

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 15

1939

HÄFTE 1

INNEHÅLL

	Sid.
ANDERS NYGREN: Motivforskning som filosofiskt och historiskt problem	3
HJALMAR LINDROTH: Irenaeus' kristendomstolkning och kyrkosyn ..	22
H. FUGLSANG-DAMGAARD: Privatskriftemaalet	40
SVEN BERGENTZ: Fromheten hos Wikner och dess kris	57

Teologisk litteratur:

SVEN SILÉN: Den kristna människouppfattningen intill Schleiermacher, av <i>docent Ruben Josefson</i>	71
CARL STANGE: Erasmus und Julius II., av <i>professor Anders Nygren</i>	83
OLIVER C. QUICK: Doctrines of the Creed, av <i>teol. lic. Ragnar Ekström</i>	84
RAGNAR BRING: Teologi och religion, av <i>docent Sven Edvard Rodhe</i>	89
NILS EHRENSTRÖM: Christian Faith and the Modern State, av <i>teol. lic. Gustaf Törnvall</i>	94
Ur tidskrifterna 1938, av <i>teol. kand. Gustaf Wingren</i>	99

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

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

L U N D
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI
1 9 3 9

MOTIVFORSKNING SOM FILOSOFISKT OCH HISTORISKT PROBLEM

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

I.

Under senare tid har man ofta inom teologien talat om motivforskning. Men den teoretiska utredningen av vad som därmed menas lämnar ännu alltjämt åtskilligt övrigt att önska. Avsikten med efterföljande rader är att från en särskild synpunkt söka ge svar på frågan: vad är motivforskning? Vårt tillvägagångssätt blir därvid att söka få motivforskningens vetenskapliga struktur och innebörd fixerad genom att s. a. s. utpricka dess läge, dess systematiska ort i filosofiens allmänna sammanhang.

Då vi här tala om filosofi, måste redan från början fastslås, att därmed åsyftas en kritisk filosofi, däremot icke en metafysisk filosofi. I en filosofi av det senare slaget finns icke någon plats för motivforskning i vår mening.

Men ännu en anmärkning måste förutskickas. När den kritiska filosofien avgränsas från den metafysiska och denna senare avvisas, så uppfattas detta gärna, som om det närmast vore fråga om en reduktion, ett bortskärande av ett för filosofien under gångna tider väsentligt område. Man frågar: vad blir kvar av filosofiens problem, sedan metafysiken avvisats? Och än ömtåligare synes läget bli, då det blir klart, att även det kunskapsteoretiska problemet i dess traditionella fattning är förklädd metafysik. Emellertid måste hela denna betraktelse av förhållandet mellan den metafysiska och kritiska filosofien under reduktionens synpunkt betecknas såsom totalt missvisande. Fastmer förhåller det sig så, att filosofiens gamla problem återvända också inom den kritisk-vetenskapliga filosofien, blott i en ny innebörd och befriade från det metafysiska förtecknet.

Det kunskapsteoretiska problemet erbjuder en god illustration till det sagda. I sin gamla form är detta problem uppenbarligen av metafysisk innebörd. Kunskapsteoriens uppgift skall vara att påvisa, huru kunskap överhuvud är möjlig, eller med andra ord att angiva grunden för kunskapens giltighet. Denna uppgift söker den lösa genom att uppvisa vissa i sig själva giltiga principer, på vilka all giltig kunskap kan återföras och varifrån den över huvud hämtar sin giltighet.

Men även om man uppger tanken på självvidenta, i sig giltiga kunskapsprinciper, så betyder detta dock icke, att det kunskapsteoretiska problemet i varje mening skulle vara undanskaffat. Nästan varje väsentlig tanke i den traditionella kunskapsteorien återvänder fastmer i den kritiska kunskapsteorien. Skillnaden består blott däri, att dessa tankar ej längre stå under metafysiskt, utan under kritiskt förtecken, men därför också få en helt och hållet ny innebörd och mening. Också den kritiska kunskapsteorien har att göra med frågan om kunskapens möjlighet och giltighet. Men därvid ligger det den fjärran att i frågan om kunskapens möjlighet inlägga den meningen, att undersökningen skulle gälla, huruvida kunskap överhuvud är möjlig. Om frågan angående kunskapens möjlighet skulle ha denna innebörd, så kunde över huvud intet svar givas på densamma. Det vore intet allvarligt vetenskapligt problem. Kunskapsteorien har icke att försvara kunskapens möjlighet mot en absolut universell skepticism. Om man ej får utgå från att det finns någon faktisk kunskap eller åtminstone att kunskap över huvud taget är möjlig, så är varje vetenskaplig undersökning och diskussion omöjliggjord. När den kritiska kunskapsteorien frågar om kunskapens möjlighet, så gör den detta alltså icke i den meningen, som om den skulle hysa något tvivel om att kunskap är möjlig och som om den blott skulle räkna med en faktisk kunskap sedan den påvisat möjligheten av en sådan. Den frågar icke, *om* kunskap över huvud är möjlig; fastmer utgår den från den faktiskt föreliggande kunskapen såsom ett erkänt faktum, och frågar blott *huru* och under vilka förutsättningar denna kunskap är möjlig. Frågan om kunskapens möjlighet blir alltså lika med frågan om kunskapens *förutsättningar*. Med sådana förutsättningar operera vi icke blott i den alldagliga erfarenheten, utan också vid varje vetenskaplig undersökning. Detta gäller även om de mest exakta, empiriska undersökningar; till och med det enklaste expe-

riment bygger på en rad förutsättningar, som måste äga giltighet, om experimentet över huvud skall ha någon mening. Vi arbeta ovillkorligen med sådana begrepp som sant och falskt, verkligt och overkligt, orsak och verkan o. s. v. Dessa allmänna begrepp och förutsättningar äro av så grundläggande och ofrånkomlig natur samt förefalla så självklara, att man vanligen icke gör sig reda för, att man här faktiskt gjort vissa förutsättningar. Vetenskapen kan icke undvara sådana allmänna förutsättningsbegrepp; de enskilda vetenskaperna arbeta med dem, men ingen enskild vetenskap ställer sig uppgiften att kritiskt analysera dem. Dessa allmänna, axiomatiska förutsättningar, som vi medvetet eller omedvetet göra bruk av inom de skilda vetenskaperna och i all erfarenhet över huvud, är det kunskapsteoriens uppgift att klarlägga. Det intresse, som därvid leder den, är icke att på så sätt lägga en fast grundval för vetenskaperna och erfarenheten — dessa behöva icke något sådant filosofiskt fundament — utan undersökningen sker uteslutande i det rent teoretiska intresset att nå full klarhet om de principiella förutsättningar, som faktiskt och logiskt ligga inneslutna i varje kunskaps- och erfarenhetsomdöme.

Nu kunde det visserligen ligga nära till hands att tänka, att kunskapsteorien likväl när allt kommer omkring har att lägga giltighetsfundamentet för de enskilda vetenskaperna. Kunskapsteorien betraktar det dock såsom en huvuduppgift att påvisa de översta förutsättningarnas och principernas giltighet. När nu de enskilda vetenskaperna bygga just på dessa förutsättningar, så är därmed också deras giltighet bestyrkt. Men härmed synes man åter falla tillbaka i den metafysiska kunskapsteorien, som återför de enskilda omdömenas giltighet på i sig själva giltiga principer. Gentemot detta måste emellertid påpekas, att det som ovan sagts beträffande frågan om kunskapens möjlighet också har sin tillämpning på frågan om kunskapens giltighet. Den kritiska kunskapsteorien vet icke av några självgiltiga principer. En kunskapsprincips giltighet betyder blott, att den logiskt sett är medsatt såsom nödvändig förutsättning i varje av oss såsom giltigt uppfattat och erkänt enskilt omdöme. Att uppvisa de allmänna kunskapsförutsättningarnas giltighet är alltså ingenting annat än att uppvisa dem såsom nödvändiga förutsättningar. Och arten och graden av deras giltighet består just i detta deras sammanhang med de enskilda erfarenhetsomdömena.

Principernas sätt att gälla kan uttryckas så: om vi skola kunna upprätthålla kravet på giltighet för de enskilda, konkreta erfarenhetsomdömen, som ingen tänker på att bestrida, så måste vi också erkänna giltigheten av de i dem medtagna, medvetet eller omedvetet gjorda förutsättningarna. Men under sådana förhållanden inses omedelbart, att principerna icke äga någon självständig giltighet, som skulle kunna så att säga fortplantas till de enskilda omdömena.

Filosofiens uppgift är att vara allmän erfarenhetsteori. Den har att genom analys av den givna erfarenheten söka sig tillbaka till de i densamma inneburna förutsättningarna, dessa förutsättningar, som först ge de enskilda omdömena sammanhang och mening. Filosofien är kort sagt »*logisk förutsättningsanalys*». Innebörden i dessa satser framgår av vad som ovan blivit sagt om kunskapsteoriens uppgift. Men kunskapsteorien är icke det hela, utan blott en del av filosofien. Erfarenheten uttömmes nämligen icke av blott teoretiskt konstaterande av givna sakförhållanden. Vi möta satser och omdömen, som till det yttre ha formen av teoretiska erfarenhetsomdömen men som uppenbarligen förlora sin mening, om de subsumeras under de kunskapsteoretiska förutsättningarna eller kategorierna. Så förhåller det sig exempelvis med de etiska eller de religiösa omdömena. När jag i ett etiskt omdöme betecknar en handling såsom god, så skiljer sig detta omdöme till sin språkliga form icke från ett vanligt teoretiskt omdöme, men min *mening* därmed är en helt annan. I det etiska omdömet är det icke såsom i det teoretiska fråga om konstaterandet av ett sakförhållande, utan uttryckandet av en värdering. Det etiska omdömet står under andra förutsättningar och är bestämt av andra kategorier än det teoretiska omdömet. Och på samma sätt med det religiösa omdömet. Sålunda få vi att göra med olika stora meningssammanhang, vardera behärskat av sina specifika kategorier. Det är filosofiens uppgift att på vart och ett av dessa områden verkställa sin förutsättningsanalys och sålunda bana sig väg till en omfattande kategorilära.

II.

För att förstå innebörden och meningen i ett omdöme vilket som helst, inför vilket vi ställas, måste vi alltså först och främst ge akt på

i vilket meningssammanhang det ingår såsom led. Ty det är meningssammanhanget, som ger det enskilda omdömet dess allmänna karaktär och meningbestämmande inriktning. Löst ur detta och överflyttat till ett annat meningssammanhang förlorar det sin ursprungliga innebörd eller blir eventuellt helt meningslöst. Sålunda betyder det ett våldförande på det religiösa omdömet mening, om man subsumerar det under teoretiska kategorier och alltså behandlar det som om det vore menat såsom ett teoretiskt omdöme — och vice versa. När filosofien genom sin förutsättningsanalys uppvisar de för de olika meningssammanhangen till grund liggande kategorierna, betyder detta alltså att den teoretiskt klarlägger de olika grundinställningar, som komma till uttryck i de skilda slagen av omdömen. Kategorierna äro grundfrågor, på vilka de enskilda omdömena utgöra speciella svar, och svaret får sin mening genom frågan, på vilken det utgör svar. Så ger varje enskilt teoretiskt omdöme på sin speciella punkt svar på den allmänna grundfrågan om »det sanna», varje enskilt etiskt omdöme ger på sin speciella punkt svar på den allmänna grundfrågan om »det goda» o. s. v.

När filosofien genom sin förutsättningsanalys lyckats tränga tillbaka till de för de skilda slagen av omdömen till grund liggande förutsättningarna eller kategorierna, synes därmed tillika frågan om de olika meningssammanhangen ha fått sitt uttömmande svar. Hela det komplex av omdömen, som subsumeras under en viss kategori, bildar ju därigenom ett enhetligt meningssammanhang, och varje enskilt omdöme inom detsamma får sin entydiga innebörd genom att vara inordnat i detta sammanhang. Nu är det emellertid av största vikt att ge akt på, att det här sagda endast äger sin tillämpning på ett begränsat område. Inom det teoretiska meningssammanhanget kan man visserligen gå direkt från kategorierna till de enskilda omdömena och ur dessa utvinna en fullkomligt entydig mening. Har man t. ex. klarlagt innebörden i kausalitetskategorien, så kan man utan vidare finna denna exemplifierad i varje enskilt kausalomdöme. Men vad som sålunda gäller för det teoretiska meningssammanhanget, har icke tillämpning på de övriga, ateoretiska meningssammanhangen. Mellan kategorierna och de enskilda omdömena inskjuter sig här en mellaninstans, och först tack vare denna mellaninstans erhåller det enskilda omdömet sin en-

tydiga mening. Vi inskränka oss till att åskådliggöra det sagda med hänsyn till två meningssammanhang, det etiska och det religiösa.

Varje omdöme inom det förstnämnda meningssammanhanget åsyftar att på sin enskilda punkt ge svar på den kategoriala frågan om »det goda». Men om man nu skulle mena, att dessa enskilda omdömen redan på grund av inordnandet i det gemensamma etiska meningssammanhanget skulle vara entydigt bestämda, så visar det sig snart nog, att så ingalunda är fallet. Fastmer få de en totalt olika innebörd allt efter som man utgår från det ena eller andra etiska idealet. Detta betyder med andra ord, att det etiska visserligen är ett självständigt meningssammanhang, som genom sina specifika kategorier klart avgränsar sig utåt från de andra meningssammanhangen, men att dessa kategorier icke ensamma för sig räcka till för att inåt giva det full entydighet. Därigenom att ett enskilt omdöme är betecknat såsom »etiskt» är det visserligen till sin allmänna struktur avgränsat från omdömen av annat slag, men för tolkningen av dess konkreta innebörd stå ännu olika möjligheter öppna, så länge man ännu icke fixerat, ut ifrån vilket etiskt ideal omdömet är fällt. I det etiska idealet möter oss alltså den mellaninstans, som måste inskjutas mellan de etiska kategorierna och det enskilda etiska omdömet, för att detta senare skall få en fullt bestämbar och entydig mening.

Ett alldeles analogt förhållande möter oss också i det religiösa meningssammanhanget. Genom vissa allmänna kategorier avgränsar det sig från t. ex. det teoretiska eller etiska meningssammanhanget och framträder därigenom såsom en utåt fixerad erfarenhetsform. Och dock skulle vi förgäves bemöda oss om att från dessa kategorier direkt vinna tillgång till de enskilda religiösa omdömena och deras tolkning. Icke heller det religiösa meningssammanhanget är ett inåt entydigt meningssammanhang. På den kategoriala religiösa grundfrågan — vi lämna för tillfället därhän, huru denna närmare skall fixeras — möta oss inom de historiskt givna religionerna några få stora typiska varandra upphävande grundsvår, som vart och ett sätter sin prägel på alla med dem i sammanhang stående enskilda religiösa föreställningar, omdömen och värderingar. Också här inskjuter sig alltså mellan kategorien och det enskilda omdömet en mellaninstans, som vi kunna kalla

det religiösa grundsvaret eller grundmotivet, varigenom det enskilda omdömet först blir entydigt.

Till skillnad från det teoretiska meningssammanhanget, som rätt och slätt och utan vidare är ett enhetligt och entydigt meningssammanhang, få vi alltså inom de ateoretiska meningssammanhangen att göra med flera vid sidan av varandra förlöpande sekundära meningssammanhang, av vilka vart och ett bestämmes av sitt egenartade grundmotiv. Först inom detta sekundära meningssammanhang — alltså där hänsyn är tagen icke blott till kategorien, utan också till grundmotivet — få de enskilda omdömena sin entydiga innebörd. Det skulle föra för långt att här närmare undersöka orsaken till denna olikhet mellan det teoretiska och det ateoretiska. Så mycket synes i varje fall uppenbart, att den på något sätt sammanhänger därmed, att man inom det teoretiska meningssammanhanget blott har att göra med konstaterandet av faktiska förhållanden, inom de ateoretiska meningssammanhangen däremot tillika med ett ställningstagande. Härvid bör emellertid ihågkommas, att det icke är ett ställningstagande vilket som helst, utan ett som är påfordrat av vissa ofrånkomliga kategoriala frågor.

Härmed ha vi fixerat innebörden i begreppet »grundmotiv». Med en viss åskådningens grundmotiv mena vi det grundsvaret, som den har att ge på en fråga av kategorial natur och varigenom denna åskådningens enskilda omdömen, värderingar och ställningstaganden sammanhållas till ett enhetligt meningssammanhang. En undersökning, som går ut på att tränga tillbaka till det en viss åskådning behärskande grundmotivet, kalla vi motivforskning.

Det är genast klart, att en sådan motivundersökning står under en dubbel betingelse: *frågan är filosofiskt ställd, svaret måste hämtas ur den givna historiska verkligheten*. Motivforskningen rör sig alltså på gränslinjen mellan filosofi och historia; *den innesluter på en gång ett filosofiskt och ett historiskt problem*. Med hänsyn till utgångspunkten hör den samman med den filosofiska förutsättningsanalysen och den därur framgående kategoriläran. Det är vid försöket att konfrontera de genom filosofisk förutsättningsanalys vunna kategorierna med det konkreta materialet som nödvändigheten att fråga efter grundmotivet framträder. Motivforskningen kommer icke med vilken fråga som helst till det historiska materialet, och därför kan icke heller vad som

helst inom detta utgripas och utges för att vara grundmotiv. Det är på alldeles bestämda frågor som den söker svar, nämligen på de kategoriala frågorna; därför kan endast det som lämpar sig såsom svar på en sådan kategorial fråga få gälla som grundmotiv.

Men om motivforskningen sålunda vid ansatspunkten och med hänsyn till sitt sätt att fråga är av filosofisk innebörd, så är det av icke mindre vikt att betona, att svaret ej kan filosofiskt framkonstrueras utan måste hämtas ur historien. Vad som är en viss åskådningens grundmotiv kan endast fastställas genom omedelbar iakttagelse av denna åskådning i dess historiska framträdande och står alltså under samma betingelser som varje annan historisk undersökning. Motivforskningen har icke rätt att på någon punkt dispensera sig från den historiska forskningens allmänna villkor.

Här inställer sig emellertid frågan, om icke redan detta, att man kommer med en filosofiskt ställd fråga och söker svar på den i det historiskt givna materialet, betyder ett våldförande på detta senare. Vem har sagt, att det historiska materialet ovillkorligen skall reagera på en sålunda ställd fråga? Och blir icke, om man utgår ifrån att så måste vara fallet, faran för ohistorisk konstruktion överhängande? Är det icke alltså rådligast att helt enkelt hålla sig till det historiska materialet sådant som det är omedelbart givet och icke nalkas det med utifrån ställda frågor? Härvid har man emellertid förbisett tvenne ting. *Först och främst* äro kategorierna icke godtyckliga antaganden, utan nödvändiga och ofrånkomliga förutsättningar. Själva tanken att t. ex. en etisk åskådning ej skulle reagera på den etiska kategorien (gott—ont) och den däri inneslutna frågan är så orimlig, att den ej behöver uttryckligen vederläggas. Även om en etisk uppfattning ej teoretiskt klargjort för sig, att den opererar med en sådan förutsättning, så ligger denna dock realiter innesluten i varje dess bedömande ställningstagande. Skulle åter varje relation till den etiska kategorien saknas, så vore detta blott ett vittnesbörd om att ifrågavarande åskådning vore etiskt irrelevant och att den måste betraktas under någon annan kategorial synpunkt, som läte dess egentliga mening och inriktning framträda. Vi behöva därför ej befara, att det kategoriala spørsmålet skulle lägga en tvångströja på det faktiska materialet. Men *för det andra* är tanken att man utan anläggande av några som helst synpunkter skulle kunna

hålla sig uteslutande till det omedelbart givna materialet blott och bart en fiktion. Det finns över huvud taget intet sådant omedelbart givet, av alla synpunkter oberört historiskt material. Den historiska betraktelsen består just i materialets inordnande under vissa ledande synpunkter, och det är först detta inordnande som ger materialet innebörden av att vara historiskt. Och nu förhåller det sig så, att den synpunkt, som motivforskningen anlägger, är mera objektivt ofrånkomlig och i »det historiska materialet» självt förankrad än någon av de synpunkter, som eljest anläggas vid den historiska betraktelsen. Härom kan man bäst övertyga sig genom att ge akt på huru det omedelbart givna materialet tillägnas.

Utgångspunkten är härvid det ovan påpekade förhållandet, att något omedelbart givet historiskt icke över huvud existerar. Så snart ett material kan betecknas såsom »historiskt», har det redan undergått en viss utväljande, ordnande och tolkande bearbetning. »Omedelbart givet» är blott en kaotisk mångfald av intryck (personer, ting, tilldragelser). Hur går det då till, att härav uppstår en historisk bild? När det gäller att tillägna sig och vinna herravälde över denna kaotiska mångfald, kan man slå in på tvenne motsatta vägar. Den ena vägen är den, att man söker så fullständigt som möjligt uppräknade de i den givna mångfalden ingående elementen: det är *krönikans* tillvägagångssätt. Men huru omfattande och fullständig krönikan än må gestaltas, kommer den dock aldrig att sammanfalla med den omedelbart givna mångfalden. Allt kan icke förtäljas. Redan i detta att man på krönikeartat sätt begynner uppräknade de olika tingen och händelserna ligger något av urval — låt vara ett ganska godtyckligt och föga medvetet urval. Men man kan ock slå in på en motsatt väg; i stället för att eftersträva ett fullständigt återgivande av den omedelbart givna mångfalden kan man gripa ut vissa enskilda mera påfallande drag i densamma; man nöjer sig med att fixera det som förefaller mera egenartat, utan att reflektera över, att detta kanske blott är en relativt underordnad detalj: det är *karikatyrens* tillvägagångssätt. Den fäster sig vid det i ögonen fallande egendomliga, det frapperande. Den löser ut det ur dess sammanhang, framhäver och förstorar det. Att detta icke heller betyder ett direkt återgivande av den förhandenvarande verkligheten, utan en omformande bearbetning av den, ligger i öppen dag. Gentemot den

nära till hands liggande föreställningen, att krönikan förhåller sig till verkligheten såsom fotografiet, karikatyren såsom förvanskningen, för-tjänar det emellertid att framhävas, att det steg som man i karikatyren tar bort från verkligheten icke är större än det som tages genom den krönikeartade framställningen. Båda ge uttryck åt något i verkligheten förefunnet, och båda bjuda det i en bearbetning och omformning, blott att de därvid röra sig utefter olika linjer, den ena mera i riktning mot det allmänna och genomsnittliga, den andra mera i riktning mot det egenartade. Det kan därför ofta inträffa, att den vissa drag ensidigt framhävande karikatyren är i stånd att föra oss närmare den därigenom avbildade verkligheten än den alla olika drag trofast registrerande framställningen kan göra.

Det är av vikt att ge akt på detta för att icke hemfalla åt den icke ovanliga missuppfattningen, att den krönikeartade behandlingen, som utan egna tillsatser söker avbilda verkligheten, skulle stå i mer omedelbart förhållande till denna än historien, och att denna senare i samma mån som den anlägger mera omfattande synpunkter allt mera avlägsnar sig från verkligheten. Det förhåller sig alldeles tvärt om. Varje steg vidare på den historiska vägen betyder fastmer ett närmande till den omedelbart givna verkligheten. Det är ett försök att neutralisera det fel, som begicks vid den första bearbetningen och omformningen.

Det är i grunden en och samma svaghet som vidlåder båda de omtalade vägarna, nämligen det godtyckliga i deras bearbetning. Krönikans fel består icke däri, att den verkställer ett urval, ty detta måste ske, om man över huvud skall kunna tillägna sig den givna mångfalden, utan dess fel består däri, att detta urval sker godtyckligt. Och karikatyrens fel består icke däri, att den framhäver det egenartade, ty detta bör ske, om man över huvud skall kunna få några konturer på den verklighet, som skall återgivas, och om uppfattningen av densamma ej skall stanna på den kaotiska mångfaldens stadium; felet består fastmer däri, att karikatyren söker det egenartade på godtyckliga punkter. I båda fallen gäller det alltså att ersätta de godtyckliga synpunkterna med väsentliga. Det är detta som sker, då man på den ena linjen från krönikan höjer sig till den historiska betraktelsens plan, och då man på den andra linjen från karikatyren höjer sig till karakteristiken. Ty *historien*, den historiska betraktelsen går ut på att ställa materialet under för det-

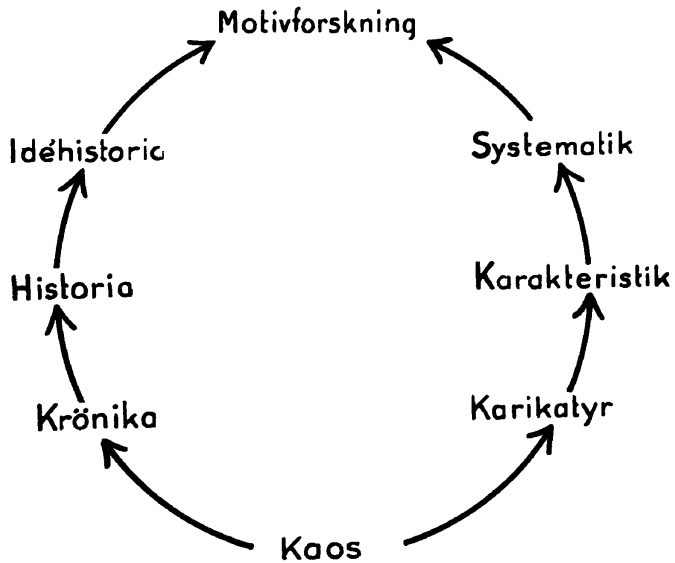
samma väsentliga synpunkter, och *karakteristiken* går ut på att fånga det för en företeelse centralt och väsentligt egenartade och i denna mening karakteristiska.

Till verkligt övervinnande av godtycket når man emellertid på båda linjerna först genom att ställa företeelserna in i deras större sammanhang, alltså endast genom att från de enskilda iakttagelserna höja sig till ett mera omfattande perspektiv. Detta, som för en ytlig betraktelse kan te sig såsom ett avlägsnande från den omedelbart givna verkligheten, är i själva verket i stället ett sätt att komma denna närmare. Det är förutsättningen för ett objektivt tillägnande av det omedelbart givna och ett hjälpmedel att komma till klarhet om dess konkreta innebörd. Så länge man betraktar den enskilda historiska gestalten eller perioden isolerad, är man i ständig fara att däri ohistoriskt inlägga från den egna tiden och föreställningssfären hämtade tankar. Först när man ser den enskilda historiska företeelsen på dess plats i det tidstypiska sammanhanget, först när man ser den enskilda åskådningen inordnad på sin punkt i det mera omfattande *idéhistoriska* sammanhanget, har man förstått den på ett sätt som på allvar kommer verkligheten nära. Och på motsvarande sätt med *karakteristiken*. Dess försök att nå fram till det för en företeelse centralt och väsentligt egenartade kan endast i ringa utsträckning genomföras, så länge företeelsen betraktas isolerad. Först när den är infogad i ett större systematiskt sammanhang, kan dess centrala egenart klart framträda. Så leder *karakteristiken* omedelbart över i *systematik*.

Steg för steg ha de båda linjerna, den historiska linjen och egenarts-linjen, närmat sig varandra. I *motivforskningen* löpa de tillsammans till ett. Grundmotivet ger svar på en högsta systematisk fråga under vidsträcktaste idéhistorisk synpunkt. Den kategoriala frågan om meningssammanhanget får här sitt historiskt betingade svar. Först på denna grundval och sedan det enskilda omdömet är inordnat i sitt eget (sekundära) meningssammanhang, är dess innebörd fullt entydigt fixerad.

Den här skisserade vägen från den omedelbart givna kaotiska mångfalden — genom krönikan, historien och idéhistorien å ena sidan samt karikatyren, *karakteristiken* och *systematiken* å andra sidan — till det konkreta omdömet fullt entydiga fixering genom dess inordnande

i det av motivforskningen klarlagda meningssammanhanget kan enkelt åskådliggöras genom följande schematiska bild:



III.

Huvudtesen i den föregående utredningen har varit, att de enskilda konkreta omdömena — vi ha här blott att göra med omdömen, som höra hemma inom de ateoretiska erfarenhetsområdena — erhålla en fullt entydig mening först, när man känner icke blott det meningssammanhang, utan även det motivsammanhang, i vilket de ingå. Tvenne till sin språkliga form likalydande omdömen kunna ha totalt olika innebörd, om de behärskas av olika grundmotiv. För att utredningen ej skall stanna blott på abstrakt plan, må det sagda helt konkret illustreras med ett exempel hämtat från det religiösa meningssammanhanget. I mitt arbete »Eros och Agape» har påvisats, hurusom inom den kristna idéhistorien tvenne religiösa grundmotiv kämpat med varandra om herraväldet, nämligen det hellenistiska erosmotivet och det urkristna agapemotivet. Ursprungligen framgångna ur totalt skilda källor och representerande tvenne skilda andliga världar ha dessa två grundmotiv

under historiens lopp trätt i förbindelse med varandra och i olika grad kommit att trycka sin prägel på de inom kristendomen mötande skilda åskådningarna. Om man försummar att ge akt på i vad mån det ena eller andra av dessa grundmotiv är förhärskande inom en viss åskådning, berövar man sig möjligheten att förstå den och utsätter sig även i rent konkreta tolkningsfrågor för de mest fatala historiska misstag.

Se här ett exempel.

När Thomas ab Aquinö i sin Teologiska Summa vill klargöra, i vilken mening man över huvud kan tala om kärlek hos Gud, framhåller han, att kärleken har en väsentligen olika innebörd, alltefter som det är fråga om Guds kärlek eller vår kärlek. Den *mänskliga kärleken* framkallas av och blir till genom föremålets godhet, *Guds kärlek* åter ingjuter och skapar godheten i tingen.¹ Den här åsyftade motsatsen kan också uttryckas så, att förhållandet mellan kärleken och dess föremål i de båda fallen är alldeles omkastat. När Gud älskar ett föremål, så är hans kärlek det primära: kärleken är causa till föremålets »bonitas»; att Gud älskar det är grunden till att det överhuvud har någon »bonitas». När människan älskar ett föremål, är föremålets beskaffenhet det primära: här är föremålets »bonitas» causa till kärleken; att föremålet äger en viss »bonitas» är grunden till att det över huvud blir älskat.

I Heidelbergdisputationens 28:e tes ställer Luther emot varandra Guds kärlek och den mänskliga kärleken med uttryckssätt, som kunna synas komma Thomas' ovan anförda distinktion ganska nära. *Guds kärlek* — säger Luther — förefinner icke sitt föremål utan skapar det. *Människans kärlek* åter skapas av sitt föremål.²

För en uppfattning, som finner den historiska troheten och närheten till den faktiskt givna verkligheten garanterad därigenom att man så mycket som möjligt stannar vid de enskilda uttalandena och som i varje försök att låta dem framträda i belysning av det större sammanhang,

¹ »Deus omnia quae sunt amat. Non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius: sed e converso *bonitas ejus, vel vera vel aestimata, provocat amorem*, quo ei velimus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet: et ad hoc operemur. *Sed amor Dei est profundus et creans bonitatem in rebus.*» Summa theol. I, qu. 20, art. 2.

