

# S V E N S K T E O L O G I S K K V A R T A L S K R I F T

ÅRGÅNG 13

1937

HAFTE 1

## I N N E H Å L L

	Sid.
GUSTAF AULÉN: Anden och Ordet. En reformatorisk betraktelse ..	3
IVAR HYLANDER: Modern bibelteologi och dess kardinalproblem ..	13
GUNNAR HULTGREN: Begreppet »kristen filosofi». En fransk vetenskaplig kontrovers .....	33
GUSTAF TÖRNVAL: Evangeliet och den världsliga ordningen hos Luther. Några synpunkter .....	61
Från den teologiska samtiden .....	72
Diskussionsinlägg:	
Kasuistik och normativ etik, av <i>Torsten Bohlin</i> .....	74
Teologisk litteratur:	
Reformert liturgik (Christian Worship. Studies in its History and Meaning by Members of Mansfield College, edited by NATHANIEL MICKLEM; WILLIAM D. MAXWELL: An Outline of Christian Worship, its Developments and Forms), av <i>Yngve Brilioth</i> .....	76
Diplomatarium Svecanum, av <i>Yngve Brilioth</i> .....	84
NILS ALSTRUP DAHL: Aposteln Paulus' høisang om kjærligheten. Fortolkning av 1. Kor. 13 med behandling av de litterære og teologiske problemer, av <i>Olof Linton</i> .....	88
PAUL ALTHAUS: Theologische Aufsätze, II, av <i>R. Bring</i> .....	92
ARTHUR ADELL: Nya testamentet på svenska 1526, av <i>Sven Kjöllersström</i> .....	98

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

# A N D E N O C H O R D E T

## EN REFORMATORISK BETRÄKTELSE<sup>1</sup>

AV BISKOP GUSTAF AULÉN, STRÄNGNÄS

### 1. ANDEN OCH ORDET ENLIGT REFORMATIONEN.

Tvenne uttalanden i den augsburgiska bekännelsen må sättas såsom mått för det följande. I den femte artikeln läsa vi de välkända orden: *per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo*. Den första artikeln avslutas med ett avvisande av dem som *astute et impie rhetoricantur, quod — — — significet Spiritus motum in rebus creatum* (dass der heilige Geist sei erschaffene Regung in Kreaturen).

En skildring av vad som är karakteristiskt för reformationens förnyade och fördjupade kristendomstolkning kan företagas från olika utgångspunkter. Det skulle väl låta sig göra att beskriva reformationens egenart genom en analys av det sätt, på vilket man här förbinder Anden och Ordet.

Det ligger då närmast till hands att säga: reformationens lösensord är Ordet. Vi få vid första påscende snarast det intrycket, att det är helt andra riktningar inom kristenheten, som har gjort Anden till sitt speciella lösensord — pneumatiska och spiritualistiska rörelser från skilda tider alltifrån kyrkans begynnelse till våra egna dagar. En dylik fördelning vore emellertid icke sakligt motiverad. Den skulle snarare fördunkla än klarlägga reformationens verkliga ställning. I själva verket är också Anden reformatorisk lösen. Men det är då icke fråga om vilken andlighet som hälst, utan om den helige Ande, som är verksam i och genom Ordet. Reformationens kamp för Ordet är på samma gång en kamp för Anden. Den reformatoriska bekännelsen är i eminent mening en pingstbekännelse.

<sup>1</sup> Ur ett föredrag, hållet vid det nordiska biskopsmötet i Langesö, sept. 1936.

Reformationen utkämpade som bekant sin kamp på två fronter. Ett aktgivande på denna dubbla kamp hjälper oss att se vad saken gäller.

Ingenting kan vara mera uppenbart än det att reformationen i sin strid mot Rom kämpade med Ordets vapen. Från Ordet har Luther vunnit sin reformatoriska insikt, insikten om rättfärdiggörelsen genom tron allena. Med Ordet såsom vapen fördes kampen icke bara mot olika slags missbruk i kyrkan, mot människobud och människostadgar, utan också och framför allt mot den förvridna syn på frälsningen, som striden först och sist gällde — »verkheligheten» såsom det heter på reformationens språk. Med all önskvärd tydlighet talar Luther om vad som är kyrkans styrka: Kyrkans sanna skatt är det högheliga evangeliet om Guds nåd och härlighet. Det gäller att sätta evangeliet på ljusastaken.

Men man skulle illa förstå vad det här är fråga om, om man icke samtidigt såge, att denna kamp för evangeliet, för Ordet tillika är en kamp för Anden — i motsats till en mekanisering av nådemedlen och därmed också av det kristna livet. Genom Ordet och Sakramenten gives Anden *ubi et quando visum est Deo*. Detta är en utsaga om Andens suveränitet. Här uteslutes varje mekanisering. En dylik fann Luther i den romerska sakramentsläran, framför allt i mässoffers-teorien, som ju alldeles särskilt var föremål för hans opposition. Där bands Anden så vid nådemedlet, att dettas legitima omhänderhavande innebar en garanti för Andens verksamhet. Den utförda riten är såsom sådan ett medel att inverka på Gud. Mekaniseringen betyder, att människorna genom nådemedlet s. a. s. ha Anden i sin makt. En liknande mekanisering sker också i fråga om det kyrkliga ämbetet, där den romerska teorien, utmynnande i påvens ställföreträdarskap och infallibilitet, innebär att Anden blivit mänskligt bunden. Reformationens kamp för Ordet är i själva verket en kamp för den helige och suveräne Anden i motsättning mot nådemedlens mekanisering.

Spiritualisterna och svärmarna ville säga, att reformationen stannat på halva vägen. De gjorde anspråk på att fullfölja och slutföra det reformatoriska verket. De ställde detta anspråk i andlighetens intresse och i Andens namn. Luthers motstånd mot dem blev lika intensivt som hans motstånd mot Rom. Hans vapen var i båda fallen detsamma:

Luther hänvisar också gentemot »svärmarna» till externum verbum. Han ställer detta gentemot den förmenta högre andlighet, vilken berömmar sig av att äga ett renare och omedelbarare gudsförhållande och vilken — i den mån den ville tala om Ordet — närmast betraktade detta blott såsom ett hjälpmedel, ett incitament, som s. a. s. satte den mänskliga andligheten i gång.

Det är av vikt att se var den egentliga motsättningen mellan Luther och svärmarna låg. Man har understundom ställt frågan så: ett omedelbart eller ett mindre omedelbart gudsförhållande — under förmenande att den senare positionen skulle vara reformationens. En dylik frågeställning är skev. Reformationens gudsförhållande var förvisso icke mindre »omedelbart» än svärmarnas. Att Gud verkar genom medel, »nådemedel», talar i Ordet betyder icke någon inskränkning i gudsförhållandets omedelbarhet. Antingen förnimma vi hans röst — eller vi förnimma den icke. Men den som förnimmer den, förnimmer den alltid direkt, »omedelbart». Motsättningen i fråga ligger på ett annat plan. Alternativet är detta: Anden — eller den i det mänskliga förankrade andligheten, den Ande, som verkar i och genom Ordet — eller den i sista hand åt sig själv överlåtna och i sig själv vilande andligheten.

Luther brukade som bekant säga, att svärmarna återfölla i »verkhelighet», representerade en ny slags verkhelighet. Det ligger en enastående skarpsynthet bakom detta uttalande. Ingenting kunde gärna synas vara mera olika än å ena sidan Roms mekaniserande objektivitet och å den andra svärmarnas subjektivistiska orientering. Men Luther genomskådade, att tonvikten i båda fallen, på olika sätt, flyttades över till det mänskliga, att det därför i båda fallen blev fråga om »verkhelighet» eller m. a. o. om mänsklig självhärlighet. I båda fallen fördunklas det, att frälsningen, gudsgemenskapen, har sin grund däri att Gud handlar med människan genom Ordet, däri att Anden för oss till Kristus och uppväcker tron i människans hjärta: människan insättes så i det gudsförhållande, som skapas av Guds kärlek i Kristus Jesus.

När Luther med Ordet som vapen går till strid mot svärmarna, kämpar han alltså för den helige Ande gentemot en i sista hand i sig själv vilande mänsklig andlighet. Den augsburgiska bekännelsen har riktigt tolkat denna motsättning, när den i sin första artikel vänder sig mot dem som förmena quod significet Spiritus motum in rebus creatum.

Det måste slutligen i detta sammanhang starkt understrykas, att reformationens i det föregående betygade sammanknyttande av Ordet och Anden ytterst beror därpå att den oupplösligen knyter Kristus och Anden samman. Anden är Jesu Kristi Ande. Spiritus sanctus efficit fidem — detta betyder att Anden för oss till Kristus och åstadkommer bekännelsen till Kristus såsom Herre: »jag tror att jag icke av mitt eget förnuft eller kraft kan tro på Jesus Kristus eller komma till honom, utan den helige Ande har kallat mig genom evangelium, upplyst mig med sina gåvor, helgat och behållit mig i en rätt tro». Reformationen har icke uppställt någon lära om Ordet. Med tanke på den utslagsgivande ställning Ordet intar inom reformationens tankevärld skulle man väl snarast ha väntat sig en artikel härom i den augsburgiska bekännelsen. Men även om en dylik artikel lyser med sin frånvaro, kan det likväl sägas, att bekännelseskraften med full klarhet talat om det som här är det avgörande. Den första artikeln avvisar — parallellt med avvisandet av anden såsom innebärande mänsklig andlighet — att Verbum skulle vara blott verbum vocale: Kristus är icke blott meddelare eller uttolkare av någon »allmän» gudomlig sanning. I stället heter det om honom i den tredje artikeln: item docent, quod Verbum, hoc est Filius Dei, assumserit humanam naturam. Ordet har tagit gestalt i Kristus. Han är själv Ordet, som kommit till oss. När reformationen förbinder Ordet och Anden med varandra, är den djupaste grunden härtill den att Kristus är Ordet, som »antagit mänsklig natur». Den tro, som Anden verkar, är en tro på detta Ord, d. v. s. på Kristus såsom Herre. »Ingen kan säga att Jesus är Herre utan genom den helige Ande» — detta bibelord är god reformatorisk lösen.

Reformationens bekännelse kan på goda grunder betecknas såsom kristenhetens pingstbekännelse. Den urkristna bekännelsen till Kristus — Kyrios är påskbekännelsen. Med den föddes kristenheten till liv. Allt i urkristendomen kretsar kring detta centrum. Skulle den elimineras, bleve det blott disparata element kvar och dessa rester skulle få en helt annan innebörd än de ha sedda i påskbekännelsens ljus. Den gammalkyrkliga Kristusbekännelsen är kristenhetens julbekännelse. Denna bekännelse till inkarnationen, till Ordet som vart kött säger att frälsningen är ett verk av Gud allena: det var Gud som i Kristus

försönade världen med sig själv. Den står sålunda på vakt mot allt tal om mänskliga frälsningsvägar. Till dessa båda bekännelser fogar sig nu reformationens bekännelse: *iustificatio sola fide*. Om de andra båda bekännelserna tala om vad som skett, om det fullbordade verket, tala denna om det som alltjämt sker, om det fortgående verket. Den talar i presens — och presens är Andens tempus. *Iustificatio sola fide* säger: 1) Genom Anden allena — *Spiritus Sanctus fidem efficit*, tron är icke någon mänsklig prestation eller kvalitet, utan Andens verk; 2) genom Kristus allena — Anden för till Kristus, den en gång utförda frälsningsgärningen aktualiseras i det närvarande; 3) genom Guds agape allena — den frälsande makten är ingen annan än Guds kärlek allena, det finns, såsom Luther ej trötnar att upprepa, ingen annan makt, som kan övervinna synd och död, än Gud allena. Därmed inneslutas kristenhetens båda tidigare bekännelser i den reformatoriska — de bli till ett i denna.

## 2. REFORMATIONEN OCH NUTIDEN.

Vi ha sökt att i några huvuddrag fixera hur reformationen ser på frågan om Anden och Ordet. Vad kunna vi ha att lära därav för vårt läge? Reformationens betydelse ligger först och främst däri att den har en osvikligt tillförlitlig kompass. Det för oss väsentliga kan icke ligga bara i övertagandet av en gång präglade formler: vida viktigare är aktgivande på kompassens inriktning.

Vilja vi sammanfatta det som sagts i det föregående, kunna vi fastställa, att reformationen står inställd i en dubbel motsättning. Den vänder sig för det första mot mekanisering, d. v. s. mot falsk objektivitet. Häremot står lösensordet *ubi et quando visum est Deo* på vakt. Vi kunna icke förvandla Anden till något som vi s. a. s. ha i vår makt. Reformationen vänder sig för det andra mot ett förmänskligande, en humanisering av Anden, sådan som vi finna i svärmerörelserna, där gränsen mellan Anden och det så kallade högsta mänskliga utplånas. Reformationen avvisar dem som lära att *Spiritus significet motum in rebus creatum*.

Det är tydligt att reformationen i båda fallen strider för objektiviteten, den sanna objektiviteten, evangeliets egen objektivitet. Den gör

detta icke bara när den talar om Ordet, utan lika mycket när den talar om Anden. Den tillåter icke att Anden subjektiveras. Det som allt hänger på är att frälsningen är en Guds gärning i människan i och genom Kristus — det är till *honom* Anden för oss. Intet kunde vara mera missvisande än om man ville säga, att reformationen för subjektivitetens och individualismens talan. Däremot kan det på goda grunder hävdas, att i själva verket icke bara den svärmiska utan också den mekaniserande betraktelsen representerar en subjektivistisk hållning. Tonvikten flyttas — fastän man minst av allt avser detta — över till det subjektivt-mänskliga, i samma mån som Anden s. a. s. innestänges i institutionen eller riten. Det kan i detta sammanhang lämpligen påpekas, att senmedeltiden i själva verket företer många drag av en utpräglad subjektivistiskt orienterad fromhet. Man kan hänvisa till huru *communio*-motivet undertryckes i nattvardsfirandet — nattvarden blir mässoffer och privatandakt inför mysteriet. Man kan också hänvisa till den starka roll som *imitatio Christi* och *passionsmystiken* spelar — det är obestridligt, att dessa förteelser innebära ett undanträngande av frälsningen såsom objektiv gärning och såsom gåva. Det är också karakteristiskt, att, i samma ögonblick som den objektiva frälsningssynen väcktes till nytt liv genom reformationen, också kyrkan såsom »Kristi kropp» och *communio sanctorum* väcktes till nytt liv. Att vara en kristen är att hava delaktighet i Kristi kyrkas gemensamma liv.

Det har sedan lång tid tillbaka varit vanligt att tala om att vi genomlevat en tid av sekularisering och profanisering, en period av avkristning, präglad av en »materialistisk» livssyn. Man har framhållit, att den »religiösa» livssynen trängts tillbaka, att »religionen» avkopplats från livet och att den upphört att spela i varje fall någon avgörande roll. Jag skall icke här gå närmare in på dessa teckningar. De ha haft och ha alltjämt sin relativa rätt. Men det torde knappast kunna bestridas, att denna rätt är större för de tider, som nu ligga bakom oss, än för vår egen tid. I varje fall kommer man med dylika, mera onyanserade teckningar icke åt det som för nutiden är det mest karakteristiska. Det skall naturligtvis icke bestridas, att det finnes gott om — praktisk — materialism i den närvarande tiden. Dylik materialism har väl kristendomen i själva verket alltid funnit vid sin sida — ingenting tyder heller på att den skulle höra till det försvinnande. Icke

desto mindre måste det fastslås, att det nutida läget visst icke bara karakteriseras av motsättningen mellan det som kallas religion och materialism. Det mest betecknande för läget ligger i framväxten av andra motsättningar. Det vi finna ibland oss är icke bara en sekularisering i betydelsen av tillväxande religionslöshet. Det är snarare en paganisering. I denna paganisering ligger då icke en motsättning till »religionen» såsom sådan, utan i stället en viss, från kristendomen artskild religiositet. Det är tydligt nog, att vi runt omkring ha dylik religiositet i överflöd. Det för nutiden karakteristiska är icke att »religionen» skulle vara stadd i försvinnande, utan snarare att det s. a. s. håller på att gå religion i snart sagt allt, som på allvar upptager människors sinnen, och framför allt då i det politiska livet. Ingen kan väl gärna bestrida, att kommunismen — trots all officiell religionslöshet och »materialism» — har sin markerade religiositet och att det snarast är denna omständighet, som intensifierar dess motsättning mot kristendomen. Också den Weltanschauung, som ivrigt propageras i Tyskland, har sin karakteristiska religiösa färg. Den tyska kyrkans svårigheter i denna tid har visserligen också andra orsaker, men den djupaste orsaken ligger otvivelaktigt i den absolutisering, som kännetecknar nämnda Weltanschauung. Den hållning till kristendomen, som dessa och andra nutida företeelser intaga, är växlande, men i ett avseende är motsättningen genomgående: det är alltid, på ett eller annat sätt, fråga om en absolutisering av något mänskligt, det är m. a. o. alltid fråga om en religiositet, som på ett eller annat sätt präglas av mänsklig självhärlighet.

Vi stå inställda i en väldig andemakternas kamp. Det riskfulla ligger icke däri att »religionen» skulle ha försvunnit eller vara stadd i avskrivande — detta är alls icke fallet — utan i stället däri att kristendomen ställes inför olika former av religiositet, som — hur de än utgestaltas — dock på det ena eller andra sättet innebära en absolutisering av något mänskligt och jordiskt. Detta är i grunden intet överraskande. Det är ingen för kristendomen okänd situation. Kristendomen har under tidernas lopp haft många uppgörelser med motståndare av olika slag och klädda i skiftande dräkter. I grund och botten har det dock alltid varit fråga om en och samma huvudmotståndare: den mänskliga självhärligheten. Kampen har alltid i en eller



annan form kretsat kring denna. Och den största risken för kristendomen har i alla tider varit att evangeliet tagit skada från detta håll och så förorenats.

En sak är uppenbar: i denna andemakternas kamp hänger allt på den kristna kyrkans inre styrka. Det avgörande är och förblir Anden och Ordet.

*Ordet* — ingen skulle väl vilja bestrida önskvärdheten, nödvändigheten av ett fördjupat inträngande i Ordet. Inriktningen måste gälla en förnyad och fördjupad biblisk kristendom. Här har sedan länge förelegat en uppenbar svaghet i det kyrkliga livet i nutiden, som har sin giltighet både i fråga om präst och lekman, både i fråga om förkunnelsen och den enskilda uppbyggelsen. Om »kyrkans sanna skatt» är och förblir »det högheliga evangeliet om Guds nåd och härlighet», så är — det behöver knappast sägas— inträngandet i Ordet själva grundförutsättningen för kyrkans liv och inre styrka.

Det problem, som härmed beröres, är alltför mångsidigt för att här kunna bli föremål för någon mera ingående utredning. Vi inskränka oss i detta sammanhang till en summarisk återblick, avsedd att i viss mån klarlägga vad som vållat den evangeliska kristenhetens nu påtalade svaghet i fråga om inställningen till Ordet. Med anknytning till vad som förut nämnts om den reformatoriska kompassen kunde det sägas, att den evangeliska kristenheten först genomlevt en period av mekanisering och sedan en period av humanisering. Den gamla verbalinspirationens bibeltolkning var besjälad av de bästa avsikter. Den ville hävda bibelordet såsom obetingad auktoritet och sålunda fullfölja reformationens intentioner. Men den ledde till en mekanisering, till ett mekaniskt inläsande av Anden i Ordet. Konsekvensen blev, att allt inom bibelns pärmar i lika hög grad vore att fatta såsom Guds ofelbara ord, och denna betraktelse bar våld på saken, den fördunklade betydelsen av Kristus såsom det inkarnerade Ordet. Den senare perioden karakteriserades av en reaktion mot denna bibelteori. Den upplöstes efter hand. Det som här skedde var i och för sig en nödvändighet. Men risken var att den bibeltolkning, som nu växte fram, saknade tillförlitlig kompass. Den blev i stor utsträckning en omtolkning. Man inläste främmande idéer i det bibliska innehållet och mätte detta efter främmande måttstock. Bibelordet blev m. a. o.

föremål för en »humaniserande» omtolkning, vilken allra tydligast framträdde i den Jesusbild, som blev dominerande — föreställningen om Jesus såsom det religiösa geniet, idealmänniskan o. dyl. Härav vållades utomordentliga svårigheter för hela det kyrkliga livet. Orsaken härtill låg, vad bibelforskningen beträffar, icke däri att denna forskning ville behandla texterna med vetenskaplig objektivitet, utan i stället däri att den faktiskt icke gjorde detta, däri att dess tolkning var en omtolkning, som icke var betingad av saken själv.

Dessa båda urspårningar ligga bakom det nödläge, som efter hand uppstod och som i stor utsträckning gjorde förkunnelsen osäker och överhuvud försvårade inträngandet i Ordet. Härmed är visserligen på intet sätt sagt, att forskningen ensam skulle kunna upphäva detta nödläge. Forskning och förkunnelse äro två skilda ting. Men väl kan den förra vara den senare till ovärderlig hjälp — i den mån som den realistiskt lämnar sitt bidrag till förståendet av själva saken sådan den är. Detta betyder på samma gång, att de krav på forskningen, som kunna ställas från förkunnelsens och det religiösa livets synpunkter, icke äro andra än de som vetenskapen själv ställer. Att en vändning i här antydd riktning redan skett inom bibelforskningen är uppenbart. Såsom symptomatisk kan man beteckna en programartikel, som för icke länge sedan stod att läsa i Svensk exegetisk årsbok: här argumenterades för en »realistisk bibelforskning» under framhållande av att nyckeln till förståendet av det nytestamentliga vittnesbördet icke är och icke kan vara någon annan än den urkristna bekännelsen till Kristus — Kyrios.

Men för den kristna kyrkans liv och blomstring hänger till sist allt därpå att *Anden* och Ordet höra tillsammans eller m. a. o. därpå att Anden får leda in i Ordet. Den Ande, om vilken det då är fråga, är den Ande, som utgår från Fadern och Sonen — icke vilken andlighet som helst. Gäller det att »pröva andarna» med hänsyn till de olika rörelser inom och utom kyrkan, som möta oss i nutiden, så kunna vi med trygghet hålla oss till den reformatoriska kompassen. Vi måste med anslutning till reformationens tvenne regler avvisa dem som lära, att Spiritus Sanctus significet motum in rebus creatum samt fasthålla därvid att Anden gives ubi et quando visum est Deo. Det kan icke vara tal om vare sig ett förmänskligande eller en mekanisering

av Anden. Båda de reformatoriska satserna hävda Andens suveränitet i förhållande till oss människor.

Den ande, som oförmärkt glider över till mänsklig andlighet, är icke den Ande, som utför det tredubbla verket att överbevisa om synd, om rättfärdighet och om dom: »om synd, ty de tro icke på mig; om rättfärdighet, ty jag går till Fadern; om dom, ty denna världens furste är nu dömd». Detta trefaldiga verk, samlat i överbevisningen om Kristus såsom Kyrios, är den helige Andens kännetecken. Andens trefaldiga överbevisning är en överbevisning om vår synd, vår mänskliga självhärlighet, om den rättfärdighet, som skänkes av nåd allena samt om det levande hopp, som består däri att — trots allt som vill avlägga ett motsatt vittnesbörd — denna världens furste är dömd. Detta trefaldiga vittnesbörd är tillika genomgående ett vittnesbörd om Kristus såsom Kyrios.

Andens suveränitet står likaledes levande fram i ordet: *ubi et quando visum est Deo*. Det är ett ord mot varje mekanisering, patentmässig schematisering och uniformering av det kristna livet. Det står på vakt mot varje förväxling av Andens ledning med våra självtagna önskingar och planer. Det är också ett skyddsvärn mot de tvenne fiender, som alltid stå på lur vid trons dörr: förhävelse och förtvivlan. Det förhindrar den slags glädje, som är en glädje över att andarna äro oss underdåniga, men också den desperatio, vilken icke förstår den tröst, som ligger däri att Gud skänker sin Ande »var och när Han vill».

# MODERN BIBELTEOLOGI OCH DESS KARDINALPROBLEM

AV DOCENT IVAR HYLANDER, UPPSALA

Ännu för två årtionden sedan skulle spørsmålet om bibelteologien som exegetisk deldisciplin känts föga aktuellt och på frågan, så som den då bort ställas: Är en modern bibelteologi som vetenskap möjlig? skulle tvivelsutan den mer representativa gruppen forskare varit benägen till ett nej, i varje fall tövat med svaret eller försett det med många förbehåll. Ty med ordet vetenskap förbands omedelbart begreppet historisk, och vad som fanns därutöver av den gamla hermeneutikens problemräcka överlämnades med en frikostig gest till den ej alltid eljest så högaktade systematiken. Nu är modern bibelteologi en verklighet. Där man gjorde halt vid ett historiskt bevisbart prius eller där man följde idéernas gång *tillbaka* mot källorna, där söker man nu avlyssna *bela* det bibliska stoffet dess karaktär av mänskliga men religiöst präglade eller tolkade dokument och drar sig ej för att i form av existentiell analys söka följa perspektivet framåt med hänsyn till vår egen tids andliga problematik. Det är emellertid därvid värt att beakta, att det i regel icke tillgår så, att man vill liksom avdämpa den historiska belysningen eller uppnå önskvärd enhetlighet genom utsuddande av religionshistoriska gränslinjer.<sup>1</sup> Man vill tvärtom till dessa nödvändiga uppgifter som förberedelser och förutsättningar lägga ännu en, vetenskapligt lika legitim, en bibelteologisk. Här och var sker det tvivelsutan med sådan vikt lagd på det nya, att man kan tala om en accentförskjutning som uttryck för en ny värdering: här ha vi, vill man göra gällande, vår egentligt teologiska uppgift som utforskare av den bibliska religionens liv. Tydligt markerad och motiverad blir denna syn, när man även för den gammaltestamentliga exegetikens vidkommande förfäktar, att den har sitt yttersta existensberät-

<sup>1</sup> Visserligen finns risken påtaglig i den typ av interpretation, som tills dato fått sitt mest markerade uttryck i Vischers *Das Christuszeugnis* im A. T.

tigande som kyrklig vetenskap och alltså icke tål vid att isolera sin problematik från kyrkans i nuet levande men också av det förgångna levande historiska sammanhang.<sup>1</sup>

Frågar man nu efter grunden till denna ofrånkomliga strukturförändring i den principiella betraktelsen, är all försiktighet av nöden gent emot allt för schematiska svar. Här samverka, synes det mig, mycket intimt yttre och inre motiv med varandra eller m. a. o. sådana betingelser, som ett nytt kulturläge frambesvurit, och sådana, som emana ur forskningens egen organiska utveckling. Vad som skett genom storkriget och dess följder har som bekant synnerligast på tyskspråkigt område medfört en andlig strömkantring, som ställt hela frågan om vetenskapen som livsform under debatt och radikal omprövning. Karakteristiskt nog har detta *eo ipso* medfört en revision av vad historien såsom föremål för vetenskaplig betraktelse betyder.<sup>2</sup> Man har blivit varse, att bakom mången lidelsefullt bevakad »objektivitet» dolde sig ett ideologiskt beroende av den ena eller andra livsåskådningen; ofta gäller därvid tadlet icke detta sakförhållande men den bakomliggande livssynen. Därtill kom ett mer internt problem, som ledde i samma riktning. Den ofrånkomliga relativismen icke bara i forskningsresultaten, hur kännbar den än månne vara för en naturlig optimism, utan i själva forskningsmetoden gav personlig udd åt frågan: Är det överhuvud någon mening i att under sådana betingelser ägna tid och kraft åt illusionslös vetenskaplig forskning, äger denna något livsvärde, är den eller kan den såsom ren vetenskap bli livsduglig?<sup>3</sup> Man behöver icke på nära håll ha upplevt historien mellan 1914 och 1933 för att instinktivt känna med i denna dialektik. Ja, man lär kunna påstå, att den i teologien, icke minst i vår svenska teologiska linje, städse på nytt gjort sig förnummen som en spänningsalstrande

<sup>1</sup> Så med all önskvärd klarhet senast A. Weiser, Die theologische Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft (BZaW 66), 207 ff.; E. Würthwein, Vom Verstehen des A. T. (Beer-Festschrift 1935); jfr H. Birkeland, Israelitisk-jødisk religionshistorie og gammeltestamentlig bibelteologi (N. T. T. 1936).

<sup>2</sup> Jfr härtill N. Ahnlund, Tysk historieforskning i brytningstider (Svensk Tidskrift 1936).

<sup>3</sup> Med Würthweins formulering: »Aber gerade die Frage nach der gegenwärtigen Existenz muss ja immer irgendwie in der wissenschaftlichen Arbeit mit dabei sein — sonst ist sie tot, wirkt statt klärend und befreiend hemmend und belastend» (a. a., 131).

faktor.<sup>1</sup> I all synnerhet måste det gälla exegetiken driven som humanistisk forskning. Ju mer utpräglad »religionsvetenskaplig» denna bedrevs, desto smalare blev förbindelseleden till kyrkans frågeställning inför samma objekt och — i följd härav — desto mer problematisk förnams den, som det alltmer tycktes, enbart historiskt motiverade och förstådda, i lyckliga fall personligt förnumna men icke som förr sakligt naturliga relationen mellan teori och praxis.<sup>2</sup> För mången ter det sig tilläventyrs som en egenartad självmotsägelse, men det ger i själva verket en djupblick in i det läge, som är karakteristiskt för den med historiskt material arbetande teologien av idag, när man iakttar, att samme forskare som på bibelvetenskapens centralaste område, evangelieforskningen, företrätt den mest genomträngande historiska skepsis, samtidigt är den som kanske starkast influerat den yngre teologgenerationens arbete kring historien, enkannerligen den bibliska, som existentialproblem.<sup>3</sup> Förhastat vore det emellertid att tro, även om intresset skulle begränsas till gammaltestamentligt område, att den senaste tidens politiska, resp. kyrkopolitiska konstellationer i högre grad gjort tjänst som inspirerande faktor; redan den vetenskapliga debattens utsträckning i tiden torde vara bevis för att det i varje fall rör sig om en djupare kulturkris och dess naturliga återverkan på teologien.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Kanske mest påtaglig hos Einar Billing, den som väl mest personligt hos oss brottats med problemet »modern bibelteologi» och det långt före dess aktualisering i ett nytt kulturläge (jfr min uppsats *En svensk bibelteolog i Vår lösen 1936*). Jag har på känn, att en undersökning av teologi och förkunnelse just med hänsyn till homiletisk stoffanvändning skulle vara även »bibelteologiskt» givande. Icke minst Söderblom illustrerar satsen om det aktuella i frågan om vetenskapen som livsform på ett tidigt stadium hos oss. När man markerat ett i viss mån apologetiskt drag i hans religionsvetenskapliga forskning (Tor Andrae), så är det endast att förstå som ett uttryck för hans i grunden religiösa motivering för vetenskaplig forskning över huvud; så visst den är sig själv trogen, är den meningsfull.

<sup>2</sup> Som symptom må man jämföra E. Billing, *Universitet och kyrka (1923)* i en situation, som aktualiserats genom G. Wetters markerade forskarpersonlighet, eller — på ett annat delområde — t. o. m. den praktiska teologiens nödtvungna retirering till en rent historisk linje.

