneus utåtriktad, anlagd på nästans tjänst.³⁶ Vad kyrkan fått för intet, ger den för intet ut: οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν κατὰ παντός τοῦ κόσμου ἢ ἐκκλησία παρα θεοῦ λαβοῦσα, ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἐκάστης ἡμέρας ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν ἐθνῶν ἐπιτελεῖ... ὡς γὰρ δωρεὰν εἴληφε παρα θεοῦ, δωρεὰν καὶ διακονεῖ.³⁷ Hela etiken ses ur lydnadens och utgivandets synpunkt och är endast en konsekvens av att Gud fattas som absolut suverän, fritt förfogande över den människa han skapat. Människan är leret i Guds hand, hon har att vänta på det, som skall göras med henne. Hon har att erbjuda Gud ett mjukt och formbart hjärta, att bevara fuktigheten — såsom ett gott och användbart ler — men om hon knotar över, att hon icke själv får skapa, då förfaller hon till otacksamhet (»ingratus Deo factus») och har därmed »förlorat livet».³⁸ Genom de gärningar, som bli frukten av frälsningen, skapar Gud nytt — de bli också för världen uttryck för Guds kärlek och barmhärtighet.

Om Guds absolut oinskränkta suveränitet är det ena huvuddraget i gudsbilden, så är sålunda Guds grundlösa kärlek och barmhärtighet det andra stora huvuddraget. En viss dialektik mellan dessa två drag i gudsbilden synes ofrånkomlig. Förutsättningen för att suveräniteten, allmakten skall komma i strid med kärleken är emellertid, att innehållet i Guds makt, innebörden av maktviljan, anges och kvalificeras, så att makten s. a. s. får ett eget innehåll vid sidan av kärleken. Hävdandet av suveräniteten kan också ske på annat sätt, nämligen så att vissa frågeställningar avvisas. Distinktionen »magnitudo — dilectio» hos Ireneus har just denna funktion: »secundum dilectionem» känna vi Gud, men »secundum magnitudinem» känna vi honom alls icke. Vi skola veta, att vi icke förfoga över Gud därför att han nu uppenbarat sig som kärlek — detta uttryckes genom tanken på Guds magnitudo. Gud går över allt vad vi kunna fatta och förstå. »Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum: impossibile est enim mensurari Patrem; secundum autem dilectionem

³⁶ Adv. haer. II, 31: 3. Ireneus skildrar tillståndet inom kyrkan såsom det etiskt ideala.

³⁷ Adv. haer. II, 32: 4.

³⁸ Adv. haer. IV, 39: 2.

eius (haec est enim, quae nos per Verbum eius perducit ad Deum) oboedientes ei semper discimus, quoniam est tantus Deus . . .»³⁹ Alltså: det är omöjligt att mäta Fadern («mensurari Patrem»). Eller på ett annat ställe: i hans storhet och underbara härlighet («secundum magnitudinem eius et mirabilem gloriam») kommer ingen att se Gud och leva, ty *ofattbar* är Fadern («incapabilis enim Pater»), men i sin kärlek («secundum autem dilectionem») unnar han dem, som älska honom, även detta: att se Gud . . .⁴⁰ Innehållet i magnitudo kvalificeras sålunda icke på sådant sätt, att det blir något annat än kärleken, något kärleken motsatt, utan här möta huvudsakligen *negativa* formuleringar (*impossibile est mensurari, incapabilis Pater*). Man kan, såsom ovan skett, sammanfatta vad som hos Ireneus skall framhävas genom distinktionen magnitudo — dilectio på så sätt: vi känna Gud secundum dilectionem, men secundum magnitudinem känna vi honom icke.⁴¹

Under sådana omständigheter råder det ingen motsats mellan suveränitetsdraget och kärleksdraget i gudsbilden. Kärleken är den skapande kärleken, som sätter in människan i skapelseviljans egen riktning, det utgivande handlandet. Suveräniteten sätter en mur gentemot människans försök att spekulativt genomtränga Gud och hänvisar människan till hennes rätta funktion: att vara ett formbart ler i Guds hand.⁴² Vad människans egen inställning angår, bestämmes denna således på samma sätt såväl genom suveränitetstanken som genom kärlekstanken. Båda dragen i gudsbilden visa åt samma håll: Gud är den skapande kärleken, människan skapas. »Den människa, som är tacksam mot Skaparen, är ett käril för hans godhet, ett redskap för hans förhärlikande. Den åter, som är otacksam mot Skaparen . . ., är ett käril för hans rättfärdiga dom.»

³⁹ Adv. haer. IV, 20: 1.

⁴⁰ Adv. haer. IV, 20: 5.

⁴¹ Detta synes vara innebörden även i Adv. haer. II, 13: 4, där texten emellertid är svåröversättlig: »et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem». (Detta »haec» syftar tillbaka på 13: 3 via första satsen i 13: 4 — »est autem super haec et propter haec inenarrabilis».)

⁴² Jfr Adv. haer. III, 24: 2. Det förhållandet, att Gud gjort sig känd («in agnitionem venit hominibus»), innebär icke ett nedsättande av Guds storhet, som heretikerna hålla före: »in agnitionem autem non secundum magnitudinem . . .». När Gud gjorde sig känd, skedde detta »propter dilectionem suam et immensam benignitatem».

Gentemot gnostikernas ändlösa spekulationer över det gudomliga sätter icke Ireneus andra spekulationer, utan han avvisar alla försök att genomtränga Guds väsen. Ireneus' avvisande utsagor om spekulatjonen äro ytterst talrika.⁴³ På vad sätt materien skapats, veta vi icke. Frågan varför synden kom in i Guds skapelse kunna vi icke besvara.⁴⁴ Det ondas natur är en gåta för oss, och Gud har icke sagt något om den saken. »Dimittite itaque oportet agnitionem hanc Deo . . . nec in tantum periclitari, uti Deo concedamus nihil; et haec ex parte accipientes gratiam.»⁴⁵ Vi borde förstå, att det finnes många osynliga och gudomliga ting, där vår fattningsförmåga icke räcker till, då det ju även i den synliga världen finnes så mycket, som vi icke begripa: Nilens översvämningar, flyttfåglarna, ebb och flod, månens faser osv.⁴⁶ Ännu svårare äro de frågor, som vi ställas inför i andliga ting. Har Gud i en sak ingenting uppenbarat, så få vi hänskjuta detta till Gud och tro det, som han uppenbarat: »quaedam quidem quaestionum Deo commiserimus et fidem nostram servabimus.»⁴⁷ Men det, som Gud lämnat i vår makt att förstå, det skola vi ivrigt tänka över och forska i: »quae quidem dedit in hominum potestatem Deus et subdidit nostrae scientiae, haec promte meditabitur . . .»⁴⁸ Detta, som vårt förstånd har att rikta in sig på, är följande två saker: 1) det som ligger för våra ögon, 2) det som klart och entydigt och bokstavligt står i Skriften («Sunt autem haec, quae ante oculos nostros occurrunt, et quaecunque aperte et sine ambiguo ipsis dictionibus posita sunt in Scripturis».)⁴⁹

Människans kunskapsförmåga ställes sålunda in på samma sätt som allt annat: när den vänder sig mot Gud, frågar den efter vad Gud givit och uppenbarat («quae posita sunt in Scripturis»). Eljes vänder den sig utåt, mot de ting och förhållanden, som äro i människans närhet

⁴³ Se t. ex. Adv. haer. II, 25: 3, 4 samt II, 16: 1 jämfört med 16: 3.

⁴⁴ Adv. haer. II, 28: 7 avvisas såväl frågan om materiens uppkomst som frågan om hur fallet kunde komma till stånd.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Adv. haer. II, 28: 2.

⁴⁷ . . . ἐνία τῶν ζητημάτων ἀναθήσομεν τῷ θεῷ, καὶ τὴν πίστιν ἡμῶν διαφυλάξομεν . . .

⁴⁸ Adv. haer. II, 27: 1. . . καὶ ὑποπέταξε τῇ ἡμετέρᾳ γνώσει . . . [= et subdidit nostrae scientiae].

⁴⁹ Ibid. Jfr grek. texten.

(»quae ante oculos nostros occurrunt»). Denna anti-spekulativa inställning ligger helt i linje med den frälsningstro, för vilken Gud är den skapande kärleken.

Vi hoppas genom det ovanstående ha kunnat visa upp de drag i Ireneus' gudsbild, som göra det till en ofrånkomlig nödvändighet för Ireneus att betrakta skapelsen och lagen som Guds verk. Gud är till sitt väsen skapelsevilja. Och i relationen till fallet, synden övergår tanken på skapelsen automatiskt i tanken på lagen, domen. Härmed är strängt taget redan sagt, att Ireneus' frälsningstanke står i organiskt sammanhang med hans tankar om skapelse och lag. Men frälsningstanken hos Ireneus kräver dock sin särskilda behandling, till vilken vi nu övergå.

Dessa frågor om frälsningen och vad därmed sammanhänger ha inte minst i svensk forskning varit ganska uppmärksammade: man kan nämna framställningarna av Aulén,⁵⁰ Nygren⁵¹ och Lindroth.⁵² Vi påpeka här endast några av de mest typiska dragen i Ireneus' uppfattning om frälsningen och Kristusgärningen.

Om Ireneus' parallelliserande av skapelsen och frälsningen ha vi förut talat. Man kan anföra ett sådant exempel som Adv. haer. IV, 20: 7: Si enim quae est per conditionem ostensio Dei vitam praestat omnibus in terra viventibus, multo magis ea quae est per Verbum manifestatio Patris, vitam praestat his qui vident Deum (här möter även den tanken — som senare skall beröras — att Kristusuppenbarelse ger *mer* än skapelsen: »multo magis»).⁵³ Hit hör även talet om huru Kristus visar den sanna imago Dei och återställer similitudo, som i fallet förlorats.⁵⁴ [Även i fråga om imago och similitudo är det en bestämd tendens att framhäva, hur *osäkert* de voro grundade i skapelsen jämfört med deras klara uppenbarelse i inkarnationen: »Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit».]

⁵⁰ Gustaf Aulén, Den kristna försoningstanken. Huvudtyper och brytningar, 1930, sid. 38—74.

⁵¹ Nygren, Den kristna kärlekstanken genom tiderna II, 1936, sid. 189—209.

⁵² Hjalmar Lindroth, Ireneus' kristendomstolkning och kyrkosyn (Svensk Teol. Kvartalskrift 1939, sid. 22—39).

⁵³ Se vidare Adv. haer. V, 17: 1, V, 18: 2, V, 18: 3.

⁵⁴ Adv. haer. V, 16: 2. Tendensen att låta imago och similitudo framträda först i inkarnationen — vilken tendens onekligen utmärker I. — ger H u g o K o c h stöd för hans Ireneusinterpretation [Theol. Stud. u. Krit. 1925, t. ex. sid. 198, 210].

Så kan frälsningen sägas vara en återgång över fallet tillbaka till skapelsen: recapitulatio, ἀνακεφαλαίωσις. Alla detaljer i fallet »rekapituleras» men s. a. s. i motsatt riktning. Frälsningen är ur denna synpunkt återställelse av skapelsen.⁵⁵

Men det är å andra sidan frågan om något mera än en ren återgång till utgångsläget. Inkarnationen är en stegring av livet i förhållande till skapelsen: »multo magis . . . praestat vitam». Man kan i detta sammanhang också peka på de Ireneusutsagor om tron contra lagen och om den levande Kyrios, som vi förut citerat (ur Epideixis). Vidare Ireneus' utredningar om hur de »naturliga buden» genom Kristus blivit »utökade».⁵⁶ Vidare de utsagor, enligt vilka »bilden» och »likheten» egentligen först genom inkarnationen klart uppenbarats. Det starkaste belägget härför är dock Adv. haer. IV, 38: 1—4, där vi i sista stycket möta satsen: »primo quidem homines, tunc demum Dii».⁵⁷

Med utgångspunkt från detta vill Bousset sammanfatta Ireneus' åskådning i de två begreppen rekapitulation och evolution.⁵⁸ Det finnes en klart evolutionistisk tendens hos Ireneus, menar Bousset. Enligt en tankegång leder det en utvecklingslinje nedifrån uppåt mot gudsligheten. Visserligen brytes denna evolutionistiska tankegång av den »supranaturalistiska», enligt vilken allt ter sig som resultat av Guds ovanifrån ingripande handling.⁵⁹ Men evolutionen nedifrån uppåt utgör dock en fast komponent i Ireneus' teologi.

»Gudomliggörelsen» är även i Nygrens Ireneustolkning ett mycket uppmärksammat drag. Det betraktas som resultatet av en hellenistisk influens på Ireneus. »Det mänskliga stegras upp till det gudomliga — denna betraktelse har Irenaeus gemensam med den hellenistiska erosfromheten överhuvud».⁶⁰ Nygren betraktar icke Ireneus' åskådning

⁵⁵ Bousset, sid. 433.

⁵⁶ Adv. haer. IV, 13: 1. — Jfr vidare V, 1: 3, där det talas om eboniterna såsom »perseverantes in veteri generationis fermento». Se härtill Hugo Koch, sid. 201.

⁵⁷ Jfr Adv. haer. IV, Praefatio: 4. Namnet *Gud* tillkommer i Skriften Fadern och Sonen och *dem*, »*qui adoptionem habent*».

⁵⁸ Bousset, sid. 440.

⁵⁹ Ibid., sid. 441. Jfr Harnack, Lehrbuch I, 1909, sid. 593. I princip föreligger samma klyvning hos I. enligt Sven Silén's framställning, Den kristna människouppfattningen intill Schleiermacher, 1938, sid. 72 ff. Silén anknyter f. ö. uttryckligen till det nyss noterade Harnack-stället (å sid. 72, not 2).

⁶⁰ Nygren II, sid. 209.

som en ur »grundmotivets» synpunkt enhetlig storhet: inslag från eros- och agapemotiven bryta sig mot varandra.

På två punkter konstaterar Nygren påverkan av »främmande motiv» inom Ireneus' åskådning. Dels har den hellenistiska uppfattningen om »själens naturliga odödlighet» — trots det stränga fasthållandet vid »köttets uppståndelse» — övat ett visst inflytande på honom. Dels betraktar Ireneus i tydlig anslutning till hellenistisk fromhet ἀφθαρσία och »gudomliggörelse» såsom målet för Guds uppfostrande ledning av mänskligheten. På båda dessa punkter är Ireneus enligt Nygren påverkad av erosmotivet.⁶¹

Nu är det oförnekligt, att en viss inverkan från erosfromheten kan uppspåras i Ireneus' skrifter: hans otvetydbara tendens att i frälsningshistorien se en transcendering av människolivet,⁶² hans förkärlek för sådana termer som »skåda Gud», »uppstigande» o. dyl. Men för Ireneus' grundsyn ha dessa drag föga betydelse. Man måste fråga sig, om inte Nygren placerat erosinslaget väl långt in i centrum av Ireneus' åskådning.⁶³ Vi ta nu upp de av Nygren anförda båda punkterna (själens odödlighet och gudomliggörelsen) för att se, om det som Ireneus i dessa ting säger verkligen måste tolkas som en *central* påverkan av *erosmotivet*.

Först frågan om själens odödlighet. Nygren anför Adv. haer. V, 7: 1 som belägg för läran om »själens naturliga odödlighet» hos Ireneus. »Haec [caro] enim est quae moritur et solvitur; sed non anima neque Spiritus.»⁶⁴ Det sammanhang, i vilket Ireneus yttrar dessa ord, är en exeges av olika paulinska utsagor om kroppen: 1 Tess 5: 23, 1 Kor. 3: 16 samt några ställen i 1 Kor. 6, däribland v. 14 (»Gud, som har

⁶¹ Ibid., sid. 203—209.

⁶² Om något skulle vara hellenskt hos I., så är det hans tendens att se hela frälsningshistorien som en »Erziehung des Menschengeschlechtes», alltså vad Hal Koch kallat »pedagogisk idealism» (Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, 1932, sid. 31 f., 296). Men Hal Koch rör sig i sin tolkning av O. med motsatsen idealism — eskatologi (t. ex. sid. 19, 33), vilken motsats icke är möjlig att genomföra på I. Även andra väsentliga olikheter mellan Origenes och Ireneus kunde anföras.

⁶³ Nygren II, sid. 206 f.: »... erosmotivets inverkan ... griper djupt in i hans centrala åskådning».

⁶⁴ Nygren II, sid. 204, not 1.

uppväckt Herren, skall ock genom sin kraft uppväcka oss».⁶⁵ Med utgångspunkt från dessa ställen kommer Ireneus in på sitt älsklings-tema: kroppens uppståndelse. Nu anför han Pauli ord i Rom. 8: 11, där det just säges, att Gud, som uppväckte Jesus från de döda, också skall göra andra människors dödliga kroppar levande («så skall han ... göra också *edra dödliga kroppar* levande»). Vad betyder detta ord: »*mortalia corpora vestra*»? Här, menar Ireneus, kan ingen tolkning i »anti-kroppslig» riktning lyckas. Här kan man inte fasthålla vid den gnostiska tesen, att det gudomliga pneuma frälses eller att själen frälses, i motsats till kroppen. Det står klart och tydligt *mortalia corpora*. »*Quae sunt ergo mortalia corpora? Numquidnam animae?*» Nej, själen är okroppslig och odödlig. »*Sed neque Spiritum possunt dicere mortale corpus.*» Den är likaledes okroppslig och odödlig. »*Quid igitur superest dicere mortale corpus, nisi plasma, id est caro ... Haec enim est quae moritur et solvitur etc. etc.*» Här följer nu det av Nygren anförda stället, varefter anknytning åter sker till utgångspunkten, Rom. 8: 11 på följande sätt: Detta [köttet] är alltså dödligt. Om detta är det också, som han [Paulus] säger: »Han skall göra också *edra dödliga kroppar* levande».⁶⁶

Det drivande intresset är tydligen att *avvisa* själens eller andens frälsning i motsats mot kroppens. Ireneus tänker sig oavbrutet utlägga Paulusordet inför gnostiska motståndare, vilka såsom objekt för »*vivificabit*» vilja se ett »*animam*» eller »*Spiritum*». Men detta stämmer inte med Pauli uttryck, hävdar Ireneus — »*mortalia corpora*». Paulus måste avse något, som är såväl »*corporalis*» som »*mortalis*», och detta träffar endast in på »*caro*». Alltså: *köttet* skall han levandegöra (»*vivificabit*»). »Själens odödlighet» användes sålunda av Ireneus som tillhygge för att eftertryckligt fastslå »köttets uppståndelse». Hade Ireneus medgivit, att även själen var dödlig, skulle han ha haft svårt att värja sig mot en exeges, som låter den paulinska utsagan gälla den dödliga *själens* levandegörande. Och detta vill Ireneus till varje pris undvika — »köttets uppståndelse» är hans ögonsten. Därför måste han bestämt hävda »själens odödlighet».

⁶⁵ Adv. haer. V, 6: 2.

⁶⁶ »*Haec igitur mortalis. Haec autem de qua et dicit: Vivificabit et mortalia corpora vestra.* Adv. haer. V, 7: 1.

Ireneus' huvudkapitel om »själens fortvaro» är riktad mot läran om själavandringen (Adv. haer. II, 34): »perseverare animas et non de corpore in corpus transire».⁶⁷ Fortvaron består så länge Gud vill. Den som bevarar livets gåva och är tacksam mot honom, som givit den, han får i evighet fortvaro (»accipiet et in saeculum saeculi longitudinem dierum»).⁶⁸ Men den som är otacksam mot Skaparen, han berövar sig själv fortvaron i evighet (»ipse se privat in saeculum saeculi perseverantia»). Det liv, som själen sålunda lever, torde bäst kunna betecknas just såsom *fortvaro*. Med »liv» i pregnant mening (»vita» kan ju av Ireneus brukas såsom angivande frälsningens innehåll⁶⁹) har »fortvaron» intet att göra. I yttersta domen dömes människan till liv eller död.⁷⁰ Att själen på grund av sin natur skulle ha del i *saligheten* är för Ireneus främmande.

Nygren påpekar även, att den »glidning» i hellenistisk riktning, som kan märkas i Ireneus' ställning till frågan om själens odödlighet, ger Ireneus anledning att med så mycket större iver gripa om tron på köttets uppståndelse.⁷¹ Överhuvud synes inte Nygren tillmäta denna »glidning» någon större betydelse ur motivsynpunkt. Det är först, när han kommer in på »gudomliggörelsen», som han faller omdömet: »erosmotivets inverkan . . . griper djupt in i hans centrala åskådning». Vi övergå till denna andra mera kritiska punkt.

Därmed beröra vi det svåraste av alla Ireneusproblem. Det kan inte här vara fråga om ett definitivt svar ens på de allra viktigaste av de frågor, som sammanhånga med den s. k. gudomliggörelsen. Det synnerligen svåra problemet om *εἰκόν* och *ὁμοίωσις* — vilket här är det egentliga huvudproblemet — komma vi exempelvis icke att beröra. Vi vilja endast framföra vissa synpunkter till frågan om gudomliggörelsen enligt Ireneus, synpunkter som kanske i sin mån kunna

⁶⁷ II, 34: 1.

⁶⁸ Adv. haer. II, 34: 3.

⁶⁹ Aulén, Försoningstanken, sid. 52 f.

⁷⁰ Adv. haer. II, 29: 1—2. — »Men samtidigt väver sig in tanken på en *allmän odödlighet*, som blir särskilt stark, när domsmotivet gör sig gällande. På så sätt blir det i grund två problem, man sysslar med, ett om möjligheten av 'existensens fortvaro' och ett om frälsningen i egentlig bemärkelse. . . » Folke Bostrom, Studier till den grekiska teologins frälsningslära, 1932, sid. 126.

⁷¹ Nygren II, sid. 204.

modifiera Nygrens bestämt formulerade tes (»erosmotivets inverkan ... griper djupt in i hans centrala åskådning»).

Först förtjänar det då att påpekas, hur Ireneus icke drar någon skarp gräns mellan vårt nuvarande liv och det tillkommande livet. Det eskatologiska livet är delvis bestämt som ett liv på jorden (Ireneus fasthåller vid tron på millenniet⁷²) och kommer härigenom att ligga i förlängningen av jordelivet. Utsagorna om gudomliggörelsen gälla till stor del det eskatologiska livet, t. ex. i Adv. haer. IV, 38, som ju är huvudstället till denna punkt (Nygren II, sid. 207 f.). Rekapitulationens fulländning hör, som Aulén påpekar, icke detta livet till.⁷³ Det ireneiska tänkandets starkt eskatologiska karaktär betonas också av Aulén gentemot Boussets skildring av Ireneus' teologi som »evolutionism».⁷⁴ I den mån, som det t. ex. kan visas, att termen »skåda Gud» (videre Deum) gäller något eskatologiskt — det är mycket, som talar för den saken⁷⁵ — befinner sig Ireneus icke utanför nytestamentligt språkbruk.

Såsom nyss antyddes är Ireneus även såtillvida rotfäst i vissa urkristna tankegångar, som han, vad det eskatologiska livets *innehåll* beträffar, ivrigt hävdar tron på det »tusenåriga riket» eller på ett förberedande rike före domen, varvid Ireneus är särskilt mån om att göra klart, att detta rike är ett rike på jorden, icke ett rike i himmelen.⁷⁶ Detta är i själva verket Ireneus' huvudintresse, när det gäller eskatologien. Om den slutliga fulländningen har Ireneus däremot endast mycket återhållsamt uttalat sig. 1 Joh. 3: 2 är den avgörande nytestamentliga utsagan för Ireneus, påpekar Bonwetsch. »Wie dies in

⁷² Nat h. Bonwetsch, Die Theologie des Irenäus, 1925, sid. 153—156.

⁷³ Aulén, Försoningstanken, sid. 47.

⁷⁴ Ibid., noten. — Harnack förbiser enligt Brunner sammanhanget mellan eskatologien och Ireneus' totalsyn, se t. ex. Emil Brunner, Der Mittler, 1932, sid. 225, not 1. Jfr Boström, sid. 14, not 11.

⁷⁵ Se t. ex. Adv. haer. IV, 38: 3, där skådandet kommer efter härliggörelsen. Den eskatologiska innebörden blir något klarare i den grekiska än i den latinska texten till stället. Jfr Wolfgang Schmidt, Die Kirche bei Irenäus, 1934, sid. 167, not 1: »Das Gottschauende wird eschatologisch verstanden».

⁷⁶ »In qua enim conditione laboraverunt sive afflicti sunt, omnibus modis probati per sufferentiam, iustum est in ipsa recipere eos fructus sufferentiae; et qua conditione interfecti sunt propter Dei dilectionem, in ipsa vivificari: et in qua conditione servitutum sustinuerunt, in ipsa regnare eos». Adv. haer. V, 32: 1. Jfr V, 36: 1 och särskilt V, 35: 2.

seinem Sinn zu verstehen ist, zeigt doch wohl seine Wertlegung auf das Millennium als eine Vorübung darauf.»⁷⁷

Under denna eskatologiska tid och i detta rike på jorden fortskrider gudomliggörelsen. Det är därför ingalunda betydelseöst, att Ireneus polemiskt riktar sig mot dem, som vilja förstå det kommande riket som något himmelskt, icke-jordiskt rike: »Haec autem talia universa non in supercaelestibus possunt intelligi».⁷⁸ Denna polemiska tendens är nämligen samtidigt en polemik mot den gnostiska uppfattning, enligt vilken frälsningen är en frälsning bort från jorden, en frälsning från »värld» till »Gud». Att tänka frälsningen som ett människans vändande bort från jorden mot Gud skulle för Ireneus betyda ett upphävande av Guds gudomlighet. Om Gud konsekvent är fattad som Skapare, så måste detta även prägla den, som blir »*lik Gud*», »gudomliggjord». Ireneus polemik mot dem, som tolka de nytestamentliga eskatologiska utsagorna såsom gällande himmelen och icke *jorden*, denna polemik är ovedersägligen ett utslag av agapemotivets kamp mot erosmotivet, ett förhållande som icke kan förbises vid angivandet av gudomliggörelsens» innebörd.⁷⁹

I detta sammanhang måste också något om de tre kapitlen Adv. haer. V, 9—11 sägas. Där ger Ireneus en exeges av det paulinska ordet i 1 Kor. 15: 50 om »kött och blod», som icke kunna »få Guds rike till arvedel». Detta ord har utnyttjats för den gnostiska dualismen: kroppen kan icke frälsas, köttet såsom substans är något ont och mindervärdigt. Hela Ireneus' antignostiska utläggning av stället bär samtidigt anti-asketisk prägel. Det är icke det kroppsliga som sådant, som är ont. Utan det onda är en ond vilja, en ond riktning, i vilken hela människan är inställd. På samma sätt är det goda (»Andens gärningar») en god riktning, i vilken hela människan — även kroppen — är inställd. Den människa, som tager emot Guds Ande (»homo . . . assumens Spiritum Dei»), förlorar icke köttets substans (»substan-

⁷⁷ Bonwetsch, sid. 156.

