

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 8

I 9 3 2

HAFTE 2

I N N E H Å L L

	Sid.
Syntes eller reformation? av ANDERS NYGREN	103
Descendit ad inferna, av A. HJALMAR J. LINDROTH	121
Det sedliga och det rättsliga momentet i äktenskapet, av ARVID RUNESTAM	141
Nya handskriftsfynd till gamla och nya testamentet, av JOH. LINDBLOM	154

Teologisk litteratur:

Ur Ärkebiskop Nathan Söderbloms författarskap, av <i>Sixten Dahlquist</i>	162
L. W. GRENSTED: Psychology and God, av <i>Arvid Runestam</i>	172
ERICH SEEBERG: Luthers Theologie, av <i>Martin Lindström</i>	174
WERNER ELERT: Morphologie des Luthertums, av <i>Gustaf Aulén</i>	177
KARL ANER: Die Theologie der Lessingzeit, av <i>Gustaf Aulén</i>	179
PAUL ALTHAUS: Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburgischen Bekenntnis; Dens.: Grundriss der Ethik; FR. W. SCHMIDT: Die theologische Begründung der Ethik, av <i>Anders Nygren</i>	181
»Teologi og kirkeliv», av <i>Gustaf Aulén</i>	185

Diskussionsinlägg:

Några randanmärkningar till prof. GUSTAF AULÉNS uppsats »Kristendom och idealism», av <i>Oscar Bensow</i>	187
Kristendom och idealism, av <i>Johannes Ljunghoff</i>	189
Kristendom och idealism än en gång, av <i>Gustaf Aulén</i>	194
Ur tidskrifterna	204

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

SYNTES ELLER REFORMATION?

TILL ORIENTERING I DET NÄRVARANDE ANDLIGA LÄGET

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

I. DEN KRISTNA IDÉHISTORIENS RYTM.

Redan en flyktig blick på den närvarande teologien är nog för att visa, att dess problem äro helt andra än de, som för blott ett par årtionden sedan stodo i centrum. Hela den teologiska inställningen har blivit en annan, ofta rakt motsatt den, som behärskade den närmast föregående generationen. Det som för denna utgjorde huvudsvårigheterna ter sig numera ofta alls icke såsom några verkliga svårigheter, och det som för den utgjorde den befriande lösningen synes för närvarande ej sällan vara det mest problematiska av allt. Nu förhåller det sig ju ofta så, att en ny generation har allra svårast att förstå och göra full rättvisa åt just den närmast föregående generationens verk. Och dock skulle det betyda ett fullkomligt misskännande av innebörden i den omtalade förskjutningen, om man däri endast ville se ett uttryck för generationernas växling. Den egentliga grunden till omorienteringen ligger otvivelaktigt djupare. Förskjutningen i det teologiska problemläget går i sista hand tillbaka på en religiös nyorientering. Allt tyder på att vi för närvarande stå inför en vändpunkt inom kristendomens historia.

Vari skulle då denna vändpunkt bestå? Det är alltid en vanskelig sak att angiva, vad som är det karakteristiska för den tid, i vilken man själv lever. Man står för nära för att äga den nödiga överblicken. Perspektivet är för kort och därför också risken stor, att det som blott är en tillfällig svängning uppfattas såsom en verklig och betydelsefull vändpunkt. Det bästa botemedlet mot ett dylikt för kort perspektiv är att icke betrakta det närvarande läget i isolering, utan se det mot den föregående historiens bakgrund. Vi vilja därför i det följande stanna vid åtminstone ett par av de viktigaste kritiska vändpunkterna i kristendomens historia.

En blick på kristendomens historia visar oss nu, att den rör sig så att säga i en viss rytm, och detta så att tvenne olika typer därvid växelvis avlösa varandra. Det är svårt att finna någon från alla synpunkter fullt tillfredställande beteckning för dessa stadier. Bäst skulle de måhända kunna betecknas med de båda begreppen *syntes* och *reformation*. Med *syntes* menas då försöket att i största möjliga utsträckning vinna *anknytning* för kristendomen i den värld, vari det kristna budskapet påträffar människan. Det gäller att så mycket som möjligt få kristendomen och den andligt-kulturella värld, i vilken den inträder, att flyta samman till ett. Anpassning blir därför ett av syntesens huvudord. Om kristendomen skall kunna få någon betydelse och något inflytande, så måste den räkna med den omgivande verkligheten sådan som den är, och ej försmå att uppsöka alla de beröringspunkter, som möjligen kunna finnas. — Med *reformation* åter menas försöket att *renodla* kristendomen, att *avgränsa* den så skarpt som möjligt från allt annat, att låta den vara vad den är, i förlitande på, att den just så allra bäst kan bevisa sin gudomliga kraft. Om vi i brist på bättre uttryck såsom beteckning för denna tendens använda namnet *reformation*, så ligger det i öppen dag, att det här ej brukas i sin vanliga, historiska mening, utan i en allmänare och typologisk innebörd.

Båda delarna, anknytningen såväl som avgränsningen, äro viktiga och livsnödvändiga moment i kristendomens utveckling. För att ytterligare karakterisera de båda momenten skulle man kunna hänvisa till tvenne Paulus-ord, båda hämtade från första Korinterbrevet. På det ena stället, 1 Kor. 9: 20, säger Paulus: »För judarna har jag blivit såsom en jude, för att kunna vinna judar; för dem som stå under lagen har jag, som själv icke står under lagen, blivit såsom stode jag under lagen, för att kunna vinna dem som stå under lagen. För dem som äro utan lag har jag, som icke är utan Guds lag, men är i Kristi lag, blivit såsom vore jag utan lag, för att jag skall vinna dem som äro utan lag.» Detta är *anknytning*, det är *syntesens program*: att *anknytta till alla för att vinna alla*. Men tidigare i samma brev (1: 22 ff.) säger samme Paulus: »Judarna begära tecken, och grekerna åstunda visdom, vi åter predika en korsfäst Kristus, en som för judarna är en stötesten och för hedningarna en dårskap, men som för de kallade,

vare sig judar eller greker, är en Krsitus som är Guds kraft och Guds visdom. Ty Guds dårskap är visare än människor, och Guds svaghet är starkare än människor». Här är ingen tanke på anpassning till judisk eller grekisk åskådning. Här är icke tal om anknytning, utan om avgränsning, om kristendomens renodlande, i visshet om att den just på detta sätt, renodlad och i sin egnaste innebörd, bevisar sig såsom Guds kraft och Guds visdom. *Det är reformationens program i detta ords allmänna betydelse.*

Såsom Pauli exempel visar kunna de båda tendenserna ingå såsom moment i en och samma åskådning. Huru avgjort han än i sin principiella uppfattning går på reformationens linje, så hindrar detta honom dock icke ifrån att i själasörjare- och missionsintresse söka anknytning, där en dylik erbjuder sig. Men förutsättningen är därvid alltid, att denna anknytning har att tjäna såsom medel; målet är kristendomen i dess karakteristiska gestalt: »icke något annat än Jesus Kristus, och honom såsom korsfäst.»