<sup>3</sup> R. Bultmann och hans verk: *Geschichte der synoptischen Tradition (1921, 2:a uppl. 1931)*; *Jesus (1926)* och hans uppsatssamling *Glauben und Verstehen (1933)*.

<sup>4</sup> Till debatten jfr Lindblom, *Den gammaltestamentliga religionens egenart (1935)*, 18 ff. och *Theol. Rundschau* s. å. Till lägets karakterisering jfr nu senast E. Hirsch, *Das A. T. und die Predigt des Evangeliums 1936*, 1.

Men denna omständighet räcker icke till som förklaring. En annan faktor måste ock beaktas, som kanske i någon mån är ägnad att eliminera det krisbetonade i forskningens läge eller, om man hellre så vill, visar hän på att forskningen utifrån sina egna premisser är i färd med att genomlöpa en förnyelsekris. Intresset har länge nog varit absorberat av uppgifter, som stodo på dagordningen och måste göras undan och vilkas relativa lösande sedan i sin ordning skulle ställa nya uppgifter av delvis annan art.<sup>1</sup> J. Lindblom har nyligen utförligt dröjt vid den under helt förändrade betingelser aktualiserade problematiken kring G. T:s egenart och ställt in den i värdefull sidobelysning av tendenser inom nutida religionsvetenskap i övrigt; den kunde göras allsidigare genom ett beaktande av den nyare systematikens, synnerligast den lundensiska skolans typbestämningar och avgränsningar av det äktkristna inom kristen idéhistoria med eller utan direkt hänsynstagande till de urkristna »motiven».<sup>2</sup> I själva verket kan det med fog hävdas, att den moderna bibelteologiens egenartade problematik och dess lika ofrånkomliga aktualitet endast då blir helt förstådd, när den beaktas i sitt tidssammanhang med samtliga här antydda faktorer.

Ge vi vidare akt på de svårigheter och risker, som äro förbundna med denna på ett nytt sätt moderna exegetiska vetenskapsgren, så kommer dess beroendeförhållande till tidssammanhangen gång efter annan till synes och det både i form av hämningar och av incitament. Det råder redan i bestämningen av den bibelteologiska, exegetiken som teologisk forskning konstituerande uppgiften åtskillig famlan och villrådighet. Från vilken pol skall orienteringen utgå: från G. T. resp. det bibliska stoffet självt eller från den kristna trosåskådningens mer eller mindre klart fastställbara centrum? Givetvis har svårigheten, om den så fixeras, sin särskilda tyngd, när det gäller G. T. som teologisk kunskapskälla,<sup>3</sup> men det vore en alltför lättvunnen hjälp att tro, att svårigheten vore undanröjd, om man blott ville tillmäta denna kanon-del en s. a. s. propedeutisk uppgift. Varken G. T. eller N. T. äro näm-

<sup>1</sup> Detta inre sammanhang har jag sökt skissera i min uppsats Huvudtyper och arbetsuppgifter i nyare gammaltestamentlig forskning (Exegetisk Årsbok 1936).

<sup>2</sup> I ett i huvuddragen tidigare utarbetat diskussionsinlägg om G. T. som teologiskt problem hoppas jag kunna utförligare beakta denna synpunkt.

<sup>3</sup> I fråga om konkretiseringen är en sådan begränsning nedan genomförd.

ligen läroframställningar i systematiserad gestalt. Med all hänsyn tagen till den åtskillnaden, att materialet i förra fallet spänner över århundraden, i det senare har en fast orientering i högst två generationers väsentligen likartade livsförhållanden, så framstår likväl spørgsmålet om stoffgrupperingens princip och systematiseringens norm med samma styrka i båda fallen. Man står här inför nödvändigheten av ett val, och vilkendera vägen man sedan finner mest effektiv för att utvinna det mesta möjliga ur det givna materialet och för den givna uppgiften, så bör man ha dess ensidighet med i räkningen. Kanske man ock bör göra klart för sig, att det icke i grunden är en fråga om en ny och främmande metod eller att bibelteologien förutsätter en annan helhetssyn. Divergensen mellan det som de i och för sig föga upplysande epiteterna »historisk» och »teologisk» skulle »stå för» beror i väsentlig grad av hela områdets karaktär av gränsland mellan en i sakens natur historiskt orienterad bibelforskning och en utifrån ett nutidsmedvetande och ett nutidsläge orienterad tillämpningsuppgift av praktisk teologisk art.<sup>1</sup> Vad som här formats i tilläventyrs dunkelt framtonande satsers skall jag något närmare exemplifiera och diskutera med utgångspunkt i några nyutkomna och samtidigt tillräckligt representativa »bibelteologier» från det gammaltestamentliga delområdet.<sup>2</sup>

Walther Eichrodt, i utpräglad grad en den yngre generationens man och därtill lärjunge till den konservative Otto Procksch — han är född 1890 och professor i Basel — har i sin omfångsrika, ännu ej helt fullbordade *Theologie des A. T.* gjort ett djärvt försök till en systematisk orientering utifrån själva centrum i den gammaltestamentliga

<sup>1</sup> Det blir efter min syn något missvisande, när man i den värdefulla debatten i denna tidskrift (1928, 26 ff; 1934, 249 ff; 1935, 108 ff) om »pneumatisk» eller »teologisk» interpretation såsom exegetisk uppgift sätter likhetstecken dem emellan (så Lindblom trots Bultmanns tydliga distinktion). Den förra vill ersätta, den senare komplettera vad som med ett icke alldeles entydigt ord brukar kallas »historisk» exeges.

<sup>2</sup> De ifrågavarande arbetena ha redan genom J. Lindblom presenterats för tidskriftens läsare (1935, 87 ff.; 1936, 369 ff.). Det är kanske m. h. därtill icke ur vägen att nämna, att min uppsats utarbetats i allt väsentligt redan under höstens tidigare del och att följaktligen icke någon motsägelselusta drivit mig till dess avfattande. Då vi emellertid i viss grad företråda olika synpunkter, törhända två olika generationers syn, på bibelteologiens principfrågor, har jag ansett risken av upprepning eliminerad eller åtminstone uppvägd. Min uppgift är heller ej att referera utan att fixera den givna problemställningen ur principiell synpunkt. I ett par fall har Lindbloms sista artikel gett mig anledning att söka klarare poängtera divergenserna.



religiösa livssfären. Däri ligger alldeles ofrånkomligt arbetets styrka: stoffet ordnar sig organiskt liksom i koncentriska cirklar kring detta centrum och allt får s. a. s. sitt överljus från det som för G. T. självt framstår som livsbetingelsen, som den form utan vilken »livet» icke är föreställbart, alltså lika litet gudsförhållandet, förbundets faktum. Därmed »sättas» — om en för det ofilosofiska G. T. föga artemgen term får brukas — de båda grundbegreppen i gammaltestamentlig livssyn, Gud och folk, och de »sättas» i ett verklighetssammanhang som det skapande livets båda poler. Denne Gud är konkret erfarbar, är verksam nära, är m. a. o. en uppenbarad Gud endast genom att skapa Israel som sitt folk. Och hela dess existens åter som folk är religiöst funderad, är »schlechthin abhängig» av Jahves skaparevilja, dess »kallelse» är icke ett egenvärde utan ett utkorelsevärde. *Pedersen* har lärt oss att förstå G. T:s livssyn psykologiskt förankrad i »helhetsaspekten», som innebär en kollektivistisk orientering med makrokosmos, den större eller mindre samfundsenheten, som livsform för den enskilde, för mikrokosmos. Än mer gör synen skäl för namnet organisk, ty »jaget» har sitt fulla värde såsom lem i samfundskroppen, i det att det då är bärare av hela organismens funktion och buret av alla dess krafter. Det är därför mycket väsentligt att ge akt på, hur spänningen av detta även den religiösa livssynens och livsfunktionens hölje,<sup>1</sup> såväl utåt, i universalismen, som i djupdimensionen, i den religiösa individualismen, sker i katastrofens tecken<sup>2</sup> och hur dessa nya föreställnings- resp. upplevelseformer, så länge vi hålla oss inom G. T:s ram, aldrig få makt att på allvar tillkämpa sig, än mindre behålla en obestridd position i den religiösa tankekretsen. Ty universalismen tas endast alltför lätt i anspråk av en »förträngd» nationalism och individualismen övervinner icke sin »kris», den religiösa osäkerheten. Även här gäller det: utan Israel som folk, och det betyder som segerrikt folk, ingen frälsningsvisshet.<sup>3</sup>

När sålunda *Eichrodt* tar upp dessa båda idékretsar, Gud och

<sup>1</sup> Denna både historiskt och religiöst väl motiverade aspekt på gammaltestamentlig religionsutveckling just när det gäller strukturkaraktären har *F. Baumgärtel* på ett betydande och mönstergillt sätt tillämpat i sin skrift »Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit» (1932).

<sup>2</sup> Man beakte konstellationen Jeremia-Hesekiel-Deutero Jesaja.

<sup>3</sup> Jfr IV *Esra*.

världen och Gud och den enskilde, till särskild behandling men först efter framställningen av det »nationellt» bestämda och begränsade gudsförhållandet, så kan man däri se ett uttryck för hans bemödande att även vid den systematiska behandlingen ge historien vad den tillkommer. Ja, hur underligt det än månde låta, så får man vid genomarbetandet av hans mycket innehållsrika verk onekligen ett intryck av att denna i och för sig värdefulla och ganska ofrånkomliga idé-, begrepps-, religions- eller *kultuhistoriska* anläggning av arbetet och bearbetning av stoffet till den grad inkräktar på den rent systematiska behandlingen, att det åtskilligt trubbar av skärpan i den teologiska analys av begrepp och företeelser, som man har skäl att vänta, orienterad från en dialektiskt vunnen allmän strukturbestämning av materialets typer. Det synes mig ofrånkomligt, att i det fallet både Sellin och Köhler, till vilkas arbeten jag nedan återkommer, genom att förutskicka eller förut-sätta<sup>1</sup> en religionshistoriskt orienterad framställning av stoffet med större pregnans och målmedvetenhet kunna gripa sig an dess bearbetning utifrån den särskilda orienteringspunkt, som de i stort likartat markera som en »teologisk». Kanske avlänkas hos Eichrodt intresset i alltför hög grad genom att denna historiska orientering i sin konkreta utformning på åtskilliga punkter framkallar gensägelse, m. a. o. absorberar intresset — jag ville säga — på fel ställe. Eichrodt står givetvis som forskare för sin utpräglad »konservativa» syn på den äldre gammaltestamentliga traditionens historiska värde. Men när den så starkt markeras, att man ibland känner sig pressad tillbaka i en för-wellhausiansk position, blir man å andra sidan besviken över och besvärad av, att han icke aktar nödigt att prestera en något mer beviskraftig motivering för detaljomedömet eller en samlad redovisning för sin principiella ståndpunkt m. h. t. traditionsproblemet. Man blir på grund härav frestad att fråga, om enligt denne författares teologiska syn en företeelses »uppenbarelsevärde» skulle vara väsensbestämt genom dess mosaiska ursprung och man känner sig — väl med orätt — benägen tilltro honom den personliga meningen, att traditionens historiefremställning — när det gäller »utvecklingens» väsentliga förlopp — skulle i och för sig vara teologiskt värdefullare än en genom kritisk sovring

<sup>1</sup> Sellin ger själv en, Köhler hänvisar till Eissfeldts i samma serie, *Neue Theol. Grundrisse*, bebådade.

vunnen helhetsbild, sådan som vi med vissa variationer lärt känna den alltifrån den historiska skolans genombrott. Ett verkligt fruktbart övervinnande av historismen på bibliskt område sker näppeligen genom ett avtrubbande av kraven på historisk analys men genom ett övervinnande av den falska föreställningen om den historiska prioritetsträtten såsom tillika innebärande en saklig värdestegring.

Även i ett annat avseende synes mig Eichrodt's i och för sig riktiga reaktion icke gå tillräckligt radikalt till botten med problemet. Han vill på ett tacknämligt sätt göra vinstgivande för sin framställning den nyare, icke minst den med gammaltestamentligt material arbetande, religionsforskningens strävan att komma till rätta med det religiöst särpräglade.<sup>1</sup> En äldre skolas generalnämndare sådan som termen »etisk monoteism» befinnes därför ganska oemotsvarig för att ge en verklig-hetstrogen bild av G. T:s religiösa självmedvetande. Men frågan är, om ej Eichrodt i vissa och icke alldeles oviktiga sammanhang ändå blir stående liksom på halva vägen. Han gör nämligen ganska frikostigt bruk av kategorien »etisk», »sedlig», när det gäller att väsensbestämma Jahves handlande eller eljest karakterisera. Det vore kanske icke alldeles ur vägen, om en mer systematisk aspekt här finge medbestämmanderätt och man fördenskull gjorde allvar av den teologiska etikens grundspörsmål även vid konfronteringen med detta material, när det nämligen bearbetas ur teologisk synpunkt, och först klargjorde, vad man inlägger för innebörd i en terminologi som »etiskt handlande», »sedligt bestämd», när den tillgripes för att karakterisera den ena eller andra historiskt dokumenterade föreställningen. När Eichrodt eljest med berömvärd klarsyn och konsekvens utväljer *berit*-föreställningen som den centrala, så borde han ställt den frågan på materialet, om icke *berit*-föreställningen, förbundet som religiöst grundfaktum eller urdatum, tillika eo ipso blir etisk grundnorm. Efter G. T:s egen mening ha vi nämligen icke med en »naturlig» etik att göra utan med en genom uppenbarad gudsvilja bestämd, icke med en genom filosofisk självbesinning renad utan en historiskt-sociologiskt förankrad men i gudskunskapen förverkligad. I detta fall har Köhler i en tillspetsad antites mot Stades »Jahwe Hüter von Recht . . . aber nicht gerecht» teologiskt investerat Pedersens och Fahlgrens analyser av gammaltestamentliga

<sup>1</sup> Man behöver endast påminna om Söderblom och Otto.

begreppsserier till att bestämma och värdera *saddik*-begreppet, *s<sup>c</sup>daka*-föreställningen såsom »gemeinschaftsbezogen», såsom ett av förbunds-begreppet och av detta såsom principiellt teocentriskt bestämt relationsbegrepp. Den i och för sig riktiga analysen av förskjutningarna i denna begreppsserie, som även Eichrodt ger, kommer att sakna sitt sammanhållande band, från vilket glidningarna lättare förstås i deras beroende av en mer eller mindre starkt markerad kris i själva grundföreställningen. När hos Deutero-Jesaja förbundets som ett under och ett evangelium hälsade förnyelse motiveras icke av »gärningarna» utan av »nåden», icke i kraft av »lagen» utan i kraft av »löftet», blir förden-skull *s<sup>c</sup>daka*-idén medbestämd såsom uttryck för Jahves frälsande gärning med och genom sitt folk såsom föremål för hans »omotiverade» omsorg. Man kan här icke anse termen juridiskt, men väl »etiskt» bestämd, såvitt som Jahves handlande icke sker på måfå, som uttryck för en österländsk despots växlande lynnesutbrott, utan överensstämmande med, adekvat åskådliggörande i varje sin manifestation Jahves eget väsen, hans suveräna men målbestämda vilja.

Denna bristande skärpa i teologisk analys möter icke så sällan hos Eichrodt. Han använder exempelvis termen »Säkularisierung der Religion» som uttryck för den sociologiskt betingade utvecklingen under kungatiden. Termen står dock för ett kulturbegrepp<sup>1</sup> och en sekulariserad kultur betyder en från religiösa förankringar medvetet frigjord kultur; tillämpat på sagda epok i Israels historia skulle man väl på sin höjd vara benägen tala om en kultureligion eller ansatser därtill, medan en sekulariserad religion som slutande inom sig en självmotsägelse näppeligen gör sakens karakterisering någon tjänst. Eljest förnimmer man kanske hos Eichrodt hans vilja till nyorientering tacknämligast, när det gäller att låta olika typer ifrån sina särskilda betingelser liksom komma positivt till tals. Icke minst synes det mig vara fallet med hans interpretation just av kultens och de kultiska funktionsinnehavarnas betydelse, där hans framställning onekligen blir mer organisk och mer realistisk än motsvarande hos Köhler. Men man frågar sig, om icke dessa ansatser vunnit på att bli förutskickade som en samlad historiskt-socio-

<sup>1</sup> Och som sådan använd ungefär samtidigt av Wendel i hans »Säkularisierung der Kultur in Israel» (BzFChrTh, II R., 32), 1934, där möjligen utförandet med dess lust till systematisering kan ge anledning diskutera graden av dess berättigande.

logiskt orienterad typstudie, så som Dillmanns<sup>1</sup> historiska överblick i sitt sammanhang var ägnad att förutskicka nödiga prolegomena för den systematiserade framställningen. Törhända skulle då i högre grad än vad nu är fallet spänningar och beröringspunkter mellan de nu väl onyanserat åtskilda charismatikerna och ämbetsprästerne fått bli beaktade. Både det levitiska problemets samhörighet med frågan om nebiismens utveckling och frågan om den jerusalemitiska prästraditionens inre motsättningar bli nu undanskymda, som det synes på grund av Eichrodots olust till historisk analys av traditionsbeståndet. In summa: skola traditionens uppgifter, även när de måste suppleras med sannolikhetskalkyler, teologiskt interpreteras (såsom hos Eichrodt i hög grad sker med »mosaismen» och den charismatiska traditionen och dess bärare), så vill man veta grunden i själva traditionsbedömningen, skola väsensbestämningar ges, bör man klart ange deras betingelser.

Man kan näppeligen förebrå Sellin, att han icke klart nog bestämt den synpunkt, från vilken han anser det gammaltestamentliga stoffet teologiskt revelant. Men man kan fråga, om icke normen — nämligen vad som i G. T:s kanon har värde såsom medbestämmande faktor för den nytestamentliga gudsuppenbarelsen, för Jesu och hans apostlars budskap — är för grovt tillyxad. Den blir utifrån Sellins egen principiella ståndpunkt föga upplysande, om man nämligen med hänsyn till den konfessionellt fastslagna orten för gränsregleringen ville göra gällande, att *hela* G. T. var Jesu och apostlarnas bibel, allrahelst Sellin såvitt bekant icke anslutit sig till Hölschers teori om kanonbegreppets sena fixering.<sup>2</sup> I så fall får Birkelands väl legalistiskt bestämda krav på gammaltestamentlig teologi, att den skall sträva efter att klarlägga uppenbarelseskaraktären av varje gammaltestamentlig skrift, även Esters bok och Predikaren, alldenstund de ingå i den (inspirerade?) kanon, prisas såsom mer konsekvent.<sup>3</sup> Som redan från skilda håll framhållits,<sup>4</sup> är Sellins norm också historiskt, resp. idéhistoriskt, otillfredsställande. Blir värdet av en teologisk undersökning av G. T. beroende av dess

<sup>1</sup> Handbuch der alttestamentlichen Theologie, hrsgn von R. Kittel (Leipzig 1895).

<sup>2</sup> Han säger Einleitung<sup>6</sup>, 170 tvärtom: »Die Schrift, bzw. die Schriften sind für sie eine einfach gegebene und feststehende heilige, inspirierte, normative Grösse».

<sup>3</sup> A. a. 13, 16 f.

<sup>4</sup> Jfr utom Köhler i Teol. Rundschau särskilt Bentzen i [Dansk] Teol. Tidskrift 1934, 305 ff.

åskådnings aktualisering i N. T. — m. a. o. för N. T:s, icke för dess egen skull — så blir värdet i många fall problematiskt även ur denna begränsade synkrets, om materialet fastslås till inomkanoniska föreställningar. Vad som faktiskt gör Sellins behandling av G. T:s teologi ur dess egen synpunkt mindre träffande synes mig vara hans bundenhet vid en systematik, som inte har sin felkälla i att den är hämtad från dogmatiken utan däri att den rekapitulerar ett dogmatiskt system, som »systematikerna» numera torde anse vara föga uttrycksfullt för den religiösa verkligheten själv. Jag åsyftar hans behandling i skilda avsnitt av Guds olika egenskaper efter den gamla loci-metoden, vilket föga motsvarar den organiska samsyn, som ett modernt systematiskt tänkande eftersträvar och därtill det gammaltestamentliga stoffet självt ger vid handen såsom något för dess gudsföreställning fundamentalt. Härvidlag ger exempelvis Köhlers analys av funktionssfärerna för Jahves handlande och hans så vidareförda klarställande av gudsföreställningens nerv mycket att teologiskt tillgodogöra. Eljest har man här som eljest hos Ernst Sellin, en veteran i mången exegetisk dust, all anledning beundra förmågan av på en gång kort och innehållsrik, klar och temperamentsbetonad framställning — låt vara, att lusten att driva egna och andras frikostigt vidareförda hypoteser och uppslag understundom menligt inverkar på framställningens slutenhet och stoffenheterernas rimliga avvägning.

Det kan ingalunda betvivlas, att Eichrodt vill ge en teologisk studie till gammaltestamentligt fromhetsliv och att han därvid söker bemästra historismens problem. Frågan kvarstår likväl, när man genomarbetat hans digra av boktryckarkonsten icke särskilt omhuldade verk, om han trots intentionerna principiellt gett stort mer än vad en tidsmässig religionshistorisk eller (i gammal mening) »arkeologisk» framställning av hithörande ting (i stil alltså med Benzinger och Volz) bör kunna ge: värdet av stoffets organisation blir ganska formellt. Går man till schweizaren Ludvig Köhler (f. 1880 och sedan 1923 ordinarus i Zürich), vill han verkligen ge en teologi i ordets prägnantaste mening. Vad de båda forskarna haft att säga om varandras verk understryker, att det här rör sig icke bara om olika grader av konservatism i vetenskaplig källbehandling — eftersom Köhler karakteriserar sig själv som »milt konservativ», så får väl Eichrodt kallas »strängt konservativ» —

utan om olika angreppssätt att avvinna materialet dess teologiskt betydelsefulla innehåll. I det närvarande lägets problematik blir detta ungefär liktydigt med att förbli historiker och likvisst övervinna historismens sterilitet. Köhler är också angelägen att markera vad saken gäller: »Mit Theologie des Alten Testaments kann man ein Buch bezeichnen, wenn es eine durch ihren Inhalt gerechtfertigte, in den richtigen Zusammenhang gebrachte Zusammenstellung derjenigen Anschauungen, Gedanken und Begriffe des AT bietet, welche theologisch erheblich sind oder es sein können».<sup>1</sup> Blir denna bestämning naturligtvis ännu av formell karaktär, ger ej heller hans gruppering av stoffet någon djupare insikt; möjligen skulle man i hans tredelning av stoffet i teologi, antropologi och soteriologi kunna se avspeglad en strävan att låta den systematiska synpunkten överväga, utan att fördenskull binda densamma på annat sätt än det som stoffbehandlingen bäst är betjänt av.<sup>2</sup> Han vill m. a. o. icke systematik vare sig på biblicistisk basis eller konfessionellt dogmatisk, men man behöver fördenskull icke vara i tvivelsmål om hans energiska avsikt att låta den heliga skrift själv vittna om vad dess budskap och livsanspråk djupast betyder, även med hänsyn till oss. Men desto mer brännande blir då spørsmålet om den norm, varigenom Köhler avgör om en i G. T. belagd åskådning, en där förekommande tanke eller ett där nyttjat begrepp, är »theologisch erheblich», när han så tappert värjer sig mot varje mekanisk eller schematisk reglering utifrån. Det är karakteristiskt, att Köhler gör allvar av termen uppenbarelse; även om det icke här programmatiskt<sup>3</sup> utsäges, råder ingen tvekan om att vad som intresserar honom ur teologisk synpunkt i G. T. är dess uppenbarelsevärde och det stoff, som härvidlag positivt eller negativt har någon betydelse. Påtagligast kommer det

<sup>1</sup> Vorwort.

<sup>2</sup> För Lindblom blir den såsom trots Köhlers eget uttalande hämtad från den kristna dogmatiken mindre tjänlig. Det synes mig dock, som om dess användbarhet på ett annat religionsområde än det gammaltestamentliga icke skulle göra den i och för sig mindre tjänlig i syftet att finna »väsentligheter» för G. Ts fromhetsliv och trosåskådning. Jag erinrar om, hurusom Hempel i ett par arbeten, som i detta stycke beteckna en medveten nyansats, tar upp just dessa synpunkter som ledmotiv (»Gott und Mensch» och »Der alttestamentliche Gott. Sein Gericht und sein Heil»). Måhända beror Lindbloms aversion mot Köhler på att han i högre grad än denne söker efter idéer såsom utslagsgivande jämförelsematerial.

<sup>3</sup> Däremot med all tydlighet i Theol. Rundschau 1936.

måhända till uttryck vid hans negativa ställning till en i Israels religionshistoria så fundamental storhet som det kultiska livet. Han sammanfattar: »Der Kult ist bis Ezechiel nicht Gegenstand der alttestamentlichen Offenbarung»<sup>1</sup>; med hänvisning till Hes. 20: 25 f. använder han t. o. m. härför termen »offenbarungswidrig».<sup>2</sup> Man skulle tilläventyrs kunna omskriva vad Köhler anser höra med till det för en gammaltestamentlig teologi revelanta stoffet under användande av en från vår svenska teologiska tradition välbekant terminologi med vad som hör in i den uppenbarelsehistoria, varom G. T. som historiskt faktum och som del i församlingens kanon avlägger vittnesbörd. Man får nämligen minst av allt bortse från, att Köhler vill en behandling av sitt stoff under kritisk sovring av traditionen eller med bruk av den komparativa religionsforskningens metoder och resultat. Just en sådan jämförelse med utombibliskt stoff tjänar för honom som en gång för Söderblom klarställandet av det för uppenbarelsereigionen karakteristiska. Man ser det återigen bäst vid behandlingen av kulten; den är för Köhler alltigenom »ein Stück ethnisches Leben». I dess former och gestaltningar finns m. a. o. intet som helst *säreg*et gammaltestamentligt, annat än att kultlivet likaväl som gammal sed och tradition sättes i relation till Jahve. Även om Köhler icke själv nyttjar begreppet det unika, spelar det hos honom i hög grad en typmarkerande roll. Man möter något därav på bokens första blad: »Dass Gott da ist, dieser Satz ist die grosse Gabe des Alten Testaments an die Menschheit». När han så övergår från det blotta konstaterandet av denna för G. T. som helhet axiomatiska karaktär i gudsföreställningen till frågan »wie ist, wer ist Gott», börjar han på ett för övrigt ytterst belysande sätt med »Abgrenzungen» — här spelar frågan om antropomorfismerna och förhållandet mellan Jahve och de olika typerna av funktionsgud en helt annan roll än hos exempelvis Eichrodt. Det för gudsföreställning och gudsförhållande i G. T. säregna har vidare ett konstitutivt sammanhang med »historien»: »Die Offenbarung Gottes im AT ist nicht eine einmalige Offenbarung»<sup>3</sup> ... sondern sie ist eine lang sich

<sup>1</sup> Köhler, *Theologie des A. T.*, 184.

<sup>2</sup> A. a., 185.

<sup>3</sup> När man som före Wellhausen efter traditionens sätt skedde och som Eichrodt tenderar tillbaka till lägger all vikt vid »der Religionsstifter» och hans verk, kommer



hinziehende, ruckweise und allmähliche Bewegung im Raum der Geschichte».<sup>1</sup> Det måste då betyda, att en systematisk sammanfattning utan hänsynstagande till de historiska betingelserna är omöjlig; det är i G. T. icke fråga om *en* typ av religiöst liv utan om flera och det ges icke ens möjlighet till renodlande av en viss typ, ty varje typ är medbestämd av relationen till en annan, så vitt som historisk verklighet för G. T:s människor var liv och rörelse och fortgång. Därför trotsar den historiska verkligheten varje försök, och Köhler prövar det heller icke, att renodla den profetiska typen, hur mycket man än sakligt skulle vara böjd att identifiera det »profetiska» momentet med det »uppenbarelsehistoriska». Man kan onekligen genom ett aktgivande på G. T:s självvittnesbörd konstatera, att G. T. såsom kanonisk samling är väsentligen bestämt av den profetiska gudsupplevelsen och den profetiska livssynen. Men därmed kan intet ändras i det faktum, att man icke kan mekaniskt begränsa G. T:s uppenbarelseskaraktär till låt oss säga den äkta kärnan i profeternas skrifter<sup>2</sup> eller, i linje med en tendens hos Eichrodt, till det som i Israels religiösa historia bevisar sitt andesammanhang med den mosaiska religionen. Ty själva termen »uppenbarelsehistoria» låter sig icke bruka som renodlat empiriskt begrepp utan innesluter tillika en trosutsaga. Men även en annan svårighet är ofrånkomlig. Vari består det specifika i den profetiska förkunnelsen, om man nu skulle våga sig på en typbestämning?<sup>3</sup> Man må ge Eichrodt rätt i hans något oklart utförda intention att se profeterna som bärare av en gammal religiös tradition alltifrån den tid, som enligt traditionens uppgifter varit den för förbundstanken konstituerande. Någon ny gudsföreställning lär man svårligen hos dem kunna särskilja. Någon annan livsform än förbundets lära de icke vindicera. Och när Eichrodt bestämmer »die geistige Gesamtstruktur der klassischen Prophetie» — och frågan får som vi sett sitt särskilda intresse man onekligen att betona den grundläggande uppenbarelsens engångskaraktär så, att den följande historien blir avfall och restauration: intet nytt kommer till. Men hur mycket av denna i grunden statiska syn kommer av det prästerliga elementet i traditionen?

<sup>1</sup> Köhler, 41.

<sup>2</sup> Som den historiska skolan menade sig mäktat lokalisera.

<sup>3</sup> Det må räknas Köhler till förtjänst, att han låter sig angeläget vara att låta envar profet stå för sin syn och städse är på vakt mot generaliseringar. Obs! särskilt avsnitten om Gericht och Heil (Köhler, 189 ff.).

i följd av hans traditionsbehandling — »als die einer von einer neuen Gotteswirklichkeit ausgelösten Dynamik»,<sup>1</sup> så torde man kunna invända, att detta dynamiska, anti-statiska moment i den religiösa verklighetssynen och därmed i verklighetsuppfattningen överhuvud ingalunda är något för endast profeterna karakteristiskt.<sup>2</sup> Man lärer följaktligen här nödgas fastslå, att det nya icke ligger i något annat än den genom profeterna skedda personliga aktualiseringen av gudsviljan både som radikal livsmakt och konkret fordran eller målsättning. Budskapet går ej att skilja från personen, icke heller personen från budskapet. Lika litet går det att lösa denna nya aktualisering av den religiösa traditionen från dess tidshistoriska betingelser och sammanhang: profeterna äro icke förkunnare av tidlösa sanningar utan av Guds vilja här och nu.<sup>3</sup> Och så tror jag, att man bäst bestämmer profeternas uppenbarelsehistoriska position därhän, att de under en tid av inre uppgörelse med en artfrämmande livsbetraktelse och religiös typgestaltning<sup>4</sup> hävdad med insats av hela sin existens tvenne för gammaltestamentlig livssyn konstitutiva, men icke minst genom samma profeter konstitutivt vordna drag. *Weiser* har efter mitt sätt att se riktigt bestämt dem i deras inre sammanhang som å ena sidan »das dynamische Wirklichkeitsverständnis» och å den andra »jene durchgängige theologische Linie des Verstehens der Menschen und Dinge von Gott her und auf Gott hin». <sup>5</sup> Och nu ges det utifrån detta sakförhållande ett reciprokt förhållande mellan G. T:s profeter å ena sidan och N. T:s profet kat' exochen, profeten från Nasaret, å den andra. Einar Billing,

<sup>1</sup> Eichrodt I, 206.

