

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 13

1937

HÄFTE 4

INNEHÅLL

	Sid.
ANDERS NYGREN: Lutherdomen inför kyrkorna	311
OLOF LINTON: »Objektivt» och »subjektivt» i Nya Testamentet ..	324
HILDING PLEIJEL: Symboliken såsom teologisk forskningsgren. En historisk överblick	333
SVEN EDVARD RODHE: Det religiösa omdömet	339
Från den teologiska samtiden	352

Teologisk litteratur:

Kristen antropologi (EMIL BRUNNER: Der Mensch im Widerspruch), av <i>Hjalmar Lindroth</i>	364
Nytt ljus över den svenska kyrkans senaste nydaningsperiod (OLLE NYSTEDT: Från studentkorståget till Sigtunastiftelsen; HILDING PLEIJEL: Ungkyrkorörelsen i Sverige; OSCAR KROOK: Uppenbarelsebegreppet), av <i>Folke Holmström</i>	375
ALFRED WIKENHAUSER: Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, av <i>Anton Fridrichsen</i>	379
HOLGER MOSBECH: Evangelielitteraturens Tilblivelse, av <i>Anton Fridrichsen</i>	382
Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben von PAUL ALTHAUS und JOHANNES BEHM, av <i>Anton Fridrichsen</i>	384
ARVID SJÖSTRAND: Satisfactio Christi. En studie i den lutherska ortodoxiens försoningslära på grundval av Laurentius Paulinus Gothus' och Jonas Magnis skrifter, av <i>Ruben Josefson</i>	388

Diskussionsinlägg:

Eros och agape. Ett genmäle till professor Nygren, av <i>Ivar Alm</i>	395
Svar, av <i>Anders Nygren</i>	398

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

LUTHERDOMEN INFÖR KYRKORNA FRÅN SOMMARENS TEOLOGISKA ARBETE I EDINBURGH

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

För ingen enskild medlem av sommarens ekumeniska konferens i Edinburgh torde det vara möjligt att lämna ens en någorlunda fullständig och allsidig överblick över det teologiska arbetet där, om kravet upprätthålles, att denna överblick skall grunda sig på egen, omedelbar iakttagelse. Det hör nämligen till de ekumeniska konferensernas arbetsvillkor, att den enskilde deltagaren i stor utsträckning är nödsakad att koncentrera sig kring den sektionens eller under-sektionens arbete, i vilket han själv närmast deltar. Naturligtvis bedrives då i de andra sektionerna mycket arbete, som undandrar sig hans direkta kännedom och bedömande. Den bild som den enskilde av egen erfarenhet kan ge blir därför alltid mer eller mindre fragmentarisk och bestämd av vad han råkat vara med om. Man har alltså att välja mellan att *antingen* söka ge en relativt fullständig översikt, men då också avstå från kravet på det genomgående självupplevda, *eller* att låta bilden bestämmas av vad man varit med om och deltagit i, men då också avstå från kravet på fullständig överblick. Vi välja här att slå in på den sistnämnda vägen. Och det är för att antyda framställningens fragmentariska karaktär som underrubriken erhållit den något svävande formuleringen »Från sommarens teologiska arbete i Edinburgh». Avsikten är alltså blott att söka ge en bild av detta arbete, sådant det tedde sig inom den sektion, där undertecknad hade att medverka, alltså i den första sektionen, som tillika med hänsyn till sitt ämne torde kunna sägas vara den mest direkt teologiskt betonade.

Först blott några orienterande ord angående arbetets organisation vid konferensen. Dess 414 medlemmar voro fördelade på fyra sektioner. Första sektionen hade att behandla frågan om *nåden*, andra sektionen *kyrkan och ordet*, tredje sektionen *kyrkans ämbete och*

sakramenten, fjärde sektionen slutligen hade att behandla ämnet *kyrkans enhet i liv och gudstjänst*.

Ser man på de rapporter, som de olika sektionerna framlade för konferensen som resultat av sitt arbete, är det en sak som genast faller i ögonen, nämligen att en av sektionerna, den första sektionen, nått fram till ett fullkomligt *enhetligt* uttalande. Redan i det yttre framträder skillnaden från de övriga sektionerna skarpt. Första sektionens rapport har icke några »ekumeniska fotnoter», som omtala att vissa grupper måste taga avstånd från vad som säges i texten. Ej heller möter man i texten de i ekumeniska aktstycken vanliga formuleringarna: i denna fråga tänka somliga så, andra annorledes, utan här har man nått fram till ett gemensamt ord om den kristna kyrkans förkunnelse av den gudomliga nåden. Det är första gången som detta skett i ett aktstycke av denna art. Ty det är här icke fråga om ett gemensamt handlingsprogram, om vilket man kanske kunde ena sig utan fundamental inre överensstämmelse, ej heller är det fråga om en liturgisk formel, som går förbi de läromässiga svårigheterna, utan det är fråga om ett rent teologiskt aktstycke, där bakom varje ord ligga ingående teologiska överläggningar mellan representanter för de olika kyrkorna. Att en sådan enighet nåddes just inom den sektion, som hade att behandla den allra mest centrala och under gångna tider mest omstridda teologiska frågan, frågan om nåden, är en sak som ger något att tänka på. Det visar felaktigheten i den ofta mötande tanken, att gemenskapen är lättast att uppnå med avseende på de mera utvärtes, praktiska frågorna och att man därför gör bäst i att undvika de teologiska problemen, eftersom man aldrig där kan verkligen mötas. Det förhåller sig på rakt motsatt sätt: ju mer man verkligen på allvar tränger in mot centrum, ju närmare man kommer de teologiskt och religiöst avgörande frågorna, desto större äro möjligheterna att verkligen mötas. I de mer periferiska tingen behövs icke ovillkorligen överensstämmelse; det är ju icke meningen att åstadkomma någon uniformering av kristenheten. Men beträffande den kristna trons huvudfrågor, beträffande det kristna budskapets centrala innebörd — där kräves det, att kyrkorna på allvar tala ut med varandra.

Till första sektionens lyckliga resultat bidrogo också en del yttre omständigheter. Först och främst var det en fördel, att medlemsantalet var relativt begränsat. Det var endast mellan 60 och 70 personer, som aktivt deltog i sektionens arbete, under det att tredje och framför allt fjärde sektionen hade bortåt dubbelt så många medlemmar. Varje delegerad fick nämligen på förhand angiva, till vilken sektion han företrädesvis önskade att höra. Och det visade sig då, att de båda sista sektionerna med deras mera praktiska frågor rörande det kyrkliga ämbetet och »successio» och vad som kan åtgöras för uppnående av större enhet mellan de skilda kyrkosamfundet hade dragit till sig de flestas intresse. Särskilt från amerikanskt håll hade det skett en formlig rusning till fjärde sektionen, varför åtskilliga mot sin vilja måst överflyttas till någon av de andra sektionerna. Till första sektionen med dess exklusivt teologiska problem drogs blott en mindre, direkt intresserad skara av teologer, och när denna sedermera uppdelades i tre under-sektioner, uppstodo trenne smärre, lättmanövrerbara grupper på vardera något över 20 personer. Här kunde därför ett verkligt fruktbringande arbete lättare utföras än där man hade att diskutera i grupper om 50 personer.

I allmänhet hade de olika sektionernas arbete sedan år tillbaka blivit förberett genom teologkommissioner, vilka genomarbetat stoffet och framlagt omfångsrika rapporter. Sålunda hade, vad första sektionen beträffar, en teologkommission under biskopens av Gloucester ordförandeskap år 1931 framlagt en stor volym över ämnet »The Doctrine of Grace». Till ledning för andra sektionens arbete hade en tysk-nordisk teologkommission under ordförandeskap av Generalsuperintendent Zöllner likaledes framlagt en volym över »Das Wort Gottes». Tyvärr kom emellertid denna sistnämnda skrift av tvenne orsaker icke att öva det inflytande, den förtjänat: dels var den avfattad på tyska, och då icke någon tysk delegation fick komma till Edinburgh, fanns det blott en alltför liten grupp som hade de språkliga förutsättningarna att kunna tillgodogöra sig det utförda arbetet; dels kom boken alltför sent för att kunna få något avgörande inflytande. Tredje sektionens arbete med ämbetet och sakramenten hade förberetts av en teologkommission, liksom den förstnämnda under biskopens av Gloucester ordförandeskap, och även dess resultat före-

låg i en diger volym. Som förarbete för fjärde sektionen förelågo en rad mindre häften.

Från början ansågs nog första sektionen vara den minst hoppgivande. Visserligen kunde den stödja sig på ett gott teologiskt förarbete av den första teologkommissionen. Men dels hade denna i sin rapport på avgörande punkter icke kunnat komma längre än till konstaterandet av att de olika kyrkorna hyste skilda uppfattningar, dels hade mot densamma riktats en ganska skarp kritik från flera håll, särskilt från tyska lutheraners sida (Zöllner, Sasse). Konferensens teologiske generalsekreterare, Canon L. Hodgson, hade därför funnit det nödvändigt att sända ut en särskild mindre publikation, innehållande förberedande anmärkningar för behandlingen av första sektionens tema. Här sökte han karakterisera läget, som för honom tedde sig ungefär sålunda: i fråga om nåden stå tvenne huvuduppfattningar emot varandra. På ena sidan stå anglikaner och ortodoxa, på andra sidan lutheraner och reformerta. Här några av huvudpunkterna, med vilka Canon Hodgson ville uttrycka skillnaden mellan de båda uppfattningarna. 1. Under det att anglikaner och ortodoxa utgå från en optimistisk människouppfattning, hylla lutheranerna däremot en pessimistisk uppfattning i detta stycke. De kunna icke finna något gott och ädelt hos människan, allt tecknas i mörka färger. För motparten måste detta att icke vilja erkänna det goda som faktiskt finns i människan te sig såsom »oförenligt med Kristi anda». 2. Vidare skulle skillnaden mellan de motsatta ståndpunkterna gå tillbaka på en olikhet i uppfattningen om förhållandet mellan skapelse och frälsning. Vid talet om nåden vilja anglikaner och ortodoxa ha plats både för skapelsen och frälsningen; lutheranerna åter konstruera en motsats dem emellan och ha ej plats för skapelsen. 3. Ytterst återföres motsatsen mellan de båda uppfattningarna på frågan om förhållandet mellan religion och moral. Under det att lutheranerna ensidigt betona det religiösa, är den motsatta uppfattningen angelägen om att även det moraliska skall komma till sin rätt. — Den anglikansk-ortodoxa inställningen till nådefrågan karakteriserar Canon Hodgson sålunda: den pelagianska striden liksom reformationstidens strider om rättfärdiggörelseläran bero på vissa i kristendomen själv förefintliga antinomier, som kunna ge intressanta ämnen för teologisk spekulatio-

men som icke kunna motivera någon saklig motsatsställning mellan kyrkorna. Båda parterna ha rätt, d. v. s. båda tillvarataga legitima, för kristendomen nödvändiga intressen, men i fråga om nåd, rättfärdiggörelse, predestination o. s. v. veta vi alltför litet för att därom våga uttala något bestämt omdöme såsom det enda kristet berättigade.

För att komma vidare i förhandlingarna framställde Canon Hodgson emellertid ett viktigt praktiskt förslag: först borde man uppfordra ett par lutheraner och reformerta att utreda, »vad de mena med läran om nåden och varför det är så viktigt att man på denna punkt har den rätta tron». Sedan detta väl skett och anglikaner och ortodoxa allvarligt bemödat sig om att förstå vad motparten menar, borde några anglikaner och ortodoxa få tillfälle att visa, i vad avseende den reformatoriska åskådningen synes dem förfelad.

Sådan var situationen, då första sektionen onsdagen den 4 augusti på eftermiddagen begynte sitt första sammanträde. De första timmarnas diskussion blev föga samlad. Något annat var ju icke heller att vänta. Det enda konkreta förslag, som till att börja med framställdes, kom från grekisk-ortodoxt håll. Arkimandriten Athenagoras gjorde, sedermera livligt sekunderad av ärkebiskop Germanos, det yrkandet, att alla kyrkor borde återvända till situationen på 500- och 600-talet, då kyrkan ännu var odelad. De stora svårigheterna med avseende på nådeläran hade ju väsentligen uppstått under 1500-talet. Det enklaste sättet att övervinna dessa svårigheter vore att helt enkelt ställa sig på den ståndpunkt, som intogs innan dessa svårigheter blevo aktuella. Så står den ortodoxa kyrkan ännu i dag. Om blott andra kyrkor ville göra sammalunda, så hade vi redan den förenade kyrkan. — Det var emellertid ingen som reflekterade på anbudet. Då diskussionen tycktes vilja gå isär, bragte professor Shaw från Canada i erinran Canon Hodgsons ovannämnda förslag beträffande förhandlingsordningen och föreslog, att man skulle anmoda ett par lutheraner och reformerta att hålla orienterande föredrag över den lutherska och reformerta synen på nåden, så att man därigenom kunde få en mera fruktbar utgångspunkt för den följande diskussionen. Detta blev ock sektionens beslut. Det uppdrogs alltså åt professor Nörregaard och undertecknad att följande morgon lämna en kort framställning av den lutherska nådeuppfattningen, samt åt två

skottska teologer, professor Duncan och rev. Hagan att tillsammans med den schweiziske teologen, professor Vischer, framställa den reformerta uppfattningen. Det var dessa föredrag följande förmiddag, som blevo tämligen avgörande för hela det fortsatta arbetets struktur.

Först kom turen till undertecknad. Föredraget gick ut på två ting, dels att påvisa, att den anglikansk-ortodoxa bilden av den lutherska åskådningen sådan denna bild kommer till uttryck i Canon Hodgsons skrift på avgörande punkter beror på en missuppfattning, dels att positivt framställa den lutherska åskådningens innebörd. Som svar på frågan »varför det är så viktigt att man på denna punkt har den rätta tron» och varför vi lutheraner så oböjligt fasthålla vid rättfärdiggörelsen »sola gratia» och »sola fide» inskräptes, att kristendomens hela mening och innehåll i grunden hänger på detta. Ty just härigenom skiljer sig kristendomen från *alla* andra religioner. Under det att dessa åtminstone i någon mån låta människans gudsgemenskap vila på något hos henne själv förefunnet, på hennes rättfärdighet, på hennes offer, står kristendomen ensam i att låta människans gudsgemenskap vila helt och hållet på Guds nådiga vilja. Om alla andra religioner säga: »den som är ren och rättfärdig, han komme till Gud», så säger Kristus: »jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare». Och i hans efterföljd talar aposteln Paulus om syndarens rättfärdiggörelse. Att Gud upptar oss i sin gemenskap har sin grund *uteslutande* i hans nåd. Här duger ingen fördelning, så att det delvis skulle bero på Guds nåd, delvis på något hos oss själva. Man må blott helt konkret klargöra för sig, vad det skulle betyda, om någon ville åberopa sig på något hos honom själv förefintligt gott som grund för sin gemenskap med Gud. Märker icke var och en, att detta vore en gudsförsmädelse, ett förnekande av den Gud, som i Kristus kommit till oss och utgivit sig själv för oss? Har icke Kristus lärt oss att tänka annorlunda även om det goda, som vi göra? »När I haven gjort allt detta, då skolen I säga: 'Vi äro blott ringa tjänare, vi hava endast gjort vad vi voro pliktiga att göra'.» I gudsgemenskapen är *allt* nåd. — Till sist tillfogades, att detta om »sola gratia» och »sola fide» icke finge fattas som om det blott skulle vara karakteristiskt för luthersk kristendom; utan det är karakteristiskt för all kristendom, för kristendomen själv. Den evangeliska kristen-

domen har blott fått såsom sin särskilda uppgift att göra gällande denna allmänkristna tro gentemot alla avtrubbnings- och förvanskningar. Om blott meningen i denna reformationens lära om »sola gratia» och »sola fide» blir rätt uppfattad, måste *varje kyrka* däri igenkänna sin egen kristendom, som den för sin egen skull ej får prisge.

Det var otvivelaktigt att spänna bågen ganska högt. Det som var menat som en utsträckt hand, för att de andra icke skulle känna det som om vi lutheraner ville tvinga på dem våra säruppfattningar, kunde, om det ville sig illa, uppfattas såsom det mest anspråksfulla påstående: att vår kristendomssyn är = kristendomen själv. Att det gick väl, berodde säkert till stor del på professor Nörregaards föredrag, som följde omedelbart därpå. Han hade lagt sin framställning mera historiskt, och huvudvikten i densamma låg på uppvisandet av de många förbindelser, som bestå mellan Luther och väsentliga punkter i Englands kyrkohistoria. Han erinrade om de 39 artiklarna och uppehöll sig speciellt vid den 11 artikeln om rättfärdiggörelsen. Vidare analyserades vissa partier i Common Prayer Book och några engelska psalmer under framhållande av det starka evangeliska nåde-inslaget. Till sist gav så professor Nörregaard en ytterst instruktiv framställning av Luthers inflytande på en rad betydande engelska religiösa personligheter, John Bunyan, John Wesley, Samuel Coleridge, F. D. Maurice m. fl. — Då vi föregående kväll erhöilo uppdraget att hålla dessa orienterande föredrag, hade vi icke haft tillfälle att på något sätt konferera med varandra. Var och en lade sin framställning så som det föll sig naturligast för honom. Och icke desto mindre kommo de att på bästa sätt stödja och komplettera varandra. Professor Nörregaards föredrag blev såsom ett generalexempel för den engelska kyrkans vidkommande på satsen, att varje kyrka i reformationens rättfärdiggörelsetro borde igenkänna sin egen kristendom. Framfört av honom i den mest koncilianta ton först på engelska och därefter tolkat av honom själv på tyska gjorde detta föredrag att varje missförstånd blev uteslutet. När härtill kom, att de reformerta representanternas framställning icke i något avseende upphävde men på åtskilliga punkter kompletterade de lutherska representanternas, kan man nog säga att sektionens medlemmar fingo en relativt fyllig bild av den reformatoriska nådeuppfattningens innebörd.

Efter dessa föredrag skulle nu programenligt ha följt inlägg av anglikaner och ortodoxa, vilka skulle ge tillkänna, vari den reformatoriska uppfattningen syntes dem förfelad. Men därav vart intet. I stället kommo oförbehållsamma erkännanden från båda dessa håll. I sin redogörelse för Edinburghkonferensen i »Kristen Gemenskap» 1937 har Nörregaard träffande karakteriserat situationen med följande ord: »Det blev en ejendommelig Oplevelse den följende Formiddag at sidde og höre Reformationens religiöse Budskab tolket i samme Tonart af Lutheranerne og Reformerte fra forskellige Lande og mærke, at der blev lyttet til det, og at det fandt Forstaaelse ogsaa blandt Anglikanere og ortodoxe, fordi der ogsaa hos dem var beslægtede Strengte, der kom til at klinge. Efter dette var det egentlig allerede givet, at det maatte lykkes at finde hinanden» (s. 122). Den som från ortodox sida framför andra visade en utomordentlig förståelse för den reformatoriska nådeuppfattningen var den ryske professor N. v. Arseniew, numera professor i Königsberg och författare till den välkända lilla skriften »Ostkirche und Mystik», en bland de förträffligaste framställningar vi äga av den grekisk-katolska livstypen med dess koncentration kring uppståndelsens budskap. Under den fortsatta diskussionen fingo vi lutheraner det allra bästa samarbete med Arseniew. Ofta inträffade det, att någon av lutheranerna fick understödja honom för att få fram en hans kyrkas verkliga religiösa angelägenhet; och ofta var det han som drog i härnad för evangeliska intressen.

Härigenom blev det redan från början klart för alla, att gränslinjen icke gick så som man tänkt sig, med anglikaner och ortodoxa på ena sidan, lutheraner och reformerta på den andra. Det visade sig, att de populära missförstånd, som bildat sig kring den reformatoriska uppfattningen om rättfärdiggörelsen och nåden, hade tornat upp svårigheter, som i verkligheten voro obefintliga. Härvid hade Canon Hodgsons ovannämnda skrift varit till stort gagn. Den hade givit en framställning av den reformatoriska kristendomen sådan denna ter sig från anglikansk horisont och därigenom givit lutheranerna konkret tillfälle till att förklara sig. Sålunda kunde dessa missuppfattningar redan vid förhandlingarnas början i ett slag undanröjas, och sedan behövde man icke spilla tid på dem, utan kunde helt

och odelat ägna sig åt positiva uppgifter. För lutheranerna blev det dessutom till stor fördel, att de från början presenterats såsom den för enheten mest besvärliga gruppen och att det sedan visade sig, att deras positiva framställning var den mest enhetsbefordrande faktorn samt att de blott stodo för en angelägenhet, som även de andra måste erkänna som viktig och ofrånkomlig.

Efter denna inledande för hela första sektionen gemensamma diskussion, som skulle uppdraga riktlinjerna för sektionens arbete i dess helhet, skedde nu sektionens uppdelning i tre under-sektioner. Av de i Gloucesterrapporten behandlade sex huvudpunkterna fick varje undersektion två till bearbetning. Första undersektionen fick ämnena »Nådens betydelse» och »Rättfärdiggörelse och helgelse» — alltså de yttersta principfrågorna. Andra undersektionen skulle behandla frågan om »Predestination och viljefrihet» samt termen »sola gratia». Tredje undersektionen fick att behandla »Kyrkan och nåden» samt »Nåden och sakramenten». Ordförande i första undersektionen blev den ovan omtalade professor Shaw, i andra biskopen av Madras och i tredje komminister Paul Sandegren.

I allmänhet har man — och icke utan fog — klagat över att det engelsk-amerikanska inslaget var alltför dominerande icke blott vid Oxford- utan även vid Edinburgh-konferensen. Genom den tyska delegationens uteblivande blev icke blott den tyska språkgruppen, utan också den lutherska åskådningen fåtaligare representerad än från början var avsett. Med avseende på första sektionen vore en dylik klagan fullkomligt oberättigad. Här hade man givit lutheranerna åtskilligt mer än de kunde begära. Både ordförande- och sekreterareposten innehades av lutheraner. Ordförande var biskop Lehtonen, vilken med sitt lugna och sakliga sätt att leda förhandlingarna i hög grad bidrog till det lyckliga resultatet. Som sekreterare fungerade professor Nörregaard. Vice ordförande var professor W. F. Lofthouse, och den skotske presbyterianen professor W. Manson hade uppdraget att framlägga sektionens rapport vid konferensens plenarsammanträde. Huru långt man sträckte sig i tillmötesgående mot de lutherska representanterna visade sig allra tydligast vid utseendet av den redaktionskommitté, som skulle ge sektionens rapport dess slutliga utgestaltning. Det beslöts, att förutom de nämnda funktionärerna också ord-

föränderna i undersektionerna skulle bli medlemmar i denna kommitté, och då ytterligare en medlem skulle utses, föll det på undertecknads lott att också ingå i redaktionskommittén. Då biskop Lehtonen, professor Nörregaard och komminister Sandegren redan tillhörde densamma, betydde detta, att fyra av de åtta platserna voro besatta med lutheraner. Sedermera adjungerades även professor Arseniew.

Kastar man nu en blick på det aktstycke, som framlades av första sektionen, så är det i och för sig icke så anmärkningsvärt med avseende på innehållet. Intrycket är, att man här har framför sig enkel, rättfram lutherdom. Men om man betänker, att bakom varje sats ligga timslånga diskussioner mellan representanter för en mängd olika kyrkor med de mest skiljaktiga traditioner och att detta som vi erkänna som lutherdom också godkänts av dessa andra kyrkors representanter såsom uttryck för deras kristendom, så blir det i all sin enkelhet dock ett rätt märkligt aktstycke. — Jag inskränker mig i det följande till att blott något belysa de båda paragrafer, som voro hänvisade till första undersektionens behandling och som gällde »nådens betydelse» samt »rättfärdiggörelse och helgelse».

Den del av Gloucesterrapporten, som handlade om »The meaning of Grace», innehöll åtskilliga alldeles riktiga och oanfäktbara utsagor om nådens innebörd. Men den hade ett väsentligt fel, som gjorde att den svårligen kunde godkännas från luthersk sida: om dessa utsagor bleve ställda in under falskt förtecken, skulle de utan vidare kunna tagas till intäkt för en direkt oevangelisk nådeuppfattning, som i nåden mera vill se allahanda åt människan förlånade nådegåvor (*gratia infusa*) än Guds egen nådefulla vilja (*favor*). Lutheranernas strävan måste därför i främsta rummet gå ut på att inställa dessa i och för sig riktiga, men lätt misstydbara utsagor under det rätta förtecknet. Detta lyckades också. Man beslutade införa en sats av följande lydelse: »När vi tala om Guds nåd, tänka vi på Gud själv såsom han uppenbarat sig i sin Son Jesus Kristus». Därmed var det otvetydigt fastslaget, att det var det evangeliska nådebegreppet, som här kom till användning. Visserligen försvagades intrycket något därigenom att denna sats icke, såsom från lutherskt håll påyrkats, fick inleda hela framställningen, utan att framför densamma placerades några ej fullt så expressiva inledningsord. Det väsentliga var emeller-

tid vunnet redan genom satsens blotta förefintlighet, även bortsett från dess placering. Avslutningsvis hävdas i denna paragraf med tydliga och klara ord, att människans frälsning har sin grund endast och allenast i Gud, och att hans nådefulla handlande med människan icke motiveras av någon som helst förtjänst från människans sida, utan allenast genom hans fria kärlek, hans »quellende Liebe».

Paragrafen om »rättfärdiggörelse och helgelse» var mindre lyckad i Gloucesterrapporten och måste underkastas en total omarbetning. Härvid blev det den lutherska rättfärdiggörelsetanken, som kom att träda i förgrunden. De största svårigheterna väntade man sig vid behandlingen av »helgelsen». Här trodde man nämligen, att lutheranerna skulle komma att ställa sig avvisande, eller åtminstone reserverade. Snart nog blev det emellertid klart, att man från luthersk sida var lika angelägen som någon om att finna fulltoniga uttryck för helgelsen. Det var framför allt här, som lutheraner och grekiskortodoxa funno varandra. För båda dessa grupper var det av lika stor vikt, att det kristna livet är en daglig kamp mot synden, ett avklädande av den gamla människan och iklädande av den nya, delaktighet i Kristi död och uppståndelse. Rätt förstådd är helgelsen något för det kristna livet oundgängligt. Men ju kraftigare denna sida betonas, desto viktigare är det, att helgelsen ej får tränga in på rättfärdiggörelsens plats. Aldrig kan helgelsen tjäna som grund för vår gemenskap med Gud. Också detta måste komma till klart och otvetydigt uttryck. Det måste tydligt sägas ifrån, att även den som hunnit längst i helgelse, dock alltid lever uteslutande på Guds förbarmande. Luthers ord om den kristne såsom »simul iustus et peccator» fick ej felas. Här var kanske den punkt, där de andra kyrkornas representanter hade svårast att följa oss. Under timplånga debatter visade det sig, att de från andra håll föreslagna formuleringarna voro sådana, att just det för oss lutheraner avgörande gick förlorat. Till sist lyckades det dock att finna ett uttryck, som kunde accepteras av alla och som dock tillvaratog det för evangelisk åskådning väsentliga: »Huru långt vi ock må fortskrida i helgelse, vilar dock vår gemenskap med Gud städse på Guds förlåtande nåd».

Sålunda hade i första undersektionens behandling av nådefrågan de evangeliska synpunkterna genomgående kommit till sin rätt. Men

därmed var blott början gjord. Det där vunna resultatet hade att ytterligare genomgå tvenne sällningar, först i första sektionen i dess helhet, därefter i plenarförsamlingen. Med bävan gick man till den fortsatta behandlingen. Skulle det, som med så stor möda hade uppbyggts i den mindre kretsen, måhända brytas ned i den större, där en så ingående behandling av frågorna ej längre var möjlig?