Men nu visar den kristna historien, att den syntetiska tendensen icke vill låta sig nöja med en sådan tjänande ställning. Också den gör anspråk på ställningen såsom principiell uppfattning. Den blir konstruktiv och söker att av material, hämtat såväl från kristendomen som från annat håll, uppföra en enhetlig byggnad. Att kristendomen genom en dylik anpassning kan bliva lättillgängligare för dem, som andligen levat på dessa andra element, vilka i syntesen sammansmältas med kristendomen, är påtagligt, men lika uppenbart är, att en dylik sammansmältning innesluter risken, att kristendomen tappar bort det för den karakteristiska och egenartade. Kristendomen blir lättare att nå, — men är då det, som sålunda nås, också verklig kristendomen i dess egentliga mening? Såsom en kristendomens egen reaktion brukar därför på en period av utpräglad syntes att följa en period, som mera går på reformationens linje och vars huvudintresse är besinningen över kristendomens egenart. Men snart nog gör sig assimileringens behovet åter gällande — det skulle vara en intressant och lönande uppgift att närmare undersöka, vilka motiv som dölja sig under detta assimileringens behov, men denna uppgift måste här lämnas åsido — och leder till en ny syntes, vilken i sin tur går sin upplösning till mötes i en ny reformation o. s. v.

Sålunda bli de ovan omtalade tendenserna på samma gång successiva stadier i den kristna utvecklingshistorien. Synteser byggas och synteser nedbrytas genom dem avlösande reformationer. Nu kan det från denna synpunkt lätt få det utseendet, som om reformationens uppgift väsentligen vore negativ och nedrivande. Men så kan det te sig endast så länge man betraktar saken under syntesens synvinkel. I och för sig är reformationens gärning däremot alltigenom positiv. Även då den vänder sig i sitt upplösningsarbete mot en förut bestående syntes, så gör den detta endast i det intresset att därigenom nedriva något som står skymmande i vägen för uppfattningen av kristendomen i dess egenart. Att låta denna framträda klart och oavkortat, är reformationens stora positiva huvudangelägenhet.

Syntes och reformation — detta är den kristna idéhistoriens egen rytm. Man kan iakttaga, huru denna växling ständigt ånyo upprepar sig under historiens lopp, ofta med korta intervaller. Men det framför allt betydelsefulla är, att detsamma gäller angående de stora tids-skedena själva inom kristendomens historia. Det finns omfattande perioder, som väsentligen bära syntesens prägel, och andra, som mera bära reformationens prägel. Och också här kan man iakttaga, huru som de avlösa varandra enligt samma rytm. I det följande vilja vi inskränka oss till att endast giva en vy över denna mest omfattande växling mellan syntes och reformation, och framhäva också härvid blott de allra grövsta konturerna.

2. DEN JUDEKRISTNA SYNTESEN.

Redan vid kristendomens begynnelsestadium kan man iakttaga, hurusom syntes och reformation stå emot varandra.

Kristendomen växer upp på judendomens mark; däri ligger grunden till dess egendomliga dubbelställning. Från en sida kan den betraktas såsom fullbordad av Gamla testamentets religion, från en annan sida betecknar den något fullkomligt nytt och från denna artskilt, den betyder i sista hand dess slutgiltiga upphävande. Från en sida sett kan man med en viss rätt säga, att kristendomen i förhållande till Gamla testamentet icke är något nytt, utan blott en fortsättning. Jesus har icke förkunnat någon ny Gud. Fädernas Gud,

Abrahams, Isaks och Jakobs Gud är också hans Gud. Och dock är från en annan sida sett allting här nytt, ty han har banat en ny väg till denne Gud och öppnat en fullkomligt ny form av gemenskap med honom. Det nya i kristendomen ligger icke i vissa nya idéer om Gud, utan i en ny gudsgemenskap. Det är icke blott en teoretisk lära om Gud, utan det är Gud själv och livsgemenskapen med honom, som Jesus bringar. I honom besöker Gud sitt folk och öppnar för det sin gemenskap. Men det egenartade i denna gemenskap är att den öppnas icke blott för den rättfärdige, utan också och just för syndaren. »Jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare». Därmed är steget taget utanför den judiska fromhetens område. Lagens frälsningsväg är antikverad och försatt ur giltighet. Gudsgemenskapen är icke en mänsklig uppgift, utan en gudomlig gåva, den har sin grund icke i människans kvalitet, utan endast och allenast i Guds kärlek och gemenskapsvilja. — Om man ville i ett kort uttryck sammanfatta det för kristendomen egenartade, så skulle man kunna säga, att den i oinskränkt mått är *teocentrisk gudsgemenskap*. Häri ligger då också innesluten den för kristendomen ofrånkomliga förbindelsen med Kristi person. Han är gudsuppenbararen, men icke blott i den intellektualistiska meningen, utan så att Gud i honom träder människan till mötes. Nu kan visserligen också det av lagen präglade gudsförhållandet röja en tendens i teocentrisk riktning, såtillvida som Guds vilja här framträder såsom det allt avgörande. Och dock innebär det i lagreligionen en tendens i egocentrisk riktning: gudsgemenskapen får så att säga två stödjepunkter, en i den gudomliga anordningen och en i människans därmed överensstämmande prestation eller kvalitet.

Men även om motsatsen mellan den nya gudsgemenskapen och den gamla lagreligionen från begynnelsen är skarp och oförsonlig, så är det dock något för den unga kristendomen helt naturligt att söka anknytning vid det »gamla förbundets» fromhet. Det första momentet i kristendomens ovan omtalade dubbelställning gör denna syntes till något helt naturligt. Det behövdes icke någon särskild åtgärd från den tidigaste kristendomens sida, för att den judekristna syntesen skulle inträda; den är förhanden alltifrån kristendomens första stund. Men därmed är också risken given, att man tappat bort den nya guds-

gemenskapen och sjunker tillbaka på »lagen» stadium. Den teocentriska gudsgemenskapen är i fara att ersättas av den halvt teocentriska, halvt egocentriska gudsgemenskap, som kännetecknade den judiska lagfromheten, där Gud visserligen står i centrum såsom den suveräne lagstiftaren och såsom den barmhärtige upprättaren av sitt förbund, men där människan också i viss mån kan uppträda såsom ett självständigt centrum. Ty låt vara, att gudsgemenskapen i sista hand går tillbaka på en gudomlig anordning, i kraft av vilken Gud beslutat att öppna sin gemenskap för den rättfärdige och fromme, så är dock centrum just därigenom flyttat över till människan. Det är i fortsättningen på människan och på hennes förhållande, som allt kommer an: genom rättfärdighetens gärningar banar hon sig väg till gudsgemenskapen, genom synden utesluter hon sig från den. Kristendomens fortsatta historia visar, att denna risk icke blott var skenbar.