² »Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili.» WA 1, sid. 365.

vari de ingå, ser ett avlägsnande från den historiska verkligheten, synes saken här enkel nog. Den måste uppfatta saken så, att för Thomas såväl som för Luther Guds kärlek i samma mening är en skapande kärlek, den mänskliga kärleken åter en genom föremålets beskaffenhet avvunnen kärlek. Även om denna gemensamma grundtanke sedan i de båda fallen skulle framträda i olika modifikationer, så upphäves dock icke därigenom den grundläggande överensstämmelsen. Så mycket synes i varje fall uppenbart, att det är om samma sak som Thomas och Luther här tala. Skillnaden i uppfattningen kan på sin höjd vara en accentskillnad.

I ett dogmhistoriskt arbete, som gjort till sin uppgift att hålla sig omedelbart vid det historiskt givna, ha dessa uttalanden av Thomas och Luther blivit sammanställda med varandra på antytt sätt. Skillnaden dem emellan skall enligt denna framställning egentligen bestå däri, att »den katolska uppfattningen begränsar den gudomliga kärlekens *skapande* av föremålet för sin kärlek till en momentan tilldragelse. Det en gång skapade äger en åtminstone relativ godhet, är i någon mån ett *värdigt* föremål för Guds kärlek.» För Luther åter är det icke blott fråga om »den skapande akt, genom vilken människan bliver till», ej heller blott om »det moment, i vilket den andliga nyskapelsen äger rum. Enligt hans mening står människans hela jordetillvaro under regeln, att människan äger skönhet i Guds ögon, endast emedan hon av Honom älskas utan förskyllan eller värdighet.» Att denna åtskillnad dock närmast är att betrakta som en accentskillnad framgår tydligt av de sammanfattande ord, i vilka utredningen utmynnar: »I satsen, att Gud skapar föremålet för sin kärlek, ligger inneslutet, både att Gud verkligen skapar nytt och att Hans dom i kärlekens handlande ej är bestämd av det faktiskt föreliggande. De båda momenten kunna ej helt åtskiljas. I de båda kristna huvudkonfessionerna ha dock dessa två moment på helt olika sätt betonats. Även *inom* konfessionernas geografiska gränser har i verkligheten tonvikten fallit mycket olika på de båda momenten.»

Nu måste det emellertid om denna framställning sägas, att den, trots alla verbala anknytningar till Thomas och Luther, likväl kommer att ta miste. Huvudfelet består däri, att den helt självklart utgår från förutsättningen, att de relativt likalydande formuleringarna äro en-

tydligt bestämda och alltså röja en saklig överensstämmelse eller att de åtminstone kunna betecknas såsom liknämninga och belägna på samma plan. Den ser icke, att de ingå i skilda motivsammanhang och därför få totalt olika innebörd. När man fått upp blicken för detta, blir det genast klart, att Thomas och Luther tala om fullkomligt olika ting och att deras formellt likartade utsagor därför äro inkommensurabla.

Thomas' här behandlade utsagor höra helt och hållet inom erosmotivets sfär. Med sitt tal om Guds kärlek befinner han sig inom den stora erostraditionen från Proklos och Pseudo-Dionysius. Av dessa har han lärt, att Gud är den absoluta kausaliteten (*αίτία*) och därför också kärleken (*ἔρως*). Guds kärlek är här = Guds orsaklighet. Det är något av samma tanke, som hos Pseudo-Dionysius möter under namnet »den extatiska kärleken». Att Gud älskar betyder helt enkelt att han av sin fullhet av realitet låter något — mer eller mindre — tillströmma de skapade varelserna. Så är hela världsprocessen ett uttryck för Guds kärlek och i sista hand för hans självkärlek, som »extatiskt» utgår från honom men tillika åstadkommer att allting åter vänder tillbaka till honom.

För att ytterligare klargöra Thomas' uppfattning må här en parallell tankegång från hans Romarebrevskommentar anföras. På tal om den gudomliga utkorelsen gör Thomas där gällande, att det består en skillnad i ordningsföljden mellan »electio» och »dilectio» hos Gud och hos människan. Hos människan går nämligen »electio» före »dilectio», ty människans vilja sättes i rörelse att älska genom det bonum, som den iakttar och skådar i det älskade föremålet och som är grunden till att den föredrar detta framför ett annat och riktar sin kärlek på det sålunda föredragna. Guds vilja åter är orsaken till varje bonum som finns i det skapade. Därför är det bonum, varigenom det ena skapade tinget föredrages framför ett annat, en följd av Guds vilja.¹

¹ »Electio autem et dilectio aliter ordinantur in deo et in homine. In homine enim electio praecedat dilectionem, voluntas enim hominis movetur ad amandum ex bono quod in re amata considerat, ratione cuius ipsam praelegit alteri et praelectac suum amorem impendit. Sed voluntas dei est causa omnis boni quod est in creatura, et ideo bonum per quod una creatura praefertur alteri per modum electionis, consequitur voluntatem dei quae est de bono illius quae pertinent (?) ad rationem dilectionis. Unde non propter aliquod bonum quod in homine eligat deus eum diligit, sed potius eo quod ipsum diligit, praefert eum aliis eligendo.» In Pauli Apostoli epistolas commentaria, Ad Romanos, cap. IX, lectio 2; Antverpiae 1569, fol. 38 a.

Härmed är bakgrunden given för att förstå innebörden i det omdebatterade Thomas-uttalandet. Den fråga han har att besvara är denna, om man kan säga att Gud älskar alla ting. Här stöter han emellertid genast på en svårighet. Ty redan detta att över huvud taget tala om kärlek hos Gud kan ju verka främmande, då vi ju eljest äro vana att med begreppet kärlek förbinda tanken på begär och behov. Detta ger Thomas anledning att utreda den olika innebörden i begreppet kärlek, då det användes med avseende på Gud och med avseende på oss. När vi älska, betyder detta att vi rikta vårt begär och vår åtrå på ett föremål, som vi betrakta såsom ett eftertraktansvärt »bonum» för oss. I denna mening kan man givetvis icke tala om kärlek hos Gud. Han är ju själv »summum bonum», inbegreppet av alla förmåner, på vilka begäret över huvud kunde riktas. Då vi likväl tala om kärlek hos Gud, får detta ord tydligen en helt annan innebörd. Här blir kärleken = den gudomliga kausaliteten. Men om det hos Gud består en sådan identitet mellan kausalitet och kärlek, så är därmed också svaret givet på frågan, huruvida Gud älskar alla ting. Han gör det, så visst som allt existerande går tillbaka på hans kausalitet. Allt som är har ju sin tillvaro eller — vilket sakligt betyder detsamma — sin »bonitas» från Gud. Att Gud älskar allt är i grunden detsamma som att han skapat och frambragt allt, att han är alltings yttersta causa.

Detta är alltså innebörden i Thomas' tal om att Guds kärlek i motsats till människans är skapande. Det betyder helt enkelt, att Guds kärlek är detsamma som hans kausalitet. För att vinna full klarhet över hans uppfattning måste emellertid uppmärksamheten nu också riktas på innebörden i begreppet »bonitas». Först och främst måste då beaktas, att detta begrepp i närvarande sammanhang ej har något som helst med »moralisk godhet» att skaffa. Bonitas och existentia äro för Thomas växelbegrepp.¹ På metafysikens och erostraditionens vanliga sätt betraktas det varande och det goda såsom identiska med varandra. Båda ge uttryck åt samma realitet, blott att det varande framställer denna realitet rätt och slätt, det goda åter framställer realiteten såsom föremål för begär.² Varje ting som existerar har alltså en viss »bonitas»,

¹ »Nam omnia existentia, in quantum sunt, bona sunt.» Summa theol. I, qu. 20, art. 2.

² »Bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile.» Summa theol. I, qu. 5, art. 1.

en viss grad av realitet: ju högre grad av realitet, desto större »bonitas». Att Gud älskar ett föremål betyder följaktligen att han i kraft av sin orsaklighet meddelar det en viss grad av realitet eller »bonitas».

Sedan vi så kommit till insikt om innebörden i Thomas' ord om Guds kärlek, som ingjuter och skapar »bonitas» i tingen, blir det genast klart, att dessa Thomas' ord blivit underkastade en genomgripande om-tolkning i det ovan citerade arbetet. När Thomas' begrepp »bonitas» där återgives med »ädla egenskaper», så måste detta helt enkelt betecknas såsom en felöversättning, föranledd av att man försummat att giva akt på den speciella betydelse, som uttrycket »bonitas» får, då det står inställt i erosmotivets sammanhang. Och lika förfelat är det att med utgångspunkt från Thomas' ord om Guds skapande kärlek uppställa satsen: »Det en gång skapade äger en åtminstone relativ godhet, är i någon mån ett *värdigt* föremål för Guds kärlek». Detta är att åter sammanblanda den gudomliga och den mänskliga kärleken, vilket Thomas ville undvika. Guds kärlek består ju just i hans orsaklighet.

Vända vi oss nu härifrån till Luthers ord om den gudomliga och den mänskliga kärleken, så betyder detta tillika att vi träda in i en helt ny värld. Om hos Thomas erosmotivet är det förhärskande, så är det hos Luther lika uppenbart agapemotivet som har ledningen, och detta sätter sin prägel på hans distinktion mellan den gudomliga och den mänskliga kärleken. Den *mänskliga kärleken* söker i allt sitt eget. Den vänder sig dit, där den kan finna något gott för egen räkning att egocentriskt njuta. Den är mer betänkt på att mottaga gott än att giva. Men därav följer att den mänskliga kärleken är en avvunnen kärlek, en kärlek som först framkallas genom föremålets åtråvärda egenskaper. Såsom vittnen för att detta är den mänskliga kärlekens art kan Luther åberopa antikens filosofer, vilka ju med kärlek menade begärande kärlek. I skarpaste motsats härtill ställes nu *Guds kärlek*. Då det gäller att ange dess art och innebörd, kan Luther icke hämta dragen till densamma från det mänskliga livets område eller från filosofernas tankar. Han får hämta det från Guds uppenbarelse i Kristus. Och här griper han betecknande nog till agapemotivets klassiska ställe i Mark. 2, 17. När Kristus säger: »jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare», har han visat oss en alldeles ny art av kärlek, som icke söker sitt, som icke vänder sig till det värdefulla för

att få del däri, utan till det värdelösa och förlorade för att hjälpa och frälsa det. Det är den gudomliga *skapande kärleken*, som vänder sig till det som intet är för att därav göra något. Det är denna kärlek som klarast träder oss till mötes vid Kristi kors: »Iste est amor crucis ex cruce natus».

Till sist inställer sig nu frågan: vilket sammanhang består mellan å ena sidan Thomas' tal om den gudomliga kärleken = kausaliteten som ger realitet (»bonitas») åt tingen och å andra sidan Luthers tal om den vid Kristi kors sig uppenbarande gudomliga kärleken, som i förbarmande uppsöker det förlorade? Svaret kan endast bli: alls intet. Trots den formella likheten i uttryckssätt tala Thomas och Luther om totalt olika ting. Varken med kärleken eller dess föremål eller den genom kärleken framkallade bonitas menas i de båda fallen detsamma eller ens något likartat. Men då har det icke längre någon mening att tala om »satsen, att Gud skapar föremålet för sin kärlek» såsom om en enhetlig sats, som i sig innesluter tvenne moment, vilka erhålla olika tonvikt i de olika konfessionerna.

IV.

Med ett konkret exempel ha vi illustrerat nödvändigheten av att vid tolkningen av de enskilda omdömena ge akt på, i vilket motivsammanhang de ingå. Dylika exempel skulle kunna anföras i mängd. Det här valda visade sig särskilt lämpligt och klargörande därigenom att de jämförda utsagorna till sin språkliga form voro så förvillande lika men till sin verkliga innebörd visade sig tillhöra totalt skilda världar.

Från exemplet återvända vi nu till vår huvudtankegång. När det gäller att tolka en mötande utsaga, är det ju utan vidare uppenbart, att man icke kan stanna vid utsagan isolerad för sig utan också måste taga vederbörlig hänsyn till kontexten. Lösryckt ur sitt sammanhang kan utsagan eljest få en helt annan innebörd än den åsyftade. Men här är det nödvändigt att gå ännu ett steg vidare. Det räcker icke med att blott se på det närmaste sammanhanget; hänsyn måste också tagas till det större sammanhang (meningssammanhang och motivsammanhang), vari detta ingår och varifrån det ytterst mottager sin prägel. Men därmed

drives man in på motivforskningens linje, vars filosofiska och historiska problematik vi i det föregående i någon mån sökt utreda.

Till sist blott en anmärkning av allmän art. Vi utgingo från en betraktelse av motivforskningen såsom filosofiskt problem och banade oss väg till det däri inneslutna historiska problemet. Detta sammanträffande av ett historiskt och ett filosofiskt intresse leder osökt tanken hän till det gamla historiefilosofiska problemet. Är det måhända något av samma intresse, som framdrev det historiefilosofiska problemet, som nu möter inom motivforskningen, blott befriat från det metafysiska förtecknet? I så fall skulle man här kunna tala om en vetenskapligt legitim fortsättning på ett gammalt metafysiskt problem, på samma sätt som den metafysiska kunskapsteorien erhållit en vetenskapligt legitim arvtagare i den kritiska kunskapsteorien.

IRENAEUS' KRISTENDOMSTOLKNING OCH KYRKOSYN

AV PROFESSOR HJALMAR LINDROTH, UPPSALA

I.

Irenaeus kan med visst fog göra anspråk på att kallas den förste i kyrkofädernas långa rad. Ty han är den, som först tar sikte på kyrkan i dess helhet och så att säga talar i hela kyrkans namn. Han är även — skulle man kunna säga — den förste systematiska teologen, den förste, som sökt bringa det totala kristna trosinnehållet på en systematisk enhets- och helhetssyn. Här vilja vi söka ge en antydan om huru hans kristendomstolkning och kyrkosyn intimt höra samman och huru den senare förhjälper oss att förstå den förra.

Irenaeus har inom senare protestantisk teologi tilldragit sig icke ringa intresse. Det skulle kunna sägas, att den nyorientering inom forskningen med avseende på tolkningen av den gammalkyrkliga teologien, som föreligger, i mycket utgått från ett fördjupat inträngande i Irenaeus' åskådning. Längre nog har uppfattningen om den gammalkyrkliga teologien varit präglad av A. Ritschls och A. Harnacks syn. Grundtesen hos dem var, att det gammalkyrkliga dogmat var bestämt av en fysisk, naturalistisk uppfattning av frälsningen. Enligt Ritschl satte de i motsats mot den naturalistiska åskådningen stående etiskt kvalificerade begreppen rättfärdiggörelse och försoning in i det kristna trostänkandet först i och med medeltiden.¹ Och Harnack menar, att »das im Christentum dargereichte höchste Gut» hos Irenaeus fattas som »die Vergottung der menschlichen Natur durch die Gabe der Unvergänglichkeit», varvid »die Unvergänglichkeit» tänkes som »ein physischer Zustand».² Naturligt är enligt Harnack, att även fräls-

¹ Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I², 1882, s. 3 f.

² Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴, 1909, s. 559 ff.

ningens grund, Gudssonens eller Logos' inkarnation, fattas på ett naturalistiskt sätt.

Emil Brunner har gått till skarp kritik av denna ritschl-harnackska syn på det väsentliga i den gammalkyrkliga teologien.¹ Den grundtes, som på ovannämnt sätt räknar med en fysisk-naturalistisk frälsningsuppfattning i den gammalkyrkliga teologien, är enligt Brunner falsk helt enkelt därför, att den utgår från en falsk frågeställning. Denna grundtes går nämligen tillbaka på disjunktionen: »entweder ethisch oder physisch». Men denna disjunktion existerar enligt Brunner icke, därför att »der Gegensatz Natur-Geist nicht, wie das moderne idealistisch-theologische Denken behauptet, der wahrhaft ernste Gegensatz ist». »Die christlichen Aussagen beziehen sich alle auf Sachverhalte, die jenseits des Gegensatzes von physisch und ethisch, Natur und Geist im moralistisch-idealistischen Sinne liegen.» Frälsningen innebär lika litet ett etiskt som ett fysiskt förhållande. Visserligen användas i det kristna språkbruket såväl »etiska» som »naturalistiska» uttryckssätt. »Und doch ist nie Naturhaftes, Ethisches ... gemeint, sondern jenes Dritte des Glaubens.» Frågeställningen eller disjunktionen: fysisk eller etisk, är synnerligen karakteristisk för den ritschl-harnackska teologien, men den är främmande för såväl den gammalkyrkliga teologien som för varje äktkristen åskådning i alla tider, menar Brunner. Ut från denna utgångspunkt går Brunner till en detaljerad kritik av Harnacks Irenaeus-tolkning. Själv menar Brunner att det hos Irenaeus alltid är fråga om ett personligt trosförhållande. »Da ist nirgends von einem physisch-mechanischen Geschehen die Rede.»² Medan Harnack med sin tolkning kommit till ganska nedsättande omdömen, är Brunner i stånd att på helt annat sätt bedöma Irenaeus. Han är enligt Brunner »der erste grosse altkirchliche Theologe», ja, »bei ihm ist die ganze Fülle des neutestamentlichen Christuszeugnisses, das johanneische wie das paulinische, das spezifisch neutestamentliche und das gesamtbiblische in einer Weise zur Einheit verbunden, wie vielleicht bei keinem bis auf Luther».³

Gustaf Aulén hänvisar i sina Olaus-Petri-föreläsningar, Den

¹ Der Mittler, 1927, s. 219 ff.

² A. a., s. 226.

³ A. a., s. 219.

kristna försoningstanken, 1930, till Brunners »förtjänstfulla Irenaeus-tolkning».¹ Även Aulén skänker Irenaeus den största uppskattning. Så ock Anders Nygren.² Ehuru Nygren och Aulén använda sig av olika uttrycksmedel vid tolkningen av Irenaeus' teologi, stå deras uppfattningar dock i sak i viss överensstämmelse med varandra. Enligt Aulén framstår Irenaeus såsom förste representant för vad han kallar den klassiska försoningstanken.³ Detta är i princip detsamma som då Nygren i Irenaeus ser den främste företrädaren inom gamla kyrkan för agapemotivet.⁴ Enligt Aulén är det främsta kännetecknet på den av Irenaeus företrädda klassiska försoningstanken, »att försoningsverket här fattas som ett helt och hållet gudomligt verk . . . Det för tankegången avgörande är denna linje *uppiifrån* — *nedåt*: den gudomliga makten liksom sänker sig ned, den träder in i syndens och dödens värld och utför där det verk, varigenom Gud försonar sig med världen . . . Det finnes ingen annan motivering för det som sker och ingen annan kraft verksam i det som sker än den gudomliga agape allena.»⁵ Dessa Auléns ord åberopas direkt av Nygren och betecknas som en träffande karakteristik av Irenaeus' teologi.⁶

Även om Aulén och Nygren i tolkningen och bedömningen av Irenaeus' teologi så stå i viss överensstämmelse med varandra, föreligger dock en tydlig olikhet mellan dem. Aulén har insatt hela Irenaeus' teologi under försoningstankens huvudsynpunkt. Vid början av sin framställning av Irenaeus' teologi hävdar Aulén i anslutning till Bousset, att ingen är Irenaeus lik icke blott med hänsyn till rikedomen och mångfalden i de upptagna och vidare utvecklade motiven, utan även med hänsyn till förmågan av enhetlig och sluten sammanfattning.⁷ Och vid slutet av sin undersökning framhåller han om Irenaeus, att hans tankegång har en klar och fast linjeföring.⁸ Att Irenaeus' åskådning skulle äga enhetlighet, slutenhet, klarhet och fasthet, framgår icke

¹ A. a., s. 59.

² Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape II, 1936, s. 189 ff.

³ A. a., s. 67.

⁴ A. a., s. 189 ff., 206.

⁵ A. a., s. 67 f.

⁶ A. a., s. 206.

⁷ A. a., s. 39.

⁸ A. a., s. 67.

av Nygrens undersökning och torde icke erkännas av honom. Ty han framhåller, hurusom agapetanken trots allt har en viss begränsning hos Irenaeus. Även om denne för Nygren framstår som förste representant inom gamla kyrkan för agapemotivet, så företräder han likväl icke »en av främmande motiv oberörd agapeåskådning».¹ Han har tvärtom i sin teologi erlagt en icke obetydlig tribut åt den hellenistiska eros-åskådningen, säger Nygren. I hans teologi »vävas inslag från eros- och agapemotiven samman med varandra».² Detta måste enligt Nygrens egen syn betyda, att Irenaeus' teologi djupast faller sönder i disparata element.

Härmed är problemet för föreliggande studie uppställt och fixerat. Att den nygrenska agapetanken icke helt behärskar och bestämmer Irenaeus' åskådning är ovedersägligt. Men betyder detta, att Irenaeus' kristendomstolkning saknar systematisk-teologisk slutenhet och enhet? Eller gives det en tanke, som är i stånd att förbinda de till synes disparata elementen och som samtidigt kan göra anspråk på att vara genuint kristen? Jag menar, att den trostanke, som faktiskt varit av grundläggande betydelse för alla andra trostankar alltifrån kristendomens första framträdande, den kristna kyrkotanken, här kommer oss till hjälp. Jag vill söka visa, huru Irenaeus' kyrkosyn förhjälp oss att förstå hans kristendomsuppfattning såsom ett bakom de till synes disparata elementen föreliggande slutet helt.

II.

Den bärande grundtanke, vari Irenaeus till sist samlar hela det kristna trosinnehållet, är icke försoningstanken med den däri uttryckta agape-kärleken, utan rekapitulationstanken eller tanken på

¹ A. a., s. 206.

² A. a., s. 209. S. Silén: Den kristna människouppfattningen intill Schleiermacher, 1938, s. 74 f. ser från en annan synpunkt bristande enhetlighet i Irenaeus' teologi. Hans människouppfattning visar å ena sidan en av det »kosmologiska» intresset bestämd »individualistisk och perfektionistisk betraktelse av människan», å andra sidan en av den »soteriologiska» grundsynen bestämd »depravationistisk betraktelse av människosläktet».

ἀνακεφαλαίωσις. Ty försoningen är blott en sida av rekapitulationen. Rekapitulationstanken hos Irenaeus står i nära sammanhang med urkristen åskådning och dess förutsättning i gammaltestamentliga tankar. Denna tanke hänger på det närmaste samman med tanken på den gudomliga frälsningsekonomin eller Guds frälsningsplans realiserande i mänsklighetens historia i enlighet med Guds eviga rådslut. I det nytestamentliga Efeserbrevet (1: 9 f.) heter det, att Gud »har för oss kungjort sin viljas hemlighet enligt det beslut, som han efter sitt behag hade fattat inom sig själv, om en ordning (οἰκονομία, dispensatio), som i tidernas fullbordan skulle komma till stånd, det beslutet att i Kristus sammanfatta (ἀνακεφαλαίωσασθαι, recapitulare) allt som finnes i himmelen och på jorden». Det är tydligt, att i detta ord den gammaltestamentliga synen hos de stora profeterna på världshistorien såsom sammanfallande med Guds universella frälsningsviljas realiserande förbundits med det nytestamentliga vittnesbördet om Kristus. I Kristus kom i tidernas fullbordan Guds eviga frälsningsrådslut att förverkligas på ett handgripligt, för alla åtkomligt sätt. Han sammanfattade allt i himmelen och på jorden. Han inledde därmed en ny tidsålder i världen. Denna tanke sammanhänger med den äldsta kristna kyrkotanken, ty kyrkan fattades som denna nya tidsålder. Dessa urkristna tankar upptar och fullföljer Irenaeus. Redan Ignatius, som hävdade, att kyrkan är, där Kristus är,¹ såg i Kristus begynnelsen till en ny mänsklighet och talade om »Guds frälsningsplan (οἰκονομία) med avseende på den nya människan Jesus Kristus».² För Irenaeus, som i mycket fullföljer samma teologiska åskådning som Ignatius, kom Kristus att i sig sammanfatta allt vad människa heter. Men rekapitulationen har hos honom än vidare innebörd. Rekapitulationen betyder, att under Kristus såsom huvud en sammanfattning sker av allt i himmelen och på jorden, i begynnelsen och änden, i tid och evighet.

Ad quid enim descendebat? Varför kom han? Varför nedsteg han till jorden? Så brukar med hänvisning till Adv. haer. II, 14: 7 Irenaeus' teologiska huvudfråga framställas. Från Irenaeus har man givetvis kunnat hämta skiftande svar på denna fråga. »Ett känt och gärna citerat svar lyder» — framhåller Aulén —: »Kristus har blivit människa

¹ Ep. ad Smyrn. 8: 2.

² Ep. ad Eph. 20: 1.

för att vi skulle bli gudomliggjorda» (Adv. haer. III, 19: 1).¹ Aulén hänvisar även till Adv. haer. III, 18: 7 såsom svar på nämnda fråga: »för att han skulle döda synden, nedslå döden och levandegöra människan».² Dessa svar äro förvisso riktiga, men de ange icke fullständigt Irenæus' åskådning. Den berömda frågan: Ad quid enim descendebat? framställer Irenæus i det sammanhang där han visar, huru gnostikerna lånat sin vishet från de hedniska filosoferna Demokrit, Epikur, Anaxagoras, Empedokles, Plato, Aristoteles, cynikerna, pytagoreerna etc. »Hava dessa, av vilka I på angivet sätt lånat, känt sanningen eller icke?» frågar Irenæus. »Om de känt den, så var det ju överflödigt, att Frälsaren kom till världen. Ty varför kom han? Månne för att meddela en redan känd sanning åt dem, som kände den? Men hava de icke känt den, huru kunnen I då berömma eder av att med dem, som icke kände den, ensamma vara i besittning av den allt överträffande gnosis, som redan de hava, vilka icke känna Gud.»³ Kristus kom sålunda för att meddela sanningen, den sanning, som filosoferna och denna världens vise icke ägde. Men »kyrkan», som »sträcker sig över hela världen ända till jordens yttersta gränser», är i besittning av denna sanning, ty hon har mottagit den av apostlarna och apostlalärjungarna och äger den i och genom Anden, som redan genom profeterna förkunnade Guds frälsningsekonomi (*οικονομία*), Herrens dubbla ankomst, nämligen dels hans födelse genom jungfrun och hans jordeliv allt intill himmelfärden, dels hans återkomst från himlen i Faderns härlighet. Och syftet med hans ankomst är att i sig sammanfatta allt (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα*) (Ef. 1: 10) och uppväcka allt kött i hela mänskligheten.⁴ Här hava vi det mest omfattande svaret på frågan om syftet med Kristi ankomst. Svaret är *ἀνακεφαλαιώσεις* eller recapitulatio.

»Vi hava visat, att Guds Son, som av evighet varit hos Fadern, icke då (d. v. s. vid inkarnationen) började att vara till, utan då han antog kött och blev människa, sammanfattade han i sig det vitt utbredda människosläktet och förlänade oss i denna sammanfattning frälsningen, för att vi skulle återfå i Kristus Jesus, vad vi förlorat i

¹ A. a., s. 40; jfr E. Brunner: A. a., s. 226.

² A. a., s. 42.

³ Adv. haer. II, 14: 7.

⁴ Adv. haer. I, 10: 1.

Adam, nämligen gudsbilden och gudsligheten».¹ I Adam voro vi enligt Irenaeus vid tidens början inneslutna till en enhet. Vid tidens slut, vid den nya tidsålderns inbrytande, som är kyrkan, har Kristus på samma sätt i sig sammanfattat oss till en enhet.

»En är Gud Fadern, såsom vi visat, och en är Kristus Jesus, vår Herre, som genomgått hela frälsningsordningen och sammanfattat allt i sig. I detta 'allt' är också människan, Guds skapelse, innesluten. Även människan sammanfattade han alltså i sig, i det att han, den osynlige, blev synlig, den ofattbare blev fattbar, den lidandesfrie blev i stånd att lida, Logos blev människa. Så sammanfattade han i sig allt, för att, såsom i de överhimmelska och andliga regionerna Logos härskar, han ock i det synliga och kroppsliga må äga överhöghet, i det han intager den första platsen och i rätt tid drager alla till sig, då han framträder som kyrkans huvud.»² En fullständig parallell föreligger genom rekapitulationen mellan det himmelska och det jordiska. Logos' ställning som den förste i himmelen motsvaras av hans plats framför allt annat på jorden, där han är *caput ecclesiae*.

Rekapitulationen betyder även en sammanfattning av allt under jorden. »Såsom han hade makten i himlen, så må han även hava makt på jorden och . . . över det, som är under jorden (*sub terra*), såsom den förstfödde av de döda, för att alla må se sin konung och för att från vår Herre Faderns ljus må utstråla och från hans lysande kött må komma in i oss och människan så må nå fram till oförgängligheten».³ Såsom han som Logos i himlen intar främsta platsen och som kyrkans huvud har överhögheten på jorden, så är han även i underjorden konung och herre. Hans död betyder icke att han är överlämnad åt dödens sömn. Synnerligen vanlig är i gamla kyrkan föreställningen, att Kristi död icke betecknar ett passivt tillstånd, utan en aktiv makt.⁴ Irenaeus delar denna föreställning. Syftet med Kristi nedstigande till dödsriket var icke blott frälsningspredikan (*evangelizare*) utan även befrielse (*extrahere, eruere*) av dem, som voro i dödens våld. Såsom den från döden uppståndne har han visat sig som herre och konung i underjor-

¹ Adv. haer. III, 18: 1.

² Adv. haer. III, 16: 6.

³ Adv. haer. IV, 20: 2.

⁴ Jfr min art. *Descendit ad inferna*, Sv. T. Kv. Årg. 8 H. 2. 1932, s. 121 ff.

den och på dödens egen mark. Även för underjorden har en ny tidsålder av liv och oförgänglighet brutit in. Kyrkan, den nya tidsåldern, sträcker sig även till de bortgångnas värld och till framfarna släkten. Rekapitulationen betyder en ny tidsålder för, en förändring av hela tillvaron.

Irenaeus delar den äldsta kristenhetens uppfattning, att allt i Gamla testamentet, allt i Skriften syftar på kyrkan och kyrkans Herre. »Om någon eftertänksamt läser (intentus legat) skrifterna, så skall han i dem finna orden om Kristus och förebilden till det nya förbundet . . . Den i skrifterna gömda skatten är Kristus, ty han blev förebådad genom förebilder och liknelser. Därför kan man icke förstå det, som i skrifterna är talat efter människosätt, förrän det på förhand förkunnade, nämligen Kristi ankomst, fullkomligen inträdde.»¹ Då Kristus är Gamla testamentets skatt, blir allt det tidshistoriska där blott något »efter människosätt». Det kan icke förstås till sin egentliga innebörd förrän i fulländningens tid, då Kristus kommit. Kristus är nyckeln till förståelsen av Skriften. I honom, som är kyrkans Herre, har hela Skriften fått sin sammanfattning. Är Kristus sammanfattningen av och den förborgade skatten i Skriften, så är korset, Kristi kors, den förborgade skatten hos Kristus och sammanfattningen av hela Kristi gärning. »All profetia, innan den gått i uppfyllelse, är gåta och tvetydighet. Men då tiden kommit och det profeterade inträtt, få profetiorna en klar och viss mening. Därför är lagen visserligen läst av judarna, men för dem ännu i dag lik en myt (fabula); ty de ha icke den förklaring till allt, som ligger i Guds Sons ankomst i köttet. Men läst av de kristna är lagen en skatt, som är gömd i en åker, men upptäckt och förklarad genom Kristi kors (cruce Christi revelatus), som berikar människans förstånd, uppenbarar Guds vishet, kungör hans frälsningsekonomi med avseende på människan, förebildar Kristi rike och förkunnar och bebådar det heliga Jerusalems arvedel.»² Irenaeus är skriftteolog. Men Skriftens innehåll är för honom djupast lika med Kristus. Hans teologi är starkt kristocentrisk. Och centrum i Kristi gärning är korset. Hans teologi är korsteologi. Allt får sin sammanfattning sist och slutligen i korset. Detta ger den djupaste betydelsen åt rekapitulationen.