<sup>2</sup> Jfr Th. Boman i N. T. T. 1933, 3 ff.

<sup>3</sup> Hempel har (A. T. und Geschichte, 65 ff.) hävdad det profetiska budskapets impressionistiska art och man kan väl knappast hävda, att någon förändring i uppfattningen om profetismen som religiöst fenomen sker förrän under exilen, då det bevarade skrivna ordet mer och mer ryckes ut ur sitt sammanhang i riktning mot apokalyptik, låt vara att icke heller denna kan fränkännas viljan till *aktuell* tydning av Guds avsikter.

<sup>4</sup> Vare sig man benämner denna den kultiska eller den samfundsbestämda (i motsats till den profetiska som upplevelsebestämd, jfr min uppsats Guds hjärtelag i G. T., Teologi og Kirkelev 1931, 21), så ligger den djupaste divergensen i typ väl däri, att den under kungatiden inaugurerade nya är väsensbestämd av den allmänorientaliska verklighetssynen, det naturbestämda kretsloppet.

<sup>5</sup> A. a., 21c.

som i en realistisk bibelteologi såsom »uppenbarelsehistoria» utfört Söderbloms religionshistoriska typbestämning »uppenbarelsereligion», har i sitt klassiska Herdabref konkretiserat detta så: »Häriifrån föll nu också ett nytt ljus fram över Jesu Kristi gestalt, hans förkunnelse, hans gärning och hans person. I hans förkunnelse framträdde tydligare än förr dess med profeternas gemensamma historiskt-konkreta karakter . . . Och allt i hans »lära» — ty om en sådan kan man naturligtvis också i god mening och på annat sätt än hos profeterna tala — går likasom hos dem, hur allmängiltig den än i viss mening är, ej ut på att lära några allmänna religiösa och etiska sanningar utan att för dem, till hvilka han talar, göra den allvarsdiga innebörden i det stora »nu», de få uppleva, klar: att tolka — religiöst — innebörden i den nya stora gärning, som Gud nu genom honom vill utföra, och att hjälpa dem — etiskt — att klart se konsekvenserna häraf för deras handlande. Men mot bakgrunden af detta för honom och profeterna gemensamma framträdde blott så mycket tydligare det också profeterna öfverbjudande, helt enastående i hans gestalt . . . En siare är han såsom de: med det seddas hela öfverväldigande visshet springer också hos honom allt fram ur den omedelbara gudsgemenskapens hemlighetsfulla djup, hos ingen är allt så direkt *sedt* som hos honom. Men samtidigt hvilar det en helt annan stillhet öfver allt hvad han säger . . . Också profeterna voro gärningens män; såsom deras förkunnelse själf snarare var handling än lära, så hade de också själfva att gå i spetsen vid fullbordandet af den Guds gärning, med och genom sitt folk, som de förkunnade. Men äfven här är det en skillnad ej i grad utan i art. Den Guds gärning Jesus förkunnar är ej blott gifven honom själf att helt ensam utföra, ingen af de andra hade ens kunnat tänka på att taga en sådan gärning på sig . . . Men ej mindre stor är skillnaden mellan honom och profeterna ifråga om den enkla tjänare- och uppsökaregärning, som Fadern dessförinnan på hans bön (jfr Luk. 13: 6 ff.) givit honom att utföra . . . De andra äro dock blott tjänare, han är tjänaren — och Sonen. Och nu kallade Kristus åter i sin tur på profeterna. Vi sågo dem stå där i hans förkunnelse, alldeles som de på nytt kommit att stå för oss, ej såsom blotta förutsägare om honom, utan såsom de där hvar i sin tid kämpat Guds strider och utfört hans verk. Men bakom dem alla sågo vi nu *en* handlande vilja, historiens lefvande Gud,

som genom århundraden tvärs igenom alla hinder fortsätter sitt verk och kallar dem, som han vill, att deltaga däri — tvingar Moses och Jeremias att gå dit de icke vilja, tager Amos ifrån fårahjorden och i tidens fullbordan utrustar och utkorar åt sig sin Herre Krist...»<sup>1</sup>

Det ligger i detta svävande mellan historiska bestämningar och trosutsagor en spänning, som djupast beror av saken själv. Ty å ena sidan är det klart, att trosutsagan »uppenbarelse» icke kan få sitt konkreta innehåll annat än från den kristna trons andliga centrum, som aposteln kallar att »predika Jesus Kristus och Honom såsom korsfäst». Men å andra sidan kan icke heller termen »historia» i denna förbindelse förstås annat än från sin konkreta utgångspunkt i Bibeln själv, eller som Weiser<sup>2</sup> uttrycker det, som »gedeutetes Geschehen». Så blir det för uppenbarelsbegreppet konstitutiva icke åtskiljbart från den bibliska verklighetssynen. Och den är icke statiskt, utan dynamiskt bestämd. Det betyder också, att det förgångna aldrig blir ett livlöst något av större eller mindre vetenskapligt antikvitetsvärde utan något städse aktualiserbart förgånget — och just här får också det »kultiska» livet sitt värde som vårdare och förmedlare av ett uppenbarelsinnehåll. Det blir ju så med det kultiska livets fester — som Köhler märkligt nog icke ingår på, då han snävt begränsar kulten till offerkulten — redan i Israel, medvetet uttryckt alltifrån Deuteronomiums historiska motivering. Men om en, påsken, gäller det så långt vi kunna följa dess förhistoria, att den var gång firad aktualiserar det grundläggande frälsningsfaktum, vars »text» vi finna i Exodustraditionen. I N. T. ges en ny historisk förankring, men för urkristen firning av Herrens måltid och av högtiderna möter i oförminskad kraft aktualiseringen på nytt av det förgångna som en kraft i nuet. Nu blir Israels firningsämne »degraderat» till förebild, löftestecken men därmed också positivt tillvarataget och inordnat i ett uppenbarelsehistoriens sammanhang. Lika litet som biblisk tro sålunda går att åtskilja från en realistisk historiesyn, lika litet går det att abstrahera från ett samfundssammanhang, som väl äger sin bestämda konkretion men ytterst endast som form och medel för ett budskap, en aktivitet, en skapande Guds vilja. Mot förbundet i G. T. — med Israel, den sociologiska enheten, som

<sup>1</sup> Herdabref, 1920, 37 ff.

<sup>2</sup> A. a., 218.

en både konkret och »andlig» storhet — svarar i N. T. det nya Israel, Guds kyrka och församling, vuxen upp kring den Levande Herren och grundad på hans levande ord.<sup>1</sup> Man kan sålunda icke, som Lindblom efter Nygrens föredöme gjort,<sup>2</sup> avgränsa G. T. och N. T. efter fundamentalt olika uppfattning av gudsförhållandets grund — vilja vi göra allvar av den urkristna sammanknytningen av det nya gudsförhållandet med Jesu person, så blir det nya icke ett nytt idéinnehåll — här Gud Fadern, där (i G. T.) konungen — utan en ny personlig konkretion av Guds vilja, det som innehållet i den historiska kristendomen sökt uttrycka i inkarnationens tanke. Så upplöses icke det gamla livssammanhanget — med Lindblom: gudsförhållandet gäller dem som stå i förbundet — men det fullbordas, i det att allt i det kristna gudsförhållandet, i det nya förbundet, har sin grund i Kristusgärningen, i vad som här skett och i kyrkans förkunnelse alltfört sker genom en ny på en gång konkretisering och realisering av gudsviljan i Människosonen, överbjudande profeterna och kallande på dem. I det Nyas ljus får också det Gamla sin plats som ett icke abstraherbart led i Guds uppenbarelse eller — på N. T:s språk: i Guds frälsningshistoria — och därför, i det att denna historia existentiellt uppleves av den enskilde på nytt i Guds församling, som ett icke abstraherbart led i det kristna livets egenartade dialektik under lagen och nåden, under löfte och lydnad.

När jag så sökt mig, med bortseende från den rikedom av tankar och stoff, som Köhler eljest bjuder i sin bok understundom i väl koncentrerad form, fram till själva grundproblemet, har det skett för att utifrån den moderna bibelteologiens problemställning påminna om dess aktualitet i vår egen teologiska debatt. Vad är bibelteologiens kardinalproblem, om icke frågan om relationen mellan G. T. och N. T. eller m. a. o. om uppenbarelsens historia och vår kanons tjänareroll i detta sammanhang eller — för att taga nödig hänsyn till den bibelteologiska orienteringen på nytestamentligt forskningsområde, t. ex. hos Lohmeyer, — om bibelordets andliga enhet under erkännande av historiskt och personligt betingad mångfald. »Den rena biblicismen är död»,

<sup>1</sup> Jfr härtill A. Fridrichsens uppsats i Sv. Teol. Kv. 1936, spec. 304 f.

<sup>2</sup> Den gammaltestamentliga religionens egenart, 1935, 73; Zur Frage der Eigenart der alttestamentlichen Religion (BZaW 66, 128 ff., spec. 136 f.).

har nyligen från sakkunnigt håll dekreterats.<sup>1</sup> Ja, så som den utvecklats att bli ett onyanserat sammanblandande av allt inom bibelns pärmar och ett statiskt-legalistiskt utnyttjande av bibelns ord.<sup>2</sup> Men är också historismen död?<sup>3</sup> Kan den övervinnas på annat sätt än så, att vid tolkningen i historiens och trons ljus<sup>4</sup> av bibelns verklighetsanspråk bibelns egen historiesyn och verklighetserfarenhet göres till norm och princip? Därför synes ingen idé, icke ens gudsidén, hur central den än må vara, kunna göra tjänst som slagruta, när det gäller lösandet av bibelteologiens kardinalproblem.<sup>5</sup> Det synes mig icke vara något annat val än att stanna inför hela verkligheten i ordet, så att både dess tidsbestämda livssammanhang och dess existentiella livsanspråk blir aktuellt — med mindre låter icke Ordet som Guds i församlingen levande budskap sig nöja, med mindre är icke teologien såsom kristen bibelvetenskap betjänt. Och denna existentiella tolkning i samklang med bibelordets intention betyder icke — och får icke betyda — en bundenhet vid något annat än verkligheten själv, den Ordets verklighet, som är teologiens föremål som vetenskapligt objekt i dess oavkortade realism, icke en bundenhet vid någon som helst teori, gammal eller ny, »liberal» eller »ortodox», om saken (d. ä. Ordet), ej ens av någon kanonisk skriftuppfattning.

Det betyder alltså lika litet, att allt inom Bibelns pärmar får för trons syn samma livståndande och livsvårdande spänningskraft. Problemet gäller icke endast relationen mellan G. T. och N. T. Men det gäller visserligen på ett tillspetsat sätt där. Men spørsmålet går, som jag åsyftat erinra om med mitt långa Billingscitrat, icke att lösa annat än dialektiskt. Att såsom Hirsch vill göra ställa G. T. i princip jäm-

<sup>1</sup> Fridrichsen: Realistisk bibelutläggning (Sv. Exeg. Årsbok 1936, 22).

<sup>2</sup> En säregen »syntes» av gammalortodox och gammalpietistisk bibelsyn.

<sup>3</sup> Så borde man till undvikande av missförstånd snarast ställa problemet i den ibland något onyanserade, ibland något slagordsbetonade kampen mot den »liberala» kristendomssynen.

<sup>4</sup> Ty det är såsom kristen troshistoria den här ytterst intresserar forskaren, icke endast som mänskliga och religiösa dokument från en flydd epok i kulturens skeden.

<sup>5</sup> Så senast Lindblom, i viss mån därmed fullföljande ansatser hos Aulén och Nygren. Skall då bibelteologien, såsom den kristna idéhistorien efter dessa forskares mening bör göra, avskära sig sitt egentliga teologiska ärende, sitt livssammanhang med den religiösa verklighetsfrågan överhuvud? Det må erinras om, hur Söderblom och Billing godkände dess teologiskt vetenskapliga legitimation.

bördigt med varje annan utomkristen religion men inom den allmänna uppenbarelsens ram tillmäta det en betydelse genom den radikalism, med vilken den driver vissheten om en Deus absconditus (icke den kristna om en Pater absconditus), träffar icke hela livssammanhanget.<sup>1</sup> Visst är Jesu Gud Fadern i det fördolda, vars hjärtelag vi skåda i Sonens gärningar. Men Jesu Kristi Gud och Fader är icke en ny, en främmande Gud, utan fädernas Gud, profeternas och psalmisternas Gud, fullkomligt uppenbarad, under nya villkor realiserande sin vilja till gemenskap med sin skapelse. Att inse detta och i »bibelteologien» göra allvar av denna insikt, det betyder ej, att vi icke skulle vara fria från Lagen, fria från G. T. som högsta instans i vår tros frågor. Men å andra sidan betyder det en »ödesgemenskap» i historiens och trons värld, som tar gestalt av ett livssammanhang, där G. T. står som en inledning till det nya förbundets tros- och livsdokument icke endast med negativt förtecken, utan som den förberedelse, som i N. T. fullbordas. Om Lagen skrev Paulus sitt stora ord: »Bokstaven dödar, men Anden gör levande».<sup>2</sup> Motsatsparet kan tyckas absolut. Men sammanhanget finns: livet spirar ur döden. Så djupt skär dialektiken in, så innerligt är sammanhanget. Endast i final mening, utifrån »trons fullbordan», kan G. T. kallas vittnet om en Guds uppenbarelsehistoria. Såsom den grund, ur vilken kristentron skjuter upp, har det sin plats i kyrkans budskap om livet i Kristus. Så blir helhetssynen över bibelns värld säkrad, den blir rätt nödvändig. Längs det vetenskapliga arbetets front skall på sin post bibelteologien oavkortad göra tjänst, en tjänst djupast i ett — efter kristen terminologi — »pneumatiskt» livssammanhang mellan Ordet och oss. Men den gör sin tjänst blott genom att förutsättningslöst, d. ä. bunden allenast vid saken själv, gå till sitt föremål och sin uppgift: att efter bästa förmåga radikalt göra detta levande i dess historiskt givna hölje — och lika radikalt — såsom bärare av en livsmakt, såsom en verklighet sui generis.

<sup>1</sup> A. a. 31 f. Därmed skall icke förringas värdet av det klargörande inlägg, Hirsch satt in i debatten, synnerligast genom sin inträngande och föredomliga »meditation» över gammaltestamentliga texttyper.

<sup>2</sup> Jfr E. Eide, Ande och bokstav (Festskrift t. M. Björkquist 1934, 133 ff.).

# BEGREPPET »KRISTEN FILOSOFI»

## EN FRANSK VETENSKAPLIG KONTROVERS

AV KYRKOHERDEN TEOL. LIC. GUNNAR HULTGREN, BJÖRKLINGE

### I. KONTROVERSENS BAKGRUND OCH YTTRE FÖRLOPP.

»Söka vi i samtiden efter en kristen filosofi — jag menar naturligtvis icke någon dogmatism eller apologetisk smidighet, utan ett tänkande, som, i nivå med tidens högsta, tager fullt ut hänsyn till de sedliga och andliga problem, med hvilka kristendomen arbetar, samt till de erfarenheter, rön och synteser som kristendomen gjort, fråga vi, hvarest ett sådant tänkande, antingen medvetet inställt i den kristna odlingens eget sammanhang eller utan sådan orientering fullföljande de för den bibliska religionen egendomliga ideriktningarna, frågar man, hvarest ett sådant tänkande i kraft och finhet, i nyansernas rikedom, i självständiga tänkarepersonligheter nu är förhanden, så kan icke någon tvekan råda om svaret: det är i den stad, som den officiella germanska protestantismen kallar Babel och som kallar sig själf 'ljus-staden' Paris. Frågar man, i hvilken filosofisk fakultet betydande afhandlingar se dagen med en mer decideradt kristen ställning till de religiösa spörsmålen än i någon annan filosofisk statsfakultet, så blir svaret detsamma: la Sorbonne.»

Med dessa ord avslutar Söderblom det kapitel i sitt år 1910 utgivna arbete Religionsproblemet (Del I, s. 161), som han ägnat åt den filosofiska riktningen inom fransk katolsk modernism och åt med den nära besläktad icke-konfessionellt bestämd fransk filosofi. Han låter oss där göra bekantskap med några katolska representanter för en ny »handlingens filosofi»: Ollé-Laprune, Maurice Blondel, Père Laberthonnière, Edouard Le Roy, men också med den allmänfilosofiska nyorienteringen hos Henri Bergson och Émile Boutroux.

Söderbloms omdöme behåller alltjämt ett kvartsekel senare sin giltighet. Det filosofiska intresset för religionen och enkannerligen



kristendomen har icke slappnat i Frankrike. Den riktning Söderblom velat fästa uppmärksamheten på, utövar alltjämt ett starkt inflytande, men den är långt ifrån allenahärskande. Snarast kan man göra gällande, att den filosofiska debatten i dessa frågor intensifierats och berikats, därigenom att å ena sidan en starkt rationalistisk inställning till religionsproblemet fått nya slagkraftiga förespråkare och å andra sidan en mera bestämt konfessionell katolsk filosofi i och med nythomismen trätt fram på arenan. Vad särskilt denna senare beträffar, är den ju ingalunda av i går, men den har först på senare tid börjat vinna gehör i den allmänna debatten. Ända till tiden för världskrigets början utgjorde »universitetsfilosoferna» och »skolastikerna» två skarpt skilda läger. Om de senare intresserade sig även för den moderna filosofien, ställde sig universitetsfilosofien i gemen avvisande och sökte ignorera deras existens. Som ett åskådligt exempel härpå anför Jolivet, vilka svårigheter det kunde möta för dem som försökte att få arbeten i medeltidsfilosofi framlagda som avhandlingar vid statsuniversiteten. För att icke tala om den behandling sådana arbeten utsattes för vid disputationen! Jesuiten Rousselot hade sålunda att utstå en veritabel skärseld vid försvaret av sin avhandling om »L' Intellectualisme de saint Thomas» 1908! Men som sagt: Detta förhållande har undergått en hastig och radikal förändring, som markeras icke blott av thomistiskt skolade vetenskapsmäns anställande vid universiteten och uppblomstringen av de skolastiska studierna där utan ock av ett allmänt uppmärksammande av de nythomistiska frågeställningarna och problemlösningarna med avseende på förhållandet mellan filosofi och kristendom.<sup>1</sup> Det säger sig självt, att den filosofiska debatten i Frankrike härigenom blott vunnit i intresse och betydelse. Det skall bli uppgiften för denna uppsats att på en central punkt visa, huru meningarna bryta sig och efter vilka linjer tänkandet rör sig, och att därvid särskilt uppmärksamma den nythomistiska orienteringen.

Söderblom använder i det ovan citerade uttalandet ordet »kristen filosofi», men uppenbarligen icke som en vedertagen term med bestämd innebörd. Uttrycket, som veterligen första gången förekom-

<sup>1</sup> Se R. Jolivet, *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine*, 2. uppl., Paris 1932.

mer hos Augustinus (C. Jul. Pel. IV. 14. 72), har emellertid en lång och växlande historia: mest känd är måhända den användning ordet fått hos Erasmus och andra kristna humanister för att beteckna deras egen åskådning; annars har ordet rikligen brukats i äldre historiska arbeten om kyrkofädernas och skolastikernas filosofi. På senaste tid har uttrycket fått ny aktualitet, och i samband därmed har behovet att precisera dess innebörd och pröva dess legitimitet gjort sig gällande. Detta sammanhänger med det läge, vari frågan om förhållandet mellan filosofi och teologi kommit på katolsk mark. Manser hänvisar bl. a. till den tendens att skapa en specifikt katolsk vetenskap, som framträtt i samband med de internationella katolska vetenskapskongresserna och grundandet av katolska universitet, en tendens, som där från början också mött starkt motstånd.<sup>1</sup> Till öppet utbrott har den förut mera latent konflikten kommit genom den vetenskapliga diskussion, som sedan några år pågår i Frankrike, och det har därvid varit av betydelse, att frågan kommit att först upprullas inför ett allmänfilosofiskt forum av mycket representativ art.

Kontroversen om begreppet »kristen filosofi» är nämligen att datera från den sammankomst, som hölls i Société française de Philosophie i Paris den 21 mars 1931. Nämda sammanslutning har ägt bestånd sedan 1901 och har, liksom den 1893 grundade tidskriften *Revue de Métaphysique et de Morale*, sin upprinnelse ur ett initiativ av Xavier Léon, själv Fichteforskare men framför allt entusiastisk vetenskapsorganisatör. Främst en samlingspunkt för filosofer av den idealistiska riktningen, har föreningen förbindelser även åt andra håll. I den representativa samling av franska filosofer, som deltog i ifrågasvarande sammankomst, märktes: É. Bréhier, professor vid Sorbonne, internationellt känd genom sina arbeten om Philo och Plotinos och senast genom sin imponerande *Histoire de la philosophie*; L. Brunschvicg, professor vid Collège de France, den främste franske representanten för en kritisk idealism; matematikern Éd. Le Roy, gammal katolsk modernist och Bergsonlärjunge, samt »skolastikerna» Ét. Gilson, professor vid Collège de France, samtidens främste kännare av medeltidsfilosofien, lika hemmastadd i Augustinus, Bonaventura

<sup>1</sup> Manser, Gibt es eine »christliche Philosophie» i *Divus Thomas*, Jahrb. 1936: 1 s. 19 ff.

och Thomas, och J. Maritain, nythomismens stridbare förkämpe. Dessutom hade bl. a. från den gamle M. Blondel, en av förgrundsfigurerna i Söderbloms teckning, ingått ett skriftligt diskussionsinlägg. — En tillfällighet hade föranlett frågans upptagande. Vid sammanträdet början berättar föreningens älskvärde ordförande Léon, huru Gilson en dag hemma hos honom sammanträffat med sin »käre fiende» Brunschvicg och huru därvid utspunnit sig ett samtal mellan dessa båda herrar om thomismen, »en gnistrande andlig tornering». Léon, som ansett det vara egoistiskt att förbehålla sig ensam nöjet av detta tankeutbyte, hade kommit på idén att låta det få en fortsättning i den filosofiska föreningen, och Gilson hade tillmötesgått hans önskan genom att på förhand utarbета några teser, som han nu inledningsvis närmare utlade, i vilka han diskuterade möjligheten av begreppet »kristen filosofi» och fastställde den innebörd, med vilken han själv ville använda detta uttryck om vissa historiskt existerande system. Om den därpå följande diskussionen kan med skäl brukas Léons uttryck: »en gnistrande andlig tornering», vars skärpa, elegans och ridderlighet ännu kan förnimmas under läsningen av den *Bulletin*, vari den på ett om de ciceronianska dialogerna erinrande sätt återges. Huvudpersonen i debatten är Gilson, sekunderad av Maritain, som har att värja sig mot dels Bréhier, som på historiska grunder bestrider existensen av en kristen filosofi, dels Brunschvicg, som från annan utgångspunkt och med mera principiella skäl framför sin kritik.

Den muntliga diskussionen fick en omedelbar fortsättning i de artiklar och böcker, som några av deltagarna publicerade. Men den kom så småningom att mer bli en inrekatolsk angelägenhet, i det att frågan visade sig vara en tvistig punkt för nythomismen. Den egentliga upptakten till denna utveckling av diskussionen gavs genom en av Société Thomiste anordnad studiedag i Juvisy den 11 september 1933, ägnad åt ämnet »Den kristna filosofien». De flesta mera betydande nythomisterna i Frankrike, med undantag av Maritain, deltog, och dessutom närvaro flera kända nythomister från Belgien, Tyskland och Italien. Av dem som yttrade sig under förhandlingarna voro de flesta med vissa reservationer för termen förespråkare för saken, men starkt motstånd yppade sig också. Bl. a. kom det till ett skarpt och dramatiskt meningsutbyte mellan den gamle Mandonnet,

som skapat sig ett berömt namn genom sina banbrytande forskningar om den kristna averroismen, och Gilson. Mandonnet, som med all makt ville värna om Thomas' boskillnad mellan filosofi och teologi, förnuft och auktoritet, gick så långt, att han ville påstå, att »kristendomen har förvandlat världen, men den har icke förvandlat filosofien», och framdrog kyrkofädernas skarpaste uttryck mot filosofien, bl. a. också Augustinus' ord om hedningarnas »glänsande laster» och om de världsliga rikena såsom latrocinia, och även Gilson tillgrep ganska massiva argument, i det han erinrade sin motståndare om att Thomas själv lär ha tagit sin tillflykt till bön, när han haft filosofiska svårigheter, ja, att Leo XIII i själva encyklikan *Aeterni Patris*, som är normerande för nythomismen, använt uttrycket »kristen filosofi»! Annars framfördes de starkaste betänkligheterna från de utländska gästerna. — Även denna diskussion har fått sin fortsättning i tidsskrifterna. Allt som allt har antalet inlägg stigit till över halva hundralet, och ändå synes ej saken vara utagerad. Men de olika ståndpunkterna till frågan torde dock numera vara tillräckligt klart utformade, för att det skall vara möjligt att få en överblick över situationen. Det är givet, att en kontrovers av dessa mått i och för sig måste påräkna intresse hos protestantiska betraktare. Men därtill kommer, att frågan, såsom vi skola se, i diskussionens allra senaste fas också givits en adress direkt till protestantisk teologi.

## II. KONTROVERSENS INNEBÖRD.

I de förut nämnda teser, med vilka Gilson öppnar diskussionen, uppställer han ett schema över de olika möjligheterna att betrakta förhållandet mellan filosofi och kristendom. Han finner i historien följande fyra betraktelsesätt:

1. Den »*rena teologismen*», enligt vilken det icke kan finnas en kristen filosofi, emedan uppenbarelsen dispenserar från filosofien liksom sanningen från villfarelsen. Kristendomen är en frälsningslära: man kan bli frälst utan filosofien, ja, det är svårare att bli frälst med än utan filosofi. Som typiskt exempel nämnes medeltidsteologen Petrus Damiani.

2. Den »rena rationalismen», som hävdar, att i filosofien förnuftet ensamt skall vara verksamt och att det icke kan finna sig i någon underordning under ett dogma eller en religiös tro av något slag. Det kan icke finnas en kristen filosofi, emedan filosofien dispenserar från uppenbarelsen liksom förnuftet från fördomen. Feuerbach citeras: Es ist so abgeschmackt von einer christlichen Philosophie wie von einer christlichen Wissenschaft zu reden.

3. En rent *utvärtes konkordism* mellan filosofi och kristendom. Detta betraktelsesätt hyllas av vissa nythomister. Alla nythomister hävda med Thomas, att vad tron finner substantiellt överensstämmer med vad förnuftet bevisar men att filosofien är uteslutande en förnuftets verksamhet, rationell i sina principer, sin metod och sina konklusioner. Men några draga härur den slutsatsen, att begreppet kristen filosofi är motsägende. Såsom representant för denna riktning framföres C. Sierp, som förklarar: »I grunden finnes det icke en kristen filosofi, utan endast en sann filosofi, som fullt överensstämmer med den kristna religionen, varifrån den är fullkomligt skild». Man gör här icke endast en formell distinktion mellan filosofi och kristendom som två olika ordningar utan sätter en reell skillnad (*séparation*) mellan dem, varav följer, att även deras begrepp måste förbli skilda, och kommer så till samma avvisande ställning som rationalismen.

4. En *inre förbindelse* mellan filosofi och kristendom, som representeras av den augustinska traditionen och som icke skall vara oförenlig med thomismen. Augustinus själv talar om de kristnas filosofi i motsats till hedningarnas. Den är den enda »sanna» filosofien, emedan den är kristen, d. ä. inspireras av Skriften. Filosofi är »kärlek till visheten» men »Visheten» är den kristne Gudens. »Vad som skiljer den kristne filosofen från den hedniska filosofen är sålunda, att han genom tron kommit i besittning av en trodd sanning, som hans förnuft icke har mer än att förvandla till en inredd sanning. Detta är innebörden i det berömda *credo ut intelligam*. De två ordningarna förbli skilda (*distincts*), men med bibehållande av sin egenart (*essence*) träder förnuftet i intim förbindelse med tron, när det gäller villkoren för sin verksamhet, ty det kan tack vare tron återfinna vad det kanske annars aldrig skulle lyckats finna.» Begreppet är emellertid så obestämt och outvecklat, att det givit upphov till de mest olika tolkningar

och tillämpningar. Utförandet av de i detsamma inneliggande intentionerna är också en av de huvudpunkter, varom kontroversen rör sig.

Det torde vara ändamålsenligt att ha detta schema i minnet vid vår överblick av den nuvarande situationen. Icke som om alla de i den moderna diskussionen framträdande ståndpunkterna utan vidare läte sig infoga i schemat, men väl så, att det i stora drag anger de viktigaste grupperingarna. Dock är att märka, att varken den rena teologismen eller den riktning inom nythomismen, som går in för en philosophie séparée, i denna diskussion kommit till uttryck i verkligt representativa framställningar. Vad den förra beträffar, synes den ej vara en inom katolicismen aktuell ståndpunkt utan tillskrives protestantismen och blir endast föremål för en kritisk behandling utifrån andra ståndpunkter. Även de »sekulariserande» nythomisterna stå i de angripnas position; de synas inskränka sig till att helt enkelt fasthålla vid sin ståndpunkt och doktrinärt förneka möjligheten av en annan uppfattning — utan att vilja eller kunna taga sakfrågan under allvarlig omprövning. Det torde därför vara väl motiverat att i framställningen ägna huvuduppmärksamheten åt de rationalistiska motståndarna och de katolska anhängarna av en kristen filosofi och att endast beröra de båda övriga ståndpunkterna, i den mån de indragas i kontroversen.

#### I. DEN KRISTNA FILOSOFIEN SÅSOM HISTORISKT PROBLEM.

I diskussionen kan man urskilja två olika sätt att se frågan. Det gäller å ena sidan den teoretiska *möjligheten av begreppet »kristen filosofi»* och å andra sidan dess *historiska realitet*. Men det utmärkande för diskussionen är, att de båda synpunkterna sättas i intimt samband med varandra: svaret på frågan efter begreppets möjlighet göres beroende av en undersökning av filosofiska åskådningar, som historiskt framträtt i kristendomen, och man prövar, med vilken rätt de kunna betecknas som kristna. Det torde därför vara riktigast att först behandla diskussionen om det historiska problemet och särskilt granska de varandra motsatta uppfattningar, som framförts av de båda framstående filosofihistorikerna Bréhier och Gilson.

*Bréhiers förnekande av den kristna filosofiens existens.* Bréhier har framlagt sin uppfattning i en tidskriftsartikel: *Y a-t-il une philosophie chrétienne,*<sup>1</sup> författad före men tryckt först efter diskussionen i filosofiska föreningen.