⁷⁸ Adv. haer. V, 35: 2.

⁷⁹ »Dass durch den Chiliasmus eine eigentümliche Geschichtsbetrachtung gegeben ist, die derjenigen, zu welcher die gnostische Lehre von der Erlösung anleitet, ebenso widerspricht, wie diese Lehre selbst der Hoffnung auf die in einem irdischen Herrlichkeitsreich sich verwirklichende Seligkeit, bedarf keiner Ausführung». Harnack, Lehrbuch I, sid. 618.

tiam quidem carnis non amittit»), men hon ändrar *arten* av gärningarnas frukt (»qualitatem autem fructus operum immutat»).⁸⁰ Vi bli icke avtvådda kroppens substans utan vår forna vandel i fåfänglighet. Men i samma lemmar, i vilka vi gjorde fördärvets gärningar till undergång, i samma lemmar bli vi levandegjorda, då vi göra det, som tillhör Anden: »in iisdem [membris] vivificamur, operantes ea quae sunt Spiritus».⁸¹ *Viljemotsatsen* Gud — synd framstår här klar och tydlig i direkt polemik mot *värdedifferensen* kött — ande.

Man måste fråga sig, hur det överhuvud kan vara möjligt att utifrån dessa förutsättningar komma fram till en *hellenistisk* »gudomliggörelse». Ireneus' terminologiska överensstämmelse med den hellenistiska mysteriefromhetens språkbruk synes visserligen vara klar.⁸² Men om »erosmotivets inverkan ... griper djupt in i hans centrala åskådning», måste väl även gudomliggörelsens *etiska innehåll* vara hellenistiskt präglad. En jämförelse med Nygrens framställning av »gudomliggörelsen» på andra håll i idéhistorien är här lämplig. Athanasius t. ex. visar ju såtillvida en viss likhet med Ireneus, att även han låter vår gudslighet vara det mål, som inkarnationen mynnar ut i. Och vad det etiska idealets innehåll beträffar, så är detta kort sagt *virginiteten*, det asketiska idealet.⁸³ Methodius av Olympus låter på ett liknande sätt jungfruligheten vara inkarnationens mål.⁸⁴ Hos dessa båda röjer sålunda det etiska idealets innehåll en tydlig inverkan från erosreligiositeten. Något dylikt kan man emellertid svårigen finna hos Ireneus.⁸⁵ Han är snarare polemiskt inställd mot detta ideal och drar även i sin etik konsekvenserna av sin totus-homo-uppfattning.

⁸⁰ Adv. haer. V, 10: 2. Boström, sid. 122.

⁸¹ Adv. haer. V, 11: 2. »Die ἀφραστία deutet er um, und das Wesen der Heiligkeit sieht er letztens in Selbstlosigkeit, die nicht das Ihrige sucht, die ihr Leben zu verlieren wagt». Schmidt, sid. 167, not 1.

⁸² Nygren II, sid. 207 (not 2), 208 (not 4).

⁸³ Ibid., sid. 227 f.

⁸⁴ Ibid., sid. 216.

⁸⁵ Av Nygrens framställning får man icke intrycket, att någon väsentlig olikhet mellan å ena sidan Ireneus, å den andra Athanasius och Methodius skulle föreligga. Jfr Friedrich Loofs, Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus (Texte und Untersuchungen 46), 1930, sid. 374: »Es ist die physische Erlösungslehre des Methodius und Athanasius, die hier schon bei Irenaeus uns entgegentritt».

Termen »gudomliggörelse» — som finnes hos Athanasius — är f. ö. inte karakteristisk för Ireneus: dennes intentioner torde bäst kunna fångas i termen »gudslikhet» (återställandet av »bilden» och »likheten»).

Det är mycket, som talar för att denna gudslikhet till sitt innehåll är tänkt i god överensstämmelse med hela åskådningens agapestruktur: bestämd av viljemotsatsen Gud — synd, av totus-homo-betraktelsen och av den för Ireneus specifika gudsbilden: Gud som Skapare. De ställen hos Ireneus, som röja en positiv inställning till »själens odödlighet», visade sig icke vara bestämda av *erosmotivet*; de avsågo icke att hävda någon kvalitet hos människan av religiös art utan voro bestämda av intresset att tillvarataga »köttets uppståndelse» resp. yttersta domen (i senare fallet voro Ireneus' uttalanden polemiskt riktade mot själavandringläran). De ställen hos Ireneus, som terminologiskt visa överensstämmelse med hellenistiska uttryckssätt för »uppstigande till Gud» eller »gudomliggörelse», torde icke heller utan vidare kunna tas som bevis för någon *central* inverkan från *erosmotivet*. Utsagorna gälla ofta livet i den tillkommande eonen. Ireneus hävdar energiskt tron på millenniet, gudslikhetens tillväxt tänkes alltså icke medföra befrielse från jorden till himmelen utan bindes tvärtom — polemiskt — vid ett fortsatt liv på jorden, Ireneus polemiserar vidare mot den hellenistiska dualismen materia — ande, varmed slutligen sammanhänger, att den på denna dualism vilande asketiska etiken — senare företrädd exempelvis av Methodius och Athanasius — icke kan sägas känneteckna Ireneus. Under sådana omständigheter synes *erosmotivet* böra tillskrivas en något blygsammare roll än det får sig tilldelad i de ord av Nygren, från vilka vi utgingo (»griper djupt in i hans centrala åskådning»).

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

År 1936 hölls i Athen en teologisk konferens för hela den ortodoxa kristenheten. Det torde kunna ifrågasättas, om någon liknande sammankomst hållits i nyare tid. Över huvud har den i flera patriarkat och autonoma nationalkyrkor uppdelade ortodoxa världen haft ganska ringa inbördes gemenskap. Det är av stort intresse att fastslå, att denna konferens är ett direkt resultat av den ekumeniska rörelsen, från vilken redan så många värdefulla impulser utgått till mera lokala sammanslutningar av varandra närstående kristna samfund, som tidigare föga bekymrat sig om varandra. Samtidigt är denna konferens ett symptom på det uppvaknande till större teologisk livaktighet inom den ortodoxa kyrkan, vilket också stimulerats av den ekumeniska rörelsen och framför allt tagit sig uttryck i det ryska teologiska institutet i Paris. Detta gör, att man med stort intresse tar del av konferensens förra året utkomna handlingar (*»Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes 29 Novembre—6 Décembre 1936»*), som redigerats av konferensens ordförande, den från många ekumeniska sammankomster välkände professor H. S. Alivisatos.

Denna ståtliga volym på 500 sidor är ett synnerligen intressant dokument till vår egen tids kyrkohistoria och innehåller en myckenhet material, som är ägnat att belysa den ortodoxa kyrkans sätt att reagera inför nutidens teologiska och kyrkliga problem. Föredrag och diskussioner äro återgivna delvis på tyska, delvis på engelska, under det att det grekiska språket bevarats i en del aktstycken av mera solenn karaktär.

Inledningen ger klara upplysningar om konferensens förhållande till den ekumeniska rörelsen. Den första tanken på en panortodox konferens framkastades av Alivisatos vid ett av World Alliance i Köpenhamn år 1922 hållet möte. Flertalet av deltagarne utgjordes av

professorer vid Balkanländernas teologiska fakulteter: Athen, Bukarest, Jassy, Cernauti, Belgrad, Sofia. Därjämte funnos representanter för Paris-institutet, bland dem Bulgakow, Florovsky och Cassian, — samt för fakulteten i Warschawa, som väl sedan dess tillika med hela den ortodoxa kyrkan i Polen fått uppleva så hårda prövningar.

Av stort värde äro de föredrag, som behandla den ortodoxa teologiens historia och ställning till nutida teologiska problem, framför allt till den historiska bibelforskningen, och det patristiska studiet. En annan serie bidrag äro grupperade kring kyrkofrågan, där traditionella frågeställningar på ett egendomligt sätt konfronteras med problem, som sammanhånga med det ekumeniska arbetet. Utförligt diskuteras här möjligheten att inkalla ett nytt ekumeniskt koncilium, som skulle anknyta till den på 800-talet avbrutna fornkyrkliga serien. Även om man ställer sig ganska skeptisk till den praktiska möjligheten, avvisas icke tanken i princip — men den stora svårigheten ligger däri, att man skulle vara nödsakad att till ett sådant koncilium inbjuda hela den kristna kyrkan, även den romerska och den protestantiska kristenheten. Den ortodoxa kyrkan har över huvud icke varit i tillfälle att genom konciliebeslut ta ställning till de tolv sista århundradenas utveckling. Onekligen måste ett eventuellt nytt koncilium bli ställt inför en ganska omfattande arbetsuppgift! Men själva denna principiella inställning kastar ett klart ljus över den egendomliga förening av traditionsbundenhet och tankefrihet, som förvånat så mången vid mötet och samarbetet med den nutida ortodoxa teologiens märkesmän.

* *
* *

Kvartalskriftens redaktion har ansett sig vara skyldig sina läsare en kort presentation av den här ännu relativt okände amerikanske teologen Reinhold Niebuhr.¹ Han är en man i sina bästa år, f. d. församlingspräst i Henry Fords Detroit och f. n. Professor for Applied Christianity (sic) vid Union Theological Seminary i New York, en av det liberala Amerikas ledande teologiska högskolor.

¹ Nedanstående framställning har redaktionen mottagit från docent M. Lindström, som ett år vistats i Amerika såsom professor vid Augustanasynodens teologiska fakultet.

Niebuhr är en kvick och fångslande skribent och en ännu mera fångslande talare. Sina erfarenheter som präst har han skildrat i »Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic» (1929), som ger åtskilliga inblickar i amerikanskt kyrkoliv och dessutom i viss mån speglar hans utveckling från »social gospeller» till den dialektiska syn på kristendomen, som han senare med sådan framgång förkunnat. Det är väl hans tyska och lutherska påbrå som så småningom tar ut sin rätt, understött av impulser från Barth och ett starkt inflytande från Paul Tillich, numera också vid Union. Han avböjer den svärmiska riktningen inom Social-Gospel-falangen, i det att han drar en skarp skiljelinje mellan de etiska normer, som gäller för individens handlande, och dem som kan tillämpas på sociala, nationella eller rasgruppers uppträdande (»Moral Man and Immoral Society» 1932). Huvudarbetet är »An Interpretation of Christian Ethics» (1935). I anslutning till Söderbloms distinktion mellan kulturreligion och uppenbarelsereligion skiljer Niebuhr mellan mystisk eller rationalistisk religion och mytisk religion. Myten förhåller sig till det rationella vetandet som porträttet till fotografiet, den ger i poetiskt bildspråk en väsentligare tolkning av världen och människan än det logiska tänkandet mäktar. Lösen blir det i detta sammanhang något överraskande ordet från Paulus: »såsom villolärare, då vi dock äro sannfärdiga» (2 Kor. 6, 8). Rationell kritik av den kristna myten, såsom den bedrives av de liberala, är följaktligen lika missvisande och naiv som fundamentalisternas likhetstecken mellan myt och exakt vetenskap. Genom att så frigöra sig från det sterila alternativet ortodoxi—liberalism har Niebuhr fått möjlighet att ställa frågan om kristendomens egenart. Han uppskattar »den profetiska religionens» lyckliga inkonsekvens, som skiljer den både från rationell monism och rationell dualism och ger den för en fruktbar etik nödvändiga spänningen mellan norm och verklighet.

Niebuhrs teologi är kanske den starkaste av de krafter, som nu hastigt undergräver den liberala kulturoptimismens kristendomstyp i Amerika.¹ Hans inflytande är mycket stort, även där han avvisas som

¹ En instruktiv översikt över liberal teologi i Amerika ger Heinz-Horst Schrey, *Die gegenwärtige Lage der amerikanischen Theologie* (Theol. Rundschau 1938). — En god sammanfattning av Niebuhrs ståndpunkt får man i hans föredrag vid Oxfordkonferensen 1937, publicerat i konferensens acta. Av intresse är även

»barthian» eller skumrasksökande »mystiker». I vissa kretsar, kanske särskilt inom den kristliga studentrörelsen i Amerika och icke minst i England, vill man gärna i honom se den nye profeten. De konservativa ställer sig avvaktande, där de icke är helt avvisande. De misstänker honom väl för att fatta den kristna tron som ett slags als ob, såsom en nyttig fiktion.

* *
*

I den höga åldern av åttiosju år avled den 10 februari 1940 den tyska kyrkohistorieforskningens Altmeister professor Karl Müller i Tübingen. Därmed avslutades en sällsynt lång och rik arbetsdag. I den samling uppsatser från olika tider, som Müller för ett årtionde sedan utgav under titeln »Aus der akademischen Arbeit», har han även publicerat en självbiografi eller rättare — som han själv kallar den — en »autoergografi», vilken ger en god inblick i hans utveckling och verksamhet som forskare och akademisk lärare.

Karl Müller var bördig från Württemberg och ägde djupa rötter i dess av pietismens innerlighet färgade kyrkofromhet. I Tübingen fick han sin utbildning under de år, då J. T. Beck och Karl Weizsäcker präglade den lilla universitetsstadens teologiska liv. Karl Müller blev emellertid varken kyrkoman eller systematiker. Han erhöi sina djupaste intryck från den samtida profanhistoriska forskningen, och det är genom att konsekvent betrakta kyrkohistorien såsom en del av den allmänna historiska utvecklingen som han gjort sin största insats.

Under sin professorstid i Giessen erhöi Müller en dag uppdraget från sin förläggare att utge en sammanfattande skildring av kyrkans historia. Utan att rätt betänka svårigheterna åtog han sig uppdraget. Därmed hade han gett sig i kast med en uppgift, som skulle räcka under hela hans återstående levnad. Första bandet av Müllers berömda »Kirchengeschichte» utkom år 1892; år 1919 hade han icke hunnit längre än till 1700-talets början. Därefter påbörjade han en revision,

hans föredrag vid ungdomskonferensen i Amsterdam 1939, publicerat i *Christus Victor*, Genève 1939. En öppenjärtig redovisning för utveckling och mottagna impulser ger Niebuhrs artikel i serien »How my mind has changed» i den stora liberala veckotidskriften »The Christian Century» våren 1939.

som han på sistone delvis fått överlämna i andra händer. När pennan för alltid föll ur hans hand, hade han nyss daterat förordet till ett nytt häfte i denna revision. Det sagda vittnar om grundligheten i Karl Müllers forskning. Under årens lopp utkommo också ett stort antal specialundersökningar av hans hand, berörande vitt skilda områden och tider, alltifrån »Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian» till »Die religiöse Erweckung in Württemberg am Anfang des 19. Jahrhunderts». Hans huvudverk är och förblir emellertid hans Kirchengeschichte, som funnit tacksamma läsare i Europas olika länder och som genom sin grundlighet, sin nyktra framställning och hela sin anläggning varit vägledande för andra handböcker av detta slag.

* *
* *

Med Eduard Schwartz' bortgång har forskningen inom gamla kyrkans historia förlorat en av sina allra främsta. Till facket klassisk filolog och förnämligt fullföljande den stora traditionen från Th. Mommsen har Schwartz för alltid inristat sitt namn i teologiens hävder genom sina utomordentliga källeditioner. I första rummet är här att nämna hans kritiska edition av Eusebius' kyrkohistoria. Sedan år 1909 har Schwartz stått såsom utgivare av det stora monumentalverket »Acta conciliorum oecumenicorum», genom vilket först en kritiskt hållfast grundval skapats för utforskandet av de ekumeniska konciliernas historia. Även om han härvid haft medhjälpare, kan dock detta arbete väsentligen betecknas såsom hans verk.

ÖDMJUKHET OCH TRO HOS LUTHER.

RUBEN JOSEFSON: *Ödmjukhet och tro. En studie i den unge Luthers teologi.* 200 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1939. Pris kr. 4: 50.

Humilitastanken hos den unge Luther är, såsom av titeln framgår, det främsta föremålet för ovannämnda undersökning. Då den självklara utgångspunkten är, att humilitastanken hos Luther har katolskt ursprung, blir huvudfrågan den, huru denna tanke förhåller sig till Luthers reformatoriska uppfattning, om och i vilken utsträckning den får tjäna som uttryck för denna och vilket innehåll den i så fall i sitt nya sammanhang får (s. 10). Då förf. kallat sin undersökning »ödmjukhet och tro» hos Luther, har han därmed i själva titeln tillika antytt det väsentliga resultatet av undersökningen. Humilitas och fides, ödmjukhet och tro, äro enligt förf. i grunden blott olika uttryck för en och samma andliga livshållning, ett och samma gudsförhållande.

Förf. har velat giva ett bidrag till utredandet av den alltsedan Karl Holls Lutherforskningar aktuella frågan om den unge Luthers teologi. Romarbrevsföreläsningarna 1515—1516 äro huvudkällan (s. 5). Luthers första psalmföreläsningar, Dictata super Psalterium 1513—1515, äro visserligen ett utomordentligt viktigt dokument för belysning av Luthers religiösa och teologiska utveckling och det reformatoriska genombrottet, men enligt Josefson föga lämpliga som huvudkälla för en systematisk framställning av Luthers teologiska åskådning i dess ursprungliga gestalt (s. 4). I Romarbrevsföreläsningarna åter finner Josefson det mest representativa uttrycket för den unge Luthers teologiska åskådning (s. 5). Visserligen talar Luther här ännu mycket med munkens och katolikens tunga. Men Josefson tillgodogör sig den genom nyare Lutherforskningar vunna insikten, att Luther förmått

fylla gamla formler med nytt innehåll, och han menar sig därför kunna hävda, att de formler och begrepp, som Luther i Romarbrevsföreläsningarna använder, mycket ofta mist sin hävdvunna betydelse och kommit att rymma ett helt nytt innehåll (ibid.).

Humilitas representerar det gamla munkidealet. Redan Augustinus hade karakteriserat det kristna livet som humilitas till skillnad från det syndiga högmodet, superbia. Josefson framhåller, hurusom Luther redan vid tiden för Romarbrevsföreläsningarna flitigt studerat Augustinus. Med hänsyn därtill är det synnerligen naturligt, att Josefson sätter in den systematiska undersökningen av humilitastanken hos Luther med behandlingen av frågan om ödmjukheten och synden (s. 11 ff.). Luther uppdelar synden i verksynd, arvsynd, orättfärdighet och vantrö. Synden är icke blott peccatum actuale och peccatum radicale, utan den är även orättfärdighet, injustitia. Den existerar icke blott subjektivt i människans vilja, utan även objektivt i Guds omdöme om denna syndiga vilja. För Romarbrevsföreläsningarna är just denna distinktion mellan arvsynd och orättfärdighet, mellan synden som concupiscentia och synden som injustitia synnerligen betydelsefull enligt Josefson (s. 22). Utan aktgivande härpå är icke förhållandet mellan rättfärdiggörelsen som rättfärdigförklaring och rättfärdiggörelsen som förnyelse att förstå. Men därjämte måste man beakta även syndens högsta form, vantron. Den har sammanhang både med concupiscensen och orättfärdigheten. Vantron har nämligen å ena sidan sin rot i det onda begäret, i concupiscensen, ty den innebär just att människans egocentriska vilja är inställd på att hos Gud söka sitt eget (s. 41). Den är å andra sidan betingad av Guds tillräknande av orättfärdigheten till skuld och straffförpliktelse och låter sålunda syndens objektiva sida framträda (ibid.). På denna syndens objektiva karaktär faller all vikt. Då det sålunda i första hand är fråga om en genom Guds tillräknande av orättfärdigheten konstituerad objektiv bundenhet vid synden, kan människan icke befrias från syndens och den onda begärelsens objektiva makt, förrän denna objektiva bundenhet upphäves genom en gudomlig tillräknelse av annan art. Det primära i människans rättfärdiggörelse måste således vara, att Gud icke tillräknar människan orättfärdigheten, utan i stället tillräknar henne rättfärdigheten. Då synden i dess högsta form, vantron, har samband med det onda begäret, concupiscensen, kommer det i rättfärdigförklaringen realiserade icke-tillräknandet av synd att samtidigt innebära ett upphävande av syndens och det onda begärets makt. Därför kommer

rättfärdiggörelsen hos Luther att innebära primärt rättfärdigförklaring, men samtidigt därmed real livsförnyelse såsom innesluten i denna rättfärdigförklaring (s. 42). Josefson finner sålunda Luthers reformatoriska rättfärdiggörelselära i princip färdigbildad i Romarbrevsföreläsningarna. Då ödmjukheten här icke betecknar något annat än motsatsen till vantron såsom syndens högsta form, blir följden den, att humilitastanken, såsom Josefson finner det, framstår som ett äkta uttryck för Luthers reformatoriska åskådning (s. 43). Josefsons undersökning av problemet ödmjukhet och synd hos Luther leder honom till det resultatet, att Luther genomgående i Romarbrevsföreläsningarna använder ödmjukhet och tro såsom växelbegrepp. I motsats mot Ficker, Kurz o. a. hävdar Josefson, att Luther i den gamla humilitastanken gjutit ett nytt reformatoriskt innehåll.

Nu innebär humilitas visserligen *accusatio sui* och sålunda insikten, att ingen mänsklig gärning är tillräcklig som grund för människans rättfärdiggörelse. Men har icke själva det ödmjuka erkännandet av den egna ovärdigheten fått betydelse av betingelse för rättfärdiggörelsen och den romerska tanken på förtjänst och värdighet på ett fördolt sätt blivit insmugglad i betraktelsen? Denna fråga upptar Josefson till behandling i undersökningens andra avsnitt om ödmjukheten och rättfärdiggörelsen. I samband härmed undersöker Josefson frågan om *iustificatio Dei passiva* hos Luther. Denna tanke innebär, att Gud rättfärdiggöres, »då han rättfärdiggör de vantrogna och ingiver nåd, d. v. s. då han blir trodd såsom rättfärdig i sina ord» (s. 58). Att rättfärdiggöra Gud betyder m. a. o. att hålla det ord, genom vilket han dömer oss såsom syndare, för sant och rättfärdigt. Den, som på detta sätt rättfärdiggör Gud, avstår från varje tanke på egen rättfärdighet, medan det högmodiga hjärtat icke böjer sig för Guds dom. Josefson kommer sålunda till det resultatet, att humilitas och *iustificatio Dei passiva* i grunden äro två olika uttryck för en och samma sak. De beteckna båda den ödmjuka hållningen inför Guds ord (s. 59). Även från denna synpunkt finner Josefson, att ödmjukhet och tro äro växelbegrepp och att ödmjukhetens livsläge icke är något annat än trons. Samtidigt avvisar Josefson den tolkning av den unge Luthers rättfärdiggörelselära, enligt vilken humilitas och *accusatio sui* som inre samstämmighet med Guds vilja skulle vara den logiska grunden till Guds rättfärdigförklarande domslut. Humilitas utgör nämligen icke förutsättning för rättfärdiggörelsen, utan är indragen i denna (s. 65). Denna inre samstämmighet mellan humilitas, som utgör motsatsen till

den högsta synden, och rättfärdiggörelsen innebär, att den sistnämnda hos Luther icke har en exklusivt forensisk betydelse, utan betecknar människans reala förnyelse och förvandling.

I undersökningens tredje avsnitt upptar Josefson till behandling den frågan, om icke humilitastankens framskjutna plats samtidigt betyder ett undanskjutande av Kristus. För att besvara den frågan visar Josefson på, huru Luther känner en de högmodigas ödmjuka bön, klagan och bekännelse, genom vilken de vilja åt sig förvärva rättfärdigheten. Denna ödmjukhet är förvänd, då den liksom vill gå vid sidan av Kristus och utan honom vinna rättfärdigheten. För sin del vill Luther hava humilitastanken inordnad i den kristocentriska betraktelsen (s. 72). Kristi kors betyder upphävandet av människans egenrättfärdighet. Men korset och ödmjukheten höra på det närmaste samman. Ty korset och humilitas äro uttryck för en och samma frälsningsväg, en och samma gudsgärning (s. 75). Humilitas är emellertid ett Guds främmande verk, genom vilket han utför sin egentliga frälsande gärning. Såsom ett Guds opus alienum är humilitas förebildad i Kristus. Han är urbilden för Guds handlande med människan. Men Kristi kors är ock den verklighet, genom vilken Gud bringar människan i ödmjukhetens livsläge. Kristus är Guds gärning — det är Luthers kristologiska grundtanke, för vilken plats finnes även i hans humilitas-teologi.

Frågan om rättfärdiggörelsen såsom förnyelse, vilken tidigare berörts i samband med frågan om Luthers synduppfattning, ägnar Josefson en mera ingående undersökning i det fjärde kapitlet. Visserligen utgör rättfärdigtillräknandet det primära i rättfärdiggörelsen. Josefson anför ett synnerligen belysande uttalande av Luther: »Icke den besitter rättfärdigheten, som blott äger beskaffenheten — nej, han är tvärtom helt och hållet syndare och orättfärdig — utan den, som Gud av idel förbarmande anser för rättfärdig, emedan han bekänner sin orättfärdighet och anropar Guds rättfärdighet» (s. 104). Visserligen låter Luther människans rättfärdighet så vara helt beroende av Guds omdöme om henne. Men detta innebär icke, att Luther skulle företräda den av Melancthon införda och senare av ortodoxien företrädda distinktionen mellan rättfärdiggörelse och förnyelse, enligt vilken rättfärdiggörelsen sker utanför människan inför Guds domstol och förnyelsen betraktas som den på rättfärdiggörelsen följande successiva reella förändringen av människan (s. 107). Enligt Luther utgör rättfärdigförklaringen och rättfärdiggörandet en enda odelbar storhet. Att

den rättfärdighet, som det är fråga om, är en främmande rättfärdighet, Kristi rättfärdighet, och att rättfärdiggörelsen sker extra nos, är blott ett uttryck för att det är fråga om trosrättfärdighet, en rättfärdighet, som är förhanden i tron. Och ödmjukheten är ett uttryck för tron, i och genom vilken människan rättfärdiggöres.