Att farhågorna icke voro helt ogrundade, skulle visa sig då första undersektionens rapport upptogs till behandling inför hela sektionen. Det var den mest kritiska punkten i hela vårt arbete, men blev höjdpunkten i detsamma. När man kom till den nyss nämnda, efter så lång diskussion vunna satsen, uppträdde ärkebiskopen av Toronto, som icke varit med om undersektionens diskussioner och icke anade vad som låg bakom denna formulering, och föreslog att man skulle giva satsen en annan och fylligare formulering. Här måste frågan alltså åter tagas upp från början. Sedan man från luthersk sida sökt utreda satsens innebörd och kristna vikt, hände det överraskande. Först framträdde första undersektionens ordförande, professor Shaw, och därefter professor Arseniew och vittnade med klarhet och värme till förmån för den omstridda satsen. Ingen av dem ville vara med om att ändra ett ord och därmed riskera det evangeliska budskapets fulltonighet. Det var en egendomlig upplevelse att höra Luthers »simul iustus et peccator» försvaras av en engelsk och en grekisk-ortodox teolog. Följden av biskopens av Toronto inlägg blev alltså den gynnsammast tänkbara. Den för evangelisk uppfattning viktigaste punkten blev inför allas ögon ställd i strålkastarbelysning och därefter enhälligt godtagen.

Ytterligare blott en episod från den tredje sällningen. Då första sektionens rapport framlades inför konferensen i dess helhet, uppträdde dåv. domprosten Brilioth. I huvudsak fann han rapporten god, men själva begynnelsen syntes honom svag. Denna brist kunde emellertid avhjälpas genom en enkel omredigering. Det behövdes endast, att den andra satsen flyttades före den första. Hela församlingen rycktes med av detta förslag. Därmed var lutheranernas sista önskemål uppfyllt. Det egendomliga var, att domprosten Brilioth företog sin attack utan kännedom om den strid som lutheranerna fört

i första sektionen för att få denna sats placerad i första rummet. Själv hade han varit verksam i fjärde sektionen.

Då frågan gäller »lutherdomen inför kyrkorna», måste ännu en svensk insats omnämnas, även om den icke direkt hade med första sektionens arbete att göra. Den 15 augusti höll biskop Gustaf Aulén ett mycket uppmärksammat föredrag inför den samlade konferensen över den lutherska gudstjänstens betydelse.

Vilken är betydelsen av sommarens teologiska arbete i Edinburgh? Om man får besvara denna fråga från första sektionens horisont, kan svaret sammanfattas i följande tre punkter:

1. Lutherdomen har på allvar konfronterats med de andra kyrkorna. Reformationens evangelium har blivit predikat för dem, och de ha lyssnat till denna förkunnelse.

2. Genom denna konfrontering har också lutherdomen fått hjälp att klarare se vikten av vissa sidor i kristendomen, som den måhända stundom för litet beaktat.

3. Rent teologiskt sett betyder denna konfrontering en utomordentlig illustration till symboliken och dogmhistorien. Den kristna idéhistorien blir såsom aldrig eljest konkret och levande för oss, dess förflutna stadier bli på egendomligt sätt samtida med oss, då vi i det närvarande möta representanter för åskådningar, som alltjämt leva på de därifrån utgående traditionerna.

»OBJEKTIVT» OCH »SUBJEKTIVT» I NYA TESTAMENTET

AV DOCENT OLOF LINTON, UPPSALA

Frågan om det subjektiva och det objektiva i kristendomen står på dagordningen. Längre har subjektivismen suttit i högsätet. Men nu ha det objektivas förespråkare gripit till offensiven och väckt mycken storm. Deras motståndare stå i defensivställning men äro icke utan tillförsikt. De mena, att det nu är angelägnare än någonsin att värna om individens rätt, om den enskildes fria övertygelse. I extrema fall hävda de förra, att tron får rätta sig efter läran, de senare, att läran får rätta sig efter tron. Men mellan dessa båda radikala grupper stå de många, som icke anse sig kunna eliminera vare sig det ena eller det andra, som mena, att kristendomen måste ge rum både åt det objektiva och det subjektiva. Men då uppstår en ny fråga: Hur hänger detta samman? Och vad menas i varje enskilt fall med »subjektivt» och »objektivt»? Och hur förhåller det sig i detta stycke med Nya Testamentet, som båda parter med emfas åberopa?

I.

Frågeställningen måste först något hyfsas. Det är nödvändigt att något litet reda ut den moderna frågeställningens innebörd innan vi konfrontera denna med Nya Testamentets situation, som till även tyrs är en helt annan.

Den moderna diskussionen torde kunna sägas omfatta en vidare sfär, där sammanhanget med hela det nuvarande kulturlivets kris är uppenbar, och en trängre sfär, där diskussionen har en mer inre kristen och kyrklig prägel. I båda fallen rör det sig emellertid både om en värderings- och en prioritetsfråga. Det subjektivas förespråkare uppställa den individuella övertygelsen som det värdefulla och primära, varvid det objektiva ofta tenderar till att upplösa sig i subjektivitet: Tron

är religionens urfaktum, den grund, ur vilken dogmer, riter och institutioner framväxa. Det objektivas förespråkare åter hävda det objektiva som det primära. Tron är allenast ett ja till det objektiva. För den ena parten är religionen objektiverad subjektivitet. Tron, fromheten, upplevelsen »objektiveras» i tro och teologi, gudstjänst och samfund. För den andra parten är tron subjektiverad objektivitet, en tillägnelse av något transsubjektivt och objektivt. I den mer omfattande diskussionen rör det sig därvid om religionens vara eller icke vara. Det objektiva är då trosföremålen, och frågan blir om Gud skapar tron eller tron skapar Gud. För den trängre kristet kyrkliga diskussionen kan en sådan frågeställning icke bli mer än en apologetisk gränsfråga, som redan är avgjord för dess egen del. Det »objektiva» som här står under debatt är icke trosföremålen utan uppenbarelsen, gudsordet, läran och de kyrkliga ordningarna. Det blir fråga om ordet och tron.

Åtskillnaden mellan den bredare kulturdebatten och den trängre kyrkliga diskussionen är nyttig, när det nu gäller att taga upp frågan om Nya Testamentets position. Det är nämligen uppenbart, att Nya Testamentets ståndpunkt i fråga om trosföremålen realitet och om deras prioritet före allt mänskligt är klar. Nya Testamentet är icke subjektivistiskt. Så mycket inses utan vidare. Däremot torde det icke vara ur vägen att framhäva, att denna Nya Testamentets inställning icke bara beror på dess tillkomst i någon naiv och självklart troende tid. I dess dagar fanns det både en subjektivistisk skepticism, som menade att människan skapat gudarna, och en subjektivistisk relativism, som menade att den ena tron kunde vara lika bra som den andra.

Gå vi åter till den internt kristna diskussionen om ordet och tron, läran och övertygelsen, kyrkan och individen, är Nya Testamentets position icke lika gripbar. Båda parter ha här trots sig finna argument för sina teser, och det synes utan vidare klart, att vi i Nya Testamentet finna uttryck både av objektiv och subjektiv art. Å ena sidan heter det: »Tron kommer av predikan» (Rom. 10 17), å den andra: »Jag tror, därför talar jag ock» (2 Kor. 4 13 efter Ps. 116 10). Frälsningen säges ju också ibland helt och hållet bero av Gud, medan det ibland ter sig som om allt berodde på människans tro och liv. Det klassiska stället för båda aspekternas hemort i Nya Testamentet är ju Fil. 2 12 f.,

där de förekomma förbundna genom ett »ty». »Så mån I också nu med fruktan och bävan arbeta på eder frälsning, . . ., ty Gud är den som verkar i eder både vilja och gärning, för att hans goda vilja skall ske.»

Är det icke nog med att konstatera, att båda aspekterna höra hemma i Nya Testamentet, och nöja sig med paradoxen? I Nya Testamentet ges ingen utredning om förhållandet mellan den subjektiva insatsen och den gudomliga nåden. Kan man komma längre än till denna iakttagelse, att båda aspekterna göras gällande och det med samma självklarhet? Är det icke nog att hänvisa till att Nya Testamentet icke befattar sig med detta problem och att förklara detta förhållande genom att peka på Nya Testamentets praktiskt-religiösa inställning? Det vill trösta och mana, och allt efter detta praktiska behov hänvisar det den bekymrade till nåden och eggjar det den säkre till kamp. Är det icke bara fråga om en nödvändig dialektik i allt religiöst liv?

Detta vill jag icke bestrida och jag gör ej anspråk på att ge en lösning på en fråga, som — synes det — trotsat alla teologers mödor. Däremot synes det mig vara av vikt att fästa uppmärksamheten på vissa grunddrag i den nytestamentliga tankevärlden, som icke kunna lämnas åsido, när det gäller frågan om det subjektivas eller objektivas företräde. Både när man ställer frågan direkt och ur Nya Testamentet vill utläsa ett ståndpunktstagande och när man går mera indirekt till väga och frågar efter en antydd prioritet, synes man nämligen ofta förbise viktiga, nytestamentliga grundtankar. Nedan skall jag visa på två sådana grundtankar: Nya Testamentets objektiva syn på det subjektiva och Nya Testamentets teleologiska betraktelse.

II.

För Nya Testamentet gives det intet subjektivt i exklusiv mening. Det är icke blott så att trosföremålen äro »objektiva», även tron har en objektiv sida. Den är icke bara en subjektiv tillägnelse utav något objektivt, utan själv ett Guds verk. Man kunde nästan vända på saken och säga: För urkristen tanke är Gud subjekt och människan objekt. Kanske är detta alltför förenklat. Men formuleringen bidrar

dock till att klargöra saken och problemet. I Nya Testamentet framträder oupphörligt den objektiva synen på tron. Föremål för tron äro icke blott Gud och Kristus i deras över världen upphöjda väsen eller ens huvudsakligen detta. Trons föremål är Guds handlande och icke blott Guds handlande i länge sedan svunna tider utan *även* Guds handlande *nu*, hans verk i Kristus genom apostlar och vittnen, i församlingen. Allt detta ses ur »objektiv» synpunkt. Det subjektiva är därför icke borttappat. Men det ligger icke huvudsakligen däri, att vad som sker är *vårt* verk, ehuru Nya Testamentet alls icke ryggat tillbaka för att sätta den kristne som frälsningsverkets subjekt och aposteln som budskapets subjekt. Det huvudsakligt »subjektiva» är att Guds verk också innefattar Guds handlande *med* »oss». Man vittnar väl om Guds verk — icke människoverk, men Guds verk med och bland människor: Vad vi hava hört ... och sett det vittna vi om (1 Joh. 1 1 f.). Därför handlar väl predikan om Guds verk i svunna tider men framför allt om Guds verk i nuet, den egna tiden, den egna omgivningen och det egna livet. Objektivt och subjektivt skjuta här in i varandra. Predikan har vittnesbördets karaktär, är martyria av autoptai. Det är *varken* fråga om en blott förtröstan — om man nu kan tala om förtröstan på en makt, vars ord man ej litar på — *eller* ett blott försanthållande utan om *övertygelse*. Distinktionen mellan en fides quae creditur och en fides qua creditur, är icke uppfunnen i Nya Testamentet och strider mot hela dess väsen. Dess tro är på en gång både det ena och det andra. Predikan har alltså en subjektiv färg mitt i sin objektivitet. Det är icke blott ett talande utan ett talande av den vunne, ett vittnesbörd.

Det objektiva i predikan åter inskränker sig ej därtill, att den är ett vittnesbörd om Guds verk. Vittnesbördet har också en objektiv föranledning. Det är icke blott ett budskap om Gud av människor utan också ett budskap *från* Gud till världen. De kristna apostlarna och de andra vittnena veta sig bringa icke bara ett sant vittnesbörd om Guds väldiga gärningar — framför allt hans gärning i Kristus — utan veta sig även frambära Guds egen inbjudan. Det är Gud själv som genom ordets predikan kallat de kristna (1 Kor. 1 2, Gal. 1 6, 1 Tess. 2 12, 4 7, 5 21, 2 Tess. 2 14, 2 Tim. 6 12, 1 Petri. 5 10 etc.). Apostlarna vittna icke bara därför att de ha ett subjektivt behov

att dela med sig vad de själva fått. De vittna enligt ett gudomligt uppdrag (utsändningstalen i evangelierna Mt. 10, Luk. 10; Rom. 15¹⁶, 1 Kor. 1¹⁷, 9¹⁶ f., Gal. 1¹¹). De frambära Guds evangelium. Paulus vet sig vara satt till apostel (brevingresserna), och det är Gud själv som för fram honom i segertåg (2 Kor. 2¹⁴ f.). Det apostoliska budskapet är icke vittnesbördet om en nyss timad Gudsgärning allenast. Det är självt fortsättningen på denna gärning. »Huru skola vi då kunna undkomma, om vi icke taga vara på en sådan frälsning? — en frälsning som ju först förkunnades genom Herren och sedan bekräftades för oss av dem som hade hört honom» (Hebr. 2³). Guds ords predikan för hedningarna är ett led i Guds egen världsplan.

Denna kontinuitet har man i nyare tid ofta förbisett. Man har skilt mellan det objektiva i Kristus avslutade Gudsverket och den senare subjektiva *tilläggnelsen* härav. För Nya Testamentet står Gud (resp. Kristus) också bakom predikan och tron (Ag. 14²⁷, 15^{4, 12}), han skickar sina sändebud (Ag. 16⁹ f.) och väcker tron i de troendes hjärtan: »Och Herren öppnade hennes hjärta, så att hon aktade på det som talades av Paulus» (Ag. 16¹⁴, jmf 13⁴⁸).

Ty lika litet som predikan är *tron* för Nya Testamentet något rent subjektivt. Tron är ett Guds verk. Även den kristna trons segertåg nämner Paulus bland det som »förkunnas» i hela världen (Rom. 1⁸). Icke heller de individuella skiftningarna äro en rent subjektiv sak. Individualiteten bejakas, men icke som en mänsklig sak utan som en gudomlig sak. Var och en må tänka blygsamt, i överensstämmelse med det mått av tro som Gud har tilldelat var och en (Rom. 12³). Den ena lemman är sådan, den andra sådan, därför att Gud gjort dem så (1 Kor. 12¹⁸). Icke heller andegåvorna betraktas som mänskliga tillgångar utan som gudagivna skänker, och deras vitt skiftande art beror icke på någon mänsklig förmåga utan på Guds nåds fullhet och andens rikedom (Rom. 12⁶). Detta innebär ej blott att en förefintlig individualitet tages i den ena och lika gudsgärningens tjänst. Det innebär även att själva differentieringen direkt — ej via skapelsetanken blott — återgår på Guds vilja. Man kan därför icke heller — såsom man ofta gjort — sätta hänvisningen till andeuppenbarelsen mot hänvisningen till traditionen som en subjektiv linje kontra en objektiv. Ty visserligen är det i en mening fråga om

ett mer subjektivt element i andeuppenbarelserna, så till vida som det rör sig om en enskild person som budskapets medium. Men anspråket på att bringa ett objektvt, gudomligt budskap finns likaväl bland charismatikerna som bland traditionalisterna. Andeuppenbarelsen står och faller med anspråket att Gud själv talar. Det »subjektiva» betraktas alltså icke »subjektivt» utan »objektivt».

Likaså betraktas det kristna livet »objektivt». Den kristnes tro och liv, inklusive viljan, ses som ett Guds verk. I förment logik har man ställt alternativet: egen vilja — ingen vilja, och betraktat den vilja, som gått in under en annan vilja, antingen som obefintlig — man har uppgivit sin vilja — eller som hycklad: av rädsla avviker man från sin »verkliga» vilja. Men detta är i varje fall psykologiskt oriktigt. Det finns en vilja, som är tjänande vilja men likafullt den viljandes egnaste vilja. Den vilja, som vill vad en annan vill, kan som vilja vara mycket starkare än den som vill efter sitt eget huvud. Man bör icke förväxla oberoende vilja och stark vilja. Den inympade grenen kan växa härligare på en annan stam än på egen rot.

Det sista var kanske en filosofisk eller måhända kvasifilosofisk avvikelse. Den har dock ett visst samband med det ämne, som här är före. I Nya Testamentet talas om en vilja, som vill vad Gud vill, och som är »subjektivt» sett verklig »vilja» och »objektivt» sett ett Guds viljande. Detta må vara ologiskt, men man må då ihågkomma att ingen lyckats behandla den fria viljans problem utan att bli skamfilad som logiker. Nya Testamentet står då säkrare, eftersom det aldrig framträder med några filosofiska anspråk. Det endast påstår och behandlar som axiomatiskt, icke bara att den kristne »vill», vad Gud vill, utan också att denna vilja är ett Guds verk. I dubbel mening äro alltså predikan och tro »objektiva»: Det är en predikan om Guds verk, en tro på Guds verk. Det är en predikan på Guds tillskyndan, en tro på Guds tillskyndan.

Predikan är icke något rent objektvt, tron icke något rent subjektivt. Både predikan och tro äro subjektiva och objektiva tillika.

III.

Nya Testamentets totalbetraktelse är teleologiskt bestämd, d. v. s. allting ses ur målets synpunkt, i den gudomliga avsiktens ljus. Nya Testamentet förklarar icke vad som sker med hänvisning till en orsak utan med hänvisning till ett mål. Detta gäller i stort som i smått, det gäller såväl i den enskildes som i världens liv. Det dunkla och mörka får i detta ljus sin förklaring. *Icke därför* att han själv eller föräldrarna syndat, är den blindfödde född blind, utan *för att* Guds gärningar skulle uppenbaras på honom (Joh. 9 2 f.). Paulus vet sig ha fått en påle i köttet, *för att* han ej skall förhäva sig (2 Kor. 12 7). Judarna förkasta evangeliet, *för att* det skall komma hedningarna till del (Rom. 11 11 ff.). Hela Nya Testamentets tro är teleologiskt, intentionalt inställd.

Detta är av betydelse även för här föreliggande spörsmål. Ofta röja nämligen både de, som i den moderna diskussionen företräda den subjektiva linjen, och de som hävda det objektiva den tanken, att frågan om det objektivas eller det subjektivas supremati är en *prioritetsfråga*. Den ene säger: Tron är det första. Ur den framväxer predikan, kyrka och dogm. Alltså är tron, övertygelsen, den frommes förtröstan, A och O i religionens värld. Den är den jord, ur vilken alla läror, riter och institutioner spira. Tron har prioriteten och suprematien. Den andre åter säger: Predikan, läran, kyrkan är det första. Ur predikan växer tron fram, som icke är en subjektiv stämning utan en lydnad mot kyrkans budskap och lära. Den enskilde bygger ej kyrkan utan den enskilde tas upp i kyrkan, som existerar före och oberoende av honom, är hans moder. Ordet har enligt denna tanke prioriteten och suprematien i religionens — eller i varje fall i kristendomens värld, ty den »objektiva» linjen bryr sig ju föga om »religion», varom den subjektiva linjen gärna ordar. Ur dessa premisser drar man sina slutsatser. Det första är det avgörande, det viktiga, det nödvändiga, det absoluta. För den ene blir ordet detta första och viktiga. Det stora är att ordet predikas, icke att någon tror. För den andre är tron det viktiga och predikan intet annat än ett trons utflöde.

Hela denna prioritetsfråga är till att börja med tämligen ofrukt-

bar. Striden kan bli rätt lik tvisten om ägget är före hönan eller hönan före ägget. Empiriskt sett finnas både en väg från predikan till tro och en väg från tro till predikan. Paulus har uttryckt båda delarna: »Vi tro, därför tala vi ock» (2 Kor. 4 13). — »Tron kommer av predikan» (Rom. 10 17). — »Huru skulle de kunna tro den som de icke hava hört? Och huru skulle de kunna höra, om ingen predikade» (Rom. 10 14)? Praktiskt sett får hela frågan också föga livsbetydelse. I kristendomens organiska liv rör sig livet rytmiskt framåt, tron är före ibland och predikan ibland. En predikan, som icke syftar till tro, är steril och likaså en tro, som aldrig vittnar eller röjer sig på något sätt.

Diskussionen om utgångsläget är visserligen icke utan betydelse. Längre har den subjektiva linjen gjort sig bred och betraktat sina teser som självklara. När man talade om tro menade man personlig, fullviktig, levande tro. När man talade om dogm åter menade man livlösa läror, och när man talade om institution menade man i tysthet död institution. Reaktionen häremot har brutit in med kraft. Det har visat sig att kyrkan icke är ett sekundärt element i kristendomens äldsta historia. Vi kunna icke nå en period, då bara det subjektiva ännu bestod och det objektiva, kyrka och dogm ännu icke uppträtt. Men detta får icke förstås så att tron vore sekundär. Tron är visserligen icke äldre än kyrkan men icke heller yngre. Prioritetsfrågan är ofruktbar i praktiken och för lätt till historiska konstruktioner.

Framför allt kommer frågandet efter prioritet emellertid i strid med Nya Testamentets hela teleologiska inställning. Den faller inför en intentional åskådning helt till marken. Ses nämligen allt ur målets synpunkt, kan man icke draga några slutsatser från prioriteten till suprematien. Fastställandet av predikans prioritet före tron har då ingen udd längre. Låt gå för att predikan har prioriteten. Står den i en teleologisk åskådning, har den en avsikt. Det blir ingen glädje med att fastställa prioriteten, där det som går före har avsikten att föra med sig något efterföljande. Predikan är enligt urkristen tro till sitt väsen intentional, kyrkan till sitt väsen expansiv. Nya Testamentet har icke tänkt den absurda tanken om en vilande prioritet. Intet är utanför Guds världsplan, varken predikan eller tron. När N. T. talar om en början, menar det en början *med fortsättning*.

Enligt Nya Testamentet äro både tron och predikan stationer — eller snarare vägstycken — på vägen mot ett mål. Predikan för *alltid* någonstädes hän. För vår tanke blir det gärna så, att predikan antingen för till tro eller till ingenting. För Nya Testamentet är det icke så. »Vi äro en Kristi välluktande rökelse inför Gud, både ibland dem som bliva frälsta och ibland dem som gå förlorade. För dessa senare äro vi en lukt från död till död; för de förra äro vi en lukt från liv till liv» (2 Kor. 2¹⁵ f.). Predikan för antingen till tro eller dom. Tertium non datur. Här förmäler sig den objektiva synen med den teleologiska. Just som Gudsord rinner ordet aldrig ut i sanden, är icke fåfängt. Gudsordet för alltid till något, liv eller dom.

*

*

*

Ställer man alltså frågan direkt och spørjer om Nya Testamentet företräder den subjektiva eller den objektiva synen, blir svaret: det ger rum både åt det subjektiva och det objektiva, detta främst därför att Nya Testamentet ser även det »subjektiva» ur objektiv synpunkt. Ställer man åter frågan om subjektivt och objektivt indirekt, så att man vill avgöra den på omvägar, genom att först avgöra prioritetsfrågan, blir svaret — sedan man kunnat framställa åtskilliga tankar härom — dock detta: prioritetsfrågan har ingen betydelse för suprematifrågan, ty Nya Testamentet har en teleologisk inriktning, där målsättningen limiterar alla prioritetsfrågor.

SYMBOLIKEN SÅSOM TEOLOGISK FORSKNINGSGREN

EN HISTORISK ÖVERBLICK

AV DOCENT HILDING PLEIJEL, LUND

Ordet *symbolik* är i svenskt språkbruk ett mångtydigt begrepp. Försåvitt symboliken avser att vara framställningen av symboler, kan denna framställning åsyfta filosofiska, konsthistoriska, stilistiska eller teologiska begrepp. I den följande undersökningen begränsas symboliken till det teologiska vetenskapsområdet. Men även med en sådan begränsning erbjuder det en viss svårighet att utan vidare karakterisera symbolikens innebörd och uppgifter.

Detta sammanhänger med att disciplinen symbolik själv haft en lång historia, som återspeglar begreppet symboliks skiftande innebörd. Genom att klarlägga denna historia synes mig emellertid även den innebörd och den uppgift, som *i nutiden* tillkommer den teologiska vetenskapsgrenen symbolik, bli klargjord och fastställd.

Till en början är det lämpligt att stanna inför ordet symboliks ursprungliga betydelse. Symbolik härledes som bekant från det grekiska *σύμβολον* som ursprungligen betydde: igenkänningstecken.¹ Sedan fick ordet *symbolon* en mängd härledda betydelser, däribland: tecken för ett begrepp, alltså sinnebild (symbol i den vanligaste nutida betydelsen). I latinskt språkbruk blev *symbolum* identifierat med: *signum*, *nota* och därifrån i överförd mening: *indicium ex quo aliquid cognosci potest*.

I kyrkospråket inkom ordet *symbolum* jämförelsevis tidigt och möter första gången hos Justinus. Det användes i betydelsen »sinnebild» och blev i denna form särskilt vanlig. På så sätt präglades i synnerhet inom *konsten* begreppen symbol och symbolik, vilka äro gängse än i dag. Här kan erinras om namnen på tvenne arbeten, som

¹ Betydelsen sammanhänger med bruket att för identifiering lägga tillhopa (gr. *συμβάλλειν*) två delar av samma skärva (ostrakon) för att se, om de passade ihop.

belysa detta sakförhållande: W. Menzels »Christliche Symbolik» (1854) och H. Prinz' »Altorientalische Symbolik» (1915). På svenska föreligger A. Backmans »Symboliken i en kristen kyrka» (1910). Samtliga de nämnda arbetena syssla uteslutande med konsthistoriska problem.

Den teologiska termen symbolik har emellertid icke sitt ursprung i den ovannämnda betydelsen. Den återgår på profangrekiskans användning av ordet symbolon i betydelsen »igenkänningstecken». Hos Cyprianus erhåller dopbekännelsen namnet *symbolum*. Det är i detta sammanhang av vikt att erinra om att *traditio symboli* och *redditio symboli* i Rom på 300-talet utgjorde *termini technici* för den dopet föregående undervisningen i dopbekännelsen och för dopkandidatens offentliga återgivande av bekkännelsens textord. Gamla kyrkans skriftställare förklara nu på olika sätt *symbolum*, i den form det här möter. Somliga mena, att *symbolum* blivit namnet på dopbekännelsen, därför att denna utgör så att säga igenkänningstecknet på alla rättrogna kristna. Andra åter förklara *symbolum* därmed, att bekkännelsen bildar liksom en militärisk paroll, kring vilken de kristna kunna och böra samlas.

Så blev så småningom i varje fall *symbolum* = de kristnas igenkänningstecken. *Symbolum* utgjorde sammanfattningen av den kristna tron. Fulgentius karakteriserar också detta *symbolum unicum* som »quoddam verum pactum et collatio, in cuius brevitate totius credulitatis summa consistit».

Emellertid uppstod en viss förskjutning i betydelsen, i det att man erhöll flera *symbola*, de sedan s. k. ekumeniska *symbola*. Det kan här icke komma i fråga att redogöra för uppkomsten och innebörden av dessa *symbola*. Slutpunkten i denna utveckling är nådd, när det, såsom hos en skriftställare på 1300-talet, heter: »est enim *symbolum compendiosa collectio omnium ad salutem spectantium, sunt autem tria symbola, primum apostolorum, secundum Nicaeni concilii, tertium Athanasii; primum factum est ad fidei instructionem, secundum ad fidei explanationem, tertium ad fidei defensionem*».

Som teologisk disciplin betraktad går symboliken tillbaka till reformationen. Under reformationstiden måste ju den lutherska rikt-

ningen klargöra sin principiella ställning i förhållande till såväl Rom som andra samfund. I denna situation skapades så *Confessio Augustana*, vilken — såsom i en föregående uppsats närmare uppvisats¹ — avsåg att vara ett lutherdomens principprogram och icke en detaljerad undervisning i trosfrågor. *Confessio Augustana* blev så »igenkännings-tecknet» på lutherdomens anhängare. Genom religionsfreden i Augsburg 1555 fick denna bekännelse också stor betydelse just som skiljemärke mellan de olika samfunden. Det var därför med full rätt som *Augustana* i Konkordieformeln erhöll beteckningen »*nostris temporis symbolum*».

Denna karakteristik utsträcktes emellertid att gälla även Apologien, Schmalkaldiska artiklarna och Luthers katekeser, vilka i Konkordieformeln kallas »*scripta, quae in omnibus ecclesiis Augustanae Confessionis pro symbolis et communibus confessionibus semper habita sunt*». Snart nog kom Konkordieformeln själv att i detta hänseende bli jämställd med de övriga skrifterna som intagits i Konkordieboken.

I den mån nu dessa »symboler» blevo föremål för analys och utredning över huvud, erhöll denna behandling namnet symbolik. Nu blev symboliken alltså: läran om de olika kyrkornas dogmatiske bekännelser. Ännu länge reserverade man emellertid härvid namnet *symbolum* för de gammalkyrklige bekännelserna. För de nya skapade man beteckningen: *confessio*. Det bör i detta sammanhang erinras om att det fanns icke blott *Confessio Augustana* utan även *Confessio helvetica*, *Confessio gallica*, *Confessio scotica* o. s. v.