¹ Adv. haer. IV, 26: 1.

² Ibid.

Vi ha hittills dröjt vid rekapitulationen i dess ursprungliga betydelse av *sammanfattning*. Vi ha sett, huru denna tanke omedelbart knyter an vid den urkristna tanken på Guds eviga frälsningsordning (*οἰκονομία*, dispensatio) och direkt ger uttryck åt de urkristna tankarna på Kristi inkarnation, död och uppståndelse. Vi ha sett, huru realisandet av Guds eviga frälsningsrådslut i och genom rekapitulationen direkt leder till inbrytandet av den nya tidsålder i tillvaron, som representeras av Kristi kyrka. Kyrkan äger och besitter sanningen, som denna världens filosofer och vise icke äga. Men sanningen själv, sanningen i objektiv bemärkelse är frälsning och liv. Innan vi övergå att tala om rekapitulationen i dess andra grundläggande betydelse, ha vi att aktge på ett par principiella drag i samband med rekapitulationen såsom sammanfattning.

Då Irenaeus ställer rekapitulationen i sammanhang med den gudomliga frälsningsekonomen och Guds eviga frälsningsrådslut, betyder detta, att han insätter rekapitulationstanken i den mest universella världsbild, i Bibelns egen historiska-världshistoriska syn, där den kristna kyrkotanken djupast bottnar. Irenaeus' grundsyn är lika litet som Bibelns monistisk och statisk, den är dualistisk och dramatisk. Rekapitulationen inleder en ny tidsålder, som står i motsats mot den gamla. Kristus representerar en ny mänsklighet i motsats mot den gamla. Den nya tidsålderns kännemärken äro liv och oförgänglighet i motsats mot döden och förgängelsen. Icke ens Kristi död innebär ett passivt tillstånd, den är en aktiv och verksam makt. I Kristus har allt, som hör den nya tidsåldern till, fått sin sammanfattning. Betecknande för Irenaeus' universalistiska tänkande, för hans världshistoriska syn, för hans »kosmiska» tänkesätt i det hänseendet, att han tänker i »världar», är att han använder rekapitulationstanken även om Antikrist. »Det kommande vilddjuret» är nämligen för honom »sammanfattningen (rekapitulationen) av all orättfärdighet och allt bedrägeri» och talet 666 (Uppb. 13: 18) är en sammanfattning av all ondska alltifrån änglarnas fall.¹ Genom rekapitulationstanken får den dualistiska och dramatiska synen hos Irenaeus en oerhörd spänning.

Det har förut sagts, att Irenaeus' teologi är starkt kristocentrisk.

¹ Adv. haer. V, 29: 2.

Detta betyder emellertid icke någon konkurrens med den teocentriska synen. Är rekapitulationens slutliga syfte frälsning och liv åt mänskligheten, så är det ytterst Gud, som står bakom. I Adv. haer. III, 20: 2 föreligger ett märkligt uttalande: Människan »må alltid visa sig tacksam mot Herren, sedan hon mottagit av honom oförgänglighetens gåva . . . men lära känna sig själv, att hon är dödlig och svag, men även lära känna Gud, att han är så högeligen odödlig och mäktig, att han förläna odödlighet t. o. m. åt det dödliga och evighet åt det tidliga . . . Ty människans härlighet är Gud.» Den teocentriska grundsynen kan knappast vara tydligare uttalad. Rekapitulationen, sammanfattningen av hela frälsningens innehåll genom Kristi inkarnation, död och uppståndelse, visar ytterst hän på Gud som frälsningens subjekt.

Då rekapitulationen sättes i samband med skapelsetanken, blir följden den, att rekapitulationen får en andra grundläggande betydelse, nämligen *återställelse*. I och genom Kristi inkarnation kom slutet att sammanfattas med början, fulländningen av skapelsen kom att sammanfattas med dess begynnelse. Detta betyder, att skapelsen genom rekapitulationen återställs. Irenaeus' mening är den, att Logos vid sin inkarnation icke blev till efter mönstret av människan, sådan hon ursprungligen var, utan människan skapades ursprungligen efter bilden av Logos. På detta sätt betyder Logos' inkarnation en återställelse av människan i hennes ursprungliga tillstånd. Kristus är såsom den andre, den nye Adam på det sättet begynnelsen till en ny tidsålder, en ny mänsklighet, att han återställt densamma.

Rekapitulationen både i betydelsen av sammanfattning och återställelse är ett förverkligande av Guds eviga frälsningsrådslut. Dock är detta tänkt så, att rekapitulationen såsom återställelse blott är en genom synden och fördärvet i världen betingad modifikation av Guds ursprungliga plan att föra människan fram till frälsningens fulländning. Om vi göra det tankeexperimentet, att människan icke fallit i synd, så innebär detta enligt Irenaeus icke, att människan direkt och omedelbart skulle ha stått vid frälsningens mål, fullkomligheten. Adam var enligt Irenaeus *ὑπίστος*, infans. »Ty såsom en moder kunde ge sitt barn fast föda, men barnet icke kunde fördraga den alltför starka födan, så var Gud i stånd att från början förläna människan fullkomligheten,

men människan var oförmögen att mottaga den.»¹ Visserligen hade människan ursprungligen skapats efter Guds bild och likhet i enlighet med Gen. 1: 26.² Men detta innebär icke, att hon stod vid frälsningens fullkomliga mål. Hon måste själv framskrida gradvis på vägen mot fullkomligheten. Då nu människan föll i synd, tillintetgjordes denna möjlighet. Ty efter syndafallet »vann ondskan en synnerligen stor utbredning och omfattade hela människosläktet».³ Men Guds plan att föra människan fram till frälsningens fullkomlighet rubbades därmed icke. Rekapitulationen såsom en återställelse av människan till hennes ursprungstillstånd är en genom synden betingad modifikation av Guds eviga frälsningsrådslut, men i sak identisk med detta. Då rekapitulationen sammanfaller med den nya tidsålderns inträdande eller kyrkan, kan det nyss sagda sägas gälla kyrkan: Kyrkan är visserligen en genom synden betingad modifikation av Guds eviga frälsningsrådslut, men i sak sammanfallande med detta. Här är vidare att uppmärksamma, att det icke föreligger någon diskrepans mellan Irenaeus' uppfattning om människans belägenhet i urtillståndet och hennes återställelse genom rekapitulationen.⁴ Såsom Adam i urtillståndet icke är fullkomlig, utan ett barn, så har den genom rekapitulationen återställda människan ännu icke nått fram till frälsningens fullkomlighet. Medan synden betecknar vägen bort från Gud i mörker och förvirring, betyder rekapitulationen möjligheten för människan att åter vandra vägen mot frälsningens fullkomlighet, men — märk väl — icke mera än möjligheten. För att denna möjlighet skall bli verklighet är kyrkans verksamhet nödvändig. På denna punkt, där Irenaeus' åskådning för betraktaren gärna vill falla sönder i två heterogena element, visar oss Irenaeus' kyrkosyn, huru hans teologiska åskådning djupast är präglad av enhetlighet och samstämmighet.

¹ Adv. haer. IV, 38:1.

² Adv. haer. III, 18: 1; V, 2: 1; V, 6: 1; V, 16: 2; V, 36: 3.

³ Epid. 18.

⁴ Då H. H. W e n d t: Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit, 1882, s. 26 ff., A. H a r n a c k: Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴, 1909, s. 593 f. och nu senast S. Silén: Den kristna människouppfattningen intill Schleiermacher, 1938, s. 72 f. här vilja se en diskrepans i Irenaeus' teologi, kan jag icke följa dem. Jag håller före, att en sådan mening har sin grund i en missuppfattning av vad den genom rekapitulationen åstadkomna återställelsen av människan innebär.

Då rekapitulationen hos Irenaeus innebär återställelse, är det av vikt att uppmärksamma, att det verkligen är fråga om återställelse av den gamla mänskligheten och icke om en nyskapelse, om danandet av en ny mänsklighet. När Irenaeus i Adv. haer. III, 21: 10 betraktar den förste och den andre Adams födelse, finner han här en påtaglig parallellitet: såsom den förste Adam skapades av den obearbetade, jungfruliga jorden (de adhuc virgine terra), så antog Logos »genom den ännu jungfruliga Maria Adams födelse» och blev den andre Adam. Men varför är parallelliteten icke fullständig, frågar Irenaeus. Varför lät icke Gud Logos bliva människa genom jordens stoft, utan födas till världen genom Maria, jungfrun? Svaret är detta: »För att det icke skulle bliva en andra skapelse och för att det som skulle frälsas icke skulle bliva ett annat». Just det att parallelliteten mellan den förste och den andre Adams tillblivelse icke upprätthålles i det sista momentet, är ett bevis för att Logos' inkarnation är en verklig återställelse av den förste Adam. Vid rekapitulationen är det sålunda fråga om den gamla skapelsens återställande. Då rekapitulationen såsom begynnelsen till den nya tidsåldern väsentligen är identisk med kyrkan, har kyrkan till uppgift — icke att framskapa en ny mänsklighet, utan återställa mänskligheten i dess ursprungliga tillstånd.

Rekapitulationen såsom återställelse har hittills närmast betraktats ur skapelsetankens synpunkt. Men då skapelsen och frälsningen för Irenaeus såsom för all äkta kristen tro höra på det närmaste samman — hans stora tema i kampen mot gnosticismen var ju enheten av skapelstens och frälsningens Gud — så kommer rekapitulationen såsom återställelse att direkt och omedelbart få även soteriologisk innebörd. Det är att märka, att rekapitulationens vida och omfattande begrepp under sig rymmer även Kristi försoningsverk. Till rekapitulationen hör även — heter det hos Irenaeus¹ — att »Herren i sig rekapitulerat den gamla fiendskapen med ormen». Även »honom, som fulländade människan efter Guds bild och likhet», angrep djävulen, men han slog honom tillbaka. Aulén har i sin utredning av »det klassiska försoningsmotivets utgestaltning hos Irenaeus»² framhållit en rad beaktansvärda synpunkter. Därför gå vi här icke närmare in på denna sida av Irenaeus'

¹ Adv. haer. V, 21: 2.

² A. a., s. 38 ff.

åskådning, utan tillägga blott, att det drag av dramatisk spänning och aktivitet, som vi förut konstaterat i Irenaeus' teologiska grundsyn, möter oss även i hans framställning av Kristi lidande: »Kristi lidande är icke likt äonens lidande . . . Aonen lider nämligen ett upplösningens och fördärvets lidande, så att den lidande själv är i fara att förstöras; men Kristus, vår Herre, led intet vanmäktigt, utan ett lidelsefritt lidande . . . Den förres lidande hade till följd så att säga en kvinnlig frukt, men den andres lidande hade till frukt styrka och kraft . . . Herren har nämligen genom sitt lidande förstört döden och upplöst villfarelsen, förintat förgängelsen och utplånat mörkret, kungjort livet och sanningen och förlänat odödligheten.»¹

Den genom Kristi försoningsverk åstadkomna rekapitulationen eller återställelsen innebär ännu icke fulländningen. Ty lika litet som ursprungstillståndet, vari vi voro skapade efter Guds avbild och likhet, innebar någon vår fullkomlighet, lika litet utgör det genom rekapitulationen efter synden förändrade läget ett sådant tillstånd. Men återställelsen syftar till fulländningen. Därför hör även tanken på fulländningen till Irenaeus' teologi. Den i Kristi inkarnation sig realiserande rekapitulationen har i detta sammanhang till syfte att meddela kunskap om Gud, en kunskap, som icke innebär blott teoretisk insikt, utan framför allt motiv till handling och liv. »Icke på annat sätt kunde vi lära oss vad som tillhör Gud än att vår lärare, som är Logos, blivit människa. Ingen annan kunde nämligen meddela oss, vad som tillhör Fadern, än hans egen Logos. Och vi kunde icke lära oss det på annat sätt än därigenom, att vi sågo vår lärare och hörde och förnummo hans röst, så att vi genom att efterlikna hans gärningar och fullgöra hans ord skulle nå gemenskap med honom och av honom, som själv är den fullkomlige, mottaga kraft att tillväxa hän mot fullkomligheten.»² Det genom rekapitulationen inträdda nya läget, m. a. o. återställelsen av ursprungstillståndet, innebär icke mera än möjligheten för människan att tillväxa och fullkomnas. Sedan människan genom rekapitulationen återställts till ursprungstillståndet, har hon att stödd av nåden skrida fram på fullkomlighetens väg.

Här inträder tanken på kyrkans betydelse för den enskilda män-

¹ Adv. haer. II, 20: 3.

² Adv. haer. V, 1: 1.

niskan. Vi ha förut sett, huru kyrkotanken smugit sig tätt intill Irenaeus' rekapitulationslära och så att säga varit en viss sida av denna. Rekapitulationen innebär ett nytt tillstånd i världen, en ny tidsålder; men denna nya tidsålder är intet annat än kyrkan. Rekapitulationen är sammanfattningen i Kristus av allt i himmel och på jord; såsom Logos-Kristus intar den främsta platsen i himmelen, så bekläder han ock den främsta platsen på jorden, och den platsen har han som *caput ecclesiae*. Såsom rekapitulationen som återställelse intet annat är än en av synden och fördärvet i världen betingad modifikation av Guds eviga frälsningsrådslut, så är kyrkan på samma sätt uttryck för Guds eviga frälsningsvilja. I alla dessa hänseenden sammanhänger tanken på rekapitulationen och kyrkan med tanken på Guds eviga frälsningsrådslut och har sålunda avseende på mänskligheten i dess helhet.¹ I kyrkotanken förenas tanken på hela människosläktet med tanken på den enskilda människan. Kyrkotanken förhjälp oss så att förstå, hurusom rekapitulationen kommer den enskilda människan till godo. Kyrkan har den största betydelse för den enskildes fullkomning. Ty kyrkan är »Guds Andes käril», säger Irenaeus,² och »i kyrkan har Gud insatt apostlar, profeter och lärare' (1 Kor. 12: 28) och den helige Andes hela övriga verksamhet, vari de icke hava någon del, som icke komma till kyrkan, utan göra sig livet självt förlustiga genom ont sinnelag och onda gärningar. Ty där kyrkan är, där är Guds Ande, och där Guds Ande är, där är kyrkan och all nåd.» Detta berömda ord av Irenaeus är enligt min mening att i sitt systematisk-teologiska sammanhang förstå på följande sätt. Såsom Kristus genom sin inkarnation tänkes genomtränga hela skapelsen, så är det kyrkan, som in concreto fullgör detta verk. Ty kyrkan är Andens käril. Och den i kyrkan såsom i ett käril nedlagda Anden är en *scala ascensionis ad Deum*, en steg för uppåtstigandet till Gud, heter det å det anförda stället hos Irenaeus. Det frälsningsverk, som har sin principiella begynnelse i Logos-Kristi inkarnation, har sin omedelbara fortsättning i det Andens nya liv, som kommer till stånd i kyrkan. Andelivet i kyrkan är

¹ Jag kan sålunda icke biträda A. Ritschls mening a. a., s. 4, att Irenaeus skulle höra till den grupp av teologer, som endast tar sikte på den *enskilda* människans frälsning och fullkomning.

² Adv. haer. III, 24: 1.

den stege, varpå uppåstigandet till Gud sker, d. v. s. är förverkligandet av det, som principiellt kommit till stånd genom Kristi inkarnation. Det råder full identitet mellan kyrkan och det genom Kristi inkarnation grundade nya andelivet. »Ty där kyrkan är, där är Guds Ande, och där Guds Ande är, där är kyrkan och all nåd.»

Inlemmad i kyrkan blir den enskilde genom dopet. Irenaeus kallar dopet en »återfödelse till Gud».¹ Dopet införsätter den enskilde i det Andens nya liv, som möjliggjorts i världen och i människosläktet genom den i Kristi inkarnation sig förverkligande rekapitulationen.

Om någon fallit ur dopnåden, känner Irenaeus för honom ingen möjlighet att genom boten återupptagas i nåden. Han hävdar i stället: »Om vi efter mottagandet av kunskapen om Kristus göra något Gud missagligt, skola vi icke få förlåtelse för synderna, utan uteslutas från hans rike».² Grunden är följande: »För dem, som synda, skall Kristus icke ännu en gång dö, ty icke mer skall döden överfalla honom».³

I Irenaeus' nattvardsuppfattning sätter offertanken in, dock icke så, att Kristus tänkes offras i nattvarden. Ännu har icke mässoffertanken vuxit fram. I nattvarden offra vi naturliga gåvor, bröd och vin. Men genom anropandet av Gud förenar sig Guds Logos och Anden med nattvards-elementen. »Då brödet och vinet tagit till sig Guds Logos, blir eucharistien till.»⁴ Den kristne får sålunda i nattvarden del av å ena sidan elementens naturliga näring, å andra sidan Logos' kraft, odödligheten. Så blir nattvarden på ett påtagligt sätt till en odödlighetens spis. Det andeliv, som genom rekapitulationen och Kristi inkarnation införts i världen, får den enskilde del av i nattvarden.

Av det sagda torde framgå, hurusom rekapitulationens vittfamnande tanke står i centrum av Irenaeus' teologi och där överskyggar allt. Men tätt intill densamma smyger sig kyrkotanken och utgör så att säga en viss sida av den. Ja, än mer, kyrkotanken ger förklaringen till huru Irenaeus' teologi djupast äger en inre enhetlighet och slutenhet. Ty utan kyrkotanken kan man ej rätt förstå, huru rekapitulationen, som egentligen gäller människosläktet i stort, dock kan avse även den enskilda

¹ Adv. haer. I, 21: 1.

² Adv. haer. IV, 27: 2.

³ Ibid.

⁴ Adv. haer. V, 2: 3.

människan. Utan kyrkotanken blir det ej rätt begripligt, huru övergången kan ske från rekapitulationens objektiva datum till den subjektiva frälsningstillägelsen. Utan kyrkotanken blir det ej möjligt att förbinda tanken på rekapitulationen såsom ett uttryck för Guds egen gärning med den även urkristna tanken, att människan har att arbeta med fruktan och bävan på sin frälsning och jaga såsom en löpare på tävlingsbanan mot fullkomlighetens mål. »Det finnes en Son, som fullgjorde Faderns vilja, och ett människosläkte, i vilket Guds hemligheter gå i fullbordan, vari 'jämväl änglarna åstunda att skåda in'. Och dock förmå de icke utgrunda Guds visdom, varigenom hans skapelse blir fullkomligt omformad och införlivad med Sonen, så att hans Son, den enfödde Logos, stiger ned till skapelsen och upptas av den och skapelsen åter upptar i sig Logos och stiger upp till honom, i det att den höjer sig över änglarna och förvandlas efter Guds bild och likhet.»¹ Med dessa ord om Logos' nedstigande och människosläktets uppstigande avslutar Irenaeus sitt teologiska huvudverk. Med hjälp av kyrkotanken bli dessa ord begripliga såsom uttryck för en enhetlig teologisk grundsyn. Kyrkan representerar Andens nya liv: »där kyrkan är, där är Guds Ande, och där Guds Ande är, där är kyrkan och all nåd». Detta andeliv i kyrkan är ett direkt uttryck för inkarnationen, Logos' nedstigande. Men detta andeliv är ingen vilande besittning, ej passivitet och död. Detta andeliv, som är nedlagt i kyrkan såsom i ett käril, är en scala ascensionis ad Deum, en steg för uppstigandet till Gud. Människosläktets uppstigande till Gud i och genom Andens nya liv är lika med Logos' nedstigande till människosläktet. Här föreligger ingen åtskillnad eller diskrepans, här råder full identitet. Ty båda äro uttryck för ett och detsamma: Andens nya liv i kyrkan. Människans uppstigande till Gud får här ej inställas under erostankens förtecken. Ty då uppstigandet i sak är detsamma som nedstigandet, så står den gudomliga kärleken, agape, bakom såväl uppstigandet, Andens nya liv i mänskligheten, som nedstigandet, Logos' inkarnation. Och målet för uppstigandet, förvandlingen efter Guds bild och likhet, är alldeles detsamma som målet för nedstigandet, ty målet för Logos' inkarnation var det principiella återställandet i mänskligheten av gudsbilden och gudsligheten. Kyrkotanken, tanken på det i kyrkan förverkligade Andens

¹ Adv. haer. V, 36: 3.

nya liv, förhjälp oss att såsom ett slutet helt förstå detta tankekomplex, som eljest gärna faller sönder i skilda, med varandra oförenliga element. På det sättet höra Irenaeus' kristendomstolkning och kyrkosyn nära samman, att hans kyrkosyn förhjälp oss förstå hans kristendomsuppfattning icke som en mosaikartad storhet, utan som en organisk, inom sig sluten och enhetlig trosåskådning.

III.

Irenaeus' teologi förstår man till fullo, endast om man insätter den i dess idéhistoriska sammanhang. Här tillåter utrymmet endast några skissartade antydningar.

Rekapitulationen hos Irenaeus representerar principiellt detsamma som satisfaktionen hos Anselm av Canterbury. Visst måste det sägas, att Anselm utförde sin satisfaktionslära i mycket på annat sätt och med andra teologiska medel än Irenaeus sin rekapitulationslära. Men den principiella överensstämmelsen är fördenskull icke att förbise: Satisfaktionen hos Anselm betyder precis som rekapitulationen hos Irenaeus en genom Kristus verkställd återgång till ursprungstillståndet före synden. Att den enskilde överhuvud kan genom dopet upptagas i nåden har sin grund i rekapitulationen enligt Irenaeus, i satisfaktionen enligt Anselm. Och rekapitulationen hos Irenaeus betyder liksom satisfaktionen hos Anselm icke frälsningens fulla realiserande för den enskilde, utan blott frälsningens principiella möjlighet. Människan har enligt båda att själv framskrida på vägen mot fullkomligheten. Vad som här kvarhåller bådads åskådning inom kristendomens rāmärken, är tanken på kyrkan och kyrkans nådemedel. Det blir dock hos dem i grunden icke fråga om den enskildes självfrälsning, utan om hans liv inom kyrkan, som är Andens och nådens käril. Så kan Anselms satisfaktionslära, som själv framstår som typ för romersk frälsningsuppfattning, på visst sätt sägas ha förbindelselinjer med Irenaeus' rekapitulationslära. Kyrkotankens centrala betydelse är i båda fallen uppenbar.

Dock är den avgörande olikheten mellan Irenaeus och Anselm icke att förbise. Anselm utförde sin satisfaktionslära med tankar hämtade

från det romerska botväsendet. Och med botväsendet satte moralismen och förtjänsttanken på allvar in i det teologiska tänkandet. Men boten kände Irenaeus icke till. Den enskildes liv i riktning mot fullkomlighetens mål ställes av honom icke in under förtjänsttankens förtecken. Uppåtstigandet mot det fullkomliga livet hos Gud representerar icke en självständig storhet i förhållande till nedstigandet, Kristi inkarnation, Guds nådeviljas yttersta realiserande, utan i kyrkan, som själv är ett uttryck för Andens nya liv i världen och mänskligheten och som därför representerar den nya tidsåldern, äro de två ett. Guds kärlek, förverkligad i Kristus, är kraften i den enskildes liv på vägen mot fullkomlighetens mål. Irenaeus står i motsats mot Anselm ännu i levande kontakt med urkristen trosåskådning.

PRIVATSKRIFTEMAALET

AV BISKOP DR. H. FUGLSANG-DAMGAARD, KÖPENHAMN

I Tidens Løb er en hel Række Funktioner, som oprindeligt øvedes af Kirken, gledet over paa andre Hænder. Det er saaledes Tilfældet med Undervisning og Forsorg; men i vore Dage staar vi overfor den overraskende Kendsgerning, at et Omraade af Menneskelivet, som man hidtil har betragtet som Kirkens Opgave i ganske særlig Forstand, er ved at gaa over til andre. Det er Sjælesorgen. Det er en Kendsgerning, at vor Tid kender en hel Række Former for Sjælesorg, der ikke har det mindste med Kirken at gøre, ja stiller sig i et bevidst Modsætningsforhold til denne. Store Skarer af vor Tids Mennesker har vendt Ryggen til Kirkens Forkyndelse; større er den Skare, der giver Afkald paa dens Sjælesorg. Det vil ikke sige, at man giver Afkald paa enhver Form for Sjælesorg overhovedet. Der gives en »verdslig» Sjælesorg. Saa er det ikke Præsten, man søger som Sjælesørger; det er Lægen, Pædagogen, Psykoanalytikeren. Sjælesorgens Maal bliver sjælelig Hygiejne. Dens Opgave ses i at forordne en Diæt for Sjælen, at give Anvisninger paa en Harmonisering af dens disharmoniske Kræfter. Det handlende Subjekt i Sjælesorgen er Mennesket, det Menneske, som har studeret Sjælelivet og dets Love, og som paa Grundlag af disse Studier er i Stand til at stille Diagnosen i Tilfælde af sjælelige Sygdomme, og som formaar at forordne de rette Lægemedler. Objektet for Sjælesorgen er det sjælesyge, disharmoniske Menneske. Maalet er en Genoprettelse af den forstyrrede Ligevægt enten ved Hjælp af Videnskabens egne Hjælpe midler eller ogsaa med Støtte af religiøse Kræfter. Sjælesorgen bliver ikke nødvendigvis kristelig Sjælesorg, fordi den tager religiøse Livskræfter i sin Tjeneste. Det behøver ikke at forandre dens Væsen. Verdslig Sjælesorg er efter sit Væsen antropocentrisk.

Denne antropocentriske Opfattelse, der betragter Mennesket som Selvformaal og som udrustet med suveræn Selvbestemmelsesret, maa Kirken imidlertid principielt afvise. Den kender ikke Mennesket som et selvstændigt Væsen; den kender det kun i dets Afhængighedsforhold af Gud, hvad enten den enkelte er sig dette Afhængighedsforhold bevidst eller ej. Enhversomhelst anden Forstaaelse af Mennesket maa Kirken, bundet til Guds Ord, afvise som usand. Selve Bibelens Antropologi betinger, at Kirkens Sjælesorg maa være teocentrisk.

Der bestaar saaledes en kvalitativ Forskel mellem verdslig og kristelig Sjælesorg. Det handlende Subjekt i den kristelige Sjælesorg er Gud, der ved sin Aand gør Kristus levende for os. Objektet er Synderen. Maalet er Synderens Møde med den dømmende og tilgivende Gud i Syndernes Forladelse.

Det gælder om at være sig denne Forskel klart bevidst. Psykoterapien er med Rette blevet kaldt Fristelsen for Skriftemaalet. Psykoterapien er det sækulariserede Skriftemaal. Psykoterapien stiller Mennesket Ansigt til Ansigt med sig selv eller med andre Mennesker. Den viser i sidste Instans altid Mennesket hen til Mennesket; thi den kender ikke den egentlige Aarsag til Menneskets Sygdom; den kender ikke — for at tale med Søren Kierkegaard — Sygdommen til Døden: Synden og den med Synden følgende Skyld overfor Gud. Skriftemaalet gaar derimod udfra, at Mennesket hverken kender sig selv eller kan forstaa sig selv eller hjælpe sig selv. Menneskets sande Væsen erkendes kun i Troen, Ansigt til Ansigt med Dommen og Oprejsningen, som udgaar fra Korset paa Golgata.

Det betyder ikke, at en Præst ikke ogsaa skulde kunne give sjælesørgerske Raad, naar man ønsker hans Raad. Tværtimod. Han kan ikke være omhyggelig nok, naar han søges som Raadgiver. Men det er ikke det væsentlige. Det er ikke Skriftemaalet. Hans Asmussen, Bekendelseskirkens førende Teolog, har Ret, naar han siger: »Man beichtet nicht eine Verlegenheit, nicht eine Not, sondern man beichtet Sünden». »In Not sein ist nicht erniedrigend; Verlegenheit kann noch beschämend sein. Aber Sünde ist nicht nur beschämend, sondern vernichtend. Wer sich kennt, weiss, dass wir wohl davon sprechen, wir hätten eine 'Dummheit' gemacht, wir 'wüssten an diesem oder jenem Punkt nicht weiter'. Aber es kostet uns etwas zu sagen: Damit, dass

ich dies oder das tat, sagte und dachte, habe ich gesündigt. Da hört jede Entschuldigung auf. Sünde ist immer Widerstand in letzter Potenz, weil sie einen Kampf auf Leben und Tod mit Gott bedeutet.»¹

Med disse Ord vises vi hen til det centrale i Skriftemaalet, til dets indre Helligdom. Den er der, hvor Gud møder Synderen for at gøre det med ham, som kun Gud kan gøre: skænke ham alle hans Synders naadige Forladelse. Det sker i Absolutionen. Der fuldbyrdes det, som i Ordets alleregentligste og allerdybeste Forstand kaldes kristen Sjælesorg. Om denne Sjælesorg gælder Ordet: »Drag dine Sko af dine Fødder, thi det Sted, du staar paa, er hellig Jord!« Dette Ord gælder i bogstavelig Forstand. Thi i det private Skriftemaal kommer Gud selv til Syne og taler til os, ligesom han kom til Moses og talte til ham fra den brændende Tornebusk.