Såsom filosofihistoriker behandlar Bréhier frågan såsom ett historiskt problem. Han frågar efter den kristna filosofien såsom historisk realitet och företager en snabbrevy över hela den västerländska idéhistorien för att kritiskt pröva de system, som göra anspråk på att vara kristna. Bréhier börjar med att fastslå den absoluta inre motsättningen mellan den antika grekiska filosofien, för vilken det verkliga objektet är att upptäcka ordningen eller kosmos, där varje ting och särskilt själarna och Gud måste bestämmas genom sin exakta och oföränderliga plats i den eviga ordningen, och kristendomen med dess Gud utan värld, som förblir överksam under en evighet och som så med ens företager sig att skapa efter sitt eget behag, som i inkarnationen förändrar sin natur och genom återlösningen förvandlar den ordning han upprättat och som är tillgänglig för medlidande, ånger och alla de mänskliga passionerna. Men om kristendomen är oförenlig med den antika filosofien, har den då icke själv skapat sig en filosofi? I verkligheten äro apologeternas och kyrkofädernas filosofiska bemödanden endast försök att med kristendomen förbinda vad de kunna av den hedniska filosofien. Sin tids traditionella vetenskapliga kultur, sådan den förelåg i de sju artes liberales (grammatik, retorik, dialektik, aritmetik, geometri, musik och astronomi) ha de övertagit utan någon förändring. Men har icke åtminstone *Augustinus* förvandlat den egentliga filosofien till en kristen filosofi? Svaret blir kategoriskt nekande: »Icke mer och på samma sätt som han lärt den grekiska vetenskapen i retorernas och sofisternas böcker, har han senare lärt sig filosofien i Plotinos' och nyplatonikernas böcker; det är denna rent hedniska filosofi, som han förmedlar till eftervärlden». Men problemet är, huru han som kristen kunnat införliva med sin tanke en filosofi, som till sin anda var alldeles motsatt den katolska religionens dogmer. Svaret blir en hänvisning till nyplatonismens medverkande roll vid hans omvändelse till kristendomen: »hans omvändelse till platonismen synes honom icke i detta ögonblick från intellektuell synpunkt såsom något från hans

<sup>1</sup> I *Revue de Met. et de Mor.* 1931 s. 133—162.

omvändelse till kristendomen skilt». Därav förklaras, att Augustinus under längre eller kortare tid kunnat leva i illusionen, att den sanna filosofien icke är skild från den kristna religionen. Men denna illusion brast, och en otvetydig bekräftelse härpå är Conf. VII med dess berömda uppgörelse med platonismen, där Augustinus mot varandra ställer den filosofiska dogmen om Logos, det eviga och oföränderliga Ordet, genom vilket tingen blivit till och tack vare vilket människosjälén känner dem i deras ordning, och den kristna dogmen om det inkarnerade Ordet, som blivit människa för att frälsa människorna. Det rör sig här om en verklig motsats. Även om uttryckssätten också i förra fallet äro hämtade ur Johannesprologen, är det fråga om ett hedniskt Logosbegrepp, teorien om tingens rationella ordning, som med sina oundvikliga konsekvenser: världens och själarnas evighet, är oförenlig med den kristna tron. Därför blir filosofien hos Augustinus liksom en främmande kropp, alltid hotad i sin existens.

I medeltiden möter ett nytt försök till syntes: *thomismen*. För Thomas gäller det icke att söka sammansmälta filosofi och religion: filosofien betraktas som en särskild och autonom vetenskap, som går fram med rent rationella argument utan att låna något från uppenbarelsen. Den av honom företagna syntesen betingas emellertid av att han räknar med en annan filosofi än augustinismen gör: icke den mot teologien och den intelligibla världen orienterade platonismen utan den på de sensibla tingen inriktade aristotelismen. Förnuftet är här icke längre en förmåga att intuitivt se statiska och permanenta realiteter utan opererar med abstraktioner, som hos det sensibelt givna utskilja de gemensamma element, som skola bilda genera och species; ingenting här i den mänskliga naturen, som låter ana det övernaturliga drama, som ger mening åt det kristna livet. Thomas' samsyn av två så heterogena ordningar är bestämd av principen om sanningens motsägelöshet, som tillämpad på detta förhållande innebär, att den uppenbarade sanningen icke kan strida mot den filosofiska och vice versa. Men i det fall, att förnuftet kommer till resultat, som strida mot uppenbarelsen, följer därav, att sanningen av den filosofiska tesen måste bestridas. Tron berättigas sålunda genom det kyrkliga läroämbetet utöva censur över förnuftet och tvingar det genom sin kritik till omprövning. Samtidigt skall filosofiens autonomi vara



säkrad, alldenstund trons roll härvidlag är endast negativ: att utesluta vissa med den oförenliga satser, medan den däremot icke blandar sig i filosofiens arbete. Syntesens ohållbarhet visar sig emellertid enligt Bréhier i omöjligheten att tillämpa principen. Sålunda är det omöjligt att exakt ange, vilka filosofiska satser äro stridande mot tron. Thomas själv ställdes inför sådana svårigheter att uppvisa överensstämmelsen mellan Aristoteles och bibeln, och om åtskilliga av hans försök till förlikning måste sägas, att de göra båda parterna orätt. Vidare kan icke ett förnuft, som är verkligt autonomt, finna sig i att acceptera en utifrån kommande kontroll. Thomas kan icke upprätthålla sin tes med mindre än att han deprecierar förnuftet; dess möjligheter äro ytterligt inskränkta: det når icke tingens väsen endast de abstrakta allmänna idéerna; dess metod är bristfällig: det diskuterar och argumenterar mycket mer än det bevisar. Därmed är även Thomas' »kristna filosofi» dömd.

Utrymmet tillåter ej mer än antyda, att Bréhier fortsätter sin revy ända till nutiden, men ingenstädes finner han en kristen filosofi med rätt till detta namn: »Vi ha, när allt kommer omkring, icke funnit den vare sig hos Augustinus, som med bestämdhet skiljer det köttvordna Ordet från filosofernas förnuft, eller hos Thomas, som blott lämnar en prekär existens åt förnuftet, eller hos 1600-talets rationalister, vilkas åskådning, som tenderar mot den naturliga religionen, förlorar all kontakt med kristendomen, eller hos 1800-talets filosofer, där man ser den kristna filosofien hastigt omböjas till humanism. Det är en tillfällighet, att under medeltidens århundraden den intellektuella kulturen av grekiskt ursprung varit nära förbunden med det religiösa skräet. Filosofien vid antikens slut var platonsk: Aristoteles' rationalism dominerade på 1200-talet; på 1600-talet föddes en ny intellektualism, härstammande från det grekiska geniet; på 1800-talet tränga sig de sociala problemen på med antitesen sociokrati — individualism: denna utveckling är oberoende av kristendomen, den har icke den minsta beröring med den. Vi ha sett kristendomens alltjämt fåfänga försök att fixera ett av dessa moment för att göra sig till herre däröver, men man kan icke mer tala om en kristen filosofi än om en kristen matematik eller en kristen fysik.»

Vi skola strax åt Gilson överlämna att leverera den rent historiska kritik, vartill Bréhiers framställning inbjuder, och kunna här inskränka oss till att påpeka den syn på filosofi, resp. kristendom, som är vägledande för honom i hans historiebetraktelse. Hans ståndpunkt torde med rätta kunna betecknas som *dogmatisk rationalism*. Det framgår uttryckligen av hans slutdeklaration i Parisdebatten: »Jag vill som mitt sista ord säga, att kristendomen till sitt väsen är den mysteriösa historien om Guds förbindelser med människan, en mysteriös historia, som icke kan vara annat än uppenbarad, och att filosofien till sin substans har rationalismen, d. v. s. det klara och distinkta medvetandet om det förnuft, som finns i tingen och universum».<sup>1</sup> För att göra rättvisa åt denna uppfattning måste man erkänna, att det för Bréhier, när det gäller bestämmandet av filosofiens väsen, framför allt kommer an på metoden och ej på objektsinnehållet. Ett sken av motsatsen uppkommer lätt därigenom att han med kristendomen konfronterar ej endast den grekiska filosofiens rationella inställning utan systemet med dess dogmer. Det torde dock ej vara rättvist att såsom Blondel<sup>2</sup> beskylla Bréhier för att »identifiera filosofien med den hellenska konceptionen» med hela dess rationella metafysik. Det visar sig nämligen, att han inom den filosofiska rationalismen har utrymme ej blott för platonismen och aristotelismen utan också för moderna riktningar av positivistisk art. Kvar står emellertid kravet på förnuftets autonomi i sin verksamhet och målsättning och en absolut tilltro till dess förmåga att finna »förnuftet i tingen och universum». Om Bréhier sålunda i fråga om filosofien räknar med en utveckling, representerar däremot kristendomen för honom något fixt och färdigt. Den är enligt hans eget uttalande »en mysteriös historia om Guds förbindelser med människan», men man får därav icke dra den slutsatsen, att han har en dramatisk eller dynamisk uppfattning av den kristna uppenbarelsen: »historien» är fixerad i ett uppenbart dogma; den är läran om den Gud, som efter en evighet av överksamhet plötsligt skapar världen, sedan ändrar sin natur i inkarnationen o. s. v. Även om Bréhier ger denna teckning av kristendomen efter Celsus för att visa, vilket intryck den vid sitt framträdande gjorde på de hedniska filosoferna, har Blondel

<sup>1</sup> Bulletin s. 52.

<sup>2</sup> Revue de Mét. et de Mor. 1931 s. 60 ff.

troligen rätt i att det i grund och botten är detta kristendomsbegrepp, som Bréhier själv opererar med.<sup>1</sup> Hans dogmatiska rationalism hindrar honom från att betrakta förhållandet mellan kristendom och filosofi som ett verkligt problem.

*Gilsons historiska bevisning för en kristen filosofi.* Ehuru Gilson i de teser, varmed han öppnade debatten, behandlade den *teoretiska* sidan av problemet: möjligheten av begreppet »kristen filosofi», fann han sig dock till slut föranlåten att överföra frågan till det *historiska* planet. Det är där begreppet visar sig ha en real innebörd. För att förstå Gilsons position måste man ha klart för sig, att det är såsom historiker han kommit till den. I sin replik till Maritain förklarar han: »emedan jag är historiker till facket, är det studiet av den medeltida filosofiens historia, som fört mig till att ställa problemet, och icke den teoretiska problemställningen, som fört mig till studiet av historien. Jag har först studerat den medeltida filosofiens inflytande på vissa aspekter av den moderna filosofien, därpå själva den medeltida filosofien, och jag har slutligen frågat mig, hur det kommer sig, att båda vore så olika den grekiska filosofien.» Alldeles särskilt synes det ha varit Thomasstudiet, som öppnat hans ögon. I sitt inlägg vid thomistkonferensen i Juvisy skildrar han öppenhjärtigt, i vilken förlägenhet han länge befann sig, när han som professor för sina lärjungar skulle motivera ett särskilt studium av Thomas' filosofi. Han utgick nämligen från att Thomas' filosofi var densamma som Aristoteles', »krönt med en teologi», men upptäckte så småningom, att där var en skillnad: »Se upp! Här äro vi icke längre hos grekerna; något har tilldragit sig mellan dem och oss — Evangeliet har kommit. Ni må acceptera det eller icke. Vad jag begär av er är att konstatera detta faktum: alltsedan Evangeliet, alltifrån det ögonblick Gamla Testamentet tagits i betraktande av de kristna filosoferna, så har en avsevärd förändring ägt rum i filosofiens historia.»

Att märka är, att utgångspunkten för Gilson som historiker icke varit iakttagelsen av en förändring i den filosofiska »attityden» hos de kristna tänkarna. Han har framför allt inriktat sig på de filosofiska systemen med deras i begrepp utformade »innehåll» och där i vad som skenbart endast är en kontinuerlig utveckling menat sig kunna

<sup>1</sup> Jfr Maritain, *De la philosophie chrét.* s. 16 f.

konstatera avgörande nyansatser, som endast kunna förklaras genom inflytande från den kristna uppenbarelsen. »Om det har funnits filosofier, d. v. s. system av rationella sanningar, vilkas existens icke skulle kunna historiskt förklaras utan att man tager kristendomens existens med i räkningen, så böra dessa filosofier bära namnet kristna filosofier.»<sup>1</sup>

Sin syn på kristendomens betydelse i filosofiens historia har Gilson utförligast framlagt i sina Giffordföreläsningar *L'esprit de la philosophie médiévale* (2 delar, Paris 1932). Detta arbete ger en djupgående tolkning av medeltidsfilosofien och vill visa, både vad som är dess väsen under alla dess faser och i alla dess förgreningar, och i vilket förhållande den står till den antika filosofien. Den eleganta och galliskt klara formen gör läsningen av framställningen till en njutning även för den i de medeltida mysterierna oinvigde, medan den vidfogade lärda apparaten med dess källhänvisningar och diskussioner utgör en rik fyndgruva för forskaren. Gilson har själv anlagt sitt arbete såsom en bevisföring för existensen av en kristen filosofi och för tesen, att medeltidsfilosofien i sina mest kvalificerade representanter är det historiskt mest adekvata uttrycket för en sådan, och detta imponerande verk är det tills dato mest betydande inlägget i kontroversen. I populär, handboksmässig form behandlar Gilson i samarbete med Ph. Bö h n e r samma problem i *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, vars hittills utkomna två första häften omfatta patristiken och den tidigare skolastiken (Paderborn 1936 f.). Det är oss tyvärr omöjligt att här ge en exposé över hela idéhistorien, sådan den ter sig för Gilson. Den skulle behöva vara mycket utförlig och fyllig för att göra rättvisa åt den fint nyanserade helhetsbild han ger. För vårt behov må det räcka med några antydningar om hans uppfattning rörande ett par viktiga punkter, som direkt beröras i kontroversen med Bréhier.

Frågan om kristendomens första möte med grekisk filosofi ger Gilson anledning att ingå på arten av *urkristendomen*. Om Bréhier insisterat på uppenbarelsens fullständigt irrationella natur och endast velat tillerkänna kristendomen betydelsen av att ha framkallat en »ansträngning för inbördes hjälp, på en gång andlig och materiell, i församlingarna»,

<sup>1</sup> Bulletin s. 48.

så frågar Gilson, var man i historien finner en sådan praktisk kristendom främmande för varje spekulaton. Utan att man förbiser skillnaden mellan religionen med dess allt överskyggande frälsningsfråga och filosofien, måste man säga, att kristendomen alltifrån Jesu egen förkunnelse om Fadern och Guds rike och Pauli predikan om nåden innehållit spekulativa element lika väl som praktiska. I detta sammanhang har man skäl att erinra sig urkristendomens nära samband med judendomen: »men Bibeln innehöll en mängd föreställningar om Gud och den gudomliga styrelsen, vilka utan att ha egentligt filosofisk karaktär blott väntade på en gynnsam jordmån för att finna uttryck i filosofiska konsekvenser».<sup>1</sup> För Paulus är kristendomen en religion, icke en filosofi, en frälsningsväg, icke en kunskapsväg, men när han i 1 Kor. mot grekernas »vishet» sätter Kristi kors, företager han sig att ersätta grekernas skenbara vishet med kristendomens skenbara dårskap, som i verkligheten är vishet, och denna »Vishet» är Kristi egen person. Man skulle därför kunna säga, att den frälsning han predikar i hans ögon är den verkliga visheten och det just därför att det är en frälsning. Men detta innebär, att tron från frälsningens synpunkt dispenserar verkligt och fullständigt från filosofien. Den som äger tron äger också visheten, men — det återstår att *bevisa* detta. »En apostel sådan som Paulus kan nöja sig med att predika det, en filosof kommer att vilja försäkra sig därom.» En kristen filosofi uppstår, när hedniska filosofer omvända sig till kristendomen. Justinus är exemplet på en filosof, som sökt sanningen ensamt med förnuftet och misslyckats; då erbjödes honom sanningen genom tron; när han accepterat den, finner han den tillfredsställande för förnuftet. »Vad han finner i kristendomen, det är, jämte mycket annat, uppnåendet på icke-filosofiska vägar av filosofiska sanningar.»<sup>2</sup> Ehuru en frälsningsväg står sålunda kristendomen öppen mot filosofien, men man kan å andra sidan säga, att den just som frälsningsväg på ett egenartat sätt svarade mot den antika filosofiens egen karaktär. Ty denna ville vara icke blott en vetenskap» (science) utan en livsform (une vie). Om de grekiska systemen för de kristna syntes vara intressanta spekulatoner men sakna kraft att bestämma livsföringen, så erbjöd sig kristendomen som en åskåd-

<sup>1</sup> Gilson, *L'esprit de la phil. méd.* I s. 11 f.

<sup>2</sup> A. a. I s. 22 ff.

ning, den där samtidigt förde med sig medlen för sitt eget omsättande i praktiken.<sup>1</sup>

Det första stora belägget för tesen, att det uppenbarade dogmat varit utgångspunkten för en positiv filosofisk inspiration, finner Gilson i *augustinismen*. Han understryker kraftigt, att den paulinska nådeläran utgör själva centrum i Augustinus' verk, och hävdar i samband med frågan om förhållandet mellan platonism och kristendom hos denne, att man måste skilja mellan den *intellektuella* utveckling, som sker i samband med hans anslutning till nyplatonismen, och *omvändelsen*, som blott är att tillskriva läsningen av Paulus och nådens uppenbarelse.<sup>2</sup> Men å andra sidan får hans filosoferande efter omvändelsen en annan karaktär än före densamma, därigenom att tron ger honom en ny hjälp att komma till det »begripande», som är filosofiens uppgift. Den syn på detta intima samband mellan kristendom och filosofi, som Gilson antytt i sina inledande teser,<sup>3</sup> får han genom debatten med Bréhier anledning att närmare precisera. Denne hade med hänvisning till Conf. VII gjort gällande, att platonism och kristendom behärskas av *samma fråga*, nämligen Logosfrågan, men att *metoderna* vore *skilda*. Däremot hävdar Gilson, att genom kristendomen även den filosofiska Logosfrågan blir en annan samt att den olikhet i metod, som otvivelaktigt föreligger, gäller själva den filosofiska attityden, som på kristen mark präglas av frälsningsbehovet och nåderfarenheten, och just därför kan ge upphov till i egentlig mening doktrinella olikheter. I det anförda stället ur Conf. kan han i motsats till Bréhier icke finna, att det för Augustinus existerar någon radikal motsättning mellan den filosofiska explikationen av universum, som hör under förnuftet, och den mysteriösa historia, som hör under uppenbarelsen: »Tvärtom, vad Augustinus vill visa, det är, att man icke kommer till denna fullständiga explikation annat än genom denna mysteriösa historia. Det beror på att för honom visheten icke är blott kunskap, den är liv.»<sup>4</sup>

Vad slutligen *thomismen* beträffar, inskränker sig Gilson i pole-

<sup>1</sup> A. a. I s. 30.

<sup>2</sup> A. a. I s. 31 f.

<sup>3</sup> Se ovan s. 38.

<sup>4</sup> Bulletin s. 53 ff.

miken med Bréhier till att bestrida dennes påstående, att sanningshalten av dess filosofi avgjordes av det katolska läroämbetet. Häremot invänder han, att de kyrkliga avgörandena, vare sig positiva eller negativa, ej på något sätt konstituerade ett filosofiskt system, att de gällde filosofiska satsers *överensstämmelse* med dogmat, icke deras rationella sanning, att läroämbetet avgjorde över deras *kristna* karaktär mer än deras *filosofiska*. Av särskilt intresse är emellertid den syn på förhållandet mellan augustinismen och thomismen i deras åtskillnad och samband, som Gilson annorstädes gett uttryck åt. Det är tänkvärt redan, att han i sitt stora arbete om medeltidsfilosofien kunnat uppdraga konturerna till en helhetsåskådning med utrymme för båda riktningarna. Han förbiser givetvis icke den olikhet mellan dem, som betingas av den filosofiska anknytningen till platonismen, resp. aristotelismen, men den träder tillbaka för det gemensamt kristna i konceptionen. Den avgörande olikheten finner han i sättet att fatta det konkreta: »Augustinus söker alltid begrepp tillräckligt vida för att omfatta det, Thomas söker alltid begrepp tillräckligt precisa för att bestämma de element, som konstituera det, den ene uttrycker det konkreta, den andre analyserar det».<sup>1</sup> Denna karakteristiska olikhet kommer till uttryck i uppfattningen om förhållandet mellan filosofi och kristendom. Om man på Augustinus ställer frågan, huruvida han talar som teolog eller filosof, förblir man alltid tveksam om svaret<sup>2</sup>: den augustinska sapientia är en komplexiv storhet. Thomas upprätthåller däremot strängt åtskillnaden mellan teologi och filosofi, men detta utesluter icke, att han tillerkänner den kristna uppenbarelsen en avgörande betydelse för det filosofiska tänkandet. Gilson hänvisar särskilt till C. Gentiles I. IV, där Thomas talar om förnuftets svaghet, debilitas rationis, i människans nuvarande tillstånd och om människans behov av gudomligt bistånd genom tron.<sup>3</sup> En positiv bekräftelse härpå är medeltidsfilosofien själv. Med någon förgrovnig kan man säga, att Gilson betraktar skolastiken såsom ett bemödande att filosofiskt tillgodogöra sig och utveckla innebörden i Exodus' gudsnamn: »Jag är den jag är». Den där antydda identifikationen av vara och existens skall vara nyckeln till förståelsen av hela medeltidsfilosofien och till-

<sup>1</sup> Bulletin s. 45.

<sup>2</sup> Jfr Gilson, Introduction à l'étude de s. Aug., Paris 1929, s. 294.

<sup>3</sup> Gilson, L'esprit de la phil. méd. I s. 41 f.

skrives revolutionerande verkningar för hela den medeltida världs-  
 åskådningen med konsekvenser i fråga om skapelsen, tingens existens  
 o. s. v. Sammanfattande resultaten av sin mönstring av den kristna  
 idéhistorien förklarar Gilson: »Jag kallar därför kristen filosofi varje  
 filosofi, som ehuru formellt skiljande de två ordningarna betraktar  
 den kristna uppenbarelsen som ett oundgängligt hjälpmedel för för-  
 nuftet».<sup>1</sup> Och vidare: »Den kristna filosofiens innehåll är samlingen av de  
 rationella sanningar som upptäckts, fördjupats eller endast skyddats tack  
 vare den hjälp uppenbarelsen tillfört förnuftet».<sup>2</sup> I vad mån själva  
 begreppet »kristen filosofi» låter sig förena med thomismen, är emel-  
 lertid en annan fråga som lämpligen bör behandlas i samband med  
 frågan om nythomismens ställning till den teoretiska sidan av pro-  
 blemet.

\* \* \*

Här må inskjutas några reflexioner om betydelsen av denna kontro-  
 vers såsom incitament för den historiska forskningen, särskilt  
 Augustinusforskningen. Genom att ställa frågan efter den kristna  
 filosofien, ställer den på nytt augustinismen i brännpunkten för det  
 historiska intresset och understryker nödvändigheten att komma till  
 klarhet om innebörden av Augustinus' egenartade sätt att fatta för-  
 hållandet mellan kristendom och filosofi eller — i den form det hos  
 honom framträder — mellan auctoritas och ratio. Man kan nämligen  
 icke säga, att denna fråga behandlats på ett tillfredsställande sätt. Vis-  
 serligen har man ej kunnat förbigå den; ja, den har t. o. m. spelat  
 en stor roll i diskussionen om den inbördes växelverkan mellan ny-  
 platonism och kristendom i hans religiösa utveckling fram till omvän-  
 delsen. Men man har icke med samma allvar undersökt, vilken roll  
 auctoritas och ratio spela i hans kristna åskådningsutveckling efter  
 omvändelsen, där man dock har ett direkt åskådningsmaterial att till-  
 gå. Man har där gemenligen nöjt sig med att pröva materialet med  
 sina färdiga måttstockar på kristendom och filosofi. Detta förfarande  
 kan synas egendomligt, alldenstund Augustinus själv alltifrån sina  
 första skrifter inrättar sitt tänkande efter grundsatsen *credo ut intel-*

<sup>1</sup> A. a. I. s. 39.

<sup>2</sup> A. a. s. 37.



ligam. Vikten härav har i senare tid från protestantiskt håll framhållits av Karl Holl,<sup>1</sup> och nyligen har den katolske forskaren Fr. Hofmann i sitt stora arbete om Augustinus' kyrkobergrepp<sup>2</sup> givit också ett viktigt bidrag till frågan om utvecklingen av Augustinus' uppfattning på denna punkt. Tvetydigheten hos vissa av Augustinus' egna formuleringar, särskilt i de tidigaste skrifterna, kan delvis förklara, att man i forskningen ej fäst avseende vid hans egna deklara- tioner om auktoritetens betydelse. När t. ex. Hannah Arendt i sin skarpsinniga och på många sätt klagörande undersökning *Der Liebesbegriff bei Augustinus*<sup>3</sup> skall behandla den inre strukturen i hans åskådning, dispenserar hon sig från att ta hänsyn till hans dog- matiska bundenhet till Kyrkans och Skriftens auktoritet genom en hänvisning till att all auktoritet för honom blott har en förberedande och uppfostrande funktion och åberopar sig bl. a. på De ord. II. 26: *Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.* Hon hänför därför de metafysiska tankelinjerna i Augustinus' tänkande till eine *vortheo- logische* Sphäre.<sup>4</sup> I viss mening skulle man emellertid tvärtom kunna tala om eine *nachtheologische* Sphäre. Ty om man vänder sig från Augustinus' deklara- tioner om förhållandet mellan auctoritas och ratio till hans egna teoretiska utredningar, skall man finna, att han där verkligen tillämpar grundsatsen *credo ut intelligam*. Men tillämp- ningen är komplicerad! Man skulle med en senare tids terminologi kunna tala om en teologisk och en kristet filosofisk metod. I senare fallet har auctoritas väsentligen en förberedande betydelse genom att »rena» och frigöra ratio samt genom att uppenbara vissa trosobjekt, såsom Triniteten eller den historiska frälsningsuppenbarelsen i Kristus, men i sin egen verksamhet arbetar ratio på egen hand, och därför kommer dess spekulativa tolkning av världen och uppenbarelsen att klädas i formen av en ontologi och psykologi, som till synes ha mycket löst samband med auktoriteten.<sup>5</sup> Men därjämte — och med tiden allt starkare — framträder hos Augustinus en annan metod, en mera egent-

<sup>1</sup> Holl. *Ges. Aufsätze* III s. 56 ff.

<sup>2</sup> Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Aug.*, München 1933; jfr min rec. i *Teol. Kvartalskrift* 1936: 1 s. 77 ff.

<sup>3</sup> Berlin 1929; jfr A. Nygrens rec. i *Teol. Kvartalskrift* 1932: 4 s. 267 ff.

<sup>4</sup> A. a. s. 3 f.

<sup>5</sup> Jfr Hofmann a. a. s. 44 f.

ligt teologisk interpretatio auctoritatis (De vera rel. 99), enligt vilken ratio både för sitt objekt och sina synpunkter är bunden vid den med auktoriteten givna uppenbarelsen. Det synes mig uppenbart, att man genom hänsynstagande till detta dubbla betraktelsesätt skall kunna göra mera rättvisa åt Augustinus' åskådning och klarare se både sammanhangen och motsatserna.<sup>1</sup>

Det är givet, att i det kristet filosofiska perspektivet, när ratio arbetar relativt självständigt, både historiska inflytelser och individuella erfarenheter komma i fråga som faktorer vid åskådningsbildningen. Ett intressant exempel berör Gilson på tal om skillnaden mellan Augustinus' och Thomas' uppfattning av tingens och människans natur. Av skapelsen följer enligt Thomas det skapades beroende av Skapelsens aktivitet, men om man gör allvar av skapelsen såsom ett meddelande av vara, måste man samtidigt tillerkänna det skapade en egen ontologisk status med en egen aktivitet. Men Augustinus vägrar att draga denna sista konsekvens och försöker på olika sätt eliminera självständigheten i det skapades existens och aktivitet. Förklaringen härtill finner Gilson däri att hos Augustinus och Thomas olika nyanser i den religiösa känslan liksom reflekterats på den kristna metafysiken. Det är hos Augustinus upplevelsen av *omvändelsen* med dess erfarenhet av den skapade varelsens oförmåga, när den föregiver sig vara sig själv nog, som återverkar på hans uppfattning om naturen såsom sådan och hos honom framkallar en »metafysisk återhållsamhet och liksom en tvekan» att tillerkänna naturen en självständig existens. Detta inflytande är så starkt, att Gilson vill kalla hela hans filosofi en »omvändelsens metafysik». Synpunkten är fruktbar och förtjänar att prövas även på andra punkter.<sup>2</sup> Men mera diskutabelt torde det vara, när Gilson med beklagande talar om att »svårigheten för Augustinus alltid var att till den punkt, där de sammanfalla, återföra sin omvändelsemetafysik och Exodus' metafysik», och förklarar, att »det är mycket lättare att bereda plats för omvändelsen, om man utgår från Exodus, än att återknyta till Exodus, om man utgår från

<sup>1</sup> Ansatser härtill utgöra på speciella områden t. e. K. Staritz, Augustins Schöpfungslehre, Breslau 1931 och E. Dinkler, Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934.

<sup>2</sup> Jfr J. Guittons ytterst viktiga arbete *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1933.

omvändelsen».<sup>1</sup> Exodus' metafysik, det är varaspekulationen! Om dess rent kristna ursprung kan man tvista. Det är icke för intet, Gilson helst talar om den *judiskt*-kristna uppenbarelsen. Han vet väl, att det nya och karakteristiska för N. T. är förkunnelsen av Gud såsom Kärleken, men det är att märka, att i den framställning av bibelns lära om Gud, som inleder hans *Geschichte der christlichen Philosophie* (s. 7 ff.), det är G. T., som ger de grundläggande bestämningarna: varaïden, mono-teismen, skapelsebegreppet, vartill som ett komplement sluter sig den nytestamentliga kärlekstanken med konsekvenser närmast för etiken. Med det här öppnade perspektivet kan man fråga sig, om det restlösa inordnandet av omvändelsemetafysiken i Exodusmetafysiken verkligen skulle gjort Augustinus' filosofi »kristligare». Och man kan tvärtom ha rätt att med kärlekstanken för ögonen fråga efter en *specifikt* kristen filosofi.<sup>2</sup> Men detta är frågor, som föra utöver dem som berörts i kontroversen.

## 2. BEGREPPET »KRISTEN FILOSOFI».

Under denna rubrik vilja vi slutligen granska några försök att från mera direkt principiella utgångspunkter bestämma förhållandet mellan kristendom och filosofi. Frågan får här en mera aktuell innebörd, även om det av hela diskussionens uppläggning följer, att referenser till historien icke heller här saknas.

*Brunschvicgs kritiska idealism.* Brunschvicgs position är intressant. Tyvärr inskränker sig för mig materialet för hans ståndpunkt i denna fråga till hans korta inlägg i den första debatten och till det parti av uppsatsen *De la vraie et de la fausse conversion*, som behandlar thomismen.<sup>3</sup>

Brunschvicg har såsom självständig tänkare sysslat med filosofiens metodproblem. Filosofien är för honom reflexion, »den intellektuella aktiviteten, som vinner medvetande om sig själv». Omdömet är den egentligt intellektuella akten. I motsats till en Lacheliers konstruktiva idealism, från vilken han utgår, är hans filosofi väsent-

<sup>1</sup> A. a. I s. 135 ff. jfr Introduction s. 297 ff.