När ortodoxien trängde segrande fram inom de lutherska kyrkorna, fick ju samtidigt biblicismen allt större betydelse. Det kunde därför tyckas, att symbolernas auktoritativa ställning skulle minska. Emellertid utmärktes den lutherska ortodoxiens teologiska arbete icke endast av ett energiskt inre systembyggande utan även av en lika energisk polemik mot andra konfessioner. Även här i Sverige var det på samma sätt. Vid universiteten förelästes icke blott över den kristna trosåskådningen i luthersk-ortodox gestalt utan höllos även föreläsningsserier »*de controversiis*», varvid man vände sig mot olika avvikande meningar som framträtt såväl i äldre tider som i samtiden.

¹ Sv. Teol. Kvartalskr. 1937, sid. 238 ff.

Symboliken blev nu = polemik. En rad arbeten framkommo såsom Abr. Calovius, *Synopsis controversiarum* (1653), och E. Schubert, *Institutiones theologiae polemicae* (1756), för att endast nämna ett par exempel — vilka alla syftade att uppvisa sanningen i den egna bekännelsen och samtidigt påvisa ohållbarheten i alla andra konfessioner.

Med upplysningens framträngande gjorde sig en historisk syn alltmera gällande inom teologien. Detta medförde, att det polemiska inslaget förminskades och småningom slutligen försvann. Vändpunkten betecknas av det arbete, som Göttingen-professorn G. J. Planck utgav år 1796 under titeln: »Abriss einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptpartheyen nach ihren Grundbegriffen, ihren daraus abgeleiteten Unterscheidungslehren und ihren praktischen Folgen».

I sig självt var Plancks arbete föga betydande, men det är viktigt därför att det genom hela sin uppställning gav symboliken en ny inriktning. Det polemiska draget var försvunnet, och — såsom titeln utvisar — hade i stället nya synpunkter framträtt. Planck insåg, att skillnaden mellan de olika konfessionerna bestod icke i tillfälliga olikheter utan i konstitutiva begrepp. Dessa uppdragas bäst genom en undersökning, som är på en gång »historisch» och »vergleichend». Planck kan därför kallas den komparativa symbolikens fader. I detta sammanhang kan påpekas, att uttrycket »symboliska böcker» nu — i enlighet med Konkordieformelns ovan citerade uttryckssätt — gällde ej blott de lutherska utan även andra samfunds bekännelsekrifter.

På den av Planck anvisade vägen fortsatte man under 1800-talet. Den förste som använde termen *symbolik* som den sammanfattande beteckningen för en dylik undersökning var Ph. Marheinecke. Dennes under åren 1810—13 utkomna arbete hette: »Christliche Symbolik oder historisch-kritische und dogmatisch-komparative Darstellung des katolischen, lutherischen, reformierten und socinianischen Lehrbegriffs, nebst einem Abriss der Lehre und Verfassung der übrigen occidentalischen Religionspartheyen, wie auch der griechischen Kirche».

Såsom framgår redan av titeln, lägger Marheinecke tonvikten på *lärobegreppet*, även om han vidgar sin framställning att omfatta

även kulten och organisationen inom resp. samfund. De intellektualistiska synpunkterna äro alltså alltjämt förhärskande. I denna anda utgavos sedan med Marheinecke som förebild en lång rad av arbeten under 1800-talet.

Här i Sverige gjorde sig dessa *lärosynpunkter* starkt gällande vid symbolikens studium under 1800-talet. I Lund verkade som »theol. symbol. docens» den blivande missionären Anders Blomstrand. År 1835 utgav han en »Handbok i Lutherska kyrkans Symbolik, jemte jemförande öfversigt af de öfriga kyrkornas bekännelser». Där angives symboliken vara »den vetenskap, som har kyrkliga symboler till sitt föremål». Vidare förklaras det »vara lämpligare för dem som stå på lutherskt-kyrklig ståndpunkt, att utgå från kyrkans och bekännelsens enhet, än från kyrkornas och bekännelsernas motsats, att således i främsta rummet betrakta den ena kyrkliga sanningen, sådan den från kyrkans äldsta tider fortplantats i Lutherska kyrkan, och mer eller mindre bibehållit sig även i de övriga kyrkosamfundet, men däremot åt framställningen av de kyrkliga differenssynpunkterna endast tillägga en underordnad vikt». Blomstrands arbete är sålunda strängt taget en luthersk dogmatik, sedd i historiskt perspektiv och under jämförelse med andra kyrkosamfundets läroåskådning.

I Uppsala utgav under åren 1877—79 K. H. Gez. v. Schéele en stor »Teologisk symbolik», i vilken han med Planck och Marheinecke som förebilder tillämpade den komparativa metoden men lade huvudvikten vid *lärosynpunkten*. Symbolikens begrepp bestämde han som »en jämförande vetenskaplig framställning av de bestående kristna kyrkosamfundens lärosystem på grundvalen av deras symbola, d. ä. kyrkligt fastställda bekännelseskrifter». Här möter sålunda samma definition som i Plancks och Marheineckes ovan omnämnda arbeten.

Emellertid framträdde så småningom en ny och rikare syn på symbolikens innebörd. Redan Schleiermacher hade påvisat, att varje kyrkosamfund äger sin egen religiösa karaktär. Albr. Ritschl framhävde likaledes i sin forskning de olika kyrkotyperna. Han betonade i sammanhang därmed, hur viktigt det är att man vid klarläggande av dessa olika typer icke hämtar sitt material enbart från

symbolerna, när dessa oftast utgöra epigonernas arbete. För att karakterisera lutherdomen är det enligt Ritschls mening viktigare att studera Luther än Konkordieformeln.

Den som emellertid gjorde en avgörande insats i symbolforskningen var F. Kattenbusch. År 1892 utgav han första bandet av sitt stort anlagda verk: »Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde». Han betonade, att symbolerna blott avspegla kyrkans lära, ej dess fromhetsliv. Vill man lära känna detta, måste man även studera resp. samfunds författning och kult. Tyvärr avstannade Kattenbuschs verk med detta första och enda band. En bidragande orsak var måhända, att den princip om »die Stufenfolgen der Kirchen», som Kattenbusch lagt till grund för sin framställning, visade sig vara omöjlig att genomföra i praktiken.

Efter Kattenbusch har symboliken i Tyskland oftast blivit kallad »Konfessionskunde». Fr. Loofs följde i sitt år 1902 påbörjade arbete i stort sett Kattenbuschs linjer. Han avvisade emellertid dennes försök att gestalta framställningen som en »Stufenfolge», alltså med den österländska kyrkan som »die unterste Stufe», den romerska kyrkan på en något högre ståndpunkt och slutligen den evangeliska kyrkan som »die wahrste Darstellung der christlichen Kirche». Loofs använde i stället som grundläggande princip den historiska tidsföljden och de olika samfundens inre släktskap. I fråga om namnet återgick Loofs i viss mån till det hävdvunna, i det att han kallade sitt arbete: »Symbolik oder christliche Konfessionskunde».

Den väg, som beträffs av Kattenbusch och Loofs, synes vara den för framtiden enda framkomliga. Symboliken som vetenskaplig disciplin syftar djupast till, såsom hela dess historia utvisar, att klargöra det som är specifikt, egenartat (»igenkänningstecknet») för de olika samfunden. Det räcker då icke — vilket Nathan Söderblom i ett föga beaktat men synnerligen intressant principuttalande med skärpa framhållit¹ — med att räkna upp kyrkornas skiljeläror och att skolastiskt systematisera var kyrkas i dess symboliska skrifter angivna läropunkter.

¹ Söderbloms yttrande är tr. i: Teologiska fakultetens förslag till ombildning af den extra ordinarie professuren i praktisk teologi jämte dithörande handlingar (1909), sid. 4 ff.

Symbolikens föremål är — jag fortsätter att citera Söderbloms viktiga synpunkter — »utvecklingen av religionsuppfattningen inom kristenheten och de skilda kristendomstypernas väsen. Den utgör så fattad kyrkohistoriens kärna och en av dogmatikens viktigaste förutsättningar och är oupplösligt förbunden med dogmbildningens historia».

Symboliken har sålunda många arbetsområden gemensamma med såväl kyrkohistorien som dogmatiken och den praktiska teologien. *Såsom teologisk disciplin betraktad har den emellertid sin egen uppgift, vilken kan formuleras så: Symboliken åsyftar att framställa de olika kristna samfundet i deras egenart, sådan denna framträder i deras a) läroåskådning (bekännelse), b) organisation (författning) och c) fromhetsliv (kult).*

Symboliken kan sålunda icke betraktas som ett *bifack* till vare sig kyrkohistorien, dogmatiken eller praktiska teologien. Den har sin egen och viktiga uppgift att fylla inom det teologiska vetenskapsområdet. Att den i Sverige stundom förts till kyrkohistorien och stundom lagts till dogmatiken såsom ett bihang i resp. *examensämne* säger ingenting om dess ställning såsom teologisk vetenskapsgren. Ej heller innebär dess försvagade ställning inom universitetsbudgeten i vårt land, att den fått förminskad betydelse såsom teologisk *forskningsuppgift*.

Det är väl snarare tvärtom så, som Söderblom redan år 1909 proklamerade, att »symboliken hör till de discipliner, som genom det nyare teologiska arbetet vunnit en ny innebörd och vikt». »Envar sakkunnig vet», fortsätter Söderblom, »hur angelägen och löftesrik forskningen på detta område är för vetenskapen om religionen. Men det torde ej vara ur vägen att tillfoga en påminnelse om, att ifråga om religionen ingenting livligare intresserar den allmänna bildningen och på samma gång är föremål för mer oklara föreställningar än dogmernas tillkomst och innebörd.» Det vetenskapliga kravet och den allmänna bildningens behov möta sålunda varandra i den uppgift, som är symboliken förelagd.

DET RELIGIÖSA OMDÖMET

AV FIL. D:R SVEN EDVARD RODHE, LUND

Bestämningen av ett omdöme såsom religiöst innesluter tre möjligheter. Antingen är det religiösa omdömet ett omdöme om något religiöst. Det är ett omdöme, som riktar sig på ett visst föremål och som genom egenarten hos det objekt varom det fälles skiljer sig såsom ett religiöst omdöme från andra omdömen. Eller är det religiösa omdömet ett religiöst omdöme om något. Föremålet varpå omdömet hänförs är icke av avgörande betydelse för omdömets karakterisering. I och för sig, dvs. oberoende av sitt objekt, kan omdömet bestämmas som religiöst. Den tredje möjligheten är att det religiösa omdömet är ett religiöst omdöme om något religiöst.

I denna uppställning är förutsatt, att ett sant omdöme är ett omdöme som är sant om något och att detta något självt icke är omdömet. Det förutsättes, att omdömet inte är identiskt med det faktum på vilket det hänförs utan är skilt från detta. Antagandet av denna differens synes vara nödvändig, försåvitt man å ena sidan vill fasthålla tanken på omdömet och å andra sidan vill komma utöver identitetssatsen. Hur sedan differensen filosofiskt sett är möjlig är ett kunskapsteoretiskt-metafysiskt grundproblem, vars lösning synes förefelad i samma mån som den upphäver differensen. I varje fall förutsättes denna differens här som ett faktum. Intet är däremot förutsatt beträffande hur leden i motsättningen, alltså omdömet och dess föremål, äro beskaffade. Frågan lämnas öppen, huruvida omdömesledet är att fatta som den individuellt subjektiva erfarenhetsakten eller som den meningsfulla eller »giltiga» satsen, tänkt som självständig storhet. Likaså antages intet om omdömesföremålens natur: om de äro andliga eller materiella eller om i omdömessituationen som väsentligt led på objektssidan står ett värde, så att t. ex. olika omdömesarter skilja sig från varandra genom att syfta till olika ändamål, genom att bejaka

eller förneka skilda värden. Dylika problem äro sekundära i förhållande till den allmänna frågan, om omdömesarterna skilja sig från varandra genom att omdömen hänföra sig på skilda föremål eller genom att skilda omdömen hänföra sig på föremål eller genom bägge dessa bestämningar.

Tanken att det religiösa omdömet är ett omdöme om något religiöst kan utvecklas i tvenne riktningar. Man kan göra gällande, att objektet för det religiösa omdömet är ett visst föremål bland andra föremål. Det tänkes som ett föremål eller som tillhörigt en viss klass av föremål, vilka äro att bestämma som religiösa. Vad denna föremåls religiösa kvalifikation innebär, vad som alltså skiljer de som religiösa karakteriserade föremålen från andra föremål, är en fråga som icke är av någon avgörande betydelse för omdömet's karakterisering som religiöst. Det väsentliga är, att bland föremålen för våra omdömen föreligga vissa föremål med sådana bestämningar, att de på dem riktade omdömena kunna avgränsas som en viss grupp, som religiösa omdömen, vid sidan av andra omdömen, som rikta sig på andra slags föremål.

Tankegången betecknar en »ren position», den är i princip enkel och klar. Den reser inga principiella svårigheter beträffande det religiösa omdömet utöver de problem som äro förknippade med omdömet överhuvud. De religiösa omdömena stå på samma plan som övriga vanliga teoretiska omdömen. Det religiösa omdömet står inte vid sidan av det teoretiska, utan det är ett teoretiskt omdöme, ehuru blott ett teoretiskt omdöme med visst objekt. De religiösa omdömena äro kunskap i samma mån som vilka vanliga omdömen som helst. Gruppen av religiösa omdömen är tack vare dessa omdömens speciella objekt relativt avgränsad, men är innesluten i den enhetliga kunskapen överhuvud. Samma principer, som gälla för sanning och falskhet, samma regler, som gälla för omdömena och deras sammanhang, äga sin giltighet för den religiösa kunskapen. Teoretisk kunskap och religiös kunskap är samma slags kunskap.

Den omständigheten att det religiösa omdömet är ett teoretiskt omdöme och att dess föremål ur kunskapssynpunkt är jämställt med ett föremål vilket som helst innebär ej, att detta föremål i andra avseenden är jämställt med vanliga föremål eller att den faktiska vägen

till aktuell religiös kunskap är densamma som vägen till kunskap om andra föremål. Vad den religiösa kunskapen riktar sig på kan vara av en sådan beskaffenhet, att det i mycket högre grad än andra föremål är svårtillgängligt för vår kunskap. Det kan vara svårare att nå fram till den religiösa kunskapen, det kan krävas mödosammare och längre tankeprocesser att komma fram till ett religiöst omdöme, vars sanning står fast, än vad förhållandet är med kunskap om andra ting. Därför kan också verifikationen av en påstådd religiös sanning för många, som ej har förmågan och kraften att gå denna väg, i motsats till verifikationen av andra sanningar te sig som principiellt omöjlig, ehuru omöjligheten blott är faktisk och tillfällig. Svårigheterna vid den faktiska religiösa kunskapen kunna överhuvud tänkas vara så stora, att man inte, i varje fall inte i en närvarande situation, kan nå längre än till religiösa omdömen, som tagna i sträng mening äro falska, men som dock komma sanningen närmare än andra tänkbara omdömen i samma ämne. Och vidare kan den aktuella religiösa kunskapen tänkas åtföljd av starka och säregna känslotillstånd; den kan tänkas förorsaka en förändrad livsinställning och en ny handlingsinriktning. I själva verket ligger det närmare tillhands för den behandlade uppfattningen av det religiösa omdömet att anta än att bestrida eller bortse från dylika speciella villkor vid detta omdöme. Ty det är dylika villkor som kunna motivera eller i varje fall stärka motiveringen för avskiljandet av de religiösa omdömena som en särskild grupp. Och det är samma villkor, som från den nämnda tankegångens ståndpunkt sett kunna förklara, att det överhuvud finns teorier som fatta det religiösa omdömet på annat sätt än som ett teoretiskt omdöme. Emellertid, även om dessa villkor komplicera den faktiska religiösa kunskapen och försvåra vägen till dess ernående, inverka de ej på den behandlade principiella uppfattningen av det religiösa omdömet natur.

Det kan gentemot denna tankegång göras gällande, att föremålet för det religiösa omdömet dock inte är ett föremål bland andra föremål. Man kan hävda, att det är av en fundamentalt olika beskaffenhet, att de religiösa föremålen äro något absolut sui generis och att därför det på dem riktade religiösa omdömet till sin natur skiljer sig från det vanliga teoretiska omdömet. Detta är den andra möjlig-

heten att utveckla tanken på det religiösa omdömet som ett omdöme om något religiöst. Om denna uppfattning av det religiösa omdömet överhuvud skall skilja sig från den föregående, måste den innebära, att det religiösa omdömet inte fattas som ett teoretiskt omdöme med visst objekt, utan att det religiösa och det teoretiska omdömet stå vid sidan av varandra som skilda arter av omdömen. Och denna differens skall konstitueras av den omständigheten, att de olika omdömesarterna hänföra sig på olika arter av föremål. En dylik bestämning av det religiösa omdömet är emellertid ej logiskt möjlig. Ty påståendet att det religiösa objektet är till sin natur sådant, att det ligger till grund för ett avskiljande av de därpå riktade omdömena som en särskild art av omdömen vid sidan av de teoretiska omdömena, förutsätter för sin möjlighet, att detta föremål kan vara objekt för teoretiska omdömen. Omdömet om det religiösa objektets egenart är ett teoretiskt omdöme. Men om det religiösa omdömet endast karakteriseras genom det föremål det riktar sig på, följer därav, att det religiösa omdömet ej kan tänkas stå vid sidan av det teoretiska, utan är ett teoretiskt omdöme. Är det religiösa föremålet tillgängligt för ett teoretiskt omdöme, vilket det enligt denna tankegång måste vara, är detta omdöme under givna förutsättningar ett religiöst omdöme. Att detta teoretiskt religiösa omdöme vid sidan av sig skulle ha ett rent religiöst omdöme är ej möjligt, då i förutsättningen intet element är antaget, som skulle kunna grunda den principiella differensen. Skola därför de religiösa omdömena tänkas som en särskild art vid sidan av de teoretiska, räcker det därför i varje fall inte, att de karakteriseras genom sin riktning på speciella objekt, utan de måste därutöver kunna bestämmas som i och för sig skilda från teoretiska omdömen. Det religiösa omdömet vore i så fall att fatta som ett religiöst omdöme som riktar sig på ett religiöst föremål. Detta är vad som ovan angivits som den tredje huvudmöjligheten för det religiösa omdömet bestämning.

Enligt denna tankegång stå de religiösa omdömena och deras objekt vid sidan av de teoretiska och deras objekt. De religiösa föremålen bilda en värld för sig, skild från den teoretiska världen, den religiösa kunskapen bildar ett inom sig slutet helt vid sidan om den teoretiska kunskapen. Differensen mellan religiöst och teoretiskt är absolut. Härmed är emellertid påstått, att det religiösa föremålet samtidigt är och

inte kan vara givet för det teoretiska omdömet. Å ena sidan ligger det religiösa objektet bortom vetandets gräns. I kraft av sin egenartade natur, just som religiöst kan det aldrig fattas i ett teoretiskt omdöme, utan kan blott nås av en säregen funktion, det religiösa omdömet. Den fundamentala differensen mellan religiöst och teoretiskt innebär, att det teoretiska omdömet är religiöst blint. Men å andra sidan bestämmes det religiösa objektet av det teoretiska omdömet. Ty i och med påståendet av den absoluta differensen mellan religiöst och teoretiskt hänför sig det teoretiska omdömet på det religiösa objektet. Det bestämmer det som absolut skilt från de teoretiska objekten. Det fattar det som till sin natur sådant, att det inte kan fatta det. Det ser att det är så beskaffat, att det inte kan se det.

Denna svårighet kan å ena sidan avskäras på så sätt, att man gör gällande, att detta omdöme om den absoluta differensen mellan det religiösa och det teoretiska objektet självt är ett religiöst omdöme, och att detta ej ger upphov till några motsvarande svårigheter, i det att fordran på motsägelsefrihet är ett teoretiskt krav, som inte har något avseende på det religiösa omdömet. Det vill säga att man avvisar all vidare (teoretisk) diskussion av problemet.

Vill man å andra sidan stanna inom det teoretiska området, synes det leda till konsekvensen att det religiösa omdömet's karaktär av omdöme måste uppgivas. Hävdas den absoluta differensen mellan religiöst och teoretiskt, innebär detta, att det religiösa föremålet blott kan bestämmas som objekt för det religiösa omdömet. Det religiösa objektet kan inte vara givet för ett teoretiskt omdöme, utan blott för ett religiöst. Som en teoretisk bestämning av det religiösa objektet innebär detta, att det blott kan bestämmas genom det religiösa omdömet. Objektets egenart betyder, att det är objekt för ett visst omdöme, vilket alltså ingår i objektet som dess bestämning. Att objektet är på visst sätt objekt, dvs. objekt för det religiösa omdömet, betyder i och med påståendet om det religiösa objektets egenart, att det är på visst sätt, dvs. som religiöst, bestämt objekt. Det religiösa objektet uppgår på dylikt sätt i det religiösa omdömet, det religiösa omdömet hänför sig blott på sig. Det vill säga att det visar sig blott skenbart vara ett omdöme, i det att det i själva verket ej kan tänkas som en utsaga om något religiöst. Vad som föreligger är blott något i sig

slutet, ett tillstånd, för vilket intet kan vara givet, en sats, som ej kan tänkas hänföra sig på något annat, men som av vissa orsaker, t. ex. sociala förhållanden, kan te sig som ett omdöme. Positionen skulle kunna uttryckas så, att det religiösa omdömet till skillnad från det teoretiska omdömet eller då motsättningen bortfaller, till skillnad från omdömet är att fatta som ett icke-intentionalt tillstånd, som en känsla, uttryckt i en sats med omdömesform. Uppfattningen är den logiska konsekvensen av tanken på det religiösa omdömet som ett omdöme om något religiöst vid sidan av det teoretiska omdömet med dess objekt.

Om man dock vill fasthålla tanken på det religiösa omdömet som ett omdöme, som en utsaga om något vid sidan av det teoretiska omdömet, måste man i konsekvens med det föregående överge tanken på ett bestämt religiöst objekt. Omöjligheten av att hävda den absoluta differensen mellan religiöst och teoretiskt hade ju sin grund i orimligheten att påstå det religiösa objektet. Om man nu lämnar tanken på detta objekt åt sitt öde, synes därmed hindret vara borttröjt för en bestämning av religiöst och teoretiskt som differenta. Detta är den i inledningen som den andra betecknade möjligheten att fatta det religiösa omdömet: det religiösa omdömet är ett religiöst omdöme om något.

Det religiösa omdömet är enligt denna tankegång principiellt skilt från det teoretiska. Och denna differens ligger i omdömena såsom sådana. Bland omdömena överhuvud framstå de religiösa och teoretiska som tvenne från varandra helt skilda grupper. De religiösa omdömena äro i och för sig på annat sätt beskaffade, de och deras sammanhang underligga helt andra principer än de teoretiska. Man gör till exempel gällande, att motsägelselagen är en princip för de teoretiska, men ej för de religiösa omdömena. Två teoretiska omdömen kunna då logiskt motsäga varandra, men ej två religiösa och givetvis ej heller ett religiöst och ett teoretiskt omdöme. Tvenne omdömen, som teoretiskt te sig som motsägande, kunna visa sig vara religiösa omdömen, som bägge äro berättigade enligt principerna för det religiösa området. För det religiösa området gälla ej den vanliga logikens lagar. De religiösa omdömena följa sina egna normer, en »religiöst kvalificerad logiks» regler. Och det synes likaså vara möjligt

att tala om en dubbel sanning, en religiös sanning och en teoretisk sanning och såvitt koherensen överhuvud i sammanhanget kan antas som sanningskriterium, om ett dubbelt sanningskriterium. Å ena sidan avgöra de logiska principerna ett teoretiskt omdömes sanning, å andra sidan kan ett religiöst omdömes sanning prövas med de religiösa principerna; man har att undersöka, hur omdömet passar in i det religiösa »organiska» sammanhanget.

Enligt denna tankegång är det religiösa omdömet ett omdöme, en utsaga om något. Möjligheten av detta förutsätter, att objektet för det religiösa omdömet är principiellt något obestämt. Det kan av förut angivna grunder ej bestämmas som ett för det religiösa omdömet specifikt objekt, oåtkomligt för det teoretiska omdömet. Ej heller kan det på annat sätt bestämmas. Det teoretiska och religiösa omdömet skulle i så fall hänföra sig på samma objekt. Men om enligt förutsättningen det religiösa omdömet är på annat sätt omdöme än det teoretiska, kan ett teoretiskt omdöme aldrig bestämma objektet för det religiösa omdömet annat än som objekt för det religiösa omdömet. Att samma något är på två olika sätt uppfattat innebär en tredje uppfattning av de föregående uppfattningarna och deras objekt. Detta förutsätter, att denna tredje uppfattning uppfattar objektet på bägge de andra sätten. I annat fall uppfattar den endast de två ursprungliga uppfattningssätten. Men den tredje uppfattningen är teoretisk och uppfattar alltså objektet på samma sätt som den ena av de två föregående uppfattningarna och blott på detta sätt, eftersom ju det teoretiska omdömet är antaget som principiellt skilt från det religiösa. Den kan därför ej fatta det andra uppfattningssättets objekt och sålunda uppfatta, att samma något uppfattas på två olika sätt. En tredje uppfattning kan fatta det gemensamma objektet för tvenne olika uppfattningar, men ej för tvenne på olika sätt uppfattningar, försåvitt den ej kan tänkas fatta objektet på bägge sätten. Om de religiösa och de teoretiska omdömena äro fundamentalt differenta, om de underligga helt skilda principer, kunna de ej samtidigt tänkas som kommensurabla på det teoretiska planet. Det teoretiska omdömet kan ej gå in på det religiösa området och uppfatta vad det religiösa omdömet uppfattar. Eller med andra ord, objektet för det religiösa omdömet kan endast teoretiskt bestämmas som objekt

för det religiösa omdömet, vilket, om de tidigare nämnda konsekvenserna skola undgås, vill säga, att det överhuvud ej kan bestämmas, att det är något obestämt. Det är alltså ej så, att det föreligger ett objekt, som ligger utanför någon vetandets gräns och blott kan vara den religiösa uppfattningen givet. Utan vad som föreligger teoretiskt givet är utsagor, som göra anspråk på att vara utsagor om något. Och eftersom dessa utsagor enligt förutsättningen äro på annat sätt utsagor än de teoretiska omdömena, kan det teoretiska omdömet aldrig uppvisa, huruvida detta anspråk är berättigat eller ej. Det teoretiska omdömet vet intet och kan intet veta om objektet för det religiösa omdömet. I sträng mening kan därför ej denna uppfattning, om den överhuvud skall vara möjlig, tala om det religiösa omdömet som ett omdöme om något, utan endast som en utsaga eller sats, vilken som religiös skiljer sig från den teoretiska utsagan och vilken gör anspråk på att vara en utsaga om något. Eller om termen omdöme skall bibehållas, bör objektets teoretiska obestämlighet medtagas, varigenom man får den skenbart motsägelsefulla definitionen, att det religiösa omdömet är ett religiöst omdöme om något obestämt.