Det private Skriftemaal er med Rette blevet betegnet som Hjertebladet i al Sjælesorg. Det gør Vejen fri til Gud og Mennesker. Det løfter Byrder af Sjælen, som ellers kunde sønderknuse den, og det er Gud selv, der tager Byrden bort, naar han i Absolutionen skænker Syndernes Forladelse. Det er den rige, altid rindende, altid aabne Kilde til Vished om Guds Naade. Paa Spørsmålet om, hvorledes jeg, den enkelte, kan faa Vished for, at Guds retfærdiggørende Naade i Jesus Kristus ogsaa retfærdiggør mig, svarede Reformatorerne uden at tøve og uden at vakle med en Henvisning til Syndsforladelsen i Absolutionen. I Absolutionen træder Evigheden ind i Tiden. Gud taler selv. Hans Asmussen bruger det rammende Udtryk, at i Absolutionen bliver »das ganz andere« aktuelt paa denne Side af Grænsen mellem Tiden og Evigheden. Det er Absolutionen, der gør Skriftemaalet til noget væsensforskelligt fra al Psykoanalyse og fra alle Former for rent human Sjælesorg. Absolutionen er al Sjælesorgs Højdepunkt. Her træder Mennesket til Side, og Gud selv kommer til Stede for at give den største Gave, Mennesker kan faa: alle deres Synders naadige Forladelse. De andre Former for Sjælesorg kan faa Betydning som forberedende Trin, selvom Absolutionen ikke ligger i direkte Forlængelse af dem. Absolutionen er nemlig den vertikale Linie, der skærer lodret gennem alle de horisontale. Men ogsaa gennem de horisontale kan Gud virke. Gud

¹ Die Seelsorge. München 1935. S. 227.

længes efter at skænke Syndernes Forladelse, og han er med sin kaldende og vækkende, søgende og dragende Kærlighed ogsaa i de forbedrende Former for Sjælesorg, ja, Himlens og Jordens Skaber, Menneskeslægtens Fader kan med sin velsignende, trøstende, lindrende, helbredende Kærlighed virke ogsaa i den verdslige Sjælesorg. Det er denne dragende Kærlighed, der giver de andre Former for Sjælesorg kristelig Berettigelse. Denne forekommende, dragende, bærende Kærlighed kan blive virksom der, hvor et Menneske kommer til os for at lette sin Sjæl for en tung Byrde, og hvor vi kan hjælpe ham paa Vej ved at fortælle om vore Vanskeligheder; den er ogsaa virksom der, hvor et Menneske kommer for at søge Raad i Livets Spørgsmaal og for at finde Lys i Livets Mørke, selvom der ikke er noget udtrykkeligt Ønske om Absolution til Stede. Der er andre, som kun begærer Absolutionen for at faa Vished om deres Synders Forladelse, for at faa Fortidens Regnskab gjort op, for at faa Frimodighed til en ny Begyndelse. I Absolutionen bliver det til Virkelighed, som er udtalt i Johann Gramanns Sålme fra Reformationstiden:

Hans Naade er saa rigt et Væld,
 Som gav i Gry og Kvæld,
 De bange Sjæle Trøsten,
 Der søgte ham i Nød;
 Som Glæden er om Høsten
 Hans Fred er himmelsk sød,
 Saa fjernt som Vest fra Østen
 Vor Synd er sænkt i Havets Skød.

I disse Linier møder os alle de centrale Sandheder i Kristentroen, alle de afgørende Vendepunkter i Sjælens Jakobskamp med Gud: Guds Naade, Guds Trøst, Sjælens Glæde og Fred, Sjælens Nød og Sjælens Angst. Det er en meget almindelig Anfægtelse, som vi kender fra Sjælesorgen med Mennesker, og som vi ogsaa kender som en Anfægtelse, der kommer til os selv, at vi nok kan tro paa Guds Naade i Almindelighed, men at det er vanskeligt at gribe og fastholde Troen paa hans Naade mod mig ganske personlig. I disse Anfægtelsens Stunder kommer Absolutionen som en kostelig Gave og Hjælp fra Gud. Det var disse Anfægtelser, der saa tit kom over Luther, og i disse mørke Timer kastedes Lys ind i hans Sjæl, naar han overfor sin Skriftefader be-

kendte sin Synd og modtog Tilsigelsen af Syndernes Forladelse. Saa lød Absolutionens Ord som en Røst fra Himlen til ham, der kunde jage alle Tvivl og Anfægtelser paa Flugt.

Det private Skriftemaals og Absolutionens Velsignelse og centrale Betydning for Kristenlivet og for vor Kirke og dens Fremtid er desværre ikke tilnærmelsesvis tilstrækkelig kendt i vore Menigheder. De trænger til megen Vejledning paa dette Punkt. Hovedstykket om Skriftemaalet er udgaaet af vore Katekismer og har ikke længere nogen fast Plads i vor Børnelærdom. Med Glæde burde vi hilse Biskop Berggravs Bestræbelser for at faa Stykket om Skriftemaalet genoptaget i Katekismen og dermed dette Lærepunkt inddraget i Undervisningen af vore Børn og unge. Hvor dette Stykke tilegnes i Hjertets Tro, kan det blive en Kilde til Fred og Glæde. Thi hvor Syndernes Forladelse er, der er Liv og Salighed.

Gud har stillet udtømmelige Rigdomskilder til sin Menigheds Raadighed. Vi har forunderlig store aandelige Ressourcer. Hvorfor bruger vi dem ikke langt mere, end Tilfældet er? Skriftemaalet er ganske vist ikke afskaffet. Det private Skriftemaal heller ikke. Det har heller ikke spillet Fallit, saaledes som man paa et vist Tidspunkt i Kirkens Historie var tilbøjelig til at tro. Ved Dødslejer og Sygesenge ser vi, at det ikke har spillet Fallit. Men det er ikke almindeligt mere i vore Dage. Det staar kun som en fjern Mulighed, som mange slet ikke kender, og de fleste ikke ved, hvad de skal stille op med. I Virkeligheden burde det være det regelmæssige og ordinære. Det kan aldrig miste sin Betydning, lige saa lidt som Synd og Kamp nogensinde afsluttes paa denne Jord.

I vore Dage er Spørgsmaalet om Skriftemaalet pludselig blevet mærkelig aktuelt. Det drøftes rundt omkring i de forskellige Lande, baade i England, i Tyskland og i de nordiske Lande. Hvad er Grunden? Der kan peges paa mange Ting. Man kunde vise hen til den nye Psykologis Opdagelser, baade tilPsykoanalysen og Individualpsykologien. Der er Sandheder i denne Psykologi, som vil blive staaende. Der kunde naturligvis ogsaa peges paa Tidens nervøse Jag og haarde Konkurrence, som ubarmhjertigt slaar Mennesker ud af deres Livsbane. Der kunde henvises til en sjælelig Trang, der har været fortrængt gennem Generationer, ja gennem Aarhundreder. Men Spørgsmaalets Aktualitet ligger

sikkert langt dybere. Det staar i Forbindelse med hele Menneskehedens forfærdelige Nød. Menneskeheden er stedt i en fuldkommen Raadvildhed. Denne Situation virker tilbage paa den enkelte Sjæl, der ligeledes fyldes af Raadvildhed, Haabløshed og Fortvivlelse og i Forbindelse dermed af Frygt og Angst for Livets og Tilværelsens Tomhed og Meningsløshed, som nøder til at søge Hjælp. Dertil kommer, at den moralske Nød i vore Dage er større end nogensinde før, en Tilstand, som igen staar i Forbindelse med Moralens Sækularisering. Intet har gjort vor Tids Mennesker, særlig ogsaa den unge Slægt, saa rodløse, aandsfattige og ulykkelige som den moralske Opløsning. Det, som forventedes at skulle bringe Lykke, den ubundne, tøjlesløse Frihed, bragte Ulykke og Forbandelse over haabløse Slægter og førte til en bellum omnium contra omnes, ikke blot imellem Folkeslagene, men ogsaa i Samfundet. Efter Liberalismens og Individualismens Tidsalder, som har spaltet Menneskeheden i Atomer uden indbyrdes Forbindelse, gaar der en ny Længsel efter Samfund og Fællesskab gennem Slægten. Men den dybeste Grund til den nye Spørgen efter Skriftemaalet er dog den, at vi har ladet en af Guds Gaver ligge ubenyttet, medens den Kendsgerning, at det er Guds Gave, det drejer sig om, kun kan betyde, at vi staar overfor en Virkelighed, som Sjælen ikke kan undvære, og som Menigheden ikke maa forsømme og glemme. Hvad nu end Grunden kan være, saa er det en Kendsgerning, at der — navnlig ogsaa i Storbyen — findes en udbredt Trang til Skriftemaal. Kirken bør af Kærlighed til og i Ansvarsbevidsthed overfor Menneskesjæle komme denne Trang imøde og afhjælpe den. Det er en Lydighedshandling overfor Kirkens Herre, som opfordrer os til at bære hverandres Byrde og saaledes at opfylde Kristi Lov. I Skriftemaalet kan Menigheden aabne sin Favn for den ensomme, der gaar sin Vej alene med sin tunge Byrde. Skriftemaalet er altid samfundsstiftende. Det betyder altid Fællesskab. Skriftemaalet knytter altid to Mennesker sammen, og denne Forbindelse staar under Velsignelsen av Frelserens Forjættelse: »Hvor to eller tre er forsamlet i mit Navn, der er jeg midt iblandt dem». Denne Forjættelse fra Herren gør sammen med de øvrige Forjættelser i det Nye Testamente Skriftemaalet til et Møde med ham selv. Saa er den lidende og sørgende ikke længere alene. Han er indoptaget i det store Fællesskab, der er solidarisk om Synd og Naade. Ja, netop der, hvor Mennesket kan komme til at

føle sig mest ensomt og forladt, fordi det er udstødt af Mennesker, nede i Syndens Dyb, møder det Kærlighedens Solidaritet. Og fordi det er Guds Kærlighed, er Solidariteten absolut, saa absolut, som Luther kræver, at den skal være: »Dass man hin falle, sich wickle und flicke in des Sünders Schlamm, so tief als er drinnen steckt und nehme diese Sünde auf sich und wühle sich mit heraus und tue nichts anders denn als wäre sie sein eigen».

Er der nu Plads i den evangelisk-lutherske Kirke for det private Skriftemaal? Eller for at spørge principielt: Staar Privatskriftemaalet i organisk Forbindelse med Lutherdommens Grundprincipper? Det Spørgsmaal har afgørende Betydning. Naar vi i det følgende saa udførligt gør Rede for Luthers Standpunkt, er det ogsaa, fordi vi er overbevist om, at det er i den Skikkelse, i hvilken Luther har fremstillet det, at det bør fornyes, bortset fra den Forbindelse, han bragte det i med Prøven i Lære og Kundskaber.

Luthers Stilling til Privatskriftemaalet er i praktisk Henseende karakteriseret derved, at han holdt saa meget af det, at han hele Livet igennem havde en Skriftefader, overfor hvem han bekendte sin Synd i privat Skriftemaal. I det berømte Appendix ad Catechismum Maiorem: Brevis admonitio ad Confessionem, hvori Luthers Lære om Privatskriftemaalet er udformet i ligefrem klassisk Skikkelse, fremstiller han Sagen saaledes, at ægte Kristendom er ensbetydende med Brugen af det private Skriftemaal: »Darum wenn ich zur Beichte vermahne, so thu ich nichts anders, denn dass ich jedermann vermahne ein Christ zu sein. Wenn ich dich dahin bringe, so habe ich dich auch wol zur Beicht gebracht. Denn welche darnach verlanget, dass sie gerne fromme Christen und ihrer Sünde los wären und frölich Gewissen haben wollten, die haben schon den rechten Hunger und Durst, dass sie nach dem Brot schnappen, gleich als ein gejagter Hirsch für Hitz und Durst entbrannt, wie der 42. Psalm sagt: Wie der Hirsch schreiet nach den Wasserbächen, so schreiet meine Seele, Gott, zu dir. Das ist: Wie weh und bange eim solchen ist nach eim frischen Born, so angst und bange ist mir nach Gottes Wort oder Absolution und Sacrament.»

Naar Luther taler om Guds Kærlighed, taler han ud af Hjertets overvældende Grebethed. Guds Kærlighed aabenbarer sig for ham ogsaa deri, at Gud paa saa mange Maader tilbyder Mennesket Syndernes

Forladelse. Den Luther, der har været i Dødskampen og Helvedesangsten, han, som ved mere end nogen anden om, at Menneskelivet bliver ved med at være en Jakobskamp, han, som mere end nogen anden levede Livet paa den Grænse, hvor Tid og Evighed mødes, han vidste, hvilken salig Fred Troen paa Guds uforanderlige Kærlighed rummer, og hvilken Betydning det har for Bevarelsen af den kristne Frimodighed altid at have Adgang til Syndsforladelsens Naade i Absolutionen.

Luthers Hjerte strømmer over af Tak, naar han tænker paa de mange Steder, hvor Gud møder os med sin syndstilgivende Kærlighed. Gud er overvældende rig i sin Naade. Evangeliet tilbyder Raad og Hjælp imod Synden ad mange forskellige Veje. Først i det mundtlige Ord, i hvilket der forkyndes Syndsforladelse til hele Verden, hvilket er Evangeliets egentlige Opgave. For det andet i Daaben. For det tredie i Alterets Sakramente. For det fjerde i Nøglemagten og ogsaa gennem fælles Samtale og Brødrenes Trøst (per mutuum colloquium et consolationem fratrum).¹ Andre Steder i sine Skrifter føjer Luther endnu flere Stykker til, saaledes Fadervor og Forsoningen med Brødrene.² Gud er ikke saa karrig, at han kun har ladet os faa een Form for Absolution til at styrke og trøste vor Samvittighed, nej vi har mange »Absolutioner». Gud lader rigelig Trøst strømme til os fra mange Kilder.³ Vi trænger ogsaa til megen Absolution for at styrke den ængstede Samvittighed og det forsagte Hjerte mod Djævelen og overfor Gud.⁴

Naar Luther med Tak og Glæde Gang paa Gang opregner de Rigdomskilder, fra hvilke Guds syndsforladende Naade finder Vej til os, tager han altid det private Skriftemaal med. »Saa har vi ogsaa det lønlige Skriftemaal», siger han; »til det skal du søge hen. Der skal du modtage Absolutionen, der er lige saa vis, som om Gud selv udtalte den, for at jeg kan være sikker paa, at min Synd er mig forladt».⁵

Spørgsmaalet, hvorledes den enkelte kan komme til Vished om, at Guds syndsforladende Naade ogsaa gælder ham ganske personlig, staar for Luther i nøje Forbindelse med Skriftemaal og Absolution. Han vil ikke vide af nogen Tvang til Skriftemaal, men den, som begærer Absolutionen, skal have den. Og den, som trænger til at fornys, styrkes og bekræftes i Visheden om Guds retfærdiggørende og syndstilgivende

¹ Articuli Smalcaldici: III 4. ² E. A. 28, 308. ³ 28, 250 f. ⁴ 28, 284.
⁵ 28, 284.

Naade, har en bestandig aaben Adgang dertil i Privatskriftemaalet og Absolutionen. Visheden gøres her ganske uafhængig af subjektive Oplevelser og Erfaringer; den hviler udelukkende i det objektive, i Guds Tilsagn og Forjættelser, som fylder Hjertet med Liv og Salighed, hvor de gribes i Troen.

Det var som bekendt Luthers Hovedindvending imod det katolske Skriftemaal, at det berøvede Menneskene Visheden og Trøsten ved at indføre subjektive Momenter, navnlig ved at gøre Absolutionen afhængig af Menneskets Anger og Fortrydelse over Synden, medens man næppe omtalte Troen og Trøsten.¹ Han bekæmpede med voldsom Styrke Tvangen til Skriftemaal.² I aandelige Ting skal der herske Frihed. Ellers opdrager man til Hykleri og Uretfærdighed. »Til Gud kan ingen komme, undtagen den, der kommer af Lyst og fri Vilje, derfor kan ingen tvinge os til ham.»³ I Forbindelse med Luthers dybe Syndererkendelse og hans Forstaaelse af, at Mennesket helt igennem vil sig selv og trodser Gud, og at denne oprørske Trods er selve Grundsynden og den blivende Kilde til alle enkelte Synder, afviser han ethvert Krav om at skrifte alle Synder, hvilket Krav paa Grund af Syndens Væsen er uopfyldeligt og derfor en Kilde til Samvittighedskval og Sjæleangst.⁴ Men paa den anden Side gives der ingen større Synd end den ikke at tro sine Synders Forladelse.

Luther tager saaledes skarpt Afstand fra det katolske Skriftemaal. Men Skriftemaalet skal bevares. Hans ubetingede og stadig gentagne Krav om Skriftemaalets Bevarelse staar i organisk Forbindelse med centrale Tanker i hans egen Teologi og hans personlige Livsførelse. Vi har allerede peget paa Forbindelsen med Retfærdiggørelseslæren. Af alle de Tjenester, et Menneske kan gøre sin Næste, er den største den, at han løser ham fra Synden og gør ham fri fra Djævelen og Helvede. Saa bliver Kristi Retfærdighed hans, og hans Synder kommer til at tilhøre Kristus.⁵ Skriftemaalet er ikke til for Guds Skyld, men for Satans og for Menneskets Skyld. Skriftemaalet er via ac reditus ad baptismum. Denne Forbindelse med Daaben drager Luther hyppigt frem.⁶ Nøglemagten fordrer Troen i vore Hjerter; men dersom denne Tro er til Stede, saa »fører den dig tilbage til din Daabs Uskyldighed, du fødes

¹ 31, 147; 31, 182.

² 27, 352.

³ 11, 156.

⁴ 27, 357.

⁵ 11, 319.

⁶ 15, 50; 17, 123; 11, 158.

igen paa ny og bliver ret en ny Helgen; thi Guds Ord er helligt; Nøglerne er hellige; de maa ogsaa hellige alt, som tror paa dem».¹ Skriftemaal og Absolution lukker Syndens Kløft mellem Mennesket og Gud, og hvor ofte end denne Kløft truer med at bryde op igen, kan Absolutionen altid lukke den paa ny.

Naar der tales om Skriftemaalet i Forbindelse med Luther, maa vi ikke begrænse Emnet til Privatskriftemaalet alene. Luther lægger stærk Vægt paa, at der gives flere Former for Skriftemaal. Han fremhæver navnlig tre.

Dets første Form er *confessio fidei*, Troens Skriftemaal, Skriftemaalet overfor Gud alene. Om dette siger Luther, at det er nødvendigt til Frelse; det maa ikke ophøre et eneste Øjeblik, men det skal vare ved hele Livet igennem. Uophørligt skal et Kristenmenneske prise Guds Naade og skamme sig over sig selv for Guds Øjne. Guds Dom kommer over os, naar vi begynder at prise vore gode Gerninger eller viser hen til vort eget Liv. For denne Dom kan ingen bestaa. Dette Skriftemaal er befalet i Guds Ord, og det er Ulydighed mod Gud at undlade det.

Ogsaa den anden Form for Skriftemaal er befalet af Gud. Det er *confessio caritatis*, Kærlighedens Skriftemaal.² Luther henviser til Jak. 5, 16: Bekend derfor Synderne for hverandre. Dette Skriftemaal finder Sted, naar nogen har gjort ondt imod sin Næste. Saa skal han bekende det for ham i Lydighed mod Kristi Befaling, Math. 5, 23 f. Luther betoner stærkt det dobbeltsidige i den Tilgivelse, Kristus her taler om. Han stiller Krav til begge Sider, baade, at den, der har tilføjet ondt, skal bede om Tilgivelse, og at den, der bliver bedt om Tilgivelse, skal være rede til at forlade. Ogsaa dette Skriftemaal er nødvendigt og paabudt. Gud vil ikke vise sin Naade mod nogen eller tilgive ham hans Synd, dersom han ikke ogsaa tilgiver sin Næste. Saa kan Troen heller ikke være ret beskaffen, dersom den ikke bringer den Frugt, at vi tilgiver Næsten og beder om Forladelse; ellers maa Mennesket ikke komme frem for Gud. Dersom denne Frugt ikke er til Stede, saa er hverken Troen eller Troens Skriftemaal sand og ret.³ Luther er overbevist om, at Fadervor binder os til dette Skriftemaal, »dass wir untereinander unser Schuld beichten und vergeben, ehe wir für Gott kommen und um Vergebung bitten».⁴

¹ 31, 181. ² jfr 11, 155. ³ 11, 155. ⁴ 23, 87.

Den tredie Form er Privatskriftemaalet, det Skriftemaal, som aflægges under fire Øjne for en Præst eller en anden Broder. Dette Skriftemaal finder Luther ikke paabudt i Skriften; men han bliver ikke træt af at fremhæve dets Velsignelse. Han understreger dets utilitas, men tillægger det ikke necessitas salutis. Skriftestolen er ikke en Domstol, men en Naadestol, hvor der øves en »Gnadenexecution», som Melancton udtrykker det i Apologien. Det skal ikke være et tungt Aag at skrifte, men en kærkommen Gave, som vi tager imod med Lyst og Glæde og øver af egen fri Vilje. Vi skal skrifte med Lyst og Glæde, fordi Skriftemaalet for et andet Menneske er en Prøve paa vor Ydmyghed. Her staar vi overfor en organisk Forbindelse med et andet centralt Punkt i Luthers Teologi, hans dybe Tanker om theologia crucis. Skriftemaalet er et Stykke af det hellige Kors, ja et kosteligt Stykke af dette Kors, som bestaar i, at vi tager den Skam og Skændsel paa os af egen fri Vilje at blotte os for et andet Menneske og at anklage og forhaane os selv. Der gives ingen bedre Vej til Tilintetgørelse af Selvet end at bekende sine Synder. »Jeg ved heller ikke», føjer Luther til, »om den ejer en ret levende Tro, der ikke lider eller vil lide saa meget, at han bliver til Skamme for et andet Menneske, og ikke vil bære saa lille et Stykke af det hellige Kors».¹ Af fri Vilje, med Lyst og Glæde skal vi ogsaa skrifte paa Grund af de store Forjættelser, Gud har knyttet til Skriftemaalet (Math. 16, 19. Joh. 20, 23. Math. 18, 19, 20). Den, som ikke gribes af saa liflige og trøstefulde Ord, maa have en kold Tro og være en sløj Kristen.²

Kan man ikke nøjes med at bekende sin Synd for Gud? Jo, den, der har en fast, stærk Tro til Gud og er forvisset om, at hans Synder er tilgivet, kan skrifte for Gud alene.¹ Men hvor mange er der, der har en saa fast, stærk Tro og Tillid til Gud, spørger Luther. Her gælder det om, at hver især ser til, at han ikke bedrager sig selv.⁴ Sikkert er det, at den, som skrifter for et Menneske, har En, »der ihm ein Urteil sprech, darauf er sich zufrieden stell und sein Gewissen stille».⁵ Absolution gennem et Menneskes Mund er Guds eget Ord, og den, der griber dette Ord i Troen, har Vished om sine Synders Forladelse. »Siehe, einen solchen Trotz und Sicherheit kann der nit haben, der bei sich allein Gotte

¹ 27, 368.² 27, 369.³ 28, 250.⁴ 28, 250.⁵ 27, 369.

beicht; denn diese Zusage Gottes sind gestellt auf zween, drei und wieviel ihr sein mugend.»¹

Mangfoldige er de Steder, hvor Luther taler om Privatskriftemaalets Velsignelse. Den store Betydning, det havde for hans eget Liv, forklarer den Varme og Glød, der kommer i hans Ord, naar han omtaler det. Det er et almengyldigt Forhold. Ogsaa vi vil kunne tale om det med Varme og Glød i samme Grad, som vi ikke blot tager imod andres Skriftemaal, men ogsaa selv gaar til Skriftemaal. Skriftemaal og Absolution kan efter Luthers Opfattelse ikke blot finde Sted i Kirken. Nej, hvor to eller tre kommer sammen ikke for at tale om Penge eller om verdslige Anliggender, men om Sjælen og dens Frelse, har vi Jesu Ord for, at han vil være midt iblandt dem.² De Ord, der i en saadan Kreds tales til Trøst og Formaning, er talt i Jesu Navn. Absolutionen er hans Absolution. Saaledes overøser den Herre Kristus os med sine Gaver, og han lægger Syndernes Forladelse hen til os paa ethvert Sted. Ikke blot i Menigheden skal vi kunne faa den, men ogsaa hjemme i Huset, paa Marken, i Haven, og hvor det ene Menneske kommer til det andet. Naar vi er bekymret og bedrøvet, skal vi gaa til vor Broder eller Næste og klage vor Nød for ham og bede ham om Trøst; og hvad han siger, svarer Gud Ja til. Knæler de sammen og beder Fadervor, er Kristus til Stede. Kunde den Herre Kristus overøse os rigeligere med sine Gaver eller sørge bedre for os?³ Her er den aabne og stadig rindende Kilde til Liv og Salighed.

Disse Sætninger viser, hvor stor en Betydning Luther tillægger den sjælesørgeriske Samtale i Bøn for Guds Ansigt.

Ingen maa imidlertid tvinges til Skriftemaal. Guds Gaver skal som allerede omtalt modtages i Frihed. Den eneste Betingelse for at Absolutionen kan blive til Velsignelse er, at den gribes i Tro. Med en levende Tro følger altid en sand og oprigtig Anger. Tro og Anger hører sammen. Anger er umulig uden Tro. Men til dem, der i Anger og Tro begærer Absolutionen, skal den gives, selvom ikke alle Synder bekendes, hvilket er umuligt. Mennesket skal prøve sig selv i Lyset af Guds Bud og derefter aflægge sin Bekendelse.⁴ Den bedste Fyldestgørelse er et nyt Liv, som man skal beslutte sig til i Skriftemaalet.⁵

Confessio, contritio og satisfactio er Troens Frugter, ikke Menne-

¹ 27, 370. ² 11, 336. ³ 44, 108. ⁴ 21, 248 ff. ⁵ 11, 190 f.

skets Værk. Luther forkaster ikke disse Ting, han sætter dem kun paa deres rette Plads. Den sande Anger kommer af Troen paa den Gud, der dømmes og benaader.

Det er om det i det foregaaende fremstillede Privatskriftemaal, Luther siger: »Dog vil jeg ikke lade nogen tage det lønlige Skriftemaal fra mig og vil ikke bortgive det for alle Verdens Skatte. Thi jeg ved, hvilken Styrke og Trøst det har givet mig. Ingen ved, hvad det lønlige Skriftemaal formaar, med mindre han ofte maa fægte og kæmpe med Djævelen. Jeg vilde for længe siden være blevet overvundet og dræbt af Djævelen, dersom ikke dette Skriftemaal havde givet mig Kraft.¹»

Det private Skriftemaal er ikke en Vej, der gaar ved Siden af eller udenom Lutherdommen, men en Vej, der kommer lige ud fra dens Hjerte.

Det er en kendt Sag, som ogsaa stadfæstes af de her anførte Udtalelser, at Luther ikke indskrænkede Modtagelsen af Skriftemaal og Tilsigelse af Absolutionen til Præsterne alene. Det er Ordet og ikke Indvielsen, som gør Absolutionen virkekraftig. Præsten er i Besiddelse af Nøglemagten ikke som Repræsentant for Hierarkiet, men som en Tjener for Guds Menighed. Da Nøglerne er givet den hele Kirke, maa man ved Skriftemaalet principielt ikke gøre nogen Forskel mellem Præst og Lægmand. Den kristne Broder er den rette Skriftefader. Nøglerne tilhører den troende Menighed. Skriftemaalet er et væsentligt Udtryk for det almindelige Præstedømmes Virkelighed. Naar vi lægger vor Byrde over paa vor Broder, maa vi tro, at vi har lagt den paa Kristus. Den ene bliver Kristus for den anden. Det er den dybeste Mening med det almindelige Præstedømme. Skriftemaalet er et Stykke af Jesu Kristi nærværende Liv midt i Menigheden. Midt i Menighedens Liv, ikke blot indenfor Kultens afstukne Grænser, er den guddommelige Mulighed givet, at den ene Broder kan bære den andens Byrder og skænke ham Kristi Tilgivelse. I Skriftemaalet er heller ikke Præsten andet end en Broder. I en Vejledning til Fællesskriftemaal for Menigheden, som er udgivet af Berneuchener Konferencen, kommer det til Udtryk derigennem, at en af Menigheden tilsiger Præsten Syndernes Forladelse, efter at han har tilsagt den til Menigheden. Dersom vi vil

¹ 28, 249.

have Privatskriftemaalet tilbage, maa vi gøre Alvor af at tro paa den kristne »Broder».

Det udelukker ikke, at vi ogsaa spørger om Visdom, Erfaring og Skønsomhed. Menigheden venter med Rette at finde disse Egenskaber hos dem, som den har beskikket til sine Tjenere, hos Præsten. Enhver kristen Broder kan være Sjælesørger, Præsten skal være det. Det er en absolut væsentlig Side af den Gerning, Gud gennem Menigheden har kaldet ham til. Den følger af og med hans Kald. Han ikke blot forpligter sig til den. En Forpligtelse kan være noget ydre. Han gør mere. Han indvier sig til den, overgiver sig til den, gør sig til eet med den i sit Løfte, og han stadfæstes og bekræftes i dette Kald ved Ordinationen og Indsættelsen i Menigheden.

Hvor den lutherske Kirkes forskellige Bekendelsesskrifter taler om Skriftemaalet, bevæger de sig i Luthers Tankegange. Paa Grundlag af Artiklerne 11 og 25 i den augsburgske Konfession, 11 og 12 i Apologien og 4, 7, 8 i 3. Del af de Schmalkaldiske Artikler bekender den lutherske Kirke, at man bør holde Privatabsolutionen højt i Ære, og at Mennesket absolverer i Guds Sted, at den skal gives til alle dem, der begærer den, at dens Velsignelse tilegnes i Troen, at man ikke har for Skik at uddele Sakramentet uden forudgaaende Absolution. (Non enim solet porrigi corpus domini nisi antea exploratis et absolutis.)

Det var navnlig denne Forbindelse mellem Skriftemaal og Altergang, som kom til at sætte sit Præg paa Skriftemaalets Udøvelse i vor Kirke fra den ældste Tid og indtil vore Dage. I denne Forbindelse lagdes en af Spirerne til Skriftemaalets Forfald.

Fra Pietismens Side mødte det en forbitret Modstand. Spener gør Absolutionen betinget, conditionata, tager Visheden ud af den ved at gøre Troens Ægthed og Renhed til en afgørende Betingelse, medens den for Luther netop var et Middel til at styrke den svage Tro. Pietismens Modstand kulminerede i Johann Kaspar Schades Betegnelse af Skriftestolen som Satansstol og Helvedespøl. Naar vi imidlertid nærmere undersøger Motiverne til disse Angreb, viser det sig, at det snarere var den aandløse og mekaniske Udøvelse af Skriftemaalet end selve Sagen, man rettede sine Anker imod. Paa den ene Side havde det udviklet sig til det, som Luther saa stærkt havde kæmpet imod, en ny Tvang, et nyt Tyranni over Samvittighederne og maatte saa med

Nødvendighed dø indenfor Protestantismen, fordi det kom i Strid med selve Protestantismens Væsen. Det er en Udvikling, der bestandig vil gentage sig, naar man paa protestantisk Grund vil anvende Tvang. Paa den anden Side var det blevet en Sovepude, der fristede til at tage Naaden forfængelig, ja til at synde paa Naade. Saa gled det i Baggrunden, ud i Glemselen. Det var ført ind paa en Vej, som var en Afvej, der endte i Blinde. Katolicismen beholdt det, og lang, uhyre lang er den Række af Konvertiter, der droges mod Rom, fordi de i deres Kirke savnede Skriftemaalet.

Det manglede ikke paa Forsøg at genoplive det. Alle disse Forsøg er lige saa mange Vidnesbyrd om Opgavens store Vanskelighed. Fra saa forskelligt Hold, som kan betegnes med Navnene Schleiermacher, Claus Harms og Marheinecke, blev Privatskriftemaalets Betydning fremhævet. Kliefoth, Vilmar, Löhe forsøgte at forny det i Forbindelse med deres Syn paa det kirkelige Embede og med Paaberaabelse af den gamle Luther, medens den unge Luther afvistes som mistænkt for spiritualiserende Tendenser.

Mange flere Forsøg kunde nævnes. Det følger ikke blot af Privatskriftemaalets kristelige og psykologiske Værdi, men af denne Institutions Væsen, at det er et Problem, som aldrig falder til Ro og næppe vil falde til Ro, førend det har faaet sin ordnede Stilling indenfor Kirkens Rammer. Det ligger som et uløst og derfor urovækkende Spørgsmaal under Kirkelivets Overflade, og snart bryder det frem her, snart der.