Då rättfärdiggörelsen innebär förnyelse, måste detta få viktiga konsekvenser med avseende på människans sedliga liv. Gärningarna måste på något sätt vara med. Men det kan icke vara fråga om lagens gärningar, ty dessa beteckna egenrättfärdighetens falska frälsningsväg. Lagens gärningar äro uttryck för den egocentriska inställningen, varigenom människan söker skaffa sig kompensation för sin brist på rättfärdighet, undvika straffet och förvärva lönen. Denna falska tillsats av egocentricitet har försvunnit från den sanna rättfärdighetens gärningar. Då dessa gärningar äro verkligt goda endast i kraft av den rättfärdigförklaring, som sker genom tron, äro de att i motsats till lagens gärningar beteckna såsom trons gärningar. Förhållandet mellan trons och lagens gärningar utreder Josefson i det femte kapitlet. Då i Romarbrevsföreläsningarna även den uppfattningen föreligger, att rättfärdiggörelsen är en långsamt gående process, genom vilken synden gradvis tvingas att lämna människan och ge plats för en reell rättfärdighet, går Josefson i nästa avsnitt, det sjätte, att undersöka förhållandet mellan å ena sidan rättfärdiggörelsen såsom hel och full förnyelse och å andra sidan rättfärdiggörelsen såsom denna gradvis skeende process, som Josefson i klarhetens intresse kallar helgelse (s. 145). Det sjunde och sista kapitlet slutligen behandlar frågan om kärleken och ödmjukheten. Hade Josefson tidigare gång efter annan kommit till det resultatet, att ödmjukhet och tro hos den unge Luther äro uttryck för en och samma livsinställning, så vidgas nu betraktelsen till att omfatta kärlek, tro och ödmjukhet. I *resignatio ad infernum* kommer Luthers klart teocentriska inställning och uppfattning om gudskärleken i dess högsta form till uttryck. Luthers utläggning av innebörden av kärleken till Gud har sin udd riktad mot den romerska kärleksuppfattningen, enligt vilken hängivenheten till Gud djupast är motiverad därav, att människans egocentriska lyckosträvan först blir tillfredsställd hos Gud. För den romerska tanken på självkärleken har Luther ingen plats. På ett tillspetsat sätt uttrycker Luther detta så, att den sanna självkärleken består i hatet till sig själv (s. 195). Denna inställning till sig själv är nödvändig förutsättning för kärleken till nästan (*ibid.*). Så är kärleken i likhet med tron uttryck för samma

livsinställning som ödmjukheten. Humilitas, fides och caritas äro blott olika uttryck för ett och samma gudsförhållande (s. 196).

Även om Josefson klart markerat åtskillnaden i flera hänseenden mellan Luthers och den följande ortodoxiens åskådning, måste det sägas, att hans förtrogenhet med den lutherska ortodoxien förhjälpit honom att i flera viktiga punkter tränga till ett fördjupat förståande av Luther. Särskilt gäller detta framhållandet av Luthers icke blott subjektiva, utan även objektiva syn på synden, d. v. s. synden såsom något icke blott subjektivt i människans vilja, utan även objektivt i Guds omdöme existerande, och reatustankens förefintlighet hos Luther. Förvisso har Josefson rätt däri, att Luther i en rad viktiga hänseenden redan i Romarbrevsföreläsningarna nått sin reformatoriska åskådning. Men då han synes vara av den meningen, att här en enhetlig åskådning ut från reformationens grundprincip skulle föreligga, så kunna invändningar resas. Vad Josefson t. ex. i kapitlet om rättfärdiggörelse och helgelse andrager om Luthers uppfattning av rättfärdiggörelsen såsom en gradvis skeende process visar, att ännu så starka rester av en kvardröjande romersk åskådning finnas hos Luther, att han näppeligen kan sägas företräda en enhetlig åskådning.

Josefson har på ett beaktansvärt sätt i olika sammanhang arbetat med det utomordentligt svåra problemet om Luthers uppfattning av lagen. Men han har icke fört denna fråga till lösning. Över huvud kan det sägas, att Josefson lika litet som de auktorer som han åberopar som stöd för sin mening trängt till insikt om den väsentliga innebörden av Luthers uppfattning om lagiskhetens genombrytande och det nya livet såsom icke stående under det krävdas förtecken (jfr s. 131). Då Josefson riktigt framhållit, att trons gärningar, som höra det nya livet till, äro sådana, »som ske av frihetens ande» (s. 128), är det rätt egendomligt, att han likväl hävdar, att det nya livet dock står under lagiskt krav och tvång. Då Luther i sin reformatoriska åskådning givetvis räknar med gudomliga bud och mänsklig lydnad, förväxlar Josefson synbarligen bud med krav och lydnad i varje hänseende med tvång. Möjligen har Josefsons förtrogenhet med den lutherska ortodoxien här varit honom till förfång, i det att han synbarligen alltför mycket trycker ortodoxiens lagiska grundsyn på Luther.

Samtidigt som sådana randanmärkningar kunna noteras, må det uttryckligen framhållas, att vi genom Josefsons arbete fått en rad viktiga punkter i den unge Luthers teologi belysta, i första hand frågan om det evangeliska trosbegreppets framväxt hos Luther. Och vi hälsa

med glädje och tacksamhet detta sista bidrag till vår svenska Lutherforskning.

HJ. LINDROTH.

OBJEKTIVISM OCH SUBJEKTIVISM I KRISTENDOMEN.

EMIL BRUNNER: *Tro och sanning. Olaus-Petri-föreläsningar vid Upsala Universitet. Översättning från tyskan av Hugo Hultenberg. 169 sid. Sveriges kristliga studentrörelses förlag, Stockholm 1938. Pris kr. 3: 25.*

EMIL BRUNNER: *Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über christliche Wahrheitsverständnis. 155 sid. Furche-Verlag, Berlin 1938. Pris RM. 3: —.*

Under ovan angivna titlar ha professor Emil Brunners hösten 1937 i Uppsala hållna Olaus-Petri-föreläsningar publicerats på svenska och tyska.¹ Då den svenska upplagan utgör en översättning direkt från föreläsningsskriften, men den tyska upplagan är »eine zum Teil erheblich veränderte Wiedergabe» (S. 5) av nämnda föreläsningar, är den svenska översättningen — mirabile dictu — på visst sätt att betrakta som original i förhållande till den tyska upplagan.

Från svenskt håll har Brunner ock, enligt vad han själv meddelar, fått impulsen till själva temat för nämnda föreläsningar. »Die Anregung, das Verhältnis des Objektiven und des Subjektiven im christlichen Glauben zum Gegenstand der Vorlesungen zu machen, wurde mir von meinem Freund, Herrn Professor A. Runestam in Upsala, gegeben» (S. 5). Vid föreläsningarnas slut anger han, att det varit hans uppgift »att med objektivism- och subjektivismbegreppens strålkastare genomskåda kyrkans och hennes teologis hela område och därmed pröva dessas uppfattning av den bibliska sanningen» (s. 168, jfr S. 154). Såsom härav framgår, ställer Brunner frågan om objektivism och subjektivism i kristendomen i samband med det kristna sanningsproblemet, vilket — ehuru på olika sätt — kommer till uttryck i boktitlarna.

I den första föreläsningen ger Brunner en historisk-kritisk överblick av objektivismen och subjektivismen i kristendomen. Sanningsproblemet

¹ I det följande ske sidhänvisningarna så, att s. betecknar sida i den svenska och S. i den tyska upplagan.

i dess allmänna filosofiska betydelse rör sig enligt Brunner med nödvändighet i den kategoriala motsatsen: objektiv-subjektiv (s. 3, S. 9). Men för Brunner är det icke fråga om sanningen i dess allmänt-filosofiska, utan dess kristet-teologiska innebörd: »Vi fråga efter uppfattningen av sanningen i den kristna tron» (s. 4, jfr S. 9 f.). Nu förhåller det sig så, att man sedan århundraden även i teologien rört sig i »motsatsen mellan objekt och subjekt, objektiv trossanning eller frälsningssanning och subjektiv frälsningstillägnelse» (s. 8), m. a. o. motsatsen mellan Credo och credo (jfr S. 13). Med objektivism i kristen teologisk mening förstår Brunner »en tendens hos den mänskliga anden och viljan att tillägna sig något, som enligt sitt eget väsen icke är i människans våld, på samma sätt som hon, åtminstone i viss mån, förmår tillägna sig vissa objekt» (s. 11, jfr S. 15 f.). Den objektivistiska tendensen har, enligt vad kristendomens historia ger vid handen, visat sig via ett auktoritativt trosbegrepp, ett magiskt-tingligt sakramentsbegrepp (s. 10, S. 15), objektiv kyrkorätt (s. 13, S. 18) etc. mynna ut i en kyrkoinstitution, som med sin väldiga apparat menar sig förfoga över den gudomliga uppenbarelsen såsom över vilka som helst objektiva tillgångar (ibid.). Med det till objektivismen hörande »begäret efter det fasta, garanterade, auktoritativa, disponibla», konkurrerar i kristendomens historia subjektivismen, varmed Brunner förstår »driften till frihet, till oberoende och självständighet» (s. 14, jfr S. 19). Subjektivismens yttersta utlöpare inom kyrkan är svärmeriet (s. 15, S. 19). Reformationen höjde sig över motsatsen mellan objektivism och subjektivism. Dess princip var »dialektisk», d. v. s. »en som icke kan uttryckas med ett, utan endast med två ord: Guds ord såsom skriftord och såsom den helige Andes vittnesbörd, men dessa båda, fattade icke såsom två ting, utan såsom en enhet» (s. 17, jfr S. 21). Hemligheten hos Luther var denna paradoxala enhet av Skrift och Ande, av historisk uppenbarelse och gudsnärvaro, av »Kristus för oss» och »Kristus i oss» (ibid.). Han hade från objekt-subjekt-motsatsen trängt till det bibliska djup, där denna motsats ej finnes (s. 18, S. 22). Men denna motsats springer efter reformationen ånyo fram: ortodoxien blir den viktigaste formen för objektivism, pietismen för subjektivism (s. 18 ff, S. 22 ff.). Det gäller — menar Brunner — att undvika såväl ortodoxiens Scylla som pietismens Charybdis (s. 27, S. 29 f.). Härvid tänker han såväl på den pietistiska subjektivismens fortsättning i Schleiermacher och den av honom influerade teologien som på den nyortodoxi, som framgått ur den tidigare dialektiska teologien (s. 26,

S. 28). Parollen blir: bortom ortodoxi och pietism! (s. 27, S. 30). Med förverkligandet av denna paroll vill Brunner alltså gå tillbaka till reformationens sanningsprincip och, såsom vi skola se, tillämpa den radikalare än Luther och reformationen.

Den avgörande frågan — som är föremål för behandling i andra föreläsningen — blir alltså den: Vad menas med sanning i biblisk-reformatorisk mening? Svaret är: »Den personala korrespondensen» — för att använda den svenska upplagans rubrik till nämnda föreläsning — eller »die Wahrheit als Begegnung» — för att tala med den tyska upplagans titel. »Bibels Gud är människoguden» (s. 31), »der Menschengott» (S. 34) eller »der Gott-zum-Menschen-hin» (S. 33), och »människan i bibeln är alltid Guds människa» (s. 33), »der Mensch Gottes» (S. 35) eller »der Mensch-von-Gott-her» (S. 33). Men detta förhållande är intet växelförhållande: »Det utgår alltid från Gud till människan». »Det finns ingenting som från människans sida skulle kunna betinga Guds förhållande till henne» (s. 32, jfr S. 35). Detta människans förhållande till Gud innebär på en gång hennes självständighet och beroende. »Gud sätter mot sig själv en reell motpart, en sådan skapad varelse som kan säga nej till Gud, men som av Gud själv undfått denna förmåga att säga nej» (s. 37, jfr S. 40). Förhållandet mellan Gud och människa, som å människans sida innebär beroende och självständighet, kommer till uttryck i två ord: »Guds herravälde och Guds gemenskap med människan» (s. 38, jfr S. 40). Detta förhållande är vidare icke statiskt, utan dynamiskt, såsom bibels tankande icke är substantiviskt-sakligt och abstrakt, utan verbalthistoriskt och personligt (s. 30 f., S. 34). Förhållandet mellan Gud och människa är slutligen personligt: »Fysisk värme, tryck, stöt eller rörelse kan meddela sig till en kropp, utan att ett erkännande behöves. Men Guds herravälde och Guds kärlek kunna icke meddela sig annorlunda än så, att de erkännas» (s. 46, jfr S. 47 f.). Det så angivna förhållandet mellan Gud och människa är »den personala korrespondensen», som är »det bibliska tänkandets grundkategori» och ligger till grund för »det bibliska sanningsbegreppet» (s. 48, jfr S. 49). Denna personala korrespondens bestämmer karaktären av ordet och tron i biblisk bemärkelse (s. 48 ff., S. 49 ff.).

Sedan Brunner så nått fram till det avgörande begreppet: den personala korrespondensen, går han i tredje föreläsningen att närmare konfrontera detta begrepp med objekt-subjekt-motsatsen, som behärskat hela det västerländska tänkandet, men enligt Brunner icke har någon

giltighet »på den teologiska utsagans eller trosutsagans grund» (s. 58). Härvid finner han, huru teologen i sanning är »en vandrare mellan två världar» (s. 59, jfr S. 61). Å ena sidan är det teologiska tänkandet i likhet med allt annat tänkande »fånget i objekt-subjekt-motsatsen». Å andra sidan har teologen som sitt »objekt» »ett något, som alls icke faller under objekt-subjekt-motsatsen: korrespondensförhållandet mellan ord och tro» och »är såsom *troende* teolog själv placerad i denna relation, som icke är någon objekt-subjekt-relation» (s. 59, jfr S. 61 f.). Det som konstituerar tänkandet, särskiljandet av det objektiva och det subjektiva, äger icke rum i tron. »Icke *jag* tänker i tron, utan *Gud* ger mig att tänka. Här inträffar sålunda en egendomlig omvändning av vad som äger rum vid tänkandet. Objektet blir självt subjekt, och subjektet blir självt objekt» (s. 60). »Den enda analogien härtill är mötet mellan människor, mellan person och person» (ibid.). Då mötet är verkligt personligt, upphör personen att för mig vara någon, han blir ett du. Och när han blir ett du, upphör han att för mig vara ett objekt för tänkandet: »objekt-subjekt-förhållandet förvandlar sig till ett subjekt-subjekt-förhållande», d. v. s. »mellan oss råder ett förhållande av personal korrespondens — vi ha gemenskap med varandra» (s. 60 f., jfr S. 63). Förhållandet mellan objekt-subjekt-motsatsen och den personala korrespondensen anger Brunner koncist uttryckt så: »Allt vetande är *det*-relation», »men tron är *du*-relation». I vetandet råder det förhållandet, att vad någon vet, behärskar han och förfogar han över, men tron är gemenskapsförhållandet (s. 65). Gemenskapen, kärleken, uppstår därigenom, att Gud i sitt ord talar till oss och meddelar oss — icke något — utan sig själv. Men såsom uttryck för den personala korrespondensen kommer gemenskapen till stånd först, då vi å vår sida svara ja till Guds ord och hängiva oss åt Gud.

Ut från denna »det bibliska tänkandets grundkategori» eller den personala korrespondensen tolkar Brunner den biblisk-reformatoriska rättfärdiggörelseläran. Rättfärdiggörelse genom lagens gärningar är utesluten, därför att å Guds sida lagen icke är Guds egentliga ord (s. 69, jfr S. 70), vari Gud meddelar sig själv, och å människans sida lagiskheten representerar ett falskt oberoende av Gud och därför synd (s. 70, jfr S. 70). Icke heller den forensiska rättfärdiggörelseläran är tillfredsställande, ty den ger uttryck blott åt Guds allenaverksamhet, men ej åt den personala korrespondensen; den kan ej åberopa sig på Luther (s. 77, jfr S. 75). Rättfärdiggörelsen innebär »en ny personlig

ställning»; »Paulus kallar den: upptagande till son och arvinge». Denna rättfärdiggörelse innebär rättfärdigförklaring: Gud »förklarar syndaren rättfärdig, d. v. s. såsom en den där står i rätt förhållande till Gud, med vilken Gud vill handla såsom med en son och icke längre såsom med en rebell». Det är också fråga om, »såsom Luther säger, en främmande rättfärdighet», Kristus såsom vår rättfärdighet. »Men nu stannar icke bibeln här såsom många teologer göra.» »Gud förklarar icke bara, han *skapar* också en ny människa» (s. 77, jfr S. 76). Denna syn på rättfärdiggörelsen är en nödvändig följd av den personala korrespondensen. Vi ha nämligen »icke att göra med en för oss framställd sanning, som är och förblir något objektivt i förhållande till oss, utan med Guds ord, varigenom Gud ingår gemenskap med oss» (s. 79, jfr S. 77).

I de tre sista föreläsningarna, den fjärde till och med sjätte, drar Brunner konsekvenserna av den härmed angivna principståndpunkten med avseende på den kristna lärans enskilda element, kyrkan och det praktiska kyrkolivet. Vad uppfattningen av den kristna läran beträffar, framgår ju redan av det sagda, att Brunner avvisar ortodoxiens ensidiga objektivism och därmed tar avstånd från »die frühere dialektische Theologie», varur en nyortodoxi framgick. Tilläggas må, att han även tar avstånd från sitt eget arbete »Der Mittler» (1927), i den mån detta framställer Kristus statiskt-tingligt-abstrakt ut från hans väsen och icke dynamiskt-historiskt-personligt ut från hans handlande (s. 114, S. 108). Kyrkan i nytestamentlig mening är »Guds folk, de heligas, de utvaldas samfund, de troendes församling — ja, snarare: de församlade troende» (s. 131, jfr S. 122). Kyrkan måste så fattas helt personligt (s. 133, S. 123), tron är inlemmandet i kyrkan, Kristi kropp (s. 133, S. 123), förhållandet mellan Kristus, Guds ord, och kyrkan är den personala korrespondensens förhållande (s. 134, S. 124). Menar sig Brunner i hävdandet härav stå i överensstämmelse med reformationens principer, så anser han sig vara nödgad att när det är fråga om uppfattningen av kyrkans ämbete och sakrament gå utöver reformationen. I detta hänseende blev reformationen »en ofullkomlig kyrkoreformation», som stannade på halva vägen emellan katolicism och nytestamentlig åskådning (s. 157, jfr S. 146). Den evangelisk-lutherska kyrkan hävdade med satsen, att »kyrkan är, där Guds ord förkunnas», »ett falskt, ensidigt objektivt kyrkobegrepp» (s. 167, jfr S. 153), den gav i Augustana uttryck åt en antidonatistisk uppfattning av det kyrkliga ämbetet (s. 157, jfr S. 146), den förvandlade med

»rite vocatus» det nytestamentliga charismatiska ämbetet till ett kyrkorättsligt kvalificerat ämbete (s. 159 ff., jfr S. 148 ff.). Och trots hävdandet av trons konstitutiva nödvändighet för sakramentet (s. 148, jfr S. 137) kom sakramentsuppfattningen — Brunner begränsar sig till dopet — att bli ensidigt objektivistisk. I överensstämmelse härmed bibehöll reformationens kyrka spädbarnsdopet, vilket Brunner betecknar som »en högst diskutabel institution» (s. 151, jfr S. 139). Enligt Brunner och hans princip: den personala korrespondensen innebär det nytestamentliga sakramentet »ett ömsesidigt skeende, i vilket Gud säger ja till människan och människan till Gud» (s. 151, jfr S. 139).

För det rätt överraskande resultat, vari boken utmynnar, få vi inte bortse från det beaktansvärda, som Brunner dock framhållit. Att vad som hör den kristna tron till måste ses hinsides den kunskapsteoretiska objekt-subjekt-motsatsen, är givetvis något, som var och en oförbehållsamt erkänner, även om hela detta problem icke har samma aktualitet för svenska teologer som för den teologiska tradition, som Brunner representerar. Säkerligen har Brunner rätt däri, att Luther fattade Guds ord såsom på en gång Skriftens yttre ord och Andens vittnesbörd i en odelbar enhet. Riktigt är det förvisso också, att Luther i rättfärdiggörelsen såg både rättfärdigförklaring och förnyelse.

Trots sådana och andra liknande erkännanden kan man sätta i fråga, om Brunner på ett lyckligt sätt bestämt och utrett vad som för honom är själva principen, d. v. s. vad han kallar det bibliska tänkandets grundkategori, den personala korrespondensen. Mot hans sätt att gå till väga kunna följande invändningar göras: 1. Han vill med den personala korrespondensen ersätta objekt-subjekt-motsatsen inom teologien. Men nu går det Brunner som så många andra: han blir beroende av den åskådning, som han bekämpar. Därför att han lagt upp hela undersökningen av det kristna sanningsproblemet med utgångspunkt från objekt-subjekt-motsatsen, som är av filosofisk art, kommer hela hans framställning att stå under ett filosofiskt förtecken. Men det är uppenbart, att det kristna sanningsproblemet, som icke är av filosofisk art, icke kan lösas med en filosofisk utgångspunkt. 2. Den personala korrespondensen, varmed han vill ersätta objekt-subjekt-förhållandet, bestämmer han som subjekt-subjekt-förhållande, resp. jag-du-förhållande. Att observera är, att han med utgångspunkt från det filosofiska objekt-subjekt-förhållandet når detta subjekt-subjekt-förhållande. Han säger nämligen: »objekt-subjekt-förhållandet förvandlar sig till ett subjekt-subjekt-förhållande». Detta subjekt-subjekt-förhållande (jag-

du-förhållande) är det moderna personlighetsfilosofiska tänkandets princip. Men man har all anledning att betvivla, att det bibliska tänkandet rör sig i den moderna personlighetsfilosofiens kategorier, helt enkelt därför att Bibeln icke sysslar med filosofiska problem. Det samma är att säga om Luther. 3. Brunner vill med den personala korrespondensen såsom uttryck för det bibliska tänkandets grundkategori nå hinsides objekt-subjekt-motsatsen eller hinsides ortodoxiens objektivism och pietismens subjektivism. Men därför att han hela tiden är bunden av den frågeställning, där objekt-subjekt-motsatsen hör hemma, når han själv icke bortom denna motsats, utan hamnar i motsatsens ena led, subjektivismen. Hans eget kyrkobegrepp, sakramentsuppfattning o. s. v. äro bevis härför. 4. Ut från objekt-subjekt-motsatsen ger han en historisk översikt av objektivismens och subjektivismens utgestaltningar inom kristendomen. Men därför att denna motsats är av väsentligen filosofisk art, blir hans karakteristik och kritik av objektivismens och subjektivismens historiska former icke alltid träffande. Objektivismen inom ortodoxien är dock icke att beteckna enbart som ett intellektualistiskt avsteg från reformationen, utan i den objektivistiska hållningen ville ortodoxien bevara ett väsentligt moment av reformationens arv. Objektivism i den romerska sakramentalismen var icke något, varmed Luther bröt, men han bröt med sakramentets subjektivistiska omböjning, t. ex. i mässofferteorien eller botlärans utgestaltning. Luther ställde icke den romerska kyrkan i motsats till svärmandarna såsom objektivism mot subjektivism, utan i Schmalkaldiska artiklarna säger han, att »svärmeriet är ursprunget och drivkraften även till påvedömet». Han ställer dem sålunda på samma plan. Men det visar, att Luther rör sig med andra kategorier än Brunner. Från Brunners sida betygas detta därav, att han icke alls har förståelse för den reformatoriska tanken om Guds allenaverksamhet, när det gäller frälsningen, utan kallar denna nyplatonisk(!), eller för den lutherska tanken att kyrkan är, där evangeliet och Guds ord förkunnas. 5. Härmed äro vi framme vid den sista invändningen mot Brunner. Därför att han från början är bestämd av det *filosofiska* problemet om förhållandet mellan det objektiva och det subjektiva, har han icke tillbörligt beaktat det *religiösa* problemet: objektivism-subjektivism. För Luther är den avgörande och ständigt aktuella frågan den, om vi rättfärdiggöras och frälsas genom vad Gud gör (det objektiva) eller genom vårt eget verk och förhållningssätt (det subjektiva). Ut från denna avgörande frågeställning är det naturligt, om den

romerska kyrkan och svärmandarna för Luther båda stodo på den subjektivistiska linjen. För Luther själv faller tyngdpunkten på det objektiva i betydelse av vad Gud gjort och gör i Kristus. Och han har beträffande den avgörande religiösa frågan Nya testamentets klara ord på sin sida. Ty här betygas: »Alltsammans kommer från Gud» (2 Kor. 5: 18) och: »Gud är den som verkar i eder både vilja och gärning, för att hans goda vilja skall ske» (Fil. 2: 13) samt: »Icke däri består kärleken, att vi hava älskat Gud, utan däri, att han har älskat oss och sänt sin Son till försoning för våra synder» (1 Joh. 4: 10).

Ehuru det skulle vara lockande att ytterligare behandla de viktiga frågor, som Brunners intressanta framställning väcker, tillåter utrymmet ej detta. Vad den svenska översättningen av Brunners arbete beträffar, synes den på en del punkter vara mindre lyckad. En detaljerad granskning är emellertid icke möjlig, enär den publicerade tyska upplagan icke är identisk med den tyska text, som ligger till grund för översättningen. Det må samtidigt framhållas, att Brunners språk är av den art, att en översättning därav hör till de verkligt svåra uppgifterna.

HJ. LINDROTH.