3. DEN PAULINSKA REFORMATIONEN.

Om syntesen, och därmed faran för kristendomen att glida tillbaka till det gammaltestamentliga planet, står omedelbart vid kristendomens begynnelse, så äro också reformationens krafter omedelbart tillstädes och verksamma. Det är *Paulus och hans kamp mot lagen*, som härvid i främsta rummet kommer i betraktande. När Paulus med en sådan lidelsefull styrka hävdar, att människan blir rättfärdiggjord utan lagens gärningar, så är detta icke, såsom man understundom får höra det utläggas, blott en omformning av rabbinsk visdom, icke heller är det blott uttryck för en individuell erfarenhet, som Paulus generaliserar och upphöjer till dogmatisk åskådning. Den sakliga innebörden i Pauli kamp är fastmer denna, att den är en protest mot varje försök att förvandla kristendomen till lagreligion och därmed mot varje tendens att låta gudsgemenskapen komma på glid bort ifrån den teocentriska grundvalen. Kristi ord: »jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare» — detta ord, med vilket han i ett slag upphäver hela den gamla judiska värdeordningen och därmed den på densamma vilande gudsgemenskapen — har fått sin omedelbara och konsekventa fortsättning hos Paulus, och detta just i hans rättfärdiggörelse-åskådning: det är icke den genom lagen

rättfärdige, utan syndaren, som av Gud rättfärdiggöres, d. v. s. upp-
tages i hans gemenskap.

Paulus har klarare än någon annan sett motsatsen mellan de båda arterna av gudsgemenskap. Och nu blir den stora frågan för honom: skall verklig kristendomen med nödvändighet vara en syntes av den gamla lagfromheten och det nya evangeliet? Skall var och en, som skall komma till kristendomen, först föras till lagens gudsförhållande med dess halvt teocentriska, halvt egocentriska gemenskapsform? Eller rättare sagt, detta var alls icke någon fråga för Paulus, ty det stod omedelbart klart för honom, att denna syntes i längden var ohållbar. Vi stå härmed inför den första stora krisen i kristendomens historia: den unga kristendomen skäres loss från sitt samband med gudsgemenskapen, sådan denna gestaltade sig inom judendomen. Pauli kamp mot lagen var en kamp för kristendomens renhet. Det är för reformationens program, som han härmed träder in. För att bli kristen behöver jag icke att först omvända mig till något annat än kristendomen, detta andra må sedan heta judendom eller vad det vara må. I Gal. 5, 2 heter det: »Se, jag säger eder, jag Paulus, att om I låten omskära eder, så bliver Kristus eder till intet gagn». Med hela sin person träder han in för detta, att det kräves ett val: *antingen* gudsgemenskapen *genom Kristus, eller* gudsgemenskapen *genom lagen*; icke en kompromiss mellan båda, icke en syntes, ty en sådan är icke möjlig mellan tvenne så skilda frälsningsvägar; man kan icke på en gång taga emot den gemenskap, som Gud i Kristus erbjuder, och på lagens och gärningarnas väg söka arbeta sig fram till gudsgemenskapen. Man kan icke träda in på den ena vägen utan att samtidigt lämna den andra. »Är det av nåd, så är det icke på grund av gärningar; annars vore nåd icke mer nåd» (Rom. 11, 6). Men icke heller via den ena gudsgemenskapen till andra. Paulus är angelägen om att kristendomen skall få nå människan utan att brytas genom något främmande medium. Att sålunda bryta kristendomen är det-samma som att bryta udden av den.

4. DEN HELLENISTISKA SYNTESEN.

Kristendomens första stora reformation genom Paulus fick ej omedelbart alltför stora konsekvenser för den följande kristendoms-

uppfattningen — Marcions reformförsök, försåvitt man nu kan betrakta det såsom ett försök att fullfölja den paulinska reformationen, fick snarast negativa verkningar för densamma; först hos Augustinus kan man tala om en verklig paulinism, men sin egentliga uppståndelse fick den bida ända till den nästa stora reformationen.

Det var en annan fråga, som stod för dörren. Kristendomen begynner sitt erövringståg över världen; men den värld, som den träder ut i, är hellenismens värld. Här förberedes nu en ny syntes, den mellan kristendom och hellenism. Det tar sin rundliga tid, innan denna syntes äntligen står färdig. Längre väjer sig den äldsta kyrkan med framgång mot gnosticismen, som just betecknar den hellenistiska religionssynkretismens stora anlopp mot kristendomen. Också mot den hellenska andens förnämligaste manifestation, platonismen, står den äldsta kristendomen misstänksam och avvisande. Man märker detta allra tydligast i de tre för den äldsta kristendomen så karakteristiska åskådningarna, 1. tron på Gud såsom himmelens och jordens skapare, 2. inkarnationstanken och 3. tron på »köttets uppståndelse», samtliga utbildade i medveten motsats mot den platonska åskådningen. Så småningom börja emellertid också kyrkans ledande män att känna behovet av anpassning och anknytning. Origenes — för att blott nämna det största namnet bland de äldre — försöker en syntes, men misslyckas. Augustinus upprepar försöket, och lyckas.

Mycket av det, som ännu i denna dag går och gäller såsom enkel kristendom, har sin upprinnelse i denna syntes, men saknar däremot förankring i den ursprungliga kristendomen. I allmänhet gör man sig icke någon verklig föreställning om omfattningen och svårigheten av den syntes, som här verkställes. Man tänker sig gärna, att det var fråga om kristendomens sammansmältning med det antika kulturarvet. Men i själva verket gäller det en långt vanskligare sak. När kristendom och hellenism möta varandra, så betyder detta icke blott mötet mellan något religiöst och något kulturellt. De möta varandra fastmer såsom två skilda frälsningsvägar, såsom två i väsentliga avseenden diametralt motsatta religiösa inställningar, motsatta såtillvida som de representera olika religiösa grundtyper, kristendomen den teocentriska, hellenismen den egocentriska typen. Det är denna väldiga grundmotsats, som gör sig förnummen på nära nog varje enskild punkt,