Gruppebevægelsen har paany gjort det aktuelt. Den har vist den uhyre Trang til Skriftemaal, og den har understreget den kristelige Sandhed om Solidariteten mellem Skriftefaderen og Skriftebarnet, Solidariteten mellem Brødre i Oplevelsen af Synd og Naade. Den har indskærpet ikke at glemme den konkrete Synd og aabnet Blikket for de »smaa« Synders skæbnesvangre Betydning. Samdeling er ikke det samme som Skriftemaal; den fører ikke altid til Absolution, men der er ikke noget i Vejen for, at den kan gøre det, og som et Udtryk for Guds dragende Kærlighed kan den nedbryde Forhindringer, rydde Skillerum af Vejen, aabne lukkede Hjerter, bane Vej, virke Tillid, Forbindelse og Forstaaelse, styrke Modet, kalde paa Tro og Bøn, føre ind i den Sfære, hvor Mennesket overhovedet for første Gang opdager,

at der er noget, der hedder Skriftemaal. Gruppebevægelsen er en Forkyndelse af det Stykke af *theologica crucis*, som hedder Ydmygelse overfor Broderen. Vi husker Luthers stærke Ord herom. Og den har talt alvorlige Ord til vor Tid om *confessio caritatis*, om at faa gjort op med dem, som vi har syndet imod og at tilgive dem. Naar Gruppebevægelsen saa stærkt tilskynder os til at gøre det, som vi allesammen godt ved, vi burde gøre, nemlig søge at faa gjort op der, hvor vi har gjort ondt og tilgive, er dens Tale herom baade bibelsk og luthersk.

Dersom det private Skriftemaal skal have en ny Fremtid paa reformatorisk Grund, maa det foregaa i fuldstændig Frihed. Det maa staa som et Tilbud, som en Gave, bestemt til Troens Styrkelse og Vækst.

Den fuldstændige Frihed vil ganske vist medføre, at der ikke kommer saa mange til en Begyndelse. Men derved bliver paa den anden Side Arbejdet overkommeligt; der bliver Tid til at tage sig af den enkelte. Og selvom der til at begynde med ikke vil komme saa mange, vil Tallet sikkert vokse, efterhaanden som det private Skriftemaal indgaar i Menighedens Bevidsthed.

Men dersom Skriftemaalet virkelig skal komme til sin Ret igen, maa vi lægge os de Tanker paa Sinde, som den engelske Præst Cyril Bickersteth fremfører i sin Bog: *The ministry of absolution*: »There is no hope of making pastoral intercourse a reality for all who need it, till people learn that they will find the parish priest in his church at stated times, at regular and frequent intervals, prepared to guide his people one by one along the way of holiness, whether they need confession or no».¹

Det er denne Fremgangsmaade, som jeg i et Cirkulære til Præsterne i mit Stift har anbefalet at vælge. Den praktiseres flere og flere Steder. Præsten træffes til en bestemt Tid, f. Eks. en Gang om Ugen i Kirken. Tidspunktet bekendtgøres for Menigheden baade ved Opslag fra Prædikestolen og i Menighedsbladet. Der er f. Eks. en Præst, som hver Onsdag fra 10—12 træffes i Kirkens Sakristi. Der kommer gennemsnitlig fra 1—5, og Præsten er meget glad for denne Form for Sjælesorg.

Formen maa være fri og individuel. Som Absolutionsformel kan bruges den Form, vi har i vort nuværende Ritual, den, der staar i Kirke-

¹ S. 31.

ritualet, eller den, der findes hos Luther i Stykket om Skriftemaalet. Stedet vil nok volde Vanskeligheder. Sakristiet er et passende Sted. De gamle Forskrifter nævner som Sted »ved Siden af Alteret«. Andre har foreslaaet Stedet foran Alteret, med Øjnene vendt mod Alteret, hvor Præsten hører Skriftemaalet uden at afbryde Skriftebarnets Bekendelse.

Primært maa det sikkert fastholdes, at Kirken er det rigtige Sted. Mange Steder vil det af flere Grunde være bedst at vælge en eller anden Tid om Søndagen i Forbindelse med Gudstjenesten. Med Hensyn til alle disse Spørgsmaal maa der herske Frihed. Hovedsagen er, at der er Adgang til Privatskriftemaal, og at Menigheden ved, at der er Adgang, og at den kan være sikker paa, at den absolute Tavshedspligt overholdes. Tavsheden bør være som Tavshed i Graven. Den Gud, der kan bruge vor Tale, kan ogsaa bruge vor Tavshed.

For at Skriftemaalet igen skal faa Betydning, er det imidlertid ikke nok, at der er udvidet og regelmæssig Adgang til det. Menigheden bør ogsaa lære at forstaa, hvilken Velsignelse Skriftemaalet og Absolutionen indeholder. Derfor bør disse Punkter fremdrages i Forkyndelsen.

Ogsaa i de sædvanlige Skriftetaler som Forberedelse til Altergangen kan der vises hen til Privatskriftemaalets Betydning, saaledes at de kan blive Indledning og Indgang til Privatskriftemaal.

Der er langt igen med Indførelsen af det private Skriftemaal. Men jeg har dog haft den store Glæde fra en Række Præster at høre om den Betydning, som Genoptagelsen af Skriftemaalet efter de Linier, der her er blevet ridset op, har haft for deres Gerning. Det har betydet Sjælesorg i et hidtil ganske ukendt Omfang; det har bragt Forbindelser i Stand med Mennesker, som ellers ikke havde Brug for Kirken, og det har bragt Hjælp til Mennesker, som var i den yderste Nød, nær ved Fortvivlelsens Afgrund og paa Randen af Selvmord. Det er — saaledes sagde en Præst — blevet en Løngangssti til Kirken.

Vejen gaar fremad. I Fællesskab maa Kirkerne fortsætte Vejen fremad, for at de ikke skal falde ind under den Dom, at Gud gav os rige Gaver, men vi tog ikke imod dem for at bruge dem i hans Riges Tjeneste til Gavn og Velsignelse for hans Menighed paa Jorden og til hans høje og hellige Navns Ære.

FROMHETEN HOS WIKNER OCH DESS KRIS

AV LEKTOR SVEN BERGENTZ, UDDEVALLA

Vad Pontus Wikner berättat om sin barndom torde vara så allmänt bekant, att det inte här behöver relateras.

Varifrån denna genomträngande klarsynthet, dessa lysande visioner av heraklitiskt djupsinne hos ett barn?

Platon skulle ha uppfattat dem som mytiska omklädnader av det aprioriska vetande, som är nedlagt i själens urgrund som ett oförgångligt arv, eller kanske hänvisat till återfödelsens outgrundliga sammanhang, som gör det möjligt och ingalunda orimligt, att den dunkle från Efesos eller någon annan av »de gamle» talar även genom senfödda släktled.

Varifrån denna fullkomlighetspassion, som hetsar hart när till döds barnet och ynglingen och inte släpper sitt grepp om mannen? Vem är det som talar ur barnets lekar och ynglingens känslostormar? I ett dämoniskt, nästan vanvettigt furioso piskas en människosjäl till helighet, fullkomlighet, till allt-eller-intet, till hänsynslös självuppgivelse, till mystisk extas inför skönheten, livet, storheten, den ideella rikedomen hos sig själv och andra människor och hos Kristus, till kärlek, hängivelse utan gräns, till eros.

Säkert är, att eros inte kan avfärdas som en myt eller en platonsk spekulatión. Eros är en realitet, och detta just i den form, som den framträder hos Platon. Man kan konstatera eros hos Wikner som ett inflytande från Platon men även som en säregen mentalitet, en specifik läggning, som visst inte alla äro utrustade med, men som Wikner ägde i hög grad.

Eros ger sig tillkänna hos Wikner under hela hans liv. Den lyser fram ur barnets lekar och visioner. Den följer honom in i mannaåldern, och även hans skolgärning vittnar därom, om man får tro Vesterlund. Gentemot ett vittne som detta, en av Wikners elever, kan med visst fog invändas, att han i sina »Minnen» ser Wikner i ljuset av dennes för-

fattarskap, hans antikiserande berättelser med motiv ur Platons liv. Att Wikners livssyn vid tidpunkten för dessa berättelser behärskats av eros, därom äro dessa berättelser i varje fall ovedersägliga vittnesbörd. Och det måste Wikner själv ha varit medveten om.

Det är Sokrates i Symposion, som talar i ordalag som följande: »Det var din skönhet, som jag älskade, och icke egentligen dig. Varför? Jag vet det icke, men det förefaller mig som måste jag älska det sköna, varhelst det uppenbarar sig.» Det är Sokrates' visdom, sådan han i sin tur en gång inhämtat den hos sierskan Diotima och sådan Platon tilllämpade den i sin heroiska livsgärning. Dess inspiration och extas har även Wikner upplevat: »Aster, Alkmene, förlåten mig! Jag har måhända varit trolös mot eder bägge; men om jag det varit, så skedde det därför, att jag mig ovetande svurit min tro åt det fullkomliga, en tro, som jag ej kan bryta. Så faren då väl, I min ungdoms drömmar! Jag har älskat eder; men dagen är i annalkande, jag får ej drömma mer.

Jag drömde om framtida storhet. — Jag drömde, att Apollon hade lagt lyran på min arm — lagern kransade redan min tinning, och jag stod såsom skaparen av en ny värld. Det var blott en dröm.

Jag drömde, att jag hade funnit det fullkomligt sköna, uppenbarat i hennes anlete, som jag tillbad. Hon log mot mig, och jag visste, att hon — det fullkomligt sköna — skulle bliva min brud. Jag dåre! Det fullkomligt sköna skådar ingen utan i drömmen; det var en dröm.»

Tvekar man om den självbiografiska innebörden i dessa uttalanden, skingras dock allt tvivel, om man tar del av Wikners brev från samma tid och hans övriga ungefär samtidiga litterära produktion: dikten »Mig törstar» och berättelsen »Det underbara anletet».

»O, så var det icke heller
Denna kärlek, som åt anden
Skulle bringa evig mätnad!
O, så var det icke heller
Detta öga, i vars blickar
Evig sanning skulle läsas!
O, så var det icke heller
Detta hjärta, som mitt eget
Skulle evigt saliggöra!»

Här talar skalden i eget namn om sitt sökande. Jesus Kristus framträder i dikten snarare som ett postulat, en abstrakt idé än en upplevelse, en realitet, och hans bild, det underbara anletet, är människans eget förklarade anlete.

Kristus flyr undan. Tvivel ansätter Wikner, tvivel på »Jesu Kristi verklighet och personliga väsen»: »Är du den som skall komma eller skola vi förbida någon annan?» — Kristus flyr undan liksom Eros flydde, när Psyke ville undersöka föremålet för sin kärlek. Några droppar från ljuset faller på gudens skuldra. »Det gick mig som Psyke — Guden försvann.»¹

Med den för Wikner egendomliga dialektiska rätlinigheten i liv och åskådning — han har haft »mod att leva sina misstag» — tvekar han inte att i konsekvens med den ståndpunkt, han senare intager, »personlighetspanteismen», identifiera sig själv med Gud, liksom han identifierar sig med den älskade och i henne möter Gud.

Att krisen i Wikners fromhet är akut i slutet av 1860-talet är lätt att konstatera. Brev och författarskap vittna därom liksom vissa händelser i hans liv. I berättelsen »Allt eller intet» ligger krisen mera blottad. I »Min moders testamente» är den iklädd en genomskinlig symbolik. Även Narkissos-myten får tjäna samma syfte, att belysa en vändpunkt i Wikners liv och åskådning. Erosfilosofiens bankrutt, dess otillräcklighet är ett ohjälpligt faktum. Narkissostänkandet är ett övervunnet stadium. »Myten om konungasonen, som förälskat sig i sin egen bild, den han skådade i källan, blir för Wikner symbolen av spekulatationens, ja, hela den andliga kulturens olyckliga öde, så länge den står främmande för Kristus.»²

Wikner har lidit sin panteism ihjäl. Den är »bortstruken såsom med en hand». Men alltjämt välsignar Wikner »den nye Platon» och skattar det som en ovärderlig lycka, att han stått honom nära. Det lyckades omsider filosoferna, menar Wikner, och härvid är det främst Boström han har i tankarna, »att klart ådagalägga, huruledes varje människa på så sätt äger sin varelse i Gud, att hennes eviga idé, som är hennes sanna och oförfalskade personlighet, är en tanke i Guds eviga

¹ Pontus Wikner, Skrifter XI: 321 f., jfr Sven Bergentz, Pontus Wikner, sid. 71.

² Bergentz, a. a. sid. 140.

tänkande. Med vilken skär renhet träffade icke denna tanke min själ!» Han ser här tillbaka på den idylliska utgångspunkten och bortser från de konflikter, som han senare fördes in i och som ha sin upprinnelse därifrån.

Har Wikner nu definitivt gjort upp räkningen med eros? Har eros ersatts med något nytt och i så fall vad? — Eros har ersatts med den kristna kärleken. Men Wikners egna ord besannas, att hjärtat går före tanken, därför att denna har ett mödosammare arbete att utföra.

En annan fråga av vikt är denna: När inträder den kristna kärlekstanken i Wikners liv och tänkande? Först i och med brytningen med erosfromheten eller tidigare?

Under det att eros liksom sedermera även väckelsefromheten sluter förbund med den unge Wikners renhetslängtan och absoluthetskrav, framträder kristendomen under Wikners barndom i lagens stränga skepnad som något främmande och heteronomt.

Ett evangeliskt genombrott, ett genombrott för den kristna kärleken i evangelisk mening, tyckes väl hans omvändelse 1855 innebära. En ansats i den riktningen innebär den nog men knappast något avgörande genombrott. Det är »korsets agape», som träder honom till mötes i den nyevangeliska fromheten, förmedlad av ungdomsvännen Fredrik Sandberg, men inslaget av erosfärgad mystik kvarstår.

Erosfromheten blir snart åter dominerande och bestämmer riktningen av hans liv och tänkande. Han får uppleva det mystiska skådandet av och uppgåendet i Gud — »Jag är Gud» — i extasens rymder,¹ men också isoleringen i denna esoteriska frälsningsväg får han förnimma som ett fruktansvärt lidande. För den kristna kärleken till nästan, den kristna broderskärleken, finns intet utrymme i eros' värld. Han kan visserligen nalkas Kristus, men denne flyr undan på samma sätt som Eros för Psyke. Och den Gud, som han dyrkar med hela sin sällhetstörstande varelse, vakar med svartsjuk nitälskan över sin egen dom. Mänsklig kärlek och vänskap te sig som obehörigt intrång i Guds rättigheter. Föremål för kärlek och vänskap kunna visserligen medmänniskorna bli men endast som skönhetens — framför allt — och godhetens uppenbarelser. Det är därför icke honom eller henne, som

¹ Wikner, XI: 369.

kärleken egentligen gäller, det är idén och idéernas idé, det är Gud, den orörlige och otillgänglige, omättilige och avundsamme.

Det eviga är det verkliga, och att den mänskliga tillvaron sträcker sig utöver timlighetens gränser, det är det självklaraste av allt. Men det individuella har svårt att komma till sin rätt. Personlig gemenskap mellan människor, förenade av vänskaps och kärleks ändliga men djupt innerliga band, skall den kunna bli bestående? Det är problemet.

Den kristna (evangeliska) kärlekens avgörande genombrott hos Wikner kan icke ske, förrän han upptäckt sin egen bild avslöjad på den speglade ytan av de bottenlösa djup, som gömma tillvarons urgrund. Narkissos' osälla öde skrämmer honom. Han står icke ut med en himmel, som icke rymmer ett jag och ett du, två levande individer, som kunna mötas och omfamna varandra.

Tragiken i sina tidigare strävanden ser Wikner i de fåfänga försöken att hålla samman verklighet och idealitet, relativt och absolut, mänskligt och gudomligt. Problemet framträder i skiftande gestalter, men i sin kärna är det ett och detsamma, och det är för Wikner livsproblemet. Han talar om hur hans liv blev »en titanisk strävan att sammanhålla de två (verklighet och idealitet) och tvinga dem tillsammans till en sådan bild, vilken jag med fog kunde låta trona på det altare, som förr varit invigt åt dig (Kristus)».¹

Medan erosmentaliteten kulminerar i det extatiska »Jag är Gud», karakteriseras Wikners fromhet och tänkande under ett senare skede av att aktiviteten nu ligger helt på Guds sida. Gud är vilja, viljande personlighet. I stället för den »titaniska strävan» träder gudsmeddelelsen; gudomlig självuppenbarelse träder i stället för vad Wikner med ett oöverträffat uttryck kallar tankeplastiken, och i stället för det abstrakta gudsbegreppet (idéernas idé) Guds kärleksfulla hjärtelag mot människorna.

Kants kunskapskritik och hans praktiska filosofi spela in och lägga problemen till rätta för Wikner, men det avgörande är Wikners religiösa upplevelse, särskilt i samband med en svår sjukdomstid våren 1881. »Hela mitt medvetande», skriver han i ett brev, »innehöll blott

¹ Jfr Bergentz, a. a. sid. 139.

en tanke och en bild: tanken var Gud, min Fader, och bilden var Jesus i Getsemane. Jag kunde icke använda mer och kände mig icke heller behöva mer: i detta uppgick för mig tid och evighet.»

Har Wikners kristologi undergått någon förändring under inflytande av denna förskjutning i hans fromhet och tänkande? Det är obestridligt, att så är fallet. Spänningen mellan mänskligt och gudomligt koncentreras på ett särskilt sätt i Jesu person. En egendomlig svängning mellan brodern-vännen-vägvisaren och Sonen-frälsaren-guds-uppenbararen genomtränger all Wikners fromhet och är symptomatisk för konflikten mellan eros och agape. Bilden av Jesus i Getsemane, bedjande: »Ske icke min vilja utan Din», är den karakteristiska och gripande slutvinjetten.

Den inbördes rangordningen mellan mänskligt och gudomligt — på sätt och vis också mellan eros och agape — är klart uttryckt i den kända formeln från jan. 1882: »Kristendomen är först och främst Kristi eget liv och förhållande till Fadern och därnäst ett människans liv med Kristus inför Fadern».¹

Vad som här är det primära, är Guds kärlek och Kristi liv som ett uttryck därför, och att detta är det primära, primärt i förhållande till allt mänskligt liv och initiativ, är icke oviktigt, tvärtom, det är avgörande. Guds är initiativet helt och hållet. Människan är berövad allt initiativ och är enbart mottagande. Wikners sjukdom får för honom en symbolisk innebörd, blir en bild av människans utblottade andliga tillstånd inför Gud, av vår hjälplöshet, vår sjukdom till döds, synden, som det stora hindret för oss att nå Gud — av egen kraft nämligen — men samtidigt upplevelsen därav såsom den nödvändiga förutsättningen för gudsgemenskapen som frälsning — pånyttfödelse. Av intresse i detta sammanhang är att observera, hur vanlig denna tankegång, denna symboliska tolkning av sjukdom och död, är i Wikners predikningar.

På vad sätt har nu denna Wikners personliga utveckling påverkat hans filosofiska ståndpunkt? Det bör åtminstone i korthet antydas. Brytningen med Boströms filosofi liksom med panteismen står i omedelbart sammanhang därmed. I hans sökande efter en i filosofiskt hänse-

¹ Wikner, Skrifter XII: 212 ff., jfr Bergentz, a. a. sid. 126.

ende hållbar ståndpunkt blir hans religiösa erfarenhet utslagsgivande, även om det filosofiska inflytandet från Kant icke får underskattas. Hans förkastande av evighetsläran kan återföras på brytningen med erosfromheten. Hans försvar för tiden är det positiva komplementet till denna kritik och upprinner i hans religiösa känsla, hans upplevelse av Gud som Fadern, vars hjärtelag mot människorna endast kristendomen i dess sanning med sin åskådliga, naiva och icke »aristokratiska» Fader-vår-tro gör rättvisa åt. I full konsekvens härmed står, att han i »Tidsexistensens apologi» med energisk dialektik och intensivt patos utvecklar det av idealismen förkättrade tidslivets talan gentemot det för erosmentaliteten självklaraste av allt, det absolutas integritet.

I Wikners liv och tänkande utspelas sålunda en väldig kraftmätning mellan de två grundläggande motiv i kristendomens historia, som ha benämnts agape och eros,¹ och sällan ha de väl av en och samma upplevats med sådan intensitet, dialektiskt utförts med sådan pregnans. Ett perspektiv som detta på Wikners utveckling, enkannerligen på frågan om Wikner och kristendomen, medför den risk, som alltid är förknädd med ett schema, nämligen att man för översiktens enkelhet och självklarhet glömmer bort det rika mänskliga innehållet, som ger kött och blod åt schemats döda skelett. Det får icke ske. Men bestridas kan näppeligen, att ett väsentligt perspektiv därmed öppnats. I själva verket bör det också kunna bidra till att man får blicken öppen för de gigantiska måtten i den kamp Wikner hade att i sitt eget livsöde genomkämpa och för betydelsen av denna kamp. Om man besinnar, i hur hög grad 1800-talets tänkande, inte minst dess teologi, bestämmas av den romantisk-idealiska renässansen, är det inte att förundra sig över att en sådan uppgörelse tvingar sig fram. Det blir omöjligt att gå förbi Pontus Wikner och den uppgörelse mellan antikt och kristet, som icke olikt ett drama gestaltas i ett levande människoöde. Fråga är, om i kristenhetens historia mer än ett motstycke kan uppletas: Augustinus.

Med egendomlig klarsynthet har Wikner själv blickat in i de konflikter, hans utveckling genomlöpt. Men de personliga konflikterna få likväl ofta sin skärpa och sin smärtsamma udd av att deras innebörd är honom fördold. Hans tanke brottas in i det sista med svårigheterna

¹ Anders Nygren, Den kristna kärlekstanken genom tiderna, I.

att apologetiskt och med dialektisk klarhet uppvisa sanningen i vad hans religiösa erfarenheter skapat hos honom en orubblig visshet om: »Hjärtat går före tanken, och tron går före vetandet, men tanken och vetandet försöka sedan att hinna efter», ett gripande uttryck för hans lidelsefulla klarhetsbehov och ödmjuka religiositet — »humilitas».

För Wikners definitiva åskådning är det den religiösa upplevelsens, gudsupplevelsens ofrånkomliga och orubbliga paradox, som bildar grundvalen och utgångspunkten, i hela sin tillspetsade nakenhet med avvisande av all rational tillrättaläggning eller förvanskning av problemställningen. Det praktiska förnuftets prioritet över intelligensens rent logiska kategorier står fast. Det religiösa behovet har blivit fullmyndigt, den religiösa erfarenheten även filosofiskt utslagsgivande med livets egen, med pragmatisk rätt.

Att vi visas tillbaka till Kant, är alldeles i sin ordning. En idealismens och romantikens självbesinning kan inte gå någon annan väg, och Kant erbjuder det nödvändiga korrektivet mot överskattningen av den filosofiska betydelsen hos idealismens fascinerande »tankeplastik» — för att tala med Wikner.

Betyder krisen i Wikners erosfromhet en idealismens bankrutt — för att anknyta till en alltjämt aktuell problemställning?

Frågan kan icke besvaras med ett enkelt ja eller nej. Till en början bör kanske påminnas om att rationalismen, vilken såsom filosofisk ståndpunkt tyckes vara oskiljaktig från nästan all tidigare idealistisk filosofi — Kant intar ju en särställning —, är Wikners filosofiske motståndare. Rationalismen förekommer emellertid även i sällskap med en idealismen rakt motsatt åskådning och spelar inom naturforskningen med materialistisk inställning en framträdande roll, såsom exempelvis Vitalis Norström påvisat.

Man skulle sålunda inte utan vidare kunna påstå, att en kritik av rationalistisk filosofi även drabbar idealismen. Faktiskt tillämpar emellertid idealismen som världsförklaring en rationalistisk metod och kan — i varje fall i den mån detta sker — kunskapsteoretiskt karakteriseras som rationalism. Idealismen som världsförklaring förkastar och underkänner Wikner ur såväl kristen som filosofisk synpunkt. Beträffande idealismen som livsåskådning ställer saken sig annorlunda. Är den möjligen förenlig med kristen evangelisk åskådning och ligger

den möjligen på samma linje? Här stöta vi på konflikten mellan eros och agape, som äro fromhetsriktningar — icke världsförklaringar. Äro dessa till sin art oförenliga?

Det kan konstateras, att dem emellan en spänning är rådande och en motsättning, som även Wikner har upplevat men också medvetet har uppfattat, om än ej på alla punkter med full klarhet. Föreligger tilläventyrs även ett sammanhang, något slags dialektiskt samband eller konsekvens?

Är det endast en abrupt omsvängning utan inre kontinuitet, som i Wikners utveckling för över från eros till agape, eller föreligger möjligen en inre konsekvens av visserligen paradoxal karaktär?

Att den andliga utveckling, som en Paulus eller en Augustinus genomlöpte fram till omvändelsen, är utan positiv betydelse för dessa män som kristna personligheter, vill man näppeligen påstå. Att sanningsörsten hos Augustinus — utpräglad erospräglad —, att den sedliga och religiösa nitälskan, en specifikt israelitisk, nomosfärgad eros, hos Paulus¹ är en tillgång av utomordentlig betydelse även hos den kristna personligheten, kan icke bestridas. Att den andliga vitalitet och den ideella inriktning, som karakteriserar Wikner före det kristna genombrottet mot slutet av 1860-talet, saknar betydelse för Wikner som kristen personlighet, för hans kristna fromhet, vore ett lika orimligt påstående.

Det låter sig icke påstås, att en dylik ideell inriktning predestinerar till kristendomen, ej heller kanske, att den är ett nödvändigt led i utvecklingen till en kristen personlighet. Men å ena sidan kan påstås, att det här är fråga om ideella, ja, religiösa värden av icke specifikt kristen valör, och å andra sidan synes med något så när visshet och hemul kunna påstås, dels att en rik andlig utveckling och intressesfär är en andlig — även religiös — tillgång oberoende av den kristna stämpeln, dels att i varje fall hos dessa män en tendens yppar sig och ett grunddrag i personlighetsutvecklingen av den paradoxala karaktär, som kristen tro karakteriserar som en pånyttfödelse, och som Kierkegaard karakteriserat med bilden av språnget över avgrunden. Viktor Rydberg har belyst det från sin synpunkt i mötet mellan Prometheus och Messias, vars

¹ Platon skulle otvivelaktigt ha karakteriserat den som ett eros' verk i människosjälén.

paradoxala släktskap blottar samma egendomliga grundlag i personlighetsutvecklingen.

Innebär detta då endast en mänsklig, en psykologisk egendomlighet? — Nej, det synes mig innebära något mera, nämligen vad Paulus uttrycker sålunda: »Gud har ifrån min moders liv utvalt mig», innebära alltså att alltsammans inneslutes under synpunkten av Guds ledning. Augustinus' predestinationsperspektiv synes mig innesluta samma tanke. — Tvingas man inte sålunda att göra gällande personlighetens organiska växt trots allt och att oberoende av alla »ismer» böja sig för den konsekvens, som är högre än den systematiska — livets egen?

Liksom det finns ett »tidens fullbordan» i historiens stora sammanhang, finns det ett »tidens fullbordan» i varje människosjäls historia, som vi inte själva kunna bestämma över. Där sakna inte våra andliga öden före vår kristna avgörelse mening, där har allt till synes obetydligt, till synes motstridigt sin betydelse och även sitt värde för den kristna personlighet, som en gång skall framgå såsom en ny skapelse, ovanifrån visserligen men fördenskull inte utan sammanhang med vårt förflutna, hur paradoxalt än detta samband kan framträda eller förefalla.¹

Det titaniska är måhända »hedniskt», rättare mänskligt i naturlig och andlig mening, den prometeiska heroismen alltså, men dess paradoxala Kristus-affinitet synes vara ett ofrånkomligt faktum av betydande räckvidd och fundamental giltighet oberoende av tillfälliga konstellationer på den teologiska diskussionens firmament.

Är det inte här eller kan vara fråga om ett led i en gudomlig utkorelse? — Är det för djärvt att påstå? Finns det inte hos Jesus Kristus själv drag av Prometheus, av hans frestelsehistoria att döma? Höra inte frestelserna, som nå sin tillspetsning i superbia, med till den gudomliga utkorelsen? Hör inte himlastormandet med till den religiösa personlighetsutvecklingen utom och inom kristendomen (jfr hybris' roll hos grekerna)? Är inte idealismen, erosfilosofien och erosfromheten det himlastormande, som man i varje högre kultur måste räkna med som kristendomens eller allmännare uttryckt den gudomliga uppenbarelsens dialektiska motpol (jfr den grekiska tragediens ödesidé) men därför också dess

¹ »Vägen till den högsta förening med Gud går genom den mest djupgående skilsmässa.» Wikner X: 291 ff., Bergentz, a. a. sid. 170.

i en eller annan form måhända nödvändiga, i varje fall värdefulla förberedelse och dess paradoxala anknytning hos människoanden? Bära inte de stora historiska sammanhangen såväl som de individuella människoödena vittne därom?¹

Kristet och hedniskt är en skillnad av historisk art, och motsättningen dem emellan behöver icke innebära en skillnad i religiöst värde, en rangordning.² I det populära föreställningssättet lever alltså kvar något av den naiva självhärlighet, som kommer till krasst uttryck i det kända apologetiska ordet om hedningarnas dygder som lysande laster. Ett sådant omedvetet värdeomdöme är hos många latent vid en diskussion om kristet och hedniskt.

Att fastslå detta betyder inte att förneka en specifikt kristen kvalitet, ej heller att förneka den kristna fromhetens höga religiösa kvalitet. Men det betyder att man inte utan vidare i beteckningen icke kristen innesluter annat än ett historiskt omdöme, inte apriori ett värdeomdöme, en mindervärdighetsstämpel.

Predestinationsläran kan i detta sammanhang inte ingående diskuteras. Det må endast framhållas, att den icke får uppfattas krasst och schematiskt, såsom nog alltför ofta sker. Man utdömer den, och man gör sig därvid skyldig till att kasta ut barnet med badvattnet. Utkorelsetanken är barnet.

Menar man, att Gud plötsligt börjar intressera sig för en människa, därför att hon händelsevis börjar intressera sig mera påtagligt och med-

¹ I den moderna ungdomspsykologien, se t. ex. Joh. Alfvéns, Ungdomens sjäsliv, möta vi erosmentaliteten inte som en mytologisk spekulatio som i den idealistiska filosofien utan som en psykologisk karakteristik på empirisk grundval. Erosschemat skulle alltså m. a. o. avspegla en utveckling, som vi av rent psykologiska skäl inte kunna draga oss undan. ... Psykologiskt intressant är övergången hos Wikner från »Gud är självmedvetande» till »Gud är vilja». Agape kan bryta igenom med full kraft först då instinkt- och begärstadiet har klarnat till dominerande reflekterad målsättning. Först inför övergången från önskan till vilja sker Guds majestätiska genombrott som en fundamental nyskapelse. Det är skillnaden mellan religiös längtan och religiös realitet, mellan eros och agape. Kanske kan man ha rätt att utläsa en liknande skillnad mellan den svärmiska och verklighetsfrämmande ungdomliga hänförelse, som talar ur berättelsen om Jesus vid 12 års ålder i templet och den trettioårige mannen ute i Juda öken, som får uppleva den högtidliga vigningen ovanifrån och ödmjukt böjer sig under det gudomliga uppdraget.