Denna till synes möjliga uppfattning av det religiösa omdömet kan lätt få sken av att sammanfalla med uppfattningen av det religiösa omdömet som ett religiöst omdöme om något religiöst, varför ock en övergång från den ena uppfattningen till den andra ligger nära tillhands. Enligt den förra uppfattningen kan det teoretiska omdömet blott bestämma den religiösa utsagan. Men i det att det hänför sig på en religiös utsaga, som gör anspråk på att vara en utsaga om något, kan det synas, som om det teoretiska omdömet kunde genom den religiösa utsagan indirekt fatta den senares objekt. Teoretiskt kan aldrig den religiösa utsagens anspråk på att vara kunskap om något bestridas, eftersom det teoretiska omdömet är fundamentalt skilt från det religiösa. Men om nu religiös kunskap föreligger och denna kunskap såsom religiös kunskap är för sin möjlighet underkastad vissa betingelser, måste dessa betingelser gälla för den religiösa kunskapens objekt. Objektet måste stå i överensstämmelse med betingelserna för (den antagna) kunskapens möjlighet. Föremålet för omdömet måste vara sådant, att omdömet kan hänföra sig på det. Genom att sluta från det religiösa omdömet natur kan man bestämma det religiösa

objektet, och detta utan att det på något sätt måste antagas, att objektet har omdömet till bestämning. Och därmed är man framme vid den senare uppfattningen av det religiösa omdömet som ett religiöst omdöme om något religiöst. Övergången från den förra uppfattningen till den senare möjliggöres uppenbarligen genom det felaktiga antagandet att den religiösa utsagan hänför sig på ett objekt. Vad som föreligger teoretiskt givet enligt den förra uppfattningen är endast en utsaga, vilken kan bestämmas som religiös till skillnad från teoretiska utsagor och vilken påstår sig vara en utsaga om något. Men detta är ej detsamma — något som i den berörda övergången antages — som att ett religiöst omdöme som hänför sig på ett objekt är givet. Därav att det religiösa objektet inte teoretiskt kan bestridas, följer ej, att det teoretiskt kan påstås. Grunden till att det ej kan teoretiskt bestridas är att det är religiöst påstått, men av denna grund följer tvärtom, att det ej heller teoretiskt kan påstås. Härav framgår även, att för uppfattningen av det religiösa omdömet som en religiös utsaga frågan är helt förfelad, om ett visst religiöst objekt är verkligt eller om det är en illusion; och detta även bortsett från det onödiga och ofruktbara i företaget att söka bevisa existensen av det ena eller andra föremålet. Ställes frågan, visar det att man förutsätter en annan uppfattning av det religiösa omdömet.

Det utförda har givit vid handen tre möjligheter att fatta det religiösa omdömet. Antingen är det religiösa omdömet intet omdöme, utan ett känsloutryck i omdömet form; eller också är det religiösa omdömet ett (teoretiskt) omdöme om något religiöst; eller kan slutligen det religiösa omdömet fattas som en religiös utsaga (om något). Av dessa tre möjligheter kan den första genast lämnas därhän, i det den blott framstår som en konsekvens av uppfattningen att det religiösa omdömet är ett religiöst omdöme om något religiöst, dvs. av den tredje av de i inledningen anförda huvudmöjligheterna att fatta det religiösa omdömet. Uppfattningen visar blott, att de två andra möjligheterna ej samtidigt kunna vara riktiga. Men så länge någon av dessa möjligheter äro rimliga, föreligger ingen grund för påståendet att det religiösa omdömet inte skulle vara annat än ett känsloutryck.

Det återstår alltså tvenne till synes möjliga uppfattningar av det religiösa omdömet. Den ena, den som fattar det religiösa omdömet

som ett (teoretiskt) omdöme om något religiöst, skulle kunna kallas rationalismens uppfattning och den andra i motsats härtill för irrationalismens uppfattning, varvid alltså i överensstämmelse med det föregående irrationalismen innebär tanken att det finns utsagor som äro på annat sätt beskaffade än de teoretiska utsagorna och att det s. k. religiösa omdömet är en dylik utsaga. Differensen mellan uppfattningarna kommer, såsom förut antytts, klart till synes i deras förhållande till den logiska motsägelsen. En motsägelse mellan tvenne religiösa omdömen har enligt rationalismen sitt berättigande endast som ett incitament till ett fördjupande och vidgande av den religiösa kunskapen, varigenom motsägelsen kan övervinnas. Enligt irrationalismen är ett dylikt försök att övervinna motsägelsen i grund förfelat. Skälet härför är inte att motsägelsen skulle vara en slutgiltig antinomi, som inte kan överbyggas, utan tvärtom att alls ingen logisk motsägelse föreligger. Påståendet om motsägelsen har sin grund i en oriktig intellektualisering; det bottnar i att de religiösa omdömena ha betraktats som teoretiska omdömen och som underlagda teoretiska principer. Ehuru teoretiskt sett synbarligen motsägande behöva utsagorna, eftersom de inte äro teoretiska utan religiösa utsagor, inte vålla några svårigheter. En dylik differens i uppfattningen av det religiösa omdömet natur har givetvis synnerligen vittgående och omfattande konsekvenser; den implicerar ju tvenne divergerande allmänna grundåskådningar. Mer eller mindre klart fattad i sin filosofiska förutsättning är rationalismen i modern tid representerad t. ex. inom ny-thomismen och inom den engelska religionsfilosofien; termer sådana som kristen filosofi och naturlig teologi antyda den rationalistiska grundtendensen. Irrationalismens tankegångar åter finner man framför allt exemplifierade i modern kontinental protestantisk teologi. Redan denna omständighet att rationalism och irrationalism faktiskt föreligga som tvenne skilda inställningar tyder på de stora svårigheter som äro förknippade med en bestämning av det religiösa omdömet natur. Ett försök till en dylik bestämning skall här ej heller göras, utan till slut skola blott i korthet ett par skäl anföras, som synas skänka uppfattningen att det religiösa omdömet är ett omdöme om något religiöst ett visst företräde.

Man brukar inom filosofien tala om enkelhetens princip som en riktlinje för tänkandet. Principen utsäger, att man inte får mångfal-

diga utöver det nödvändiga. Den har sin betydelse som uttryck för en tänkandets faktiska intention att föredra det enkla framför det mera komplicerade och som en regulativ princip i situationer där flera ovissa möjligheter erbjuda sig. I överensstämmelse med denna princip kan man fråga, om det verkligen är motiverat att gå utöver det teoretiska omdömet och anta en annan erfarenhetsart och därmed komplicera problemet. Det synes vara fallet, endast om det vid en analys av det religiösa omdömet slutgiltigt kan uppvisas, att detta omdöme är en från det teoretiska omdömet artskild utsaga. Enligt den nämnda principen åligger onus probandi irrationalismen. Men sålänge inte nödvändigheten att fatta det religiösa omdömet som ett särskilt slags utsaga uppvisats, vilket veterligt aldrig skett, föreligger intet tillräckligt motiv för antagandet av en religiös erfarenhetsart vid sidan om den teoretiska.

Även ur annan synpunkt framträder nödvändigheten för irrationalismen att uppvisa det religiösa omdömet egenart. Det kan finnas många skäl som tala för en differens mellan religiösa och teoretiska omdömen. Man kan hänvisa till att det inte finns någon fast och säker kunskap i religiösa ämnen. Man kan framhålla med många exempel, hur vad vi kalla religiös kunskap liksom inte passar in i den teoretiska kunskapens system. Man kan hävda, att man inte kan rätt fatta vad under historiens lopp tänkts och sagts i religiösa ämnen, om man prövar dessa utsagor med logikens måttstock. Men dylika skäl berättiga inte till antagandet att det religiösa omdömet till sin natur är skilt från det teoretiska. Ty om det inte uppvisas, hur det skiljer sig från det teoretiska omdömet, om det inte demonstreras, vilka de principer som styra det religiösa området äro eller hur det »organiska» sammanhang är beskaffat i vilket den religiösa utsagan är inställd, kan rationalismen med full rätt genmäla, att vad det här gäller är blott faktiska, tillfälliga svårigheter, vilka inte inverka på den religiösa kunskapens karaktär av teoretisk kunskap. Såsom i annat sammanhang framhölls, står det alls ej i strid med rationalismens uppfattning, att den faktiska religiösa kunskapen är underkastad stora och speciella svårigheter. Att det inte finns någon säker religiös kunskap och att kunskapen om religiösa objekt har svårt att förbindas med kunskapen om andra ting, det är svårigheter, som inte blott gälla

för religiös kunskap, och om de särskilt framträda i samband med den, är detta tack vare ämnets omfattning och betydelse blott naturligt.

För det tredje slutligen synes tanken att de religiösa utsagorna stå vid sidan av de teoretiska innebära, att de komma att sakna samband med varandra. De äro ju bestämda så, att de bilda tvenne skilda sammanhang, vilkas enda förbindelse är att det ena kan hänföra sig på det andra. I och för sig är måhända detta inte orimligt, men det förefaller strida mot den enklaste erfarenhet, att den religiösa utsagans betydelse för det teoretiska omdömet och dess objekt skulle uppgå i att utsagan ifråga är ett av dessa senare objekt. Framförallt om man inför betraktelsen på det individuellt-subjektiva planet, synes det vara nödvändigt, att det religiösa och det teoretiska omdömet tänkas på något annat sätt sammanhänga än så, att det senare uppfattar det förra. Om här finns någon möjlighet att dock tänka en förbindelse på annat sätt mellan religiöst och teoretiskt, må lämnas därhän. I varje fall resa sig i detta avseende stora svårigheter för ett konsekvent genomförande av uppfattningen att det religiösa omdömet är ett särskilt slags utsaga; svårigheter, vilka visserligen intet bevisa mot denna uppfattning, men vilka dock förtjäna att påpekas, emedan de ej sällan förbises och rationalism och irrationalism betraktas som på denna punkt jämställda. Ett vittnesbörd om dessa svårigheter kan man finna i det faktum att irrationalismens rena position vid karakteriseringen av den religiösa utsagan ofta inom religionsfilosofien på förut berört sätt övergives för den ohållbara tanken på det religiösa omdömet som ett religiöst omdöme om något religiöst, varvid omdömet kan fattas som samtidigt både teoretiskt och icke-teoretiskt.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

När en motion vid 1932 års kyrkomöte påyrkade resning i psalmboksfrågan och när sedan kyrkomötet med en icke alltför överväldigande majoritet och i särdeles försiktiga ordalag beslöt en skrivelse i ärendet till Kungl. Maj:t, vågade nog icke ens motionärerna tro på några omedelbara åtgärder i saken — ännu mindre kunde kyrkomötet ana, att det blott fyra år därefter så gott som enhälligt skulle antaga ett framlagt förslag till ny psalmbok för den svenska kyrkan eller att den nya psalmboken anno 1937 skulle bliva »av konungen gillad och stadfäst». Att vi nu kommit därhän beror givetvis i första hand på det beslutsamma ingripandet från statsrådet Engbergs sida. Kyrkomötets något tvehågsna hemställan resulterade omedelbart i ett uppdrag åt biskop J. A. Eklund att utarbeta förslag till ny psalmbok. Sedan dess har psalmboksarbetet oavbrutet fortgått. Efter det att biskop Eklund 1934 inlämnat sitt psalmboksförslag, har psalmmaterialet bearbetats av tvenne kyrkomöten och icke mindre än fyra kommittéer, av vilka den senaste kommittén haft sig anförtrott redigeringsarbetet med det av kyrkomötet 1936 antagna psalmboksförslaget. Det ligger alltså ett synnerligen intensivt arbete bakom den nu av konungen stadfästade psalmboken.

Trenne huvudsträvanden äro tydligt skönjbara i 1937 års psalmbok. Den har för det första sökt bevara allt värdefullt i den gamla psalmboken. Det behöver knappast sägas, att 1819 års psalmbok representerar ett utomordentligt förnämligt arv, detta såväl genom det rika innehållet som genom den ädla formen. Det torde på goda grunder kunna sägas, att allt det i den gamla psalmboken som blivit älskat och äger livskraft återfinnes i den nya. Därvid torde det särskilt böra framhävas, att de gamla psalmtexterna blivit bevarade i sin ursprungliga gestalt. Under det att en hel del tidigare psalmboksförslag vidtagit en mängd ändringar i gamla psalmer — en omständighet, som utlöst livlig och berättigad opposition — är den nya

psalmbokens behandling av dessa psalmtexter utomordentligt pietetsfull. I det stora hela ha ändringar endast vidtagits i de få fall, när språkliga skäl direkt tvingat därtill, såsom när ett ord förändrat betydelse o. dyl. Däremot har den nya psalmboken i icke så få fall utgallrat enskilda verser från gamla psalmer. Denna åtgärd har i själva verket vidtagits i konserveringens intresse. Det torde kunna förväntas, att psalmer, som skadats genom enskilda svaga verser, skola kunna få nytt liv genom de nämnda operativa ingreppen.

För det andra har den nya psalmboken velat borttaga sådana psalmer, som saknat livskraft och numera endast utgjorde en tyngande barlast i psalmboken. Av de 673 psalmerna i den Wallinska psalmboken jämte tillägget från 1920 ha 165 utgått. Några av dessa återfinnas dock i de bihang till psalmboken, som benämnts Hymner och sånger för särskilda gudstjänster samt Psalmer att läsas vid enskild andakt. Antalet uteslutna psalmer kan synas vara jämförelsevis stort. Det har i själva verket under revisionsarbetets gång ständigt ökat. Bakom dessa uteslutningar ligga emellertid ytterst sorgfälliga undersökningar, grundade bl. a. på det vidlyftiga statistiska material, som insamlats genom psalmregistreringen i våra kyrkor under de senaste åren. Under psalmboksdebattens gång har det ofta från insiktsfullt håll framhållits, hurusom det för en psalmbok innebär en allvarlig fara att innehålla så mycket obrukat och obrukbart gods samt hurusom detta bidragit till att undergräva den gamla psalmbokens ställning i kyrkolivet.

För det tredje har slutligen psalmboksarbetet uppburits av strävandet att med den nya psalmboken införliva det värdefullaste av det psalmmaterial, som stått till buds. Det säger sig självt, att efterfrågan här har måst rätta sig efter tillgången, att man icke *alltid* kunnat få allt vad man önskat samt att det i enskilda fall kan råda olika meningar om urvalet. Det bör härvid uppmärksammas, att önskingarna inom vår vidfamnande kyrka med dess många olika andliga lägen äro ytterst skiftande samt att självfallet så stor hänsyn som möjligt måst visas åt olika håll. De nya psalmtexternas antal i 1937 års psalmbok äro 92. Av dessa äro 63 skrivna på svenskt tungomål, däribland 4 finlandssvenska. De övriga äro översättningar, 12 från engelska, 10 från tyska och 7 från danska språken. Femtio av de svenska psalmerna stamma

från den nutida generationens diktare. I avdelningen »Kyrkans högtider» ha 18 psalmer tillkommit, däribland märkas särskilt 7 passionspsalmer och 4 pingstpsalmer; i avdelningen »Kyrkan och nådemedlen» äro de nya psalmernas antal 16, däribland 2 doppsalmer och 4 nattvardspsalmer. Den vidlyftiga avdelningen »Det kristna livet» har förstärkts med 27 psalmer varibland 7 om trons vaksamhet och kamp samt 8 om trons prövning under frestelser. Starkast är nyförvärvet i den avdelning, som bär rubriken »Unga och gamla» — av dess 27 psalmer äro icke mindre än 14 nya. Den förstärkning, som genom nyförvärvet tillförts vår psalmskatt är väsentlig och det torde på goda grunder kunna förväntas, att många av dessa nya psalmer, både bland de nydiktade svenska och bland översättningarna, skola komma att bliva älskade och gärna sjungna i våra församlingar.

Den nya psalmbokens uppställning torde kunna betecknas såsom särdeles översiktlig. I detta stycke voro bristerna i 1819 års psalmbok i ögonen fallande. Och svårigheterna att orientera sig i psalmboken ökades efter 1920 genom den tudelade psalmbok vi sedan dess haft. En viss hjälp för den nuvarande generationen att finna sig tillrätta i den nya psalmboken föreligger däri, att ett avsevärt antal psalmer behålla samma nummerordning som i den gamla psalmboken. Det gäller bl. a. om de flesta högtidspsalmer samt om morgon- och aftonpsalmer. Ett utförligt sakregister bidrager också till att göra den nya psalmboken lättillgängligare.

Den nya psalmboken har kommit till genom långvarigt och livligt samarbete. Den är icke såsom den Wallinska psalmboken till väsentlig del någon enskild mans verk. Men ingen enskild man förtjänar för detta verk i högre grad vår tacksamhet än biskop J. A. Eklund. Ingen har arbetat för saken så som han. Ingen har så som han fört psalmboksfrågan framåt. Låt vara att hans förslag av 1934 framkallade mycken berättigad kritik och så som det förelåg var oantagbart, så drog det dock, såsom ecklesiastikministern med rätta framhållit, upp grundkonturerna till den nya psalmboken. Och det innehöll tillika en mycket betydande del av de bästa nyförvärven i 1937 års psalmbok.

När nu det hittillsvarande psalmboksprovisoriet avlösts av en ny enhetlig psalmbok må detta hälsas med tillfredsställelse och glädje.

Det torde numera knappast råda mer än en mening därom att det var lyckligt, att vi icke fingo en ny psalmbok redan 1920. Såväl den dåtida behandlingen av den Wallinska psalmboken som de nyförvärv, som gjorts efter 1920, säga oss, att tiden då ännu icke var mogen för en ny psalmbok. Provisoriet har gjort sin nytta. Men ett provisorium blir riskabelt och skadligt, om det blir permanent. Det må vara till-låtet att hoppas, att den nya psalmboken tillkommit i en lycklig stund och framför allt att den må få tjäna kyrkosångens förnyelse samt bliva till rik välsignelse såväl för kyrkolivet i stort som för den enskilda andakten.

* *
*

En översikt av tilldragelser i den samtida teologiska världen får lätt karaktären av en vandring bland gravar. Märkesmännens bortgång låter sig lätt registreras. Intrycket blir kanske, att kyrkan och de teologiska läroanstalterna, liksom världen i övrigt hastigt blir tom på betydande män. Detta är väl icke helt en felsyn. Men det måste samtidigt understrykas, att återväxten, förnyelsen sker vida omärkligare. De avgörande data, då något nytt satte in, kunna ofta först långt efteråt iakttagas och fastställas. Ett hoppets tecken kan för-tjäna att påpekas: den ovanligt starka frekvensen av studerande för högre teologisk examen vid våra svenska teologiska fakulteter. En berömd utländsk gäst, som under året besökte oss, uttryckte i starka ord sin glädje över »der theologische Nachwuchs», sådan den mött honom i Uppsala och Lund. I själva verket torde ganska få europeiska högskolor ha något jämförligt att uppvisa, där över huvud en examen av liknande kvalitet finnes. Enligt en tablå i Universitetsberedningens nyss utkomna betänkande avlades under läsåret 1935/36 tillsammans 10 teologie licentiatexamina, ett något högre tal än under något föregående år — ehuru medeltalet för åren 1928—1933 stiger till 9 —, och en stegring torde vara sannolik. Även om yttre om-ständigheter medverka, ej minst den ökade vikt, som teologisk bildning synes fått för befordran på den prästerliga banan, är det på-tagligt, att det vetenskapliga intresset och studiehågen är den viktigaste faktorn i denna utveckling. Ett bestämt sammanhang råder givetvis

också mellan frekvensen för de olika examina. Den starka stegringen av teologie kandidatexamina under de närmast föregående åren har givit ett rikare material för seminariearbetet, ur vilket oftast impulserna hämtas för egen självständig forskning.

I detta sammanhang kan det måhända ej vara helt ur vägen att lämna ett par upplysningar om frekvensen för de övriga teologiska examina. Medan medeltalet teologie kandidatexamina i båda fakulteterna tillsamman under åren 1908—1913 utgjorde 58 (Uppsala 37, Lund 21), hade samma siffra stigit till 133 i medeltal för åren 1928—1933 (därav Uppsala 48 och Lund 85) för att läsåret 1933/34 nå sin högsta punkt 166 (Uppsala 62, Lund 104). De följande åren visa en ganska hastig nedgång och samtidigt utjämning mellan båda fakulteterna: läsåret 1935/36 har talet 114 (Uppsala 54, Lund 60). Det är emellertid anmärkningsvärt, att det sistnämnda läsåret visar en stegring i jämförelse med det föregående med avseende på avlagda teologisk-filosofiska examina — 102 mot 88 föregående läsår. Detta kan snarast tyda på att frekvensen håller på att stabiliseras ungefär på nuvarande nivå, vilket med hänsyn till utkomstmöjligheterna på prästbanan torde vara ungefär den högsta, som man nu bör önska.

* *
*
*
*

Två märkliga dödsbud ha under året kommit från England. Båda ha drabbat den exegetiska forskningen, som utan tvivel på senare tid varit den gren av teologiskt arbete, som här stått högst. Sir E d w y n H o s k y n s, President of Corpus Christi College, Cambridge, var född 1884 och sålunda en man i sina bästa år. Han representerade en icke alldeles vanlig förening av bördens, kyrkans och lärdomens, att icke säga sinnelagets aristokrati — hans fader var biskop i Southwell och tillika »twelfth baronet». Efter kriget förvärvade han sig som fellow vid Corpus Christi College anseende som en av Cambridge's ledande teologiska lärare. Han blev känd i vidare kretsar genom sina bidrag till den kända liberalt-anglokatolska boken »Essays Catholic and Critical», den ur de tysk-engelska teologkonferenserna uppkomna samlingen »Mysterium Christi» och framför allt det mycket lästa och

diskuterade arbetet »The Riddle of the New Testament». Men framför allt kom han att genom sin tolkning av Karl Barth's »Der Römerbrief» framstå som den barthska teologiens förste uttolkare i England. Sedan flera år arbetade han på en kommentar till det fjärde evangeliet, men denna, som skulle blivit hans kanske främsta verk, blev aldrig fullbordad. Hans rika och varma mänsklighet i förening med hög personlig kultur och en särskild förmåga att ge av sitt bästa i konversationens form gjorde honom i ovanlig grad ägnad att fylla den säregna ställning vid »the High Table» och i »the Combination Room», som tillkommer en college-chef i ett gammalt engelskt college. Särskilt i Cambridge's teologiska värld har han lämnat ett stort tomrum. En minnestecknare räknar hans namn till de allra främsta i Cambridge-fakultetens annaler.

Burnett Hillman Streeter var jämnt tio år äldre än Hoskyns och hade väl större delen av sin sällsynt trägna arbetsdag bakom sig, då en flygolycka mellan Bern och Basel ändade hans och hans makas liv den 10 september i år. Streeter var utan tvivel en av Englands vidast kända teologer. Hans bana hade så gott som helt förlupit inom Oxfords universitet, där han haft sin utbildning och verksamhet vid olika colleges, innan han år 1905 blev fäst som fellow vid Queen's, vars provost och högste chef han var sedan 1933. Under många år var han även canon i Hereford. Den nytestamentliga exegetiken var hans egentliga fält, men efter hand kom hans livliga intresse att omspänna vidare områden. Längre var han måhända den teolog i England, som hade den livligaste kontakten med kontinentens kritiskt-historiska bibelforskning, men hans starka känsla för det religiösa livets realiteter bevarade honom för överdrifter och gjorde det naturligt för honom att följa den vändning till en alltmer positiv inställning, som är ett så starkt framträdande drag i samtidens exegetiska arbete. Härtill bidrog också hans växande intresse för själavårdens och förkunnelsens praktiska uppgifter.

En mycket stor del av Streeter's produktion har nedlagts i en lång serie av essaysamlingar, till vilka han bidragit och av vilka han redigerat ett flertal. Mycken uppmärksamhet väckte på sin tid samlingen »Foundations», som år 1912 utgavs av Streeter tillsammans med sex andra yngre Oxfordteologer — bland dem voro också W. Temple

och A. E. J. Rawlinson. Boken har betraktats som en milstolpe i någon mån jämförlig med »Lux Mundi» och liksom denna syftande till en syntes av historisk bibelforskning och positiv, delvis högkyrklig inställning till kyrkan. S. hade lämnat ett av de mest betydande bidragen i uppsatsen »The Historic Christ», väsentligen en kritisk uppgörelse med den eskatologiska skolan, av vilken förf. dock tagit starka intryck. Bland raden av andra liknande samlingar kunna nämnas »Concerning Prayer» och »Immortality» (den senare redigerad av S.). Bland hans mest betydande egna arbeten märkas den intressanta undersökningen »The Four Gospels» av 1924, anmäld av vår nuvarande ärkebiskop i denna tidskrifts första häfte (1925), och »The Primitive Church» (1929) — ett originellt, om också ej helt övertygande försök till lösning av den urkristna kyrkoförfattningens problem. Tillsammans med Appasamy utgav han 1921 ett också till svenska översatt arbete om Sundar Singh.

Under de sista åren framträdde Streeter som en av Oxfordgrupprörelsens mest övertygande vänner. Hans personliga betydelse och hans ställning som provost vid Queen's college voro betydelsefulla tillgångar för rörelsen, och han medföljde också på dennas kampanj i Danmark. Hans uppskattning av rörelsens arbete berodde säkerligen väsentligen på ett personligt genombrott från akademikerns något kyrkligt kritiska inställning till en varmare personlig fromhet. Men härvid medverkade hans intensiva känsla för världens behov av en andlig förnyelse. Internationella frågor hade alltid livligt intresserat honom; man hoppades nu, att grupprörelsen skulle utföra vad Nationernas förbund icke mäktat. Dessa intressen läto under hans sista år det rent vetenskapliga arbetet träda i bakgrunden. Hans sista arbete »The God who speaks» (1936) bär prägeln av denna nya livsinställning. Han efterlämnar minnet av en varmhjärtad människa och en betydande teolog.

* *

*

Med abboten i Farnborough, dom Fernand Cabrol bortgick en av den benediktinska lärdomens främste representater i nutiden. Född 1855 hade han under nära ett halvt århundrade tillhört den orden,

vars värnadsvärda traditioner gjort den till ett fridlyst område, där något av forntidens friare ande kunde dröja kvar också inom den eftertridentinska romerska kyrkan. Cabrol personifierade såväl lärdomen som fliten inom Benedikts orden. Han har lämnat talrika bidrag till den liturgihistoriska forskningen, bland vilka här endast må nämnas »Le livre de la prière antique» (1910). Sin största insats gjorde han som utgivare av den stora encyklopedien »Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie» (sedan 1903). Den praktiskt-liturgiska och kyrkomusikaliska förnyelsen hade också hans livliga intresse, och Farnborough blev en av medelpunkterna för arbetet på den gregorianska sångens reform.

* *
*

Det kan måhända ifrågasättas, om resultatet av Universitetsberedningens arbete svarar mot de förväntningar, som väckts av Beredningens omfattande utredning. Här ha vi endast att uppmärksamma den behandling, som kommit de teologiska fakulteterna till del. Man kan här med tillfredsställelse konstatera, att några alltför ingripande förändringar icke ifrågasatts. Professuren i teologiska prenotationer och teologisk encyklopedi skulle förändras till att omfatta religionshistoria och religionspsykologi, medan religionsfilosofien skulle förenas med etiken. Även om detta kan vara en möjlig lösning, kan man ha anledning att fråga sig, vad som egentligen skulle vinnas med denna förändring. Då därjämte föreslås inrättandet av en lärarbefattning i religionshistoria i filosofiska fakulteten, kan det väl göras gällande, att religionshistorien blir mycket rikligt tillgodosedd vid våra universitet, medan religionsfilosofien alltjämt endast kommer som bihang till ett annat ämne. Det vore ingalunda orimligt att med behållande av prenotationsprofessurens hävdvunna namn låta religionsfilosofien ur specimineringsynpunkt bli likvärdig med religionshistorien: en differentiering mellan de båda fakulteterna kunde i detta sammanhang vara ganska tänkbar. De båda exegetikprofessurerna behållas med differentiering till gamla och nya testamentet även med hänsyn till namnet. Den ena av de systematiska professurerna blir professur i

dogmatik med symbolik, den andra skall omfatta etik och religionsfilosofi. Det gamla kravet på återupprättandet av lärarbefattningen i symbolik vinner tyvärr icke beaktande. Ifråga om den praktiska professuren diskuteras olika möjligheter, men beredningen stannar för att behålla professuren oförändrad — ehuru dock kyrkorätten icke skulle särskilt nämnas. Beredningen uttalar sig för prebendernas bevarande, dels med hänsyn till önskvärdheten att sätta den praktiska övningskursen i samband med universitetsstädernas församlingsliv, dels emedan »den möjlighet för professorn att uppehålla intim kontakt med praktiskt församlingsarbete, som hans ställning som kyrkoherde skänker honom, måste inverka i hög grad förmånligt både på prästutbildningen och på professors forskningsverksamhet».

De synpunkter och förslag, som betänkandet innehåller, äro förtjänta av ingående övervägande särskilt inom de teologiska fakulteterna.