och som bäst åskådliggöres genom de för vardera uppfattningen karakteristiska symbolerna. Hellenismens symbol, det är titanernas himmelsstormande, det är Prometheus, som rövar den gudomliga elden från de missundsamma gudarna. Kristendomens symbol är korset, där den gudomliga kärleken uppenbarar sig i restlös självtgivning. På ena sidan står den platonske eros, där människosjälen, driven av sin brist lyfter sig upp till den övre världens saliga ängder för att där vinna sitt »nog»; på andra sidan står kristendomens gudomliga kärlek, agape, som driven av sitt överflöd och sin gemenskapsvilja sänker sig ned, icke för att vinna, utan för att giva, icke för att låta tjäna sig, utan för att tjäna. Har man fått upp blicken för denna grundmotsats, då vet man, att det aldrig kan givas någon verklig syntes dem emellan. Det kan icke bli någon verklig kraftparallelogram, eftersom de isärsträvande krafterna verka i diametralt motsatt riktning mot varandra. Eller vad skulle eljest vara syntesen mellan teocentriskt och egocentriskt gudsförhållande? Givas det något mellanting? Men en relativ syntes, en syntes sådan den nu kunde bli ut ifrån dessa förutsättningar kommer dock till stånd. Härmed hade möjligheten skapats för kristendomen att nå ut i hela den hellenistiska religionsvärlden. Men givetvis var detta också förenat med risken, att det specifikt kristna avtrubbades genom att sålunda förbindas med det främmande.

Det främsta namnet, som är knutet till denna syntes, är Augustinus. I allmänhet är man ju van att betrakta honom såsom en kristendomens reformator och placera honom på den linje, som leder från Paulus till Luther. Då vi nu här påträffa honom icke som en reformationens, utan såsom en syntesens man, så är detta något som kräver sin förklaring. Härvid böra framför allt fyra ting beaktas. 1. I ett avseende går Augustinus verkligen på reformationens linje, nämligen såtillvida som han är den svurne motståndaren till allt vad moralism och legalism heter. I honom har den paulinska reformationen fått sin legitima fortsättning, och detta på ett sätt, som gjort att paulinismen aldrig mer kunde helt negligeras inom kristendomens fortsatta historia. Men samtidigt som han sålunda i ett avseende fullföljer en reformatorisk tendens, går han å andra sidan i spetsen vid försöket att åstadkomma en ny syntes, den hellenistiskt-kristna syntesen.

2. Men just detta, att han i det senare avseendet går på syntesens linje, gör att han aldrig helt lyckas övervinna ~~heller~~ den moralistiska syntesen. Så olika dessa båda, den moralistiska och den hellenistiska syntesen, nomos och eros, än äro varandra, så består det dock ett inre samband dem emellan, och den ena kan icke slutgiltigt övervinnas utan att också den andra övervinnes. Det paulinska programmets konsekventa genomförande blir därför den lutherska reformationen förbehållet. 3. Det ligger nära till hands att mena, att syntesen under alla omständigheter blott skulle kunna bidra till att fördunkla uppfattningen om kristendomens egenart. Det bästa beviset för att så icke behöver vara fallet är just Augustinus. Den andliga situationen kan vara sådan, att kristendomen endast genom att brytas genom ett främmande medium får tillfälle att avslöja något av sin djupare innebörd, under det att den i annat fall lämnar människan oberörd. Just sådan var situationen för Augustinus. Man märker det framför allt i hans uppfattning om kristendomen såsom »kärlekens religion». Om han här nått fram till en mera fördjupad uppfattning än sin omgivning, så har detta till stor del sin grund i hans förbindelse med nyplatonismen. Där hade han lärt känna en kärlek av så förändligad innebörd, att den helt tog honom fången. När han sedan vänder sig till kristendomen, så återfinner han även där inriktningen på kärleken, och nu kan han tack vare nyplatonismen med nya ögon se på kristendomens betydelse i detta avseende. Syntesen har för honom varit en hjälp att upptäcka något för kristendomen väsentligt — men visserligen på samma gång uppsatt en skranka, utöver vilken hans kristendomsförståelse ej kunde komma. 4. Härtill kommer slutligen, att Augustinus i sin syntes inrymt en så framskjuten plats åt den gudomliga nåden och kärleken, att detta förhindrade syntesen från att nå ett fullkomligt jämviktsläge. I den byggnad, som han uppförde, har han därmed själv infogat det sprängstoff, som en gång, när syntesens tid var förbi, skulle komma hela byggnaden att störta samman.

På denna väldiga religionssyntes lever emellertid ett helt årtusende vidare. Resultatet blir en kompromiss mellan egocentrisk och teocentrisk gudsgemenskap. Den medeltida skolastiken såväl som mystiken arbeta på de problem, som äro ställda genom denna syntes. Icke minst medeltidsmystiken är i detta avseende av intresse. Där kan

man klarare än annorstädes studera brytningen mellan de båda tendenserna, den egocentriska och den teocentriska. Mystiken sliter i bojorna, den är medveten om att det är ett grundläggande fel i varje egocentrisk gudskärlek och söker därför att befria sig från denna, men den finner ingen annan utväg än att vända sig med sin förintelsekamp mot det egna jaget. Den söker döda själviskheten, men träffar i stället självet. Jaget, själva medvetandets jagform, människans individuella livsform alldeles oberoende av dess kvalitet i övrigt blir föremålet för dess angrepp, som om detta redan såsom sådant skulle vara något ont och förkastligt. Detta är den hellenistiska syntesens yttersta konsekvens.

5. DEN LUTHERSKA REFORMATIONEN.

Syntesen hade haft sin tid. Krisen kommer genom Luther. Den syntes, som med så stor omsorg hade hopfogats, faller isönder. Vill man förstå Luthers reformatoriska gärning, så måste man ge akt på att han har att kämpa på tvenne fronter, dels mot den moralistiska, dels mot den hellenistiska syntesen. I förra avseendet står han såsom augustinismens fullföljare, i det senare såsom dess övertinnare. I allmänhet har man något ensidigt fäst sig vid den förstnämnda frontställningen, *kampen mot moralismen* — det är ju också denna, som i första ögonblicket mest faller i ögonen. När Luther drar i härnad mot den katolska fromheten, så gäller ju hans opposition i främsta rummet det av lagen präglade gudsförhållandet. Rättfärdiggörelsen genom tron allena riktar udden mot allt vad lagreligion heter. Det är icke blott en tillfällighet, att Luther härvid anknyter vid Paulus, utan det består en uppenbar andlig släktskap dememellan. Båda befinna sig på reformationens linje, och båda rikta de sig emot en och samma syntes, den moralistisk-legalistiska.

Detta är emellertid endast en sida av saken. Förutom på Paulus kunde Luther här åberopa sig också på Augustinus, och genom hela den medeltida utvecklingen hade det gått en ständigt, än mera fördold, än tämligen uppenbar opposition mot det moralistiska gudsförhållandet. Även om Luther bekämpar moralismen med en helt annan konsekvens än någon före honom, så saknar hans gärning dock på denna punkt icke anknytning i det föregående. Annorlunda förhåller det sig med

hans *kamp mot den hellenistiska syntesen*. Här står han gentemot en kompakt tusenårig tradition utan några egentliga föregångare.