² A. Nygren, a. a. sid. 16, har med styrka framhåvt detta, jfr sid. 144, anm. 1, sid. 170.

vetet för honom? Menar man, att därför att Israel är egendomsfolket, Gud fördenskull obekymrat har lämnat människorna i övrigt åt deras öde intill Jesu Kristi framträdande? Vi ha nog alltid en benägenhet att tänka för lågt om Gud och att avkorta hans perspektiv efter vår begränsade måttstock. — Vi må även minnas, att skillnaden mellan hedniskt och kristet är ett arv från judendomen och lätt får något av judisk lag över sig.

I diskussionen om agape och eros komma vi visserligen inte ifrån att fråga, inte bara om vad som historiskt sett är kristet eller icke kristet utan även om vad som är icke i kristen utan i religiös mening värdefullt. Men i sin rätta belysning framträder problemet först då det ses i sitt religionshistoriska sammanhang.

I religionernas historia är spänningen mellan å ena sidan det metafysiskt-mytiska behovet och å andra sidan frälsningsbehovet ett framträdande drag.

Eros är filosofiens väg, tänkandets, skådandets och det passiva försjunkandets väg till den extatiska enheten med världsalltet-gudomen och bevarar alltid ett drag av intellektualism, går icke utanför det rationellas kategori. Självfrälsning är ingen frälsning i verklig mening, i betydelsen av gudomlig aktivitet, det övergripande irrationella, som är agapefromhetens kärna. Agape har ingen egentlig användning för metafysik, är alltigenom vilja, aktivitet, alltigenom praktisk, alltigenom religiös upplevelse.

Lika outrotlig som den metafysiska driften är hos människan och kräver mytisk symbolisering, lika djupt rotat är det religiösa behovet.

I kristendomen, i evangeliets budskap dominerar utan tvivel det religiösa, och det metafysiska är reducerat till ett minimum, har i varje fall ingen spekulativ karaktär utan är att uppfatta som ett bildspråk, ett slags åskådningsundervisning, naiv och plastisk. Fadersbilden exempelvis är självklart att uppfatta rent religiöst och icke metafysiskt.

Hela frågan om Guds och människans metafysiska »släktskap» är ur religiös synpunkt ovidkommande, och för »den förlorade sonen» är treenighetslärans metafysik absolut betydelslös. Det religiösa behovet är fullmyndigt hos Paulus, hos Augustinus, hos Pontus Wïkner och innesluter då paradoxen av personlig utkorelse (predestination) och pånyttfödelse, Gud i tiden, Gud i människan, utan rational tillrättläggning

vare sig i ena eller andra riktningen, mot personlighetens förgudning eller dess tillintetgörelse. Det ohållbara i predestinationsläran synes vara, att den låser fast religionen vid metafysiken på ett ödesdigert sätt.

Metafysiken kunna vi näppeligen avkoppla från vår tanke eller vår gestaltande fantasi, men den löser inga religiösa problem. Det religiösa behovet kan undvara metafysiken, och gudsuppenbarelsen är oberoende därav. Metafysik och religion få icke sammanblandas men böra tolerera varandra. De utesluta icke varandra, således väl inte heller eros och agape, men en gränsreglering är nödvändig eller åtminstone önskvärd, framför allt ur vetenskaplig synpunkt.

Agape är oberoende av Guds och människans metafysiska förhållande, därför att den handlar om Gud i tiden, Gud i människan, Gud i historien och omspanner — utan metafysik — hela människan och hela hennes livsöde, hela mänskligheten och hela historien. Det ondas problem och syndens realitet är det ofrånkomligt irrationella, den oupplösliga antinomi, som emellertid är innesluten i den övergripande syntes, allt mänskligt är underkastat från Guds sida. Agapes spontana, omotiverade och universella omfattning kräver detta. — Människan står på varje punkt i sitt liv i den alternativa ställning, som betingas därav att den gudomliga »sanningen är en omutlig domare», som både friar och fäller.¹

Har världen en historia, så har också Gud en historia i och genom sitt förhållande till världen. Den mänskliga utvecklingen innesluter icke blott en profan utan även en helig historia, en historia om, som Wikner uttrycker det, »huru den Helige själv leder människorna framåt mot helgelsens mål, vilket han icke i sanning kan göra utan att taga det ena steget efter det andra, alltefter som människorna förhålla sig till hans frälsande och helgande verksamhet, vilka mänskliga förhållanden han i namn av sin världsplan behandlar och använder, i mån de infinna sig». — En nuets, en tidsexistensens apologet i denna mening synes alltjämt ha en både religiöst och teologiskt-filosofiskt betydelsefull uppgift att fylla. Agape är oberoende av metafysiken men innesluter en människas hela liv från vaggan till graven, såväl den meta-

¹ Jfr A. Nygren, a. a. sid. 73 ff., om agape och domen.

fysiska utgångspunkt, som är given med en människas inträde i världen, som ett mänskligt livsödes gradvisa utformning i tiden.

Guds kärlek bevarar alltid något av det gudomliga vardes skapar-kraft i den människas liv, som behärskas därav. Synden, ondskan äro fruktansvärda verkligheter, men även härvidlag är agape oberoende av metafysiken, obunden av det mytiska. Endast den praktiskt religiösa synpunkten kommer i fråga. Sanningen — och det är kärlekens sanning, agape, det är fråga om — är en omutlig domare.

Pontus Wikner har djärvt genomfört den tanken, att Gud ensam är vilja i verklig mening.

Eros är önskan och längtan, visserligen stark och lidelsefull, men önskan — icke vilja. Gud ensam är vilja, och människan är vilja endast i den mån hon blir ett med Guds vilja.

Gud och människa har i evangeliet blivit Kristus och mänskligheten och måste bli Kristus och den enskilde. Den enskilde kan icke gå förbi Kristus. Han kan icke undfly Gud, Guds kärlek, såsom nåd eller dom.

Vidhåller man utkorelsetanken, skymtar trots allt Guds frälsande barmhärtighet även bakom den begränsning, som vidlåder var och en av oss. Att vi icke ha rätt att fördenskull undandraga oss vårt ansvar och vår skuld — det är den ofrånkomliga antinomien, och den är allmänmänsklig. Den innesluter ett filosofiskt problem, som vinner sin lösning icke på teoretisk utan på praktisk väg.

En övergripande syntes är den religiösa erfarenhetens kärna. Endast så kan man komma till rätta med problemet Gud och människa. Detta synes mig vara grundtanken i Wikners sista dagboksanteckning. Den aspekt på dessa stora problem, som här utvecklats, är tyvärr alltför fragmentarisk och har karaktären av reflexioner anknutna till Pontus Wikners livsöde och utveckling. Pontus Wikner må alltså ha sista ordet: »Steg för steg har jag genom Guds faderskärlek, Jesu Kristi broderskärlek samt den Helige Andes frälsande nåd, som från barndomen aldrig släppt mig, blivit utdriven från den ena falska förskansningen efter den andra. Jag nedlägger alltså min oförståndiga kamp mot Gud i varje sådant avseende. — Nu har jag med glädje lämnat den sista förskansningen, och nu hör jag Herren utan förbehåll till för Jesu Kristi skull.»

TEOLOGISK LITTERATUR

SVEN SILÉN: *Den kristna människouppfattningen intill Schleiermacher. Akademisk avhandling. XXIV + 256 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1938. Pris kr. 6:—.*

Det vill synas som om det antropologiska problemet i nutida teologiskt tänkande vore av särskild aktualitet. I sin avhandling om »Den kristna människouppfattningen intill Schleiermacher» gör teol. lic. Sven Silén gällande, att det nya intresset för den kristna människouppfattningen växte fram under åren 1925—1930 för att sedan lämna som resultat ett flertal omfattande undersökningar, av vilka här endast Brunners »Der Mensch im Widerspruch» må nämnas som ett exempel. Anledningarna till att det teologiska intresset så fixerats vid det antropologiska problemet äro väl av ganska olikartad natur, men en av dem och den kanske viktigaste är utan tvivel behovet att även revidera den gängse människouppfattningen, sedan det teologiska arbetet en tid varit inriktat på att söka bestämma den specifikt kristna frälsningstanken i dess motsättning till 1800-talets religions- och kristendomstolkning. Det förhåller sig givetvis så, att den kristna frälsningsuppfattningen innesluter en alldeles bestämd syn på människan och hennes ställning i tillvaron. Och när den moderna teologin vill ge en ny bild av den kristna frälsningstanken, måste detta också medföra konsekvenser beträffande den teologiska antropologin.

Detta intresse för människouppfattningen som systematiskt-teologiskt problem motiverar på ett alldeles särskilt sätt en undersökning av den art Silén har framlagt. I nyare dogmhistorisk forskning torde det icke finnas någon motsvarighet till detta arbete. Det framstår som en ingående och lärd översikt av den kristna människouppfattningens historia intill Schleiermacher. Förf. har disponerat det mäktiga materialet så, att han utgår från den lutherska ortodoxins antropologi för att sedan söka sig tillbaka till dennas förutsättningar i den tidigare teologiska traditionen. Efter att åter ha stannat inför ortodoxins

människouppfattning och sökt fixera det bakomliggande religiösa grundmotivet beskriver författaren sedan denna antropologis upplösning under 1700-talet. I det nya antropologiska tänkande, som växer fram under upplysningstiden, är Schleiermacher förebådad. Även om författaren icke direkt behandlar Schleiermacher, ger han dock en mycket god bild av dennes historiska förutsättningar. Kännedomen om 1700-talets teologi är väl ännu ganska otillräcklig, men Siléns avhandling liksom andra liknande undersökningar av detta århundrades spänningsfyllda religiösa tänkande ger dock vid handen, att flera av 1800-talets religiösa och teologiska grundtankar äro barn av pietismens och neologins tidevarv.

I inledningen till avhandlingen utgår författaren från fyra olika moderna bestämningar av antropologins begrepp och innebörd. Den framträder som universell lära om människan, som spekulativ sjäslära, som urhistorisk släktbetraktelse eller som existensanalys. Författarens fråga är sedan: till vilket antropologibegrepp knyter den teologiska antropologin an? Svaret blir att ingen enighet råder i nyare teologi. Författaren går emellertid med frågan efter den teologiska antropologin till den kristna idéhistorien. Därigenom får undersökningen sin särskilda karaktär att vara på en gång historisk och systematisk.

Författaren nalkas alltså först ortodoxin med sin fråga: »Vad menar ortodoxin med teologisk antropologi? Vilket innehåll täcker begreppet här?» (s. 13). Redan i början av det första kapitlet fastslår nu författaren, var den ortodoxa antropologin är att söka. »Antropologin är läran om människan in statu integritatis eller innocentiae och in statu corruptionis, läran om urmänniskan och numänniskan, i deras motsats och samband» (s. 17). Den ortodoxa antropologin utgår således från skapelsetanken; i själva ansatsen är det kosmologiska motivet bestämmande, och denna skapelsetanke utformas konkret på grundval av Genesis' skapelseberättelser. Överhuvudtaget vilar hela den ortodoxa antropologin på de tre första genesiskapitlen, och den uppfattning om människan, som ortodoxin härifrån når fram till, karakteriserar författaren som en kombination av urhistorisk släktbetraktelse och existensanalys (s. 42 f.).

Med denna bestämning av antropologins begrepp och innebörd i den ortodoxa teologin måste författarens intresse koncentreras kring tolkningen av de tre första kapitlen i Genesis. Etter att ha gett en mycket livfull framställning av den lutherska uppfattningen av skapelse, urtillstånd och syndafall söker författaren gräva fram och lägga

i dagen denna genesisolknings historiska rötter. I denna exposé över människouppfattningens tidigare historia, vilken givetvis här och var måste bli en smula handboksmissig, lägger man särskilt märke till analysen av Augustinus' antropologi. Den store kyrkofadern markerar nämligen en vändpunkt även i människouppfattningens historia. Förhållandet ter sig närmast så, att medan exempelvis apologeternas antropologi är uteslutande kosmologiskt bestämd, så kommer allmer i den fortsatta utvecklingen det soteriologiska motivet att sätta sin prägel på människouppfattningen. Om Augustinus säger författaren (s. 108), att hos honom »har det soteriologiska motivet funnit sin adekvata antropologi». Det har skett därigenom att det väsentliga i arvsyndens av Augustinus anses vara den objektiva skulden. Detta innebär att något utom människan, något objektivt och transcendent, arvskulden eller reatus, så determinerar människans existens att varje tanke på självfrälsning är utesluten. Denna det soteriologiska motivets adekvata antropologi återfinnes nu också hos Luther och i ortodoxin, medan den katolska människotolkningen ej på samma sätt förmått göra rättvisa åt detta soteriologiska motiv. Vi skola dock i ett senare sammanhang se, att enligt författaren även hos Luther och i ortodoxin förekommer en viss spänning mellan kosmologi och soteriologi.

Författaren ledes sålunda in på en analys av den ortodoxa arvsyndsläran. Det tredje kapitlet, som behandlar den ortodoxa antropologins innebörd närmast ut ifrån arvsyndsuppfattningen, torde få betraktas som avhandlingens mest centrala parti. Mycket övertygande framhäves ortodoxins objektivistiska syn. I arvsyndens är det väsentliga icke concupiscensen, böjelsen för det onda, utan reatus, skulden, bestämd som en alltigenom objektiv och transcendent storhet. Då arvsyndens kärna icke förlägges till något immanent i människan, utestänges effektivt en moralistisk betraktelse. Reatustanken är adekvat mot det soteriologiska motivet, mot tanken att frälsningen uteslutande är en Guds egen gärning. Den utestänger även varje möjlighet att anlägga en dualistisk syn på människan. »Reatus är den mänskliga existensens objektiva, utom människan liggande enhetspunkt, som a priori eliminerar varje dualistisk betraktelse som den slutgiltiga och avgörande. Inför reatus som absolut existenskategori utplånas alla immanenta, och därför också relativa distinktioner: mellan själ och kropp etc. Det finns inte inom människan någon fast punkt, ut ifrån vilken hon kan rubba sin tillvaros bana. I och genom sin Gud-löshet, i och genom sin transcendent betingade existensdeterminering är människan en tota-

litet» (s. 134). Man brukar visserligen i de dogmhistoriska arbetena ofta påträffa påståendet, att den ortodoxa teologin genom att införa tanken på den naturliga gudskunskapen icke förmått ge ett fullödigt uttryck åt den genuint lutherska läran om arvsynd och frälsning. Författaren påvisar emellertid på ett fullt övertygande sätt, huru ortodoxins naturliga gudskänedom blott är av teoretisk art och icke förmår inverka på människans av reatus determinerade existens.

Upplösningen av den ortodoxa antropologin sker under 1700-talet. I det femte kapitlet tager författaren upp till behandling skuld tankens eliminering genom den etiska dogmkritiken. Välbekant är ju att inom neologin det ortodoxa systemet mycket starkt angripes, då det förmenas strida mot människans etiska medvetande. Så utsätter man arvsyns-, försonings- och rättfärdiggörelseläran för en allvarlig kritik. För antropologins vidkommande blev resultatet att i och med reatustankens bortfall synden kom att betraktas som en immanent, psykologiskt gripbar faktor, vilket i sin tur leder till en dualistisk och moralistisk betraktelse. Människan består av själ och kropp, förnuft och sinnliga begär, vilka äro onda i den mån de icke ställas in under förnuftets kontroll. Den för den reformatoriska frälsningstanken karakteristiska totalitetsaspekten försvinner i och med denna etiska dogmkritik.

Samtidigt med denna kritik raseras också grundvalarna för den ortodoxa antropologin, tolkningen av Gen. 1—3. I en lärd översikt ger författaren en skildring av Pentateukkritikens historia under 1600- och 1700-talen, ett parti av avhandlingen som är av mycket stort lärdomshistoriskt intresse. Man nödgades så småningom uppge tanken på den bibliska urhistorien som en tillförlitlig historisk urkund. Den bibliska kronologin visade sig tvivelaktig, när man under 1700-talet kom att stifta bekantskap med främmande folks tideräkningar. Geologi och paleontologi tvingade till antagandet att världens uppkomst låg betydligt längre tillbaka i tiden och hade tillgått på ett annat sätt än den bibliske berättaren synes förutsätta. Den vetenskapliga forskningen nalkades så bibeln själv, och man började betvivla Moses författarskap till Pentateuken, samtidigt som man i de bibliska berättelserna kunde särskilja olika litterära skikt. Det blev därför omöjligt att längre vidhålla uppfattningen att de bibliska berättelserna om skapelse, urtillstånd och syndafall avsågo ett stycke faktisk historia. Då jämsides med denna kritiska bibelforskning föregångaren till den moderna evolutionsteorin, framstegstanken, framträder, blir det till slut omöjligt att upprätthålla en antropologi, som förutsätter en depravationistisk historiesyn.

Härmed torde de viktigaste resultaten av Siléns undersökning vara angivna. Nämnas bör att den lärda avhandlingen är skriven på ett ledigt och lättflytande språk med en i idéhistoriska arbeten mindre vanlig konkretion.

Självfallet möter man i ett så omspannande idéhistoriskt arbete som det här behandlade analyser, som man hellre skulle sett utförda på ett annat sätt, och påståenden, för vilka man skulle önskat starkare stöd i det andragna källmaterialet. Då i det följande en på vissa punkter tämligen ingående kritisk granskning meddelas, sker det under erkännande av arbetets stora vetenskapliga värde och bestående resultat. Den teologiska antropologins problem är emellertid så aktuellt och så betydelsefullt, att det förtjänar att belysas från olika utgångspunkter.

I sin framställning av den ortodoxa antropologin utgår författaren från de stora dogmatiska arbetena av Gerhard, Quenstedt, Calovius och Hollazius. Dessa arbeten äro givetvis typiska för den lutherska ortodoxin, men de ha ej ägnat antropologin något speciellt intresse och ha överhuvudtaget intet antropologiskt lärostycke. Dessutom har författaren icke uppvisat förekomsten av begreppet antropologi i de utnyttjade dogmatiska läroböckerna. Då författaren som svar på sin grundläggande fråga, vad den ortodoxa teologin menar med antropologi och vilket innehåll detta begrepp här täcker, svarar, att antropologin är läran om människan in statu integritatis och in statu corruptionis, är detta svar icke funnet i de ortodoxa källskrifterna. Människan behandlas i en rad lärostycken. Hollazius ser exempelvis människan under fem olika tillstånd: status innocentiae, status miseriae, status gratiae, status gloriae och status ignominiae. Särskilt är det påfallande att författaren ansett sig kunna teckna den ortodoxa antropologin utan hänsynstagande till rättfärdiggörelseläran, som ju är centrum i hela det ortodoxa systemet.

På författarens fråga få vi ett tillförlitligt svar i ett ortodoxt arbete, som författaren ej utnyttjat men till vilket hans auktor Quenstedt hänvisar. Balthasar Meisner utgav år 1663 ett arbete med titeln *Antropologia sacra*. Här ha vi således en ortodox antropologisk monografi av ett mycket stort omfång, ungefär 1100 sidor. Och det kan ha sitt intresse att lyssna till Meisners svar på författarens fråga.

I förordet bestämmer Meisner teologins uppgift på följande sätt: Då den kristna religionen ej är något annat än tro på Gud och kärlek till nästan, får teologin tvenne uppgifter och tvenne huvuddelar: den

första handlar om tron, den andra om kärleken, den ena om att tro rätt, den andra om att handla rätt. Till den första uppgiften hör dels kunskapen om Gud, dels den lika nödvändiga kunskapen om människan. Det är denna sistnämnda »notitia» Meisner vill ge. Han anger därefter vad den teologiska antropologin omfattar. Den måste taga hänsyn icke blott till urtillstånd och syndafall och deras följder utan även till frälsningen. Människan måste ses ej blott i fördärvets status utan även i frälsningens. »Et hi sunt isti naturae humanae status distincti, qui sacram *ἀνθρωπολογίᾱ* pariunt, et sine quorum notitia nemo Christiani, multo minus Theologi nomen tueri potest.» I undersökningen behandlar Meisner följaktligen ej blott urtillstånd och nutillstånd utan även status gratiae, ej blott skapelse och syndafall utan även rättfärdiggörelse och försoning. Det är för övrigt påfallande med vilken vidlyftighet Meisner i sin antropologiska monografi går in på problemet om predestinationen och liberum arbitrium, ett problem som författaren helt förbigått. Påståendet att antropologin i ortodoxin berör blott status integritatis och status corruptionis, ett påstående som synes vara det gängse i nyare dogmhistorisk litteratur, håller således ej streck, då det konfronteras med en konkret utformning av den ortodoxa antropologin.

I framställningen av arvsyndsläran hävdar författaren med eftertryck reatustankens avgörande betydelse för ortodoxins människouppfattning. Otvivelaktigt har författaren här i sin hand nyckeln till förståelsen av den lutherska antropologin. Den närmare analysen av sambandet mellan reatus och arvsynden som frånvaro av den ursprungliga rättfärdigheten synes däremot ej fullt övertygande. Arvsynden har ju enligt luthersk-ortodox uppfattning tvenne sidor. Den är dels en *privatio iustitiae originalis homini inesse debita*, dels en *carnalis concupiscentia sive inclinatio ad malum* (s. 126). Författaren skjuter nu undan *concupiscentia* såsom något immanent och därför ej svarande mot det soteriologiska motivet. I stället kommer huvudvikten att falla på bestämningen *privatio*. Detta ser närmast ut att vara en negativ bestämning, men en närmare analys visar att det negativa begreppet är fyllt med ett positivt innehåll. »Det är denna frånvaro av den ursprungliga rättfärdigheten som determinerar numänniskans existens» (s. 128). »Själ är denna brist gudsfrånvändhet, gudlöshet, men ingen i människan immanent gudsfrånvändhetens tendens, vid vars sida och i strid med vilken inom människan andra tendenser, kanske av gudhängiven art, skulle göra sig gällande» (s. 129). *Privatio* får således

sitt innehåll genom reatus. Så kan författaren komplettera vad förut sagts om frånvaron av den ursprungliga rättfärdigheten, såsom determinerande den mänskliga existensen, på följande sätt (s. 129): »Arvsyndens kärna, frånvaron av den ursprungliga rättfärdigheten, reatus, är den mänskliga existensens determinant. Och först på detta sätt kan arvsyndstanken göra rättvisa åt det soteriologiska motivets krav; ty först så är arvsynden principiellt oåtkomlig för varje människans egen ansträngning, ja utesluter den principiellt varje sådan ansträngning.» Här är alltså sagt att det som ger privatiotanken dess innehåll är reatus. Frånvaron av den ursprungliga rättfärdigheten identifieras praktiskt taget med reatus.

Nu är det påfallande, att författaren då han framlägger denna mycket grundläggande tes, ej förmår göra några hänvisningar till ortodoxt källmaterial. Reatustanken synes i de anlitade källskrifterna ej vara omnämnd i samband med privatiobegreppet. Quenstedt (*Theologia didacticopolemica*. Wittenberg 1691, II, s. 60) säger att *peccatum originale* ej blott är en nuda *privatio* utan även *concupiscentia*. B. Meisner tager i sitt förut omnämnda arbete (1, s. 186) till behandling upp frågan om arvsynden blott är detta negativa, *privatio* eller *caerentia*. Han vänder sig där mot den katolska teologin, som lär en *privatio simplex* ut ifrån uppfattningen av *justitia originalis* som *donum superadditum*. *Privatio* betyder således enligt katolsk åskådning att den övernaturliga nådegåvan är borta, vilket ej hindrar att naturen står orubbad kvar, sådan den en gång skapades. De protestantiska teologerna göra nu enligt Meisner bruk av privatiobegreppet, men de förstå det positivt. De tala om en *privatio habitualis*, d. v. s. att frånvaron av den ursprungliga rättfärdigheten innesluter närvaron av orättfärdigheten. »*Morbus corporis non modo privatio sanitatis est, sed una positio pravæ dispositionis, et vitia animi virtutibus opponuntur non privative tantum, verum etiam contrarie.*» (ib.) Av detta får man väl draga slutsatsen att det ej går att på samma sätt som författaren skilja mellan arvsynden som *concupiscentia* och arvsynden som *privatio*, utan för den ortodoxa betraktelsen är det i grunden fråga om en och samma sak. Begreppet *privatio habitualis* uttrycker just detta. Bristen på gudshängivenheten ligger i själva gudsfrånvändheten, viljans oförmåga till det goda uttryckes i dess bundenhet vid det onda etc. Hos Quenstedt (a. a. s. 60) heter det att synden ej är »*simplicem et nudam privationem, sed horrendam simul, ac profundissimam totius naturæ corruptionem, sev peccaminosam inclinationem ac pronitatem ad falsum*

et malum morale». I själva verket torde saken förhålla sig så, att de protestantiska dogmatikerna från den katolska teologin helt enkelt övertagit begreppet *privatio* men ansett sig böra närmare bestämma det genom *concupiscensens* begrepp, och det är på denna senare bestämning av arvsyndens tonvikten faller, då man behandlar, vad man understundom kallar arvsyndens materiale, till skillnad från dess formale, som är *reatus*. *Privatio* skulle således få sitt innehåll av *concupiscensens*, icke av *reatus*. En annan sak är att även arvsyndens som *concupiscens* innefattas i *reatus*, då det nedärvda fördärvet icke blott är förenat med skuld till straff utan även är ett straff för delaktigheten i Adams synd, en uppfattning som bl. a. är företrädd i Augsburgska bekännelsens apologi.¹ Den sistnämnda tankegången har författaren förbisett. Den utesluter emellertid klart en moralistisk tankegång. Beror fördärvets förmedling genom naturlig fortplantning på ett särskilt gudomligt föranstaltande och är arvsyndens icke blott synd utan även straff, så kan uppenbarligen icke någon befrielse från densamma tänkas på annat sätt än genom den gudomliga åtgärd, varigenom straffet avlyftes och *reatus* upphäves, d. v. s. genom rättfärdiggörelsens objektiva gudskeende.

Ännu en svårighet är förenad med författarens försök till klarläggande av sambandet emellan *privatio* och *reatus*. *Reatus* betraktas nämligen som en följd av synden. »Begreppet *reatus* i ortodoxins mening innefattar i sig syndens konsekvenser. På synden följer med nödvändighet *reatus*» (s. 125). Man skiljer således mellan arvsynd som *concupiscentia* och *privatio* och arvsyndens följd, *reatus*, eller — för att använda ett i senortodoxin vanligt uttryck — mellan arvsyndens materiale och formale. Nu är ju *reatus* något helt objektivt, den vilar på den gudomliga imputationen (s. 128). Men arvsyndens som *privatio* har människan på grund av sitt biologiska samband med den fallne Adam (ib.). Säger man att frånvaron av den ursprungliga rättfärdigheten determinerar människans *nuexistens*, så har man därför också sagt, att människan är determinerad genom det biologiska sambandet, genom något nedärvt och immanent, icke genom något objektivt transcendent. Det förefaller därför, som om författaren ej hade klarlagt, huru imputationen av *reatus* förhåller sig till den genom det biologiska sambandet förmedlade frånvaron av den ursprungliga rättfärdigheten,

¹ Se härom R. Josefson, *Andreas Knös' teologiska åskådning*, Uppsala 1937, s. 59, där även hänvisningen till Apologin återfinnes, samt A. Sjöstrand, *Satisfactio Christi*, Uppsala 1937, s. 333 not 5 och s. 348 f. not 1.

ej heller huru reatus determinerar den mänskliga existensen. Sannolikt hade ett svar på denna fråga kunnat utvinnas, om imputationstanken i dess samband med reatusbegreppet ägnats uppmärksamhet. Men det hade krävt en ingående undersökning av rättfärdiggörelseläran.

Som av det föregående referatet framgått, ses antropologins historia som en process, i vilken tvenne tankemotiv göra sig gällande, det kosmologiska och det soteriologiska. Man kan emellertid ifrågasätta om författarens sätt att skilja mellan kosmologi och soteriologi är fullt lyckligt. Olägenheten visar sig redan i behandlingen av apologeternas antropologi. Den skall ju vara bestämd av det kosmologiska motivet. Nu heter det emellertid om apologeternas människouppfattning: »Det väsentliga i den första människans skapelseutrustning är den fria viljan, varigenom människan fritt och självständigt skall förverkliga det goda. I denna fria vilja har intet avbräck inträtt genom syndafallet. Döden är den onda följd, som syndafallet medfört; men den övervinnes, när människan lyder Guds bud» (s. 68). Här är det alldeles uppenbart, att det ej enbart är fråga om ett kosmologiskt motiv utan om en alldeles bestämd frälsningstanke, den nämligen att människan genom sin egen viljas kraft skall nå frälsningen, en frälsningstanke som går rakt emot Paulus', Luthers och ortodoxins. De olika människouppfattningarna bero således på olika utformningar av det soteriologiska motivet. Detsamma gäller ju, då man kontrasterar katolicismens och Luthers eller ortodoxins och neologins människouppfattningar. Då det gäller neologin, är det icke blott så, att den etiska dogmkritiken och den nya bibelvetenskapen raserar den ortodoxa antropologin, utan den djupaste innebörden är, att en helt ny frälsningstanke kommit i stället, i det att förnuftet gjorts till religiös princip. Och mot denna nya frälsningstanke svarar en ny kosmologi och en ny antropologi, liksom mot den lutherska soteriologin, som ju ser frälsningen som en gudomlig nyskapelse, svarar en särartad kosmologi. Metodiskt sett hade det säkerligen varit riktigare om de olika människouppfattningarna satts i samband med de olika frälsningstankarna.

I själva verket torde detta ha varit författarens intentioner, då han kontrasterar det kosmologiska och det soteriologiska motivet mot varandra. Med kosmologiskt motiv menar han helt enkelt en moralistisk frälsningsuppfattning. Det visar sig kanske klarast, då författaren menar sig spåra en viss dialektik i Luthers och ortodoxins antropologi, vilken skulle bero av en korsning mellan det kosmologiska och soteriologiska motivets tendenser (s. 124). Dialektiken hos Luther och orto-

doxerna skulle bestå däri, att de ej förmå tvinga förhållandet mellan urtillstånd och sluttillstånd på en enhetlig formel. Man hävdar att skapelsens tillstånd måste skiljas från de saligas tillstånd. Skillnaden är att Adam kan falla, medan den salige icke kan synda. Adam var visserligen utrustad med ursprunglig rättfärdighet, men den absoluta fullkomligheten skulle han ha förvärvat sig genom att bestå i frestelsens prov. »Härmed ha dock Luther och ortodoxin», skriver författaren (s. 124), »trots allt i sin urtillståndslära infört den trappstegsbetraktelse, som de så ivrigt bekämpa i den romerska teologin. Än mer: genom denna betraktelse synes det soteriologiska motivet principiellt ställt utom den 'normala' världsordningen. Det normala är att människan 'fritt', genom egen avgörelse, egen bestämning, skall förverkliga Guds vilja! Den normala relationen mellan Gud och människa är lagens, den fria viljans och lörens. I urtillståndet gäller icke nåd utan förtjänst. Guds nåd är en nödfallsutväg i en situation, där människan själv misslyckats, fastän hon borde ha lyckats.»