THURE P:SON WÄRENDH: *Tegnér och teologien. Idéhistorisk undersökning. VII + 376 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1939. Pris kr. 7: —.*

Tegnér's inställning till teologien har hittills mest uppfattats i ljuset av hans sarkastiska aforismer i frispråkiga vänbrev. Vad han sagt om sextonhundredalsteologien har fått gälla teologien över huvud. Vad han sagt om t. ex. Anselms försoningslära har fått gälla försoningen och korset över huvud. Man har menat, att han endast med inre motvilja anpassat sin platoniserande, schellingianiserande idealism till bibliska uttryck och kristna symboler. En författare säger t. ex., att man i Nattvardsbarnen förgäves skulle söka kristna tankar; där finns bara Schelling och ingen kristendom (sid. 291 anm. 4).

En helt annan bild av »Tegnér och teologien» ger Wärendh's avhandling. Han kan bygga upp sin nya syn kring ett verkligt Kolumbusfynd. Han har upptäckt en teolog, som spelat en mycket stor roll inte bara för Tegnér's teologi utan även påverkat hans diktning. Denne

teolog är en lärjunge till Herder och Fries, en självständig parallellföreteelse till Schleiermacher, nämligen de Wette. Den finske teologen Granfelt har visserligen i en skrift 1877 nämnt de Wette i samband med Tegnér men under tämligen grova kategorier. Hans ståndpunkt betecknas nämligen som deistisk. Närmare Wärendhs upptäckt kommer Ewert Wrangel i en undersökning om Tegnér och ortodoxien (i festskriften till Pehr Eklund) — ett viktigt och fruktbart ämne. Här möter man en klar och bestämd uppfattning därom att Herder sitter inne med nycklarna till Tegnérs religiösa åskådning.

Wärendh har emellertid på en helt självständig väg upptäckt de Wettes inflytande på Tegnér, belagt det med stundom rent ordagranna överensstämmelser mellan uttalanden hos de Wette och Tegnér, följt dess inträde, växt och förgrening i Tegnérs utveckling i samspel med och motsats till andra faktorer som t. ex. Bretschneider, Schelling, Hegel, Schleiermacher, samt tolkat den teologiska innebörden av de Wettes inflytande, dess betydelse för Tegnérs uppfattning om uppenbarelsen och försoningen.

Nästan ordagranna överensstämmelser med de Wette finnas bl. a. i reformationstalet 1817 och ett brev till Brinkman den 24 oktober 1824. Tegnérs boklån från U. B. i Lund uppta alltifrån första månaden efter biskopsutnämningen ett stort antal teologiska arbeten. I en svensk debatt om de Wette år 1826 vädjar den kunnige Ahlman till Tegnér som speciellt sakkunnig och intresserad ifråga om de Wette.

Förf. visar, att Tegnér stod under ett starkt intryck av de Wettes skrift »Ueber Religion und Theologie» (1815), när han 1820 diktade Nattvardsbarnen. I denna skrift säger de Wette, att pingst är »hänryckningens tid», att den bör ges en religiöst patriotisk karaktär och alltid förenas med konfirmation, de ungas invigning till deras bestämmelse som människor, en andlig riddardubbning. Uppfattningen om nattvarden och försoningen, dragen av religiös naturlyrik inom den heliocentriska världsbildens ram, uppfattningen om fromhetens tre grundmotiv (andakten, resignationen, entusiasmen) — allt detta ingår i de Wettes framställning och har sina motsvarigheter i Nattvardsbarnen. Man kan nästan säga, att Tegnér i Nattvardsbarnen sökt förverkliga de Wettes program för en religiös diktare på kristen mark.

Efter ett sällsamt mellanspel under de första biskopsåren, då Tegnér sysslar ingående med den supranaturalistiska rationalismens åskådning, särskilt med Bretschneiders skrifter, kommer en ny och starkare influens från de Wette, varom prästmötestalen 1836 vittna.

Dock skall Tegnér under hela första delen av 1830-talet ha stått under Bretschneiders inflytande beträffande sin syn på förnuft och uppenbarelse.

De Wettes influens 1819—1820 resulterar i »religionsestetisering» men banar också väg för den »korsupplevelse», som spåras i ett par av förf. daterade, hittills odaterade predikningar samt först och sist i Nattvardsbarnens försoningstanke. Hans inflytelse under 1830-talet är trefaldig. Dels har den frigjort Tegnér från »religionsestetiseringen» (sid. 136 — år 1837), så att religionen fattas som en självständig erfarenhetsform; Tegnér får alltså »boten där han fått soten». Vidare har den ytterligare påverkat försoningsuppfattningen (omkr. 1830). Slutligen (1836) har de Wette hjälpt Tegnér att principiellt övervinna Bretschneider (sid. 240), så att Herders dynamiska, evolutionistiska uppenbarelsesyn slår igenom (sid. 244 ff.).

Man märker här en egendomlig inkongruens mellan Tegnér utveckling ifråga om hans syn på försoningen och hans syn på uppenbarelsen. Den förra är, synes det, alltid några steg före den senare. Detta kan tagas som en bekräftelse på författarens teckning av försoningsmotivets stora roll i Tegnér åskådning. Men man frågar sig, om icke försoningstanken i Nattvardsbarnen förutsätter hela Herderde Wettes syn på uppenbarelsen — dess emotionella art, dess universalitet, utveckling och perduration.

Ären 1819—1820 har Tegnér helt enkelt missförstått de Wettes »ideal-estetiska» betraktelsesätt därhän, att religionen är »en gren på den stora diktningstammen», dess dogmer äro symboler, en i fasta, gemensamma former stelnad poesi. Därmed har Tegnér vunnit en motivering för sin omedelbara aversion mot Schellings abstrakta dunkelhet och hans anspråk att genom sin abstrusa begreppsmytologi »höja» religionen till filosofisk vetenskaplighet. Det finns enligt Tegnér ingenting högre än det omedelbara sinnet för det eviga och heliga, sådant det talar i känsla och fantasi, i religion och poesi. »Religionsestetiseringen» frigör därmed den religiösa känslan hos Tegnér, frigör den från de hämningar, vilka bildats av hans reflexion i dess kritik av sextonhundatalets dogmatik, »ortodoxin». Han kan vända sig bort från lärorna om korset till korset självt, ej som en isolerad, magisk eller juridisk försoningsakt utan som en förtätad höjdpunkt i Kristi liv och verk, i kärlekens försonande och uppoffrande liv, som griper hjärtat och som fortsätter att älska och försona i det gripna hjärtat. I detta kärlekens och försoningens liv verkar Gud, uppenbar

sig Gud, uppfyller och fulländar den längtan efter försoning, som är »hjärtblodet i all religion» enligt Tegnér's kända bild.

Försoning och uppenbarelse höra väl ändå samman som innehåll och form. Uppenbarelsbegreppet säger *att* det är Gud som verkar; försoningstanken säger *vad* Gud verkar.

Förf. sammanställer icke uppenbarelsens och försoningens aspekter utan tecknar dem som två skilda linjer. Hans styrka ligger över huvud mindre i helhetssynen än i den sönderdelande analysen, som utskiljer och urskiljer skilda influenser, tendenser och motiv. Låt vara att detta sammanhänger med den idéhistoriska uppgiften! Man kan dock undra, om ej förf. stundom råkat att fastna i sin egen skarpsinnighets nät.

I Tegnér's »försoningstänkande» utskiljes från rationalistiska, moralistiska, platoniserande och metafysiska »glidningar» (sid. 310 ff.), »den gyllene linjen», »hjärtpunkten» (sid. 295 f., sid. 307), Tegnér's »centrala försoningsmotiv» (sid. 290 ff.).

Detta innebär »hans syn på korset som Guds kärleks offer och triumf» (sid. 291) i anslutning till en rad ur Nattvardsbarnen, där det efter en allusion på Joh. 3: 16 heter om Kristus:

— — — När han böjde sitt huvud i döden, firade kärleken glad sin triumf; fullbordat var offret.

Denna syn ges en mångfaldig idéhistorisk förklaring: Wallins psalm 55 (sid. 290); Geijers Thorildsskrift och striden därom (sid. 290); Geijers psalm 89 (sid. 294 f.); A. J. Hellstenius' och C. J. Knös' inflytande (sid. 296 f.); de Wettes korsteologi (sid. 297, 298 m. fl. ställen). Men alla dessa idéhistoriska förklaringar träda i bakgrunden i jämförelse med en immanent litteraturpsykologisk iakttagelse och en biografiskt-religionspsykologisk hypotes, vilka båda vittna om att Tegnér omkring 1819—1820 haft en personlig »korsupplevelse» (sid. 285 ff.) eller »på ett nytt sätt anammat vår Herres, Jesu Kristi kors» (sid. 295). Författarens bevisföring rör sig här i viss mån i en cirkel. Två odaterade julpredikningar (sid. 286) dateras till 1819 och 1820 på grund av den korsupplevelse, varom deras innerlighet och kraft vittna, och på grund av dessa predikningars korsupplevelse förmodas, att det är vissa personliga sorger (familjesorg) på senhösten 1819 som »ställt Kristi kors på ett nytt sätt levande för hans hjärta» (sid. 289). På grund av denna korsupplevelse, som frigör det centrala försoningsmotivet och öppnar Tegnér för de Wettes korsteologi (sid. 297), avvisas hypotesen om Schellings försoningslära som bakgrunden till Nattvardsbarnens försoningstanke och över huvud varje annan motivering

till att Tegnér skrev denna dikt, i den meningen, att de icke träffa sakens kärna (sid. 290 f.), ty »det avgörande motivet är av långt mera personlig art: korsupplevelsen senhösten 1819, som gav en ny aktualitet åt försoningsproblemet och en ny klarsyn över Kristi lidandes hemlighet». Denna tolkning av Nattvardsbarnen får i sin tur redan i förväg stödja dateringen av de odaterade julpredikningarna — och dessa få återigen därefter stödja tolkningen av Nattvardsbarnen (sid. 286 f.). Visserligen har författaren även andra stödjepunkter. Men dock är det så, att den litteraturpsykologiska och idéhistoriska tolkningen (Tegnér talar om korset med personligt tonfall) får stödja den biografiskt-religionspsykologiska hypotesen (senhösten 1819 föreligger en personlig korsupplevelse). Karakteristiskt är att denna införes ganska tveksamt och anspråkslöst inom ett mycket litet utrymme (blott några rader sid. 289, själva huvudstället). Men den färgar redan i förväg av sig på uppfattningen om ett par sommarpredikningar från 1820, som sägas vittna om ny kraft och klarhet, fast de ej behandla försoningsmotivet men »avskugga» »ett av de rationalistiskt-liberalistiska argumenten mot ortodoxins satisfaktionslära» (sid. 282), medan om en predikan 1814—1816 säges *både* att den är tämligen svag, icke utan upplysningsreminiscenser, visar platonikern i predikstolen och en omisskännelig erosinställning *och* att den (i ett uttalande, som »kommer med till tröst» för dem som ängslas över sina synder) visar »en agapeinriktad försoningstanke», »ingen förkunnelse av ortodoxins satisfaktionslära» men »en alltigenom teocentrisk försoningstanke», som »lyser igenom» (sid. 281 f.). Författarens värdering av predikningarna är alltså ganska vacklande och beror förmodligen på att han har »korsupplevelsen 1819» för ögonen. Predikningarna före 1819 sägas sakna centralmotivets kraft, vara rationalistiska och platonska; men hade inte Tegnér rationalistiska reminiscenser ända till 1833—1836, har han ej hela sitt liv liksom de Wette själv platonska och även moralistiska inslag; och erkänner ej förf. själv redan i predikningarna 1814—1816 (sid. 281 f.) att agapemotivet kommer med och lyser igenom! Predikningarna *efter* 1819 sägas visa större religiös kraft och klarhet och sägas vittna om »att något nytt kommit in i Tegnér's liv» (sid. 282). De två julpredikningarna över försoningen dateras till 1819 och 1820 på grund av »sammanhanget mellan de fyra predikningar, som vi fäst uppmärksamheten på såsom kvalitativt högre än den övriga homiletiska produktionen» (sid. 286). Det är ett tålmodsprövande pusslespel att taga reda på vilka predikningar som avses. De två odaterade julpre-

dikningarna (sid. 283, 286) bilda tydligen ett högre fyrtal med två daterade sommarpredikningar från 1820 (sid. 282). Dessa två »präglas, som förut påpekats, av en helt annan klarhet och kraft», etc. (sid. 282). Var har det påpekats? Varken sid. 286 eller 282 unnar oss förf. en sidhänvisning. Dessa två predikningar dateras emellertid sid. 91 ff. på synnerligen troliga skäl, den ena till bönsöndagen i maj 1820, den andra till midsommardagen efter magisterpromotionen på midsommarafton. Eftersom julpredikningarna ha samma andliga höjdläge som dessa två sommarpredikningar förläggas de till samma tid, alltså två juldagar kring midsommaren 1820, alltså juldagarna 1819 och 1820. Korsupplevelsen bör därför ha ägt rum hösten 1819, då vissa familjesorger drabbat Tegnér och kunna ha skapat de psykologiska betingelserna för densamma.

Här har förf. alldeles tydligt frångått sin begränsning till att studera idéhistoriska influenser och gjort avgörande uttalanden om Tegnér's fromhetsliv och givit en religionspsykologisk iakttagelse eller hypotes en nyckelposition i sin Tegnértolkning. Den som gör ett sådant uttalande och ger det en så central plats i sin framställning har därmed iklätt sig förpliktelsen att ge den omfattande och djuplodande religionspsykologiska undersökning, som ännu saknas (sid. 13). Förf. har endast åtagit sig att ge en idéhistorisk. Den religionspsykologiska överloppsgärningen har icke varit hälsosam för den idéhistoriska analysen. Den har nämligen förlätt honom att renodla »centralmotivet», att stödja det främst på en personlig upplevelse, icke på idéhistoriska influenser. Själve de Wette kommer endast i andra hand i förhållande till denna personliga upplevelse. De Wette är den som hjälpt Tegnér's centrala försoningsmotiv till genombrott och har tack vare den hjälpen »från korsupplevelsens stund» blivit hans favoritdogmatiker (sid. 297). På andra ställen — sid. 91 ff., sid. 45 ff. — motiveras hans ställning på annat sätt, karakteristiskt för det bristande sambandet mellan arbetets huvuddelar, en avigsida av författarens stora förmåga att elegant uppdelat sitt stoff. Hans systematiska strategi följer regeln *divide et impera*. Nog söndrar han — men mister stundom just därigenom herraväldet. Sedan det centrala försoningsmotivet isolerats, hänförs till korsupplevelsen och en huvudlinje hos de Wette, kan det rentav sammanställas med Aulén's klassiska försoningsmotiv (sid. 292, 296, 338 not 4 med hänvisning till Aulén och Nygren), ehuru med vissa reservationer (sid. 342 och *passim*). Trots utförliga och upprepade referat av »de Wettes korsteologi» och »idealestetiska betraktelsesätt» av

korset synes ej klart det sammanhang, i vilket »det centrala försoningsmotivet» redan hos de Wette är inställt, nämligen en fortgående uppenbarelse och utveckling med Kristus som höjdpunkten i förhållande till allt föregående och den förblivande utgångspunkten i evig upphöjdhed och enastående majestät för allt efterföljande. Allt detta kommer med som störande bimotiv, vilka föranlett »glidningar» ned från centralmotivets höjdläge (sid. 342 f., 324, 310 f.). Därför har förf. icke helt kunnat förklara »Schellinghypotesens» uppkomst, icke heller helt övertyga därom, att icke Schellings försoningslära ändå är nyckeln till en hel del gåtfulla utsagor t. ex. i Nattvardsbarnen (se citatet därur sid. 309 f.). Här avvisas med emfas och plerofori all avskuggning från den platoniskt-schellingianska avfalls- och försoningsidén, när den gamle prästen talar om det oändliga fallet och den oändliga försoningen: det är »den syn på fallet och försoningen, som framställs i bibeln från dess första till dess sista bok» (sid. 310). Däremot erkännes reflexer från de Wette, hos vilken även platonska drag påvisas, och platoniserande drag, oberoende av Schelling, och väl även, tycks det vara författarens mening, starkare än hos de Wette. Platonismens roll i »den Tegnériska problematiken» har förf. icke heller förklarat. Den ses som en »glidning» bort från »centralmotivets», då den i själva verket kanske står för vissa kristna motiv och kanske rentav skyddar centralmotivets — nämligen mot det relativiserande, personlighetsupplösande, naturalistiska fermentet i den schellingianska utvecklingspanteismen, ja, i Tegnérns egen utvecklingssyn.

Detta sammanhänger även med författarens snäva begränsning av den idéhistoriska uppgiften till en sönderdelande analys av tidshistoriska influenser inom ramen för Tegnérns egen epok med dess uttrycksätt och problemställningar utan något universalhistoriskt perspektiv på denna epok som helhet, på dess ställning och betydelse i förhållande till föregående och efterföljande utvecklingsskeden. Inte heller har förf. inom sin idéhistoriska ram kunnat ta ställning exempelvis till Nyblæus' utomordentligt klara och klargörande teckning av Tegnérns förhållande till den svenska personlighetsfilosofin eller av dess förhållande till den spekulativa idealismen, ehuru förf. i en notis hänvisar därtill (sid. 357 anm. 15). Denna brist är i viss mån en styrka. Avhandlingen får en saklig, empirisk prägel. Varje universalhistoriskt perspektiv gömmer ett subjektivt och konstruktivt element. Därför utan måste dock varje analys bliva stående på halva vägen, och

överblicken över epoken är tillika en skyddsvakt mot ohistoriska jämförelser.

Den psykologiska hypotesen om korsupplevelsen och därjämte den nämnda begränsningen av den idéhistoriska uppgiften göra det möjligt att isolera ett »centralmotiv» i Tegnér's »försoningstänkande», som kan sammanställas med Nygren's »agape-motiv» och Aulén's »klassiska försoningslära». I själva verket stå vi hos Tegnér snarare inom »den subjektiva försoningslärans» ram. Dess grundtankar äro enkelt och klart sammanfattade i Schleiermachers troslära. Gud, »die innere Lebendigkeit», är i Kristus, den historiskt realiserade urbilden, kvalitetsbestämmd och uppenbarad såsom kärleken. En ny livsordning har brutit igenom, en ny värld, en ny mänsklighet, är skapad. Från Kristus som evig medelpunkt och oöverstiglig höjdpunkt utgår »ein neues Gesamt-leben», i och genom vilket människan får del av den absolut segerrika kraften i Kristi gudsmedvetande — och det är Kristi frälsningsverk — samt genom vilket människan får del av den absoluta friden och saligheten i Kristi gudsmedvetande — och det är Kristi försonande verksamhet. Denna totalsyn vill å ena sidan befria sig från vulgärortodoxins magiska och juridiska försoningslära med dess moraliskt vådliga konsekvenser, å andra sidan från vulgärrationalismens moralism och individualism såväl som från den spekulativa panteismens relativiserande tendenser att göra Kristi personlighet till en allegori för en idé eller till ett genomgångsled i en ändlös utvecklingsprocess. Till hela epokens ställning hör ju också en strävan att befria det religiösa föreställandet från en naiv, utvärtes mytologi, att utbyta »mytologiska» symboler mot »psykologiska». Därför har man föga sinne för de religiösa motiven t. ex. i föreställningarna om Kristi kamp mot djävulen, i det »dualistiska» betraktelsesättet. Kampen måste tänkas som en kamp inom det mänskliga andelivet, som uppstår, då den barnsliga omedelbarhetens paradiset stängts, då »motsatsens» stadium inträtt. Målet är en »syntes», en »försoning». Detta formella schema kan utfyllas på många olika sätt. Det finns hos Schelling och hos Schleiermacher, hos de Wette och hos Tegnér. Det skymtar också som grundkonstruktionen i Nattvardsbarnen (se t. ex. citatet sid. 309 f.). Förf. tecknar alldeles riktigt, enligt rec:ns mening, olikheten mellan Schelling och de Wette-Tegnér. Teckningen hade blivit klarare, om han även tecknat likheten. Då hade man också sett, att Tegnér's »försoningstänkande» tillhör den romantiskt-idealistiska epoken's teologi (och filosofi). Då hade dess olika motiv ej blott framställts som

»glidningar» från ett »centralmotiv» utan som element i en totalsyn. Då hade försoning och uppenbarelse, avfall—återvändande och utveckling sammanställts på ett klarare sätt. Och då hade »Schelling-hypotesen» både förklarats och beriktigats. Även Schellings tänkande avser nämligen att verkligen uppfatta, upptaga och uttrycka kristendomen, Kristi personlighets uppenbarande och försonande betydelse.

Det gemensamma för Schleiermacher, de Wette och Schelling är bl. a. den nyssnämnda utvecklingskonstruktionens formella grundschema, till vilket även hör ett »avfall» i psykologisk mening från »indifferensens» barnsliga stadium till en inre motsats och kamp. Schelling ser detta i ett metafysiskt perspektiv, som på den intellektuella åskådningens grund kan utföras med spekulativ vetenskaplighet. De Wette och Schleiermacher hålla sig till den emotionella, moraliskt-religiösa erfarenheten. Föreställningarna om ett metafysiskt avfall osv. ses såsom uttryck för denna erfarenhet, symboler av reflexionens eller spekulatonens formella art, abstrakta symboler — men likafullt symboler. De balansera på »troskunskapens gränslinje» och ha ur den religiösa erfarenhetens synpunkt problematisk modalitet. För Schelling blir historien en process av motsats och försoning, vars förlopp och vars mening kunna vetenskapligt konstrueras, en exempelbok till hans egen filosofi. Enligt de Wette och Schleiermacher kan historiens kamp, innebörd och mening endast åskådas och upplevas på ett omedelbart, emotionellt, existentiellt sätt — vilket de Wette uttrycker så, att religionen helt hör till det »ideal-estetiska» betraktelsesättet. »Det estetiska» betyder alltså här »det existentiella»: innerligheten är sanningen (Kierkegaard)! Det finnes alltför mycket i historien som icke vittnar om en meningsfylld process, i vilken en gudomlig, skapande ande verkar för att uppenbara sitt väsen, förverkliga sin plan och skapa försoning. En spekulativ historiefilosofi kan ej åstadkommas, ej heller hjälpa oss. Men världshistorien har gömt sin nyckel i Kristi grav; hans kors är blomkronan av livet; tron på hans uppståndelse och seger är nödvändig för kristendomen — säger Tegnér vid flera tillfällen. Denna nyckel är lagd i trons hand, icke i tankens och spekulatonens. Först på andra sidan få vi alla gåtor lösta.

Tegnérs tvivel (sid. 264 ff.) äro karakteristiska för denna ståndpunkt. I en känslans elevation kan han med blicken fäst på naturens härlighet och Kristi härlighet se natur och historia såsom en utvecklings- och uppenbarelseprocess, som har segrat i Kristus och skall segra genom Kristus (se citatet sid. 358 f.). Men »i mina många mörka stunder före-

kommer mig ofta hela världshistorien som en stor, fortgående blasfemi», säger Tegnér (cit. sid. 265 f.), och han hoppas endast att »finna nycklarna till världsstyrelsen i graven», »ovan jord hitta vi dem knappast». Det är i sådant sammanhang han minnes grekernas ord om de »stackars dödliga». Då inträder, som ett »kanske», som något kring synranden skymtande, den tanken, att hela jordelivet har sin rot i ett avfall och utgör en botgöring, och däri består »utvecklingen» här i världen.

Tron på en mening med livet kan ej spekuleras fram, den måste bäras av känslan, »rörd av Anden» (sid. 360), och finnas av den skapande friheten: »för mig äro nationernas öden den skapande frihetens verk» (sid. 265) och kunna alltså ej spekulativt konstrueras. Frihetens förhållande till en högre gudomlig plan eller nödvändighet kan ej av tanken begripas, endast av känslan och den skapande viljan upplevas. Ur den synpunkten är det irrelevant, om man kallar för Öde eller Försyn den makt, som ger viljan dess arbetsmaterial (sid. 265). Häri ser jag en polemik mot Schellings sätt att skilja mellan antik ödestro och kristen försynstro.

I brevet till Wingård, varur citatet sid. 265 och härövan hämtats, för Tegnér fram sina »tvivel» för att polemisera mot Wingårds sätt att betrakta koleran som ett syndastraff (sid. 265). Ironiskt prisar han den lycklig, som »tror sig kunna tyda runorna på den himmelska straffbalken». Denna ironi drabbar även Schellings anspråk att spekulativt, »vetenskapligt», kunna konstruera historien som en teodiceé (sid. 266).

Emedan historiens meningsfyllda liv och »gudsgärning» endast emotionellt kan upplevas, måste Tegnér skilja mellan ett »horisontalt» och »vertikalt» betraktelsesätt av tidens värld men samtidigt tros- och känslomässigt förutsätta, att — trots allt — tidens, kausalitetens sammanhang till yttersta grund och mål eller innersta drivkraft har vad förf. kallar »Guds spontana aktivitet» (sid. 264): Teoretiskt sett blott kausalitet, för tron Guds spontana aktivitet (sid. 270), ehuru icke godtycklig och böjlig efter privata önskningar (ib.). Jag kan sålunda ej helt gå med på förf:s sätt att skilja mellan »horisontal» och »vertikal aspekt» (sid. 260, sid. 271) eller mellan synen på historien såsom gudsgärning och utvecklings-uppenbarelse-synen (sid. 311) eller att evolutionsidén skulle försvinna »under evighetsaspekten» och ge plats för den synen, att »Gud realiserar sin plan» (sid. 271). Det är enligt min mening just karakteristiskt för Tegnér — d. v. s. de Wette och Schleiermacher — att dessa »aspekter» sammanslutas

eller äro samma sak, n. b. i den emotionella upplevelsen, i inspirationens och elevationens, i skaldens eller hjältens eller martyrens stora stund, då hans kraft »verkar blint som anden vill». Tidens prövning ligger däri, att denna enhet vill glida undan och försvinna — att endast korset slår sin bro över avgrunden av det som synes vara, mellan det som bör vara och det som är. Här gömmer sig alltså den identitetsfilosofiska grundtanken, att det som bör vara i grunden också är det enda mäktiga och »verkliga».