När vi här tala om Luthers kamp på tvenne fronter, så får detta emellertid icke tolkas så, som om han kämpade för två olika ting. Luther har alltid endast ett enda intresse, och detta gäller kort sagt *den teocentriska gudsgemenskapen*. Denna vill han hävda och taga i försvar gentemot allt, som hotar den. Detta är orsaken till att han vänder sig emot lagreligion och »verkhelighet» inom katolicismen. Den som i sitt förhållande till Gud bygger på goda verk och »förtjänster», har därmed kommit bort från det rätta teocentriska gudsförhållandet, han »störtar Gud från hans tron och sätter sig själv på hans plats», i det att han tillskriver sig själv den gärning, som endast tillkommer Gud. Men i själva verket är det alldeles samma egocentriska gudsförhållande, som sätter sin prägel på den hellenistiska syntesen med dess uppåtanda, med dess vilja att »klättra upp till Guds majestät», vare sig detta sedan sker i den skolastiska teologiens »majestätsspekulationer» eller i mystikens ἀναγωγή (uppstigande).¹ Såväl den moralistiska syntesen med dess hänvisning till lagen och laguppfyllelsens förtjänst som den hellenistiska syntesen med dess hänvisning till ratio och det mystiska uppstigandet giva uttryck åt principiellt en och samma frälsningsväg, nämligen huru människan skall kunna bana sig en väg upp till Gud. Kristendomen lär oss den rakt motsatta frälsningsvägen, huru Gud i Kristus stigit ned till oss. Gud har icke velat, att vi skola uppresa våra stegar för att stiga upp till honom — på sådan väg hamnar man alltid i ett egocentriskt gudsförhållande — själv har han i Kristus kommit ned till oss: »Ipse descendit et paravit scalam». Ständigt riktar sig Luthers angrepp mot dessa båda fiender, som i grunden kämpa för samma sak: lex och ratio, lagreligion och förnuftsreligion, moralistisk och hellenistisk syntes. Huru syntesen avtrubbar kristendomen och gör den kraftlös hade han nog-samt sett i den medeltida fromheten och teologien. Vad han vill är därför ren och ouppblandad kristendom. Genom att återföra de

¹ Frågan om Luthers kamp mot den hellenistiska syntesen har jag utförligt behandlat i Lutherjhrbuch XI, 1929, s. 87 ff: »Die Bedeutung Luthers für den christlichen Liebesgedanken»; särskilt kap. 2: »Luther als Zerstörer der egozentrischen Erosliebe», sid. 96—116. I förkortad form i Svensk Teologisk Kvartalskrift 1930, sid. 3—31.

båda synteserna på deras gemensamma grundform samt genom att påvisa, att denna står i diametral motsats mot kristendomens teocentriska grundtendens, har det lyckats Luther att principiellt upplösa de båda synteserna samt bana vägen för en av inga främmande synpunkter fördunklad uppfattning av kristendomens egenart.

6. DEN IDEALISTISKA SYNTESEN.

Om medeltiden i Augustinus' spår åstadkommit en omfattande kultur- och religionssyntes, så har också nyare tiden frambragt en sådan, eller åtminstone en ansats därtill. Det skedde i den s. k. tyska idealismen. Där föreligger ett grandióst försök att infånga hela tillvaron inom en religiöst-idealistsk helhetsåskådning.

Det har varit kristendomens öde, att gång på gång tvingas in i syntes med makter, som innerst stodo den ganska främmande och som hotade att tillintetgöra dess specifika egenart. Så var förhållandet vid den judekristna syntesen: kristendomens antilegalistska gudsgemenskap skulle förbindas med den typiska lagreligionen. Så var ock förhållandet vid den hellenistska syntesen: egocentrisk och teocentrisk frälsningsåskådning, människans uppklatrande till det gudomliga majeståtet och Guds nedstigande i Kristus, antikens eros och kristendomens agape skola här förbindas med varandra. Man använder i detta sammanhang ofta namnet »kultursyntes». I själva verket är det ett synnerligen missvisande uttryck för vad som verkligen försiggår. Det är icke fråga om kristendomens förbindelse med den ena eller andra kulturen, utan om dess förbindelse med andra och motsatta religionsformer. Icke »kultursyntes», utan »*religionssyntes*» är därför det rätta namnet. Att i detta sammanhang tala om kultursyntes är att täcka över den faktiskt föreliggande svårigheten. Med den ena eller andra i och för sig indifferent kulturen kan kristendomen ingå förbindelse utan att därför med nödvändighet råka i fara att förlora sin egenart. Annorlunda blir läget, då försök göres att utjämna kristendomens motsatsställning till andra *religiösa* inställningar och att här förvandla det ursprungliga antitetistska förhållandet till ett syntetiskt. Att detta icke kan ske utan att man avtrubbar dess egenart, ligger i öppen dag. Det är endast emot denna senare form av

syntes, emot »religionssyntesen», som reformationen opponerar sig. Det beror därför på ett misskännande av det verkliga läget, när man stundom uppfattar reformationens program såsom mera kulturfrånvänt än syntesens program. Man har då icke gjort klart för sig, att det verkligen gäller en religiös motsats.

Av vilken art är då den idealistiska syntesen? Är det också här liksom vid de båda föregående stora synteserna fråga om en religionssyntes, där man söker sammanböja kristendomen med en för den främmande religiös värld? Eller är den idealistiska syntesen måhända mera att betrakta såsom en kultursyntes, ett försök att sammanskåda kristendomen med den allmänna andliga kulturen? Åtskilligt kunde synas tala för det sistnämnda alternativet. Detta skulle då betyda, att denna tredje syntes skulle erbjuda kristendomen gynnsammare betingelser än de båda föregående. En närmare undersökning visar emellertid otvetydigt, att *också den idealistiska syntesen är en religionssyntes*. Måhända kunde någon här känna sig frestad att fråga: vilken religion är det i så fall, som idealismen söker förmåla med kristendomen? Svaret är ej svårt att giva. Den idealistiska religionsförståelsen vilar på förutsättningar, vilka icke ha sina rötter i kristendomen, utan i den antika religionen. Det går en obruten linje från de antika mysterierna över Platon, Plotinos och Proklos, vidare över Augustinus, Pseudo-Dionysios och medeltidsmystiken ända fram till den tyska idealismen, som alltså i detta avseende kan räknas såsom en senfödd arvtagare till den antika mysteriefromheten. Det är sålunda blott skenbart, som vi här skulle ha att göra endast med en »kultursyntes». Den idealistiska syntesen är en »religionssyntes», vare sig man betraktar den från det historiska ursprungets eller från den sakliga innebördens synpunkt. I grunden är den icke någon alltigenom ny och självständig syntes, utan snarare andra akten av den hellenistiska syntesen. Det mystiska inslaget i den idealistiska religionsfilosofien lika väl som det intellektualistiska inslaget representerar här det hellenska arvet. Detta är det medium, genom vilket kristendomen bryter sig. Av dessa disparata element uppbyggdes så den tempelbyggnad, i vilken det gångna århundradets människor i stor utsträckning funno sin andliga fristad.