Är denna uppfattning riktig, så innebär ju den påstådda dialektiken icke en brytning mellan det kosmologiska och det soteriologiska motivets tendenser utan en kamp mellan tvenne olika frälsningstankar. Lagens och den fria viljans väg till lören, d. v. s. saligheten i dess fullhet, är ju ett uttryck för den katolska moralistiska frälsningstanken. Nu är emellertid författarens påstående så pass remarkabelt, särskilt då det gäller Luther, att det borde ha krävt mycket kraftiga belägg. Det går stick i stäv mot den moderna Lutherforskningens resultat. De belägg, som anföras s. 122—124, synas ej bärkraftiga. Där sägs att Adams helighet ej var fullkomlig i samma mening som Guds, änglarnas och de saligas, vilka ej kunna synda. Där sägs dessutom, att Adam var skapad god men ej befästad i detta goda. Påtagligt är, att man med detta blott velat säkra fallets möjlighet. Adams frihet var en frihet att falla, frihet att synda. Däremot finns det ej antytt, att de saligas fullkomlighet skulle vara det mål, som Adam genom sin fria vilja skulle uppnå. Tvärtom är det genom den ursprungliga rättfärdigheten, genom den medskapade godheten, kort sagt, genom Guds nåd, som Adam realiserar den lydnad, som leder till fullkomligheten. Författaren har genom att införa den fria viljan i relation till lagen och lören kommit till påståendet, att Luther och ortodoxin trots allt släpa med sig den romerska teologins trappstegsbetraktelse. I källorna sägs emellertid blott att Adam kunde falla, ej att han genom sin fria viljas kraft skulle gå lagens väg fram till den fulla saligheten. Att tanken på saligheten som lön för lydnaden

förefinns, säger icke att denna lydnad skulle ske utan Guds nåd på grund av Adams naturliga resurser. Enligt ortodox uppfattning har var och en, som genom Guds nåd uppfyller lagen, lön att vänta. Samma uppfattning förfäktar ju även Luther i skriften mot Erasmus, där han emellertid förbjuder att från förhandenvaron av lön sluta sig till den fria viljan.¹ Där säges också att icke ens den första människan förmår göra det goda eller förvärva frälsningen genom sin egen viljas kraft utan genom Guds nåd allena.² Det är icke Guds nåd och lön utan Guds nåd och människans fria vilja, som enligt Luther och ortodoxin äro varandra uteslutande storheter.

Av det föregående har framgått, att författaren med det soteriologiska motivet avser en bestämd frälsningstanke, som en gång (s. 120) närmare bestämmes så: »Guds suveräna nåd som frälsningens enda grund.» Det är således fråga om en frälsningstanke, som utestänger all moralism, all tanke på människans egen medverkan. I den ortodoxa människouppfattningen liksom hos Augustinus har denna frälsningstanke funnit sin adekvata antropologi. Reatus eller arvskulden som något helt objektivt och transcendent är ett noggrant uttryck för det soteriologiska motivet. Häremot kan emellertid invändas att det soteriologiska motivet i den av författaren angivna innebörden otvivelaktigt finnes betygad i dogmhistorien utan att den av reatustanken bestämda antropologin är förhanden. Paulus saknar exempelvis reatus och arvskuldstanken, vilket inte hindrar att han förutsätter och har en människouppfattning, som svarar mot hans frälsningstanke, att Guds nåd i Kristus är frälsningens enda grund. Även Paulus synes anlägga en principiellt sett mycket objektivistisk syn på människan. Synden är icke blott något subjektivt i människan utan träder emot henne som en fruktansvärd objektiv makt.³ Den objektiva bindning, som vi här möta, utestänger även en moralistisk frälsningsuppfattning. Det förhåller sig uppenbarligen icke så, att den ortodoxa människouppfattningen är den enda adekvata utifrån det s. k. soteriologiska motivet. I stället är förhållandet, att den av reatustanken bestämda antropologin svarar mot en alldeles bestämd läromässig utformning av det soteriologiska motivet, mot den forensiska eller juridiska rättfärdiggörelseläran. Härmed äro vi åter framme vid en grundtanke i denna

¹ Om den trälbundna viljan. Sv. övers. Uppsala 1925, s. 167 ff.

² ib. s. 130.

³ G. Ljunggren, Det kristna syndmedvetandet intill Luther, Uppsala 1924, s. 76 ff.

kritiska granskning. Den ortodoxa antropologin måste ses som ett uttryck för och i samband med rättfärdiggörelseläran.

Vad beträffar författarens behandling av neologin skulle man möjligen här och var önskat ett mera representativt källmaterial. J. L. Mosheims väldiga arbete »Sittenlehre der heil. Schrift» borde ej ha sänkts i litteraturförteckningen. Ett ur saklig synpunkt mycket viktigt problem skall här slutligen antydas. I det femte kapitlet fastslår författaren ut ifrån Jerusalems predikningar, att i neologin framträder som antropologiskt huvudbegrepp oändlighetslängtan, människoandens transcenderande tendens. »Detta innebär att antropologins tyngdpunkt flyttas från det objektiva till det subjektiva, från det transcendentia till det immanenta, från det soteriologiska till det psykologiska» (s. 192). Detta är otvivelaktigt en mycket viktig iakttagelse. Oändlighetslängtan, lycksalighetslängtan eller vad man nu kallar denna i människan nedlagda drift är mycket väsentlig för den neologiska antropologin. Frågan är emellertid, om det är historiskt riktigt att så kontrastera denna antropologi mot den ortodoxa som författaren gör. Denna tanke är nämligen icke främmande för den klassiska antropologin. Redan Augustinus, som ju närmast ritat upp grundstrukturen till den klassiska antropologin, har mycket starkt hävdad lyckobegäret eller oändlighetslängtan som konstitutiv faktor hos människan, även då det gäller hennes gudsförhållande. Gå vi till den lutherska teologin, så finna vi att redan Melancthon bestämmer som människans grundfunktion hennes begär eller strävan efter lycka.¹ Hollazius² räknar även med ett sådant lyckobegär hos människan, vilket dock ej av sig självt förmår leda människan till saligheten. Men det finns där som något konstitutivt hos den fallna människan. Här har författaren icke tillfredsställande bestämt problematiken. Neologins oändlighetslängtan är ingen nyhet. Den ingår som moment även i den ortodoxa antropologin. Vad som har skett är, att detta moment frigöres och får självständig betydelse, i och med att reatustanken bortfaller. Det existerar således trots allt ett visst inre sammanhang mellan ortodoxi och neologi. Problemet teocentricitet-antropocentricitet, objektivism-subjektivism i den ortodoxa teologin torde vara långt mera invecklat än vad som framgår av denna avhandling, vars betydelse för ortodoxiforskningen eljest är så stor, framför allt genom framhävandet av reatustankens samband med människouppfattningen.

RUBEN JOSEFSON.

¹ Se M. Lindström, Philipp Nicolais kristendomstolkning, Lund 1937, s. 67 f.

² Examen theologicum acroamaticum. Stockholm och Leipzig 1750, s. 495.

CARL STANGE: *Erasmus und Julius II., eine Legende*. XI + 357 + XXXI sid. Verlag von A. Töpelman, Berlin 1937. Pris RM. 12:—.

Omedelbart efter påven Julius II:s död år 1513 såg en liten skrift dagen, vilken under de följande åren skulle låta mycket tala om sig inom de kretsar, som stodo kritiska mot påvedömets förvärldsligande. Det var en hätsk smädeskrift mot den avlidne påven. Dess ursprungliga titel lydde: »De obitu Julii Pontificis Maximi»; sedermera har den vanligen gått under namnet »Julius exclusus». Den framträder i form av en dialog, som utspinner sig mellan Petrus och påven, då denne åtföljd av sin »genius» infinner sig vid himmelens port. Och resultatet av underhandlingen blir, att påven blir utestängd från himmelen.

Vem är författaren till denna anonyma skrift? Redan tidigt riktade man misstankarna mot Erasmus. Man menade sig i denna skrift igenkänna liknande tankar, som han tidigare framställt i »Dårskapens lov», och framför allt menade man, att framställningens hela art och stil var »erasmisk». Det hjälpte icke, att Erasmus själv upprepade gånger och med största eftertryck förklarade sig icke vara författare till denna skrift. Man trodde honom icke. Och även de senare århundradenas forskningar ha synts peka i samma riktning. Nästan undantagslöst har man betraktat Erasmus såsom denna skrifs författare. Framför allt har man i densamma menat sig kunna återfinna vissa för Erasmus karakteristiska stilistiska egenheter. Saken har betraktats såsom avgjord: Erasmus är författaren — trots sitt nekande; och man har använt denna skrift såsom säker källa, både då det gällde att teckna hans personlighet och hans kyrkopolitiska ståndpunkt.

Hela denna på fyrahundraårig tradition vilande uppfattning har nu kastats över ända och förvisats till legendens område genom Carl Stanges senaste undersökning. Genom en ingående prövning av dialogens innehåll har Stange kunnat påvisa, att denna omöjligen kan härröra från Erasmus. På många väsentliga punkter intar Erasmus, såsom vi känna honom ur hans egna skrifter, en rakt motsatt hållning. Genom en sorgfällig, in i de minsta detaljer gående analys av de argument, som anförts för Erasmus' författarskap till denna skrift, ådagaläggas deras haltlöshet. När man följt Stanges utredning, kan man ej underlåta att erkänna, att det överhuvud taget icke finns några bärande grunder för antagandet, att Erasmus skulle vara författaren. Däremot har ett överväldigande material blivit anført, som visar motsatsen.

För övrigt underbygges detta resultat även genom en exemplarisk texthistorisk utredning av de olika upplagornas stamtavla. Såsom bihang meddelas originaltexten i faksimile.

Om Stanges framställning kan sägas, att den är ett mönster av historisk-kritisk undersökning. Den är utförd med stort skarpsinne och ett utomordentligt spårsinne samt med en behärskning av allt ifrågakommande material, vilken kan låta även den skenbart likgiltiga detaljen kasta ljus över det hela. I själva sakfrågan behöver det ej längre råda skiljaktiga meningar. Det därmed givna läget ställer Erasmusforskningen inför nödvändigheten att revidera bilden icke blott av Erasmus' person utan framför allt av hans politiska och kyrkopolitiska ståndpunkt.

ANDERS NYGREN.

OLIVER C. QUICK: *Doctrines of the Creed. VIII + 350 sid. Nisbet, London 1938. Pris 10 sh. 6 d.*

Oliver C. Quick, canon och professor i Durham, förf. till de kända arbetena »The gospel of divine action», »The christian sacraments» och ett antal andra systematiska arbeten, har under det förflutna året utgivit en teologisk helhetsframställning, benämnd »Doctrines of the Creed». Arbetet, som utmärkes av en lättillgänglig och medryckande framställning, är ägnat att tilldraga sig intresse. Ty dels är Quick utan tvivel en av den anglikanska världens mest uppmärksammade nu levande teologiska författare och dels utgör arbetet i fråga ett av de få moderna anglikanska försöken till en sammanfattande läroframställning. Otaliga essäer och essäsamlingar behandlande olika dogmatiska frågor ha under de senare årtiondena utgivits. Men huru värdefulla de än kunna vara, har deras värde ju dock för den, som önskar lära känna modern anglikansk teologi, sin begränsning.

Quick skiljer mellan dogmatik och systematisk teologi och hänför sin framställning till den senare disciplinen. Dogmatikens uppgift är enligt Quick att framställa vad kyrkan lär »de fide», den systematiska teologiens däremot »att såsom ett sammanhängande helt förstå och tolka kyrkans lärotradition i dess relation till den värld, i vilken vi nu skola uppehålla den kristna tron». Det synes ju obestriddligen ganska svårt att förstå, huru denna distinktion skall kunna uppehållas. Vad kyrkan lär »de fide» kan — om nu den systematiska teologiens rätt till att tolka och förstå erkännes — likväl icke vara oberoende av

denna. Och denna åter måste ju, sådan Quick fattar den, syfta till ett klargörande av innebörden i kyrkans lära. Å andra sidan är det icke svårt att förstå, vilken bakgrunden till nämnda distinktion är. Quick kan icke i egentlig mening syfta till ett klargörande av vad kyrkan lär »de fide», emedan anglikanska kyrkans officiella bekännelse-skrift, de 39 artiklarna, på intet sätt synes vara bindande för hans läroframställning. Så vill han blott giva en »icke-auktoritativ» framställning av vad som mera allmänt kallas »lärotraditionen». Sakförhållandet är ganska karakteristiskt för modernt anglikanskt teologiskt tänkande.

Anmärkningsvärd är i övrigt Quicks bestämning av den systematiska teologiens uppgift. Den skall, som vi anført, såsom ett sammanhängande helt förstå och tolka lärotraditionen i dess relation till den värld, i vilken vi nu skola uppehålla den kristna tron. Teologien arbetar från begynnelsen med en världsåskådningsaspekt. Det gäller att nå en enhetlig världs betraktelse, ett enhetligt betraktelsesätt, under vilket allt tänkande över världen kan inordnas. Denna rationellt-metafysiska tendens genomgår med tydlighet Quicks hela teologiska författarskap (jfr »Philosophy and the Cross», 1931). Med denna tendens är sammanvävd en platoniserande tendens vid betraktelsen av förhållandet mellan Gud och världen, vilken ju — liksom den metafysiska tendensen — har djupa rötter i anglikanskt tankeliv.

Det ligger ju nära tillhands att jämföra Quicks systematiska framställning med Charles Gores för omkring femton år sedan utkomna dogmatiska trilogi »Reconstruction of belief» och att i detta sammanhang något närmare söka angiva Quicks teologiska position. Gemensam för Gore och Quick är den rationellt-metafysiska och den platoniserande tendensen. Gemensam är vidare motsatsställningen mot den s. k. Liberal catholicism, som just utifrån dessa tendenser dragit för det gudomligas transcendens högst betänkliga slutsatser. Men under det att Gore synes vilja avvärja det gudomligas uppgående i det högsta mänskliga genom att starkt betona det gammalkyrkliga dogmat, vill Quick nå samma resultat genom att s. a. s. balansera den metafysiskt-platoniska uppfattningen (världen såsom symbol för Gud) med andra element (världen såsom instrument för den handlande Guden). Att dessa andra element delvis äro hämtade från modern evangelisk teologi är tydligt (jfr »The gospel of divine action» och vidare nedan). Så har också Quicks teologiska arbeten från anglikanskt håll betecknats såsom innebärande en nyorientering, (jfr Church Quarterly Review

s. 229, 1936). Huruvida Quick verkligen lyckas sammanhålla dessa element till en enhet är dock diskutabelt. Därtill återkomma vi nedan. I varje fall synes just detta försök till sammanställning av tvenne olika tendenser vara mest karakteristiskt för Quicks teologiska tänkande.

»Doctrines of the Creed» följer i sin uppställning apostolicum, och dess första huvuddel behandlar »The christian faith in God». Här upp-tages frågan om förhållandet mellan »tro» och »förnuft». Quick menar, att den skolastiska distinktionen mellan förnuftets sfär (theologia naturalis) och trons sfär (theologia supernaturalis) icke är hållbar. Mellan tro och förnuft kan överhuvud ingen bestämd gränsdragning ske. Förnuftet innesluter i sig självt ett moment av tro. Då vi begagna det, göra vi det i tron, att det är tillförlitligt. — Frågan efter Gud är nu enligt Quick primärt en fråga efter »the rational order of the world». Den är en »förnuftig» fråga. På denna fråga vill kristendomen svara. Den kristna tron tager emellertid icke sin utgångspunkt i logiska demonstrationer utan i historiska fakta. Den kan i så måtto just sägas vara en »tro». Men i den mån den svarar på den »förnuftiga» frågan är den själv förnuftig — förnuftet vilar ju i sig självt på tro och ej på logiska demonstrationer ad infinitum. Så anger Quick syftet med sin framställning vara att visa, att kristendomen verkligen svarar på frågan om den rationella världsordningen.

I nära anslutning härtill framställer Quick läran om Gud såsom skaparen. Han påvisar begränsningen i causa-prima-tanken: tanken på ett yttersta upphov giver intet svar på frågan efter en yttersta mening. Ett sådant svar synes snarare den platoniska tanken på världen såsom ett konstverk, uppenbarande evig godhet och skönhet, giva. Detta svar avslöjar ju tydligt den platoniserande tendensen. Och Quick synes vilja finna plats för denna i evangeliet genom att påvisa, att Jesus i sina liknelser utifrån allmängiltiga förhållanden uppenbarar något om Guds vilja och väsen.

Vid behandlingen av faderstanken vill Quick anknyta till Nygren och karakterisera Guds kärlek såsom agape. Men samtidigt polemiserar han mot Nygrens uppfattning av agape såsom den kärlek, som älskar omotiverat, som älskar det, som i sig självt är värdelöst. Intet är enligt Quick värdelöst, ty allt har sin existens genom Gud. Här spelar den metafysiskt-platoniska tendensen åter in. Människans existens och icke karaktären av hennes relation till Gud avgör hennes värde. Men om redan hennes existens genom Gud utsäger ett positivt omdöme om hennes värde, så synes därmed ock vara sagt, att hon är älskad av Gud,

emedan hon är utgången från honom, eller m. a. o. — att Gud i henne älskar sig själv. Men då kan Guds kärlek icke betraktas såsom agape i Nygrens mening. — Redan här visar sig sålunda, att Quick knappast kan förena å ena sidan den metafysiskt-platoniska tendensen, å andra sidan anknytningen till modern evangelisk teologi.

Andra huvuddelen, »The incarnation», tager först upp de kristologiska problemen till principiell behandling. I nära anslutning till vad han förut gjort gällande — exempelvis i »The gospel of divine action» — framställer Quick tvenne kristologiska huvudtyper, vilka enligt hans mening båda hava hemortsrätt i kristendomen. Kristi liv kan betraktas såsom en symbol för Guds oföränderliga natur och karaktär. Denna betraktelse sammanhänger med den hellenska uppfattningen av Gud såsom det fullkomliga och oföränderliga väsendet, som är grunden till all verklighet och allt värde. Denna betraktelse återfinnes i de johanneiska skrifterna. Men man kan också betrakta Kristi liv såsom ett instrument för Guds handlande. Denna betraktelse sammanhänger med den »hebraistiska» uppfattningen av Gud och är representerad av Paulus. Båda betraktelserna vill Quick sammanhålla i en enhet. Han vill avvisa ensidigt »hellenistiska» uppfattningar. Sålunda avvisar han den medeltida kristologien såsom alltför nära sammanknuten med en statisk och impassibel hellenistisk gudsbild och vidare de »kenosis»-teorier, som ha samma gudsbild som bakgrund. Kristus måste betraktas på en gång såsom den, i vilken Gud uppenbarat sitt i skapelsen nedlagda och för människolivet naturliga ideal, och såsom den, i vilken Gud en gång för alla och på ett avgörande sätt har handlat för att åstadkomma förverkligandet av detta ideal. Kristus är symbol för Guds väsen och instrument för Guds handlande.

Det är omedelbart klart, att den punkt, på vilken det tydligast bör visa sig, om Quick verkligen i en enhet lyckats sammanhålla dessa betraktelser, så att ingendera blivit den helt dominerande, är försoningsläran. Denna behandlas i tredje huvuddelen, »The christian doctrine of salvation». Quick analyserar där fyra försoningsteorier, den »subjektiva», den »klassiskt-dramatiska», den »juridiska» och den »sacrificiella». Såsom målsman för den andra i ordningen anföres Aulén, och om teorien fälles det omdömet, att den icke med klarhet angiver, *vari* Kristi seger består. De starkare uttrycken för denna teori avvisas med uttryck, som påminna om Rashdalls inställning till samma teori. Också mot den »juridiska» teorien vänder sig Quick. Den framställer nämligen Kristi korsgärning såsom en i egentlig mening ställföreträdande gär-

ning, en gärning, som Kristus i människors ställe utfört och som människor själva alls icke kunna utföra. Hela denna uppfattning avvisar Quick (s. 229). Innebörden i Kristi gärning angiver han — under namnet av den »sacrificiella» teorien sålunda: »Christ's sacrifice avails for us, because the sanctifying blood, the symbol of his offered life, is sprinkled upon his people, and restores to us that communion with God which enables us to follow him who is our forerunner and pioneer as well as our highpriest» (s. 234). Kristi offer kan sålunda sägas verka en imitatio bland människor. Genom hans offer kunna de — såsom deras livs gudomliga syfte är — offra sig åt Gud. På vilket sätt Kristi offers kraft s. a. s. överföres till människor utsäges ej närmare. Men om med det anförda jämföres, vad som härom säges i arbetet »The christian sacraments» ligger den tanken ej alltför långt borta, att Kristi offergärnings kraft består däri, att den fullkomligt representerar det ideal, som Gud nedlagt i människolivet, hängivelsen till Gud, »self-offering to God». Quick betecknar där frälsningsprocessen såsom analog med den platonska anamnesisprocessen och angiver såsom dess signum termen »elicit». Men om så är, är också tanken på Kristus såsom instrument underordnad tanken på Kristus såsom symbol. Hans instrumentala verkan är avhängig av hans symbolkaraktär. Och om så är, kan ej heller något verkligt avgörande sägas ske genom Kristus. Det är icke tal om, att synden såsom radikal motsättning mot Gud övervinnes och att människan genom en Guds i absolut mening ställföreträdande gärning sättes i ett nytt förhållande till Gud. Principiellt är det ett redan bestående förhållande, som bringas till realisation. Men om så är kan Quick ej heller här sägas hava infört några verkligen nyorienterande tankar. Den metafysiskt-platonska tendensen visar sig vara den avgörande.

Det skulle föra för långt att ingå på de många detaljproblem, som ofta givande och intressant behandlas i andra och tredje huvuddelarna. Nämnas må Quicks eskatologiska uppfattning. Den är präglad av hans vilja att nå en enhetlig världsåskådning: all fiendskap mot Gud måste till sist tänkas övervunnen och den universalistiska frälsningsmöjligheten får ej helt förnekas. Till avsnittet om eskatologien anknytas följdriktigt »Suggestions of a christian metaphysic» (s. 248).

Fjärde huvuddelen behandlar »The Holy Spirit and the church». Ej heller på denna kunna vi närmare ingå. Upptagas må blott det problem, som behandlas under rubriken »The koinonia of the Holy Spirit in the church» (s. 306). Liv i den Helige Ande säges där innebära ett

avskiljande från den syndiga världen. Kristus själv blev ju sålunda avskild — han fördes till korsets fullständiga isolering. Är då för kyrkans liv den absoluta gränsdragningen gentemot världen en livsbetingelse? Och om sådan gränsdragning sker, huru skall då Guds vilja till världens frälsning bli förverkligad? Quick menar, att isoleringen icke utesluter utan är ett medel för gemenskapen. Kristi isolering blev utgångspunkten för en ny, helig gemenskap. Detsamma skall gälla kyrkan. Såvitt kyrkan lever Andens liv är hon avskild från världen, är hon i världen symbol för Guds vilja med människolivet. Men just såsom symbol kan hon vara instrumentet för förverkligande av Guds frälsningsplan. Det kan i varje fall ifrågasättas, huruvida icke en konfrontation av det gamla komplexet folkkyrkotanke — »nytestamentligt församlingsbegrepp» med dessa tankar i någon mån skulle kunna vara fruktbarande.

RAGNAR EKSTRÖM.

RAGNAR BRING: *Teologi och religion*. X + 232 sid. C. W. K. Gleerups förlag. Lund 1937.

Professor Ragnar Bring utgav för någon tid sedan en bok med titeln »Teologi och religion». Den innehåller en rad uppsatser, vilka på olika sätt behandla ett och samma tema, det som bokens titel anger. Ett par av uppsatserna ta upp de ifrågakommande problemen till rent principiell diskussion; överskrifter sådana som »Tro och förnuft», »Den systematiska teologiens vetenskapliga art och metod» och »Kristendomens paradoxalitet» ange vad framställningen kretsar omkring. I andra uppsatser betraktas samma problem i historisk belysning. Särskilt må den uppsats nämnas vari diskussionen om kristendomens väsen inom upplysningsteologien undersökes. Det är en mindre avhandling som på ett utmärkt sätt klarlägger väsentliga tankegångar inom upplysningstidens teologiska och filosofiska spekulation. Sitt särskilda intresse har den därigenom att den är ett stöd för påståendet att vår tid, mer än man ofta inser och vill erkänna, lever på arvet från upplysningen.

Detta må vara tillräckligt som en antydning om de olika uppsatsernas innehåll. Till de i boken genomgående grundtankarna må några kritiska reflexioner knytas.

Det är det problemkomplex vilket gemenligen kallas för problemet om tro och vetande som utgör huvudtemat. Karakteristiskt för Brings sätt att behandla problemet är att han menar, att det framför allt gäller

en fråga om olika slag av utsagor eller satser. Bestämda satser tagas i betraktande såsom de faktiskt föreligga. Och det är inte fråga om att bestämma dem i relation till individuellt subjektiva inställningar, d. v. s. som uttryck för psykiska eller psykofysiska tillstånd och funktioner, utan det gäller främst att förstå de meningsfulla satserna själva i deras inbördes sammanhang. Denna Brings ansatspunkt förefaller ge ett säkert grepp om själva det centrala i problemet om tro och vetande, vilket alltför lätt villas bort, om man i problemet framför allt ser en psykologisk fråga. Mången diskussion om tro och vetande har förlorat sig i vaga och förvirrade spekulationer om olika arter av känslor och behov, om värdering och omdöme, om emotionell och viljemässig inställning gentemot intellektuell o. s. v. Det är överhuvud förvånande att se hur lättsinnigt man ofta — icke minst inom teologien — just beträffande denna fråga umgås med psykologiska termer och begrepp. I själva verket föreligga här ytterst omfattande och svårtillgängliga problem. Genom Brings skarpa gränsdragning gentemot all psykologi befrias själva grundfrågan till stort gagn för dess klarhet från dessa psykologiska spörsmål. Problemets uppläggning blir sådan att den erbjuder en naturlig anknytningspunkt för den filosofiska reflexionen. Frågan föres upp på ett plan där den får kontakt med den stora filosofiska traditionens tankegångar kring problemet om trons och isynnerhet om vetandets, om kunskapens natur. Å andra sidan måste dock framhållas, att de psykologiska frågorna inte äro ovidkommande, utan att man måste hålla vägen öppen också till psykologien. Även om satserna i ett visst sammanhang inte betraktas som uttryck för olika subjektiva funktioner, så får det dock inte anses förfelat att också betrakta dem som framsprungna ur särskilda upplevelser. Ej heller är det väl Brings mening att principiellt utesluta en anknytning till psykologien, ehuru det stundom kan ligga frestande nära att dra en sådan slutsats av hans bestämda avvisande av allt vad psykologiskt betraktelsesätt heter.

Vad det alltså vid frågan om tro och vetande i främsta rummet skulle gälla är utsagor, och Brings allmänna grundtanke — någon fullständigt utförd teori gör han inte anspråk på att ge — är nu den, att det vid tro och vetande rör sig om tvenne olika sammanhang av utsagor, två olika meningssammanhang, det religiösa och det teoretiska. Religiösa och vetenskapliga utsagor tillhöra skilda områden. Man utesluter sig från förståelsen av en religiös utsaga, om man inte betraktar den som en religiös utsaga och ser den inställd i dess sammanhang med andra religiösa utsagor. Ryckt ur det religiösa sammanhanget ter sig en

religiös utsaga meningslös. Ofantligt mycket av vad som under tidernas lopp sagts och nedskrivits, faktiskt material som föreligger alltså, blir obegripligt, om man inte fasthåller vid det religiösa som något egenartat och från allt annat skilt. Som exempel nämner Bring bl. a. Luthers lära om ratio och visar, hur denna blir helt orimlig, om man, som man gjort, fattar den som vissa teser om det logiska tänkandets roll och betydelse, men blir klar och begriplig, om man tar den för vad den är, en utveckling av en religiös motsättning. Därigenom få också påståendeerna om kristendomens paradoxalitet sin mening. Kristen- domen är inte paradoxal och »oförnuftig» i det avseendet att den skulle vara logiskt motsägelsefull och så upphäva sig själv, men väl på det sättet att den står i starkaste motsättning mot en för människan s. a. s. självfallen, »förnuftig» religiös inställning.

Det befogade och fruktbara i att hålla isär teoretiskt och religiöst förefaller klart framgå av de historiska exempel med vilka Bring i det föreliggande arbetet illustrerar sin tes, liksom f. ö. också av de dogmhistoriska undersökningar han och andra annorstädes utfört. Emellertid, det principiella problemet är, vad denna distinktion egentligen betyder och vilken systematisk räckvidd den skall tillmätas. Det gäller att utveckla påståendet om det religiösa sammanhangets egenart och bestämma vad det religiösa självt är. Bring hänvisar till frälsningsfrågan: religiöst är det som har avseende på gudsförhållandet eller på frälsningen. Olika religioner skilja sig från varandra som olika frälsningsvägar. Gudsförhållandet är det centrum i relation till vilket de skilda utsagorna framstå som meningsfulla religiösa utsagor.

Vid den vidare bestämningen av det religiösa framträder dock hos Bring en annan tanke. Bring finner, att det religiösa egenart innebär, att det religiösa är skilt från det teoretiska, och det teoretiska skall vara det som har avseende på sanning och falskhet. Denna andra tanke förefaller först och främst komma i strid med den förra på så sätt, att frälsningsfrågan inte kan fattas som stående vid sidan av sanningsfrågan, utan är denna underordnad. Utsagor om frälsning och om vad som står i samband med denna äro dock omdömen, som på intet sätt förbjuda synpunkten sant och falskt, utan fastmera, vare sig de nu äro sanna eller falska, dock fällas med sanningsanspråk. En utsaga som t. ex. Pauli ord »av nåden ären I frälsta genom tro» är förvisso uttalad med sanningsanspråk. Den är på intet sätt indifferent för frågan sant eller falskt. Hur riktigt det än må vara, att en dylik utsaga är en religiös utsaga och icke en intellektuellt-vetenskaplig, lika riktigt synes

det vara, att den icke skulle vara teoretisk i den meningen att man inte meningsfullt skulle kunna fråga efter dess sanning eller falskhet. Söker man fasthålla bägge tankarna, att det religiösa å ena sidan har avseende på frälsningen och å andra sidan är skilt från det teoretiska, bestämt på angivet sätt, förefaller konsekvensen bli en fördubbling av sanningen, i det att en religiös sanning blir antagen vid sidan av den vanliga teoretiska. Ehuru Bring knappast torde åsyfta en sådan teori, framskymtar den dock i hans framställning, när han skiljer det teoretiska som ett sammanhang av logisk konsekvens från det religiösa som ett icke-logiskt »organiskt» sammanhang.