Förf. har blott tangerat den »problematik» som vidlåder utvecklingsidén i Tegnér's epok. En närmare behandling skulle ha nödgat förf. att gripa sig an med det motivhistoriska problemet om kristendom och idealism hos Tegnér. Utvecklingsidén har en tendens att relativisera allt, t. o. m. själva gudsidén — nämligen när gudomen fattas som »anden» och drivkraften i utvecklingen: gudomen själv utvecklas och når sin höjd t. ex. i Hegels medvetande. Kristi personlighet förlorar sin enastående och absoluta ställning. Den personliga odödligheten försvinner. Den äktenskapliga trohetens »Einmaligkeit» får vika för en panteistisk polyteism på det erotiska området. Den platoniska idéläran ger här ett korrektiv i teistisk och personlighets-hävdande riktning. »Utvecklingen» är endast ett uppenbarande och realiserande av Guds plan, av Guds mening med folk, tidsskeden och individer. Det var därför som Jacobi ställde platonism, teism och kristendom som bundsförvanter mot Spinozas naturalism och panteism (Kuno Fischer, Schelling, 4de uppl., sid. 676). Gud utvecklas icke, endast Guds uppenbarelse. Gud är icke spekulationens tomma, abstrakta enhet utan den religiösa känslans personliga, levande, innehålls-fyllda enhet (jfr sid. 170 ff.): »Bed Gud för mig, Reuter Dahl; men icke den moderna Kristus-Guden, som först kom till klart medvetande i Hegel — (ty hans nåd vill jag umbära) utan en mindre tysk, en bättre, faderligare, självständigare Gud» (cit. sid. 171). Mot den hegelianska vänstern säger Tegnér, att hans hjärta klamrar sig fast vid tron på en personlig odödlighet som tröst mot jordelivets ömklighet med en visshet av samma art som då »jag fäster mig vid ett människohjärta även med fara att det kan bedraga mig» (cit. ib.). Här är Tegnér inne på vägen mot Geijer, Boström och Wikner.

Liksom förf. blott antytt detta sammanhang, som pekar framåt, har han blott antytt en linje bakåt — det konkreta, realistiska draget (jfr sid. 171), som finns hos Herder och från honom leder till Young och Hamann och därmed till profetism och lutherdom. När Tegnér

kallar konstnären präst och ser prästen som bärare av en inspiration i analogi med skaldens, är han beroende av Herder och Young (sid. 10). Hos dessa har skaldens uppgift och ställning fått färg och innehåll av profetens. Kristna och bibliska motiv spela större roll i den västerländska kulturhistorien än handböckerna och standardverken uppvisa!

De önskemål och randanmärkningar, vilka här framförts, äro ganska subjektiva och diskutabla. Det finns mycket i Wärendhs avhandling, som inbjuder till diskussion. Men den är dock byggd på hälleberget av något som ej kan diskuteras bort: de Wettes stora betydelse för Tegnér's teologi. Det är att hoppas att förf. skall få tillfälle att fortsätta sina Tegnér'sstudier i religionspsykologisk riktning och i ett större perspektiv av motivhistorisk art.

Vem som än kommer att gripa sig an med en sådan uppgift, måste gå ut ifrån denna idéhistoriska undersökning. Förf. har lagt den fasta grunden för förståelsen av Tegnér's religiösa åskådning. Han har visat, vilken dominerande roll uppenbarelsen och försoningen spela för Tegnér både i tänkande och dikt, både för biskopen och skalden. Kristendom och platonism förekomma hos båda i ungefär samma blandning och förening. Det är ingen klyfta mellan skaldens och biskopens åskådning. Är där en klyfta, står Kristus och »Apollo» på samma sida i kamp mot dunkla makter, mot »svartalferna», och upplevelsen av denna inre dualism har sannerligen icke gjort Tegnér's förhållande till kristendomen och teologien mindre personligt. Att kristendomens centrala motiv i Tegnér's dikt, predikan, tänkande och studier, och så småningom även teologiens, verka med den personliga upplevelsens kraft och fyllighet, med den intensitet, som vittnar om, att Tegnér är personligt engagerad — därom torde Wärendhs avhandling övertyga den mest skeptiske. Att det i den meningen hos Tegnér föreligger något som kan kallas en »korsupplevelse», det har förf. gjort troligt redan genom idéhistorisk och litteraturpsykologisk motivering — även om dateringen och den biografiskt-religionspsykologiska motiveringen inom den idéhistoriska ramen ej kunnat utföras helt övertygande. Men de betänkligheter rörande denna sak, vilka här kunna framföras, kunna ej nedsätta avhandlingens värde. »Korsupplevelsens hypotes» är intressant och fruktbar och i varje fall mycket sannare och bättre motiverad än »Schelling-hypotesen», att Tegnér utan inre förståelse för det kristna korsets hemlighet blott utvärtes anpassat sig efter kristna symboler och i dem inlagt en schellingiansk metafysik.

Förf. har övertygat därom, att Tegnér har en personlig förståelse för och en emotionell syn på det kristna korset och i den meningen en »korsupplevelse», likaså att hans religiösa åskådning rör sig kring uppenbarelsens och försoningens problem. Grundinfluenserna och grundelementen i denna åskådning har han också klarlagt.

Först och sist vill man säga förf. ett tack för en stimulerande insats. En lättflytande stil, en smittsam forskarglädje, en klart och energiskt framåtskridande komposition, som lägger indicium till indicium, till dess den vetenskaplige detektiven »inringat» föremålet för sin jakt, gör hans bok till en nästan »spännande» läsning.

GUSTAV CARSTENSEN.

LAG OCH EVANGELIUM.

SIGFRID VON ENGESTRÖM: *Förlåtelse tanken hos Luther och i nyare evangelisk teologi. 484 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1938. Pris kr. 9: 50.*

I svensk teologi har det på senare år från skilda håll med skärpa framhävts, att *rättsbetraktelsen* är något för evangelisk trosåskådning främmande, varvid man ofta argumenterat utifrån Luther och hans kamp mot *lagen*. Det må vara tillräckligt att nämna så olika forskare som Gustaf Aulén, Hjalmar Lindroth och Anders Nygren som exempel härpå. De två förstnämnda ha därvid särskilt riktat uppmärksamheten på *försoningstanken*, och Auléns distinktion mellan den »latinska», av rättsschemat bestämda, och den »klassiska», rättsordningen sönderbrytande, försoningsuppfattningen har kommit att ingå i det allmänna teologiska språkbruket. Det har emellertid icke heller saknats kritik mot denna distinktion. Kritiken har gått ut på att satisfaktionsmomentet är omistligt även i evangelisk försoningstro. Från tyskt håll kan man peka på Karl Heims debattinlägg mot Aulén i *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (häfte 4, 1938). I svensk teologi har särskilt Arvid Sjöstrands avhandling *Satisfactio Christi* av året 1937, där Auléns och Lindroths teorier ingående diskuteras, blivit uppmärksammas. Dubier från svenska forskare ha emellertid framförts långt tidigare. I Grundproblemet i Luthers socialetik antyder Herbert Olsson sina tvivelsmål, vad tolkningen av Luther beträffar (sid. 195, not 84). Det tidigaste mera utförliga inlägget i detta ärende

torde vara Sigfrid von Engeströms år 1933 utgivna arbete Luthers trosbegrepp med särskild hänsyn till försanthållandets betydelse. Ruben Josefson uppehåller sig i sin bok om Andreas Knös' teologiska åskådning ävenledes vid Auléns och Lindroths synpunkter i försoningsfrågan.

Nu har von Engeström 1938 utgivit ett nytt arbete, som väsentligen handlar om Luther, hans hittills största. Till dess särdrag hör, att det icke på något sätt uppträder som ett inlägg i den pågående teologiska diskussionen i Sverige. Det är rätt och slätt en historisk undersökning av *förlåtelsens* begrepp från Luther och framåt. Undersökningen föres visserligen fram till nuet, såtillvida som näst sista kapitlet handlar om Karl Barth och Emil Brunner — det allra sista är en sammanfattning av hela boken. Men *svenska* teologers behandling av förlätelsetanken tas icke upp till granskning, och överhuvud taget förekommer ingen polemik mot eller diskussion med forskare inom landet i sådan utsträckning, att det förtjänar att nämnas. Det hindrar emellertid icke, att den, som med kännedom om nutida svensk teologi går igenom arbetet, faktiskt förnimmer framställningen som ett inlägg i den pågående debatten, och därtill som ett mycket bestämt inlägg. — Ett summariskt referat av bokens innehåll är nu på sin plats.

I inledningen fixerar förf. framställningens föremål. I första hand gäller det att precisera förlätelsetankens innebörd hos *Luther*. Därvid är uppgiften framför allt den, att klargöra de motiv, som föranledde reformationens män att i sin lära om syndernas förlåtelse lägga huvudvikten vid förlåtelsen såsom rättfärdigförklaring eller vid rättfärdiggörelsen såsom en »forensisk akt» (sid. 6). Innebörden i den evangeliska ståndpunkten belyses bäst genom en jämförelse med romersk-katolsk åskådning i detta stycke. Därefter är syftet att undersöka i vad mån man kan säga, att Luthers intentioner fullföljts inom den ledande evangeliska, enkannerligen tyska teologien efter Ritschl (sid. 7). Detta sker i tre kapitel: det första av dem behandlar Schleiermacher och Ritschl, det andra går in på den ritschlska skolans män samt på Martin Kähler, Ernst Troeltsch och Rudolf Otto, det tredje för, såsom nyss sagts, undersökningen in i nuet och bär såsom rubrik två namn, »Karl Barth och Emil Brunner». Genom hela avhandlingen bevaras kontakten med utgångspunkten hos Luther: förlåtelsen såsom frisägende, »forensisk akt». Som motpol framstår hela tiden den uppfattningen av förlåtelsen, enligt vilken denna är *gemenskap*. Denna senare förlätelsetanke uppträder i förf:s framställning

första gången i mera renodlad form i kapitlet om *romersk* åskådning. Sedan möter man den ofta i förf:s analys av 1800-talets och nuets evangeliska teologi.

Det första — och längsta — kapitlet handlar sålunda om Luther. Förf. utgår från föreläsningarna om den 51:sta psalmen och tar sedan i olika avsnitt upp »Synden», »Lagen», »Vreden» och »Syndernas förlåtelse». Lagen är *god* enligt Luther. Lagens krav kan visserligen bestämmas såsom något ont eller djävulskt, men detta beror ej på dennas egen beskaffenhet utan på den verkan lagen har i den syndiga människan, vilken genom lagen drives till egenrättfärdighet, motstånd eller förtvivlan (sid. 52). Lagen, den gudomliga fordrans omutliga giltighet, är en oundgänglig förutsättning för själva nådetanken. Hela läran om nåden och tron störtar enligt Luther samman, om ej läran om lagen hålles vid makt (sid. 54). »Där lag icke finnes, finnes ingen överträdelse och intet straff och ingen vrede och ingen nåd och varken gudomlig eller mänsklig styrelse och varken Gud eller människa», säger Luther.

På detta bygges det för Luther specifika förlåtelsebegreppet upp. Förlåtelse är att en människa icke längre står under vrede och lag utan under nåd och barmhärtighet. Människan under vreden ser fram emot Guds kommande dom som en fördömsedom. Det, som befriar henne ur fördömseden, är rättfärdighet, men någon sådan har hon icke. Nu säger förlåtelsens ord henne, att hon är friförklarad: lagens dom räknas icke. Guds förlåtelse *frisäger* sålunda; med denna frisägelse kan hon utan fruktan se fram mot domen, d. v. s. förlåtelsen är hennes *rättfärdighet*, med vilken hon kan träda fram.

Detta förlåtelsebegrepp konstitueras således av att människan icke har någon *egen* rättfärdighet. Om en *gemenskap i vilja* mellan Gud och människa tänkes komma till stånd, en viljeenhet, så skulle därmed grunden för Luthers förlåtelse-tanke vara undanryckt. »Så länge man hos sig ser en skytt av egen rättfärdighet, är man icke helt och utslutande hänvisad till att bygga på Kristi rättfärdighet. I detta kristna syndmedvetande, som utgör ett moment i all kristen tro, erkännes lagen såsom alltjämt ägande myndighet över den troende och alltjämt förpliktande» (sid. 97). Förlåtelsen är en *rättslig* akt. Den förutsätter, att det rättsschema, som den sönderbryter, på ett sätt ständigt gäller. När vedergällningen definitivt avskaffas, avskaffas samtidigt förlåtelsen, ty förlåtelsen lever på att dess motståndare, lagen, lever. När den rättsliga betraktelsen helt utmönstrats, återstår intet annat än att på

något sätt fatta förlåtelsen som gemenskap, fast det aldrig går att helt göra detta, eftersom det alltid ingår i förlåtelsens begrepp, att det, som förlåtes, bedömes såsom ont. Det, som utsäger denna dom, att det onda är ont, måste vara en rättsordning.

Det verkar något förbryllande att efter detta få höra, att dock även Luther tänker sig förlåtelsen medföra en förändring hos människan. Förf. medgiver t. o. m., att bestämningen av förlåtelsen såsom »upprättande av viljegemenskap» är ett moment, som är »omistligt i en evangelisk förlåtelse» (sid. 475). Även häri stöder han sig på Luther. Denna *andra* linje hos Luther utvecklas sid. 83, 86 f. och vidare sid. 104 f. »Det är för Luther fullständigt främmande att förneka den oerhörda förändring, som följer med förlåtelsen» (sid. 105). »Med tron är också ett i alla avseenden nytt sinne givet: frimodighet ... osjälvisk hängivenhet ...» (ibid.).

Man väntar kanske här en analys av *olika sätt* att tänka sig förlåtelsen såsom upprättande av gemenskap. *Antingen* föreligger här en glidning i Luthers tankegång, så att tanken på förlåtelsen såsom upprättande av gemenskap är en inkonsekvens hos Luther. *Eller* också finns det tydligen *ett* sätt att fatta förlåtelsen såsom upprättande av gemenskap, ett sätt, som passar mycket bra samman med den forensiska förlåtelse tanken. I så fall borde denna distinktion mellan olika sätt att fatta förlåtelsen såsom gemenskapsupprättande medhavas och brukas till ett skiljande mellan andarna, då framställningen senare berör de olika åskådningar, som just tala om förlåtelsen såsom ävenledes gemenskapsupprättande. Men en sådan analys företages icke. I stället låter förf. de båda linjerna stå ganska oförmedlade vid varandras sida och fastslår, att det i varje fall måste vara olutherskt att framställa förlåtelsen *enbart* såsom upprättande av gemenskap. Det är ju riktigt. Men läsaren skulle gärna velat ha närmare besked på denna punkt, särskilt för de följande kapitlens skull.

Om dem kunna vi fatta oss kortare. Som exempel på den *romerska* uppfattningen väljer förf. François de Sales. I sin slutjämförelse mellan evangeliskt och romerskt ställer han emot varandra två till ordalydelsen likartade satsar hos Thomas resp. hos Luther. Den romersk-katolska synen skiljer sig från den evangeliska däri, att Guds skapande av ett faktiskt gott har starkare betoning än hans omotiverade kärlek till det faktiskt onda (sid. 164 f.).

Schleiermacher står i många avseenden närmare denna romerska syn, än han står den evangeliska. Den forensiska linjen skjutes undan

till förmån för tanken på nyskapelsen av ett faktiskt gott, viljeenheten och gemenskapen (sid. 182).

Ritschl behandlas mycket utförligt och kan sägas vara bokens andra centralfigur (jämte Luther). Det är omöjligt att här ta upp alla detaljfrågor i behandlingen av Ritschl och den s. k. ritschlska skolan, Herrmann, Kaftan, Krarup osv. Vi begränsa oss till att följa bokens huvudlinje: motsättningen mellan den forensiska uppfattningen och tanken på gemenskapen. Ritschl själv gick ju medvetet in för att utrensa den rättsliga betraktelsen. Efter en brett lagd utredning av denna sida i Ritschls tänkande anställer von Engeström vissa principiella reflektioner (sid. 268—273), där bl. a. tesen om den rättsliga betraktelsen såsom den evangeliska åskådningens bestående fundament på ett mycket klart och övertygande sätt utvecklas. För Ritschls vidkommande ledde också utmönstrandet av den rättsliga betraktelsen till en stor optimism beträffande människans faktiska tillstånd — eller också har det förra sin grund i det senare. Det är intressant att se, att när hos Ritschls lärjungar en starkare realism i detta avseende börjar vakna, en klarare insikt i gemenskapens *ofullkomlighet*, så ökas förståelsen för den forensiska rättfärdiggörelseläran (sid. 318—320). »Vissheten om att kunna 'bestå inför Gud' måste grunda sig på något annat än på erfarenheten av frälsning.» Särskilt gäller detta Herrmann. Grunden blir Guds *löfte* att icke döma, såsom vi förtjäna. Detta drag växer naturligtvis i styrka hos Kähler (sid. 329—331), medan det däremot praktiskt taget utplånas hos Troeltsch och Otto (sid. 331 ff.). Hos Troeltsch betraktas förlåtelsen såsom nådens *skapande* kraft och gudsgemenskapen blir alltigenom en gudsgemenskap på »helighetens basis» (sid. 338). Otto kan på samma sätt sägas företräda en vidare utveckling av Schleiermachers religionsbegrepp. Den troendes vilja är »gottförmig».

Förf:s framställning av *Karl Barths* och *Emil Brunners* teologi går vida utöver en granskning enbart av förlåtelse tanken, och särskilt för Barths del skärskådas de filosofiska grundvalarna för åskådningen som totalitet. Kapitlet hör till det intressantaste av allt i hela boken och är förmodligen något av det bästa, som skrivits om Barth. von Engeström betonar mycket starkt det *nykantianska* inslaget i Barths tänkande. »Det våldsamma bekämpandet av 'idealismen' i efterkrigsteologien utgår från en man, som själv är mera exklusivt präglad av idealismens betraktelsesätt än någon av de teologer, mot vilka kampen i första rummet riktats» (sid. 367). Vad förlåtelse tanken angår, må det vara

nog sagt, att von Engeström icke i den dialektiska teologien finner något fullödigt uttryck för Luthers forensiska rättfärdiggörelselära. Förf. menar i likhet med Harald Eklund i *Theologie der Entscheidung*, att den anti-subjektivistiska linjen i denna teologi korsas av en erfarenhetsteologisk linje med rötter i 1800-talet. — Det sammanfattande slutkapitlet är rätt utförligt, 16 sidor, och repeterar allt väsentligt, som sagts i boken.

Man sätter väl frågetecken i kanten här och var. Det största frågetecknets placering har redan meddelats. Även enligt genuint evangelisk syn måste förlåtelsen tänkas innebära också upprättandet av gemenskap, men när förf. granskar 18- och 1900-talets tänkande över förlåtelsen, är det den nakna forensiska förlätelsetanken, som såsom evangelisk ställes upp gentemot senare urspårningar. Det beror väl på att de två linjerna hos Luther aldrig i förf:s analys bragts samman och återförts på *en* grundläggande reformatorisk syn. De stå ganska oförmedlade vid varandras sida och påminna en osökt om den gamla klyvningen av rättfärdiggörelse och förnyelse. Inte heller annars är analysen så långt driven. Dialektiken mellan lag och nåd konstateras bara, men benas icke upp. »Läran om nåden störtar samman, om ej läran om lagen hålles vid makt. Och likväl upphäva lag och evangelium i viss bemärkelse ömsesidigt varandra» (sid. 273). Det är nog riktigt att på detta sättet bara fastställa, att lag och evangelium äro två storheter, som på en gång sammanhänga och bryta sig mot varandra och av vilka ingen får genom en analys återföras på den andra, men analysen kan ju då ha till uppgift just att visa, att de *icke* få återföras på varandra. På andra ställen återigen ägnar förf. stort utrymme åt problem, som kanske skulle kunna skäras upp med ett tämligen raskt snitt: det gäller t. ex. den långa diskussionen om frånvaron av tro såsom grundsynden (sid. 33 f.; förf. utgår från ett påstående av Althaus).

Var och en har väl sitt speciella patos i det teologiska arbetet. Man läser von Engeströms utredningar med en känsla av att det, som i vanlig mening kallas systematik, icke ligger honom så särskilt varmt om hjärtat. Hans patos är den faktiska historien, gärna fattad som en rätt komplicerad storhet, som skulle bli våldförd, om forskaren ginge till verket med vilja till en konstruktiv insats. Därför blir väl också von Engeströms författarskap en *negativ motinstans* mot *andras* konstruktioner. Det är en begränsad uppgift, men det är en uppgift.

Förf. hör till dem, som anse sig böra nedlägga möda även på den

formella gestaltningen av det, som skrives. Framställningen är sober och lättflytande och förlämnar ett visst behag åt läsningen även på de punkter, där man önskar ett kraftigare systematiskt grepp på frågorna. Ibland går visserligen den språkliga ledigheten litet väl långt. Så torde det vara kravet på omväxling, som får förf. att om varandra använda termerna »evangeliskt», »lutherskt» och »protestantiskt» — det sistnämnda ordet brukas i sammanhang, där det bara kan vara fråga om *Luther* och absolut icke om t. ex. reformert uppfattning.

Som avslutning på detta referat må här ett par litteraturhänvisningar göras till två specialproblem, beträffande vilkas lösning kontrovers råder. Sid. 107 ff. (not 7) behandlar von Engeström beröringspunkterna mellan Anselms och Luthers försoningsläror. Jämför härtill Hj. Lindroths artikel om Anselms satisfaktionslära såsom typ för katolsk frälsningsuppfattning i denna tidskrift (häfte 3, 1934, sid. 219—248); se även samme förf., Försoningen, 1935, sid. 163—184. Såsom förut sagts utmynnar von Engeströms granskning av skillnaden mellan romersk och evangelisk förlåtelseuppfattning i en jämförelse mellan en Thomas-utsaga och en Luther-utsaga (sid. 163). Jämför härtill sid. 15—20 i A. Nygrens artikel om Motivforskning som filosofiskt och historiskt problem i denna tidskrift (häfte 1, 1939, sid. 3 ff.); artikeln återfinnes i något annan gestalt även i minnesskriften Adolf Phalén in memoriam, 1937, där den bär överskriften Motivforschung als philosophisches und geschichtliches Problem.

Vi ha nu att söka ange arbetets plats i det allmänna systematiskt-teologiska läget i Sverige. Boken är såsom inledningsvis påpekades *faktiskt* ett inlägg i den pågående svenska debatten, trots att detta ingenstädes utsäges. Detta framgår exempelvis, om man ställer samman sid. 270 och sid. 469. På det första stället säger förf.: »Den 'rättsliga' betraktelsen på det religiösa området kan sålunda icke helt elimineras, även om man ensidigt renodlar kärleken som det religiösa förhållandets fundament. Detta äger giltighet icke blott med avseende på Ritschl, utan i lika hög grad med avseende på de nyare riktningar, vilka vilja göra kärleken till den enda eller den förhärskande bestämningen i gudsbegreppet.» Därefter redogör förf. för hurusom den tanken, att avvisandet av den gudomliga kärleken medför *dom*, med nödvändighet inställer sig. När denna sak ånyo tas upp på sid. 469, instämmer förf. i ett yttrande av Nygren, där en sådan kärlekens *dom* hävdas. Denna domstanke är ju emellertid icke von Engeströms

egen. För von Engeström är domen, lagen något i förhållande till kärleken självständigt, något, mot vilket kärleken bryter sig. Sammanställningen av Ritschl och Nygren innebär i själva verket, att förf:s *kritik* av Ritschl även riktas mot Nygren. Man kan också erinra om, att det är något för *Aulén* ganska typiskt, att förlåtelsen betecknas såsom Guds upprättande av sin gemenskap med människan (t. ex. Den allmänliga kristna tron, 3 uppl., sid. 319 ff.).

Dessutom råder det ett alldeles bestämt sammanhang mellan von Engeströms tidigare omtalade skrift Luthers trosbegrepp med särskild hänsyn till församlingens betydelse, 1933, och här anmälda, fem år yngre arbete. Det behöver väl icke närmare utvecklas, att det är alldeles samma grundtanke, som ligger bakom urgerandet av den *forensiska* förlåtelsen och urgerandet av *satisfaktions*-momentet i försoningen. I båda fallen är det en *rättslig* betraktelse, som göres gällande — visserligen en rättslig betraktelse, som ständigt på nytt sönderbrytes av nåden. I båda fallen tillvaratages *lagen* — visserligen en lag, som ständigt på nytt i tron sättes ur kraft genom evangelium.

Nu är von Engeström icke ensam om detta. Det mest prononcerade uttrycket för en likartad syn är Sjöstrands avhandling av 1937, Satisfactio Christi. Att här tala om en skola vore oriktigt, men likheten är i varje fall lika stor som enhetligheten är inom den s. k. lundateologien, mot vilken von Engeström och Sjöstrand ändå rikta sina teser.

Det vill synas, som om det vore vissa tankar i Einar Billings teologi, vilka här på nytt sökt taga gestalt. *Spänningen* mellan dom och nåd stod i medelpunkten för allt hans teologiska arbete, och det är denna spänning, som man här på nytt söker tillvarataga. Det betyder, att meningsutbytet kring den teologi, som rör sig med termerna eros, nomos och agape, kommit ur ingångsstadiet, där förhållandet mellan agape och eros, diskussionen om »idealismen», tilldrog sig mest intresse. Det problem, kring vilket arbetet nu tycks samla sig, är i stället förhållandet mellan agape och *nomos*. Där synas vi stå nu.

I detta läge bör man kanske fästa uppmärksamheten på två ställen i del II, 1936, av Anders Nygrens arbete Den kristna kärlekstanken genom tiderna: sid. 36 f. och sid. 123. »Agape är till sin natur en omvärdering. Den är ett övervinnande av nomos, och den *existerar endast i denna spänning*» (kurs. av anmälnaren). »'Genom lagen kommer kännedom om synden' (Rom. 3, 20), och först mot syndens bakgrund uppenbarar sig den gudomliga kärleken i sitt paradoxala djup,

såsom verklig agape.» Dessa ord torde stå i bättre överensstämmelse med von Engeströms intentioner än det uttalande av samme författare, som han citerar på sid. 469 i här anmälda bok och som hämtats ur den sex år äldre *första* delen av *Den kristna kärlekstanken*. Men har man tidigare klagat över att von Engeström i sina utredningar om Luther icke ger tillräckligt besked om det sätt, på vilket lag och evangelium sammanhånga, och det sätt, på vilket de bryta sig mot varandra, så bör man väl i rättvisans namn tillägga, att dessa få rader av Nygren i samband med hans kritiska analys av Marcion icke heller ge så utförlig upplysning om saken. I det läge, vari svensk teologi nu kommit, har problemet fått *vikt*. Professor von Engeströms bok om *Förlåtelse*tanken pekar på en lucka i den nu arbetande systematiska teologiens behandling av det kristna trosinnehållet.