<sup>2</sup> Jfr M. Scheler, *Moralia* s. 128 ff.

<sup>3</sup> Bulletin s. 73 ff., *Revue de Mét. et de Mor.* 1931 s. 29 ff.

ligen kritisk i kantiansk mening och finner sin huvudsakliga uppgift i att undersöka begreppsbyggnaden i specialvetenskaperna: den är alltjämt rationalistisk, i det att den i motsats till andra riktningar, såsom bergsonianismen, förnekar, att vi besitta någon annan förmåga att gripa det reella än förnuftet.<sup>1</sup> Å andra sidan har han genom ett ingående studium av kristna tänkare sådana som Malebranche och Pascal förvärvat en förståelse för kristendomen, som sätter honom i stånd att på ett mer än utvärtes sätt bedöma problemet kristendom — filosofi.

Hur ter sig alltså förhållandet dem emellan för Brunschvicg? Han har svårt att erkänna *thomismen* som kristen filosofi redan på grund av dess nära sammanhang med aristotelismen. När han utifrån sin egen kritiska ståndpunkt underkänner det rationella värdet av den aristoteliska metafysiken och dess fattning av förnuftets verksamhet såsom en logisk konstruktion av syllogismens typ, så drabbas följaktligen även thomismen därav. Det synes honom f. ö. diskutabelt, om det kompletterande av aristotelismen, som förmenas äga rum i thomismen via en på uppenbarelsen grundad teologi, utan vidare kan tillskrivas kristendomen och ej har sina rötter mycket längre tillbaka. Psykologiskt sett behöver tron icke heller vara mer än en prefiguration av vad förnuftet förmår ställa i klar belysning.

Ett försök till verkligt kristen filosofi vill han se i den *augustinska* positionen, som han återfinner i Pascals berömda ord: »Du skulle icke söka mig, om du icke redan hade funnit mig». Sanningen framstår här såsom transcendent i förhållande till sökandet, vilket emellertid innebär en radikal negation av den filosofiska oron. »Filosofien» tar här formen av en tankeprocess, som direkt kullkastar förnuftets vanliga tillvägagångssätt. Men om denna filosofi är kristen i en vida djupare mening än thomismen, så gäller å andra sidan, att här icke finns kvar något av filosofi i egentligt rationell mening.

En tredje möjlighet återstår: att en filosof under reflexionen över de filosofiska problemen kommer till det resultatet, att filosofien icke råder med mer än att ställa problemen och sedan råkar i olösliga svårigheter men att kristendomens egna lösningar ensamma komma till

<sup>1</sup> Se D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, 2 uppl., Paris 1920, s. 420 ff.

rätta med de filosofiska problemen. Så är enligt Brunschvicg fallet med Malebranche, som för honom är den typiske och väsentlige representanten för en kristen filosofi.

*M. Blondels »katolska filosofi».* Om vår översikt varit kronologiskt ordnad, skulle Blondel varit den förste vi måst uppmärksamma. Redan i sin år 1893 framlagda på sin tid uppseendeväckande doktorsavhandling *L'action* har han uppdragit konturerna till sin åskådning, och det är väsentligen samma syn, som präglar hans inlägg i den nu pågående diskussionen: artikeln *Y a-t-il une philosophie chrétienne* i *Revue de Mét. et de Mor.* (1931 s. 599—606) och boken *Le problème de la philosophie catholique* (Paris 1932). I vår framställning kommer han på sin rätta plats mellan rationalismen och nythomismen, emedan hans åskådning vuxit sig fram i motsättning till den förra och nu måste hävda sin position mot den senare.

Blondels filosofi representerar ett originellt försök att lösa problemet. Ser man till hans program, synes det uppfylla förutsättningarna för vad Brunschvicg velat beteckna som den enda legitima formen för en kristen filosofi, nämligen när en filosof under arbetet med de filosofiska problemen i insikten om deras olöslighet vänder sig till kristendomen och av dess egna lösningar får hjälp att övervinna svårigheterna. Om emellertid Brunschvicg, lika litet som Bréhier, torde vara benägen att godtaga Blondels kristna filosofi, beror det på att den ej är av den rationalistiska typ, som de anse för den enda legitima. Söderblom betecknar Blondels filosofi efter titeln på hans avhandling en »handlingens filosofi», och dennes bemödanden inordna sig i den antiintellektualistiska strömning, vars främste exponent är Bergson, med vilken Blondel utan att stå i direkt beroende har många beröringspunkter. Under intellektet finner han viljan; han vill söka »hemligheten hos de intellektuella nödvändigheterna i viljans intimaste rörelser».<sup>1</sup>

Det är också på detta djupplan han ser den punkt, där filosofi och kristendom kunna mötas och i varandra finna komplement. Filosofien avslöjar, att förnuftet och viljan, när de följa sina egna krav, komma till korta: »Därigenom allenast att en varelse är utrustad med förnuft, är han i stånd att med visshet veta, att Gud är, att eftertrakta att

<sup>1</sup> Se Parodi a. a. s. 302 ff.

mera lära känna vad Han är, att sträva efter lycksaligheten; han är ock på samma gång i stånd att erkänna, att detta gudomliga mysterium, att denna lycka, som ensam kan tillfredsställa, av naturen är otillgänglig för honom, huru mycket den än av naturen må vara åtråvärd för honom; detta *desiderium*, på en gång *naturale* och *inefficax*, som förnuftet skulle anse oförnuftigt vare sig att förneka eller låtsas tillfredsställa, är sålunda en disposition, medfödd, väsendet tillhörig, det outplånliga märket på varje begränsat intellekt, t. o. m. det högsta, på varje kreaturlig vilja, t. o. m. den mäktigaste».¹ Och vidare: »— — — den högsta filosofiska sanningen är icke bekräftelsen av en fullhet, en soliditet, utan av en brist, ett behov, en förbidan, en tomhet».² Till detta filosofiens eget inre behov svarar kristendomens uppenbarelse med dess övernaturliga verklighet. Den kristna tankens uppgift blir att undersöka båda verkligheterna, åtskilda men i korrespondens och växelverkan. »Är det ett begreppssystem, en ideologi, ett palats av abstraktioner? Nej det är ett liv och ett liv, som förenar sig *in concreto* med den mest upphöjda historia, med ett dogma, som man kan kalla dramatiskt, Gud i universum, i mänskligheten, i djupet av varje medvetande för att göra allt fattbart, möjligt att rättfärdiga och gott, från begynnelsen ända till den eviga fulländningen av allmaktens och kärlekens verk.»³

Blondel själv kallar sitt försök »*katolsk filosofi*» (ej kristen) framför allt därför att han med filosofien vill konfrontera ej en reducerad allmänskristendom utan en oavkortad kristendom i dess konkreta gestalt. Han har haft att försvara sin position både mot vänster och höger: både mot rationalisterna, som vädrat apologetik i hans bestämning av filosofiens natur och mot katoliker, som beskyllt honom för en immanentism, som äventyrade uppenbarelsens transcendens. Hans egna bemödanden ha dock avsett att »säkra den formella distinktionen och den reala unionen mellan filosofien, utförd å det mest normala sätt, och katolicismen, bestämd på det mest autentiska sätt och upplevd med dess övernaturliga villkor».⁴

¹ Blondel, *Le problème de la phil. cath.* s. 160.

² A. a. s. 118.

³ A. a. s. 139 f.

⁴ A. a. s. 5.

Med denna position är det givet, huru Blondel skall bedöma äldre och nyare försök till en kristen filosofi. Han menar sig anknyta till och fullfölja en tradition, som begynner ansatsvis hos Justinus och Klemens, och är själen i augustinismen, thomismen och flera av de senare system, som Bréhier utdömer. Man finner dock icke den katolska tanken i begrepp och formler utan i den »totala dispositionen», som Blondel kanske bäst finner uttryckt i Augustinus' filosofiska sökande, där kunskapen är »grundad på en gång på den intellektuella ödmjukheten och den inre Lärarens upplysning».<sup>1</sup> Det kan emellertid icke bestridas, att just den hos Blondel märkbara tendensen att undervärdera de klara och fasta begreppens betydelse, som gör, att han ställer sig avvisande mot nythomismen, också blivit till förfång för hans egna filosofiska utredningar och hans behandling av historiska problem.<sup>2</sup> Han har mera antytt än utfört sina intentioner, och därför blir hans position något famlande och tvetydig.

*Maritains och Gilsens nythomism.* Dessa båda sammanföras här, ty även om mellan dem både i allmän filosofisk ståndpunkt och historisk uppfattning betydande meningsskiljaktigheter torde förefinnas, ha de i denna kontrovers stått sida vid sida. Maritain gjorde redan i Parisdebatten ett inlägg i frågan om möjligheten av begreppet »kristen filosofi», som Gilson genast erkände som en behöblig precisering av sin uppfattning.<sup>3</sup> Vi utgå därför lämpligen från den utförliga framställning Maritain givit i sin skrift *De la philosophie chrétienne* (Paris 1933).

Maritain är nythomist till liv och själ, och det förvånar därför icke, att han ser som sin uppgift, att betrakta frågan »enligt thomismens teoretiska perspektiv». Hans eget bidrag till diskussionen består egentligen i hans sätt att tillämpa den thomistiska distinktionen mellan »natur» (nature) och »tillstånd» (état). Det är nödvändigt att särskilja filosofiens natur eller vad den är i sig själv och det tillstånd, vari den faktiskt befinner sig, historiskt, i det mänskliga subjektet, och som hänför sig till villkoren för dess existens och utövning i det konkreta.<sup>4</sup> Vad först filosofiens natur beträffar, är den klart rationell:

<sup>1</sup> A. a. s. 140 ff.

<sup>2</sup> Jfr. Maritain, *De la phil. chrét.* s. 21 ff.

<sup>3</sup> Bulletin s. 72; Jfr Gilson. *L'esprit de la phil. méd.* II s. 289 f.

<sup>4</sup> Maritain a. a. s. 27.

den är ett *perfectum opus rationis* för att använda Thomas' eget uttryck. Att den i vad som formellt konstituerar den som filosofi är helt rationell, innebär, att intet argument, som härrör från tron, intränger i dess struktur; den är underställd blott förnuftet och den rationella kritiken; den har för sin stabilitet som filosofi blott att tacka den experimentella eller intellektuella evidensen och bevisningen. Därav följer, att bestämningen *kristen* använd på en filosofi icke hänför sig till det som konstituerar den i dess väsen som filosofi.<sup>1</sup> Men denna bestämning får sitt berättigande, så fort man från det abstrakta planet övergår till det konkreta och betraktar filosofien i dess historiska »tillstånd», i dess utövning. Det finns ett filosofiens »kristna tillstånd», då förnuftet får hjälp från uppenbarelsen. Uppenbarelsen kommer med tillskott av objektnatur (*apports objectifs*): där är objekt, som i sig tillhöra filosofiens domän, den naturliga ordningen, men som genom den kristna uppenbarelsen, antingen klagörande eller bekräftande, ställas i första planet såsom begreppen skapelse, natur o. s. v. eller förnuftets värde; där äro de till sitt väsen övernaturliga mysterierna, som när de göras till föremål för reflexion visa sig vara filosofiskt fruktbara, t. ex. Triniteten och Inkarnationen för det metafysiska personproblemet.<sup>2</sup> Uppenbarelsen kommer även med subjektiva förstärkningar (*confortations subjectives*) och har sin stora betydelse både för bildningen av den filosofiska habitus och för det filosofiska arbetet, bl. a. för en sann objektivitet och respekt för sanningen.<sup>3</sup> Uttrycket »kristen filosofi» betecknar sålunda icke ett väsen (*essence*) utan en komplex; men den därmed angivna relationen är likväl av inre art: »Denna relation är icke tillfällig; den resulterar ur själva filosofiens natur, ur dess naturliga aspirationer att lära känna sina egna objekt på bästa möjliga sätt, och ur själva naturen hos den kristna läran och det kristna livet, ur de yttre och inre förstärkningar, som de tillföra förnuftet».<sup>4</sup>

Det skulle vara av intresse att närmare undersöka arten av den »filosofi», som Maritain och andra nythomister propagera, särskilt med hänsyn till modern filosofi och vetenskap. Jolivet vänder sig med

<sup>1</sup> A. a. s. 32 f.

<sup>2</sup> A. a. s. 39 ff.

<sup>3</sup> A. a. s. 48 ff. jfr s. 83 ff.

<sup>4</sup> A. a. s. 55 f.



skärpa mot den vanliga föreställningen, att restaurationen av den thomistiska filosofien skulle innebära ett underkännande av den filosofiska tankens ansträngningar och de vetenskapliga landvinningarna under sex århundraden: »I verkligheten bör thomismen med sig införliva allt gott och förträffligt, som filosoferna och vetenskapsmännen utarbetat. Och detta kan den göra utan att förneka sina principer. Man förstår verkligen icke, eftersom det framför allt rör sig om *metafysik*, huru naturvetenskapernas framsteg skulle kunna kompromettera det som karakteriserar den thomistiska filosofiens väsen — förutsatt hädanefter, att vetenskapen icke själv är en metafysik.»<sup>1</sup> Och han anför särskilt, huru Maritain aldrig förfäktat en restauration av thomismen en bloc utan alltid erkänt, att Thomas' fysik och kosmologi äro ohållbara.<sup>2</sup> Vad den thomistiska metafysiken innebär och om den är mera hållbar, är emellertid också en fråga, som dock här måste lämnas åsido, då det icke är i främsta rummet filosofiens »vetenskaplighet» utan dess »kristlighet» saken gäller.

Medan Maritain inskränker sin polemik till profanfilosoferna, har Gilson i en nyss utkommen bok *Christianisme et Philosophie* (Paris 1936) tagit sikte på sina nythomistiska motståndare och utvidgat diskussionen till att gälla även de lutherska och kalvinska positionerna. Frågan efter en kristen filosofi blir här frågan om möjligheten av en naturlig teologi, och de olika positionerna återförs på olika uppfattningar om människans natur och naturliga resurser. Schematiskt kan Gilsons teckning återges sålunda:

1. *Katolicismen* hävdar, att naturen blev skapad god, att den är en sårad natur och att den åtminstone delvis kan bliva helad genom nåden, om Gud vill.<sup>3</sup> Glömskan av det goda, som återstår i naturen är fatal för katolicismen, men glömskan av vad naturen lidit och av de läkemedel, som dess svaghet påkallar, skulle icke vara mindre fatal för den.<sup>4</sup> Katolicismen måste därför räkna med en viss naturlig gudskunskap, men den måste samtidigt betona förnuftets svaghet och otillräcklighet. Om det skall verkligen nå sitt objekt, måste *tron* rena och

<sup>1</sup> Jolivet a. a. s. 93 not 3.

<sup>2</sup> A. a. s. 201 not 2.

<sup>3</sup> Gilson a. a. s. 37.

<sup>4</sup> A. a. s. 112.

hela det och leda det; under nåden får sedan det förtorkade förnuftet nytt liv, men det är samma förnuft, som självt ser och bevisar. Därför är en kristen filosofi både möjlig och nödvändig inom katolicismen. I Gisons ögon försynda sig därför de nythomister, som fordra en »världslig» filosofi, en *philosophie séparée*, mot katolicismens väsen. Han kan icke däri se annat än risken för en farlig övertro på förnuftets naturliga förmåga. Han vill först och sist hävda trons betydelse. Han varnar för att använda den naturliga teologiens tekniska gudsbevis i predikan och rekommenderar litet mer av Evangeliet! I den naturliga teologiens eget intresse kräver han, att man skall fastare än någonsin knyta de reella sambanden med den uppenbarade teologien i stället för att arbeta på att upplösa den.

II. Luthers negation av den fallna naturen är visserligen icke total, utan gäller dess religiösa värde och förmåga. Detta gäller i all synnerhet, jämte viljan, förnuftet. Utan tron är det alldeles oförmöget, ja, snarare skadligt. Men även med tron, under nåden, förblir det, liksom viljan, totalt religiöst sterilt. Följaktligen är den naturliga teologien en omöjlighet.

III. Tack vare sin distinktion i fråga om begripandet mellan de jordiska och de himmelska tingen, kan Calvin tillerkänna ett anmärkningsvärt värde åt naturen även efter fallet och lägga i dagen en vida varmare sympati för den profana kulturen än Luther, även för dialektiken. Men när det gäller förnuftets religiösa förmåga är han lika negativ. Visserligen medger han i anslutning till Rom. 1: 20 en viss naturlig gudskunskap, men han är angelägen om att beröva förnuftet all förtjänst däri: det är en kunskap *i* förnuftet, men ej *av* förnuftet, en medfödd kunskap, mindre spekulativ än experimentell och sensibel. F. ö. kan detta naturliga ljus ej giva någon verklig upplysning. Det kan endast tron på det gudomliga Ordet. Därmed är även Calvins position klar. I hans *Institutio* förekommer överraskande nog själva uttrycket »kristen filosofi», men med vilken innebörd? »Grundad på Guds Ord, verkad helt och hållet i det inre genom trons ljus och genom det ensamt, är Calvins 'kristna filosofi' en rent övernaturlig vishet; med ett ord: den är en teologi».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A. a. s. 26 ff., s. 30.

Så summariskt framställda som de här blivit, kunna de protestantiska positionerna göra intryck av karikatyrer. Så äro de icke menade. Gilsons framställning är hållen i en förnämt ekumenisk stil. Han bemödar sig att främja förståelsen mellan konfessionerna, att se och framhäva de väsentliga olikheterna. Man kan med skäl tycka, att hans behandling av Luther är väl summarisk och stödd på ett ytterligt litet och ensidigt material (*De servo arbitrio*, *Tischreden*, brev?) och att kalvinismen både i sin ursprungliga och sin modernaste barthianska form fått komma vida mer till sin rätt. Det förhåller sig emellertid så, att Gilson själv uppmärksammat Luther redan i sin *L'esprit de la philosophie médiévale* och först senare på grund av en tillfällighet, en inbjudan att tala inför ett kalvinskt studentauditorium, kom att befattna sig med kalvinismen. Det vill dock synas, som om han själv betraktade den nya vändningen i diskussionen såsom mer än »tillfällig». Den har enligt hans eget uttalande kommit honom att kritiskt uppmärksamma vissa tendenser inom katolicismen och han har icke minst genom en öppen hjärtig katolsk självkritik givit ett nytt viktigt bidrag till diskussionen. Av allt att döma kommer just därför hans senaste inlägg icke att bli sista ordet i denna kontrovers.

# EVANGELIET OCH DEN VÄRLDSLIGA ORDNINGEN HOS LUTHER

## NÅGRA SYNPUNKTER

AV KOMMINISTERN TEOL. LIC. GUSTAF TÖRNVALL, EKSJÖ

Det finnes knappast något problem i Luthers teologi, som är av sådan vikt som en rätt bestämning av förhållandet mellan evangeliet och den världsliga ordningen. Väl är det sant, att Luther ofta mycket ingående sysslat med frågor inom både den andliga och den världsliga ordningens ram, men de äro för honom av underordnad betydelse i jämförelse med själva gränsbestämningen mellan evangeliet och den världsliga ordningen. När han, som så ofta händer, kommer in på detta sistnämnda spörsmål, låter han förstå, att det här rör sig om ett problem, som är av grundläggande betydelse för teologien och dess världsbild.

Luther är framför allt inriktad på att bestämma skillnaden mellan evangeliet och den världsliga ordningen. Det kan hos honom aldrig nog beaktas, att det just är själva skillnaden mellan de båda makterna, som är grundprincipen i hans teologi. Evangeliet lär intet om den världsliga ordningen, så lyder hans grundregel, och detta är den fasta position, från vilken han aldrig viker. Evangeliet är nämligen till sitt innehåll intet annat än den gudomliga rättfärdighet, som tron omfattar i Kristus, och det hör därför den himmelska världen till. Den världsliga ordningen å sin sida är visserligen ej heller ett mänskligt verk, men den tager människan i anspråk och uppfordrar henne till aktivitet. Det rätta skiljandet mellan evangeliet och världsordningen ger därför också nyckeln till lösningen av ordningens problem hos Luther. Att rätt skilja dem från varandra och begripa dem i deras särart är icke något som teologien utgår ifrån, utan det är just själva arbetsuppgiften framför andra, och längre än till detta kommer den egentligen icke. På samma sätt som det är av största vikt för teologien, att lag och

evangelium skiljas från varandra på rätt sätt, så måste den olikhet, som råder mellan evangeliet och världsordningen, betecknas som grundläggande för trons världsbild.

Genom denna gränsbestämning mellan ordningen och evangeliet får Luthers världsbild alltid sina konstitutiva drag. Det blir alltid tvenne centra i densamma, som betingas av inbördes olika principer. Först när dessa klarläggas, vinnes den rätta grundvalen för den evangeliska teologien. Den största faran för den evangeliska teologien ser Luther nämligen däruti, att evangeliet och världsordningen på något sätt sammanblandas. Genom sammanblandning av de två kommer evangeliet att fördunklas eller förvanskas så, att den gudomliga rättfärdigheten uppblandas med mänsklig förtjänst och gärningar, och vidare går den världsliga institutionens ordningskaraktär förlorad därigenom, att den antingen undantränges eller sträcker sig utöver sina gränser. Mot denna mixtura regni är Luther därför ständigt på vakt. Genom hela den stora Galaterbrevskommentaren går som ett grunddrag det ständiga betonandet av den principiella olikheten mellan den gudomliga stiftelse, som framträder dels i evangeliet och dels i den världsliga ordningen.

Av detta framgår, att den frågeställning, som i första hand söker svar på frågan, huru evangeliet skall kunna behärska det »yttre» livet eller livet i ordningen, icke finner resonans i Luthers teologi, emedan hans frågeställning är den motsatta, nämligen huru evangeliet skall skiljas från den världsliga ordningen. Att medelst evangeliet vilja behärska den »yttre» ordningen eller reglera den på ett normativt sätt, skulle för honom innebära, att en ovidkommande synpunkt anlades på evangeliet. Väl förhåller det sig så, att intet kan bättre än evangeliet stödja och bekräfta den världsliga ordningen, men därmed är icke sagt, att det skulle kunna innesluta normer eller principer för det världsliga regementet. (Jfr W. 41. 412 f.) Tvärtom måste evangeliet alltid förbli fritt från allt beroende av lag, av vilket slag den än månde vara.

Det kan nu synas underligt, att Luther med en så sträng konsekvens genomför skillnaden mellan evangeliet och den världsliga ordningen såsom en grundprincip i sin teologi. Blir det icke en tudelning och en splittring av världsbilden, som är omöjlig att fasthålla och som

strider mot den kristna uppenbarelsens enhetliga karaktär? Det ligger i öppen dag, att det för Luther viktigaste intresset är omsorgen om evangeliets suveränitet; här får ingen avknappning ske. Evangeliet måste tillerkännas ett obestritt herravälde framför alla riken och ordningar. Men hur kan det då förklaras, att evangeliet å andra sidan måste avgränsas från den världsliga ordningen såsom en makt med helt annan principiell innebörd? Det är nämligen klart och tydligt, att Luther ingalunda vill någon sprängning av världsbilden utan också vill fasthålla dess enhet. Men hur är det då möjligt för honom att på en gång hävda skillnaden och enheten? Förklaringen måste ligga däri, att den konsekventa skillnaden mellan evangeliet och världsordningen är den enda utvägen att rätt förstå den syntes, som består mellan de båda makterna. Först när gränsen mellan båda dessa storheter drages absolut, blir det möjligt att ställa dem i det rätta enhetsförhållandet.

Att den här skildrade skillnaden mellan evangeliet och den världsliga ordningen icke betyder en tudelning av världsbilden, blir klart, om man närmare aktger på Luthers principiella utredning av densamma i Stora Galaterkommentaren. Det märkliga inträffar nämligen här, att skillnaden mellan evangeliet och världsordningen visar sig vara identisk med åtskillnaden mellan Skaparen och det skapade. (Jfr W. 40<sup>1</sup> 174.) Och härmed stå vi vid en ytterst viktig och hittills alltför litet beaktad punkt hos Luther. Den rättfärdighet, som evangeliet innebär, är av gudomlig art och är därför upphöjd över allt vad världslig ordning heter, och gränsen mellan Gud och skapelsen är därför av samma vikt som skiljandet av evangeliet från världsordningen.<sup>1</sup> Det råder i grunden heller ingen skillnad mellan skapelse-tron och den frälsande tron, utan de äro ett och detsamma. Härmed visar Luther, att huvudsaken för honom är, att evangeliet sättes utanför varje konkurrensförhållande mellan ordningarna i världen. Evangeliet representerar nämligen i sig självt det gudomliga majestätet, och därför måste varje strävan från den världsliga maktens sida att uppträda som *causa principalis* vara såväl en förhävelse gentemot Skapa-

<sup>1</sup> Den ofta upprepade användning, som Luther gör av distinktionen Skaparen — det skapade, vittnar därom, att han själv kände det som en nödvändighet, att skillnaden mellan evangeliet och världsordningen fick sin belysning från skapelsetanken.

ren som ett genombrytande av gränsen mellan evangeliet och den världsliga ordningen. Just därigenom att skiljandet av evangelium och värld egentligen gäller avståndet mellan »tvenne världar», som det heter i Galaterkommentaren, blir det tydligt, att Luther icke åsyftar en distans *inom* ordningarnas ram utan mellan desamma som totalitet och den gudomliga rättfärdigheten i evangeliet. Det är här alltså icke fråga om någon isolering av evangeliet från ordningarna, än mindre någon konkurrens mellan dem. Det är istället ett utifrån frälsnings-synpunkten vidgat perspektiv, som träder en till mötes så, att frälsningen genom tro griper utöver det subjektiva trosförhållandet och visar sig äga ett avgörande inflytande på uppfattningen av ordningarna och världsbilden i stort.

Det är sålunda intet tvivel om, att denna skillnad mellan Skaparen och det skapade såsom liktydig med skiljandet mellan evangeliet och ordningen innesluter en för ordningsproblemet utomordentligt viktig synpunkt. Det första och viktigaste för tron är nämligen icke förhållandet inom ordningarna eller deras konkreta gestaltning, utan det är i stället deras ställning till evangeliet. Det är nämligen just i evangeliet Gud framträder såsom Skapare, ty det är självt uttrycket för den skapande verksamheten i egentligaste mening. Härav framgår, att det viktigaste i ordningsproblemet lösning är de världsliga ordningarnas underordnande under evangeliet. Ty detta är just den aspekt, som Luther med obönhörlig konsekvens genomför i sin teologiska betraktelse över förhållandet mellan evangelium och värld. Från kristen synpunkt är det av yttersta vikt, att denna aspekt blir absolut dominerande, ty därigenom kommer ordningen i sitt rätta läge i förhållande till tron och evangeliet, så att den underordnas evangeliet och samtidigt blir knuten vid detsamma. Luthers lösning av ordningsproblemet kan alltså framför allt sägas ligga däri, att ordningen skiljes från evangeliet så, att den underordnas detsamma. För honom beror allt därav, att denna aspekt anlägges, ty den är den »ordnande» synpunkten över alla andra.

Detta underordnande av ordningen under evangeliet betyder för Luther intet åsidosättande av densamma utan innebär blott, att den från trons synpunkt nödvändiga begränsningen av ordningen genomföres. Den världsliga ordningen och dess makt måste begränsas till de uppgifter, som äro dem i skapelsen givna. Av denna målsättning för

den världsliga ordningen följer nu ytterligare en annan synpunkt, som är av stor betydelse för ordningens problem. Då världsordningen i jämförelse med evangeliet är en absolut underordnad instans, följer därav, att den med nödvändighet är behäftad med fel och brister. Visserligen är ordningen i sig själv god såsom skapelse, men det mänskliga bruket av densamma kan ej lämnas ur räkningen, och på denna grund kommer ordningen att blotta svaghet och brist. Det märkliga är emellertid nu, att Luther förmår i det sistnämnda se en gudomlig mening. Han går härvid en helt annan väg, än den som öppnats av den katolska världssynen. Ty hos Luther bottnar synen på ordningarna icke i ett underkännande av deras värde som gudomliga redskap, utan han ser tvärtom i ordningarnas bristfulla beskaffenhet en vis gudomlig anordning, varigenom de liksom av sig själva underordna sig evangeliet. Det är nämligen genom Guds skaparvilja så ordnat, att ordningen måste vara behäftad med brist, för att den icke skall konkurrera med evangeliet och vara sig själv nog, utan tvärtom behöva detta. Det redskap, som Gud insatt i ordningen, bär den jordiska svaghetens märke icke endast som en frukt av den personliga synden utan också *som ett vittnesbörd om den världsliga ordningens gräns*. »Sie sollen schlecht instrumentum sein.» (W. 40<sup>1</sup> 176.) Motivet är här detta, att den världsliga ordningen skall behöva evangeliet. Luthers ofta upprepade maning att icke ställa anspråken på den världsliga ordningen för högt får följaktligen icke betraktas som en konservativ resignation, utan den står i stället i samband med den grundläggande skillnaden mellan evangeliet och världsordningen. I denna ordnings svaghet röjer sig alltså en gudomlig pedagogi, som står i evangeliets tjänst. Därmed skiljer sig Luthers målsättning för den jordiska ordningen bestämt från den moderna syn, som i ordningen ser ett självändamål och som sätter en ideal världsordning såsom högsta instans, mot vilken alla andra ordningar måste syfta.

Det har alltså visat sig, att skapelsetanken har den största betydelse för uppfattningen av förhållandet mellan evangeliet och världsordningen. Å ena sidan blir skillnaden mellan dessa båda faktorer ställd i sitt rätta ljus, och å andra sidan förmedlar den den enhet, som består mellan dem. Men även på andra punkter i Luthers teologi kan man göra en liknande iakttagelse. Aktger man på de kristologiska ut-



sagorna, så finner man där, att Luther ofta betecknar Kristus som skapare. Han är icke endast frälsare, utan han ställes vid Guds sida som skapelsens herre. Att Kristus är Gud betyder för Luther icke blott, att han är Frälsaren utan också, att skapelsen är honom underlagd. Och härigenom knytes åter den förbindelse med ordningen, som vi i det föregående sett uppkomma. Såsom Skapare träder Kristus i relation till ordningen, och häri ligger på samma sätt, som tidigare visats, både en begränsning av ordningen och ett upptagande av den i den kristna uppenbarelsens enhet. Det är givet, att denna syn på Kristus såsom creator och recreator har den största betydelse för ordningsproblemet. Ty därigenom kommer ordningen för den kristna tron i ett organiskt samband med frälsningen, icke genom något mänskligt verk utan genom själva tron. Men samtidigt måste den underordnas den i Kristus uppenbarade skapande viljan. Så är det även på denna punkt skapelsetanken, som har ett avgörande inflytande på förhållandet mellan evangeliet och världsordningen.