7. DET NÄRVARANDE LÄGET.

Och nu se vi denna stolta syntes åtminstone delvis slagen i spillror. Även om den idealistiska metafysiken ännu alltjämt kan utöva en viss dragningskraft på mången enskild tänkare, så är den dock icke längre en levande makt i vår samtid på samma sätt som den varit för tidigare släktled. Men detta kan icke undgå att sätta sin prägel på teologi och kristendomstolkning. När teologien, ofta i apologetiskt intresse, tidigare sökt stöd i idealistisk metafysik, så har denna blivit såsom en bräckt rörstav, som genomborrar dens hand, som vill stödja sig på densamma. Och i den mån som den idealistiska syntesen lyckats inpräglade den övertygelsen, att kristendom och idealism i grunden äro ett eller åtminstone synnerligen nära besläktade med varandra, så har det betryckta läge, i vilket den idealistiska metafysiken råkat, också kommit att sträcka sina följder till kristendomen. *Kristendomens kris av i dag är den idealistiska syntesens kris.*

Innan vi gå in på de problem, inför vilka detta läge ställer oss, må några allmänna anmärkningar förutskickas. Vi ha sett huru syntes och reformation avlösa varandra samt huru historien visar en tendens att så att säga taga en uppgift i sänder. Nu ligger det nära till hands, att den ena tiden, som har sig den ena uppgiften förelagd, ser ned på den andra såsom på något mindervärdigt. Det är uppenbart, att syntesens förkämpar lätt utsätta sig för misstanken att förvanska och förfalska kristendomen. I själva verket blir ju resultatet av syntesen alltför lätt, att det specifikt kristna offras eller åtminstone avtrubbas. Och är det fråga om att anpassa kristendomen till en så artskild frälsningslära som hellenismens, så ligger faran för kristendomens priggivande tydligen icke fjärran. Syntesens män se å andra sidan gärna ned på reformationens män och mena, att det hos dem brister mycket i fråga om anpassning, samt att det blir något alltför snävt, om man blott skall hålla sig till kristendomen. Båda uppställa såsom sitt syfte att med kristendomen nå fram till den städse i en konkret situation levande människan. Men accenten faller på olika punkter: för syntesen faller accenten på att kristendomen i varje fall skall nå fram till människan, göras så tillgänglig som möjligt, anpassas och närmas intill henne; för reformationen åter faller accenten på att det i varje fall

skall vara kristendomen, och ingenting annat, som frambäres under kristendomens namn. — Om man vill förstå kristendomen i dess historiska utveckling, är det av största vikt att behålla det här sagda i sikte. Det är en högst ohistorisk betraktelse, som dömer den ena tiden med den andra såsom måttstock. Det är en ohistorisk betraktelse, då man t. ex. dömer Augustinus därför att han icke haft samma klara uppfattning om kristendomens egenart som Luther. Den enes uppgift är historiskt sett icke densamma som den andres. Augustinus' uppgift var att åstadkomma en syntes, skapa en livsform, vari kristendomen kunde tillägnas av en hellenistiskt impregnerad värld; däremot var det icke hans uppgift att vara en Luther före Luther. Luthers uppgift åter var att förhjälpa kristenheten till en fördjupad uppfattning av kristendomens egentliga innebörd och egenart.

Vi återvända till frågan om det närvarande läget och den därigenom ställda uppgiften. Är vår uppgift syntesens eller reformationens? Svaret på denna fråga kan icke vara tvivelaktigt. Allting tyder på att *vår uppgift ligger på reformationens linje*. En blick på teologiens senaste skede är ägnad att ytterligare bestyrka detta. Vad är det som gör, att de senaste decenniernas teologi med sådan kraft drages till reformationen och till Luthers gestalt? Det är icke endast ett historiskt intresse, som här är avgörande, utan också och framför allt ett nutidsintresse. Man har förnummit släktskapen mellan Luthers uppgift och vår i det närvarande läget. Liksom Luther i sin kamp mot de båda synteserna med oemotståndlig kraft drogs till Paulus och den paulinska reformationen såsom den närmaste andlige bundsförvanten, så drages den nutida evangeliska kristendomen och teologien, den må vara medveten om grunden därtill eller icke, instinktivt hän till Luther. Detta är den idéhistoriska bakgrunden för den senaste stora omorienteringen inom teologien och framför allt för att den nutida systematiska teologien i så hög grad fått karaktären av Lutherforskning. Man har där funnit en fruktbar utgångspunkt för det aktuella systematiska arbetet, och framför allt har man hos Luther lärt sig att med nya ögon se på kristendomen och att djupare förstå dess egenart. Om det är detta man vill lära, så bör man icke gå till syntesens män; de ha ofta ett direkt intresse att beslöja kristendomens egenart, ty om denna framträder alltför klart och skarpt, så blir syn-

tesen försvårad, kanske omöjliggjord. Vill man se vad som är kristendomens egenart och egentliga innebörd, så måste man gå till reformationens män, till sådana män som Paulus och Luther. Det är på denna väg som den nutida teologien slagit in. Och är icke detta också den av det närvarande läget bjudna vägen? Vi stå ju inför en vittrande och sönderfallande syntes.

Nu finns det visserligen åtskilliga, som se annorlunda på läget och mena, att vår uppgift i den närvarande situationen skulle vara att rädda så mycket som räddas kan av den gamla syntesen. Belysande för denna uppfattning är ett yttrande, som en teolog förliden sommar fällde vid en konferens, som just var ägnad åt ämnet »platonism och kristendom». Han menade: i vår så alltigenom realistiska tid, då det finns så litet intresse och så ringa förståelse för den mera högtsvävande tanken och spekulationen, borde åtminstone kyrkan och kristendomen vara en fristad för platonismen och all därmed besläktad idealism. Även den tanken framkastades, att kyrkan borde börja att medvetet odla och understödja den beträngda idealistiska metafysiken såsom ett värdefullt pedagogiskt genomgångsstadium till kristendomen, ungefär såsom Gamla testamentet en gång var ett genomgångsstadium till det Nya.