GUSTAF WINGREN.

ARVID NORBERG: *Den kyrkliga väckelsen i Skara stift under förra hälften av 1800-talet. Stiftshistoriska forskningar. 444 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1939. Pris kr. 8: 50.*

Då komminister Arvid Norberg betecknar sitt arbete som stiftshistoriska forskningar, har han velat angiva dels att föremålet för hans studium är en andlig rörelse, som ganska bestämt går att lokalisera till Skara stift, även om den mottagit impulser från annat håll, dels att det måste förutsättas, att ytterligare material till belysning av den skildrade väckelsen kan framkomma. Förf. besitter emellertid ett gott spårsinne, och han har lyckats framdraga ett så omfattande material, att det som i framtiden kommer att uppsåras med säkerhet icke på någon väsentlig punkt skall förändra den bild av 1800-talets kyrkliga väckelse i Skara stift, som tecknas i föreliggande framställning. Arbetet är en med strängt vetenskaplig metod genomförd undersökning av ett betydelsefullt avsnitt av den svenska kyrkohistorien.

Förf. bjuder i en omfattande inledning en delvis på egna forskningar stödd framställning av den religiösa utvecklingsgången i Skara stift under 1700-talet och av den swedenborgska åskådning, som dominerade stiftets andliga liv under 1700-talets sista och 1800-talets första decennier. Västergötlands religiösa historia under de två senaste århundradena erbjuder ju ett egenartat intresse genom de många olika andliga rörelser, som där möttes. Utförligast uppehåller sig förf. vid

swedenborgianismen, dess förutsättningar och dess utprägling i Skara stift. Man skulle möjligen kunna upptaga till diskussion, huruvida den avsedda riktningens teologiska och religiösa karaktär är bäst angiven med den traditionella beteckningen swedenborgianism. Den torde emellertid utan invändning kunna användas, om man med förf. framhåller, att denna riktning står i mycket starkt beroende även av den i förhållande till Swedenborg relativt självständige Skara-domprosten Andreas Knös och genom denne och vid sidan av denne mottagit inflytelser från pietism och neologi. Dessutom betonar förf. att det här är fråga om en ofullgången swedenborgianism och att den saknar det vidskepliga intresse för den svenske siaren och andeskådaren, vilket vid samma tid möter i vissa huvudstadskretsar. I Västergötland har man särskilt fäst sig vid Swedenborgs kritik av den ortodoxa treenighets-, försonings- och rättfärdiggörelseläran. Prästerskapet och det högre ståndet i stiftet accepterade begärligt Swedenborgs enkla och — som man menade — bibliska frälsningslära jämte hans praktiska, förnuftiga moralåskådning. Biblicismen förenar 1700-talets rörelser, swedenborgianismen och den kyrkliga väckelsen med varandra. Men swedenborgianismen tillskriver förnuftet samma auktoritet som Skriften. Bibeln och förnuftet heter det på äkta neologiskt vis i det swedenborgska lägret. Med lösenordet: bibeln och bekännelsen skulle man kunna karakterisera den senare kyrkliga väckelsen. I förra fallet blir förnuftet, i senare fallet bekännelsens bokstav avgörande för tolkningen av Skriftens vittnesbörd.

Reaktionen mot denna Skara-swedenborgianism, som inom sig rymde såväl mystisk innerlighet som flack humanitetsreligion och som utträttat ett betydande arbete på folkuppfostrans fält, började framträda med ingången av 1830-talet. Förf. nämner i detta sammanhang Jonas Kjellbergs namn. Särskilt beaktansvärt är att några sidor ägnas åt den unge, i förtid borttryckte filosofen och skalden Ernst Kjellander, som trots sin ungdom och trots att han ej blev i tillfälle att förmedla sin religiösa åskådning till trycket, synes ha övat ett ganska stort inflytande på sina många vänner och genom dessa på utvecklingen i Skara stift. Kjellanders religiösa ställning är ganska typisk. Åren 1828—1829 företräder han en konsekvent genomtänkt swedenborgsk uppfattning. Ett par år därefter är han talesman för en mera lutherskt orienterad åskådning. Vissa smärtsamma personliga upplevelser och ett starkt beroende av nyromantiken förde honom på kort tid över till

en ortodox betnad kristendomstolkning. Förf. förlägger denna omsvägnings början till hösten 1829.

I detta sammanhang kunna kanske några notiser, som komplettera förf:s framställning av Kjellanders utveckling, vara motiverade. I ett manuskript, betitlat »Blomster i Saron» och daterat den 31 juli 1828,¹ visar Kjellander ett mycket starkt beroende av Sven Lundblad, en av förgrundsgestalterna inom Skara-swedenborgianismen. Samma uppfattning kommer till synes i det av förf. (s. 153 ff.) omnämnda »Utdrag af Bref till en Wän Okt. 1828—Maj 1829». I några anteckningar från den 12 juli 1829² gör han fortfarande denna kristendomstolkning gällande. Den 24 okt. samma år skriver han: »När skola orthodoxerna nånsin aflägga sin ytlighet och sina phraser?» Och i några anteckningar från tiden mellan den 10 och 24 nov. 1829 uttalar han sig mycket erkännamt om Tholucks just då på svenska utkomna »Läran om Synden och Försonaren».³ Han kallar den »varm, sjudande och blixtrande». Sedan han gjort en del utdrag, skriver han: »Detta en blomsterskörd ur den sköna Boken. Äfven frukter har deraf jag plockat — grundligt djupa upplysningar och beriktiganden af mina åsiger i de viktiga ämnena». Tholucks arbete kan dock näppeligen ha fört honom fram till en mera positiv inställning till den kyrkliga läran. Tholuck ägnar den ortodoxa försonings- och rättfärdiggörelseläran en ingående kritik och företräder själv en uppfattning, som i princip icke avviker från den Kjellander dittills omhuldat. Erkännandet åt Tholuck måste innebära ett avståndstagande från ortodoxin. Ännu i november 1829 kan således ingen omsvägning mot ortodoxin spåras. De odate-rade anteckningar, som förf. citerar (s. 156), äro av allt att döma skrivna 1830. Där uttalar han otvivelaktigt en ortodox uppfattning. Omsvägningen bör således ha skett under året 1830. Att den skett ganska snabbt och har sin grund i en djupgående religiös upplevelse, förråder en liten anteckning, gjord den 10 (möjligen 1) maj 1830, »Andeligen djupare, vekare, frommare, *ὡς δια πυρός* (1 Cor. 3: 15) aber dergleichen thut weh und brennt beynehe das Mark des Lebens entzwey.»⁴

Den mest verkningsfulla reaktionen mot den ledande andliga riktningen i Skara stift kom emellertid från den kyrkliga väckelse, åt

¹ Fragmenter och Utkast (UUB, sign. V 250 s.).

² Philosophica och Theologica (UUB, sign. V 250u.).

³ Blomsterknoppar (UUB, sign. V 250 t.).

⁴ Fragmenter och Utkast.

vilken förf. ägnar huvudparten av sitt arbete. Mårten Landahl, Johan Jungner och Lars Kingren heta ledarna för denna väckelse, som är särskilt anmärkningsvärd, då den »helt haft sin upprinnelse inom kyrkan och förblivit densamma obrottsligt trogen» (s. 7). Den stod först under inflytande av den gammalpietistiske J. O. Hoof i Svenljunga, men kom sedan att bestämmas av Schartaus kristendomstolkning, främst genom Johan Jungners förmedling. Betecknande är att den riktning, som tidigare bestämt stiftets andliga liv, icke blott saknade förståelse för den framgångsrika väckelserörelsen utan även utsatte den för en behandling, så intolerant att man frågar sig vart den av den liberala swedenborgianismen så högt beprisade, för egen del alltid krävda samvetsfriheten tagit vägen. Formellt ser det visserligen ut, som om det vore ordningssynpunkten stiftets ledning ville anlägga, då den ingriper mot »löpandet» efter präster, de långa predikningarna och — erinrande sig konventikelplakatet — de enskilda sammankomsterna. Förf. uppvisar emellertid fullt övertygande, att motståndet egentligen åsyftade den för väckelsen avgörande kristendomssynen. Väckelsen gjorde med all kraft de gamla ortodoxa centrallärorna gällande, den talade om försoning, rättfärdiggörelse och förlåtelse på ett sätt, som man icke var van att höra, och vari man såg ett återfall i äldre tiders okunnighet och oförnuftiga sätt att tänka i religionssaken. Väckelsen hade emellertid tiden med sig — förf. borde väl sökt bestämma väckelsens förhållande till tidens stora strömningar och insätta den i ett vidare sammanhang — och vid prästmötet 1859 visar det sig, att swedenborgianismen har fått rymma fältet. I predikningar vid ifrågavarande prästmöte uttalas klart den lutherska försonings- och rättfärdiggörelseläran som själva kärnan i kristendomen. Kanske borde förf. ha omnämnt, att ännu vid detta prästmöte dock swedenborgianismen höjer sin röst. Det sker i Samuel Jahnsons minnestal över Jonas Torin, den siste domprosten av swedenborgsk åskådning och lärjunge till Sven Lundblad. Minnestalaren tillkännager sin och sin generations anslutning till denna åskådning, och i stället för strider om läran och den beprisade ortodoxin efterlyser han en verklig ortopisti.

Slutligen skall här några korta randanmärkningar göras, vilka icke avse någon kritik av Norbergs betydande arbete utan endast äro att betrakta som några systematiska reflexioner över ett kyrkohistoriskt ämne. När det sägs, att den kyrkligt ortodoxa läran om försoningen göres gällande vid prästmötet 1859, så är detta visserligen ur vissa

synpunkter riktigt, men man bör samtidigt ihågkomma, att denna ortodoxi icke är identisk med den klassiska, ja, att den t. o. m. företer vissa divergenser i förhållande till den åskådning, som bröderna Victorin framförde mot Knös under 1700-talet. I Landtmansons prästmötespredikan »En christlig betraktelse öfver den dyra försoningens lära, kärnan af kunskapen om Gud», vilken är ett kraftigt belägg för förf:s omdöme om 1859 års prästmötes betydelse, heter det på följande sätt: »Försoningen har, och måste hafva, ett heligt syfte för att vara värdig en helig Gud. Detta syfte är helgelse, utan hvilken ingen får se Herren» (Prästmöteshandlingarna, s. 35 f.). Det är näppeligen korrekt ortodox lära att på detta sätt låta försoningen hava sitt ändamål eller syfte i helgelsen. Denna »moralisering» av den ortodoxa försoningsläran får kanske sin förklaring i att den nya kyrkliga teologin måste gardera sig mot invändningen, att försoningsläran blott är tröst för kvalda samveten och icke gör rättvisa åt trons sedligt förvandlande makt, en invändning som redan Knös och efter honom Skara-swedenborgianismen gärna reste. Den gamla ortodoxin skyddade sig emellertid mot invändningar av denna art på annat sätt än det som möter i den anförda predikan.

Förf. gör beträffande Landahls försoningsuppfattning gällande, att den jämte den anselmska uppfattningen innesluter det »klassiska försoningsmotivet» och stöder sig därvid på ett uttalande hos Landahl, i vilket det heter, att »den människoblifne Guds Son genom sin död äfwen wunnit seger öfwer mörkrets wäldighet och förwärfwat den Helige Ande åt människan, till lifs och gudaktighets meddelning» (s. 395). En sådan karakteristik av Landahls försoningsuppfattning innebär ju att tvenne motsatta frälsningsuppfattningar skulle göra sig gällande. Det är angeläget att betona, att bilder, som äro hämtade från kampens och stridens område, förekomma i hela den kristna idéhistorien och att det väsentliga icke är bildens förekomst utan det sammanhang, i vilket den är inställd. Man har således ej rätt att från förekomsten av föreställningen om en Kristi kamp och strid sluta till det klassiska försoningsmotivet. 1600-talsortodoxin — och även Andreas Knös' motståndare — förlade kampen och segern till själva strafflidandet. Försoning och förlossning bildade en enhet, i vilken försoningen som görande och lidande lydnad (alltså icke satisfaktionslidande i anselmsk mening) var principiellt överordnad och i sig inneslöt förlossningen. Ondskans makter voro nämligen organ för Guds straffande rättfärdighet och därför var deras makt bruten, när Gud var försonad. Inom

den konservativa pietismen synes denna enhet börja upplösas. Kristus utför tvenne verk, han försonar Gud och han segrar över fördärvets makter. Tonvikten ligger på förlossningen. I radikalpietismen — liksom hos Knös och Swedenborg och deras anhängare — förnekas försoningen, och de moralistiskt bestämda frälsningstankarna koncentreras kring kampen och segern över fördärvets makter. I och med att inkarnationstanken alltmer skjuts åt sidan eller omtolkas, kommer Kristi kamp och seger att förstås som hans förebildliga förverkligande av Guds lags fordringar. Då äro vi framme i den renodlade neologin, där Kristus blir exempel, som människan har att efterlikna för att vinna saligheten. Även för att åskådliggöra denna uppfattning av Kristi persons och verks betydelse, kunna de ursprungligen till det klassiska försoningsmotivet hörande bilderna användas. Vad beträffar Landahls åskådning måste man fråga, huruvida den ortodoxa eller pietistiska synen är för handen. I intetdera fallet torde det vara fråga om det klassiska försoningsmotivet.

RUBEN JOSEFSON.

WILHELM LÜTGERT: *Ethik der Liebe. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, begründet von D. Adolf Schlatter, herausgegeben von D. Paul Althaus, 2. Reihe, 39 Band. XII + 286 sid. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1938. Pris RM. 11: —.*

Det är svårt att i korthet angiva innehållet och huvudtendensen i ovanstående arbete. Lütgerts tänkande utmärker sig icke genom några skarpa distinktioner. Han tar upp många skiljaktiga tankegångar. Dessa hållas ömsom isär, och ömsom flätas de in i varandra. Än kommer den ena att få huvudvikten, än den andra. Detta gör, att man utan svårighet kan finna uttalanden i boken, som gå stick i stäv emot varandra. I det följande skall emellertid göras ett försök att redogöra för vad som synes vara huvudlinjen i Lütgerts åskådning.

Boken vill ge en framställning av hela den kristna etiken och ej blott av den del av denna, som handlar om den kristna kärlekstanken. Författaren menar, att alla etikens olika områden kunna och skola behandlas utifrån kärleken som det gemensamma centrum. Han säger detta i inledningen: »Sie [die Liebe] ist der Grundwille, der alle Pflichten erfüllt, alles Gute umfasst. . . Die Aufgabe der christlichen Ethik besteht darin, diesen Grundgedanken durchzuführen, alle Gebote, Pflichten und Tugenden aus der Liebe abzuleiten» (s. 1). Det är icke

blott etiken, som skall behandlas med kärleken som utgångspunkt. Religion och etik höra på det allra närmaste tillsammans, och om detta samband är det i stort sett, som bokens första huvuddel kommer att handla. I inledningen säger förf. detta: den kristna religionen är kärlekens religion, och grundvalen är evangeliet om Guds kärlek, som har blivit uppenbarad i Jesus Kristus. Bokens uppgift är att utveckla den kristna etiken på denna religiösa grundval.

Men när förf. sedan går till sin andra huvuddel («Entfaltung»), få vi se, att han icke nöjer sig med att behandla religion och etik, utan han har också ett kapitel om »Liebe und Wahrheit» och ett annat om »Liebe und Schönheit». Han ställer här vetenskapen och konsten i samband med den kristna kärleken till Gud. Kärleken är vetenskapens motiv i dubbel mening: som kärlek till vetenskapens föremål och som kärlek till lärjungen (s. 125). Vetenskapens mål är av religiös natur. Gud är sanningen, och kärleken till sanningen är ett latent gudsmedvetande (s. 126). Till sist ställes vetenskapen inför gudsfrågan. Den blir ytterst en kamp om tron på Gud. När vetenskapen råkar in på villovägar och gräver ned sig i sterilt specialarbete, så att den blir till självändamål, beror detta på att den har lösgjort sig från sin religiösa grundval (s. 131). Förf. exemplifierar sin tes om sambandet mellan religion och vetenskap med astronomien (s. 126). Dennas mål påstås vara att bilda en världsåskådning, vilket är ett filosofiskt eller religiöst motiv. (De båda orden filosofisk och religiös äro här synonymmer.) På s. 125 ger förf. förklaringen till att han tar med vetenskapen i sin framställning av »Ethik der Liebe»: »Dieses Motiv der Wissenschaft im grossen Stil erkannt zu haben, ist die Bedeutung der platonischen Lehre vom Eros». Lütgert följer på denna punkt traditionen från den platonska metafysiken.

Motsvarande gäller om kap. 5: »Liebe und Schönheit». Visserligen polemiseras det där emot den klassiska idealismen, som säger, att det sköna är ett uttryck för det goda och att konstens uppgift är att framställa detta genom abstraktion av allt, som icke hör med till idealet. Han säger i stället, att kärleken är det högsta goda. Skönt är det, som ger uttryck åt kärleken. Verkan motsvarar orsaken. Skönt är alltså också det, som framkallar kärlek. Som exempel nämnes Kristi kors. Kärleken innebär vilja till skönhet, så sant som kärleken är vilja att älskas. Den är vilja att åtnjuta Guds välbehag. De tre idealen, det sanna, det goda och det sköna, förenas alltså i kärleken (s. 157).

Det intryck, man härigenom får av att Lütgerts åskådning har sin

bärande grund i traditionen från antikens metafysiska tänkande, förstärkes, när man närmare undersöker, vad kärleken är för Lütgert. Han talar om både Guds kärlek till människan, människans kärlek till Gud, människans kärlek till nästan och människans kärlek till sig själv. Guds kärlek framställs många gånger i boken som det, varav all annan kärlek ytterst beror, och alltså på ett sätt som den viktigaste av dessa dimensioner; »Liebe zu Gott und damit alle Liebe entsteht aus der Liebe Gottes». . . . »Liebe ist etwas Göttliches. Sie kommt von oben herunter» (s. 2). All annan kärlek säges vara det mänskliga svaret på Guds kärlek. Men ser man närmare efter, får man rätt litet veta om Guds kärlek, hurudan den är beskaffad, hur den uppenbarar sig, vad den har för verkan o. s. v. Man får veta mer om människans kärlek till Gud. På det antika tänkandets sätt återföres denna på människans kärlek till sig själv. Självkärleken är anknytningspunkten för Guds kärlek till människan. Hon söker att fullkomna sig, att komma utöver gränsen för sin ändliga, ofullkomliga existens. Under sitt sökande efter det fullkomliga möter hon Gud och hans kärlek till henne. Hans kärlek föder hennes genkärlek, och en ytterligare frukt av Guds kärlek till människan är, att hon kan spränga gränsen för sitt jag och uppnå förbindelse med ett du. Hon kan älska sin nästa. Hon spränger subjektgränsen och når in i objektet, den andra människan. Hon får kunskap om den andre, finner ett värde hos denne, och så kan hon älska honom.

Självkärleken är den givna utgångspunkten. Människan söker det värde, som kan tillfredsställa hennes längtan att få sin brist utfylld. Hon finner det absoluta värdet i Gud. Sedan finner hon relativa värden också i andra objekt. Nästan har ett värde inför Gud och kan därför bli föremål för människans kärlek. Hennes kärlek åter till andra värden tar sig uttryck i vetenskap och konst. Trots förf:s motsatta påstående på s. 2 skulle jag därför vilja säga, att för honom kärlekens huvudriktning går nedifrån och upp. Människan är den givna utgångspunkten, och Gud kommer i andra hand.

Redan det första kapitlet (s. 3 ff.) sysslar med »Die Anlage der Liebe». Det är alldeles självklart för förf., att han skall börja med en undersökning av människan, sådan hon är. När han söker efter naturunderlaget för kärleken, tar han fasta på människans medfödda drifter. Till dem räknar han hennes strävan ut över sig själv (s. 3). Denna är nedlagd i hennes väsen, och den kan icke tillfredställas inom denna världen. Den sträcker sig vidare. Denna drift är just det

religiösa anlaget. Den leder nämligen direkt till frågan efter Gud. Orsaken till att den finnes hos människan, är nämligen, att hon är en skapad varelse och såsom sådan är ändlig och ofullkomlig. Driften kommer att forma sig till en fråga: »Varifrån?» Hela denna motsättning mellan Skaparen och den skapade människan går tillbaka på Augustinus, som är den oftast åberopade auktoriteten i boken. Till Augustinus kommer förf. också tillbaka, när han konstaterar, att självbevarelsedriften är en annan grunddrift i människans väsen, som också den medvetet eller omedvetet riktar sig på Skaparen. Han sätter visserligen ett frågetecken för Augustinus' och hela den antika filosofiens påstående, att självbevarelsedriftens innehåll skulle vara begäret efter lycka. Han avvisar på detta ställe eudaimonismen och sätter i stället som denna grunddrifts innehåll begäret att bejakas och bevaras som personligt existerande varelse. Det blir detsamma som begäret att älskas, och det kan blott tillfredsställas av den, som har givit människan hennes existens, d. v. s. av Skaparen.

En tredje grunddrift hos människan är eros. På s. 60 säger förf.: »Insofern ist es richtig, dass die natürliche Wurzel der Liebe zu Gott und also die Wurzel der Religion der Eros ist». Detta står i kapitlet om mystiken, som behandlas i anslutning till Augustinus. Förf. skattar den i stort sett högt. Han avvisar blott »eine entartete Mystik, die Verirrung der Schwarmgeister». Augustinus' mystik utmärkes av sitt sinnliga drag enligt förf. Sinnligheten förklaras i allmänhet vara utmärkande för religionen. »Sinnlich bleibt die Grundlage der Liebe zu Gott wie die Grundlage der Erkenntnis Gottes. Denn sie hat wie unser ganzes Wesen eine Grundlage in der Natur» (s. 59). I kapitlet »Liebe und Geschlecht» (s. 160 ff.) använder förf. ordet eros i dess grundbetydelse av könskärlek och tänker sig denna drift som ursprunget till religionen och gudskärleken.

Huvudtanken är, att dessa grunddrifter sublimeras. Kärleken förändligas, icke så att den denatureras utan så att den naturliga driften blir till en motor för den andliga viljan (s. 49). När det skall närmare utvecklas, hur detta höjande av naturdrifterna går till, föres Guds kärlek in. På denna punkt är det emellertid svårt att få ett grepp om författarens mening. Hur Guds kärlek når människan, därom lämnas vi i ovisshet. Förf. citerar upprepade gånger Rom. 5: 6 i anslutning till Augustinus. Det är genom att erfara Gud, som människan lär känna honom, och denna erfarenhet är av mystisk art. Den kommer t. ex. till stånd genom bönen. Dennas mystiska karaktär kommer fram

på s. 44, där det säges, att syftet med bönen är att stilla längtan efter Gud själv för hans egen skull. I linje med detta ligger, att förf. citerar Augustinus' berömda ord i *Confessiones*: »Du, o Gud, har skapat oss till dig, och vårt hjärta är oroligt, tills det finner sin ro i dig». Samma åskådning kommer till uttryck i kapitlet »Die Entstehung der Liebe aus dem Glauben» (s. 22 ff.). I detta utgår förf. från Augustinus' nådelära. Kärleken är en gudomlig vilja, heter det. Den är en verkan av Gud, en Guds gåva. Den är nåd. Reformationens lära om tron får för Lütgert samma innehåll som Augustinus' lära om nåden. Tron har sin grund i ett behov hos människan icke blott av Guds hjälp eller skydd utan av Gud själv. Människan behöver Gud, icke därför att hon är en syndare utan därför att hon är en människa, som är skapad till Gud och för Gud (s. 24). På följande sida kommer förf. så in på mystiken igen.

Människans latent anlag till kärlek sättes i funktion genom mötet med Gud, när hon erfar föreningen med honom. Gud älskar människan, vilket innebär, att han bejakar hennes existens. Detta har till följd tacksamhet från människans sida. Hennes kärlek till Gud härflyter ur denna. När människan älskar Gud, innebär ju detta en konflikt med hela hennes naturliga väsen, hennes självbevarelse-drift och självkärlek. Dessa senare besegras. Hon går under i Gud (s. 60). All hennes naturliga kärlek uppgives. Det själviska elementet utmönstras. Eudaimonismen övervinnes. Det naturliga går genom död och uppståndelse och blir därigenom renat. Redan om självbevarelse-driften gäller detta. Varje människa skall dö. Hon måste böja sig under detta sitt öde och taga emot det eviga livet ur Guds hand. Detta utvecklas i kapitlet »Der Wille zum Sterben» (s. 249 ff.). Icke blott det kroppsliga livet skall hon uppgå. Hon skall också avstå från sin egen vilja. Självisheten skall brytas. Men när människan på så sätt har bevarat sitt liv genom att mista det, inträffar följande: »... der Selbsterhaltungstrieb kehrt in der Liebe zu Gott in einer von jeder Selbstsucht gereinigten Form wieder» (s. 17). Det är kanske för mycket sagt, att hela förändringen består i att de naturliga drifterna få nya namn och förklaras vara goda och ädla. Men förändringen är icke stor. Alltjämt är målet för människans strävan att fullkomna sig själv. Skillnaden består i att hon i fortsättningen gör detta med Guds hjälp. När hon har erfarit Guds kärlek, har hon rätt till en ökad självkänsla. Gud har genom sin kärlek visat, att hon har ett värde för honom. Hon skall utbilda sitt värde vidare för att kunna

tjäna Gud på bästa sätt. Ideligen möter i boken uttrycket »personlighet», och det säges, att människan skall utbilda denna till högsta möjliga fulländning. Som vanligt kunna vi också i detta fall finna ett ställe, där förf. polemiserar mot sin egen åskådning. Det är på s. 85 i kapitlet om »Nächstenliebe», där han vänder sig mot antikens humanitetsideal. Humaniteten består enligt detta i att utveckla personligheten till fullkomlighet genom att taga vara på alla dess möjligheter. Människan skall bli ett konstverk. Hon blir självändamål. Humanitetsidealet hänger samman med individualism och antropocentrisk livsåskådning. Denna så beskrivna personlighetsetik avvisar Lütgert, därför att målet för den är att göra människan till ett konstverk. Enligt hans egen åsikt skall personlighetens utbildning syfta till att göra den till ett verktyg. Människan skall bli skickad till att göra tjänst. Hon skall vara en lem i den organism, hon tillhör, och därför skall hon se till, att hon har den fullkomlighet, som hon behöver för varje gott verk. Härvid citeras 2 Tim. 3: 17, men sammanhanget (s. 93) leder tankarna mera till det antika humanitetsidealet än till Nya testamentet. Kärleken till nästan säges nämligen bestå i »Hingabe der Persönlichkeit», och här få vi veta, att personligheten icke blir till ett sakligt verktyg — det var ju detta, som skulle utgöra skillnaden från humanitetsidealet — utan den blir till »en i sig värdefull människa». Kärleken till nästan består alltså i att jag låter honom njuta av det konstverk, som min egen omsorgsfullt odlade och ansade personlighet utgör.