Man har mot Althaus' Theologie d. Ordnungen riktat den invändningen, att skapelseordning och frälsningsordning komma att ställas bredvid varandra utan organiskt samband och samtidigt hävdad nödvändigheten av, att man endast utifrån den kristna trons centrum, rättfärdiggörelsen, kan komma till en rätt syn på ordningen. (Olimart, Der Begriff der Schöpfungsord. in d. evang. Theol. s. 79, 87.) Utan tvivel rör denna invändning vid något, som är väsentligt för den lutherska grundsynen. Ty det är just betecknande för Luther, att han aldrig löser ordningen från evangeliet utan blott *skiljer* dem åt. Ja, det är just själva skiljandet mellan dem, som är grundproblemet. Han kan m. a. o. aldrig tala om ordningen utan att samtidigt nämna evangeliet och tvärtom. Häri röjer sig, att orienteringen utifrån hans tros centrum är det väsentliga och grundläggande. Man kan enligt Luther aldrig tänka nog högt om evangeliet och Kristus, och varje teologisk betraktelse, som icke har detta till utgångspunkt, måste med nödvändighet förfela sitt mål.

En praktisk konsekvens av denna skillnad mellan evangeliet och den världsliga ordningen blir nu, att lydnessplikten mot överheten får sin givna begränsning. Ingen torde väl som Luther ha inskräpvt denna plikt, men han har också vakat över, att den världsliga makten

ej fick sträcka sig utöver sina gränser. I synnerhet kan man i hans senare predikningar och skrifter iakttaga en alltmera bestämd hållning gentemot den världsliga överheten. Den bestämda gräns, som han i den andra delen av Von weltlicher Obrigkeit sätter för den världsliga makten, får alltmera innebörden av ett krav på denna makts underkastelse under det gudomliga ordets överhöghet. I jämförelse med den lydnad, som den romerska kyrkan fordrade av den världsliga myndigheten, har emellertid den, som Luther påyrkar, en helt annan karaktär. Det kan här icke bliva tal om någon underkastelse under det andliga regementet, utan det som han fordrar är den världsliga överhetens erkännande av evangeliet eller det gudomliga ordet såsom ordningens auktoritet. Det är alltså ett i viss mån *självständigt* underordnande under evangeliet såsom ett Guds ord, som här åsyftas. Det är icke endast den sammanblandning av evangeliet och världsmakten, som uppstår, då den senare vill bestämma över samvetet, som Luther kämpar emot, utan det är också hans mening, att den världsliga överheten skall erkänna Gud och Kristus såsom skapare. När Kristus står inför Pilatus, så sätter han icke Pilati makt över honom i fråga, men han kräver, att den världsliga ordningen skall underordna sig under Skaparen och erkänna makten som en gåva. (W. 28. 360.) Det innebär m. a o., att Luther också ställer ett religiöst krav på överheten, i det att den skall underordna sig Guds majestät. Ofta är det just första budet, som han uppställer som *ett bud också för överheten*. Det som reformatorn här gör gällande är alltså icke endast ett bud utifrån trons aspekt, utan kravet är också en religiös plikt för överheten. Inför Gud och hans majestät måste alla de olikheter, vartill ordningarna i världen kunna giva anledning, upphöra och lämnas ur räkningen. Får icke denna det gudomliga majestätets norm bliva bestämmande för överheten, blir dess regemente ett avgudereri. Härmed har nu Luther satt en gräns för lydnadsplikten mot överheten, som icke endast omfattar den enskilde kristne utan också innebär, att den världsliga överheten i sig själv har en positiv religiös uppgift.

Genom detta sistnämnda krav, som Luther ställer på den världsliga överheten, ha vi förts in på frågan om den världsliga ordningens egen ställning inom den kristna uppenbarelsens ram. Om det också för Luther är huvudsynpunkten, att världsordningen underordnas evan-

geliet och Kristus såsom Skapare, så är det å andra sidan för honom av stor vikt, att denna ordning får bibehålla sin självständighet och blir erkänd såsom ett Guds skapelseverk. Skillnaden mellan evangeliet och ordningen har nämligen icke blott till syfte att klargöra evangeliets enastående betydelse såsom gudomlig och skapande rättfärdighet, utan den har också avseende därpå, att den världsliga ordningen får en inom dess sfär gällande självständighet. Detta blir för Luther möjligt, därigenom att evangeliets rättfärdighet ligger på ett annat plan än den jordiska rättfärdigheten, varigenom en konkurrens mellan båda icke är tänkbar. Det är väl att märka, att det egentligen icke råder någon motsats mellan båda utan blott skillnad, så att evangeliets rättfärdighet får gälla absolut eller per totum och den jordiska ordningens inom skapelsens sfär. Till denna uppfattning av den världsliga ordningens självständighet kommer Luther genom sin konsekventa tolkning av innebörden i begreppet skapelse. Var och en som läser Luthers skildringar av den skapade världen fångslas av den alltigenom levande och åskådliga tavla, som möter. Denna är på sitt sätt ett vittnesbörd om det karakteristiska i hans skapelsebegrepp, ty detta utmärkes framför allt därav, att han under begreppet skapelse förstår den skapade världen såsom helhet och i sin konkreta gestaltning. Därför är ordningen intet vid sidan av skapelsen, den har icke framkommit såsom en produkt ur skapelsen, utan den är *identisk med skapelsen*. Ej heller är ordningen resultatet av en immanent utveckling inom skapelsen, så som skolastikerna tänkte saken, utan skapelsen utgöres just av den konkreta ordningen. Det är för denna uppfattning hos Luther synnerligen betecknande, att han *översätter ordet creatura med Ordnung*. Den världsliga ordningens självständighet kommer därför att innebära detta, att den möter människan som en »ordnad» verklighet, i vilken hon insättes och får tjäna som ett redskap åt den gudomliga viljan.

Den världsliga ordningens självständighet kommer hos Luther till uttryck däri, att den är en bärare av en ursprunglig godhet, som icke är direkt beroende av evangeliet. Den är nämligen i sig själv, genom sin blotta existens, ett vittnesbörd om den gudomliga kärleksviljan. Lúther är därför ständigt på vakt mot varje tendens att härleda den världsliga ordningens godhet ur något annat än Skaparens vilja. Det skulle betyda, att dess självständighet upphävdes och att samtidigt dess

karaktär av skapelse ginge förlorad. Det är hans fasta övertygelse, att ordningen sådan den är i sig själv alltigenom är god, och att den kan erkännas såsom sådan evangeliet förutan. Ett märkligt bevis härpå har man uti det faktum, att Luther kan återopa *lagen såsom instans för den världsliga ordningen*. Den kristne kan nämligen redan genom lagens ord och utan att först ha hört något om evangeliet erkänna ordningen såsom god och helig. Härigenom faller ljus över den närmare arten av den självständighet, som ordningen äger. Det är icke evangeliet i och för sig, som gör den världsliga ordningen till vad den är eller utgör dess religiösa grundval. Det förhåller sig icke heller så, att ordningen skall helgas eller omskapas genom ett från evangeliet utgående liv, utan ordningen har genom lagen omedelbar legitimation. Den världsliga ordningen är i den meningen självständig, att den icke så att säga kräver evangeliets medverkan inom sin egen sfär för att bliva god och helig. I lagen har den nämligen redan både sin religiösa grundval och sin norm. Man kan alltså icke rätt förstå den självständighet, som den världsliga ordningen intager hos Luther, om man icke beaktar just denna samsyn av ordningen och lagen. Därigenom blir det klart, att ordningen i sig själv utgör ett religiöst datum, som i lagen har sin reglerande princip och sin innersta mening. Lagen hör med till den jordiska ordningen som dess innersta nerv, samtidigt som den är den högsta synliga manifestationen av den skapande vilja, som döljer sig i ordningarna.

Man står härmed i själva verket inför en ytterst viktig punkt i Luthers syn på ordningen och dess förhållande till evangeliet. Genom samsynen av lag och ordning får den världsliga ordningen sitt eget religiösa forum och kan ej ställas utanför uppenbarelsens ram. Det har framförallt till följd, att själva det rätta bruket av ordningen har religiös innebörd. Lydnad för lagen är intet vid sidan av ordningen eller över densamma, utan den är just det rätta bruket av ordningen själv. Lagen kan ej lösryckas från ordningen, utan lagen och det rätta bruket av ordningen överensstämma. Däri ligger också djupast sett den världsliga ordningens självständighet, att den genom sin egen karaktär av lagbunden ordning utgör ett religiöst bud sådan den är i sig själv. Det är alltså icke ett val mellan olika ordningar, inför vilket människan i främsta rummet ställes. Ej heller gäller det för henne

att skilja mellan ordningen och en i densamma nedlagd vilja, som skulle utgöra det egentliga föremålet för lydningen, utan det är just ordningen i dess legitima bruk, som är henne ålagd. Luther kan därför aldrig nog varna för varje strävan att undkomma själva den konkreta ordningen. Det är den romerska teologiens grundfel, att den ej tänkt högt nog om det legitima bruket av ordningen. Enligt Luther har icke människan den rätt till frihet gentemot ordningen, som den katolska synen lämnat rum för. Det är icke själva gestaltningen av ordningen, som är människans uppgift. Det är i stället en mera underordnad roll, som tillkommer henne i Skaparens ordning. Hon har fått det rätta *bruket* av ordningen på sin lott.

I överensstämmelse härmed är det missbruket av ordningen, som för Luther är ordningens problem framför andra. Det är genom missbruket av ordningen, som människan ställer sig utanför den stiftade ordningen eller gör uppror mot densamma. Icke minst på denna punkt röjer det sig, att Luther står med en helt annan vördnad inför den skapade ordningen än den, som utmärkte den katolska fromhetsynen. Vikten ligger hos honom därpå, att människan underordnar sig ordningen och blir ett instrument åt densamma. Det gäller för henne att i lydning bruka den ordning, som genom skapelsen insatts i världen. Ordningsproblemet blir för Luther därför ett lydningens problem. Att bruka ordningen rätt såsom ett gudomligt verk, det är hennes förnämsta uppgift på jorden. Frågar man emellertid, hur människan skall kunna urskilja den gudomliga viljan i ordningen och finna ordningens ursprungliga mening för att kunna rätt bruka den, så hänvisar Luther till lagen. Och förvisso är det i första hand *hela lagen* han åsyftar. Det viktigaste är icke själva fördelningen av lagens tavlor på olika områden, utan det är just, att hela lagen oinskränkt får gälla som norm för den världsliga ordningen.

Det visar sig alltså, att den skillnad mellan evangeliet och den världsliga ordningen, vid vilken Luther lägger så stor vikt, vid utformandet av trons världsbild verkar i två olika riktningar, vilka vid det första bedömandet synas upphäva varandra men som dock i grunden samverka till den för tron karakteristiska spänningsfyllda enheten i uppfattningen. Å ena sidan representerar evangeliet något vida mer än en vid sidan av den världsliga ordningen verkande gudomlig stif-

telse, i det att det såsom gudomlig rättfärdighet utgör det högsta uttrycket för Guds skaparvilja. Det motiv, som Luther här fullföljer, är tydligt: evangeliets rättfärdighet är av helt annat ursprung än den världsliga ordningens och får ej sammanblandas med den sistnämnda. Detta kan ej ske på annat sätt än att evangeliets budskap radikalt skiljes från all jordisk ordning och dess rättfärdighet. Men å andra sidan är evangeliet självt en jordisk ordning, som är insatt i skapelsens sammanhang. I denna egenskap är det, som det förkunnas och förverkligas såsom ett skapat ord inom den mänskliga ordningens ram. Här framträder den världsliga ordningen vid sidan av evangeliet såsom en gudomlig stiftelse, vilken med den för densamma utmärkande självständigheten skall utföra de uppgifter, som tillkomma den såsom skapelseordning. Den skillnad mellan evangeliet och den världsliga ordningen, som Luther så intensivt hävdar, betingas alltså av den spänning och enhet mellan skapat och evigt, gudomligt och mänskligt, som evangeliet självt innesluter. I denna för luthersk kristendom grundläggande och principiella enhet av gudomligt och mänskligt är det alltså, som den för Luther utmärkande synen på evangeliet och den världsliga ordningen till sist utmynnar och har sin upprinnelse.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Professorn i praktisk teologi vid Uppsala universitet, domprosten Gustaf Lizell avled tisdagen den 16 februari. Dödsbudet kom oväntat. Då biskoparna i Linköping och Visby Kyndelmässodagen den 31 januari invigdes till sina ämbeten, predikade han i Uppsala domkyrka, ehuru redan något besvärad av ohälsa. Det blev en passande avslutning på hans gärning, innan en häftig lunginflammation bröt hans kraft.

Här skall närmast hans teologiska insats bringas i åtanke. Men denna är så intimt förbunden med hans kyrkliga verksamhet och hans personliga utrustning, att det skulle vara oriktigt att försöka dra alltför skarpa gränser mellan de olika områdena i hans väsen och hans verk. Utgången från Bolstads prästgård i Dalsland, till vilken hans släkt genom tre generationer varit knuten — såsom han själv berättat i en uppsats i boken »Från gamla prästhem i Värmland och på Dal» —, var han djupt rotad i hembygdens och den svenska kyrkans mark. Båda voro föremål för den innerliga pietet, som var grundtonen i hans väsen, och som bidrog att bestämma hans livsväg och hans studieriktning. Hans förskolning för teologien gick genom estetiken, där C. R. Nyblom var hans lärare. Estetisk romantik och kultiverad formkänsla präglade hans framställning och hans intressen, och förbundos såväl med en äkta poetisk ådra som med musikalisk begåvning.

Lizell vann docentur i praktisk teologi på en avhandling om »Svedberg och Nohrborg» (1910), som hör till de grundläggande arbetena i svensk predikohistoria. Av det vittfamnande ämnets olika discipliner fångades han särskilt av liturgiken, där han dock icke kom att framlägga mer än en genomförd undersökning, avhandlingen om det svenska högmässoritalet 1614—1693 (1911). Måhända var det i viss

mån den naturliga önskan att i specimineringssyfte dokumentera sig på samtliga huvudområden inom den praktiska teologien, som förde honom till de studier i kateketikens historia, som resulterade i det alltför brett anlagda jättearbetet »Den kateketiska undervisningen», som utkom i fem delar (1920). Detta kommer dock alltid att bli en fyndgruva för studiet av den kyrkliga undervisningens historia. Några mindre studier sammanförde han till volymen »Uppsatser i praktisk teologi» (1920), som innehåller några av hans värdefullaste och alltjämnt i den akademiska undervisningen använda bidrag.

Sedan han 1921 utnämnts till professor i praktisk teologi och två år senare såsom prebendekyrkoherde i Uppsala även blivit domprost och vice preses i Uppsala domkapitel, ställdes på hans tid och arbetskraft nya och mångskiftande krav. Dessa gävo honom föga tid att fullfölja de omfattande vetenskapliga uppgifter, som han planerat, men som efter hand måste skjutas undan i förhoppning om de lugna emeritusår, vilka aldrig blevo honom beskärda. En omfattande liturgisk framställning hade han förberett i sina föreläsningar, och en handbok i svensk kyrkorätt hade han också hoppats att få framlägga. Nu kom han under professorsåren endast att fullborda granskningar av de senare förslagen till kyrkohandbok och psalmbok varjämte han under de sista åren även redigerade »Ny kyrklig tidskrift». Åt ärkestiftet ägnade han en kärleksfull omsorg och stod som en ovärderlig och alltid redobogen hjälpare och en varmhjärtad vän vid två ärkebiskopars sida. I sin praktiska prästgärning fullföljde han den humana idealismens linje, som i J. O. Wallin hade sin klassiske representant. Som griftetalare nådde han i sin stil ett mästerskap, som blott få kunna göra honom stridigt. En samling predikningar och kasualtal utgav han år 1923 under titeln »Minnen från templet».

I den svenska praktiska teologiens hävder skall Gustaf Lizell alltid intaga en framskjuten och aktad plats. Men den som lägger de mätbara resultatens och den hårda effektivitetens norm till grund för sitt bedömande, skall alltid gå miste om det mest egenartade i hans väsen, den pietetens och den mänskliga umgängelsens genialitet, som inristat hans bild i vännernas hjärtan och samtidens hågkomst.



# D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

## KASUISTIK OCH NORMATIV ETIK.

### EN UPPLYSNING TILL ETT CITAT.

I en uppsats »Väckelsemotiv i nutida systematisk teologi» (denna tidskr. årg. 1936, s. 352) har komminister Thure P:son Värendh på några rader berört frågan om den systematiska teologiens normativa karaktär. Jag saknar anledning att ingå i diskussion med förf. angående själva principfrågan, som emellertid icke torde kunna avfärdas så lättvindigt som här sker. Däremot ber jag få lämna en upplysning angående en utsaga, som vänder sig direkt mot mig. »Inom nutida svensk systematik», heter det, »har bl. a. Torsten Bohlin velat hävda etiken såsom normvetenskap. Det är av intresse att konstatera, huru denna syn på uppgiften tvingar honom att också acceptera kasuistiken. 'Kasuistiken', säger han, 'är i grunden en ofrånkomlig nödvändighet, nämligen så snart det skall ske en övergång från teori till praktik, från den allmänna lagen till det enskilda fallet.' (Blaise Pascal, I, s. 198).»

Det är icke första gången just detta citat utnyttjas i enahanda syfte. I »Filosofisk och kristen etik» har Anders Nygren ansett lämpligt att åberopa alldeles samma yttrande i min Pascal-bok såsom åskådningsexempel på att erkännandet av etiken såsom normativ konsekvent måste »hamna i kasuistik med alla dess etiska vådor» (a. a. s. 129 f.).

Nu har jag i min uppsats »Det sedliga såsom filosofiskt problem» (i »Till Ärkebiskop Söderbloms 60-årsdag» s. 43 ff.) givit en ingående kritisk granskning av de olika argument, som Nygren i nämnda arbete anför mot den normativa etikens frågeställning. Med avseende på det påstådda nödvändiga sambandet mellan normativ etik och kasuistik skriver jag i denna uppsats bl. a. följande: »Huru förhatligt själva uttrycket kasuistik än är för ett protestantiskt medvetande, och huru

misstänkt det därför än kan vara att använda det, låter sig icke förneka, att all individuell själavård i viss mening måste vara 'kasuistisk' — d. v. s. måste kunna giva en fast, etisk vägledning i det konkreta, enskilda fallet — och att all rik, mognad själasörjareerfarenhet äger denna karaktär, låt vara att 'kasuistiken' exempelvis utifrån det kristna kärleksbudet måste bli oändligt nyanserad. I motsatt fall skulle den praktiska själavården blott kunna giva allmänna principer, men icke individuell vägledning, och följaktligen bli urståndsatt att fullfölja sin speciella uppgift. Men *etikens* uppgift gäller, för att använda Kants uttryck, 'die Aufstellung des obersten Prinzips der Moralität', icke att framställa tillämpningen av denna allmänna princip i det konkreta, praktiska livets oändliga mångfald. Det är följaktligen godtyckligt, om man förebrår den normativa etiken därför, att den blott uppställer allmänna normer för handlandet, vilka ej skänka bestämda direktiv i de individuella fallen, liksom det är ogrundat att förebrå den, att den konsekvent måste leda in i kasuistik; i båda fallen sammanblandar man etik och vad som möjligen kunde kallas 'tillämpad etik' eller tydligare uttryckes i ordet: praktisk själavård.» — I samband med denna tankegång står följande anmärkning: »Detta och ingenting annat är meningen med ett uttalande i mitt arbete Blaise Pascal, I, att kasuistiken är nödvändig, 'så snart det skall ske en övergång från teori till praktik', d. v. s. från etik till praktisk, individuell själavård. När man härur velat utläsa ett ponerande eller erkännande från min sida av, att den normativa etiken konsekvent leder till kasuistik, så är detta icke blott att inlägga i yttrandet en helt annan mening än den avsedda, utan därjämte en mening, vars berättigande jag tvärtom bestrider» (a. a. s. 63 not 1).

Vare sig förf. till »Väckelsemotiv i nutida systematisk teologi» sorglöst har övertagit ett i Nygrens arbete anført citat eller hämtat det direkt ur min skrift, synes han i varje fall icke känna till mitt ovan angivna uttalande om kasuistiken i allmänhet och om Pascal-citatet i synnerhet. Jag har ansett det vara påkallat att lämna en upplysning i saken, för att om möjligt säkra mig emot att ännu en gång tagas i anspråk för ett konsekvensmakeri, som jag alls icke godkänner och som jag i skrift uttryckligen avvisat.

TORSTEN BOHLIN.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## REFORMERT LITURGIK.

*Christian Worship. Studies in its History and Meaning by Members of Mansfield College, edited by NATHANIEL MICKLEM. Oxford, at the Clarendon Press, 1936. 260 s. Pris 12 s. 6 d.*

WILLIAM D. MAXWELL: *An Outline of Christian Worship, its Development and Forms. Oxford University Press. London: Humphrey Milford, 1936. 200 s. Pris 7 s. 6 d.*

Båda dessa arbeten ha sitt stora intresse som symptom på det växande intresset för gudstjänstens historia och former inom den icke-anglikanska engelsk-talande kristenheten. Det första kommer från Mansfield College, den kända frikyrkliga, närmast kongregationalistiska prästbildningsanstalten i Oxford. Det har karaktären av en jubileumsskrift med anledning av denna anstalts 50-åriga tillvaro, det är redigerat av dess nuvarande föreståndare och bär en dedikation till dennes företrädare som principal, den runtom i den engelska kristenheten och vida utanför dess gränser vördade d:r W. B. Selbie.

Som i alla sammilverk växlar inställningen och kvaliteten mellan de olika bidragen. Gemensamt är en hög uppskattning av den kristna gudstjänstens historiska och uppbyggliga värden, och en uppriktig lojalitet mot den linje inom denna tradition, som de reformerta frikyrkorna representera. Den första av uppsatserna, »The Philosophy of Worship», har till författare patriarken bland Englands frikyrkliga teologer, d:r A. E. Garvie, välkänd framför allt som en av ledarne inom den ekumeniska rörelsen. Den har en religionspsykologisk och religionshistorisk utgångspunkt och arbetar med Ottos kategorier, men stannar kanske i väl hög grad vid allmänna synpunkter. Den är dock ett intressant vittnesbörd om att också en representant för den äldre generationen känner det otillfredsställande i den frikyrkliga gudstjänstens tidigare formlöshet. »The Old Testament background» behandlas av H.

Wheeler Robinson, »The Jewish background» av T. W. Manson: den senare tar upp frågan om karaktären av Jesu sista måltid. I anslutning bl. a. till Jeremia's kritik av *kiddusch*-teorien lutar han åt att betrakta den som en påskalammsmåltid, men understryker samtidigt, att den gemensamma måltiden spelat en stor roll i Jesu fostran av lärjungarna, och att det är ur en serie av sådana måltider, som nattvarden framsprungit, sedan de fått sin innehållsmättade fulländning den sista aftonen. Frågan om denna måltids kultiska typ blir därför för förf. av underordnad betydelse vid bedömandet av nattvarden innebörd.

Artikeln »The Word of God in the New Testament» av W. H. Cadman hör kanske icke till de märkligare bidragen och står i något löst förhållande till volymens gemensamma ämne. Av central betydelse åter är den framställning om »The Sacrament of the Lord's Supper», som ges av C. H. Dodd, numera Burkitt's efterträdare som Norrisian professor i Cambridge. Den är närmast en bibelteologisk studie över instiftelseberättelserna och *Didache* i syfte att fastställa den heliga måltidens innebörd. Förf. lägger tonvikten på gemenskapen, som för honom kommer att innesluta också något av mysteriet, och vid det eskatologiska draget: när de primitiva parusi-förväntningarna förbleknade, bevarade sakramentet det förblivande i den urkristna adventstämningen, det är så en garanti mot hinsidesdragets förflyktigande i kristendomen; »a non-sacramental Christianity tends to become non-supernatural, or else takes refuge in a mysticism which is not distinctively Christian because it has lost the living link with history.» Förf. har ett fast grepp om nattvarden som den kristna trons samlade och konkreta uttryck: »In the Sacrament of the Lord's Supper many strains of religious belief and experience come together. Indeed, in this sacrament the whole of what our religion means is expressed. That which otherwise we apprehend piecemeal is integrated in a rite which presents it all as the sheer gift of God.»

På dessa bibliskt orienterade studier följer en andra del, innehållande historiska undersökningar. Den inledes av den förre professorn vid Mansfield College J. V. Bartlet med uppsatsen »Christian worship as reflected in ancient liturgies». Trots författarens stora historiska lärdom har man här ett intryck av hur svårt det är för en teolog, som vuxit upp inom en kyrka, som lösgjort sig från den klassiska liturgiska traditionen, att göra denna full rättvisa. Förf. har konstruerat en idealtyp av kristen gudstjänst ut ifrån studiet av Nya testamentet,

och fornkyrkans liturgiska utveckling kommer snarast att framstå som ett avfall och en förvanskning av detta ideal. Hans intresse fångas därvid främst av offertankens omvandling. Men han har knappast helt fattat, huru intimt och oupplösligt den gamla kyrkans liv är förbundet med gudstjänsten, som ingalunda kan lösgöras och betraktas som ett mindre väsentligt tillbehör. Det är knappast möjligt att dra en så skarp gräns, som förf. gör, mellan den urkristna gudstjänstens »simplicity and truth» — vars innehåll tillrättalägges efter den liberala protestantismens norm — och de senare riternas yppighet. Utan att på något sätt glorifiera den senare, föres man väl av den senaste forskningen i den äldsta kristendomens historia snarast till att anta ett mer organiskt samband mellan de tidigare och de senare skedena i den kristna kultens utveckling, liksom den senare icke blir fattbar annat än som en form för församlingens gemenskapsliv. Man har stundom intrycket, att den verklighet d:r Bartlet vill framställa, ej rätt vill låta infoga sig i hans teologiska kategorier.

I artikeln »Christian Worship in the Middle Ages» av R. S. Franks har man kanske i ännu högre grad en känsla av att de dogmatiska utgångspunkterna försvårat den sympatiska inlevelse, utan vilken en kyrkas gudstjänstliv knappast avslöjar sina hemligheter. Värdefullare äro de uppsatser, som behandla reformationens liturgiska huvudtyper. Knapphändig, men sakligt och sympatiskt behandlar James Moffatt (vid Union Theological Seminary i New York) Luthers liturgiska reformarbete. Han erkänner och uppskattar Luthers frihet från biblicistisk bundenhet och han har ett gott grepp om hans uppfattning av ordet som gudstjänstens norm och innehåll. Den kritik han framställer kan knappast sägas vara dikterad av några reformerta fördomar: han beklagar, att förmaningen i *Deutsche Messe* kom att ersätta prefationen, och han inlägger en reservation mot kravet, att predikan skall vara en väsentlig del av nattvardsgudstjänsten: »To a modern it seems as though, in the interests of reverence, the Eucharist might almost be left to preach for itself, as a rule, the Word being only read to the devout». Han ser gränserna för Luthers förmåga som gudstjänstens reformator, men ger sitt oreserverade erkännande åt hans intresse för kultsångens förnyelse och för hans skapande omgestaltning av enstaka bönetexter, framför allt av litanian, som genom Luthers geniala bearbetning räddades såväl för den lutherska som den anglikanska kyrkans gudstjänstliv. Zwingli behandlas av professorn i kyrkohistoria vid Mansfield College C. J. Cadoux.

Hans framställning inbjuder till en mer ingående diskussion än som här kan komma ifråga. Den lider snarast av en alltför långt gående kongenialitet med föremålets nyktert rationella moralism, som icke hade något bruk för den sakramentala religionens mystiska innerlighet, med den »broad healthy simplicity and reasonableness of his mind», som han beundrar hos Zwingli. Behandlingen av Calvin, av J. S. W h a l e, går knappast heller tillräckligt djupt. De djupaste differenserna mellan Calvin och Luther beröras knappast. Framställningen av den calvinska gudstjänsten bygger på artiklar av M a x w e l l. Till bokens för en svensk lärorikaste partier hör säkerligen artikeln »The Puritans», av A. G. M a t t h e w s. Förf. är särskilt angelägen att ge en föreställning om hur den puritanska gudstjänsten under puritanismens klassiska tid faktiskt tog sig ut.

En sista avdelning omfattar »Contemporary studies», där E. R. M i c k l e m skriver om »Psychological considerations», E. S h i l l i t o om »The Preaching of the Word» — en intelligent litterär essay snarare än ett bidrag till den rent homiletiska diskussionen —, och K. L. P a r r y om »Prayer and Praise»: här förenas en positiv uppskattning av liturgiska former och hymnsångens reform i mer klassisk anda med kongregationalistens hävdande av den fria bönen som ett väsentligt, men särskilt krävande moment i gudstjänsten; förf. citerar Selbie: »Anybody can make sermons, but it takes a saint of God to lead the worship of the people.» Slutligen skriver utgivaren d:r N. M i c k l e m om »The Sacraments». Han avser här att ge en modern tolkning av den calvinska åskådningen med särskilt betonande av Gudsgärningen i sakramenten. Vål kan en luthersk kristen icke undgå att känna, att tanken på dopet och nattvarden som »ordets sigill» lika litet här som i *De captivitate babilonica* ger fullt utrymme åt hela rikedomerna i en evangelisk sakramentsuppfattning, men han måste med tacksamhet erkänna, att förf. tar bestämt avstånd från modernismens förflackning och att han framställer en rad fruktbara synpunkter, som med fördel skulle kunna utnyttjas också i en luthersk kyrkas undervisning och förkunnelse. Hans behandling av den reformerta praxis i fråga om sakramentsförvaltningen förenar trohet mot den egna traditionen med en vidsynt öppenhet för andra synpunkter. En rikare ceremoniell och liturgisk utgestaltning avböjes icke av princip utan emedan »our tradition and principle holds fast to Scripture and regards arbitrary elaboration as undesirable and dangerous». Av väsentlig betydelse för det symboliska innehållet i nattvardsakten finner han vara, att prästen

bryter brödet och tar bågaren i sin hand. Bevarandet av den sittande kommunionen beror ej på tankelättja, utan på »the awful sense that in spite of our unworthiness we are called to sit at the table of the Lord». Sjukkommunion anser han, i motsats mot äldre reformert praxis, berättigad, vare sig i form av elementens utbärande från kyrkan eller nattvardens firande i sjukrummet. Om än förf. i sin teori knappast ger fullt utrymme åt mysteriet, har han ett klart grepp om dess verklighet, försåvitt det består däri, att i sakramenten rummets och tidens begränsning genombrytes: från det ögonblick, då *Sursum corda* uttalas, heter det, »it is conceived that the heavens are opened, and the Church on earth gathers with the Church in heaven — 'therefore with angels and archangels and all the company of heaven we laud and magnify thy glorious name'. So, too, time, as it were, is rolled up, and that which in ordinary human experience we know as successive is seen in the eternal simultaneity of heaven.» Över huvud kunde Micklem's artikel utgöra en fruktbar utgångspunkt för en förnyad diskussion mellan reformerta och lutherska teologer.

Detta gäller — om också i ganska växlande grad — om volymen i dess helhet. Den är att betrakta snarast som en begynnelse till en djupare och historiskt rättvisare uppskattning av kyrkans liturgiska liv. Den vittnar om att behovet av en sådan omvärdering förnimmes inom skilda grupper och åldersklasser bland Englands frikyrkliga teologer, om än bundenheten vid en äldre tids negativa inställning och liberalt-protestantiska tänkande för mången försvårar dess tillämpning.