Härtill må emellertid sägas: denna ställning, såsom pedagogiskt genomgångsstadium till kristendomen, har den idealistiska metafysiken haft både inom den medeltida och inom den idealistiska syntesen. Den gången var det någon mening med att fastkedja kristendomen vid dessa för den i grunden främmande tankar, ty på denna brygga kunde de, för vilka detta var den naturliga tanke- och livsformen, vandra över till kristendomen. Denna fick därför taga de med syntesen förenade riskerna. Men vilken mening har det nu att fastkedja kristendomen vid en värld, som håller på att gå under? Det som förr var en hjälp skulle nu bli ett hinder. Att av våra dagars realistiska människa begära, att hon först skall omvända sig till tro på någon slags idealistisk världsåskådning för att sedan gå vidare till kristendomen, det är föga mer välbetänkt, än när man en gång inom den judekristna syntesen uppställde kravet på omskärelse och hållande av lagen såsom inträdesfordran till kristendomen. När en dylik syntes överlevat sig själv, är det där knutna bandet till endast för att avskäras.

Härmed är intet förklenande sagt om platonism och idealism. Den platonska idédiktningen med dess strålande skönhetsvärld hör med till mänsklighetens omistliga egendom, som vi ej vilja låta beröva oss. Det är något som alltid kommer att tala till vårt estetiska sinne; motsatsen vore barbari. Men detta är en sak; en annan sak är, att man ärligt och upprigtigt måste erkänna: kristendom är detta icke. Och om denna idéströmning åter såsom så ofta förr vill uppträda med anspråket på att vara blott en vetenskaplig-filosofisk form för kristendomen, så måste däremot framhållas, att den, trots alla de inslag som den fått mottaga från kristendomen, och dessa äro förvisso varken få eller obetydliga, dock tillika ger uttryck åt en frälsningsväg, som är kristendomens diametralt motsatt.

Syntesens styrka består däri, att den banar väg för människorna över till kristendomen. Men att klamra sig fast vid en förgången syntes betyder i stället att barrikadera vägen. De förgångna synteserna hava bragt kristendomen i så mångfaldiga svårigheter, att det från dess sida icke finnes någon anledning att med konstlade medel hålla vid liv en i upplösning stadd syntes. Häri består från kristendomens synpunkt det uppmuntrande i det närvarande läget, att det åter öppnar möjligheten för kristendomen att vara sig själv. Såvisst som vi icke hava någon anledning att mena, att vi skulle hava uppnått det sista stadiet, så ha vi visserligen att räkna med möjligheten av en ny syntes — historien pekar ju otvivelaktigt i den riktningen, att en period av besinning över kristendomens egenart efterföljes av försök i syntetisk riktning — måhända en syntes under lyckligare omständigheter än de gamla, ty dessa ha ju genomgående varit »religionssynteser», där kristendomen alltid haft att ingå förbindelse med åskådningar, som helt eller delvis stått i motsats mot den. Men om en sådan ny syntes veta vi ännu intet. Den är icke vår uppgift. Den närvarande teologiens av själva läget förestavade uppgift är — negativt — att låta den gamla, icke längre aktuella syntesen falla, samt att — positivt — utnyttja den därigenom vunna friheten till att utan alla sammanjämkningar klarlägga kristendomen i dess karakteristiska egenart.

DESCENDIT AD INFERNA

AV DOCENT A. HJALMAR J. LINDROTH, UPSALA.

I.

I Konkordieformeln I: 9 behandlas *descensus Christi ad inferos*. Här framhållas i knapphändiga ordalag de principiella meningsskiljaktigheter, som finnas beträffande denna artikel. Olika meningar råda om huruvida nedstigandet skett med hänsyn till Kristi mänskliga natur eller hans gudomlighet, likaledes, huruvida det utgör ett led i Kristi lidande eller i hans härliga seger och triumf.

De meningsskiljaktigheter, som Konkordieformeln här aktualiserar, äro av gammalt datum i kyrkan. Tertullianus avhandlar i *De anima* c. 55 *Christum in corde terrae. Quod si Christus Deus, quia et homo, mortuus secundum Scripturas, et sepultus secundum easdem, hic quoque legi satisfecit, forma humanae mortis apud inferos functus*. För Tertullianus ligger vid *descensus* huvudvikten sålunda vid Kristi mänsklighet. Då sedermera tanken på *infernum* såsom en straffort framhäves, ligger den föreställningen nära till hands, att Kristus i sin *descensus* gick att lida det yttersta straffet och så tillfyllestgöra för oss.¹ Origenes står som representant för en annan tankeriktning. I *In Genes. hom. XVII: 5* talar Origenes om Kristus såsom den *qui tribus diebus et tribus noctibus in corde terrae sepultus somnum mortis implevit. Et in somno suo leo² fuit vincens omnia et debellans, et destruxit eum qui habebat mortis imperium, et velut catulus leonis die tertia suscitatur*. Origenes står här som representant för den föreställningen, att Kristus i sin *descensus* visat sig som segraren över alla

¹ Redan Hilarius av Poitiers behandlar frågan, huruvida Kristus kände fruktan inför sin i döden förestående *descensio ad inferos*: *Anne tibi metuere infernum chaos et torrentes flammæ et omnem poenarum ultricium abyssum credendus est? De trinit. X: 34.*

² Origenes upptar här bilden från Uppb.; jfr Uppb. 5: 5, där det heter, att lejonet av Juda stam vunnit seger.

makter, som stå honom emot, och såsom förstöraren av döden själv. Att observera är att den i descensus liggande frälsningsgärningen sättes i omedelbart samband med uppståndelsen.

Om vi från denna återblick på två varandra motsatta tankeriktningar inom gamla kyrkan återvända till Konkordieformeln, så hava vi att uppmärksamma följande. Av kontroversen, huruvida Kristi descensus skett med hänsyn till hans mänsklighet och utgör ett led i hans lidande, resp. utstående av straff, eller om denna descensus är att tillskriva hans gudomlighet och utgör ett led i hans härliga seger och triumf, avgör sig Konkordieformeln för den senare meningen: Dann ist es genug, dass wir wissen, dass Christus in die Hölle gefahren, die Hölle allen Gläubigen zerstöret, und sie aus der Gewalt des Todes, Teufels, ewiger Verdammnis des höllischen Rachens erlöset habe.¹ I denna sin mening vet Konkordieformeln sig stå i överensstämmelse med Luther och kan hänvisa till honom: Sälunda har — heter det — D. Luther seliger in der Predigt zu Torgau Anno 33 solchen Artikel ganz christlich erkläret, alle unnütliche, unnothwendige Fragen abgeschnitten, und zu christlicher Einfalt des Glaubens alle frommen Christen vermahnet.²

Gå vi till den återopade predikan av Luther, så är det första, som slår oss, detta att den är en påskdagspredikan.³ Weil wir nu den HERREN Christum begraben haben und gehöret, wie er aus diesem leben gescheiden ist, müssen wir jn auch widder eraus heben und den Ostertag begehen, an welchem er jnn ein ander newes leben getretten ist, da er nicht mehr sterben kan, und ein herr worden uber tod und alle ding jnn himel und erden, Welches zeigt auch dieser Artikel, da wir sprechen: 'Nidder gefaren zur helle, am dritten tage widder auff-erstanden von den todten'.⁴ Vi ana redan av ingressen, att betrak-

¹ J. T. Müller: Die Symbol. Bücher der ev.-luth. Kirche, 1907, s. 551.