Att Lütgerts tal om personligheten har ganska litet samband med Nya testamentet, framgår av hans myckna tal om äran (s. 138 ff.). Han skiljer mellan »Ehrgeiz», som är förkastlig, och en berättigad normal drift till ära. Det är av vikt, att äran får sin rätta grund. Den får icke grunda sig på människans eget omdöme om sig själv eller på samhällets omdöme utan på ett objektivt omdöme. Ett objektivt värde är enligt Lütgert det, som grundar sig på Guds värdering. »Ehre ist der von Gott dem Menschen zugesprochene Wert» (s. 138). Äran skall vårdas ytterligt väl. Gentemot människor varken kan eller får man avstå från sin ära. Det får man blott gentemot Gud.

Det torde finnas ett samband mellan Lütgerts ivriga betonande av människans ära och hans rädsla för att tala för mycket om hennes synd. På s. 17 kallas »die Selbstsucht» för synd, men den är blott en förvrängning av den normala och berättigade självkärleken. När den har gått igenom sin död och uppståndelse, sin pånyttfödelse och

omvändelse, återstår blott den normala »Selbstliebe», och denna är så långt ifrån syndig, att den i stället är en plikt hos människan mot henne själv. I allmänhet gäller, att det naturliga, det normala, icke är syndigt, utan först när det normala spårar ur, blir det till synd. Synden är en sönderfallsprodukt av den normala viljan (s. 98). Det normala är kärleken, enligt vad Augustinus redan har fastslagit, och varje last eller synd är vilsekommen kärlek. Man kan tveka om huruvida Lütgert i sådant sammanhang med det normala menar det allmänt förekommande, som är sådant som människonaturen faktiskt brukar vara, eller om han därmed menar människonaturen, sådan den bör vara. Om ödmjukheten säges det, att denna hos Paulus ej grundar sig på syndakänslan, och det utredes sedan, att i allmänhet, icke bara enligt Paulus, människan är ödmjuk, därför att hon är skapad av Gud och beroende av honom (s. 148). Återigen möter Augustinus' grundtanke: människan är ändlig, och därför står hon i beroende av den oändlige Guden. När Lütgert skiljer mellan sund mystik och urartad mystik, heter det, att den senare, svärmarnas mystik, är präglad av att de vilja vara fullkomligt lika Gud. Gemenskapen kommer enligt dessa till stånd mellan Gud och människan i själgrunden. Gud är icke längre Skaparen utan världens och själens substans. Därigenom, säger Lütgert, förnekas skulden och synden. Det verkar av detta, som om han satte synden lika med den skapade människans underlägsenhet under Skaparen.

Vi gå så över till vad vi av Lütgert få veta om Guds kärlek och de sätt, på vilka denna uppenbarar sig. Lütgert ger aldrig själv någon framställning av Guds kärlek. Vi få icke annat än i förbigående veta, hurudan den är och huru den verkar. Den framträder huvudsakligen genom att den framkallar den mänskliga kärleken som sitt svar. Gud framställs som ett värderande subjekt. Det objektiva värdet hos en människa är ju det värde, som hon har i Guds ögon. Denna värdering av objektet sätter sin prägel också på den kristnes kärlek till nästan. Som förut är nämnt, framträder Guds kärlek först och främst i hans skapelse. Han regerar vidare världen med sin mäktiga försyn och överhopar människan dagligen med sina gåvor »vom Brot an bis zum Auferstandenen hin» (s. 42). Han framträder för oss i naturen, i skönheten och i konsten. Allt detta vittnar om hans kärlek. Främst får dock människan uppleva Guds kärlek i sitt eget inre. Den mystiska föreningen med Gud i bönen, Guds inneboende i henne, givandet av

Anden, som utgjuter kärleken i hennes hjärta, detta är det framför allt, som gör Guds kärlek känd för den kristne.

Kristus betyder för Lütgert ganska litet som uppenbarare av Guds kärlek. Han är förebilden. Han uppenbarar Guds kärlek, men det gör han på så sätt, att han i sin personlighet visar en fullkomlig uppfyllelse av kärleksbudet. »Weil die Liebe, die in Jesus offenbar ist, die Liebe Gottes ist, so wirkt sie als das dem Menschen von Anfang an geltende Gesetz» (s. 40). Därmed är klart uttryckt, att Kristus är lag och icke evangelium. Sedan hjälper det ej mycket, att det i fortsättningen talas om Kristus som en skapande förebild, vilken förmår skapa kärlek. Lika litet betyder Kristi kors som medel att uppenbara Guds kärlek. Därom talas i samband med kärleken som vilja till lidandet (s. 242 ff.), och det hela rör sig om att den kristne skall bära sitt kors i Kristi efterföljelse. Den kristnes kors har samma betydelse som Kristi kors. Detta är Kristi tjänst åt Gud, ett tecken på hans kärlek till Gud. Att det är ett tecken på Guds kärlek till människan, framgår icke av ordalagen, utan snarare motsatsen: att det är ett tecken på Guds vrede över världen (s. 245). På andra ställen i boken talas i förbigående om försoningen, och svärmarna klandras för att de göra försoningen överflödig. Men vi få icke veta, vad försoningen innebär för Lütgert. Det hänger väl samman med att Lütgert visar föga intresse för människans synd och skuld.

Om man skall fälla något omdöme om var Lütgerts åskådning hör hemma, kan man väl lugnt följa hans egen fingervisning: det namn, som oftast nämnes i boken, är Augustinus. Vilka moderna riktningar han hörde samman med, vågar jag icke yttra mig om, men det myckna talet om objektiva värden och om olika för psykologisk forskningsmetod tillgängliga anlag samt hela strävan att härleda religionen ur människans grunddrifter, pekar väl åt ett bestämt håll.

Luther anföres ganska ofta, men då Lütgert tar upp hans åsikter och gör dem till sina egna, äro de så förvandlade, att de äro svåra att känna igen. Man kan väl peka på undantagsfall, då Lütgert verkligen har förstått Luther, t. ex. förra delen av kapitlet »Liebe und Freiheit» (s. 267 ff.). Där har han givit uttryck åt den kristna kärlekens spontaneitet. Därigenom har han fått tillfälle att måtta ett slag mot Kant. Allt vad som har sammanhang med upplysningen, Kant och jämlikhetsidealet, har han en stark aversion emot. Hans avsky för demokratien framgår tydligt genom hela boken. Detta och över huvud taget den konservativa för att icke säga reaktionära inställningen

till socialietiska frågor bör väl närmast förklaras av att han skrev boken i 1930-talets Tyskland. För en icke-tysk läsare blir det allra svårast att följa honom, när han (s. 234) praktiskt taget rättfärdigar alla anfallskrig och gör dem till utslag av »die Liebe als Wille zum Staat».

SIGFRID BLOMSTRAND.

S. KRISTOFERSSON: *Psalmboksförslagen av år 1765—67 och 1793. XVIII + 438 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1939. Pris kr. 9: 50.*

Psalmboksförslagen av 1765—67 och 1793 har vad tillkomsthistorien angår behandlats av Albin Hildebrand 1884 och för innehållets vidkommande av Liedgren. Nyligen har Gösta Nelson i en uppsats sökt närmare karakterisera det pietistiska inflytandet i förslaget 1765—67.¹ Nämnas bör också en avhandling av finländaren Gösta Moliis-Mellberg om »Den svenska psalmboksrevisionens grunder», 1926.

De förefintliga handlingarna rörande prästeståndets behandling av psalmboksfrågan under ifrågavarande tid liksom de båda kommittéernas handlingar har aldrig ens tillnärmelsevis fullständigt utnyttjats. Här förelåg alltså en uppgift, som särskilt ur kyrkohistoriska och hymnologiska synpunkter måste te sig angelägen och lönande. Den uppgiften har Sture Kristofersson, eggad av lyckliga handskriftsfind, gjort till sin. Hans bok är emellertid något vida mer än en blott redogörelse för hittills okänt eller eljest utforskat material. Han har icke heller nöjt sig med att teckna in kommittéarbetet i den historiska bakgrunden i yttre mening. Han har därjämte sett det som en huvudangelägenhet att undersöka de olika psalmboksförslagens idéhistoriska innebörd och ställning liksom deras relation till den församlingens tro, som de var avsedda att uttrycka. Förf. anknyter därmed till en äldre svensk hymnologisk tradition från Skarstedt, Ullman och Colliander.

Efter en programförklaring rörande hymnologins väsen och uppgift som vetenskap redogör förf. för de utländska förutsättningarna för den andliga sångens utveckling i Sverige under förra hälften av 1700-talet. Han framhåller bl. a., att den pietistiska och herrnhutiska sången full-

¹ Gösta Nelson, 1765—67 års provpsalmbok som kyrkohistoriskt dokument (i: Från skilda tider. Studier tillägnade Hjalmar Holmquist), 1938.

följer en medeltida tradition, som förmedlats genom Moller, Arndt, Scheffler m. fl. och särskilt tar sig uttryck i passionspsalmens övergång till ett sentimentalt och mångordigt beskrivande, där betraktarens känsloreaktion i sista hand blir huvudsaken.

Revisionskraven rörande psalmboken 1695 var ingalunda, såsom exempelvis Moliis-Mellberg menat, uteslutande av formell art. Förf. pekar på lekmannakretsarnas andliga sång, d. v. s. pietismens, den radikala pietismens och herrnhutismens sångböcker, såsom en kraftigt pådrivande faktor. En revision började diskuteras redan vid riksdagen 1740—41 och då med anledning av tryckfelen i den gällande psalmboken. Tillfället till längre gående yrkanden greps av den pietistvänlige biskopen i Kalmar Herman Schröder. Så småningom resulterade den under åtskilliga riksdagar fortgående diskussionen år 1763 i tillsättandet av en kommitté, bestående av medlemmar av Stockholms konsistorium och under ordförandeskap av pastor primarius Jöran Schröder. En gammal uppgift av Samuel Ödmann om att Olof Celsius skulle varit ordförande avlivats därmed, samtidigt som den framträdande roll Celsius spelat för tillkomsten av »den Celsiska provpsalmboken» blir klarare belyst. Jämte honom framstår kommitténs kollektor av inkommande material, skolrektorn Rönigk, såsom energisk och inflytelserik. Att psalmboken 1695 kunde bli så rikt representerad beror tydligen till stor del på det moderniseringsarbete, som utfördes av prosten Anton Münchenberg.

Man får här för första gången en fullständig översikt av psalmbeståndet i förslaget 1765—67, så som det fördelar sig på psalmboken 1695, Swedbergs psalmbok, tyska samtida original, de många svenska sångsamlingarna samt enskilda bidragsgivare. Genom grafologiska studier i kommitténs handlingar liksom genom innehållsliga jämförelser får förf. bl. a. fram en helt annan bild av Celsius' insats än den gamla från Ödmann. Celsius tycks ha skrivit 21 psalmer och bearbetat andra, medan Ödmann tillskrev honom endast 10. Den flotta bevisföringen på denna punkt förtjänar särskilt omnämnande.

Kritiken mot förslaget blev förkrossande. Delvis var den av det slag som alltid möter en provpsalmbok: man hade uteslutit eller ändrat för många gamla psalmer och sedan upptagit nya, som innehöll samma eller värre fel än de korrigerade. Uppställningen av psalmerna efter katekesens huvudstycken behagade icke heller. Knös i Skara fann gärningslära. Även pietisterna fann sina kära sånger förändrade och mattade. En ny långdragen diskussion tog vid.

Innan denna diskussion hann avslutas, rönste svensk litterär publik inflytande av nya strömningar inom poesin, kännetecknade av namn som Rousseau i Frankrike, Young, Hervey och Pope i England samt Gellert och Klopstock i Tyskland. Förståndsmässighet och torrhet får vika för känslan, vars aningar går över all diskursiv tanke och som i samvetet osvikligt leder människan. Poesins nära relation till religionen och Bibelns litterära skönhet är grundtankar, som ivrigt framhålls. I Sverige finner vi det nya läget representerat först av skalden Gyllenborg, Adlerbeth och Oxenstierna, företrädare för en »naturlig» dygderreligion med stoisk anstrykning. Linjen från Young och Hervey företrädes av kanslirådet Elers, vars förbindelser bakåt och roll för psalmboksförslaget 1793 förf. lyckligt grävt fram. För det andra framträder de nya tyska teorierna om psalmdiktning hos en rad mera positivt kyrkliga män. Främst bland dessa nämnes här biskop (senare ärkebiskop) Lindblom och den av honom för psalmdiktning värvade Leopold.

Av arbetet på förslaget 1793 ger förf. en levande skildring, som inte saknar sin tragiska eller tragikomiska poäng. Huvudansvaret kom att vila på ärkebiskop Uno von Troil, som tydligen var i grundlig avsaknad av poetisk ådra men hade desto mer plikttröhet och energi. Under sin förtvivlade brottnings med de pappersalper av förslag, som domkapitlet inkommit med, lyckades han så småningom skaffa sig flera framstående medarbetare. Av de 76 nya psalmerna i förslaget, som framlades vid jubelfesten 1793, har sålunda Gyllenborg skrivit 17 original, andra har Leopold resp. Silverstolpe till författare. Materialet överarbetades av professorerna Fant och Dahl. Men kommittéarbetet eller revisionsmetoden bragte samma resultat som förra gången: förslaget kunde accepteras endast som utgångspunkt för fortsatt revision. Leopolds förnärmade och indignerade hänvisningar till snille, vett och upplysning kunde icke ändra faktum, psalmboksfrågan var fortfarande öppen.

I slutkapitlet sammanfattas och utföres den idéhistoriska karakteristik av de båda psalmboksförslagen, som underbyggts och förberetts genom hela boken. Sålunda jämföres »det kristliga livets sånger» i de båda provpsalmböckerna. I förslaget 1765—67 gör sig som nämnt inslaget från väckelsen starkt märkbart. Det tar sig uttryck i maning till sann och rätt och ofördröjlig omvändelse, i »starkt sedligt allvar» (sid. 356), i täta imperativer, som yrkar på Jesu efterföljd. Man har icke undgått en viss lagiskhet, »den självständiga lagens väg», som förf.

säger. Det är intressant att se, hur detta legalistiska drag får uppvägas och neutraliseras genom herrnhutisk kärlekslära, vilken har i följe blod- och sårterminologin med dess gråtmildhet liksom även tanken på begärets vändande från jorden till himlen.

1793 blir denna helgelsesång genom lätta ändringar en den borgerliga moralens sång. Allmännytta, dygd och framåtskridande träder i stället för evig salighet som mål. Det framhålles emellertid, att även om klyftan mellan de båda förslagen i detta avseende är stor, så är den dock icke ööverstiglig. »Den allvarliga helgelsesången med transcendent prägel hade lätt att gå över i, ersättas av en moraliserande sång med immanent inriktning, när den religiösa intensiteten avmattades» (sid. 370).

Särskild uppmärksamhet ägnas åt passionspsalmerna. I förslaget 1765—67 urskiljer förf. två linjer. Den ena går tillbaka på den svenska reformatoriskt ortodoxa traditionen. Den är objektiv, d. v. s. den visar på Guds kärlek till syndare såsom manifesterad i Kristi gärning, och den är starkt återhållsam. Den andra linjen står närmare pietismens och herrnhutismens sång och visar samtidigt släktdrag med den medeltida, mystiskt influerade psalmdiktningen. Korsbetraktelsen utmynnar i känsloreaktionen hos meditatoren. Det talas mycket om Guds kärlek, men samtidigt mister denna kärlek sin fulla kristna halt, och människans egen kärlek träder alltmer i blickpunkten. Den njutande korsbetraktelsen måste kompletteras med lag, med uppmaningar till imitatio. Höga Visans kärleksterminologi gör sitt intåg i följe med herrnhutismens blod och sår.

Om passionspsalmen utgör ett framträdande drag i det tidigare förslaget, kan detta icke sägas om 1793 års. I sak sker egentligen ingen ändring. Intresset ligger icke på detta område. Man inskränker sig till att retuschera bort de mest påfallande erotiska termerna liksom de mest stötande skildringarna av dödslidandet.

Provpsalmboken 1793 karakteriseras i stället av vad förf. kallar den naturliga teologins kyrkosång. Den utmärker sig för en statisk gudsbild, demonstrerad ut ifrån naturen och en medfödd moralisk känsla och kompletterad med uppenbarelsen i Kristus, utan att sammanhanget mellan dessa båda element blir alltför övertygande. Eros-tankegången av aristotelisk och nyplatonisk prägel, en gång inkommen via Arndts fjärde bok, befinnes vara starkt företrädd. I samband med vändningen till naturen utnyttjas också Psaltaren starkare än på länge. Slutomdömet lyder, att de av von Troil engagerade diktarna ej sjöng

ut ifrån församlingens levande tro utan snarare försökte att för folket klarlägga en tidsenlig religiös uppfattning.

Det behöver icke sägas, att svensk psalmhistoria med denna bok fått ett utomordentligt värdefullt tillskott. Vårt vetande om 1700-talets kyrkohistoria har väsentligt berikats. Vissa ganska vittgående anmärkningar måste emellertid riktas mot den innehållsliga analysen av psalmerna. Enligt inledningen »kan det sägas, att psalmen bevarar sin evangeliska halt, i den mån hos psalmdiktaren och till följd därav i psalmen credo bevaras i dynamisk syntes» (sid. 2 f.). Psalmen skall vara trinitarisk i den meningen, att de fakta som de tre trosartiklarna var för sig uttrycker skall vara tillstädes i levande enhet. Det skall vara tydligt, att Guds kärlek i Kristus är Skaparens kärlek och en kärlek, som frälsar genom nådens medel. Det är berömvärt att förf. på detta sätt velat redovisa sin utgångspunkt. Men värdet av denna »credosyntes» såsom reagens för den följande analysen blir i förf:s användning synnerligen tvivelaktigt. Till en början kan konstateras, att tredje artikeln märkligt nog lämnas utanför, fastän den väl borde haft ett ord med i laget rörande den naturliga teologin och dess medfödda idéer i förslaget 1793. Förf. har tydligen fått uppslaget vid studiet av passionspsalmen. Den depotensering av den gudomliga kärleken i Kristus och det sentimentala frossande i detaljer, som förf. finner utmärka den till medeltida mystik anknyttande passionsdikten, skall bero på att andra artikeln icke sammanskådas med den första, »att Guds kärlek ej fått sin innehållsrikedom och sitt allvarsmättade djup säkrat genom att ses mot bakgrunden av Guds, Skaparens allmakt» (sid. 55). Detta betraktelsesätt kan icke anses överensstämma med det historiska förloppet. Det är icke så att en korsbetraktelse utan lag och skapelsetro, en isolerad andra artikel, leder till njutningsfyllt betraktande av den korsfäste. Det är i stället så att en färdig devotion med utbildad pedagogisk teknik får tag på andra artikeln och tar sig uttryck i dylika sentimentala, reflekterande, brett beskrivande psalmer. Det låter sig givetvis sägas, att denna mystik eller denna mystiskt influerade fromhet saknar kristen skapelsetro. Men det gör den också där den aldrig talar om Kristus utan endast om Gud såsom det obeskrivliga, övergoda urvarat. Det är alltså icke isolering av passionshistorien som driver fram sången. Typen är färdig och använder av traditionen erbjudet stoff, det är allt. Därtill kommer, att materialet knappast utan vidare rättfärdigar påståendet, att man glömt första artikeln

såsom bakgrund till passionsbetraktelsen.¹ Kontrasten mellan den allsmäktige Skaparen och den lidande människan framhäves ofta på reflexionsdiktens vis. Av vällustigt betraktande finner man egentligen föga. Tankegången är i regel, att Jesu lidande väcker insikt om egen synd, som sonas i hans död. Att en karakteristisk olikhet föreligger mellan gammalkyrklig och reformatorisk passionssång å ena sidan och här avhandlade typ å den andra är nog riktigt. Men denna skillnad har knappast blivit klarare preciserad genom hänvisningen till »credosyntesen».

Åtskilliga enskilda punkter skulle behöva närmare diskuteras. Det skulle i detta sammanhang föra för långt. Jag får nöja mig med att mera generellt beklaga, att ingen analys försökts av psalmboken 1695. Den ställes nu som mönstergillt uttryck för evangelisk fromhet emot förslaget av 1765—67, ett förfarande, som icke gynnat en rättvis avvägning. Det har icke beaktats, att ortodoxi och pietism i stor utsträckning rör sig inom gemensamma frågeställningar, som tydligt skiljer båda från Luthers reformatoriska konception. När i detta sammanhang förekomsten av »erosfromhet» konstateras inom 1700-talets andliga sång, måste det erinras om att detta i och för sig icke är någon nyhet gentemot 1600-talet. Därför att 1695 års psalmbok lämnas så helt oanalyserad kan icke heller den intressanta tesen om djupare teologiska motiv för avvisandet av Swedbergs psalmbok anses vara tillräckligt underbyggd.

MARTIN LINDSTRÖM.

GUSTAF TÖRNVAL: *Andligt och världsligt regemente hos Luther. Studier i Luthers världs- och samhällsbild. XV + 231 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1940. Pris kr. 4: 75.*

Utgångspunkten för föreliggande arbete är Einar Billings doktorsavhandling, »Luthers lära om staten», med årtalet 1900. Billing hade

¹ Jfr den sid. 377 såsom typisk anförda strofen:

»Fram ser tu honom träda
I blodig purpurskrud;
Fast alle honom häda,
Han dock är Herren Gud.»

Analysen sid. 378 säger, att »den köttvordne Frälsaren mister sitt majestät (han är ej Herren)».

klar blick för den centrala ställning, som läran om de båda regementena intar i Luthers teologiska tankevärld. Hans oavslutade arbete för emellertid endast fram till denna lära utan att underkasta den någon ingående behandling. Att den senare rikhaltiga svenska Lutherforskningen icke tagit upp problemet tillskriver förf. särskilda orsaker: »I alltför stor utsträckning har den lutherska teologien haft sitt intresse inriktat på det religiösa livet, sådant det avspeglar sig i den enskilda människans eller individernas inre värld. Inflytande från pietism och idealism torde ha åstadkommit en viss begränsning av trons världsbild . . . Såväl staten som ämbetena eller regementena i övrigt ha mera intagit ställningen såsom Fremdkörper i förhållande till den huvudsakliga inriktningen av det teologiska intresset» (sid. X). Förf. har utan tvivel rätt, då han i detta förhållande ser uttrycket för en viss spiritualism i uppfattningen av Gudsförhållandet. Det är icke blott hos Troeltsch som »Gudsförhållandet mera blivit ett människans förhållande till sin egen idévärld än en nödvändig relation till den människan omgivande verkligheten» (sid. 13). Beträffande den tyska ordningsteologins försök att råda bot på detta förhållande är förf. synnerligen kritisk. Kanske skulle man på svensk mark ha väntat ett något större erkännande åt Herbert Olsson,¹ som dock kraftigt framhållit och ingående utrett just det som Luther enligt förf. med regementstanken vill uttrycka, nämligen att Gud »regerar på jorden med allt jordiskt gott såsom medel» (sid. 8). I vilket fall som helst står det emellertid fast, att vi här har framför oss ett synnerligen betydande bidrag till belysningen av Luthers skapelsetanke och därmed av hela hans kristendomssyn. Ett kort referat skall i sin mån visa detta.

Regementstanken är ett av uttrycken för Luthers avvisande av varje oförmedlat Gudsförhållande. Det första och grundläggande i människans rätta förhållande till Gud är icke något som människan gör, icke ett sinnelag, icke ens tron som en själslig akt utan ett av Gud stiftat och upprättat regemente. Gud styr och regerar världen dels genom Ordets andliga regemente, genom vilket han gör människorna fromma och rättfärdiga, så att de kan undfå det eviga livet, och dels genom svärdets världsliga regemente, som upprätthåller tukt och ordning. Alla skapade ordningar är en mask eller förklädnad för Gud, som i sig innefattar Kristus. Hela sinnevärlden hör sålunda med till Guds-

¹ Herbert Olsson, Grundproblemet i Luthers socialetik I, 1934.

förhållandet. Såsom uttryck för gudomlig godhet står skapelsen i allmänhet Gud närmare än vad människan gör, något som helt förbisetts av den spiritualiserande, idealistiskt påverkade teologin. I sitt förhållande till Gud framstår människan icke som en abstrakt fattad individ utan som redan inställd i konkreta livsförhållanden med ansvar åt olika håll, vilket ansvar självt just gömmer Gudsrelationen.