Vid sidan av denna uppsatssamling, huvudsakligen av kongregationalister, ställa vi en knapp och koncentrerad handbok i liturgik av en skotsk presbyterian, William D. Maxwell, kyrkoherde i en församling i Glasgow och känd genom tidigare arbeten till den presbyterianska gudstjänstens historia. Hans »Outline of Christian Worship» är en synnerligen nyttig sammanfattning, vars värde ökas genom en omfattande litteraturförteckning. Genom att i noterna hänvisa med siffror till denna har förf. vunnit i utrymme och därigenom också i innehållsrikedom.

Boken ger en historisk framställning av den kristna huvudgudstjänsten, främst givetvis den eukaristiska gudstjänsten, men med någon hänsyn jämväl till officiet. Fornkyrkan och medeltiden behandlas ganska knapphändigt. Den sammanfattning, som härvid ges, är saklig och värdefull, men stundom skulle man kanske önskat, att förf. gått något

mera in på de föreliggande problemen. Ifråga om nattvardens förhållande till de judiska måltidsriterna är förf. en anhängare av *kiddusch*-teorien: han lägger härvid särskild vikt vid att påskalammets till sin karaktär var en familjens högtid, vilket icke behövde vara fallet med *kiddusch*, och framhåller även, att påskalammsmåltidens karaktär av en årlig högtid illa stämmer med nattvardens flitiga firande också i den äldsta församlingen.

De liturgiska dokumenten från fornkyrkan refereras med översiktlig knapphet. Anmälnaren kan ej underlåta att med en viss tillfredsställelse anteckna, att förf. vid sin behandling av Hippolytus-liturgien ansluter sig till min uppfattning (i motsats till Lietzmans), att denna, särskilt med avseende på frånvaron av *Sanctus*, icke är att betrakta som en normal form av en församlingsliturgi från slutet av 200-talet. Framställningen av de västerländska, gallikanska och romerska liturgierna är klar och översiktlig.

Det största intresset tillkommer emellertid bokens huvuddel, som behandlar reformationstidens liturgier. Förf. är ganska kritisk mot de lutherska riterna. Han har visserligen missuppfattat Luthers lära om den verkliga närvaron i nattvarden, som han betraktar som en i receptionistisk riktning uppmjukad variant av transsubstantiationsläran — en i reformerta framställningar mycket vanlig brist —, men i övrigt synas hans sakliga uppgifter vara exakta. Då han betraktar Luthers fogande av instiftelseorden till prefationen (i *Formula Missae*) som »an indefensible innovation», kan man knappast annat än ge honom rätt, likaså då han anser *Deutsche Messe* som liturgiskt otillfredsställande. Det är rätt symptomatiskt, att denne presbyterianske författare snarast vänder sig mot Luthers alltför våldsamma ingrepp i den traditionella gestaltningen av nattvardsliturgien, men han är på det hela taget alltför negativ i sin behandling av de lutherska riterna, ehuru han erkänner, att »the impetus given by Luther to the hymnody of the Church was to produce lasting and glorious benefits». Visserligen är han snarast ännu skarpare i sitt bedömande av Zwinglis liturgiska arbeten — varvid han även tar avstånd från den relativa uppskattning, som anmälnaren givit åt *Action oder Bruch des Nachtmals* som ett konsekvent uttryck för en viss dogmatisk konception —, men han förbiser den grundläggande olikheten mellan den lutherska och den zwingliska ståndpunkten, som särskilt kommer till synes i gudstjänstens yttre utgestaltning. Den främsta platsen bland reformationstidens liturgiska skapelser tilldelar han de strassburgska liturgierna, särskilt



Schwartz' mäsä av 1524 med dess relativt fylliga omgestaltning av canon. Visserligen medförde Bucers inflytande en förändring i reformert riktning. I Strassburg utvecklades också tidigare än i de rent lutherska riterna en form av antekommunionmäsä (utan nattvardsfirande) som den vanliga formen för söndagens huvudgudstjänst. Den calvinska liturgien betraktar han närmast som en fransk bearbetning av den strassburgska riten, förmedlad av en latinsk översättning. Den blev torftigare än Calvin avsåg genom nödvändigheten att tillmötesgå de borgerliga myndigheternas krav på enklast möjliga gudstjänst. Av samma anledning tvangs Calvin också att frångå sitt krav på nattvardsgång varje vecka. Förf. synes icke tillräckligt ha uppmärksammat i hur hög grad den calvinska liturgien återspeglar Calvins lärouppfattning, särskilt den strängt transscendentia Guds bilden och den därav följande uppfattningen av Kristi kropp som »localiter circumscriptus» i himmelen. Genom en egendomlig lapsus har förf. kommit att nämna Danmark bland de länder, i vilka den calvinska ordningen blev grundläggande.

Till de värdefullaste partierna hör kapitlet om »The Reformed Rites and their Successors in Scotland». Utgångspunkten är här *The Book of Common Order* av år 1562, som går tillbaka på Calvins *Forme des prieres*. Då förf. nämner den egendomliga skotska formen för bordskommunion, varvid kommunikanterna togo plats kring själva nattvardsbordet, hade han bort åtminstone till diskussion uppta det sannolika antagandet, att denna går tillbaka på den likartade anordning, som ingår i den av a Lasco utarbetade ordningen för de nederländska församlingarna i England. Den senare skotska traditionen i Skottland bygger emellertid på *The Westminster Directory*, vars allmänna anvisningar dock lämnade rum för lokala variationer och aldrig bokstavligen följdes. Utvecklingen gick i riktning mot allt större liturgiskt armod, så att det kunnat sägas, att vid 1700-talets slut voro den skotska kyrkans gudstjänster förmodligen de ödsligaste i kristenheten. Men från det förra århundradets slut har en märklig renässans ägt rum och tagit sig uttryck i en serie av nya liturgiska böcker, vilka dock endast haft karaktären av valfria formulär inom ramen av *Directory's* allmänna föreskrifter. En sådan bok var den redan 1867 utgivna *Euchologion*, som upplevat många reviderade upplagor. Senare utkommo *Prayers for Divine Service*, *The Book of Common Order* av 1928 samt slutligen den efter föreningen med frikyrkan 1931 utgivna *Ordinal and Service Book for the Use of Presbyteries*. Dessa samlingar inne-

hålla texter av stort liturgiskt värde och skulle förtjäna att bli kända och studerade också utanför Skottland. Nattvardsriten i det skotska Ordinal har en fyllighet, som är ägnad att förvåna i en reformert liturgi, och som på ett egendomligt sätt kontrasterar mot den presbyterianska ritens yttre enkelhet. Själva nattvardshandlingen inledes här med instiftelseorden, varefter elementen »avskiljas». Efter *Sursum Corda* följer en eukaristisk bön, som omfattar prefation, följd av *Sanctus*, *Benedictus* och *Hosanna*, vidare anamnes med tacksägelse för återlösningen, oblation och epikles, varpå följa Fader vår och *Pax*.

Också inom de engelska frikyrkorna ha liknande förnyelsesträvanden framträtt, ej minst bland kongregationalisterna. Den anglikanska liturgiens utveckling behandlas med sympati. Särskilt har förf. tilltalats av Edvard VI:s första *Book of Common Prayer* av 1549. På de senaste striderna kring bönbokens revision ingår han ej närmare, ehuru han ur rent liturgisk synpunkt betraktar den nya bokens mässordning som »a praiseworthy attempt to restore the ancient unity and sequence of the English rite.» Tillsammans med några andra fristående nutida liturgier behandlas den *Book of Common Order* (av 1932), som utarbetats för den förenade kyrkan i Canada, uppkommen genom en union mellan presbyterianer, metodister och kongregationalister. Den ordning för nattvardsgudstjänsten, som ingår i denna, är ett märkligt exempel på en med liturgisk sakkunskap och stilkänsla rekonstruerad rit. Den upptar bl. a. en konsekrationebön, i vilken instiftelseorden organiskt infogats. Boken skulle vara värd ett närmare studium i varje kyrka, där den liturgiska revisionen står på dagordningen.

I ett avslutande kapitel »The Christian Cycle of Prayer» behandlas officiegudstjänsterna och de på dem byggda formulären — förf. är här mycket kritisk mot den tendens, som framkommit inom en del reformerta samfund, att ta den anglikanska Morning Prayer som mönster för huvudgudstjänstens anordning —, kyrkoåret samt de viktigaste böneformerna (eukaristisk bön, litanior, »bidding prayers» och kollekter). Förf. hävdar här, trogen sin kyrkas tradition, den extemporerade bönenes berättigande, men betonar också dess svårighet: »it requires careful preparation of heart and mind by constant study of the devotional literature of the Church and Holy Scripture. Such preparation will create a taste for simplicity and sobriety in prayer, and will prevent the shamelessness of eloquent and overfamiliar prayer to Almighty God.»

I sin helhet är Maxwell's bok ett synnerligt lärorikt arbete, som kan varmt anbefallas åt var och en, som har intresse för den kristna gudstjänstens fängslande historia och nutida problem. Vi ha vid dessa studier allt för mycket låtit vårt intresse begränsas av den egna konfessionen, att icke säga av den egna kyrkan. De liturgiska specialis-terna ha öfvervägande riktat sina blickar mot de romerska och ortodoxa kyrkorna. De här behandlade arbetena äro vittnesbörd om en ökad livaktighet på det liturgiska studiets och det liturgiska skapandets områden inom de reformerta samfundet, en livaktighet, som ej är in-skränkt till de engelsk-talande samfundet. Denna kan lära oss att högre skatta vårt eget historiska arv och påminna oss om plikten att göra detta arv fruktbarande i samtiden.

YNGVE BRILLOTH.

*Diplomatarium Svecanum. Appendix: Acta Pontificum Svecica. I. Acta cameralia. Vol. I. Fasc. I. Auspiciis Archivi Regni Sveciae edidit L. M. BÅÅTH. Holmiae MCMXXXVI; 401 sid. Pris Kr. 12:—.*

För historikern, ej minst kyrkohistorikern, är det en verklig sensation att hålla i sin hand en nyutkommen volym av *Diplomatarium Svecanum* i det välkända, kraftiga kvartformatet. Det är ett oblikt öde, som vilat öfver publikationerna av urkunder från Sveriges medeltid. *Diplomatariet*, som avsåg att uppsamla samtliga bevarade urkunder i fullständiga tryck, började utgivas år 1829, då det första bandet, omfattande urkunder fram till år 1286, utgavs av dåvarande riksarkivarien L. G. Liljegren, som också redigerade den andra, 1837 utgivna delen. Verket fortsattes sedan av B. E. Hildebrand, som år 1865 med 5:te bandet bragte det fram till år 1347. Under redaktion av E. Hildebrand fördes arbetet år 1878 fram till 1350. Sedan inträdde en paus i utgivandet av denna serie på nära 40 år; ett nytt häfte, som sedan efterföljts av ett par andra, utgavs 1916 av S. Tunberg, så att verket nu når fram till år 1355. Men under tiden hade en ny serie påbörjats, som under redaktion av C. Silverstolpe i tre digra band framlade urkundsmaterialet för tiden 1401—1420: ett supplement till denna serie, omfattande det vatikanska materialet, har sedan påbörjats, men icke avslutats, av K. H. Karlsson. Det är sålunda ganska stora tidsrum, för vilka ännu inga något så när

kompletta urkundsamlingar stå till buds, utan där forskaren har att gå till en mångfald av andra publikationer för vissa områden och tider. Riksarkivets pergaments- och pappersbrev ha sålunda i registform förtecknats för tiden 1351—1400. Betydelsefulla samlingar äro L. Weibulls *Diplomatarium dioecesis Lundensis* — de hittills utgivna delarna omfatta tiden 1421—1507 — och den till medeltidens slut framförda serien *Finlands medeltidsurkunder* (utg. av R. Hausen). Men på det hela taget måste det sägas, att vi här ha ett kulturområde, som på ett egendomligt sätt försummats. Det skulle vara både möjligt och angeläget, att de svenska medeltidsurkunderna i sin helhet gjordes tillgängliga i tryck. Nu är särskilt medeltidens sista, i hög grad spännande område ett ytterst svårframkomligt område för forskaren, och för den bildade allmänheten praktiskt taget okänt. En sådan publikation skulle låta ett helt århundrade av pulserande liv träda fram i konkret åskådlighet. Då man ser vad våra grannländer här åstadkommit, och jämväl betänker vad som offras på andra vetenskapliga uppgifter, är det ganska obegripligt, att detta område fått ligga så helt i träde. Visserligen har på senaste tid ansatser gjorts att av de fonder, som här kunna komma ifråga, ställa något ökade medel till förfogande. Men för ett effektivt gottgörande av vad som här försummats skulle krävas ett särskilt statsingripande. Det bör härvid också erinras, att trycket i de äldre volymerna är ganska otillfredsställande, och att större delen av verket f. n. är synnerligen svåråtkomligt. Kompletta exemplar av diplomatariet kunna endast i sällsynta fall uppdrivas antikvariskt och betinga höga pris.

En mycket betydande kategori bland våra medeltidsurkunder utgöra de dokument, som bevarats i de påvliga registren. Detta materials utnyttjande är en ganska omständlig historia. På 1700-talet fick K. F. Fredenheim genom tillmötesgående från Vatikanen en första samling av kopior, vilka sedermera i huvudsak på olika sätt gjorts tillgängliga i tryck, delvis dock blott i referat i de gamla tilläggen till *Celse's Bullarium*. En ny samling av delvis mycket betydelsefulla urkunder utvanns genom den norske historikern P. A. Munchs arbeten i Rom vid mitten av 1800-talet — härav är ännu i dag en del otryckt. Sedan Vatikanarkivet av Leo XIII öppnades för forskningen, sändes kommissioner från skilda länder för att utnyttja denna historiska fyndgruva. För Sveriges räkning arbetade under åren 1894—1900 den framstående medeltidsforskaren d:r K. H. Karlsson och resultatet av hans verksamhet blev en mycket omfattande avskriftssamling. Denna, som till

större delen ligger otryckt i Riksarkivet, är den utan jämförelse viktigaste delen av det svenska Vatikanmaterialet. Sedermera har denna samling kompletterats dels av danska forskare, dels genom svenska kommissioner, som under 1920-talet besökte Vatikanarkivet och hemförde omfattande samlingar av fotostatiska kopior. Dessa kommissioner leddes av Förste arkivarien L. M. Bååth, utgivaren av den volym, som här skall anmälas. Man torde nu ha rätt att antaga, att så gott som allt, som finnes av svenskt material i Vatikanen, sålunda gjorts tillgängligt i Sverige, dock med ett undantag: den påvliga poenitentiarians arkiv står alltså under biktens insegel, även med avseende på de dokument från 1400-talet, som där bevarats, och någon framkomlig väg för utvinnandet av det rent historiska materialet ur detta arkiv har ännu icke öppnats.

För de nordiska grannländerna har nu så gott som allt material av detta slag gjorts tillgängligt i tryck. Hos oss ligger det mesta otryckt. Inom Riksarkivet har emellertid planen framkommit att samla allt detta i en stor publikation av »Acta Pontificum Svecica». Som jag i annat sammanhang påpekat blev den första konsekvensen härav ganska egendomlig: i den diplomatiets stora serie uteslöts allt vatikanskt material fr. o. m. det 6:te bandets andra häfte, varigenom sålunda en våldsam omläggning av detta verk företogs mitt i ett band. Man måste nu, 20 år efter utgivandet av detta häfte, konstatera, att denna sällsamma lapsus ännu icke blivit botad på det enda sätt, som den kan botas, nämligen genom att sammanföra det uteslutna materialet i ett supplement till 6:te bandet, så att ett register för detta kunde uppgöras efter samma principer som de föregående bandens register.

Då nu omsider efter långa och grundliga förberedelser ett första häfte av »Acta Pontificum Svecica» utkommit, måste man givetvis hälsa detta med den största tillfredsställelse. Detta häfte omfattar det tillgängliga kamerala materialet, d. v. s. allt som har att göra med avgifter till påvestolen från Sverige och dessas inkrävande, fram till år 1348. Det torde för mången vara ganska överraskande, att ensamt detta material fyller en kvartsvolym på 400 sidor. En icke ringa del av vad som här sammanförts, har förut förelegat i tryck. En del fanns förut, fastän delvis i otillfredsställande form i diplomatiets, åtskilligt i den danska serien Acta Pontificum Danica, det norska Diplomatarium Norvegicum eller i Finlands medeltidsurkunder. Betydelsefulla bidrag ha hämtats från de stora allmänna serierna av urkundspublikationer till påvedömet, ej minst dess finansförvaltnings historia. Ej

minst bör man med tillfredsställelse hälsa, att P. A. Munchs Pavelige Nuntiers Regnskabs- og Dagböger förte under Tiende-Opkraevningen i Norden 1282—1334, nu blivit gjorda tillgängliga i en svensk publikation — det är ett i hög grad intressant och egenartat dokument detta, särskilt de utförliga anteckningar som fördes av franska ombud för påvestolen, som bereste Sverige på 1320- och 1330-talen. Endast en mindre del av volymen torde upptagas av förut otryckta dokument, blott ett fåtal äro för forskningen okända. Bland intressanta förvärv har jag särskilt fäst mig vid ett par brev ur ett belgiskt arkiv: det är två originaldokument på pergament av år 1282, som ha att göra med biskop Henriks av Linköping vallfärd till det heliga landet. Det ena är utfärdat av biskopen själv, det andra av Ingemund, prost i Tjust, och biskopens kaplan Brynolf — två förut okända svenska Palestinaresenärer.

Det vittnar om ett asketiskt sinnelag hos utgivaren, att han ur det rika materialet valt att i första hand utge den del, som kanske är fattigast på förut okända namn och fakta. En samling av bullor och suppliker från 1400-talet skulle för historikern bjudit vida mer av intresse. Man kan också ifrågasätta lämpligheten av den kategoriklyvning, som företagits, då nu endast kamerala akter medtagits. Visserligen har nu majoriteten av Vatikandokument kommit med för den tid, häftet omfattar, men en hel del har dock måst lämnas åsido. Det förefaller, som hade det med hänsyn till tidigare urkundspublikationers planläggning varit ändamålsenligare att samla alla påvliga dokument efter en rent kronologisk princip, varvid de dokument, som finnas något så när tillfredsställande tryckta i diplomatariets huvudserie hade kunnat upptagas endast i registform. Därigenom hade man också kunnat spara en hel del relativt onödiga omtryck.

Men sådan som nu volymen föreligger, måste man vara arkivarien Bååth synnerligen tacksam för den osparda möda han ägnat åt uppgiften. Han har därvid gått tillväga med en noggrannhet, som ställer denna volym ifråga om diplomatisk akribi på en annan nivå än de föregående banden i diplomatariet. Källorna för varje dokument äro med skrupulös noggrannhet angivna. De olika texternas källvärde anges därvid med bokstäverna A och B. Härigenom har volymen fått ett pedagogiskt värde för blivande medeltidsforskare. Stundom kan man dock icke undgå att fråga sig, om icke den möda, som nedlagts på detta arbete, drivits något för långt, så att editionsarbetet därigenom försinkats och kanske även en standard satts, som, om den skall upp-

rätthållas vid hela det kommande utgivningsarbetet, gör det ännu svårare att få detta genomfört inom rimlig tid.

Men slutorden måste dock vara ett oförbehållsamt erkännande åt utgivaren och den ärevördiga institution, det svenska riksarkivet, under vars ausspicier arbetet utförts. Härtill kan man kanske vara berättigad att foga uttalandet av en förhoppning, att denna volym skall inleda en ny epok av flitigare arbete på våra medeltidsurkunders utgivande. Man lär ha anledning att förvänta, att nästa häfte skall utkomma redan detta år och innefatta även register och proveniensförteckning.

YNGVE BRILIOTH.

DAHL, NILS ALSTRUP: *Apostelen Paulus' høisang om kjærligheten. Fortolkning av 1. Kor. 13 med behandling av de litterære og teologiske problemer. Bihefte till Norsk teologisk tidsskrift. Oslo 1936. 135 s.*

I vissa avseenden äro de partier av NT, som starkast och omedelbarast tala till sinne och känsla, svårast att kommentera. Under utläggningen går gärna själva essensen förlorad. Bland sådana partier i NT står 1 Kor. 13 i främsta ledet. Författaren till föreliggande avhandling röjer också i inledningen till sitt arbete en viss skygghet för sin uppgift: »En rent videnskabelig, tilskuermessig betraktning strider i grunden mot stykkets egen art. Og teksten selv taler tydligere og mere direkte til menneskene enn noen kommentator kan gjøre det». I samma inledning få vi emellertid även höra, vad som lockat förf. till hans undersökning. Han resumerar, vad några nyare utläggare — J. Weiss, A. Harnack, R. Reitzenstein, K. Barth och A. Nygren — haft att förtälja om vad de funnit i 1 Kor. 13. Intrycket är mycket brokigt. Var forskare igenkänner sin grundsyn och resumén ger »et godt billede av et flertall av de særpregete teologiske retninger i det 20. århundre!» Även om den rent förutsättningslösa och objektiva förståelsen är ouppnåelig, blir det därför en angelägen uppgift att med alla vetenskapens medel söka komma tillrätta med saksfrågan.

Avhandlingen består av tre delar. Den första (s. 8—35) behandlar »de litterære problemer», nämligen dels frågan om det 13:de kapitlets ställning i 1 Kor., dels frågan om kapitlets stilart. Den andra delen (s. 35—84) utgöres av en kommentar till 1 Kor. 13. Den tredje delen

(s. 85—130) slutligen behandlar begreppet ἀγάπη hos Paulus i allmänhet och i 1 Kor. 13 i synnerhet.

Den teologiska diskussionen om den rätta förståelsen av 1 Kor. 13 är urgammal i kyrkan alltifrån Clemens Alexandrinus. Men först i våra dagar har den teologiska utläggningen kombinerats med genetiska och stilkritiska undersökningar. J. W e i s s ställde i sin berömda kommentar till 1 Kor. (1910) problemen klarare än förut. 1 Kor. 13 är ett slutet helt för sig. Genom sin hymnartade stil skiljer kapitlet sig från omgivningen och avbryter sammanhanget mellan 12<sub>31 a</sub> och 14<sub>1</sub>, vilka te sig som dubletter. Dessa iakttagelser ge problemet. J. W e i s s uppställer tre möjligheter: 1) »Kärlekens höga visa» har Paulus författat tidigare och vid dikterandet av 1 Kor. infogat. 2) Paulus har, sedan han dikterat kapp. 12 och 14, i en inspirerad stund författat kap. 13 och låtit infoga det, där det nu står. 3) En senare interpolator har infogat den av Paulus diktade hymnen. Som synes räknar W. blott med paulinskt ursprung. Men snart uppträdde en radikalare interpolationshypotes: en kristen stoiker, som ville dämpa det pneumatiska raseriet till förmån för en nykter religion i kärlekens tecken, har författat och interpolerat 1 Kor. 13 (E. L e h m a n n och A. F r i d r i c h s e n 1922).

Dahl granskar dessa teser enligt utslagsmetoden. Den fjärde möjligheten eliminerar han först, vilket desto lättare låter sig göra, som F r i d r i c h s e n 1925 tagit tillbaka hypotesen om en icke-paulinsk interpolation. Sambandet med stoisk stil och tanke låter sig visserligen ej förnekas, men sambandet med den paulinska tankevärlden och den paulinska stilen är också uppenbar. 1 Kor. 13 härrör från Paulus. Så återstå de tre möjligheter, som W e i s s räknat med. För att komma vidare gäller det icke blott att visa, att 1 Kor. 13 är paulinskt utan också att det passar bra i sammanhanget. Detta försöker också Dahl göra. Särskilt pekar han på den framträdande roll tungomålstalande och profetia, som behandlas i kapitlen 12 och 14, spela också i kap. 13. Frågan blir då blott, om Paulus först dikterat kapitlen 12 och 14 och därefter infogat kap. 13 — som M o s b e c h velat göra gällande. Denna möjlighet lämnar D. gärna öppen, ehuru han finner antagandet onödigt. Kap. 13 kan icke lösas ut ur det sammanhang, vari det står, ja det är brevets höjdpunkt: »Summen og sammenfatningen av det Paulus har å si korintierne» (s. 24). Därmed vill emellertid D. ej neka, att stycket formellt sett bildar en diskurs. Men sådana finnas även på andra håll i Pauli brev (1 Kor. 7<sub>17—24</sub>, Fil. 2<sub>5—11</sub>, Kol. 1<sub>15—20</sub>, 1 Kor.



2<sup>6</sup>—<sup>16</sup>, Rom. 13<sup>1</sup>—<sup>7</sup>, 2 Kor. 6<sup>14</sup>—<sup>7</sup><sup>1</sup>, 2 Kor. 3). 1 Kor. 13 är fast förankrat i brevsammanhanget.

Härefter följer en stilgranskning av 1 Kor. 13 sett för sig, där den fasta rytmiska byggnaden analyseras. Hymn vill D. dock ej kalla kapitlet, eftersom de urkristna hymnerna voro riktade till Gud och Kristus och icke till enskilda dygder, diatribe låter allt för läromässigt. Han stannar med Reitzenstein för termen profetia.

Den andra huvuddelen är en fortlöpande kommentar till 1 Kor. 13. Här har det även blivit anledning till en del korta utredningar om innebörden av många viktiga uttryck: utom ἀγάπη, som behandlas för sig senare: γλώσσαις λαλεῖν, προφητεία, μυστήριον, γνώσις, πίστις. En exkurs behandlar Reitzensteins uppmärksammade hypotes, att triaden i 13<sup>12</sup>, tro, hopp och kärlek, implicerar en polemik mot en äldre fyraledad formel: tro, gnosis, eros, hopp, som skulle vunnit insteg även i Korint. D. avvisar här Reitzensteins stränga åtskillnad mellan blott sammanställning och formel och hänvisar till de många paulinska ställen, där vi mer eller mindre öppet möta triaden tro, hopp och kärlek.

Den tredje huvuddelen behandlar »kärligheten hos Paulus og 1. Kor. 13». Ordet agape — med släktingar — förekommer ytterst sparsamt i grekiskan, dyker upp i LXX och spelar så en dominerande roll i NT, medan apologeterna, som vända sig till greker, sky det. Agape är trots vissa uttalanden, som kunde tydas så — icke en dygd vid sidan av andra, icke heller ett vilande sinnelag utan alltid kärlek till något. Sällan talar Paulus om kärlek till Gud, och det är icke alltid möjligt att avgöra om agape theou betyder kärlek till Gud eller Guds kärlek. Men i vilket fall som helst står alltid Guds i Kristus uppenbarade kärlek bakom. Det är alltid fråga om en kärlek verksam i brödragemenskapen. Tro, hopp och kärlek ligga ej bredvid varandra utan äro olika uttryck för samma sak, »stå som betegnelse for selve kristenlivet» (s. 114). Först kärleken ger den kristna människan och charismerna kristen kvalitet. Det sista avsnittet i denna huvuddel bär överskriften »Noen religionshistoriske perspektiver» och går in på frågan om agape-tankens betydelse som religionshistorisk gränslinje. Här möta vi en huvudsakligen erkännansam uppgörelse med A. Nygren.

Därmed har jag försökt giva en föreställning om vad Dahls arbete bjuder. Något som helst uttömmande referat har det ju ej kunnat bliva. D. går in på en mängd detaljspörsmål, i vilka han får tillfälle att ådagalägga sin kringsynthet och sans. Detta är ingen dålig

merit. Men ofta skulle man önskat en större stringens i tanke och uttryck. Som det nu är, blottas oupphörligen problem för våra blickar för att strax återigen suddas ut. Konsekvenserna bli ibland märkvärdigt bleka och det hela rinner stundom ut i sanden. S. 14 f. heter det först, att uppmaningen att söka de större nådegåvorna (1 Kor. 12<sup>31</sup>) kommer »forbausende plutselig», därför att det i det föregående icke talas om någon rangordning mellan charismerna. Sedan få vi — med rätta — höra, att vi dock redan 12<sup>28—30</sup> ha en rangordning — »först apostlar etc.» — »I virkeligheten er også allerede rekkefølgen i opregningen av charismene 12<sup>28—30</sup> klart nok uttrykk for en rangordning. Opfordringen til å søke de større nådegaver står altså (?) uformidlet, men den er slett ikke uforståelig. 31 a inneholder ikke noen eksegetisk vanskelighet.» Ett annat exempel: »Fridrichsen sonderer mellem en mere almen og en terminologisk bruk av ordet» — det är fråga om gnosis — »og synes hermed å ha truffet det rette. Noe skarpt skille mellem de forskjellige anvendelser er der ikke» (s. 40). Mest saknar man stringensen i uppgörelsen med Nygren. Det vore ju värdefullt att få en verkligt ingående uppgörelse ur rent exegetiska och historiska synpunkter, särdeles som vi förut fått höra att det stoiska inslaget är starkt framträdande i 1 Kor. 13. Nu få vi just icke höra stort mera än att Nygren är »noe uhistorisk og konstruktiv» (s. 97 anm. 1) och »skjematiserer for meget» (s. 122). Förf. vill på en punkt komplettera Nygren: agape är knuten till Kristus och är ett eskatologiskt under medan eros är obunden till plats, tid och person, »natur, iboende dragethet», vilket torde ligga alldeles i linje med Nygrens intentioner, som D. själv antyder (s. 122). Blott i en punkt har D. en mer konkret och om den har fog för sig mycket viktig erinran: »Det er riktig når Nygren betoner at kjærligheten er umotivert og spontan . . . , men det må ikke overbetones slik at det kommer bort at den har et mål, et telos» (s. 109, anm. 1).

Några småfel har jag noterat, men intet av dem leder till svårare missförstånd: 2 Th. 5<sup>12</sup> finns icke — skall vara 1 Th. 5<sup>12</sup> — s. 77, svenska citat ha på ett par ställen blivit litet förnorskade, vidare skall det heta Dialogos cum Tryphone judaeo — ej judaico — s. 85. Det finns vidare en del specialarbeten, uppsatser och notiser, som förf. icke medtagit. En av de saknade uppsatserna, E. Hoffmann, Pauli Hymnus auf die Liebe, återfanns citerad s. 27 och 30. I övrigt tror jag icke att det rör sig om några mer graverande förbiseenden. Två nya engelska monografier ha sett dagen, J. Burr, The Lordship of

Love. *Studies in First Corinthians C. 13.* London 1932. 271 s. och H. M. Gautrey, *Love is Lord. An Exposition of Paul's matchless poem (1 Cor. 13)*, London 1934. 116 s. Om de ha något nytt eller värdefullt att bjuda vet jag visserligen icke.

Trots de gjorda anmärkningarna måste man ge Dahl erkännandet att ha presterat ett om lärdom och exegetisk sans vittnande, gediget arbete.

OLOF LINTON.