Alltjämt synes den svenska teologiska litteraturen vara föremål för ett större intresse inom främmande kyrkosamfund, än som under tidigare perioder varit fallet. Årkebiskop Söderbloms arbete »Den levande Guden», som innehåller hans Gifford Lectures vid Edinburghs universitet och tidigare utkommit i engelsk upplaga med titeln »The Living God» (1933), har nu också utgivits i en fransk upplaga på Librairie Fischbacher: »Dieu Vivant dans l'histoire». Översättningen har verkställts av pseudonymen Jacques de Coussange (madame Barbe de Quirielle), som också skrivit en inledning.

Det kan också förtjäna att antecknas, att första delen av professor Anders Nygrens arbete »Den kristna kärlekstanken genom tiderna», tidigare utgiven även på tyska och engelska, nu också utkommit i en japansk översättning. I samma band har också intagits en översättning av Nygrens skrift »Försoningen en Gudsgärning». Den andra delen av författarens stora arbete har utkommit på tyska och en engelsk upplaga förberedes.

Den ståtliga minnesfest, som Norges kyrka och folk firade år 1930 med anledning av 900-årsminnet av slaget vid Stiklastad, har nu hugfäst i en mäktig volym, som tillställts Kvartalskriften. Boken har

redigerats av den kände norske kyrkohistorikern professor Oluf Kolsrud och utgivits på Steenske Forlag. Det kan antecknas, att också ärkebiskop Söderbloms tal vid högtiden i Nidaros domkyrka här meddelas. På förlagets begäran lämnas här följande meddelande om bokens innehåll:

»Olavs-Jubileet i 1930 var en historisk fest av betydning og rekkevidde langt utenfor landets grenser. Det var derfor rimeligt at tanken om å utgi et minneskrift om den store begivenhet blev fremsatt.

I disse dager foreligger skriftet på Steenske Forlag. Det er blitt et omfangsrikt praktverk på henimot 1000 sider og med tallrike illustrasjoner. Minneskriftet inneholder først en beretning om den store olsokfest i Nidaros Domkirke og på Stiklestad. Denne del er utarbeidet av domprostene Fjellbu og Haugsøen med bistand av professor Kolsrud. Pastor Henrik Irgens har skrevet et særskilt tillegg om den katolske kirkes Olavs-jubileum. Forøvrig finner man i verket gjengivelser av alle taler og prekener ved kirkefesten og av de mange hilsener som fremkom til jubileet. I en annen hovedavdeling i verket kommer de store kantater til Olavs-jubileet av Olav Gullvaag, Heming R. Skre, Theodor Caspari, P. Blessing Dahle m. fl. Professor Kolsrud gir en objektiv fremstilling av den voldsomme kantatestrid som fulgte etterpå.

Et annet viktig bidrag til minneskriftet er arkitekt Claus Hjeltens beretning om jubileets historiske utstillinger.

Det statelige verk er utgitt under Nidaros stiftsdireksjons suspisier og fremtrer som et samlet, offisielt festskrift om den største nasjonal-kirkelige fest som har vært feiret i Norge. Foruten å være til glede for mange som deltok i jubileet, vil verket nå frem til alle med interesse for vår kirkes historie.»

* *
* *

Den 5 november blev professorn och domprosten Yngve Brilioth utnämnd till biskop i Växjö stift. Och efter några månader måste biskop Brilioth definitivt lämna den universitetsstad, i vilken han alltmör vuxit fast, för att flytta till sitt nya verksamhetsfält.

I nio år har Yngve Brilioth varit i Lund. Det kan synas vara en relativt kort tid, men om man vill börja redogöra för vad han ut-

rättat dessa åren, skulle det förefalla, som om man minst måste fördubbla antalet år. Han kom till det ganska exklusiva och lokalpatriotiska Lund som en främling, men han har nog i ovanligt hög grad under de gångna nio åren växt samman med sin uppgift och därmed också med Lund. Som få har han tillvunnit sig respekt, aktning, beundran och kärlek. Han kommer därför också att i mycket hög grad saknas, ej blott av kolleger och vänner, vilka känna vilken oersättlig förlust de lida, utan även av andra, av bekanta och studenter och ej minst av den menighet, som fått lyssna till hans förkunnelser i Lundadomen. Det är alldeles omöjligt att här skildra hans arbete i Lund. Han har ju varit både domprost, professor och ledare för den praktiska övningskursen, och på vart och ett av dessa arbetsområden har han gjort en högst betydande insats.

Trots sin synnerligen krävande tjänst och trots viktiga offentliga uppdrag har Yngve Brilioth under Lundaåren medhunnit ett stort författarskap; vi erinra nu blott om hans bekanta arbete Svensk kyrkokunskap. Och inom kort vänta vi av honom Den senare medeltidens svenska kyrkohistoria. Vikten och betydelsen av den praktiska teologien såsom teologiskt examensämne har under Brilioths professors-tid stått mycket klar för alla, och många studenter och präster ha genom hans arbete fått impulser till högre studier och vetenskapliga forskningar inom detta fack. Yngve Brilioth har emellertid kommit i beröring med studenter ej blott som andra professorer utan även som ledare för den praktiska övningskursen. Den ena årgången teologer i Lund efter den andra har nu fostrats till prästens kall av Yngve Brilioth; sträng har skolningen varit, men de unga prästkandidaterna ha förstått att uppskatta kursledarens skicklighet och rättvisa. De ha känt att ett redligt och brinnande nit låg bakom strängheten och allvaret, och de märkte snart med vilket personligt för att ej säga faderligt intresse de blevo omfattade.

Växjö stift är i hög grad att lyckönska till sin biskop, men i Lund känns som sagt förlusten tung. Också denna tidskrift drabbas i viss mån därav. Ty Yngve Brilioths arbetsförmåga räckte även till att bära dagens tunga och hetta vid redigeringen av denna tidskrift. De sista åren har nämligen huvudparten av mödan med tidskriftens redigering vilat på honom. Lyckligtvis lämnar han ej redaktionen utan kommer

att kvarstå som redaktör även efter överflyttningen till Växjö. Men det praktiska arbetet med redigeringen måste han tyvärr till största delen lämna. Tidskriftens övriga redaktörer frambära till honom sin uppriktiga tacksamhet för hans osparda nit för denna, och de äro övertygade om att alla tidskriftens läsare och vänner förena sig med dem i ett hjärtligt tack och en varm välönskan till biskop Brilioth.

R. B—g.

TEOLOGISK LITTERATUR

KRISTEN ANTROPOLOGI.

EMIL BRUNNER: *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen.* XV + 572 s. Furcht-Verlag, Berlin 1937.

Emil Brunners sedan någon tid bebådade arbete i kristen antropologi har i maj 1937 utkommit av trycket. Det har blivit ett stort arbete. »Trotz meinem festen gegenteiligen Vorsatz ist es wieder ein dickes Buch geworden» (s. X). Det är en väldig arbetsprestation, särskilt med tanke på att Brunner redan tidigare under år 1937 publicerat två andra arbeten: *Eros und Liebe* och *Das Wort Gottes und der moderne Mensch*. Kanske beror arbetets längd därpå, att Brunner icke haft tid att göra det kortare eller mera sammanträngt. Brunner själv ger en djupare liggande förklaring. »Möchten die Leser in der Länge des Buches ein Gleichnis dafür sehen, dass wir Menschen, Ends aller Enden, 'es' ja doch nicht zu sagen vermögen» (ibid.). Detta »es» är människogåtans lösning. Med erkännansvärd försynthet medgiver förf. själv, att han djupast icke förmått avslöja det hemlighetsfulla och gåtfulla i människans väsen. Men det måste från läsarens sida oförbehållsamt erkännas, att Brunner med stor energi och under ständigt förnyade ansatser belyser fenomenet människa ut från all teologisk grundsynpunkt: das Wort Gottes. Kan Heideggers arbete *Sein und Zeit* betecknas som den mest betydande filosofiska antropologi i vår tid, så torde om Brunners arbete *Der Mensch im Widerspruch* kunna sägas, att det såsom antropologi ut från kristen-teologisk grundsynpunkt intar en liknande ställning.

Vad som motiverar detta mitt omdöme är den teocentriska syn på människan, som från början kännetecknar Brunners framställning och som kommer till uttryck i det ord av Hamann, som Brunner ställt som motto för hela arbetet, nämligen att det är »die Gottheit, die allein das ganze Geheimnis unseres Wesens bestimmen und auflösen kann». Denna teocentriska syn har sin antropologiska mot-

svarighet i »die Verantwortlichkeit des Menschen» (s. IX), ty just i die Verantwortlichkeit kommer die Gottesbeziehung till uttryck. »Dass auch der Ungläubige nicht ohne Gottesbeziehung und eben darum verantwortlich sei und dass diese Verantwortlichkeit auch durch die radikalste Geltendmachung der schenkenden Gnade Gottes nicht ausser Kraft gesetzt, sondern im Gegenteil in Anspruch genommen werde: das ist der Grundgedanke meines Buches, das eigentlich nur eine Reihe von Variationen über dieses eine Thema darstellt» (ibid.). Brunner vill sålunda med utgångspunkt från denna teocentriskt bestämda »Verantwortlichkeit des Menschen» helt enkelt framställa »eine biblische Lehre von dem Menschen, den das Wort Gottes als Wort des Gerichtes und der Verheissung anredet und in Anspruch nimmt» (s. IX f.).

I det inledande partiet (s. 1—41) ställer Brunner »die Frage des Menschen» eller »das Menschenrätsel» och visar på en del otillfredsställande försök att lösa denna gåta, otillfredsställande emedan de innebära olika »teorier» om människan, som göra henne till objekt för åskådning och därför ej tränga in i hennes väsen. »Die christliche Lehre vom Menschen» är »keine Theorie, kein philosophumenon, sondern Glaubensaussage» (s. 37). »Glaube ist keine neutrale, objektive, denkerische oder auch ekstatische oder intuitive Sicht, sondern Glaube ist der Gehorsamsakt der Entscheidung angesichts der geschichtlichen Offenbarung» (s. 38). »In dieser Entscheidung vollzieht sich das neue Verständnis des Menschseins, in dieser Selbsthingabe erfährt der Mensch den Sinn seiner Existenz» (ibid.). Men »diese Selbsthingabe» är »die Selbsthingabe an den Willen Gottes» och »diese Selbsthingabe an den Willen Gottes» är att svara ja till Gud, är att stå i en ställning av ansvar, »Verantwortlichkeit». »Die Verantwortlichkeit ist nicht ein Attribut, sie ist die 'Substanz' des Menschseins... das, was den Menschen von aller sonstigen Kreatur unterscheidet» (s. 38 f.). »Die Antwort auf das göttliche Wort ... ist die echte Verantwortlichkeit und zugleich die echte Humanität» (s. 40).

Av arbetets två huvuddelar behandlar den första (s. 43—212) principerna för »die biblische Lehre von dem Menschen». Här faller från dogmatisk synpunkt särskilt intresse på utredandet av »die Gottebenbildlichkeit, imago Dei». Läran om urtillståndet har alltifrån dess klassiske utbildare Augustinus tagit sin utgångspunkt i den bibliska urhistorien enligt 1 Mos. Enligt Augustinus är det här fråga om »die historisch ersten Menschen», och dessa voro utrustade icke

blott med *justitia originalis*, utan även med alla kroppsliga, själsliga och andliga fullkomligheter (s. 74). Schleiermacher bröt med den lärotradition, som tog sin utgångspunkt i 1 Mos.; den bibliska utgångspunkten blev nu i stället Rom. 7. För Schleiermacher betecknade urtillståndet med människans ursprungliga fullkomlighet och det efterföljande syndafallet icke något som hör en historisk tidpunkt i det förgångna till. Brunner kan sägas på visst sätt förena Schleiermachers uppfattning med den lärotradition, varmed Schleiermacher brutit. I överensstämmelse med denna tradition knyter Brunner an vid den gammaltestamentliga berättelsen. Men »nicht die alttestamentliche Erzählung als solche, sondern ihr in Jesus Christus erfüllter Sinn ist 'das Wort Gottes', in dem allein wir uns verstehen können» (s. 73). Skapelseberättelsen, »dass der Mensch 'nach Gottes Ebenbild' geschaffen sei», har blott innebörd av »Gleichniswort» (s. 72). Därmed biträder Brunner samma uppfattning som Schleiermacher, att urtillståndet icke är att förlägga till en tidpunkt i det förgångna. Men medan Schleiermacher såsom en konsekvens av nyare vetenskapliga krav prtog läran om urtillståndet i dess historiserande form och ersatte den med en med starkt naturalistiskt inslag bemängd idealistisk evolutionism (s. 76), framhåller Brunner uttryckligen, att motivet till prtogivandet av urtillståndsläran i dess historiserande form från hans sida är »eine notwendige Reinigung der christlichen Lehre um ihrer selbst, nicht um der Wissenschaft willen» (s. 78). Den nyformulering av läran om urtillståndet, som Brunner framlägger, avser att framhålla, »dass, wo vom Ursprung die Rede ist, nicht von irgendeinem Adam, der vor so und so viel tausend Jahren lebte, die Rede ist, sondern von mir selbst, ebenso wie von dir selbst und von jedem selbst» (ibid.). Först på det sättet får denna lära existentiell innebörd och kommer att hava sammanhang med tron som Entschcheidung och med die Verantwortlichkeit såsom människans väsen. Innan jag går vidare i teckningen av Brunners framställning av die Gottebenbildlichkeit, vill jag beträffande den nya väg, som Brunner slagit in på, framhålla det erkännansvärda både i att han söker göra allvar av trons och därmed trosutsagornas aktuella nu-karaktär och att han vid bruket av gammaltestamentliga utsagor tolkar dem ut från Kristus och betraktar dem i deras »in Jesus Christus erfüllter Sinn», vilket alltifrån urkristen tid har hävd för sig. — Även i ett andra hänseende går Brunner en ny väg i förhållande till den föregående dogmatiska traditionen. Medan »das biblische Urwort Schöp-

fung» framhäver »das unaufhebbare Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf, die unüberbrückbare Distanz» (s. 79), har redan i äldsta kristen tid i begreppet *imago Dei* en syntes kommit till stånd »zwischen der platonisch-aristotelisch-stoischen und der christlichen Auffassung vom Menschen» och därmed ett upphävande av det kristna distansmotivet: Gud—människa inträtt (s. 82). »Irenäus zeichnete der Kirche für beinahe anderthalb Jahrtausende den Weg vor». Med stöd av 1 Mos. 1:26: »Låt oss göra människor till vår avbild, till att vara oss lika» och det däri ingående dubbeluttrycket »Bild und ähnlich — hebräisch *Zälem* und *Demuth*, griechisch *εἰκών* und *ὁμοίωσις*, lateinisch *imago* und *similitudo*» skilde Irenaeus »ein Doppeltes im Menschen: die Gottebenbildlichkeit, die in der Freiheit und Vernünftigkeit seiner Natur, und die Ähnlichkeit, die in . . . der *justitia originalis* als einer besonderen göttlichen Gabe, der Gabe der übernatürlichen Gottesgemeinschaft besteht» (s. 83). Medan synden förstört den sistnämnda sidan i människans väsen, är den förstnämnda även efter syndafallet kvar. På denna uppfattning av människan som »ein Zweistockwerk-Gebäude» vilar hela den katolska teologien och kulturuppfattningen. Luther bröt med Irenaeus' distinktion mellan *imago* och *similitudo*: »Der Mensch ist kein Zweistockwerkwesen, sondern eine — wenn auch jetzt korrumpierte — Einheit: seine Gottbezogenheit ist nicht etwas zu seinem menschlichen Wesen Hinzukommendes, sondern der Kern und Grund seiner *humanitas*» (s. 84). Men för att skilja den *syndiga* människan från djuret hade den reformatoriska teologien med viss inkonsekvens infört det tvivelaktiga begreppet om att hos syndaren »ein Rest der *imago Dei*» blivit kvar (s. 85). Denna inkonsekvens har Karl Barth såsom representant för »die ultrareformatorische Theologie» (s. 94) undanröjt och med obönhörlig radikalism hävdad den i den reformatoriska åskådningen ineliggande uppfattningen, att med synden »das Band zwischen Menschlichkeit und Gottesbeziehung zerschnitten ist». Medan den reformatoriska teologien i intresse att skilja även den *syndiga* människan från djuret hävdad, att även efter synden »*humanitas*» på något sätt betecknar »Gottbezogenheit», har »das *humanum*» för Barth blivit helt enkelt »ein *profanum*»: »Dass der Mensch der Mensch und keine Katze ist, ist eine Belanglosigkeit» (s. 85). Alla dessa tre lösningsförsök: »die Zweiteilung von *imago* und *similitudo*, den Begriff des *imago*-Restes, die Bagatellisierung oder Profanisierung der Humanität», vill Brunner undvika, och då han även här går en ny väg, sker det med tillhjälp

av huvudbegreppet die Verantwortlichkeit och samtidigt under uppgörelse med och avståndstagande från Karl Barth. Brunner hade redan i förordet hävdad, att »das, um was es mir Karl Barth gegenüber geht», är »die Verantwortlichkeit des Menschen schlechthin» (s. IX). Det gammaltestamentliga ordet, att människan är skapad »nach dem Bilde Gottes, ihm ähnlich zu sein» (1 Mos. 1: 26), är att förstå med tillhjälp av Nya testamentet i enlighet med principen, att Gamla testamentet fått sin uppfyllelse i Kristus. Att människan är »skapad», säger därvid, att hon icke har sitt väsen i sig själv, utan i Gud. I uttrycket: skapad »nach dem Bilde Gottes» är »Bild» att förstå »im Sinn von Spiegelbild»: »Nun aber spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit ... und wir werden verklärt in dasselbe Bild von einer Klarheit zur anderen» (2 Kor. 3: 18). »Durch das Wort schafft Gott den Menschen, aber — so sagen es alle Stellen des Neuen Testaments, die von dieser *imago* handeln — er schafft ihn so, dass in diesem Schaffen selbst des Menschen aktives Empfangen, das Hören, Verstehen und Glauben in Anspruch genommen wird». Att människan är skapad »nach dem Bilde Gottes» innebär sålunda, att hon i och genom skapelsen står i »eine doppelseitige Gottbezogenheit», som heter »von Gott aus 'Anruf'», »vom Menschen aus 'Antwort'». »Das Sein des Menschen ist so, nach seinem Kern verstanden: verantwortliches Sein» (s. 86 f.). *Imago Dei*, gudsbilden i människan eller närmare bestämt spegelbilden av Herrens härlighet i människan är »die Verantwortlichkeit». Denna spegelbild av Gud är icke färdig en gång för alla, den kommer till stånd blott genom »Selbstbestimmung auf Grund der göttlichen Bestimmung, als Antwort auf Anruf, durch Entscheidung» (s. 88). Blott i trons avgörelseliv kommer spegelbilden av Herrens härlighet och därmed vårt sanna mänskliga väsen att framskapas. Men detta vårt sanna väsen är i syndens värld ingen verklighet. »Die biblische Lehre von dem Menschen» har ock att räkna med »die Zerstörung des Gottesbildes».

Fördärvandet av gudsbilden innebär icke bara en människans motsats mot Gud och icke heller »einfach 'etwas Gegensätzliches' im Menschen», utan »ein Gegensatz des ganzen Menschen gegen den ganzen Menschen, eine Spaltung des Menschen selbst» (s. 109). Förstörandet av gudsbilden har sin grund i synden. Den traditionella läran om syndafallet och arvsynden ger uttryck åt ett tvåfaldigt legitimt motiv, nämligen det paradoxala att synden dels är något ödesbestämt, dels något, för vilket den enskilde syndaren är ansvarig.

Men detta i och för sig riktiga kommer icke helt till uttryck i den traditionella syndafallsläran i dess historiserande form. Även här har den nyare teologien med rätta reagerat. Under undvikande av den historiserande uppfattningen söker man här komma till en ny lösning av problemet om syndens ursprung, men delar därvid upp sig i två grupper. Schleiermacher framhäver »die Seite der schicksalshaften Notwendigkeit»; hans lära om »arvsynden» går ut därpå, att »der Mensch in jedem neuen Stadium seiner Entwicklung durch die früheren gehemmt wird» (s. 115). Ritschl betonar den andra sidan. »Er geht als guter Kantianer vom Problem der Verantwortung aus» (s. 116). Det originella hos honom är, att han använder miljöpsykologien på syndens problem. »Seine Lehre erweist sich . . . als ein sozialpsychologisch vertiefter Pelagianismus» (s. 117). Kants lära om »das radikale Böse» blev tyvärr hos Kant själv blott en episod, men hos honom kommer dock tydligt fram, att »Sünde und Verantwortlichkeit untrennbar zusammengehören» (s. 121). Och det är på denna linje, som Brunner för läran om syndens ursprung vidare. Att tala om syndens ursprung är icke att förklara dess uppkomst. »Nur wer verstanden hat, dass die Sünde unerklärlich ist, weiss, was sie ist» (s. 125). Synden är »das eine grosse negative Mysterium unserer Existenz, von dem wir nur eines wissen: dass wir dafür verantwortlich sind» (ibid.). Så är människans Gottebenbildlichkeit »Voraussetzung der Sünde»; »nur der nach dem Bilde Gottes Geschaffene kann sündigen» (ibid.). Just den med die Verantwortlichkeit sammanhängande Gottebenbildlichkeit avslöjar syndens väsen: »Das Abbild will Urbild sein, das Antworten-Sollende will 'selbstwortend' sein, der Planet will Sonne, selbstleuchtender Stern sein» (s. 126). Synden innebär en förvrängning av hela vårt väsen, en vrångbild av vårt sanna väsen. »Unser Leben ist exzentrisch geworden» (s. 129). Synden är »die Lüge, dass wir das Zentrum seien». »Wir drehen uns um uns selbst». Vårt hjärta har blivit till »cor incurvatum in se», såsom Luther säger (ibid.). Det karakteristiska för Brunner är, att han uppvisar syndens möjlighet endast ut från vårt mänskliga väsen, vars kärna är die Gottebenbildlichkeit och därmed die Verantwortlichkeit. Såsom gudsbilden eller närmare bestämt spegelbilden av Herrens härlighet och därmed vårt sanna mänskliga väsen kommer till stånd endast i trons avgörelseliv, så knytes ock synden på det närmaste samman med die Entscheidung, trons avgörelse. »Denn jede Sünde, die der Mensch tut, ist wieder neue Entscheidung wider Gott» (s. 141). Var

och en måste giva sitt erkännande åt det berättigade i att Brunner bestämmer synden ut från trons liv såsom otro och avgörelse mot Gud och att synden hävdas vara »nie ein Zustand, sondern immer Akt» (s. 142). Bibeln ger utan tvekan uttryck åt det paradoxala, »dass der Mensch der Sünde Knecht sei und dass jede Sünde reale Entscheidung sei» (s. 141). Men — det må på samma gång framhållas — det gäller allt härunder att vara på sin vakt, så att man icke förfaller till pelagiansk atomism i uppfattningen om synden.

Nu är den *verkliga* människan varken identisk med människans väsen, som i die Verantwortlichkeit återspeglar Herrens härlighet, eller med syndens väsen — den verkliga människan är dock icke »satanisch» (s. 124). Der wirkliche Mensch är »der Mensch im Widerspruch», såsom arbetets titel anger. D. v. s. hos den verkliga människan föreligger den motsägelse (Widerspruch), som består i »das Zusammenbestehen der göttlichen Schöpfungsbestimmung und des Gegensatzes dazu in der sündigen Selbstbestimmung des Menschen» (s. 186). Huru den av Gud åt människan i skapelsen givna bestämmelsen att i Verantwortlichkeit helt vara inställd på Gud i verkligheten kan stå tillsammans med den syndiga människans inkröktthet på sig själv, löser Brunner genom följande distinktion beträffande das spezifisch Menschliche: »Das Menschliche als *Form*, als Struktur — nämlich als verantwortliches Sein — ist geblieben, das Menschliche als *Inhalt* — nämlich als Sein in Liebe — ist verloren» (s. 166). Därför kan just den verkliga, i synd, självskhet och kärlekslöshet levande människan erfara den inre motsägelse, den inre söndring, som hör till hennes verkliga belägenhet. I det enskilda tar sig denna motsägelse och inre söndring synligt uttryck — negativt i »Angst» (angustiae, »Atemnot») och »Sorge» (även Heidegger fattar »die Sorge als die eigentliche Daseinsweise des Menschen») — positivt i »Sehnsucht» (s. 194 ff.). Ängesten kan stegras till »Verzweiflung» (s. 199). Och medvetandet om det vrånga tillståndet, då jaget i stället för Gud trätt i centrum, är »das böse Gewissen». »Das böse Gewissen ist die Art, wie wir als Sünder die Gegenwart Gottes erfahren. Es ist sozusagen der negative heilige Geist» (s. 203). Allt detta bär vittnesbörd om, att människans »jetzigen Wesen» är »Widerspruch» (ibid.).

Ut från denna principiella grundsyn på människan går Brunner i andra huvuddelen (s. 213—496) att utveckla en rad enskilda aktuella problem, nämligen om ande och förnuft (s. 238 ff.), frihet och ofrihet (s. 259 ff.), individualitet och gemenskap (s. 282 ff.), man

och kvinna (s. 356 ff.), själ och kropp (s. 374 ff.), människans skapelse och utvecklingsläran (s. 403 ff.), människan i kosmos (s. 424 ff.) och i historien (s. 451 ff.) och människan såsom tidligt väsen och döden (s. 480 ff.). Här skall jag på grund av det begränsade utrymmet beröra blott en och annan fråga, som kastar ljus över Brunners principiella människouppfattning, ty på denna faller dock ytterst intresset.

Den inom filosofien ofta behandlade frågan om själ och kropp har stundom satts i samband med den kristna människouppfattningen. Frågan, »ob sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen nur auf seine Seele oder auch auf seinen Leib beziehe» (s. 401), har stundom inom teologien lösts »im negativen Sinne». »In Wirklichkeit ist diese negative Entscheidung nicht dem realistisch-biblischen, sondern dem abstrakt-geistigen griechischen Denken zu verdanken», framhåller Brunner (ibid.). »So 'materialistisch' ist das christliche Denken darum, weil ihm der Leib so gut wie der Geist Gottes gute Schöpfung ist, wenngleich er das ist, was die Seinsweise des Geschöpfes von der Seinsweise des Schöpfers in alle Ewigkeit unterscheiden soll» (s. 387). Den sista koncessiva satsen är av synnerlig vikt för förståelsen av Brunners egen uppfattning. Medan inom teologien en vändning från den idealistiska odödlighetsläran till den kristna uppståndelsetron är att konstatera, men medan man ändock ofta ryggar tillbaka för den urkristna tron på *köttets* uppståndelse och här vill tänka i »andligare» banor än urkristendomen själv, gör Brunner allvar av den urkristna tanken, att det är kroppsligheten, »köttet», som evigt skiljer det skapade från skaparen. Det är en även från strängt filosofisk synpunkt provhållig tanke, att »der Leib ist Begrenzung der einzelnen Menschen untereinander» (ibid.). Men kroppsligheten är samtidigt »unverkennbarer Ausdruck der Vergänglichkeit und des Todeswesens unserer sündigen Existenz» (401 f.). Detta är emellertid icke så att förstå, att synden vore knuten till kroppsligheten och att det själsliga och andliga hos människan vore oförgängligt och odödligt. Brunner framhåller för det första uttryckligen: »Die Sünde kommt nicht aus dem leiblichen Trieb in den Geist hinein, sondern sie kommt aus dem Geist in den leiblichen Trieb hinein» (s. 395). Anden är »der eigentliche Widersacher und Störefried» (ibid.). Ty själva syndigheten ligger i »jene selbstherrliche, sich falsch über das Gegebene erhebende Geistigkeit» (s. 384). Tänkes tanken ut, så ligger enligt Brunner i den idealistiska inställningen såsom religiös livsform själva syndigheten. För det andra

hävdar Brunner, att *hela* människan med ande, själ och kropp dör — »dieses Sterben wird ein Sterben des ganzen Menschen, nicht bloss seines Leibes sein» (s. 495) — och att den metafysiska läran om själens odödlighet icke är biblisk eller kristen: »Die Bibel kennt, darüber besteht wohl heute keinerlei Meinungsverschiedenheit mehr, diesen Gedanken einer metaphysisch, in der Natur oder im Wesen der Seele begründeten Unsterblichkeit nicht» (s. 485). Men Brunner är icke blind för huru det teologiska tänkandet under århundradenas lopp i stort sett gått i syntesens tecken och sammanfört platonisk odödlighetslära och kristen skapelsetro. »Diese Synthese von platonischer Seelen- und christlicher Schöpfungslehre beherrscht die ganze Patristik, wird in der Scholastik mit Hilfe aristotelischer Begriffe noch weiter ausgebaut, geht auch mit nur geringen Modifikationen in die altprotestantische Theologie über und beherrscht nicht nur die im engeren Sinn theologische Gedankenbildung, sondern wird auch zum integrierenden Bestandteil der kirchlichen Frömmigkeit, der Predigt, des Unterrichtes, der Liturgie und des kirchlichen Liedes» (s. 485). Men »Luther hat, gerade so wie er mit sicherem Sinn für das ursprünglich Biblische die *imago*-Lehre aus ihrer idealistischen Form herauslöste, auch diesen Gedanken wundervoll klar vom kirchlich-idealistischen Unsterblichkeitsgedanken geschieden» (s. 487). Men det är icke en tillfällighet, att den kristna tanken ofta förbundet sig med den platoniska odödlighetsläran, ty det finns ett principiellt samband mellan båda. »Nicht das ist der Fehler des Idealismus, dass er den Menschen, seines Geistes wegen, mit dem ewigen Sein in Beziehung bringt, sondern *wie* er das tut; dass er das ewige Sein substanzhaft, naturmässig oder wesensmässig als Seinsweise des Geistigen dem Menschen zuspricht» (s. 486). Ty »der Mensch im Ursprung ist, so sagt uns die Bibel, zum ewigen Sein, nicht zum Tode bestimmt» (ibid.). Denna människans *eviga* bestämmelse har Luther klart insett, men han har sammanskådat »die Ewigkeit der Bestimmung und ihre völlige Abhängigkeit vom Willen und Wort Gottes» (s. 487). Därmed har idealismens egocentriska och antropocentriska inställning fått vika för en klart teocentrisk: »Nicht in einer Geistnatur . . . sondern im Wort Gottes . . . liegt das Ewige» (ibid.). Men »dieses im Wort Gottes Sein *ist* des Menschen Sein, ob er nun glaubend sei oder unerlöster Sünder, ob er also unter dem Zorn oder unter der Gnade Gottes stehe; er kann verkehrt im Wort Gottes sein und steht dann unter dem Zorn; aber er kann nicht überhaupt nicht im Wort Gottes sein» (ibid.). »Das Sein

unter dem Zorn-wort» är »ein Sein zum Tode», »ein Sein zum ewigen Tode», »ein Sein in der Verdammnis» (ibid.). Men detta innebär överhuvud icke en annihilation. »Mit einem Aufhören des ungläubigen Menschen im Tode rechnet Luther nicht, so wenig als das Neue Testament» (s. 487 f.). Den kristna tron står lika främmande för den naturalistisk-nihilistiska som för den idealistisk-svärmiska synen på döden (s. 488).