Men vidare, lämnar man tanken på frälsningen därhän och blott tar fasta på tanken att det religiösa inte är teoretiskt i mening av sant-falskt, utan att religiöst och teoretiskt beteckna tvenne skilda meningssammanhang, leder detta ut i stora svårigheter. Allmänt sett skulle dessa kunna uttryckas så, att det religiösa kommer att bli isolerat från allt annat. Allt samband och sammanhang mellan religionen och det övriga livet avskäres. Det är riktigt, som Bring säger, att man från en sådan uppfattning kan inse, att problemet, om tro och vetande är ett skenproblem, då en teoretisk utsaga enligt denna tankegång aldrig kan motsäga en religiös; de ligga på helt olika plan. Men detta är blott en sida av den allmänna omständigheten att de olika planen eller områdena överhuvud icke kunna tänkas stå i någon som helst relation till varandra, vilket innebär en orimlighet, ty de skulle i så fall ej kunna påstås. Här resa sig omfattande filosofiska problem, och jag kan blott i korthet antyda, vad denna tankegång hos Bring synes implicera.

Bring hänvisar till Nygrens religionsfilosofi och genom honom till Kant. Det teoretiska och det religiösa meningssammanhanget äro att fatta som två skilda erfarenhetsformer i kantisk mening, »teoretiskt» och »religiöst» beteckna två olika kategorier, vilka det skall vara möjligt att analytiskt påvisa i den faktiska erfarenheten — resp. de faktiskt föreliggande utsagorna — och vilka såsom dessas nödvändiga förutsättningar äga en deducerad giltighet. Att anknyta denna tankegång, såsom den hos Bring utvecklas, till Kant kan vara befogat, men kan samtidigt vara missvisande. Kategoribegreppet, såsom det hos Bring fattas, har åtskilligt gemensamt med Kants, men saknar dock bestämmningar som äro väsentliga för det kantska kategoribegreppet. Kategorierna äro av Bring inte tänkta som former för apperceptionens objekt-konstituerande syntetiska verksamhet. Bring tar inte alls upp tanken på apperceptionen, utan menar med kategori blott en översta aspekt,

som omfattar hela erfarenhetsmaterialet och som vid sidan av sig har andra sådana översta allomfattande aspekter, andra kategorier.

Frågan är nu inte i vad mån denna begreppsbestämning kan sägas vara kantisk. Givetvis kan man — och det är vad Bring i viss anslutning till Nygren närmast gör — isolera en viss tankegång hos Kant och utveckla den rent systematiskt. Huruvida man sedan vill knyta Kants namn vid den eller ej är en sekundär fråga. Men problemet är, vad bestämningen principiellt innebär. Och därvid kan det vara skäl att för jämförelsens skull fasthålla vid Kant. Kategorierna äro enligt Kant former av medvetandets enhet. Tar man sin utgångspunkt s. a. s. nedifrån, från kategorierna, har medvetandet bl. a. den väsentliga betydelsen att det sammanhåller kategorierna till ett helt. Medvetandets enhet är den för kategorierna gemensamma principen. I och med apperceptionen bilda kategorierna ett system, deras registrering resulterar i en tavla. Lämnar man nu tanken på medvetandets enhet åsido och blott tar fasta på kategorierna, har man inte bara givit upp en för Kant väsentlig bestämning av kategoribegreppet, utan även den enhetsprincip som sammanhåller kategorierna. Och då ingen annan princip införes istället, brister kategoritavlan sönder, enheten går förlorad, monismen övergår i pluralism. Resultatet blir en rad kategorier, en serie fristående översta aspekter. Och de bli i den meningen fristående, att all förbindelse dem emellan uteslutes. Kategorierna ha intet och kunna inte ha något med varandra att göra, de ha intet gemensamt, man kan aldrig komma över från den ena till den andra; kategorierna bli sannskyldiga Absoluter. Det blir därför också en motsägelse att påstå dem, ty i så fall har man i strid mot det ursprungliga antagandet antagit en gemensam, övergripande aspekt. Och detta kan ej bemötas därmed, att alla kategorierna äro dylika allomfattande aspekter, ty om detta antages, komma alla kategorierna att sammanfalla i en och samma »kategori». Det klassiska exemplet på en sådan pluralism, genomförd och uttänkt i dess yttersta metafysiska konsekvenser, liksom också ett exempel på pluralismens svårigheter eller omöjlighet är Leibniz' monadologi. Och det synes faktiskt finnas vissa drag i Brings uppfattning av kategoribegreppet, som stå Leibniz' bestämning av monadbegreppet nära, närmare än de stå Kants bestämning av kategoribegreppet. En översta allomfattande aspekt, som vid sidan av sig har andra sådana aspekter, är en god definition av det leibnizska monadbegreppet. Och när Bring säger, att religiösa och teoretiska utsagor aldrig kunna motsäga varandra, eftersom de ligga på olika plan och aldrig träffas, så visa sig

kategorierna i princip ha just den för de leibnizska monaderna mest karakteristiska egenskapen, de »sakna fönster».

Bring gör som förut framhållits inte anspråk på att ge någon fullständig teori om kategoribegreppet, och måhända det ovan utförda med viss rätt skulle kunna beskyllas för att vara alltför konstruktivt. Det synes mig dock vara obestridligt, att tendenser i pluralistisk riktning göra sig gällande hos Bring, tendenser, som när de utvecklas, visa sig leda till orimligheter. Tvivelsutan är Brings grundtanke att man måste distingera mellan religiöst och vetenskapligt-teoretiskt befogad, och det är utan tvivel för forskningen fruktbart och även allmänt sett betydelsefullt att betona denna distinktion och strängt upprätthålla den. Men hur än distinktionen skall kunna bestämmas, kan den inte göras så djup att relationen mellan religiöst och teoretiskt definitivt omöjliggöres. Sammanhanget av religiösa utsagor kan aldrig fattas så, att det principiellt utesluter förbindelse med andra sammanhang, om ock förbindelsen in concreto mellan religionen och de övriga livsområdena måhända alltid måste ställas som ett icke olösligt men ännu inte löst problem, som en ständig uppgift. Olika sammanhang äro möjliga blott inom ett och samma övergripande sammanhang; monismen, det enhetliga systemet, »Summan» är den enda möjligheten.

SVEN EDVARD RODHE.

DEN KRISTNA TRON OCH STATEN.

NILS EHRENSTRÖM: *Christian Faith and the Modern State. An œcumenical approach.* 240 sid. Student Christian Movement Press, London 1937. Pris 6 sh.

Förhållandet mellan den kristna tron och den moderna staten tilldrar sig alltmera den teologiska forskningens uppmärksamhet, icke blott bland teologerna av facket utan också på den ekumeniska fronten. Detta arbete om den kristna tron och den moderna staten av den ekumeniska rörelsens svenske representant i Genève har sitt särskilda intresse genom den vida överblicken och förtrogenheten med de olika kristna konfessionernas sätt att bedöma staten och dess utveckling i modern tid till den absolut dominerande samhällsmakten.

Ehrenström inleder sin undersökning med en kort karakteristik av den moderna statens ledande tendens. »Politics has become once

more, in the most real sense, a matter of faith», det är i korthet sagt det faktum, som karakteriserar det nya läget och bragt den kristna tron i ett kritiskt läge i förhållande till den moderna staten (s. 13). Det förändrade läget karakteriseras därav, att staten uppträder som en konkurrent till kyrkan och gör anspråk på att vara objekt för tron. Denna djupgående förändring i statens förhållande till den kristna tron har samtidigt blottat en ödesdiger brist hos kyrkan och den evangeliska teologien, nämligen den, att man icke haft någon klar och enhetligt utformad syn på statens ställning och uppgift utifrån kristen synpunkt. Det måste därför anses vara en för kyrkan och teologien angelägen uppgift att på nytt genomtänka och tolka (to reinterpret) problemet stat och kyrka.

Som en konsekvens av detta förändrade läge har den ekumeniska rörelsen själv ställts inför problem av helt annan art än tidigare nämligen olikheten mellan de olika konfessionerna i uppfattningen av staten. Av stort intresse är den översikt över den ekumeniska rörelsens egen utveckling, som förf. ger såsom inledning till en närmare analys av de olika statsuppfattningarna (s. 18). Den tidigare ekumeniska rörelsen kännetecknas framför allt av ett starkt intresse att, under bortseende från de konfessionella olikheterna, förena de olika konfessionerna i en gemensam praktisk-social strävan. Härvid har man emellertid bl. a. byggt på den ur teologisk synpunkt felaktiga förutsättningen, att tro och moral skulle kunna för kristendomens vidkommande betraktas som tvenne skilda storheter, av vilka man kunde bortse från den ena och lägga den andra till grund för ett närmande mellan konfessionerna. På denna punkt har den ekumeniska rörelsen i sitt senare skede tvingats till självbesinning och till en radikal förändring av sitt teologiska utgångsläge. Varje bedömning av det sociala livet, som gör anspråk på att vara kristet, måste på samma gång vara en trosutsaga. Man kan t. ex. icke bedöma staten från kristen synpunkt utan att på samma gång taga i betraktande det kristna gudsbegreppet, den kristna antropologien, synden och övriga centrala trosbegrepp. Det närmaste målet för den ekumeniska rörelsen kan därför icke vara en kyrkornas samlade aktion med social-etiskt program utan i stället det klagörande tankeutbytet mellan kyrkorna i centrala trosfrågor. Av största vikt är nämligen frågan, vilken art av ekumenisk verksamhet (what »actions»), som bör ifrågakomma. Svaret måste bli: »The Church exerts its strongest influence upon the life of the human community in all its various spheres when it clearly and forcefully proclaims

the uniqueness and divine authority of the message entrusted to it» (s. 26 f.).

I närmaste samband med denna uppfattning av den ekumeniska rörelsens syfte står frågan om det adekvata sättet att uppfatta det politiska livet överhuvud. Förf. betonar här nödvändigheten av att tron och uppfattningen av det politiska livet mötas på samma mark. I anslutning till ett uttalande av Donoso Cortès: »Every great political issue always involves a theological issue» framhåves, att också det politiska och sociala livet är framdrivet av en viss tro och måste bedömas från denna synpunkt.

Efter dessa grundläggande bestämmingar går förf. in på en jämförande analys av de olika konfessionernas uppfattning av staten (s. 41 ff.). Vi stanna inför den utomordentligt intressanta analysen i kapitlet Lutherdomen och staten (s. 142 ff.). Trots divergenserna inom lutherdomen själv är det dock möjligt att samla några konstitutiva drag till en viss helhetsbild.

På en fundamental punkt råder consensus bland de lutherska teologerna: de äro ense uti att betrakta staten som en gudomlig institution med ett särskilt uppdrag i det samhällliga livet. Antingen man lägger vikten vid att staten måste anses som en skapelseordning (order of creation) på samma sätt som övriga sociala funktioner eller betonar, att den huvudsakligen har förebyggande och bevarande betydelse (order of preservation), är dock den förutsättningen gemensam, att staten är en yttring av den gudomliga skapelseviljan. Med denna kontrasterar emellertid i viss mån en annan för statsbetraktelsen bestämmande synpunkt nämligen tanken på synden och syndafallet. Förf. lämnar härvid rum för den både av Althaus och Gogarten hävdade tankegången, att staten är till för syndens skull och att den därigenom förlänas en annan kvalitet än de övriga skapelseordningarna. Ur denna synpunkt skulle den mera vara att likna vid ett gudomligt motgift (a divine antidote) mot samhällets onda krafter.

Beträffande den sist nämnda tendensen må emellertid anmärkas, att man i varje fall icke kan åberopa Luther såsom stöd för en sådan tankegång. Väl är det sant, att Luther under en tidigare period ger uttryck åt en pessimistisk syn på staten, men i grunden och i varje fall under hans senare år är ett sådant betraktelsesätt honom främmande. Såsom äktlutherskt torde däremot legitimationen av statens maktmoment kunna betecknas. Såsom förf. också framhåller, är maktmomentet enligt luthersk teologi icke något för statens väsen främmande utan ett

konstitutivt element. I statens makt döljer sig intet annat än en gudomlig världsstyrelsens omsorg om det mänskliga samhället (the Fatherly rule of God).

Den lutherska traditionens syn på staten anges måhända bäst med begreppet »överhet». Förf. ger en värdefull analys av detta begrepp (s. 160). Det uttrycker först och främst statens överordnade ställning i förhållande till alla övriga former av det sociala livet. Överheten kan sålunda icke ställas i beroende av någon av samhällets övriga makter eller behärskas av dem. Men vidare får denna överhetens överordnade ställning icke innebära, att den skulle ha rätt att för sig kräva en absolutetsställning. Just detta, att den icke får behärskas av någon annan samhällsmakt, är ett tecken på att den visar utöver sig själv till en övermänsklig realitet. Överheten är ansvarig inför Gud. Från lutherskt håll betonas därför allt starkare, att den absoluta statsmakten är ett hinder för kristen lojalitet.

Klarast framträder bilden av luthersk statsuppfattning dock under jämförelse med den romersk-katolska synen på staten. För den katolska statsuppfattningen är naturlagen det bestämmande begreppet. Staten är enligt romersk åskådning en skapelse av de principer, som innefattas i *lex naturae*. Den har sitt värde, endast i den mån den är skicklig att skapa de naturliga betingelserna för det religiösa livet. För den lutherska teologien däremot är staten icke en skapelse av naturlagen utan konstitueras i stället av makten och den historiskt givna rätten (s. 164). Den lutherska statsuppfattningen får därigenom en helt annan förmåga att omspanna det historiska skeendet inom statens ram. Den blir på detta sätt mera adekvat, i det att den förmår giva uttryck åt staten som en historisk livsform. Å ena sidan är den den naturliga koncentrationen av social kraft, som är nödvändig för samhällets bestånd, men å andra sidan är den bunden vid rättsordningen och måste se som sin huvudsakliga uppgift att vidmakthålla denna.

Det är emellertid givet, att man här står vid en punkt av utomordentlig betydelse för den lutherska statsuppfattningen, ty även om man förkastar naturlagen i dess romersk-katolska form, är man därmed icke befriad från det problem, som förhållandet mellan naturlag i någon form och staten innesluter. Den frågan inställer sig nämligen omedelbart: vilka äro då de kriterier på rätt och orätt, som stå lutherdomen till buds? Ehrenström har här klar blick för svårigheten och hänvisar till den utväg, som en del forskare anlitat, nämligen antagandet av vissa elementära moraliska och legala normer i det mänskliga

medvetandet. Men är man därmed icke tillbaka vid en naturlag? Om dekalogens andra tavla är »the minimum of law, which ought to be realised and enforced in the political community», kan nog till detta anmärkas, att frågeställningen i ett sådant fall är den för naturlagsbegreppet typiska. — Denna punkt vittnar om den angelägna uppgiften för den evangeliska teologien att söka klarlägga förhållandet mellan staten och den kristna tron. Detta i sin tur torde knappast vara möjligt utan ett klarläggande av vad skapelse är och omfattar i luthersk mening.

Frågar man till sist efter undersökningens resultat med särskild hänsyn till den ekumeniska sidan av problemet, måste detta sägas ligga i ett samstämmigt krav från de olika konfessionernas sida på en gräns för staten, ett krav, som redan ligger inneslutet däri, att staten bestämmas som en gudomlig institution (s. 228 ff.). »It must inevitably become plain whether Christians, in all their action, believe that the State is not merely a human and utilitarian but a divine institution» (s. 231). Härefter dela sig emellertid meningarna beträffande statens primära och sekundära uppgifter. Consensus synes i stort sett råda i fråga om statens primära uppgifter, d. v. s. det är statens uppgift att sörja för fred, rätt och ordning. Däremot råder stor skiljaktighet beträffande statens rätt att gå ut över dessa och ingripa på annat sätt och i andra former av det sociala livet, de s. k. sekundära uppgifterna. Många äro dock här av den meningen, att man här har att göra med den totalitära statens tendens, varigenom den söker träda i kyrkans ställe (s. 214). Men det är icke endast kyrkorna, som ha rätt att ställa krav på staten, utan det finns också ett internt krav på dem själva av icke mindre vikt. Det är nämligen kyrkornas uppgift att förstå staten som ett led i den gudomliga frälsningsplanen med världen. Om denna tankegång kan här dock endast denna antydning meddelas; det skulle föra för långt att ytterligare följa framställningen på denna punkt. — Må det till sist sägas, att Ehrenströms arbete lämnar det bestående intrycket av en synnerligen klar och vederhäftig framställning av de ekumeniska problemen.

GUSTAF TÖRNVALL.

UR TIDSKRIFTERNA 1938.

Kyrkohistorisk Årsskrift för 1937 utkom i fjol, nu under redaktion av G. Westin, vilken alltså inträder i det värv, som förut ryktats av H. Lundström, Hj. Holmquist och E. Linderholm. Westin själv fortsätter sin Wyclifundersökning från föregående årgång. Recensionsavdelningen är ganska rik. Av intresse är t. ex. S. von Engeströms granskning av Thiels och Funck-Brentanos Lutherarbeten. v. Engeström betvivlar riktigheten av Thiels tes (ovissheten om utkorelse såsom typisk för Luther). Luther har senare modifierat sin ståndpunkt från romarbrevsföreläsningarna. Svalenius' avhandling om Norman får mycket högt vitsord av Georg Landberg. G. Nelson presenterar Josefsons avhandling om Knös med särskilt aktgivande på Josefsons rön och resultat inom det kyrkohistoriska specialgebitet. Nat. Lindqvist anmäler under ivrig diskussion Adells bok om Nya testamentet 1526 och Sven Göransson *Histoire de la Réforme française* av John Viénot, andra delen (nantesiska ediktets historia).

Svensk Exegetisk Årsbok är en ny publikation, som endast har tre årgångar bakom sig. Den utges av A. Fridrichsen med G. Lindeskog som redaktionssekreterare. De två första åren dominerade uppsatser och artiklar inom häftena; man observerade också Erik Beijers stora bibelvetenskapliga bibliografi 1936. Från årg. I kan man särskilt nämna I. Hylanders uppsats *Huvudtyper och arbetslinjer inom nyare gammaltestamentlig forskning*, från årg. II (som var ägnad åt minnet av Erik Stave) Joh. Lindbloms bemötande av vissa angrepp mot 1917 års bibelöversättning — i den av Lindblom där förda diskussionen om Heikel-Fridrichsens ordbok deltar även papyrologen Bror Olsson genom ett »Tillägg». Med årg. III, 1938, har Årsboken påbörjat uppgiften att hålla sin läsekrets helt à jour med den moderna exegetiska litteraturen. Största delen av volymen upptas av recensioner. Gustav Hölscher anmäler sålunda tre arbeten av Lindblom, *Profetismen i Israel*, *Israels religion i gammaltestamentlig tid* och *Die Jesaja-Apokalypse*, det första lovordande, det andra neutralt och det tredje avvisande. Huvudtesen i T. Arvedsons *Das Mysterium Christi* behandlas mycket omilt av Joachim Jeremias, fastän kritiken balanseras genom upprepade erkännanden av Arvedsons kompakta religionshistoriska vetande. O. Linton refererar i stora drag Gösta Lindeskogs *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, och J. Nørregaard redogör för Mollands specimen om den alexandriska teologiens evangeliebegrepp. Ett 20-tal andra recen-

sioner rymmas i det innehållsrika häftet. I nästa band av Årsboken komma anmälningarna av nyare nordisk exegetik att föras upp till dato.

I nr 6, 1938, av *Ny Kyrklig Tidskrift* skriver Linton om Bibelns människouppfattning. I nr 4 sammanfattar Bo Giertz en del moderna undersökningar om det urkristna ämbetet. Hans artikel mynnar ut i en bestämd kritik av det nu aktuella förslaget om kvinnliga präster. I. Hylander tar till orda i frågan om vår prästutbildning (nr 2—3 samt 5) och föreslår inrättandet av ett från universiteten skilt praktiskt-teologiskt institut, exempelvis i trakten av Stora Sköndal. Även Britta Holmströms inlägg i nr 2—3 avser prästutbildningen, men samtidigt påpekas de för fromhetslivet förödande verkningarna av en »enbart betraktande och konstaterande teologi». Den av H. C. Christie (s. 73 f. i samma häfte) omtalade norska debatten om Gamla testamentet synes vara av en viss betydelse. Inom Norge har i varje fall detta meningsutbyte väckt berättigad uppmärksamhet (se även A. Fjellbu i Svenska Kyrkans Årsbok 1938, s. 128 och 1939, s. 133 f.). Det gäller här frågan, om icke menighetsfakulteten i Oslo lämnat verbalinspirationen och accepterat den kritiska bibelsynen.

Tidskrift for Teologi og Kirke, som väl får betraktas som menighetsfakultetens speciella organ, har icke ett häfte under fjolåret utan diskussion om Gamla testamentet. Striden föres mellan W. Möller (tysk), Fr. Wisløff och fakultetens stipendiat, Ivar P. Seierstad, varvid den sistnämnde representerar den mot fundamentalismen kritiska ståndpunkten. I nr 2, 3 och 4 behandlas en personhistorisk fråga från den norska Madagaskarmissionens begynnelse. O. Moe recenserar den reformkatolska »Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde», utgiven av Mensching (nr 3), och i samma häfte skriver N. H. Søre om luthersk kallelseetik (fortsatt kritik av Ragnar Brings arbeten). Den svenska — inom Sverige ganska obeaktade — Teologisk Årsbok 1937 anmäles i nr 2 av docenten Andr. Seierstad.

Chr. Ihlen behandlar i nr 1 av *Norsk Teologisk Tidskrift* med stor sympati de moderna idealistiska och religiösa strömningarna inom naturvetenskapen. Emil Berglunds redogörelse för Kyrka och kristendom i Sverige åren 1935—37 (nr 3) lider tyvärr av bristande akribi. Felstavning av personnamn förekommer mer än en gång. S. 252 möter den sällsamma uppgiften, att professor N. J. Göransson nu blivit emeritus och efterträtts av Hjalmar Lindroth, dubbelt sällsam då nuvarande biskop Bohllins Uppsalaår inneburo en ovanligt aktiv och för svensk

teologi av idag viktig period. I nr 4 skriver N. A. Dahl om judendom och hellenism (behandlar bl. a. ny litteratur till Philo). Johan B. Hygen redogör i en liten uppsats i samma häfte för Emil Brunners *Der Mensch im Widerspruch* och knyter till sitt referat en del läsvärda kritiska reflexioner. Kristen historiepositivitet hotas i Brunners teologi av platoniska eller kantska inslag, menar Hygen.

Dansk Teologisk Tidsskrift framträder från och med i fjol som en helt ny tidskrift, under redaktion av Søe och Hal Koch. I nr 1 diskuterar Regin Prenter Søes bok *Erkendelsen og Virkeliggørelsen af det gode*, och Søe försvarar sig mot Prenters anmärkningar i en artikel i nr 3: Lovens »tredie» Brug. Prenters väsentliga kritik mot Søe går ut på att denne principiellt sammanblandar lag och evangelium. Aage Bentzen skärskådar i nr 2 den kristologiska exeges av Gamla testamentet, som i W. Vischer har sin banbrytare, och redogör också för den kritik av ifrågavarande exeges, som lämnats av von Rad, Elliger och Eichrodt. Bentzens egen inställning till Vischers exeges är negativ men förenad med förståelse för de motiv, som framdrivit den. »Lidt om Byzans» är en litteraturöversikt i nr 4 av Hal Koch — innehåller många överraskande saker. N. Nøjgaards uppsats om Luther i psykiatrisk belysning (häfte 3) förtjänar också att bli omnämnd. Doktor B. Kornerup berättar i en artikel i nr 4 om nyare svensk kyrkohistorisk forskning, till största delen lundensisk sådan. I samma häfte anmäles amerikanen Walter Lowries Kierkegaardbok av prof. Geismar, som visserligen måste notera, att Lowrie på några rätt väsentliga punkter avviker från hans egen Kierkegaardtolkning, men som på det hela taget är mycket erkännansam. Søe recenserar i nr 1 Arvid Sjöstrands *Satisfactio Christi* under instämmande i dennes kritik av Aulén och Lindroth. Av innehållet i denna danska publikation är överhuvud ganska mycket av stort intresse för svenska läsare. En förnämlig tidskrift.

Evangelische Theologie var februari—juni 1938 förbjuden att utkomma — den står bekännelsekyrkan nära — men tog skadan igen genom digra häften under senare halvåret. Den visar tyvärr allt mindre intresse för vad som sker utanför Tyskland. Det kalvinska inslaget är påtagligt. I nr 4—6 behandlar Heinrich Schlier Rom. 1: 18—32 (von den Heiden) och i nr 8—9 Rom. 2: 1—29 (von den Juden). I den förra uppsatsen diskuteras »die natürliche Gotteserkenntnis», ehuru föga utförligt; Schlier kommer emellertid i anslutning till 2: 14, 15 ånyo in på frågan i det senare dubbelhäftet. Hela utredningen förefaller rätt instruktiv. Av innehållet i nr 4—6 bör dessutom nämnas

en artikel av Peter Barth om Die biblische Grundlage der Prädestinationslehre bei Calvin och i nr 8—9 Fr. Delekats reflexioner över Hermann Sauers bok, »Abendländische Entscheidung. Arischer Mythus und christliche Wirklichkeit», som i Tyskland väckt stort uppseende. I de senare häftena för året kan man spåra ett visst nyvaknat intresse för liturgiska ting.

Ännu mer utrymme åt dylika frågor ägnar emellertid *Luthertum*, som överhuvud utvecklar sig till en rent kyrklig och pastoralteologisk tidskrift, fastän med en något annan hållning till dagens brännande problem än Evangelische Theologie. Die ökumenische Frage als Gewissensfrage an die christlichen Kirchen heter en artikel av Martin Doerne i nr 4, en allvarlig maning till aktivare ekumeniskt arbete på tyskt lutherskt håll. Inför den då instundande världsmissionskonferensen i Tambaram i Indien skrev H. W. Schomerus en översikt (nr 7): Drei Weltmissionskonferenzen (Edinburgh 1910, Jerusalem 1928 och Tambaram 1938). Den konfrontation mellan anglikanism och lutherdom, som anställes i en artikel av Bergdolt (utgivaren av *Luthertum*) med anledning av det kända kommissionsarbetet Doctrine in the Church of England, slutar i ganska stark skepsis inför engelskt kyrkoliv (nr 9). Werner Elert kommenterar ironiskt i årgångens sista häfte Karl Barths mycket omtalade brev till professor Hromadka i Prag under septemberkrisen. Hädanefter torde det bli mycket svårt att i Tyskland bekänna sig till Barths teologi. — Denna tidskrift intresserar sig mycket för lutherdomen i Amerika, om vilken ett par artiklar handla.

Zeitschrift für systematische Theologie — av vilken endast två häften kommit oss tillhanda — tycks utkomma med en viss oregelbundenhet: häftet för 2:dra kvartalet rymmer bl. a. tre föredrag från die Tagung i Sondershausen i augusti månad. Tidskriften, som utges av Carl Stange i Göttingen, har genomgående mycket nära relationer till Lutherakademien; i nr 1 finner man också ett föredrag vid die Tagung 1937: Aarni Voipio, Helsinki, om Luthers Kirchenlieder in Finnland. Av föredragen i häfte 2 må nämnas Die Welt der Religion in der Sicht des Neuen Testaments av G. Wehrung och norrmannen Leiv Aalens (menighetsfakulteten) utredningar om Testimonium Spiritus Sancti. Wehrungs uppsats, som huvudsakligen behandlar Pauli syn på den ickekristna religionen, tangerar samma problem som Schlier i dennes ovan nämnda analys av Rom. 1 och 2 (*Evangelische Theologie*). Recensionsavdelningen ser ut att vara helt undanträngd av de många och stora

artiklarna. Tyvärr har denna omfattande tidskrift icke nämnts i dessa tidskriftsöversikter sedan 1935.

Detsamma gäller även *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, utgiven av H. Stephan. Denna publikation verkar att vara mycket oberörd av den tyska kyrkostriden, en rent teologisk tidskrift. En av dess förtjänster är de rika litteratursidorna. I första dubbelhäftet (1—2) — som helt är ägnat minnet av Otto — skriver den berömde G. van der Leeuw i Groningen om Rudolf Otto und die Religionsgeschichte. K. Heim har ett meningsutbyte med Althaus om försoningsläran (nr 4) och uttrycker i detta sammanhang sina dubier inför Auléns distinktion mellan »latinsk» och »klassisk» typ. Kurt Leese refererar utförligt i samma häfte Nygrens »Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe», som varmt lovordas, ehuru man understundom måste fråga sig, om Leese verkligen är så ense med denna bok, som han själv tror. Den tyska språkdräkten är av Lees uttalanden att döma ett mönster bland översättningar.

Den mest detaljlärda av alla de tidskrifter, som här brukas anmälas, är *The Journal of Theological Studies*, utgiven i Oxford av G. R. Driver och J. M. Creed. Dess huvudintresse är exegetik och patristik. Egentliga artiklar äro sällsynta — tre stycken i föl — men i stället rymma häftena så många fler recensioner (ofta även av fransk, tysk och nordisk litteratur), nya dokument, små studier, notiser och lärda debattinlägg. »Doctrine in the Church of England» föranleder givetvis en hel artikel, författad av en Herbert H. Farmer, som tydligen är presbyterian och känner sig något bortstött, särskilt inför kapiteln om ämbete, episkopat o. dyl. I samma häfte (nr 2) anmälas nya Kierkegaardböcker samt ett tyskt verk av P. E. Schramm om det engelska kröningsritualets historia, allt utkommet i engelsk översättning tämligen nyss. T. Arvedsons avhandling *Das Mysterium Christi* refereras kortfattat av B. T. D. Smith i oktobernumret, och några sidor längre fram tar Driver själv itu med Lindbloms *Die Jesaja-Apokalypse*, som får ett gott mottagande. W. L. Knox granskar i nr 3 problemet om Parallels to the N. T. use of $\sigma\omega\mu\alpha$. Han anser sig kunna visa, att det latinska »corpus» kan ha betydelsen »a 'body' of people» och utgör den närmaste parallellen härvidlag. Svårigheten att finna belägg för den grekiska vokabeln i samma betydelse beror enligt Knox på det ofullständiga skick, i vilket grekiska dokument av ifrågavarande art traderats. Januarihäftet innehåller en recension av ett Kantarbete: H. J. Patons »Kant's Metaphysic of Experience, a commentary on the first half of

the 'Kritik der reinen Vernunft'» — studiet av denna recension skapar ett egendomligt intryck av hur främmande för Kant engelskt tankeliv i allmänhet är.

Maurice Goguel är kanske den flitigaste skribenten i *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. I nr 2 tar han upp en i denna franska tidskrift ofta återkommande fråga: Autorité du Christ et autorité de l'Écriture. Det är måhända det barthska betonandet av Ordet, som gjort detta spörsmål så aktuellt. A. Jundts granskning av ett romerskt arbete om ekumeniken ådagalägger, att den enighet i läran om nåden, som 1937 uppnåddes i Edinburgh, åtminstone på sina håll betytt en hel del (nr 3). Folke Holmströms *Das eschatologische Denken der Gegenwart* presenteras för fransk publik av O. Cullmann, som hoppas på en systematisk avhandling av samme författare över det eskatologiska frågekomplexet (nr 4). Bland övriga anmälda arbeten märkas en Scheleröversättning samt en essaysamling av den ryske filosofen Nik. Berdjajev: *Cinq méditations sur l'existence* (likaledes i häfte 4). Numren I—VI i serien *Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentlichen Seminar zu Uppsala* recenseras i 2:dra häftet av Maurice Goguel.

GUSTAF WINGREN.