ALTHAUS, PAUL, *Theologische Aufsätze, II. Bertelsmann, Gütersloh, 1935. 182 sid.*

Althaus har en god kompass i sitt teologiska tänkande. Det har han visat i alla sina böcker, även om hans arbeten ej tillhöra dem, som bryta nya banor och visa forskningen helt nya vägar. Han reflekterar klokt och förnuftigt i kända frågeställningar, mer än han helt skapar nya. Han har en god portion common sense. Han resonerar lugnt och behärskat, och han gör kloka, kunniga idéhistoriska översikter. Hans betydelse i Tyskland är stor, och han måste avgjort räknas tillhöra främsta ledet bland Tysklands nu levande teologer. Andra delen av hans uppsatser — första delen utkom 1929 — visar prov på hans lugna, kloka sätt att behandla problemen och på hans måttfullhet och försiktighet. Elva intressanta uppsatser har han samlat i detta band.<sup>1</sup> Det ligger i sakens natur, att dessa äro av ganska olika betydelse och intresse. En svensk läsare har väl litet svårt att helt intressera sig för frågor, som allt för mycket hänga samman med det egenartade läget i Tyskland, för nationalsocialismens specifika ideologi; Althaus behandlar emellertid relativt föga sådana frågor utan håller sig mestadels till problem av allmänt teologiskt intresse. Visserligen innehåller uppsatssamlingen en uppgörelse med Hauer. Svenska läsare ha väl näppeligen tagit Hauers åskådning riktigt på allvar; faktiskt döljer sig dock stundom bakom de tysk-troendes

<sup>1</sup> I. Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers. II. Zum Verständnis der Rechtfertigung. III. Die Gestalt dieser Welt und die Sünde. IV. Der Wahrheitsgehalt der Religionen und das Evangelium. V. Die Frage des Evangeliums an das moderne Judentum. VI. Toleranz und Intoleranz des Glaubens. VII. Der Geist der lutherischen Ethik. VIII. Schuld und Verantwortung im Deutschglauben. IX. »Und wenn es köstlich gewesen ist«. X. Der »historische Jesus« und der biblische Christus. XI. Brunners »Mittler«.

åskådning en inställning i förhållande till teologi och kristendom, som ej så litet erinrar om den kritik, som kristendomen i Sverige utsatts för från kulturradikalt håll, ehuru den nationalsocialistiska inklädningsen och ras-mytologien naturligtvis kommit extra till i Tyskland. En berömd tysk teolog yttrade i somras till anmälaren: »De som tillhöra tyska trosrörelsen här, tänka principiellt i religiöst avseende så som Edra kulturradikala».

Det skulle föra för långt att här referera alla de olika uppsatserna i Althaus' arbete — detta lämpar sig stundom mindre väl, då nämligen somliga själva ha karaktären av kritiska referat. Vi uttaga i stället några prov på förf:s teologiska ställning och sätt att resonera. Därvid har det syntts oss lämpligt att fästa uppmärksamheten på ett problem, som Althaus behandlar i en av uppsatserna, nämligen trons tolerans och intolerans.

Althaus tar sin utgångspunkt i den åsyftade uppsatsen (den sjätte i andra delen) i det bayerska religionsediktet av 1803. Genom det blev Bayern en modern stat, öppen för olika bekännare. Men ursprunget till det var att söka i att de ledande männen voro påverkade av upplysningstidens toleranstanke. Althaus frågar nu, i vad mån dessa tankar gå tillbaka till reformationen. Han erinrar om Luthers »Von weltlicher Obrigkeit» med dess bekanta satser om överhetens plikt att icke söka härska över samvetena. Upplysningstidens toleranstanke innebar emellertid något principiellt annat; den sammanhänger med tron på den naturliga religionen, som står bakom alla konfessioner och utgör kärnan, sanningen och värdet i varje enskild religion.

Intolerant är man under upplysningstiden blott mot särskilda uppenbarelseanspråk. Romantiken och idealismen fördjupade upplysningstidens tankar. I stället för tron på den gemensamma förnuftsreligionen trädde individualitetstanken. Althaus hänvisar naturligtvis härvidlag till Schleiermacher, men han ger ej någon analys av dennes individualitetstanke. Med den romantiska individualitetstanken förbinder sig så utvecklingstanken; religionerna äro olika utvecklingsstadier på vägen till sanningen. Främmande religioner eller konfessioner måste få ett relativt erkännande såsom individuella utgestaltningar av sanningen eller utvecklingsstadier på vägen dit.

Althaus påpekar, att dessa tankar i hög grad blivit bestämmande för det moderna religiösa tänkandet. Man har med tanken på individualitet numera ofta kombinerat tanken på anlag och tänkt sig varje

kulturkrets vara genom anlag bestämd för en viss religionsform; Althaus hänvisar härvid till E. Troeltsch's skrifter, men påpekar, huru som Troeltsch's tanke på kulturkretsen lätt kunnat utbytas mot tanken på rasen och folket. Den moderna världen har ju, påpekar han vidare, en speciell form av religion, för de bildade, nämligen en viss mystisk religiositet. Denna är alltid tolerant; för den återge de olika positiva religionerna på skilda sätt olika moment i den enda och sanna religionen. Althaus nämner särskilt R. M. Rilke; Gud är i och för sig utan namn och gestalt men visar sig för oss under olika namn och i olika gestalter.

En på en dylik uppfattning grundad toleranstanke har emellertid, konstaterar Althaus, hopplöst tillintetgjort allt religiöst allvar. Religionernas relativitet ställer oss såsom betraktare *över* dem ej i någon av dem. Denna relativism dödar trons sanningsallvar, menar han. Och den överensstämmer ej med evangeliets anda. I en mening är evangeliet intolerant; på visst sätt är också reformationen och Luther intoleranta; någon kompromiss med motståndarna tillåter ingendera. Det går ej att helt relativisera skillnaden mellan Luther och Erasmus, ej heller mellan Augustinus och Pelagius, Jesus och fariséerna, Elia och Baalsprästerna.

Då synes man emellertid pressas in i ett alternativ: antingen upplysningens tolerans eller ofördragsam intolerans. Detta alternativ är emellertid, menar Althaus, ej berättigat. Man ser detta redan hos Luther; han visar en tolerans, men av helt annat slag än den, som senare framträdde inom upplysningen. Luthers tro är på en gång tolerant och intolerant. Trons tolerans betyder ej ett upphävande av motsatserna mellan rätt och orätt tro; den betyder ej att var och en kan bli salig på sitt sätt. Trons tolerans är grundad i det, att den är en gåva av nåd, som ingen kan taga sig själv. Tron kan då ej heller krävas av någon annan. Den troendes känsla av trons risker och svårigheter inger också en ödmjukhet, vilken leder till tolerans i viss mening. Blott från tron stammar den äkta tolerans, som ej förråder sanningens allvar. Blott från den kan härflyta ett rätt förhållande konfessionerna emellan, där de ta varandra på fullt allvar, där man ej trubbar av på den sanning, man kommit till, men dock ej dömer varandra på moraliserande sätt. Katoliker och protestanter kunna ej negligera varandra eller bortse från olikheterna och de principiella motsatserna sins emellan; de måste kämpa mot varandra, störa varandra och hålla varandra i vaken spänning. En kommande enhet kan blott så bli för-

verkligad, att var och en konfession når fram till den på *sin* väg, ej genom uppgivande av sin egenart. Ej den ena parten skall bli segrare, utan evangeliet; medvetandet därom inger en ödmjuk, tolerant hållning.

Althaus har i den berörda uppsatsen otvivelaktigt gripit tag i ett i nutiden brännande problem. I mycket ser han, var svårigheterna ligga, men man skulle nog kunnat önska, att han mer intensivt bearbetat det teoretiska problemet genom att noggrannare analysera innebörden i den exklusivitet, som ligger i tron. Han synes nu mer direkt gå över till att söka angiva den praktiska hållning, han för närvarande rekommenderar, än teoretiskt klarlägga problemet. Men han har som sagt pekat på dess svårigheter och på sympatiskt sätt angivit den praktiska hållning, som han anser höra samman med tron.

Bland övriga uppsatser må särskilt nämnas den första uppsatsen, »Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers». Där utgår Althaus från den bekanta diskussionen om första budets betydelse för Luthers rättfärdiggörelselära, vilken diskussion sattes i gång genom Holls uppsatser. I sak ger han Holl ganska mycket rätt. Holl har riktigt sett, att evangeliet i budets form hade en särskild betydelse för Luther. Först så blev denne viss om, att evangeliet ej blott var ett utslag av hans egen önskan, hans egen vilja. För det ängslade samvetet kunde just budets form vara det mest verksamma sättet att göra tron på evangeliet fast; just budets form förde den anfäktade ut ur sin egen åsyn. Så, menar Althaus, vittnar betonet av första budet om huru strängt teocentriskt Luthers religionsbegrepp var.

Althaus fortsätter med att fråga, varför människan enligt Luther ej kan bli rättfärdig genom lagens gärningar. Ofta svaras: därför att människan faktiskt ej kan fylla lagen. Detta svar är emellertid, påpekar Althaus med rätta, ej Luthers sista svar. Ty mellan Gud och människa skall under inga omständigheter rättens utan nådens ordning råda. Och att nåden skall råda beror ej på om människan har förmåga eller ej att fylla lagen. Därför kan man ledas vilse, om man tolkar Luthers rättfärdiggörelselära så, att rättfärdiggörelsen skulle ha som mål, att människan skall föras till en ny lydnad för lagen. Och människans egentliga synd är ej brott mot enstaka lagbud utan hennes vilja att leva i förtröstan på något annat än Guds nåd. Rättfärdiggörelsen har ej blott sin betydelse genom att omintetgöra synder i moralisk mening, men Gud låter människan falla i synd för att så bryta hennes sedliga självtillräcklighet. Guds vilja härvidlag är grun-

dad i hans väsen; han är till sitt väsen skapare och givare. Med detta stämmer överens, att människan skall mottaga allt av honom; hon kan ej genom lagen komma i rätt förhållande till honom. Människan kan aldrig giva Gud något. Guds allenaverkande gör slut på all möjlighet för människan att med sitt görande och låtande bestämma förhållandet till honom. Det är för Luthers gudsuppfattning typiskt, att Gud ses som den som giver fritt och för intet. Människan, som ej vill taga emot allt av ren nåd, förnekar »Gottes Gottheit» och berövar Gud hans ära.

Luthers kritik av gärningsläran är alltså ej ett konstaterande av människans empiriska svaghet utan grundar sig på hans syn på Guds natur och det rätta gudsförhållandets innebörd. Kritiken är, säger Althaus, en teocentrisk kritik. Tron är den enda rätta hållningen från människans sida till den Gud som är skapare och givare, en Gud, som av mörker gör ljus, av förtvivlan glädje, av död liv och av fördömlse frälsning. Tron är den rätta lydnaden för Gud. Alla andra religioner gå ut på att giva något åt Gud; den evangeliska tron förklarar allt sådant för falsk gudstjänst, för avguderi och synd, då Gud är den ende givaren.

Althaus vill genomföra den teocentriska uppfattningen av rättfärdiggörelsen såsom den överhuvud enda sant kristna. I mycket fullföljer han därvid Holls intentioner. Såsom Holl betonar han ju också som sagt första budets betydelse för Luthers rättfärdiggörelselära. Det är rättsförhållandet som upphäves av evangeliet, ej i och för sig lagen; denna blir tvärtom bekräftad av evangeliet.

Emellertid visar det sig nog, att själva begreppet teocentricitet hade behövt fixeras något noggrannare. Althaus vill visa, att även Luthers theologia crucis hänger samman med den teocentriska synen. Därvid finner han emellertid den svårigheten föreligga, att theologia crucis närmast vore antropocentriskt, ej teocentriskt grundad. Korsets väg vore s. a. s. ej Guds ursprungliga, ej den som direkt följer ur »Gottes Gottheit», utan den vore betingad av människans synd. Men, fortsätter han, också theologia crucis hänger samman med teocentriciteten. Också i korsets förnedring förblir Gud Gud och visar sig mäktig just i ringheten. Sammanhanget mellan vad Althaus kallat antropocentricitet och denna teocentricitet klarlägger han emellertid ej mer ingående. Man kan fråga sig varifrån den svårighet stammar, som Althaus känner, och om det är lämpligt att sätta ett antropocentriskt betraktelsesätt såsom motsats till det teocentriska. Om

man gör detta, torde gudsförhållandet ej fattas så som Luther gjorde. Motsatsen till theologia crucis är ju enligt Luther theologia gloriae, och man kan undra, om ej vissa tankegångar hos Althaus konsekvent borde leda till att en renodling av den teocentriska synpunkten enligt hans syn på teocentricitetens innebörd komme nära en theologia gloriae. Ty att den teocentriska synpunkten räknar med synden är ju ej något som på minsta sätt står i motsättning till dess egentliga innebörd. Althaus utgår från »Gottes Gottheit». Naturligtvis *kan* detta fattas i enlighet med Luthers åskådning, och Althaus strävar förvisso att göra så. Men det kunde också innebära, att man räknar med en teologi, där innehållet skulle konstrueras fram ur denna tanke, en teologi vilken i och för sig vore s. a. s. mer rent teocentrisk än en åskådning, vilken från början tagit hänsyn till synden och Guds förhållande till denna. Och då är det skäl att erinra sig Luthers bekanta varning för en teologi, som sysslar med Gud i hans majestät och som ej söker Gud i Kristus. Teocentricitet fattas mest konsekvent såsom en bestämning av själva gudsförhållandet, och det teocentriska draget kommer som mest tydligt och konsekvent fram just om förhållandet mellan Gud och människa tänkes så som Luther gjorde, som ett förhållande mellan den skapande, allt givande och syndaren. En teocentrisk teologi, som egentligen ej vore en theologia crucis, är oluthersk; en sådan bleve en theologia gloriae. Just Guds förhållande till synden är i en konsekvent luthersk teologi utgångspunkten för bestämningen av teocentricitetens innebörd.

Althaus skiljer alltså, som nämnts, mellan teocentrisk och antropocentrisk uppfattning av rättfärdiggörelsen. I den enskildes upplevelse kommer den senare, säger han, först, men sakligt är den teocentriska den egentliga och rätta. Det riktiga som döljer sig bakom detta, är att människan kan komma till Luthers syn genom en upplevelse av egen maktlöshet i förhållande till Guds krav, hon kan komma dit ut ifrån känslan av sitt eget behov. Det ligger då nära till hands att fatta rättfärdiggörelsen såsom tillfredsställelsen av detta behov. Detta vore emellertid en avväg från den äkta lutherska rättfärdiggörelseläran, och för denna avväg vill Althaus varna. Och han har fullt rätt i att Luthers rättfärdiggörelselära i sista hand är teocentrisk. Men denna teocentricitet står ej i någon mån vid sidan av theologia crucis utan finner sitt klaraste uttryck däri. Och dess motsats är ej antropocentricitet utan egocentricitet, själviskhet också i förhållandet till Gud. Från denna föres människan bort i rättfärdiggörelsen,



även om hon såsom »gammal människa» närmast betraktar gudsförhållandet ur egocentrisk synpunkt; hon föres i rättfärdiggörelsen ut ur sin egen åsyn.

Althaus' uppsatser ge ett gott intryck av den tyska teologiens arbete för närvarande. Om denna stundom synes svenska teologer allt för mycket upptagen av problem, som betingas av de politiska förhållandena i det nuvarande Tyskland, utgör Althaus' uppsatssamling ett bevis för att den tyska teologien dock allttjämt håller uppmärksamheten fästad vid de centrala religiösa problemen. Dess traditioner leda den att syssla med djupa och svåra frågor. Genom denna uppsatssamling föres läsaren in i de teologiska diskussioner, som förts under det sista decenniet; så kan den även tjäna som en lämplig introduktion i nutida tysk teologisk diskussion. I många avseenden är den givande och den visar hän på problem, som måste vidare behandlas och utredas av nutida teologi.

R. BRING.

ARTHUR ADELL: *Nya testamentet på svenska 1526*. Lund, C. W. K. Gleerups förlag 1936. X + 204 s. Pris Kr. 6: 75.

Då Nya testamentet på svenska i aug. 1526 förelåg tryckfärdigt, hade 14 månader förflutit, sedan den cirkulärskrivelse uppsattes i Stockholm den 11 juni 1525, enligt vilken översättningen av NT uppdrogs åt domkapitlen och några av klostren. Förutom dessa fakta äro vi mycket illa underrättade om själva översättningsarbetet, trots de senare årens många filologiska undersökningar. Endast i ett avseende har full enighet härskat: NT av år 1526 är i huvudsak ett resultat av de ledande männen inom den evangeliska fraktionen, vare sig man menar, att Laurentius Andreae eller Olavus Petri varit huvudredaktör. Denna inställning är lätt att förstå. I inledningen till den år 1893 utgivna editionen av Een nyttwgh wnderwijsning framhåller Axel Andersson gentemot Steffen, att denne, om han varit fullt konsekvent, egentligen borde ha fränkännt både Olavus Petri och Laurentius Andreae översättningen av NT och Een nyttwgh wnderwijsning, »men», tillägger han, »för en sådan konsekvens måste en och hvar rygga tillbaka». I sin nyutkomna bok, *Nya testamentet på svenska 1526*, har pastor A. Adell dragit denna konsekvens. Adell har emellertid icke blott underkastat den gängse uppfattningen en in-

gående kritik utan också genom en analys av de bevarade samtida vittnesbörden, ett kritiskt referat av de exegetiska och filologiska undersökningarna samt en teckning av den rent tryckeritekniska sidan av saken givit en helt ny, högst intressant, framställning av NT:s tillkomst.

Laurentius Andrae är visserligen upphovsmannen, ledaren och övervakaren av översättningen, men ovisst är, om han deltagit i själva primäröversättningsarbetet (s. 199). Olavus Petris andel i detta inskränker sig till en översättning av Joh. ev. (s. 177 ff.). Primäröversättningarna ha i stället i enlighet med cirkulärskrivelsen av den 11 juni 1525 utförts av domkapitlen och klostren. »Det föreligger i varje fall icke», skriver förf., »något vederhäftigt belägg i de samtida källorna för att uppdraget skulle ha försummats» (s. 41). Domkapitlen och klostren ha »efter bästa förmåga utfört de åt dem anvisade delarna av arbetet» (s. 6); allt har under år 1525 gått efter den uppgjorda planen. För att med ledning av de olika primäröversättningarna fastställa en av alla gillad text skulle översättarna den 10 sept. infinna sig i Uppsala inför den formella uppdragsgivaren archielectus Johannes Magnus. I de tillgängliga källorna finner förf. intet, som talar mot att bibelkommissionen sammanträdde i Uppsala på utsatt tid. Johannes Magnus, som under juli och augusti varit i Lübeck som en av Gustav Vasas delegater, kan ha återkommit och lett förhandlingarna, vid vilka även Laurentius Andrae och Olavus Petri kunna ha varit närvarande (s. 44 f.). Bibelkommissionens sammanträde har dock »sannolikt varat helt kort tid» (s. 192). Den fortsatta granskningen och bearbetningen av primäröversättarnas manuskript har sedan sannolikt överlämnats åt teol. fakulteten i Uppsala. Denna bearbetning torde ha omfattat texten till evangelierna, apostlagärningarna, romarbrevet och korinterbrevet samt möjligen delar av marginalglossorna till Mt. och Lk. (s. 192). Den så iordningsställda texten av första delen av NT, där det upsalienska inslaget lyser igenom, har sedan renskrivits och under hösten 1525 har tryckningen påbörjats av den från Tyskland inkallade boktryckaren Richolff (s. 51 ff.).

Till herredagen i Vadstena under förra hälften av jan. 1526, där biskoparna i Linköping och Västerås, electi i Skara och Strängnäs samt Laurentius Andrae varit närvarande, har Johannes Magnus medfört översättningen. Evangelierna och Apostlagärningarna ha härvid förelegat i korrektur, som fördelats bland de närvarande prelaterna i och för granskning. Den 23 jan. är Brask färdig med sitt korrektur,

som han återsänder till Johannes Magnus med sin kantor Erik (s. 55 ff.). Under senare hälften av jan. har emellertid tryckeriet i Uppsala av okänd anledning flyttats till Stockholm (s. 60 ff.), och i stället för teol. fakulteten i Uppsala blir Laurentius Andreae den, som i fortsättningen kommer att övervaka bibeltrycket. Under hans ledning ha korrigeringar och tillägg kunnat göras, i all synnerhet i de partier av urkunden, som ännu endast förelågo i manuskript; förord och marginalglossor ha också utarbetats. Som Laurentius Andreaes medhjälpare räknar förf. med Olavus Petri och möjligen Sven Jacobi (s. 141). Evangelierna och Apostlagärningarna ha möjligen redan under våren 1526 förelegat färdigtryckta och även använts vid gudstjänsterna i Stockholms Storkyrka (s. 92 f. och 195). Sättningen av återstoden av urkunden har avslutats den 15 aug., och i slutet av denna månad har NT, som tryckts i en upplaga på ungefär 2,000 ex., utsänts till kyrkorna (s. 72 f.).

NT av 1526 karakteriseras av Adell »som en i första rummet för kultiskt ändamål avsedd kyrkobibel» (s. 196 och 95), vilande på humanismens grund. Genom Laurentius Andreae och hans medarbetare har det emellertid »fått en luthersk färgning, som tagit sig uttryck dels i texten, dels i glossorna, men påtagligast i upptagandet av de lutherska förorden» (s. 197).

Med ledning av de historiska förstahandskällornas vittnesbörd om primäröversättningsarbetet skall jag i det följande upptaga ett par punkter i Adells bok till kritisk granskning.

Redan förf:s tolkning av sista punkten i cirkulärskrivelsen till generalkonfessorn i Vadstena — någon prior fanns icke här — inbjuder till kritik. Orden: »Fratres de conuentu vestro Apocalypsin eorum interpretabuntur», kunna näppeligen innebära, att Vadstenamunkarna skulle översätta Joh. Up. (s. 26, 156 m. fl.), som ju tilldelats kartusianerna i Mariefred. Meningen är emellertid dunkel och oklar. Möjligen menas, att Vadstenamunkarna skulle kommentera kartusianernas översättning (jfr också Westman, Reformationens genombrottsår i Sverige s. 252, noten).

Till cirkulärskrivelsen måste också knytas en reflexion, som förf. endast i förbigående snuddar vid. Senast i början av juli hade Uppsala domkapitel cirkulärskrivelsen (s. 33), vilket innebär, att Johannes Magnus överlämnat den strax före sin avresa till Tyskland (jfr s. 42). Från Kalmar sände han skrivelsen till Brask, som erhöll den ungefär samtidigt med brev från biskopen i Skara och Peder Galle med anledning av den påbjudna översättningen. Enligt förf. är emellertid detta

brev »ex Calmaria», varom Brask talar i svarsbrevet till Galle den 9 aug., icke identiskt med cirkulärskrivelsen, som var given »ex Holmis», utan ett annat brev, antagligen med närmare underrättelser angående översättningen (s. 33). Detta antagande är otvivelaktigt oriktigt. I Brasks brev till Skarabiskopen av den 19 juli nämnes icke översättningen och i brevet till samme adressat av den 31 juli är Brask ännu mycket illa underrättad. Han säger själv i brevet till Galle av den 9 aug. att han föga kunde svara biskopen i Skara, »eftersom han ingenting med säkerhet visste (nichil certi . . . haberemus) om översättningen» (s. 31). Så skulle Brask icke ha uttryckt sig, om han haft cirkulärskrivelsen. Denna är också införd i Brasks kopiebok mellan den 31/7 och 9/8, och i marginalen har Brasks sekreterare Hans Spegelberg antecknat »R[excepta] prima augusti». Före den 1 aug. har Brask således icke kunnat vidtaga några åtgärder för översättningen. Säkerligen ha Vadstenamunkarna erhållit cirkulärskrivelsen samtidigt. I varje fall kunna de knappast ha haft den före den 19 juli, då Brask var i Vadstena (s. 30). Men härav följer, att åtminstone icke Linköpingskapitlet kan ha varit färdigt med hela sin andel av översättningen till bibelkommissionens sammanträde i Uppsala den 10 sept., varom alla underrättelser saknas (s. 44). Det finns visserligen icke i de samtida källorna något som direkt bestrider, att ombuden samlats på utsatt tid. Det bör emellertid erinras om en notis i biografien över Johannes Magnus (SRS III: 2, s. 76) och ett uttalande av Gustav Vasa av den 7 sept. (GR 2, s. 212), vilka ge vid handen, att Johannes Magnus knappast kan ha varit i Uppsala på den fastställda tiden. Då konungen i breven fr. o. m. den 24 sept. talar om att legaterna *nu* anlant, tror jag, att man bör ta honom på orden, och då han först den 2 okt. skriver till Lübeck med anledning av legaternas berättelse, torde man av det sagda kunna sluta, att Johannes Magnus icke anlant många dagar före den 24 sept. till Stockholm och ännu mindre till Uppsala. Ofrånkomligt är under alla omständigheter, att den ursprungliga avsikten med bibelkommissionens sammanträde, nämligen att fastställa en gemensam och av alla gillad text, icke kunnat förverkligas vid sammankomsten i Uppsala. Richolff, som inkallats för tryckningen av NT, fick ju också börja med helt andra arbeten, vilket otvivelaktigt visar, att manuskriptet till NT icke förelåg färdigt.

Efter Brasks brev av den 9 aug. nämnes intet om arbetet på bibelöversättningen förrän i dennes brev till archielectus, dat. Gammalkil den 23 jan. 1526 (s. 56 ff.). Detta brev spelar i förf:s framställning

en stor roll. De två sista meningarna i detta brev, där cum-satsen är felaktigt översatt, handla icke om bibelöversättningen utan om consecrationen av electi (jfr HSH 18, s. 325 f.). I de båda första talas däremot om översättningen, och genom att översätta ordet »remissio» med »återsändande» får förf. även i detta brev ett stöd för sin huvudtes. Alldeles bortsett från tolkningen av »remissio» kan mot förf:s resonemang om bibelöversättningens »materiella tillstånd» vid herredagen i Vadstena i jan. 1526 riktas flera invändningar. Varför har Johannes Magnus medtagit översättningen till Vadstena? På grundval av de inkomna primäröversättningarna skulle ju en enhetlig text utarbetas. För att kunna korrekturläsa måste givetvis biskoparna ha haft denna text tillgänglig. Varför behövde biskoparna lova att återsända korrekturen, såsom Brask enligt förf. uppger? Det torde vara mycket svårt att ange någon rimlig förklaring till denna granskning och korrekturläsning. Brasks brev ger näppeligen heller något stöd åt förf:s åsikter om översättningens tillstånd i jan. 1526. Redan har framhållits, att Linköpingskapitlet icke kan ha hunnit att bli färdigt med hela sin andel i översättningen till den 10 sept. 1525. Av Brasks brev framgår emellertid, att det gått på samma sätt även för andra kapitel. I Vadstena har Johannes Magnus, som tydligen ännu har ledningen av arbetet med översättningen, uppmanat prelaterna att insända sina andelar, vilket dessa också lovat. Detta löfte förutsätter emellertid, att kapitlet verkligen arbetat med översättningen. Brask kunde också den 23 jan. sända sin kantor efter allt att döma med översättningen. Detta är det enda säkra resultat, som kan erhållas ur de historiska förstahandskällorna om primäröversättningen.

Till förf:s framställning av herredagen i Vadstena måste ännu en liten reservation göras. Från Vadstena finnes en försäkran med avseende på konungens giftermål, daterad den 24 jan. Den nämner i ingressen alla i Vadstena närvarande rådsmedlemmar utom Laurentius Andreae. Enligt förf. har denna försäkran uppsatts senare, enär varken konungen, archielectus, Andreae eller Brask vid denna tidpunkt voro i Vadstena (s. 56 not 2). Brask var den 22 jan. i Linköping men begav sig sedan på en resa söderut. Den 23 är han i Gammalkil och sänder härifrån det omskrivna brevet till archielectus. Samtidigt måste emellertid Brask avbryta sin resa och bege sig till Vadstena, där han den 25 vigde Barbara Magnusdotter till nunna. (SRS I s. 219. Jfr Brasks kopiebok fol. 110 v.). Han har således varit i Vadstena och otvivelaktigt underskrivit försäkran av den 24 jan., och all sannolikhet

talat för att även de övriga, alltså även Johannes Magnus den 24 jan. voro i Vadstena. Motsatsen måste i varje fall bevisas.

Ur mängden av översättare — minst 11 — tror sig förf. endast kunna identifiera en, nämligen Olavus Petri, som översatt Joh. ev., som tilldelats Strängnäs domkapitel. Detta antagande, som ju egentligen strider mot förf:s tes om domkapitlen som översättare, har emellertid till följd, att författarskapet till Een nyttwgh wnderwijsning fränkännes Olavus Petri (s. 181 ff.). Det skulle emellertid föra alldeles för långt att närmare diskutera denna invecklade fråga. Här skall endast framhållas, att med de premisser, som stå till förf:s förfogande, kunde man lika gärna draga den rakt motsatta slutsatsen och hävda, att Olavus Petri översatt och bearbetat Een nyttwgh wnderwijsning och följaktligen icke Joh. ev., i all synnerhet som denna skrift måste karakteriseras som reformatorisk, vilket tydligt framgår vid en jämförelse med motsvarande danska översättning. Däremot torde en annan av primäröversättarna kunna identifieras. Den av Brask till Johannes Magnus den 23 jan. sände kantorn magister Erik är tydligen identisk med översättaren. Det är honom Brasks omdöme »sollicite translatoris lucubrationes» gäller. Denna kantor och magister är helt säkert identisk med den kantor och magister Ericus Magni, som var närvarande vid kyrkomötet i Örebro 1529 och samma vår tjänstgjorde som Gustav Vasas underhandlare med de upproriska. Möjligen efter ett kort besök i Rostock (Die Matrikel der Universität Rostock I s. 281), hade han i nov. 1496 inskrivits vid universitetet i Greifswald, där han blev magister och 1500 och 1501 var decanus och examinators i filosofiska fakulteten (Publicationen aus den K. preussischen Staatsarchiven, 52, s. 134, 146, 149).

Till sist ett positivt bidrag. Laurentius Andreae omtalar i sitt brev till den norske ärkebiskopen, att nästan alla prelater i riket förordnat, att kyrkoherdarna för kyrkans medel skulle inköpa NT. »Veterligen finnes», skriver Adell, »ingen uppgift om priset för NT 1526, ej heller om att likviden på förhand inlevererats» (s. 73). I Kumla kyrkas räkenskapsbok (C. 693 UUB) finns emellertid en uppgift härom. Bland utgifterna för år 1526 läses följande (fol. 94): »Item III marcas ortugas pro libro ewangeliario in festo sancti Laurentii». Tidpunkten visar, att det här är fråga om NT 1526, som således kostat 3 mark. I samma ur kulturhistorisk synpunkt synnerligen intressanta räkenskapsbok anges priset för 1541 års bibel vara 10 mark, vilket stämmer med uppgifter från andra håll (Collijn, Sveriges bibliografi, II, s. 103).

Det har aldrig varit pastor Adells mening att ge en definitiv lösning av alla problem rörande tillkomsten av NT 1526. Han framhåller själv, att många frågor alltfört ligga obesvarade och att nya spörsmål resa sig. Genom sin välskrivna, med stor konsekvens genomförda och på intressanta detaljer och kombinationer rika undersökning har emellertid förf. gett ett nytt och friskt uppslag, en helt ny arbetshypotes, som med säkerhet kommer att i hög grad stimulera forskningen.

SVEN KJÖLLERSTRÖM.

10-7-1902