Detta att människan till sitt väsen är bestämd för evigt liv, men i verkligheten hel och hållen — både till ande, själ och kropp — går mot döden, visar på ett eklatant sätt den motsägelse, vari den verkliga människan, »der Mensch im Widerspruch», är ställd. Dock stannar icke Brunner vid människans verkliga belägenhet, utan visar i en avslutande del (s. 497—518) på den gränssituation, vari »die Aufhebung des Widerspruchs zwischen dem wirklichen und dem wahren Menschen» kommer till stånd. Detta upphävande av motsägelsen är »eine Zurücknahme des zwischen dem Ursprung und dem Jetzt liegenden Gegensatzes» (s. 502) eller »ein Weg zurück» (s. 503). Även här vill Brunner synbarligen göra den teocentriska grundsynen gällande. »Nicht ich gehe, Gott geht den Weg zurück bis zum Anfang; er nimmt die ganze Konsequenz meines Abfalls auf sich. Gott kommt sozusagen durch meinen ganzen Abfall hindurch auf mich zu, beladen mit dem ganzen Gewicht meines Abfalls, betroffen von dem ganzen Fluch, den mein Abfall als objektive Tatsache verursacht hat» (ibid.). Så är tron såsom vägen tillbaka till mitt sanna mänskliga väsen »die Anerkennung der Notwendigkeit der göttlichen Versöhnung» (ibid.). Och »ist der Mensch wieder mit Gott verbunden, so ist er auch wieder hergestellt, der Riss ist geheilt, der Widerspruch ist beseitigt, das Ursprüngliche ist zur neuen Wirklichkeit geworden. Wahrheit und Wirklichkeit des Menschen sind wieder eins» (s. 505). I försoningstron har den verkliga människan återfått sitt sanna väsen.

Blott ett par kritiska synpunkter skola här framställas. Den ena tar sikte på Brunners här senast behandlade försoningsuppfattning. Onekligen strävar Brunner genomgående att bevara en teocentrisk grundsyn. Gent emot 1800-talets subjektivism, som i sista hand kom att ställa människan i centrum, söker Brunner framhäva det objektiva, gudshandlandet och das Wort Gottes. Försoningen framställer han också som en gudsgärning. Men aktge vi på vad som enligt honom djupast är försoningens motiv och syfte, så visar det sig, att han icke helt frigjort sig från den subjektivism, som han eljest bekämpar. För-

soningens motiv är icke helt enkelt en manifestation av Guds outgrundliga nåd och kärlek — alltså icke något rent teocentriskt — utan återställandet av människans sanna väsen. Mutatis mutandis var detta försoningens innebörd även hos Schleiermacher och Ritschl.

Den andra kritiska synpunkten berör de allmänt teologisk-vetenskapliga anspråk, varmed Brunners antropologi framträder. Hela arbetets tema var »der wirkliche Mensch», d. v. s. »der Mensch im Widerspruch von Schöpfung und Sünde» (s. 499). Riktigt framhåller Brunner, att »dieser Widerspruch nicht empirisch und nicht apriorisch-philosophisch, sondern nur gläubig verstanden werden kann» (ibid.). Men då Brunner vidare framhåller, »dass die christliche Sicht des Menschen die einzig realistische ist, dass jede andere Sicht das Bild des wirklichen Menschen irgendwie verzerrt oder verdeckt» (ibid.), och i olika sammanhang söker bevisa detta, har han överskridit den position, som kan göra anspråk på att vara vetenskapligt teologisk. Han har m. a. o. härmed flyttat över betraktelsen på ett metafysiskt och därmed ovetenskapligt plan. Ty då han säger, att »den kristna synen på människan är den enda realistiska», utgår han från den typiskt metafysiska tanken, att verkligheten överhuvud vore identisk med något visst verkligt. Och det är endast på detta allmänt metafysiska plan han kan jämföra den kristna människoupfattningen och dess enskilda moment med andra uppfattningssätt om människan av filosofisk, mystisk o. s. v. art och ge företräde åt den kristna betraktelsen. Men detta värderande förfaringssätt är naturligen icke vetenskapligt, då vetenskapen ju blott konstaterar, men ej värderar. Och även om detta förfaringssätt avser att tillvarata den kristna trons höghet, så motsvarar resultatet icke avsikten. Att uppvisa den kristna trons »höghet» är i sista hand intet annat än att låta den vara, vad den är, m. a. o. uppvisa dess egenart. Men hos Brunner visar sig, att själva tron får ett mångtydigt och vacklande innehåll. För att blott stanna vid ett par motsägande bestämningar är tron å ena sidan enligt Brunner icke »eine Weltdeutung», utan »Teilnahme an einem Geschehen» (s. 516), närmare bestämt »Entscheidung» (passim), å andra sidan den ståndpunkt, ut från vilken »wir die Phänomene der menschlichen Existenz, an deren *Deutung* sich Religion und Philosophie schon immer versucht haben, richtig, das heisst ohne Verzerrung sehen können» (s. 499). Faran i att tron så föres ut på en metafysikens allmänning är att den till sin egenart själv fördunklas. Denna tendens i Brunners teologiska tänkande är icke ny. Den kan spåras genom-

gående i hans tidigare arbeten. Vid anmälan av ett par av dem i denna tidskrift har jag karakteriserat denna tendens som en oscillering mellan den bibliska och den filosofiska logos.

Sådana kritiska synpunkter må icke fördunkla, vad jag förut antytt, nämligen att Brunners arbete *Der Mensch im Widerspruch* intar en rangplats bland försöken inom nutida teologi att framställa den kristna trons syn på människan. Det är såsom resultat av en femtonårig forskarmöda (jfr s. VIII) med ett ord imponerande. Det säger i en rad punkter det bästa, som i teologiens närvarande läge kan sägas, och i en del fall, där man ej omedelbart är böjd för att instämma, väcker det till liv nya synpunkter och frågor.

Hj. LINDROTH.

NYTT LJUS ÖVER DEN SVENSKA KYRKANS SENASTE NYDANINGSPERIOD.

OLLE NYSTEDT: *Från Studentkorståget till Sigtunastiftelsen. Ungkyrkorörelsens genombrottsår*. 480 sidor. Stockholm (tr. i Uppsala) 1936. Sveriges Kristliga Studentrörelses förlag. Pris kr. 9: 50, inb. 11: —.

HILDING PLEIJEL: *Ungkyrkorörelsen i Sverige. En historisk konturteckning*. 41 sidor. Lund (tr. i Malmö) 1937. C. W. K. Gleerups förlag (Skrifter i teologiska och kyrkliga ämnen, 4). Pris kr. 1: —.

OSCAR KROOK: *Uppenbarelsebegreppet. Studier i uppenbarelsebegreppets problematik i evangelisk-luthersk teologi med särskild hänsyn till brytningarna i Sverige omkring senaste sekelskifte, till Luthers reformatoriska genombrott och till begreppets bearbetning i E. Billings teologi. I*. 230 s. Stockholm 1936. P. A. Norstedt & Söners förlag. Pris kr. 5: —.

Medan ännu de livgivande impulser, som genom den unkyrkliga rörelsen tillförts nutida svenskt kyrkoliv, äro i full verksamhet, börja de historiska framställningarna rycka den in på livet.

Olle Nysteds stora, förnämligt illustrerade bok ger i brett berättande och rikt dokumenterad form en kronologiskt fortlöpande intim krönika från den unkyrkliga väckelsens genombrottstid. Den

återspeglar, hur läget tedde sig för den inre krets i Uppsala, som »när seklet var ungt» med djärv initiativkraft tog ledningen inom den svenska kyrkan. Den är därför av stort värde såsom hjälpmedel för en orientering i dagens kyrkliga läge och såsom materialsamling för den kyrko- och idéhistoriska forskningens framtida ingående analys av denna också för den teologiska utvecklingen synnerligen betydelsefulla nydaningstid.

En historisk undersökning har Nystedt ej avsett att ge. Hans framställning griper och värmer genom att läsaren så starkt förnimmer fläkten av den anda, ur vilken korstågsrörelsen sprang fram, förnämligast genom det material ur samtida dagboksanteckningar och brev, som redan här lagts fram för offentligheten. Synnerligen värdefulla äro de många utdragen ur brevväxlingen mellan rörelsens ledande män, särskilt dess tänkare Einar Billing och dess strateg Manfred Björkquist, t. ex. under den Segerstedtska striden 1912—13 och pansarbåtsinsamlingen 1912. Man kan här klart skönja, hur detta sistnämnda företag — ett »sällsamt mellanspel», som Nystedt kallar det — fötts fram ur en intensiv vånda inför folkets nöd i Björkquists ledaresjäl, som är helt betingad av att dess historia i nuet ses såsom en Guds fortgående uppenbarelse i dom och i nåd.

Det som gör, att Nystedts stora arbete förblir dokumentsamling och ej når historieskrivningens plan, är den mycket märkbara bristen på mera omfattande perspektiv. Det kodifierar den inre cirkelns egen syn på händelseförloppet, när det nya liv bröt fram, som grep och bar de unglyrkliga ledarna och som de hade att bära ut till hela sitt folk. Men trots folkkyrkotankens väldiga rymd har en viss närsynt begränsning av horisonten alltjämt kommit att vidlåda författarens bedömning av de andliga fejder han återger.

Detta är så mycket märkvärdigare, som det unglyrkliga genombrottet ju redan 1930 blivit under vidare perspektiv infogat som ett led i den historiska utvecklingsprocessen, då E. d. v. Rodhe utgav sin mästerligt avvägda helhetsbild av »Svenska kyrkan omkring sekelskiftet». Här klargör han allsidigt de skilda förutsättningarna för den skickesediga förnyelse av kyrkolivet, varav »korstågen» voro endast det tydligast skönjbara utslaget. Det märkes nogsam, att det verket stammar från en man, som ej blott varit intimt förtrogen med förgrundsfigurerna och händelseförloppet, utan kunnat få vidare överblick och förmått strängare sovra materialet och skarpare markera

sammanhangen också i den historia han själv aktivt genomlevat tack vare den historiske forskarens metodiska skolning.

Även Ester Luttemans 1933 publicerade stora minnesbok: »Axel Lutteman. Korsfarare och präst» ger å andra sidan just genom den subjektivt ensidiga men också fördjupade inblick, som följer med den biografiska formens nödtvungna begränsning av ämnet till en av ledargestalterna, nästan mera omedelbara och samlade intryck av de händelserika åren än Nystedts mera vittsvävande försök till en allsidig helhetsbild. För att icke proportionerna i bilden av denna rörelse efter dessa senaste, tacknämligt subjektiva dokumentpublikationer skola förryckas, behöver nu en kyrkohistorisk undersökning sätta in, som söker objektivt analysera de bärande motiven och insätta dem i större historiska sammanhang.

Ett perspektiv på frågan ger Hilding Pleijel i sin lilla skiss över »Ungkyrkorörelsen i Sverige», som med mångsidiga argument söker bestyrka den enda huvudtesen, att den »innebar en förnyad lutherdomens konception på svensk mark» under »lösgörande från de anglosachsiskt-reformerta och allmänt kosmopolitiska strömningar, som vid denna tid trängt djupt in i kyrkan», som slutorden (s. 33) lyda. Inom det knappa omfånget kunna ju endast kända fakta meddelas, men deras betydelse framstår mera markant i ljuset av den ledande synpunkten. Det märkligaste med Pleijels analys är att den redan 1929, alltså före Rodhes arbete, framlagts i tryck inför tysk publik, men att den trots de mellanliggande årens publikationer dock icke blivit antikverad, vilket i sin mån bestyrker förf:s mening, att det grundläggande dokumentet för förståelsen av vad här skett är ledarnas personliga minnen i boken om »Uppsala kristliga studentförbund 1901—1926».

Om en av de tre män, som Nystedt ställer fram såsom Uppsalarörelsens stora lärofäder och geniala idéskapare: J. A. Eklund, Nathan Söderblom och Einar Billing, har ett första försök till en vetenskaplig monografi framlagts hösten 1936. Om Nystedts krönika blir lidande på »det korta perspektivet», går Oscar Krook i sin studie över uppenbarelsbegreppet till motsatt överdrift, då han anlägger »det långa perspektivet» i så utpräglad grad, att han i den första delen egentligen aldrig hinner fram till sitt egentliga forskningsföremål, Einar Billings »uppenbarelseteologi».

Själva frågan om uppenbarelsens innebörd, det väsentliga och svår-analyserade centraltemat för den nyorienterade svenska teologien från

sekelskiftet, har fångslat förf:s intresse och drivit honom ut på strövtåg i hela den evangeliska teologiens historia. Det har tydligen varit ett livsbehov för honom att skriva denna bok, som redan genom stilens journalistiska glans och synpunkternas fångslande vidd håller läsarens intresse på helspänn. De avgörande impulser han mottagit av sin ungdoms teologiske läromästare, Einar Billing, har han behövt teoretiskt redovisa och klarlägga i ljuset av den senare teologiska utvecklingens landvinningar. Genom att analysera uppenbarelsbegreppet har han velat finna roten till vårt tidevarvs genomgripande teologiska kris. Den banbrytande betydelsen av Billings teologiska insats får en imponerande idéhistorisk bakgrund genom Krooks tes, att han äntligen återupptäckt Luthers genuina, rent religiösa syn på uppenbarelsen och förmått göra den teologiskt fruktbringande i det nya tidsläge, som den historiska bibelforskningens genombrott skapat. Luthers brytning med skolastiken återföres på en brottnings mellan två artschilda uppenbarelskonceptioner. Mot den *intellektualiserade* syn på »revelatio» såsom en samling av övernaturligt uppenbarade läror, som skolastiken framför allt genom Thomas övertagit från hellenismens tänkande, sätter Luther sin *dynamiska* syn på uppenbarelsen såsom den personliga vissheten om evangelium, ordet om Guds nåd, i trots mot lagens dom omfattat i tron. Men genom Melanchthons intellektualiserande omtolkning blir denna nyansats inom den lutherska teologien ända in i våra dagar nästan helt undanskymd.

Även om framför allt skissen av Thomas' uppenbarelslära är alltför lättvindigt konstruerad, har förf. i sin huvudtes otvivelaktigt fått grepp om en väsentlig och avgörande skillnad i fattningen av uppenbarelsen. Förf. har sin styrka i djärva och vittomspännande kombinationer, men alltför ofta försummar han att i detalj utveckla innebörden av vad han skymtat i en intuitiv helhetsvy. I formellt avseende måste skarpa anmärkningar framställas mot bristande nöjaktighet i citat och referat och framför allt mot alltför summariska och onyanserade omdömen. Men dessa allvarliga metodiska brister mötvägas av ett originellt grepp på frågorna och säkert känn för det teologiskt och religiöst väsentliga. Den något otympliga kompositionen återspeglar väl troget den kringgående stråten, som förf:s egna forskningsmödor måst slå in på. I en egenartad cirkelrörelse arbetar sig Krook först genom en bakåtgående undersökning allt längre bort från sitt ursprungliga forskningsföremål för att sedan från reformationens vändpunkt söka sig tillbaka dit genom att på nytt genomvandera sek-

lerna, denna gång i historisk tidsföljd, för att sprida det nyvunna ljuset över den redan baklänges tillryggalagda vägen. Måhända lär man sig vid denna dubbla vandring genom historien se mer än som vid en enkelriktad genomgång av materialet skulle vara fallet. Det ökar läsarens intresse, att han får följa undersökningen heuristiskt från dess upprinnelse i nutidens problemläge tillbaka till dess fördolda ursprung i reformationens genombrott och därefter uppfordras att genom förnyad överblick pröva, i vad mån den historiska utvecklingen kan klarare genomskådas från den vunna utsiktspunkten. Men dessa upprepningar lägga beslag på så mycket utrymme och intresse, att förf. ingenstädes får tillfälle att driva egentlig primärforskning på någon del av sitt vidlyftiga material, utan undersökningen stannar på den idéhistoriska översiktsskissens plan. Men om vissa av de vetenskapliga dygder, som pläga höra till akademiska avhandlingars ordinära utstyrel, här lysa med sin frånvaro, så uppväges detta mer än väl av mera sällsynta vetenskapliga grepp och perspektiv i uppläggningsen av det stora temat.

Dock blir arbetet lidande på att dessa vidlyftiga dogmhistoriska utflykter ännu ej mynnat ut i en noggrant genomförd bestämning av uppenbarelsbegreppet hos Einar Billing, vartill dock hela framställningen egentligen syftar hän. Det är att hoppas, att förf. snart skall få tillfälle att slutföra en grundlig undersökning av Billings teologiska konception. För denna krävande uppgift äger han alldeles säregna förutsättningar, icke blott genom de omfattande förstudier han i denna första del av verket gjort reda för, utan framför allt genom sin intima förtrogenhet med Billings tänkande, också under perioder, då det är dokumenterat endast i otryckta källor. Det må påpekas, att redan i denna del har Krook publicerat en sammanställning av Einar Billings tryckta skrifter.

FOLKE HOLMSTRÖM.

ALFRED WIKENHÄUSER: *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus. Münster in Westf. 1937, Aschendorff* (244 s.).

Den egendomliga sociologiska företeelse, som den kristna kyrkan erbjuder, har fått sin karakteristiska benämning av Paulus, som upprepade gånger talar om »Kristi kropp». Detta begrepp har på senare tid varit föremål för upprepade undersökningar: Traugott

Schmidt (1919), Schlier (1930), Käsemann (1933) och nu senast av den katolske exegeten Wikenhauser vid universitetet i Freiburg i. Br., som för nio år sedan publicerade ett arbete om Paulus' Kristusmystik. Han börjar med att undersöka det paulinska kyrko-begreppet (s. 4—83), i väsentlig överensstämmelse med de synpunkter, som jag nyligen utvecklade i denna tidskrift (Sv. T. Kv. 1936, 303 ff.). Därefter övergår han till att behandla begreppet $\sigma\omega\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, först i de paulinska huvudbrevnen och sedan i Kol. och Ef. Slutet utgöres av ett avsnitt om det religionshistoriska problemet.

Jag tvekar icke att beteckna detta arbete som ett bland de värdefullaste bidragen till paulinsk bibelteologi, som vi ha fått under dessa senaste år. Framställningen bygger på en grundlig utläggning av de apostlaord, som här komma ifråga; den exegetiska metoden är allt igenom mönstergill. W. är katolik, men det är ytterst sällan, som man spårar något inflytande av dogmatiska förutsättningar.

Synnerligen god är den översikt över hellenistiskt jämförelsematerial, som lämnas s. 130—143 och som sträcker sig ända från Platon och ned till det andra kristna århundradets populärfilosofi. I synnerhet ha de stoiskt färgade författarna (Cicero, Seneca, — båda influerade från Poseidonios; Plutarchos, Epiktetos, Marcus Aurelius, Dion Chrysostomos) med förkärlek använt bilden av kroppen om staten, samhället, kosmos. Samma bild går igen i Menenius Agrippas berömda fabel (Livius II 32), som torde ha sitt ursprung på grekisk mark c:a 400 f. Kr. Paralleller finnas i de vediska upanishaderna och möjligtvis i Egypten från ännu äldre tid. Poängen i bilden är då alltid solidaritetstanken: Genom att underkasta sig den överindividuella ordningen befrämjar man ytterst sin egen rätt förstådda fördel.

Paulus' tanke om »Kristi kropp» går emellertid långt ut över detta parentetiska moment. Varifrån har han då sin mystiskt-realistiska $\sigma\omega\mu\alpha$ -tanke? Paulus icke bara jämför kyrkan med en kropp (organism), men han uppfattar den som en kropp, den är Kristi kropp. Man har velat härleda denna idé från nattvarden, de kristnas mystiska enhet genom delaktigheten i det eukaristiska brödet, som är Herrens lekamen. Eller man utgår från tanken om kyrkan som Kristi brud och hustru, hon är »mannens kropp» (Ef. 5: 28); under det att andra vilja finna spår av en gnostisk tankegång: Det är den gamla indiska och iranska idén om gud (Aion), som omfattar och i sig innefattar hela världen och föreställes som en gigantisk kropp, vilkens olika lemmar äro världens olika beståndsdelar. I

gnosis är denna Aionmyt överförd på Frälsaren-Urmänniskan: Frälsningen består i att han samlar sina i materien spridda lemmar (ljuspartiklar, själar) och stiger upp till himmelen med dem. De frälsta själarna äro alltså Frälsarens lemmar. Denna gnostiska mytologi kommer då i synnerhet ifråga som förutsättning för Kol. och Ef., där ju kyrkan uttryckligen identifieras med kroppen, vilkens huvud Kristus är.

Wikenhauser sympatiserar mest med den sista teorien, fastän han ingalunda håller den för säkrad. Men för övrigt har han tvenne huvudintressen i sin undersökning: Att komma åt den paulinska tankens verkliga innebörd och att visa, att Kol. och Ef. i grunden stå på samma linje som de paulinska huvudbrevens ifråga om användningen av tanken om $\sigma\omega\mu\alpha \lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$. Vad den senare frågan beträffar, måste det medges, att *förutsättningarna* för föreställningen om kyrkan såsom Kristi kropp redan finnas i huvudbrevens, ehuru tanken där aldrig är klart uttalad. Jag kan dock icke komma ifrån, att den påtagliga skillnad som råder mellan användningen av begreppet i Kol. och Ef. å ena sidan och i de äkta paulinerna å den andra blir ett moment, som tillsammans med alla de andra indicierna talar starkt för att Ef. och Kol. endast indirekt sammanhänga med aposteln. Här talas dock ett annat språk, och just de fina nyanserna mitt i den starkt paulinska färgen verkar på ett särskilt sätt övertygande.

Med stor behållning läser man avsnittet om »Kristi kropp» i *huvudbrevens* (s. 84—152); interpretationen av de ställen i Rom. och 1 Kor., där begreppet förekommer, är mycket sorgfälligt och givande. På två ställen närmar sig Paulus den hellenistiska organismtanken, 1 Kor. 12:12 ff. och Rom. 12:4 ff., här användes begreppet mera som en bild i parenetiskt syfte. Likväl märker man klart, att Paulus lägger ett djupare innehåll i orden; det är icke *bara* en bild, det är något mera, en helig realitet. Det består en verklig inre enhet mellan de troende inbördes och mellan dem och Kristus. De äro Kristi kropp. W. vill nu visa, att denna enhet, detta mystiska sammanhang, enligt Paulus' tanke skapas i dopet och förnyas i nattvarden. Och det är Anden, som är den skapande och sammanbindande kraften. Huvudmomentet i tanken är enheten med Kristus, den inbördes enheten mellan de troende kommer i andra rummet.

Men den frågan återstår fortfarande: Varför kallas den mystiska enheten av de döpta och Kristus $\sigma\omega\mu\alpha$? Inför denna sista fråga stannar W. med ett frågetecken. Han överväger, som redan antytts,

möjligheten av ett gnostiskt ursprung för denna speciella föreställning. Men helst skulle han nog ha velat kunna peka på en genuint kristen utgångspunkt. De möjligheter, som här erbjuda sig, bli icke upptagna till undersökning. Icke det genetiska utan det teologiska intresset driver författaren. Och man måste säga, att hans framställning kastar klarare ljus över innebörden av Paulus' tanke, på samma gång som den ger en förträfflig orientering i litteraturen och problemen.

ANTON FRIDRICHSEN.

HOLGER MOSBECH: *Evangelielitteraturens Tilblivelse. Köbenhavn 1937. Gyldendal (128 s.).*

I denna instruktiva översikt — sex föredrag hållna vid universitetet i Reykjavik — ger författaren en framställning av den synoptiska frågans innebörd och forskningshistoria (s. 1—85). Hälften av detta utrymme upptages, som rimligt är, av det nyaste skedet, det »formhistoriska». Sista delen (s. 86—128) ger oss Mosbechs egen syn på resultatet av det 150-åriga arbetet med de synoptiska problemen. Skriften framkommer på en tidpunkt, som måste sägas vara mycket lämplig för en överblick och en kritisk sammanfattning. De grundläggande insatserna i den synoptiska forskningen fira under dessa år hundraårsjubileum: År 1835 framlade Lachmann sin teori om att Markus är äldre än Matteus och Lukas och ingår i dem; 1838 kom Wilkes skrift om Urevangelisten, och samma år Weisses stora arbete om den evangeliska historien. Därmed var grunden lagd för »tvåkällshypotesen», som sedan har hävdats i alla skiften och förmodligen kommer att stå sig i alla tider, även om en hel del frågor förbliva dunkla och omstridda. — Formhistorien har snart fullbordat sitt andra decennium; Dibelius' berömda programarbete och Karl Ludwig Schmidts grundläggande perikopanalys kommo båda 1919.

Tiden är därför nu inne att ställa frågan, hur denna metod har klarat sig i den kritiska prövningen, som har pågått ända sedan den lancerades. Mosbech försöker i de två sista kapitlen att göra upp formhistoriens saldo och fastställa vad den har gett av förblivande bidrag till vår förståelse och värdering av evangelierna. Slutomdömet låter rätt reserverat. Man tycker sig förnimma en rätt så stor skepsis gent emot formhistorikernas metod, både rörande dess förmåga att

kasta ljus över traditionens tillblivelse och ifråga om dess konsekvenser för bedömandet av evangeliernas historiska källvärde. Det mesta av det som står sig i den formhistoriska betraktelsen hade setts redan av den äldre kritiken (t. ex. evangeliernas mosaikkarakter). Men hela den traditionsmetafysik, som Dibelius och Bultmann ha utvecklat, hyser Mosbech ett berättigt misstroende till. Den i vissa formkategorier traditionsproducerande församlingen är en fiktion. Traditionen om Jesus har fått sin prägel av verklig och äkta hågkomst; den är skapad av dem som hade något att berätta om Jesus, som de själva hade hört och sett. Den återgår följaktligen i stort sett på Jesus själv.