I den tidigare forskningen, sådan den representeras av Sohm, Troeltsch och Holl, efterlyser förf. blick för det organiska sammanhanget mellan de båda regementena. Man har varken förstått parallelliteten eller polariteten dem emellan. Förf. tar här sin utgångspunkt i en ingående analys av det svåråtkomliga regementsbegreppet såsom sådant. Schematiskt visas, hur man i regementsbetraktelsen kan urskilja tre plan, dels Guds osynliga regemente, gränsbegreppet, som avvisar all mänsklig förvutenhet, dels Guds konkreta regerande av världen genom världslig myndighet och andlig predikan, dels och slutligen institutionernas plan, där regementena framträder som stat och kyrka. Därigenom klargöres, att regementena som sådana icke direkt är institutioner utan alltigenom måste orienteras ut ifrån den religiösa grundsynen. Det är denna, nämligen distinktionen lag—evangelium, som ger det av forskningen efterlysta organiska sambandet. Förf. anser sig böra betona, att om distinktionen i fråga skall kunna framställas i Luthers anda och säkerställas mot spiritualiserande missförstånd, bör den just tecknas i regementenas form. I viss mening parallellt med distinktionen lag—evangelium föreligger också en annan av för Luther grundläggande betydelse, som icke alltid uppmärksammas i lika hög grad, nämligen den mellan Skapare och skapat. Just emedan dessa båda distinktioner framträder i regementsläran är det som Luther aldrig nämner ett regemente utan att mot detsamma genast ställa det andra. Den senare distinktionen anger också den grundläggande skillnaden mellan de båda regementena inbördes. Även om Gud är verksam i båda, är dock det andliga lika radikalt skilt från det världsliga som Skaparen från det skapade.

När det andliga regementet så ställes mot det världsliga såsom i helt annan mening än det senare Guds egen gestalt i umgänget med människor betyder detta emellertid icke, att de skulle kunna uppdelas på olika sfärer, varvid det andliga skulle förläggas till en inre, andlig och det världsliga till en yttre, sinnlig dylik. Även det andliga regementet hör, hur paradoxalt det efter det sagda kan låta, med till skapelsen. Det är för Luther karakteristiskt, att han ser det osynliga

i det synliga. När det andliga regementet motsättes det världsliga, är det alltså icke det konkreta, skapelsemässiga som skiljer, utan det är maktmomentet i det världsliga som saknas i det andliga. I det senare behåller Gud all makten, medan han i det förra överlåter den till människor för utövning.

Om det andliga regementet sålunda direkt uttrycker Guds eget majestät, uppstår i detsamma en oöverträfflig spänning mellan dess yttre ringhet och maktlöshet och innehållets absoluta majestät. I det världsliga föreligger icke samma spänning, eftersom det lämnar rum för mänskligt initiativ och betecknas med sådana ord som lag, svärd o. s. v. Men även lagen ger en helighet, en välsignelse. Och för Luther betyder skapa just att ordna och befälla. Genom lagen regerar eller befäller Gud fram skapelsen, och genom sin verksamhet i världsliga ordningar blir människan ett verktyg för detta hans skapande. Det framhålles i detta sammanhang, att lagens godhet liksom skapelsens ligger före människans bruk av densamma, medan den icke i människan framkallar någon godhet. Det är icke människan utan skapelsen som hela tiden är orienteringspunkt, vilket förbisetts av forskare såväl på Holls som på Troeltschs linje. När man där söker en högre enhet över regementena, såsom sker i Corpus-Christianum-linjens arbeten alltifrån Sohm, innebär detta en flykt bort ifrån den skapade världen.

»Regementslärans grundläggande princip» finner förf. vara skiljandet mellan de båda regementena. Detta skiljande har emellertid intet att göra med skolastikens, vilket innebär en över- resp. underordning av två sfärer, utan det betyder helt enkelt, att inom samma värld bestämmes människan olika av två skilda skapelser. Icke heller återgår skillnaden på någon motsättning i gudsviljan. Det är samme Gud med samma vilja som samtidigt på två olika sätt regerar människan. Området för båda är gemensamt. Det andliga regementet gäller nämligen även det världsliga området, såsom en hänvisning till Skaparen. Icke vid sidan av det andliga regementet utan som dess Gud är det som Gud träder i förbindelse med skapelseordningarna. Därmed avvisas också varje misstanke att det här skulle röra sig om två olika etiska principer, så som det krasst uttryckts i Troeltschs formel Personetik och Amtsethik. Det är aldrig yttervärlden som för Luther ger anledning till religiöst etisk differens utan alltid människan. Och Luthers enda etiska princip är den som uttryckes i det andliga regementet. Luther håller så strängt på skiljandet, emedan han därigenom vill placera in skapelsen i gudsförhållandet och samtidigt skilja den

från Skaparen. Därför måste skillnaden vara absolut, alltunder det båda regementena avser samma område. Här framträder svagheten i ordningsteologin, som ingalunda vill gå med på Luthers radikala skiljande mellan andligt och världsligt. Den är därför även blind för hur hos Luther det andliga regementet innebär en absolut gräns för maktutövningen i det världsliga. Luthers budskap till överheten är ju detta enkla, att den skall erkänna sin makt såsom av Gud överlämnad till förvaltning och underkastad hans räkenskapsgranskning.

Det intressanta IV kap. (Den principiella dubbelaspekten i trons världssyn) för oss in på frågan om den kristna och den borgerliga rättfärdigheten. Här som annars är Luther angelägen om klar gränsdragning. Vardera gäller på sitt område. Den borgerliga äras, så länge den håller sig in suo loco, men den förbannas och med den all mänsklig prestation, så snart den inkräktar på locus iustificationis. Beträffande båda rättfärdigheterna gäller emellertid, att all godhet, sålunda icke endast den kristna, tillräknade rättfärdigheten utan även den borgerliga, kommer från Gud. Människan är väl Guds medarbetare men aldrig hans medskapare. Hon är på alla punkter mottagande i religiöst-etiskt avseende. Just därigenom att de skapade ordningarna får spela en roll i etiskt avseende övervinnes dualismen mellan religiöst och etiskt. Världen har genom lagen en egen helighet och behöver alltså ej helgas genom evangelium. De båda regementena får icke återföras på varandra utan skall bevaras i sin egenart. Den mångomstridda iustitia civilis är sålunda icke en människans godhet. Henne gäller tvärtom i alla situationer rättfärdiggörelselärens generella förkastelse, hon är alltigenom ond och fördärvad. Iustitia civilis är helt enkelt ämbetets medskapade godhet och rättfärdighet, vilken givetvis icke kan tillräknas utövaren. Det är Guds befallning som gör, att gärningen i ämbetet är god, icke människans förtjänst. Den rättfärdighet som konstitueras genom frälsningen i Kristus är den enda, och den kallas iustitia civilis, då den insättes i de skapade ordningarnas sammanhang och där brukas.

De båda regementena såsom överbringande eller liktydiga med gudomlig rättfärdighet i olika relationer innebär, att den kristne är icke blott Christperson utan även Weltperson. Liksom hans Christperson är en skapelse av Gud genom Ordet, så är hans Weltperson skapad genom ämbetena. Därigenom bevaras nådestanken ren, och därmed avböjes allt utskiljande av en världslig sfär. Det framhålles, att de båda personerna icke egentligen beskriver den kristnes person,

så att där någon delning skulle uppkomma, utan snarare den honom omgivande världen. Med distinktionen uttryckes, att det icke är annorlunda med förhållandet till världen än med förhållandet till Gud: i båda fallen möter människan en av Gud aktiviserad rättfärdighet. Orienteringspunkten är ej människan utan just regementena eller skapelsetanken. Det finns blott två sätt att betrakta den kristnes liv i världen, den skolastiska habitustanken och Luthers regementslära. Den senare innebär, att Luther ej tänker sig tron och kärleken som något först inom den enskilda människan existerande utan som något direkt på Guds regementen återgående. Ingen habitus inskjutes mellan Gud och människan, människan får ingen falsk självständighet vid sidan av Gudsförhållandet. Detta kan i sin tur återföras på den skillnaden, att enligt Luther ordningarna utgår från Kristus, medan de för Thomas är det mänskliga förnuftets verk.

Det sista kapitlet behandlar sammanblandningen mellan regementena. Där framhålles, att båda regementena ingår i motsättningen mellan Kristi rike och djävulens rike. I själva verket framställer Luther aldrig en så entydig bild av regementena som här givits, emedan han alltid omedelbart inför tanken på bruk och missbruk, på dualismen.

Detta sistnämnda för oss direkt över till kritiken. En genomgående brist i avhandlingen är otvivelaktigt, att förf. så strängt begränsar sig till det begreppspar han valt att behandla. Därigenom icke blott försvåras orienteringen, insättandet av resultatet i ramen av vad man eljest vet om Luther. Den omständigheten att dualismen visserligen nämnes i inledning och slutkapitel men för övrigt lyser med sin frånvaro medför obestriddligen, att teckningen av regementsläran blir mera statisk än vad som stämmer med verkligheten. Det är ju ingalunda på grund av en tillfällighet, som regementsläran av Luther så gott som aldrig framställes i och för sig, att den kompliceras genom en ständig övergång till dualismen mellan Kristi rike och Satans rike. (Sid. 220.) Dessa »komplikationer» är lika viktiga för regementsläran som vilket annat drag i densamma som helst. Sådan framställningen nu är framstår särskilt det världsliga regementet alltför entydigt som en Guds verksamhet. Härmed sammanhänger, att absconditus-draget knappast nämnes i hela boken, än mindre utredes i dess innebörd för de båda regementena.

Det är förf:s stora förtjänst att ha understrukit och konkret visat, hurusom allt gott och all rättfärdighet kommer från Gud. Både om iustitia Christiana och iustitia civilis gäller, att den icke har sin ut-

gångspunkt i något människans förhållande, icke ens i människans tro, utan den administreras genom det andliga resp. det världsliga regementet. Vad som med en något olämplig terminologi kallas »det social-etiska betraktelsesättet», representerat främst av Troeltsch och Holl, avvisas kraftigt och med rätta. Luther betraktar icke de världsliga ordningarna som en materia, vilken skall formas och genomträngas av människans kristet etiska sinnelag och handlande. Men genom bortseendet från dualismen och det därav betingade objektiverandet av hela regementsläran har förf:s rädsla för att få framställningen orienterad ut ifrån människan som centrum nära nog lett till en annihilering av människan i barthiansk stil. Symptomatisk är en begreppslig oklarhet på sid. 205, där det säges, att människan inom skolastisk teologi »tillmättes en långt större betydelse än hos Luther». För en komparation i kategorierna större och mindre måste jämförelseleden vara liknämninga. Människans betydelse eller ställning i gudsförhållandet är icke densamma hos Luther som hos skolastiken. Man kan icke komma från skolastikens till Luthers position genom att minska eller helt stryka människans roll. Resultatet av ett sådant förfarande är märkbart litet varstädes i avhandlingen och får ett krasst uttryck på sid. 142: »Varje värdering av ett handlande från människans sida in politia måste därför betraktas som utesluten.» Motsatsen till Guds rättfärdighet blir icke synden utan människan såsom i sig själv intet, såsom receptiv, passiv o. s. v. En sådan antropologisk nihilism blir så mycket allvarligare just i denna undersökning, eftersom man icke kan förstå de båda regementena såsom två rättfärdigheter (förlåtelsens och lagens), om man icke fattar dem såsom två gudomliga handlingssätt gentemot den syndiga människan. Luthers regementslära tar sikte på syndens situation och är obegriplig, om den icke inställes i denna relation.

Trons människa igenkänner i det världsliga regementet samme Gud, som möter i det andliga. Och det är så gott som uteslutande denna trons syn som avhandlingen ger. Otrons, egenrättfärdighetens, den gamla människans inställning till regementena skildras icke. Men det världsliga regementet är en realitet icke endast för den som står i nåden utan även för den som står under lagen, så sant som Gud är hela världens Gud och ingen undkommer hans dom. Det intressanta forskningsresultat, som Herbert Olsson kommit till i dessa frågor, utnyttjas icke, och icke heller förekommer något direkt ställningstagande till det samma. Förf. tycks anse dessa problem som förbjuden mark. Han kan också direkt ställa *iustitia civilis* såsom teocentriskt tänkt mot *lex*

naturae såsom tänkt ut ifrån en naturlig gudskunskap (sid. 177 not 7). Man studsar onekligen, då man finner hela det hos Luther dock faktiskt föreliggande och för honom viktiga naturlagsbegreppet på detta sätt avföras från diskussionen.

Slutligen måste tyvärr nämnas, att boken vanprydes av ett — lyckligtvis icke alltför stort — antal inadvartenser i citeringen av belägg. Den från Luther anförda »grundregeln» sid. 128 vid not 9 är minst sagt dubiös. Sid. 125 not 4 har »schlecht» felöversatts med ett resultat, som även förf. finner säreget. Vidare har förf. i flera fall för regementstanken åberopat ställen, som knappast alls synes ha med densamma att göra. Dessa tråkiga skönhetsfläckar betyder emellertid mindre än man skulle förmoda. Förf. är så väl inläst i Luther, att han i stort sett alltid hittar rätt, även då det åberopade belägget verkar svagt.

Huvudsaken är, att ingen av de anförda anmärkningarna på något sätt kan förtaga läsarens tacksamhet för detta viktiga tillskott till svensk Lutherforskning. Det finns mycket att lära i Törnvalles bok. Den är av den arten, att man upptäcker nya sammanhang och ser nytt ljus kastat över åtskilliga omdebatterade problem. Dess självständiga och djupgående totalkonception kommer trots angivna missvisningar att uppfordra alla efterföljare till ingående diskussion.

MARTIN LINDSTRÖM.

ERNST BENZ: *Marius Victorinus und die Entwicklung der abend-ländischen Willensmetaphysik* (= *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte* hrsg. von Erich Seeberg, Wilhelm Weber. Band 1). XVI + 436 sid. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1932.

Det är en allmänt känd sak, vilket utomordentligt inflytande den nyplatoniska metafysiken övat på den kristna idéhistorien, främst genom Augustinus och Pseudo-Dionysius Areopagita. Helt naturligt knyter sig då ett stort intresse till frågan, på vilka vägar och genom vilken förmedling det nyplatoniska inslaget nått fram till dessa. Vad Dionysius beträffar ligger saken tämligen klar därigenom att han i så stor utsträckning och så oförmedlat övertagit sin äldre samtidas, nyplatonikern Proklos' åskådning. För Augustinus' vidkommande är frågan om förmedlingen mindre klar. Otvivelaktigt har här den romerske filosofen Marius Victorinus, vilken vid framskriden ålder mottog det

kristna dopet, spelat en betydelsefull roll. Det var i hans översättningar, som Augustinus lärde känna Plotinos skrifter, och även Victorinus' egna skrifter ha tydligen övat ett visst inflytande på honom. När Augustinus såsom nyplatoniker vänder sig till kristendomen, så har Victorinus' omvändelse, såsom Augustinus själv i *Confess. lib. VIII* säger, tjänat honom såsom *exemplum*.

Ända tills nyligen har man emellertid saknat någon verkligt ingående undersökning beträffande denna intressanta gestalt. På denna brist har E. Benz rått bot genom sitt stora, utomordentligt grundliga arbete om Marius Victorinus och den västerländska viljemetafysiken. I arbetets första del (sid. 1—188) lämnas en uttömmande framställning av Victorinus' liv och verk, av hans teologi och gudstanke, hans kristologi och trinitetslära, hans tros- och kyrkobegrepp. I den andra delen (sid. 189—288) påvisas, hurasom rötterna till Victorinus' teologi gå tillbaka till det plotinska tänkandet, varefter den tredje delen (sid. 289—421) ger en synnerligen värdefull skiss av den västerländska viljemetafysikens utveckling. Här får man i detalj följa den stora linje, som går från Plotinos till medeltiden och där den viktigaste knutpunkten utgöres av Augustinus' skrift »De trinitate».

I Victorinus möter oss en religiös ensännare, som just på grund av sin religiösa individualism ej haft möjlighet att öva något större direkt inflytande på kyrkan utan helt trängts i bakgrunden av den store kyrkofadern. Å andra sidan har han genom dennes förmedling kommit att i hög grad sätta sin prägel på den efterföljande teologien, icke minst då det gäller skapandet av den filosofisk-teologiska terminologi, i vilken det kristna tänkandet genom Augustinus kommit att röra sig. — Förf. är värd allt erkännande för denna solida och ytterst lärrika undersökning.

ANDERS NYGREN.

ERICH DINKLER: *Die Anthropologie Augustins (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte hrsg. von Erich Seeberg, Wilhelm Weber. Band IV). XII + 287 sid. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart 1934.*

Om E. Benz i sitt ovan behandlade arbete lägger tyngdpunkten på det plotinska inslaget i det augustinska tänkandet, vill Dinkler framför allt klarlägga Augustinus' förhållande till Paulus. Vid sin framställning av Augustinus' antropologi utgår han därför icke så mycket från de

tidigare, övervägande nyplatoniskt färgade skrifterna, utan söker källorna för sin framställning i första rummet i de efter Confessiones författade huvudskrifterna, där det paulinska inflytandet gör sig kraftigare gällande. Analysen verkställes under följande tre huvudrubriker: »der kranke Mensch», »der kämpfende Mensch», »der gesunde Mensch».

Inom den augustinska antropologien är det aldrig fråga om människan rätt och slätt, utan alltid om människan inför Gud. Sedan människan genom syndafallet förlorat förbindelsen med Gud, blir målet för det mänskliga livet och den mänskliga kampen att återvinna själens metafysiska förankring i Gud. Först därigenom inträder också det rätta förhållandet mellan själ och kropp enligt den naturliga rangordningen, så att det kroppsliga från att vara det behärskande tränges tillbaka till att bli objekt och instrument för själen, något som emellertid i detta livet aldrig kan helt realiseras, utan kan vinnas blott under kamp. På intressant sätt påvisas, huru härvid nyplatonism och paulinism förbindas i en egenartad syntes. »Der Leib behält den Stempel des »carcer«, behält den neuplatonischen Beiklang des μή ὄν. Der Leib ist das ethisch minderwertige Nihil — und ist trotzdem potentia. Die paulinische σάρξ-lehre wird mit der neuplatonischen Wertscala verbunden» (sid. 248). Konkret belyses spänningen mellan dessa båda element i syntesen genom Augustinus' ståndpunktsväxling beträffande utläggningen av Rom. 7. Om han under sin tidigare period i den där omtalade människan ville se »homo sub lege» har han sedermera på grund av paulinsk fördjupning funnit, att det här är fråga om »homo sub gratia». »Durch eine paulinische Vertiefung wurde Augustin zu einer nicht-paulinischen Lösung von Röm. VII geführt» (sid. 272). Om man ej utan vidare kan låta denna sistnämnda sats gälla, så är detta mindre en anmärkning mot förf:s Augustinustolkning än mot hans Paulustolkning.

Förf. har klar blick för brytningen mellan en ontologisk och en psykologisk betraktelse hos Augustinus och hävdar med full rätt, att accenten faller på den senare. Överhuvud måste detta arbete betecknas såsom ett synnerligt värdefullt tillskott till Augustinuslitteraturen.

ANDERS NYGREN.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

BÖR ANDERS NOHRBORG AVFÖRAS SOM FÖRFATTARE TILL PSALMEN »HO RÄTT PÅ DIG, O JESU, TROR»?

Det är ett intressant och ur många synpunkter värdefullt arbete, som Sture Kristofersson fullbordat med sin i höstas utgivna doktorsavhandling Psalmboksförslagen av år 1765—67 och 1793. I detta sammanhang avse vi emellertid icke att taga upp denna undersökning till bedömning. Endast en detalj däri — visserligen obetydlig i och för sig, men icke ur historisk-hymnologisk synpunkt — skall belysas.

Kristofersson behandlar ingående och med stor framgång det outforskade och svårtillgängliga materialet angående de i dessa psalmboksförslag förefintliga psalmernas proveniens. I fråga om den i det förre av dessa förslag ingående psalmen »Ho rätt på dig, o Jesu, tror» (nr 229) menar sig författaren kunna fastslå, att den utan grund tillskrivits Anders Nohrborg (s. 417), vadan dess auktor av författaren rubriceras som okänd (ibidem). På anförda ställe heter det, att psalmen »ej kan visas vara av A. Nohrborg». Det påpekas, att Liedgren i Svensk psalm och andlig visa anför traditionen med reservation, ävensom att denna reservation avlägsnats dels av O. Lövgren i Våra psalm- och sångdiktare, dels av undertecknad i uppsatsen 1765—67 års provpsalmbok som kyrkohistoriskt dokument (i Från skilda tider. Studier tillägnade Hjalmar Holmquist). Kristofersson kunde tillagt, att så väl J. A. Eklund i Vår kyrkopsalm (s. 83) som E. N. Söderberg i Den kristna psalmen (s. 203) i likhet med Lövgren och undertecknad »utan reservation» acceptera Nohrborg som psalmens auktor.

På vilka kritiska grunder anser sig då Kristofersson kunna avföra Nohrborgs namn? Han sammanfattar dessa i fyra punkter. 1) I psalmbokskommitténs handlingar finnes intet, som visar mot Nohrborg som författare. 2) Icke heller hans efterlämnade manuskript (Rektor G. Iverus, Äppelviken) giva någon upplysning. 3) Hans brev (UUB G 360) förtälja intet härom. 4) Ingen av de författare, som anförts, kan ange traditionens rot utöver uppgiften i psb. 1889.

Vad den första punkten angår är det negativa bevis, som ligger i detta konstaterande, av mindre värde, då — som Kristofersson själv påvisat (t. ex. s. 139) — det är något utmärkande för ifrågavarande material, att det just på den punkten ofta sviker. Beträffande en enstaka psalm och psalmförfattare måste ju detta än mer göra sig gällande. Härtill kommer, att enligt instruktionen för psalmbokskom-

mittén författareanonymiteten strängt skulle upprätthållas (s. 93, 138, 139). Auktorerna själva ha ej heller — med ytterst få undantag — visat någon särskild böjelse att i andra sammanhang notificera författarskapet. Det är också med ledning av handstilen i de inkomna *anmärkningarna* över det utgivna psalmboksförslaget (vilka fingo vara undertecknade), som Kristofersson så framgångsrikt lyckas avslöja anonymiteten. Men beträffande Nohrborg förelåg icke denna eventualitet, alldenstund han avled samma år, som förslaget kom ut. Argumentet saknar sålunda i detta fall beviskraft.

Det som Kristofersson i den andra och tredje punkten anför som bevis mot att Nohrborg skulle vara författaren kan synas mera vägande. Och dock reduceras beviskraften härav, om man tager del av de bevarade dokumenten. De äro av rektor G. Iverus publicerade i KÅ 1927 under titeln *Till Anders Nohrborgs historia*. Dels är korrespondensen högst sporadisk, dels saknade Nohrborg där anledning att beröra den till psalmbokskommittén insända psalmen. I varje fall torde man knappast med detta begränsade material kunna argumentera a silentio. — Det kan tilläggas, att icke heller den samling egenhändiga manuskript, som finnes i Västerås gymnasiebibliotek, skänkt dit av J. Fr. Muncktell och på omslagskonvulutet försedd med dennes påteckning: *Conciones manu propria scriptae Andreae Nohrborg, lämnar någon upplysning*.

Vi komma så till Kristoferssons fjärde argument, nämligen att ingen av de författare, som anförts (scil. Lövgren och Nelson), kan ange traditionens rot utöver uppgiften i psb. 1889. Även om detta formellt är fallet, kan man icke undgå att observera det egendomliga förhållandet, att en psalmbokskommitté, i vilken ingingo så kunniga män som domprosten C. A. Torén och biskopen U. L. Ullman — och det mera än hundra år efter psalmens första publicering — införde författarenamnet. De ha knappast utan reella skäl gjort det. En kritisk betraktelse vägrar att anse detta ha skett blott på grund av en lös och obestyrt tradition. Här borde sålunda den kritiska betraktelsen satts in och till behandling tagit upp de i detta sammanhang nära liggande frågorna: Vilken kan orsaken vara till att psalmboksförslaget av år 1889 utsätter Nohrborgs namn vid en dittills orubricerad psalm? Har man haft tillgång till andra källor än de, som nu föreligga?

Det är ett svar på dessa kritiska frågor, som här skall lämnas och som är orsaken till detta inlägg. I den vid tidpunkten i fråga ganska vitt spridda tidningen *Wäktaren* finnes år 1872 i nummer 36 den 5 september publicerat ett intressant dokument av primärkaraktär, som ger svar på den framkastade frågan. I nyssnämnda tidningsnummer är Nohrborgs psalm med dess sjutton verser avtryckt. Vidare heter det:

»Original-afskriften har följande påskrift: 'Skrifwen af Carl Olof Christiernin 1769 i Kärrobo. Komponerad och författad af dess morbror hofpredikanten, mag. Anders Nohrborg 1767, intygar B. Gustrin.'

Detta intyg är egenhändigt af B. Gustrin. Sjelfwa psalmen är skrifwen af någon annan, förmodligen icke studerad man. Papperet gulnadt af ålder. F. d. 21 April 1868. G. F. I.»

Insändaren av detta intressanta aktstycke identifieras utan svårighet som prosten G. F. Iverus (död som kyrkoherde i Floda år 1892). Iverus' moder var dotter till Johan Nohrborg, broder till Anders Nohrborg, vadan vi alltså här ha ett aktstycke från samma manuskriptkälla som de övriga Nohrborgsdokumenterna (Iverus, o. a. a., s. 66). Intygsgivaren B. Gustrin, komminister i Kärrobo åren 1763—1776 (Muncktell, Westerås stifts herdaminnen, III, s. 50 f.), var gift med en syster till Anders Nohrborg. Det är denne Gustrin, som skildrat Nohrborgs sista stunder (Iverus, a. a., s. 82). Avskrivaren slutligen, Carl Olof Christiernin (studerande, död i unga år), var son till prosten Gustaf Christiernin, gift med en annan syster till Anders Nohrborg (Muncktell, a. a., III, s. 65). Det är ock att märka, hur omsorgsfullt intyget är formulerat, vilket är ett ytterligare äkthetskriterium. G. F. Iverus skiljer mellan den avskrift av psalmen, som han översänder — »skrifwen af någon annan, förmodligen icke studerad man» — och original-afskriften, som han icke sett, men som B. Gustrin haft och som dennes intyg gäller.

Anders Nohrborgs författarskap till psalmen är sålunda så klart dokumenterat som man gärna kan begära. Allt talar för att Torén och Ullman observerat insändaren i Wäktaren år 1872, vid vilken tidpunkt de båda redan sysslade med hymnologiska studier. Att det insända aktstycket icke tidigare publicerats, får sin förklaring genom att författarskapet först under förarbetena till ny psalmbok blivit aktuellt.

GÖSTA NELSON.