Mosbech lämnar visserligen en ganska bred marginal för sekundär traditionsbildning, både i fråga om ord och om berättelser. För min del tror jag icke mycket på en *fri* produktion av Jesusord från »församlingsteologiens» sida. De utsagor, som tydligen och handgripligen återspegla senare förhållanden än Jesu och hans lärjungars, torde dock nästan alla ha sin rot i ett ursprungligt Jesusord, som har blivit omböjt eller interpreterat. På sin höjd kan man antaga, att ett antal urkristna profetord ha lagts i Jesu mun och nu framträda som sagda av honom.

Annorlunda ligger givetvis den kritiska frågan, när det gäller berättelserna, vare sig det är rena »noveller» eller det är historier som ha sin poäng i ett Jesusord. Här måste man räkna med en omfattande och genomgripande stilisering, som dock icke behöver antagas ha berövat berättelserna deras *typiska* verklighetskaraktär. Vad speciellt *underberättelserna* angår, lutar Mosbech åt den rationalistiska förklaringen hellre än åt den formhistoriska: Det är verkligen en »historisk kärna» i dessa perikoper, de äro icke alster av fromhetens behov. Möjligtvis skulle man kunna intaga en tredje ståndpunkt, nämligen medgiva, att tradenterna ha upplevt undret i Jesu närhet och berättat vad de upplevde. »Was eigentlich geschehen ist», förblir ett mysterium.

Alla de frågor som sysslandet med evangelierna ständigt på nytt väcker, finna i Mosbechs arbete en samlad översiktlig framställning, en klok och besinningsfull behandling. Boken kan livligt rekommenderas till studium. På få sidor bjuds här allt väsentligt. Jag saknar endast ett understrykande av de s. k. synoptiska dubbletternas stora betydelse som bärande stenar i fundamentet under tvåkällshypotesen. Några ord kunde måhända även sagts om de nyare källundersök-

ningarna (jfr K. Grobel, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse*, 1937) samt om förhållandet mellan den arameiska urtraditionen och den grekiska evangelietexten. Men huvudfrågorna möta oss i en klar och kunnig uppläggning, varigenom författaren har förvärvat sig anspråk på alla intresserades tacksamhet.

ANTON FRIDRICHSEN.

Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Herausgegeben von PAUL ALTHAUS und JOHANNES BEHM. Göttingen 1933 — 37. Vandenhoeck & Ruprecht.

En mansålder har nu gått, sedan Johs. Weiss utgav sin »Gegenwartsbibel» (1906), i vilken Nya Testamentets skrifter blevo utlagda »för nutiden» i utpräglad kritisk religionshistorisk anda. Jämte utgivaren själv fann man bland medarbetarna en rad lysande namn ur den radikala falangen, som Bousset, Gunkel, Heitmüller, Jülicher. Det är intressant att jämföra detta arbete, som fick en oerhörd spridning, med det »Nya Göttinger Bibelverk», som nu föreligger färdigt på samma förlag. Hela omsvängningen i den teologiska situationen speglar sig i dem. Utgivarna, Althaus i Erlangen och Behm i Berlin, åtnjuta anseende som stadgade konservativa teologer, och bland deras medarbetare ha vi några av bekännelsekyrkans ledande exegeter, som Schniewind, Rengstorff, Rendtorff och Strathmann. Tendensen går icke numera ut på att framhäva avståndet mellan urkristendomens tanke och vår och stämma Nya Testamentet inför nutidens tribunal, utan nu gäller det fastmera att ställa vår tid in under bibelordets dom. Rollerna äro omkastade.

Det betyder emellertid ingalunda, att de kritiska synpunkterna äro övergivna. Det historiska perspektivet — och det är ju detta som fordrar och normerar »kritiken» — kan aldrig försvinna, sedan det först har öppnats. Men väl märka vi här en långt större redobogenhet att ingå på Nya Testamentets syn, skildring och resonemang, en energisk vilja att förstå det inifrån. Man betraktar icke a priori allt som vid första påseende förefaller oss egendomligt och konstigt som grotesk primitivitet, synkretistiska företeelser, alster av otyglade känslor och en överupphettad fantasi. Det går en mäktig *teologisk* ström igenom Nya Testamentet, med sin källa i Jesu ord och gärning. Det nya bibelverket är buret av övertygelsen om Jesu gudmänskliga person, ögonvittnenas fulla trovärdighet och de nytestamentliga för-

fattarnas djupa insikt i uppenbarelsens och Gudslivets hemligheter. Denna övertygelse ha de som fullt modernt utbildade och utrustade exegeter, som behärska det filologiska, religionshistoriska och tids-historiska materialet. De underlåta intet i riktning av att framlägga detta material, och de referera samvetsgrant de åsikter, som överallt vilja finna sagomotiv, legendstoff, kultmystik, primitivitet, strängt tids-bundna och tidsbegränsade föreställningar. Men man märker, att hela denna metod är dessa forskare främmande, den säger dem icke något väsentligt om den text som skall tolkas. Ibland tycker man nog, att det råder en viss kritisk naivitet mitt i den obestriddiga lärdomen; men ännu starkare är dock intrycket av grundligt inträngande i ordet, en vetenskapligt kontrollerad hängivelse åt det, som gör tolkningen levande och sann.

Hela detta bibelverk utgör omkring 2000 sidor och torde nu kosta mellan 50 och 60 svenska kronor; man kan även köpa enskilda delar, som betinga ett pris av 3 upp till 5 kronor, allt efter storleken. Förutom utläggningarna finnas inledningar till varje skrift samt en överblick över kanon- och texthistorien. Ett register till hela verket är utarbetat. Texten är indelad i smärre avsnitt, till vilka utläggningen knyter sig. Denna är genomgående klar och upplysande, i vissa fall helt ypperlig även ur stilsynpunkt; vad lättläshet beträffar torde detta bibelverk kunna tävla med »Gegenwartsbibel», dess radikala förelöpare.

Såsom de mest betydande bidragen framhåller jag Schniewinds tolkning av Markus och Matteus, Beyers av Apostlagärningarna, Althaus' av Romarbrevet. Detta är förträffliga prestationer. Värdefull är också J. Jeremias' utläggning av Pastoralbrevet. Utpräglat svaga äro bidragen av Rengstorff (Lukas) och Büchsel (Johannes). Övriga medarbetare äro H.-D. Wendland (Korr.), Heinzelmann, Oepke, Strathmann, Rendtorff, Hauck och Behm (Uppenb.). Överallt finner man god vägledning, solid och pietetsfull exeges. — Rengstorffs Lukaskommentar är en underlig blandning av lärdom och kritiklöshet. Författaren är en av tidens bästa kännare av judendomen och ger därför goda bidrag till förståelsen av Jesusorden och realia; han har också inlagt förblivande förtjänster genom sina revolutionerande studier över det urkristna apostolatet. Men i alla kritiska frågor sviktar han ohjälpligt, han räknar icke alls med traditionens utveckling, ombildning och växt, tar heller icke den ringaste hänsyn till urkristendomens affinitet till den religiösa legenden. Allt blir god historia, även barndomslegen-

derna i början av Lukasevangeliet. — Büchsel genomför den synpunkten, att Fjärde evangeliet i sin nuvarande form är författat av aposteln Johannes, Sebedei son, vilket ju gör hela skriften obegriplig. Att en Jesulärjunge skulle ha producerat alla Jesustalen i Fjärde evangeliet på fri hand är alldeles otroligt. Däremot börjar man förstå, om man på Johannesevangeliet anlägger samma synpunkt som på synoptikerna: Urtradition, interpretation, redaktion. Büchsels bidrag är ett steg tillbaka och kan endast bidra till att kvarhålla okunniga läsare i en skadlig fiktion.

Ett mönstergillt handhavande av kritiken möter oss hos Beyer i hans behandling av Apostlagärningarna. Under den rådande bristen på goda moderna kommentarer till denna skrift (jfr min uppsats i Sv. T. Kv. 1928, s. 174 ff. och *Le monde oriental* 1931, s. 44 ff.) får Beyers populärvetenskapliga arbete ett ännu högre värde. Han tar överallt upp frågan om Lukas' källor och hans sätt att behandla dem, och gör det ovanligt lärorikt. — Althaus, bekant i Sverige genom sin bok »De yttersta tingen» (1928), har en stor förmåga att framställa krångliga problem på ett begripligt och övertygande sätt. Denna förmåga kommer till god nytta i en tolkning av Romarbrevet, vilket ju icke tillhör den lättare lektyren. Det har verkligen lyckats Althaus att på ett begränsat utrymme ge en mycket läsbar framställning av tankegången i Romarbrevet, även där den rör sig i uttryck och föreställningar, som ligga oss fjärran. Synnerligen värdefulla äro de många exkurserna, som behandla enskilda begrepp och termer: »Guds rättfärdighet», »Dom efter gärningar», »Rättfärdiggörelse», »Kristi död och uppståndelse», »Gamla testamentet hos Paulus», »Rättfärdiggörelse och försoning», »Adam och Kristus», »Paulus' syn på historien», »Dopet hos Paulus och i mysterierna», »Det nya livet som verklighet och uppgift», »Kött och ande» osv.

I en klass för sig står dock Schniewinds kommentar till de två första evangelierna. Denne grundlige kännare av judendomen, originelle tänkare och intensivt religiösa personlighet har ingen stor men en så mycket värdefullare produktion. Hans ännu ofullbordade arbete, »Euangelion», är grundläggande. Sin syn på det synoptiska traditionsstoffet har han framlagt i en ypperlig avhandling i »*Theologische Rundschau*» 1930 (s. 129 ff.). Med ovanligt goda förutsättningar har han gått till verket, och resultatet har blivit det bästa. En så djup och övertygande tolkning av Jesu ord har icke många sidostycken i kommentarlitteraturen; det råder intet tvivel, att hans

utläggning kommer att sätta spår både i exegetiken och i predikan. Behandlingen av berättelsestoffet är även den givande; dock tycker man även hos Schn. ibland, att berättigade kritiska synpunkter icke alltid komma till sin rätt; magernas hyllning under stjärnans ledning, Petri vandring på sjön, bespisningen av 5000 människor med några få bröd och fiskar och andra legender försvaras som god historisk tradition. Men dessa svagheter väga lätt mot allt det goda, som möter på varje sida. Bergspredikan, t. ex., finner hos Schn. en utläggning, som löser många av de traditionella svårigheterna. »Bergspredikan är i alla sina delar och stycken intet annat än Gudssonens, Messias' kungsord.» Denna sats anger den ledande synpunkten för förståelsen både av Bergspredikan och av alla övriga traderade Jesusord. Mycket, kanske det mesta av vad Jesus har sagt och lärt har paralleller i och utanför judendomen; Jesus bragte inga nya idéer, utan ett nytt liv, i vilket idéerna blevo verklighet. Att tala om Jesu »etik» är missvisande. Han hade ingen morallära, som kunde lösas från hans person. Ut härifrån blir Jesu ställning till lagen begriplig: I Människosönens sfär, i Gudsriket, blir lagen »uppfylld», d. v. s. den blir verkligen förverkligad. Därför fördömer Jesus på det skarpaste varje försök att reducera lagen: icke ett jota eller en enda prick av lagen får borttagas! Ty det skulle ju betyda en ny nomism, ett steg ned från den höjd, på vilken Jesus har ställt rättfärdigheten.

En lärofaders namn dyker ständigt upp i detta bibelverk, hans anda präglar dess bästa delar: Det är Adolf Schlatter. Denne sträve enspännare, som ogenerad av och obekymrad om den allmänna forskningsriktningen alltid har gått egna vägar och som därför länge betraktades som lite konstig och alldeles omöjlig, finner sig på gamla dagar plötsligen såsom den tongivande exegeten i protestantismen. Sin sent vunna ledarställning fyller han med en exempellös vitalitet: Från sitt 77:de till sitt 85:te år (som han fyllde sistlidne augusti) har han publicerat 8 — åtta — stora kommentarer (Mark., Matt., Luk., Joh., Rom., Korr., Past., Jak.) på tillsammans nära 4000 sidor! Endast Theodor Zahn och Bernhard Weiss i Tyskland och Loisy och Lagrange i Frankrike kunna kvantitativt mäta sig med honom som fruktbar kommentator. Men *teologiskt* torde nog Schlatters inflytande överflygla dessa hans kollegers. Kanske mera än direkt genom sina kommentarer har Schlatter fått och kommer han att länge behålla ett mäktigt inflytande genom sin *exegetiska grundsyn*. Den kommer att bli ett kraftigt ferment i framtidens utläggning, även om denna

icke kan upprätthålla lärofaderns intransigenta ställning gent emot kritiken. Och i det nu föreliggande bibelverket har denna grundsyn satt sig ett monument, som drager många ögon på sig. Ingen skall ångra att ha gjort bekantskap med den nya Göttingerbibeln. Den är både till sin läggning och sin uppläggning av den art, att den sökande där skall finna, — finna ljus över Skriftordet.

ANTON FRIDRICHSEN.

ARVID SJÖSTRAND: *Satisfactio Christi. En studie i den lutherska ortodoxiens försoningslära på grundval av Laurentius Paulinus Gothus' och Jonas Magnis skrifter. Akademisk avhandling. Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. Uppsala) 1937. 544 sid. Pris kr. 10:—.*

Det är omöjligt att inom ramen av en tidskriftsrecension ge ett ingående referat av ett så omfattande arbete som Sjöstrands avhandling om den ortodoxa satisfaktionsläran. Uppgiften måste begränsas till att ange den till grund för avhandlingen liggande grundsynen och till att fixera de ur dogmhistorisk synpunkt viktigaste forskningsresultaten.

Sjöstrand bygger i stor utsträckning sin framställning på svenskt material. Laurentius Paulinus Gothus (död som ärkebiskop 1646) och Jonas Magni (död som biskop i Skara 1651) äro väl i svensk teologihistoria mest kända genom den häftiga strid om den aristoteliska etiken, vilken de utkämpade åren 1615—1616. När Sjöstrand använder deras skrifter som grundval för sin historiskt-systematiska undersökning av den ortodoxa satisfaktionsläran, kan lämpligheten härav ur rent metodisk synpunkt ifrågasättas. Paulinus' arbeten äro huvudsakligen av kateketisk natur. Av Magnis hand äga vi en ofullständig disputationsserie. Materialet är således ganska knapphändigt, och det visar sig att Sjöstrand gång på gång, särskilt i de centrala partierna, tvingas att anlita även de stora tyska ortodoxernas dogmatiska arbeten. Därtill kommer att Magni är nyaristoteliker, medan Paulinus företräder en ramistiskt betonad teologi, varför han icke i likhet med sin teologiske motståndare utan vidare kan inrangeras i den typiska ortodoxin. Till denna hör ju icke blott den konfessionella bundenheten utan även den aristoteliska formen, som självfallet måste hava övat ett visst våld på det evangeliska trosinnehållet. Nu kan

Sjöstrand emot denna erinran i fråga om materialet göra gällande, att Paulinus' kateketiska arbeten skänkt honom en möjlighet att ge en mycket fyllig och konkret bild av den ortodoxa åskådningen. Bredden och konkretionen i Paulinus' arbeten göra dem till värdefulla kommentarer till Magnis och de övriga typiska ortodoxernas på grund av den stränga systematiska formen ofta mycket livlösa framställningar. Det som ur metodisk synpunkt kunde te sig som en brist, visar sig sålunda innehållsligt sett hava varit framställningen till gagn. Trots detta kvarstår dock den invändningen, att Paulinus' skrifter icke blott behandlas som kommentarer till den ortodoxa åskådningen utan även användas som ett med Magnis och övriga typiska ortodoxers dogmatiska arbeten jämfällt material.

På grundval av detta svenska material och med utblickar på den ledande tyska teologin, vilka röja en mycket stor lärdom och beläsenhet, söker nu Sjöstrand ett svar på frågan, vad den ortodoxa försoningsläran i satisfaktionstankens form egentligen innebär. Denna undersökning föregås av en omfattande litteraturavdelning, i vilken ortodoxin i den dogmhistoriska forskningen är föremål för behandling. Framställningen sker här under polemik mot de anförda forskarna, varvid deras resultat i stor utsträckning ifrågasätts. Därvid fixeras också de problem, som i den följande undersökningen få sin lösning.

Naturligtvis måste i en sådan översikt A. Ritschl ortodoxitolkning få ett tämligen stort utrymme. Ritschl har ju — för att använda Sjöstrands egen kapitelrubrik — framlagt »den klassiska rationaliserande tolkningen av den ortodoxa försoningsläran». Redan i denna mycket skarpsinniga undersökning av Ritschls ortodoxitolkning kommer grundtendensen i avhandlingen till synes. Sjöstrand utgår visserligen från förhandenvaron av det rationellt-juridiska föreställningskomplexet som en given storhet och synes även räkna med en viss faktisk rationalisering av det evangeliska trosinnehållet, men han vill likväl göra gällande, att dessa rationella begrepp, då de användas i teologin, förlorat sin adekvata karaktär och i stället ha en antydande funktion. Med en viss saklig nödvändighet äro de ortodoxa teologerna bundna vid den rationellt juridiska formen, men de begrepp, som härvid komma till användning, äro djupast sett symboler eller antydningssmedel för en alltigenom irrationell trosåskådning. Då Sjöstrand bevisar denna sin grundtes, går han så tillväga, att han uppvisar, att de olika begreppen i sakraments-, rättfärdiggörelse- och satisfaktions-

läran äga en dialektisk karaktär, i det att de innesluta varandra motsägande bestämningar. Denna begreppsliga dialektik får så tjäna som vittnesbörd om den för ortodoxin grundläggande religiösa irrationalismen.

Utan tivel innebär undersökningen i detta avseende ett betydelsefullt korrektiv till den gängse ortodoxitolkningen. Det vill dock synas, som om Sjöstrand understundom väl ensidigt drivit sin grundtes om de rationella begreppens symboliska karaktär. Så är exempelvis beviset för att begreppet Kristi lekamen i nattvardsläran endast är en antydande symbol, med vilken de ortodoxa teologerna ville ge uttryck åt den reala Kristusgemenskap, som är nattvardens innersta väsen, icke fullt övertygande. Sjöstrands resonemang (se sid. 287 f., 290, 294) går i korthet ut på att Kristi kropp saknar den för kroppsligheten konstitutiva bestämningen rumslighet eller rumslig lokalisation. Därför kan det ej vara fråga om en kropp i egentlig mening, utan begreppet Kristi kropp är endast en antydande symbol. Förutsättningen för denna bevisföring är givetvis, att dessa ortodoxer utgå från att rumsligheten tillhör kroppens konstitutiva bestämningar, men att de i nattvardsläran fråntagit Kristi kropp denna bestämning. Av framställningen framgår det emellertid mycket klart (se sid. 281 f., 284 f. not 6, 285), att den rumsliga inneslutningen icke tillhör kroppens själva essens. Begreppet rum är strängt avgränsat från begreppet kropp. Kroppen är ej i rummet såsom kropp rätt och slätt, utan blott för såvitt den inneslutes av en annan kropp. Men därför innebär det ej heller en motsägelse utifrån bestämningarna av kroppens väsen, då det heter, att Kristi lekamen på ett illokalt sätt är närvarande i nattvarden. Det verkar således, som om Sjöstrand här glidit bort från den betygade avsikten att ge en immanent kritik, d. v. s. en kritik och analys utifrån ortodoxins egna aristoteliska förutsättningar, och i stället givit en transcendent kritik, varigenom givetvis icke begreppets symbolkaraktär kan uppvisas.

Kan man således här och var göra vissa invändningar mot det ensidiga urgerandet av grundtesen, är det dock uppenbart, att den ortodoxa teologin genom Sjöstrands avhandling kommit i en helt ny dager. Satisfaktionen är visserligen det centralbegrepp, som tillgripes, då det gäller att tolka innebörden av Kristi frälsningsgärning, men denna tanke sönderspränges i verkligheten genom det starka betonandet av Gud som subjekt för försoningen. Gud är icke blott mottagare av den ställföreträdande tillfyllestgörelsen utan tänkes även

som den aktivt verkande i försoningsverket. Den formella meningslöshet, som ligger i identiteten av subjekt och objekt, sönderspränger själva satisfaktionsbegreppet och häri uttryckes just försoningens mysterium. »Gud själv i andra trinitetspersonens tillvarosätt blir människa för att genom den mänskliga naturen giva satisfaktion» (sid. 540). Kanske det är den största vinsten av denna undersökning, att den så tydligt och övertygande uppvisar, att den ortodoxa försoningsläran icke kan förstås utan hänsynstagande till kristologi och trinitetslära. Man får ett mycket starkt intryck av den organiska slutenheten i den ortodoxa teologin, ett förhållande som den dogm-historiska forskningen långt ifrån alltid beaktat.

Denna identitet av subjekt och objekt är emellertid ett annat uttryck för förhållandet mellan gudomlig kärlek och rättfärdighet. Att Gud står som mottagare av satisfaktionen, fixerar främst rättfärdighetssidan i Guds väsen. Däri att Gud själv utför satisfaktionen kommer kärleken och dess hela frälsningshandlandet genomgående aktivitet till synes. Gud lider *straffet* — det är uppenbarelsen av den stränga rättfärdigheten. *Gud* lider straffet — häri kommer kärleken till synes. Detta samgående av rättfärdighet och kärlek i försoningsverket uttryckes i den ortodoxa teologin med begreppet *temperamentum misericordiae et justitiae divinae*. I allmänhet har detta centrala begrepp ansetts vara ett uttryck för att satisfaktionen skulle innesluta en sammanjämkning eller kompromiss mellan Guds rättfärdighet och kärlek. Sjöstrand uppvisar emellertid, huru denna temperamentföreställning i stället vill slå vakt om tanken på satisfaktionen som den fulla, oavkortade uppenbarelsen av såväl Guds rättfärdighet som hans kärlek. I ett avseende innesluter försoningen givetvis en »förlindring» av den gudomliga rättfärdigheten. Den straffande, veder-gällande rättfärdigheten omriktas, i det att icke den skyldiga människan utan Gud själv i hennes ställe bär lagens fordran i straff och lag-uppfyllelse. Det är emellertid uppenbart, att den mycket vanliga uppfattningen, att i den ortodoxa teologin Guds straffande rättfärdighet blivit de gudomliga egenskapernas dominant, icke håller streck. Ej heller innesluter försoningen i ortodox tolkning ett omstämmande av Gud från vrede till kärlek. Om en objektiv försoning i vanlig mening är det under inga förhållanden fråga.

Satisfaktionstanken, som är den tanke, med vilken den ortodoxa teologin sökt fasthålla försoningens mysterium, har således närmast symbolkaraktär. Den ortodoxa försoningsläran går ej att tvinga på

en rationellt enhetlig formel. Nu förhåller det sig emellertid enligt Sjöstrand också så, att denna tanke, trots att den formellt sett intager en central ställning i den ortodoxa teologin, icke täcker hela Kristi frälsningsverk. »Bredvid satisfaktionen står tanken på Kristi kamp och seger över de andliga fienderna, tänkta såsom Guds och människans motståndare» (sid. 538). En dubbel aspekt är sålunda anlagd på det konkreta frälsningsskeendet. Det betraktas dels som försoning i betydelsen av ställföreträdande tillfyllestgörelse, dels som förlossning eller kamp och seger över de andliga fienderna. Sjöstrand får sålunda anledning att närmare fixera förhållandet mellan den ortodoxa försoningsläran och det s. k. klassiska försoningsmotivet. Härigenom kommer avhandlingen att få betydelse som ett inlägg i den i svensk dogmhistorisk forskning aktuella diskussionen om den kristna försoningens art och väsen. I den del av avhandlingen, som behandlar ortodoxin i den dogmhistoriska forskningen, intager också kapitlet om den ortodoxa försoningsläran och försoningstyperna en central ställning. Sjöstrand utgår därvid från de frågeställningar, som i svensk dogmhistorisk forskning först formulerats av Aulén, med den avsikten att föra problemet vidare. Aulén menar ju, att den klassiska teologins syn på frälsningsverket är bestämd av ett dualistiskt-dramatiskt perspektiv. Frälsningsgärningen innebär, att Kristus besegrar fördärvsmakterna, synd, död, djävul etc. Människan är fången under djävulen, och frälsningen innebär, att Gud i Kristus till människans befrielse besegrar djävulen, usurpatorn och inkräktaren i Guds värld. Men djävulen är samtidigt organ för Guds domsvilja. Därför blir segern också försoning. Gud försonas, i och med att han försonar, just emedan fördärvets makter äro organ för hans vrede eller straffande rättfärdighet. Av detta det klassiska motivets dubbelperspektiv drager Sjöstrand den slutsatsen, att det i detta motiv är fråga om två olika, varandra motsatta aspekter, förlossningsaspekten och försonings- eller rättsaspekten. De skiljas åt i fråga om objektet, i den dualistiska förlossningsaspekten är djävulen objekt för Kristi frälsningsverk, i försonings- eller rättsaspekten är Gud själv objekt. De båda aspekterna måste abstrakt hållas i sär, dock under klart medvetande om att det endast är fråga om två olika synpunkter på ett och samma konkreta skeende. De måste emellertid på något sätt förknippas, och det kan endast ske på så sätt, att försoningen logiskt-systematiskt överordnas förlossningen. »Människan måste vara försonad för att kunna förlossas» (sid. 87). Försoningen är alltså principiellt sett primär i för-

hållande till förlossningen. Efter denna bestämning av förhållandet mellan försoning och förlossning, mellan rättsaspekt och dualistisk aspekt, konstaterar Sjöstrand, att saken ligger till just på detta sätt hos Luther och i den ortodoxa teologin.

Bortsett därifrån att denna konstruktion icke helt torde sammanfalla med Auléns djupaste intentioner — där Aulén talar om en växling av synpunkter på ett och samma skeende, är det för Sjöstrand fråga om två varandra motsatta aspekter med olika meningsriktning och objektsrelation, vilka förknippas med varandra i en bestämd logiskt-systematisk ordning — äger den utan tvivel i visst avseende giltighet beträffande den ortodoxa teologin. Försoningen är där grunden till förlossningen. Människans andliga fiender betraktas nämligen som organ och redskap för Guds straffande rättfärdighet. I och med satisfaktionen ha fördärvmakterna mist den moraliska rätten att hålla människorna fångna. När domaren är försonad och domen är upphävd, har skarprättarens och fångvaktarens rätt upphört. Försoningen innesluter alltså befrielsen från de andliga fienderna såsom Guds strafforgan. Den verkliga förlossningen från dessa makter som fiender och usurpatorer sker däremot i den på satisfaktionen grundade sedliga förnyelsen eller helgelsen. I denna sistnämnda tankegång är det tydligen icke fråga om två olika aspekter med en viss inbördes logisk ordning, utan här är försoningen vägen till och medlet för förlossningen. Att den logiskt-systematiska förknippningen mellan försoning och förlossning icke sammanfaller med bestämningen av försoningen som väg till och medel för förlossningen, synes Sjöstrand icke alltid ha gjort klart för sig (se sid. 112, 386, 527, 538). I det senare fallet är det fråga om två skilda, faktiska storheter, ej om två aspekter på ett och samma konkreta skeende.

Som ovan antytts vill emellertid Sjöstrand också göra gällande, att den ortodoxa teologin vid sidan av satisfaktionstanken även har tanken på Kristi kamp och seger över de andliga fienderna, tänkta icke som Guds strafforgan utan som Guds och människans motståndare. Den ortodoxa teologin skulle alltså ha givit uttryck åt den för det klassiska motivet typiska tanken, att Gud i Kristus principiellt nedkämpat fördärvets makter, även om denna tanke på grund av rättsaspektens dominans är ytterligt tillbakaträngd. Här måste dock ett frågetecken sättas i marginalen. Sjöstrands belägg för denna tes äro huvudsakligen hämtade från Paulinus och få med all sannolikhet icke generaliseras till att gälla ortodoxin överhuvud. Det vill näm-

ligen synas, som om denna tanke i den typiska ortodoxin icke blott är tillbakaträngd utan helt och hållet försvunnit, bl. a. beroende därpå att det rationellt-juridiska föreställningskomplexet icke tillät en tolkning av denna art.

Härmed torde de viktigaste av resultaten av Sjöstrands undersökning ha angivits. Den friskhet och djärvhet i frågeställningarna, den utomordentliga systematiska gestaltningsförmåga och den stora lärdom, som sätta sin prägel på denna avhandling, göra den till ett mycket beaktansvärt bidrag till kännedomen om den ortodoxa teologin. Samtidigt har den ställt många viktiga uppgifter för kommande ortodoxiforskning.

RUBEN JOSEFSON.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

EROS OCH AGAPE.

ETT GENMÅLE TILL PROFESSOR NYGREN.

Professor Nygren har varit vänlig nog att inlåta sig på ett tämligen utförligt bemötande av min kritiska granskning av hans agapebegrepp i förra häftet av S. T. K. Särskilt uppskattar jag hans intention till »samarbete på gemensamma sakliga uppgifter» — även om det denna gång huvudsakligen stannat vid intentionen. Professor Nygren finner det beklagligt, om en vetenskaplig diskussion skulle förvandlas till en partifråga med oreserverade känslö- och viljemässiga ställningstaganden. Därom är jag hjärtligt ense med honom, även om jag har en smula svårt att förlika denna ståndpunkt med den iver, varmed han omedelbart därefter övergår till att förklara mig inkompetent att yttra mig om hans teologi — på den grund att jag är religionspsykolog och anlägger psykologiska betraktelsesätt! Det kunde väl eljest tyckas, som om en undersökning av den kristna kärlekens art borde kunna tåla vid att konfronteras även med psykologiska synpunkter. Eller skulle det endast vara en psykologisk förmåtenhet att mena, att kärlek kan ha något med psykologi att skaffa?

I det belägg för mitt psykologistiska kätteri, vid vars citerande prof. Nygren likt översteprästen Kaifas river sina kläder och menar sig intet mera vittnesbörd behöva (s. 302), har jag uttalat följande tvenne förgripliga tankar: 1) Jag har — i god tro — fritagit prof. Nygren från misstanken att syssla med en undersökning av Guds egen psyke, vilket jag antog skulle av honom betraktas som metafysik och theologia gloriæ; 2) Jag har uttalat en förmodan om att den kärlek, undersökningen gäller, någonstädes måste föreligga som en psykologisk verklighet, om man icke skall röra sig med vad prof. Nygren i ett annat sammanhang kallar »frihandskonstruktioner». Nu ser det emellertid ut, som om jag enligt prof. Nygrens mening skulle ha ställt saken fullkomligt på huvudet: det förhåller sig i verkligheten alldeles tvärtom! »Vid utredningen av agapetankens innebörd är det *givetvis* fråga om Guds egen kärlek och dennas art», förklarar prof. Nygren (s. 303). Utgångspunkten skall därvid *icke* tagas i det mänskliga själslivet utan i Guds gärning vid Kristi kors. Detta är det *teologiska* betraktelsesättet till skillnad från mitt psykologiska synsätt.

Nu är det en uppenbar förvanskning av mina ord, då prof. Nygren tillskriver mig »en psykologisk teologi, som via det mänskliga själslivet stiger upp till Gud» (s. 304). Jag har aldrig talat om att utgå från det isolerade mänskliga själslivet in abstracto. När jag talat om

»människor, som blivit indragna i agapes livssfär», så har jag också — om jag än icke använt termen — bekänt mig till en theologia crucis. Men menar nu prof. Nygren att denna teologi skulle vara undanryckt all psykologisk problematik? Vad menas det med att ta sin utgångspunkt vid Kristi kors? Det är väl icke korset som fysisk verklighet, som är bäraren av Guds kärlek, utan Han, som hänger på korset? Men har icke Kristus t. o. m. enligt officiellt approberat kyrkligt dogma en mänsklig själ och är icke denna bärare av Guds agape till oss? Och är det icke andra med själ utrustade varelser, som uppfatta denna agape, gripas av den och föra den vidare i tanke och liv? Därmed menar jag att den senare av mina förgrifliga teser kanske ändå låter sig försvaras: vi skulle aldrig ha fått något grepp om Guds agape eller denna om oss, om den ej någonstades förelegat som en psykisk realitet.

Den förra av mina förgrifliga satser hade jag icke väntat att prof. Nygren skulle bestrida, då den närmast var tillkommen för att från diskussionen avföra det metafysiska betraktelsesätt, för vilket prof. Nygren ofta uttalat sin avsky. Nu hävdar i stället prof. Nygren med all kraft, att det »*vid utredningen av agapetanken* givetvis är fråga om *Guds egen kärlek*». Uttrycket är skickligt för att icke säga listigt valt. Det låter fromt teocentriskt — gent emot all antropocentrisk psykologi! — men tillåter för akademiska behov lätteligen en glidning från trons eget metafysiska synsätt, där *Guds kärlek* är föremålet, till vetenskapens kyligt objektiva analys av *de tankar, vari denna kärlek är tänkt*. Trostanken som sådan förutsättes vara det neutrala medium, där teologien som vetenskap kan arbeta utan att träffa någon avgörelse angående trosobjektets verklighetshalt. Men denna den nygrenska teologiens stora originella tanke är på samma gång dess *πρόωτον ψεύδος*. Man kan icke fälla omdömen om ön Atlantis, bortsett från om denna existerar eller ej. I varje omdöme impliceras — såsom särskilt Ad. Phalén skarpsinnigt utrett — det däri tänktas verklighet. *Att fälla omdömen om något, vars verklighet man samtidigt säger sig bortse ifrån, innebär sålunda en motsägelse*. Man kan sålunda icke utreda den kristna kärlekstanken utan att *antingen* tala om Guds kärlek som en objektiv verklighet *eller* fatta densamma endast som uttryck för en subjektiv verklighet hos de människor, som ha denna tanke. Detta alternativ vill prof. Nygren undvika men kommer likvisst att på ett obestämt sätt pendla mellan metafysikens Scylla och psykologiens Charybdis. Söker man gripa det nygrenska tänkandet vid den ena polen, svänger det genast över till den andra. Det är uppenbarligen därför, som varje försök att få ett begrepp om prof. Nygrens verkliga mening avfärdas som missförstånd. Där intet finns att uppfatta, måste givetvis varje försök till uppfattning resultera i en — *missuppfattning!*

Prof. Nygrens åtta specialanmärkningar till min kritik äro efter vad ovan sagts tämligen lätta att bemöta. Jag skall söka fatta mig så kort som möjligt.

1. Jag trodde det skulle vara överflödigt att påpeka, att det inte är jag, som gjort anspråk på att kunna säga vad agape är. Jag har endast i prof. Nygrens definition av begreppet efterlyst den *differentia specifica*, som skiljer agape från en instinkthandling eller en på instinkt grundad känsla, t. ex. moderskärlek, — den må sedan förekomma hos djur eller människor. Jag kan beklaga att jag använde det ominösa exemplet om katten och rättan. Det skulle onekligen ha varit av större intresse att få erfara prof. Nygrens mening om moderskärleken, som han nu gått förbi — jag vore frestad att säga: som katten kring het gröt!

2. Partiet om den värdeindifferentia men värdeskapande kärleken är ett enda stort missförstånd, säger prof. Nygren. Här förnekar prof. Nygren kategoriskt att han någonsin talat om objektiva värden eller menat något därmed. Om vad prof. Nygren menat vågar jag icke uttala mig, men *verba manent*, t. ex. å sid. 52 i första delen av Den kristna kärlekstanken: »Den gudomliga kärleken älskar icke det, som redan *i sig självt är värt kärlek*; utan tvärtom: vad som *i sig självt icke har något värde*, får just därigenom, att det blir föremål för den gudomliga kärleken sitt värde» (kurs. av mig). Återge icke dessa ord prof. Nygrens egen mening, så borde han åtminstone ha gett klart besked därom. Då skulle tanken på det i sig värdefulla endast återge »erotikernas» felaktiga värdeteori; *de* föreställa sig saken på det sättet, men ingalunda den som tänker efter agapelinjen. Skulle hela den långa motivkampen reduceras till en tvist mellan tvenne olika filosofiska värdeteorier? — Underligt nog synes prof. Nygren icke märka, att hans subjektivistiska värdeteori avsågar den gren, på vilken han själv sitter. Det blir då fullkomligt meningslöst att tala om eros som den uppåtstigande och agape som den nedåtstigande tendensen (a. a. s. 171), ty vilken mening skulle väl »uppåt» och »nedåt» ha i en principiellt värdefri åskådning?

3. »Jag har icke någon åstundan och icke heller någon möjlighet att erbjuda idealismen», säger prof. Nygren. Jag får i så fall be om ursäkt för mitt misstag. Då frågan f. ö. ligger i periferien för den förda diskussionen, skall jag för närvarande också avstå från att göra några reflexioner i saken.

4. *Agape är värdeindifferent — Agape är en värdeskapande princip.* Båda satserna återfinnas i Den kristna kärlekstanken I, resp. s. 51 och 52. — I polemiken mot mig finner prof. Nygren endast det förra ledet i denna antinomi användbart. Det torde vara ursäktligt, om jag avböjer att ingå i svaromål, till dess prof. Nygren själv gett den riktiga tolkningen av agape som värdeskapande princip.

5. »Jesus = människan med den normala värderingsfunktionen.» Denna kristologi är enligt prof. Nygren den svagast tänkbara, enär den icke har någon relation till Nya testamentets Kristus. Hur kan prof. Nygren vara så säker på den saken? Givet är ju, att N. T. ej har vår filosofiska terminologi; men tror prof. Nygren att hans egen

garanterat metafysik- och värderingsfria teologi ens sakligt har något att skaffa med t. ex. en Pauli teologiska intentioner?

6. Jag är väl medveten om att jag icke använt ordet »motivforskning» i den betydelse, vari det brukas inom den lundensiska teologien. Prof. Nygrens hänfulla anmärkningar på den punkten bero således på missförstånd. Måhända var det missledande att sätta ordet inom citationstecken, då dess betydelse osökt framgick av sammanhanget, under det att prof. Nygrens »motivforskning» kräver åtskilliga sidors motivering.

7. Jag konstaterar med tillfredsställelse att prof. Nygren icke har några betänkligheter att använda ordet kärlek om vårt förhållande till Gud. Jag tycker dock icke att han behövt taga så illa vid sig över mina »frihandskonstruktioner» och »demagogiska åthävor», då även en så välvillig och teologiskt bildad kritiker som biskop Ljunggren tydligen delat min missuppfattning på denna punkt (jfr samma häfte s. 278).

8. Prof. Nygren åberopar här — på för mig gåtfulla grunder — Origenes och Dionysius Areopagita som bundsförvanter mot mig och Grünhut. Nu tror jag, att Grünhut skulle reda sig ganska bra på de tentamensfrågor, prof. Nygren framställer. Den förra av dessa gäller satserna: »Gud är agape» och »Gud är eros» hos Origenes. Låt oss nu vända på saken och i stället examinera professor Nygren: Vad mening få dessa satser om man för eros och agape substituerar ego-centrisk kärlek och osjälvisk kärlek? Tydligen ingen annan än att Origenes motsäger sig själv, då han tillägger Gud två olika bestämningar, som utesluta varandra. Är det nu, som professor Nygren säger (s. 308), så, att den enda legitimeringen för en distinktion, som är gjord för att förstå ett givet historiskt material, består däri, att materialet därigenom verkligen blir meningsfullt, så förefalla mig prof. Nygrens anspråk på meningsfullhet verkligen mycket — anspråkslösa.

Praeterea censeo: en teologi, som låter Hägerströms filosofi skriva lagar för sitt tänkande och samtidigt gör anspråk på att kongenialt tolka urkristna och ätkristna tankar, är ein hölzernes Eisen. Ju förr svensk systematisk teologi inser det hopplösa i detta försök att tjäna två herrar, desto bättre.

IVAR ALM.

S V A R.

För att en diskussion skall bli fruktbar kräves ovillkorligen, att den ene förstår vad den andre menar, åtminstone i någon mån. I mitt förra svar till D:r Alm försökte jag därför förklara meningen med min framställning samt att denna mening måste gå totalt förlorad, om man i min framställning söker svar på en psykologiskt ställd

fråga. Jag uttlade i det sammanhanget t. o. m. min förvåning över att D:r Alm »lyckats finna så pass mycket mening i min framställning som han verkligen gjort. För egen del skulle jag under samma förutsättningar knappast finna någon som helst mening i mitt arbete» (sid. 304). Till detta har D:r Alm emellertid icke tagit någon hänsyn utan fortsätter obekymrat med att omtolka mina uttalanden i psykologisk riktning. Vi tala alltså fortfarande om skilda ting. Det synes icke vara något att göra åt den saken.

Att D:r Alm ej vill lyssna till min förklaring, sammanhänger av allt att döma med att han fattat min anmärkning mot hans psykologiska omtolkning som ett underkännande från alla synpunkter av en psykologisk betraktelse på detta område. Naturligtvis har det aldrig kunnat falla mig in att fränkänna D:r Alm kompetens att yttra sig i dessa frågor av den grunden att han »är religionspsykolog och anlägger psykologiska betraktelsesätt». Ej heller har jag haft någon tanke ditåt, att det skulle vara »en psykologisk förmåtenhet att mena, att kärlek kan ha något med psykologi att skaffa» (sid. 395). En psykologisk betraktelse är i sitt sammanhang både nyttig och nödvändig. Den får blott icke blandas in i och förvirra en tankegång, som är helt annorlunda orienterad. Låt mig illustrera saken med ett exempel från annat område. Naturligtvis visar det matematiska tänkandet tillbaka på vissa psykologiska (för att icke säga fysiologiska) förlopp, och naturligtvis är det en legitim uppgift att psykologiskt undersöka dessa förlopp. Men om man har sig förelagt att lösa en ekvation, så är det förvisso icke till båtнад för denna sistnämnda uppgift, om man blandar in psykologiska synpunkter. Var sak för sig! När D:r Alm i detta sammanhang talar om sitt »kätteri», så är detta ett mycket misslyckat ord. Att vilja mäta temperaturen med metermått är icke »kätterskt», men rätt opraktiskt. Därmed är emellertid icke sagt, att ej metermättet för sitt ändamål är ett utmärkt och outhärligt verktyg. Av det sagda framgår ock, att D:r Alm felbedömt situationen, då han med anledning av mitt påvisande av den hos honom föreliggande förväxlingen mellan teologiskt och psykologiskt säger, att »prof. Nygren likt översteprästen Kaifas river sina kläder». Nej, så allvarligt tar jag icke saken. Det fel, till vilket D:r Alm gjort sig skyldig, är ej på minsta sätt ägnat att uppväcka varken bestörtning eller indignation. Det är bara den gamla vanliga psykologistiska glidningen, som är lika välkänd inom kunskskapsteorien och teologien.

Även om D:r Alm alltjämt fasthåller vid det av mig avvisade alternativet »metafysik eller psykologi» och därigenom principiellt utesluter sig från en verklig förståelse av min uppfattning, så kan jag dock på denna punkt med tillfredsställelse konstatera ett framsteg i möjligheten till förståelse. Tidigare menade han sig från sin utgångspunkt kunna åtminstone delvis få grepp om min uppfattning. Här emot hävdade jag, att min framställning, om den skulle inklämmas i detta alternativ, måste komma att te sig *totalt meningslös*. Numerä

har också D:r Alm nått fram till denna insikt. Han skriver: »Detta alternativ vill prof. Nygren undvika men kommer likvisst att på ett obestämt sätt pendla mellan metafysikens Scylla och psykologiens Charybdis. Söker man gripa det nygrenska tänkandet vid den ena polen, svänger det genast över till den andra. Det är uppenbarligen därför, som varje försök att få ett begrepp om prof. Nygrens verkliga mening avfärdas som missförstånd. Där intet finns att uppfatta, måste givetvis varje försök till uppfattning resultera i en — *missuppfattning!*» (sid. 396). Från D:r Alms utgångspunkt är detta så sant som det är sagt: *här finns faktiskt intet att uppfatta*. Det är som om någon ville mäta temperaturen, men vid mätningen icke ville veta av något annat alternativ än »längdmått eller vikt». Vilkendera av dessa enheter han så gör bruk av, glider undersökningsföremålet honom ur händerna. För den som endast räknar med längdmått och vikt finns där faktiskt intet att uppfatta med hänsyn till temperatur. Var och en inser nu omedelbart sanningen i D:r Alms ord: »Där intet finns att uppfatta, måste givetvis varje försök till uppfattning resultera i en — *missuppfattning*». Det gläder mig, att D:r Alm uppgivit tanken att ut ifrån sitt alternativ kunna utvinna någon mening ur mitt arbete. Därigenom är det förnämsta *hindret* för förståelse undanröjt. Om vi nu ytterligare finge några dagars diskussion, skulle kanske icke heller den *positiva* förståelsen behöva vara så fjärran.

Nödvändigheten att fasthålla vid alternativet »metafysik eller psykologi» härleder D:r Alm ur Phaléns utredning om omdömet såsom implicerande det däri tänktas verklighet, en utredning, i vilken även jag kan helt instämma. Hänvisningen till Phalén för mina tankar till ett par oförgätliga dagar på Phaléns sommarställe, där jag hade tillfälle att med honom genomdiskutera just detta problem. Därvid visade det sig, att Phalén hade öppen blick för betydelsen av de olika meningssammanhang, i vilka skilda utsagor kunna ingå. Hans analys av omdömena i egentlig mening, de teoretiska utsagorna, hindrade honom ej att räkna med möjligheten av utsagor med helt annan syftning. Själv var Phalén icke dogmatiskt bunden av det undersökningsresultat som D:r Alm anför från honom. Det är skada, att D:r Alm så dogmatiskt tillägnat sig vissa filosofiska tankegångar, att han däri genom hindras från att erkänna olika meningssammanhang. Däri ligger nämligen just den befrielse för den systematiska teologien, som han i sitt avslutande praeterea censeo efterlyser. Några av de problem, som härvid framträda, har jag behandlat i den Phalénska Minneskriften, till vilken jag tillåter mig att hänvisa.

Jag vänder mig nu till de åtta punkterna.

1. Vad den första punkten beträffar, måste jag anmäla direkt missnöje med D:r Alms behandling av den. Även i polemiska inlagor har man rätt att kräva korrekthet. Frågan, som här ställts under debatt var följande: som exempel på en spontan (agape-)kärlek hade D:r Alm i sin första inlaga anfört dels kattens lek med råttan, dels moderskärleken. På grund av utrymmesskäl hade jag inskränkt mig

till att belysa blott det första exemplet och yttrade därom: »Gentemot mitt framhållande av att agape i Nya testamentet framställs såsom spontan kärlek genmäler D:r Alm: kattens lek med råttan är också spontan; alltså är kattens lek med råttan agape. — Det är överraskande, att den som reser kravet på en 'filosofisk grundförstärkning' kan göra sig skyldig till ett så elementärt felslut. Människan har två ögon; även katten har två ögon; men därav följer dock icke, att katten är en människa» (sid. 304). Härpå svarar nu D:r Alm: »Jag kan beklaga att jag använde det ominösa exemplet om katten och råttan. Det skulle onekligen ha varit av större intresse att få erfara prof. Nygrens mening om moderskärleken, som han nu gått förbi — jag vore frestad att säga: som katten kring het gröt!» (sid. 397). När man begått ett fel, *pratar* man icke bort det på detta sätt, så att det till sist skall förefalla läsaren, som om felet egentligen vore begånget av andra parten. Då D:r Alm insett, till vilken logisk kullerbytta han gjort sig skyldig genom sitt tal om katten, hade man kunnat vänta, att han skulle låta den vara död och begravnen. När han nu i stället låtit den uppstå i ny form, har han nödgat mig att erinra om förhistorien. — Vad så frågan om moderskärleken beträffar, har jag ingen anledning att kringgå den såsom en särskild svårighet. Det är ju för var och en uppenbart, att moderskärleken *kan* rymma det allra högsta, vara ett käril för den gudomliga kärleken, men att den också *kan* rymma mycket av helt annan art. Den art av moderskärlek, som D:r Alm närmast synes tänka på, den som älskar »den skrikande köttmassan» just i egenskap av *sitt* barn, kan ju eventuellt vara ganska egocentriskt orienterad och alltså ha föga med agape att göra. Härav torde framgå, att moderskärleken som sådan icke utan vidare kan identifieras med agape. Detsamma gäller om fosterlandskärleken. Den *kan* beteckna något av det högsta, men den *kan* också vara blott och bart ett uttryck för en utvidgad egoism. Det är detta, att de mänskliga förmögenheterna kunna tagas i tjänst av så olika andliga makter, som gör varje försök att återföra agape på en psykologisk givenhet så utsiktslöst.

2. Med ett par satser ur min bok söker D:r Alm styrka, att jag där talat om objektiva värden. Här måste man nu fråga sig: har D:r Alm läst dessa satser i deras sammanhang? Om han detta gjort, skulle det ej ha kunnat undgå honom, att de just *avvisa* varje tanke på objektiva värden. Det verkar dessutom överraskande, att han på en gång tillskriver mig en subjektivistisk värdeteori och en principiellt värdefri åskådning.

3. På denna punkt är överensstämmelse i huvudsak uppnådd.

4. I likhet med D:r Alm avstår jag här från ytterligare diskussion.

5. Av denna punkt inhämtas, att *D:r Alm* är övertygad om att hans kristologi — »Jesus = människan med den normala värderingsfunktionen» — står i bästa överensstämmelse med Nya testamentet, sakligt om ock ej terminologiskt.

6. Också på denna punkt måste jag tyvärr påtala bristande

korrekthet. I sitt första inlägg hade D:r Alm anställt vissa för de flesta läsare säkerligen ganska främmande och sällsamma psykologiska reflexioner över huruvida det var eros eller agape som drev Catharina av Siena att i sina händer mottaga Nicolo Toldos avhuggna huvud. Som beteckning för dessa egenartade psykologiska reflexioner väljer han en term, som intar en mycket central plats i min framställning men som där har en helt annan mening, nämligen termen »motivforskning». Redan detta måste ju betecknas såsom ganska oegentligt. Sådant »tvetydigt tal» bidrager ej till klarheten, utan snarare till att vilseleda läsaren. Men nu stannar det icke vid denna tvetydighet, som möjligen också kunde tillåta en rätt tolkning. Till yttermera visso sätter D:r Alm termen »motivforskning» inom citationstecken och bringar därmed varje icke på förhand initierad läsare den föreställningen, att jag med motivforskning skulle mena dylika psykologiska spekulationer. På detta sätt förfar man icke i en vetenskaplig diskussion. Givetvis kunde jag icke stillatigande bevittna, att begreppet »motivforskning» på detta sätt komprometterades. Emellertid avstod jag från att, såsom här ovan skett, utförligt påtala det oegentliga i D:r Alms tillvägagångssätt, och inskränkte mig till att blott helt torrt påpeka, att »motivforskning» i min mening icke har något som helst att skaffa med sådana psykologiska funderingar. — Ehuru D:r Alms senaste svar, särskilt ordet om citationstecknet, röjer att han inser sitt fel, kan han icke förmå sig att enkelt och rättframt erkänna det. Här liksom vid katthistorien söker han framkalla skenet, som om felet egentligen vore mitt. Han skriver: »Jag är väl medveten om att jag icke använt ordet 'motivforskning' i den betydelse, vari det brukas inom den lundensiska teologien. Prof. Nygrens hänfulla anmärkningar på den punkten bero således på missförstånd. Måhända var det missledande att sätta ordet inom citationstecken . . .» (sid. 398). D:r Alm talar här om ett missförstånd från min sida. Vari skulle detta missförstånd då bestå? Jag har ju aldrig med ett ord berört den fråga han här talar om, aldrig påstått, att han ej varit medveten om skillnaden mellan de båda användningarna av termen »motivforskning». Men lika litet har jag visserligen velat insinuera, att han i klart medvetande om termens tvetydighet likväl brukat den på detta sätt till läsarnas vilseledande. Nu har han själv förklarat, huru härmed förhåller sig — men så mycket värre. D:r Alm talar vidare om »hänfulla anmärkningar». Några sådana ha aldrig fällt. Jag vet icke, på vilken av de 8 raderna i punkt 6 han påträffat sådana anmärkningar. Där undanber jag mig endast helt torrt och objektivt varje sammanblandning av vad jag kallar »motivforskning» med vad D:r Alm benämner så. Därtill har jag både rätt och skyldighet — i klarhetens intresse. Om då det löjets skimmer, som på grund av sammanblandningen hotade att från de nämnda psykologiska reflexionerna sprida sig över allt vad »motivforskning» heter, genom särskiljandet av de olika användningarna av termen »motivforskning» faller tillbaka på D:r Alm såsom dessa reflexioners auktor, så är detta

en sak, som jag ej rår för. Det sammanhänger med dessa reflexioners egen beskaffenhet. Men denna sida av saken har jag i mitt föregående svar helt skjutit undan. Att framställa »hånfulla anmärkningar» har aldrig varit min avsikt. — Längre än vad jag velat har jag måst uppehålla mig vid denna punkt. Men renligheten i den vetenskapliga diskussionen är av så vitalt värde, att man också någon gång kan behöva offra några rader på att värna om den.

7. På denna punkt är enighet i huvudsak uppnådd.

8. D:r Alms behandling av den sista punkten är ägnad att väcka förvåning. I sitt första inlägg hade han förebrått mig, att jag ej brukat termerna eros och agape i samma metafysiska mening som L. Grünhut. Hårtill genmålte jag, att det vore metodiskt riktigare att låta dessa termers innebörd fixeras ut ifrån den användning de faktiskt fått i den kristna idéhistorien. Den bästa legitimeringen för riktigheten av min utgångspunkt låge däri, att den visade sig fruktbar för förståelsen av den kristna idéhistorien — något som D:r Alm också uttryckligen medgivit. Hade jag däremot anknutit till Grünhuts »metafysiska kategorilära», skulle uppgörelserna mellan eros och agape i den kristna idéhistorien bli totalt oförståeliga. Som konkret exempel hänvisade jag till Origenes' och Areopagitens försök att hjälpa fram den hellenistiska traditionens eros på den urkristna agapetankens bekostnad. Så historiskt klara och lättförståeliga dessa tankar från min utgångspunkt äro, så obegripliga skulle de bli, om man med tillämpning av Grünhuts synpunkter däri ville se ett försök att hjälpa fram »väsens kärleken» på »personkärlekens» bekostnad.

Det enda svar, D:r Alm ger härpå, är följande: »Nu tror jag att Grünhut skulle reda sig ganska bra på de tentamensfrågor, prof. Nygren framställer» (sid. 398). Däremot röjer D:r Alm icke med ett enda ord, varpå han grundar denna sin tro. Eljest hade det ju just varit detta, som man intresserat sig för att veta. I stället gör han en hastig helomvändning och säger: »Låt oss nu vända på saken och i stället examinera professor Nygren» (ibm). Efter dessa hoppgivande ord väntar man, att han skall vända sig mot min behandling av Origenes och Dionysius Areopagita i mitt arbete »Den kristna kärlektanken genom tiderna» del II, och påvisa någon svårighet i min där givna tolkning. I detta arbete har jag nämligen utförligt påvisat innebörden av dessa uppgörelser hos Origenes (sid. 182—188), och Dionysius (sid. 403—408). Men icke heller dessa utredningar berör D:r Alm med ett ord. I stället ägnar han sig åt några formalistiska överläggningar, vilkas meningslöshet i samband med Origenes och Dionysius han omedelbart hade måst inse, om han tagit kännedom om det material, jag meddelat från dessa auktorer.

Om det nu här hade varit fråga om en allvarlig vetenskaplig diskussion, så hade man av D:r Alm kunnat kräva ett av tvenne ting: *antingen* hade han måst på något sätt visa, huru han från sin utgångspunkt kan komma till rätta med det konkreta materialet, *eller* ock måste han på någon punkt påvisa, att materialet från min

utgångspunkt blir oförståeligt. D:r Alm har varken gjort det ena eller det andra. Han intresserar sig överhuvud icke för materialet och de konkreta frågorna, utan stannar vid tomma formalistiska resonemang. Men emedan han sålunda saknar intresse för det konkreta materialet, så kommer också hans formella ekvilibristik att sakna varje intresse för en saklig diskussion om den kristna idéhistoriens innebörd.

ANDERS NYGREN.