² J. T. Müller: a. a., s. 551.

³ Die Dritte Predigt, auff den Ostertag; W. A. 37, s. 62 ff. Dock se P. Tschackert: Die Entstehung der luth. u. ref. Kirchenlehre, 1910, s. 322: Mit dem Descensus Christi ad inferos beginnt der Stand der Erhöhung der menschlichen Natur des Gottmenschen. War man darüber auch im Anfang nicht entschieden klar, so liegt es doch in der Konsequenz der lutherischen Lehrbildung, dass der Abstieg des Gottmenschen zu den Todten als ein Siegeszug des Erlösers gedacht ist, wie es später die Konkordienformel ausdrücklich darstellt (Art. 9).

⁴ W. a. 37, s. 62.

telsen över Kristi descensus skall vara präglad av samma seger- och jubelstämning som påskbudskapet om uppståndelsen. Och vi erinras om den nära samhörigheten mellan descensus och uppståndelsen i det förut angivna citatet, hämtat från Origenes.

Då Luther går att utlägga det förelagda temat, vill han icke diesen Artikel hoch und scharff handlen, wie es zugangen sey, odder, was da heisse zur Helle faren, Sondern bey dem einfeltigsten verstand bleiben, wie diese wort lauten, wie mans kindern und einfeltigen fürbilden mus.¹ Han vill m. a. o. undvika den skolastiska teologiens subtiliteter — ob er (Christus) personlich und gegenwertig nach der seele odder allein durch seine krafft und wirckung hinunter gefaren sey² — och gripa om det religiöst centrala. Han anknyter härvid till den folkliga traditionen i konst och diktning. Han framhåller, huru man brukar an die wende zu malen, wie er (Christus) hinunter feret mit einer Chorkappen und mit einer fahnen jnn der hand, für die Helle kompt und da mit den Teuffel schlegt und veriagt, die Helle stürmet und die seinen eraus holet, Wie man auch jnn der Oster nacht ein spiel für die kinder getrieben hat.³ Luther ger sitt erkännande åt, att folkfromheten tagit sig uttryck på detta sätt. Und gefellet mir wol, das mans also den einfeltigen für malet, spielet, singet odder sagt.⁴ Men Luther kan ock anknyta till de gamla kyrkofäderna. Und ist on zweivel von den alten Vetern so auff uns komen, das sie so da von gered und gesungen haben, wie auch noch die alten lieder klingen und wir am Ostertag singen: 'Der die Helle zubrach und den leidigen Teuffel darinne band'.⁵

I anknytning till en i fromhetslivet levande folktradition och till de gamla fädernas trosåskådning vill Luther under undvikande av alla skolastiska subtiliteter och all onödig spekulation framhäva det för tron centrala i artikeln om Kristi descensus. Den avgörande frågan uppdelar sig på tre frågor: vem Kristus bevisar sig vara i sin descensus; huru Kristi descensus är att bestämma som frälsningsverk; vilka som komma i åtnjutande av detta frälsningsverks välsignelser.

¹ W. A. 37, s. 62.

² W. A. 37, s. 63.

³ W. A. 37, s. 63.

⁴ W. A. 37, s. 63.

⁵ W. A. 37, s. 64.

Beträffande den första frågan skulle Luthers mening kort och enkelt kunna uttryckas så: Kristus har även i sin descensus visat sig såsom »min Herre». Wir sollen . . . schlecht einfeltiglich unser hertz und gedancken an die wort des Glaubens hefften und binden, Welcher sagt: Ich gleube an den HERREN Christum, Gottes Son, gestorben, begraben und zur Helle gefaren, Das ist: an die gantze person, Gott und mensch, mit leib und seele ungeteilet, von der Jungfrawen geboren, gelidden, gestorben und begraben ist, Also sol ichs hie auch nicht teilen, sondern gleuben und sagen, das der selbige Christus, Gott und mensch jnn einer person zur Helle gefaren, aber nicht darinne blieben ist.¹ Det är sålunda här för Luther fråga om ingen annan Kristus än den, som fötts till jorden, lidit och dött, alltså den historiske Kristus. Och dock har han icke blott såsom människa eller mänsklighetens representant gått zur Helle. Ett sådant otillbörligt klyvande avvisas. Han är i sin descensus Gott und mensch jnn einer person. Det kan i det föreliggande sammanhanget icke betyda annat än att den historiske Kristus är Guds Son och Herren Kristus. Såsom herre har han bevisat sig i sin descensus. Det är Gud i honom, som utfört även denna sida av frälsningsverket.²

Vid utredandet av vad detta frälsningsverk innebär, anknyter Luther gärna till det bildliga och åskådliga framställningssättet. Denn solch gemelde zeiget fein die krafft und nutz dieses Artikels . . . Wenn ich das habe, so habe ich den rechten kern und verstand davon und sol nicht weiter fragen noch klügeln, wie es zu gangen odder möglich sey, eben als auch jnn andern Artikeln solch klügeln und meistern der vernunfft verboten ist und auch nichts erlangen kan.³ Sedan Luther garderat sig mot missstolkningar och uttryckligen framhållit, att bild är bild — denn wir sind ja, Gott lob, so grob nicht, das wir gleuben odder sagen, das es leiblich so zugangen sey mit eusserlichem gepreng odder hültzen fahnen und tuch odder das die Helle ein hültzen odder eisern gebew sey⁴ — kan han tillgripa det livfulla och kraftiga bildspråket,

¹ W. A. 37, s. 65.

² Jfr W. A. 37, s. 66, där det heter, att der Heilige, Almechtige Gottes Son mit seiner eigen person da hin (zur Helle) gefaren und die selbige durch seine Göttliche gewalt mechtiglich gewonnen und zu störet hat.

³ W. A. 37, s. 63.

⁴ W. A. 37, s. 64.

när det gäller att framställa den religiösa betydelsen av descensus' frälsningsverk: Sage nur einfeltiglich also, wenn man dich fraget von diesem Artikel: Wie es zu gangen sey, das weis ich warlich nicht, werde es auch nicht erdencken noch aus reden können, Aber grob kan ich dirs wol malen und jnn ein bild fassen, von verborgen sachen fein klar und deutlich zu reden, Das er ist hin gangen und die fahne genommen als ein Siegander hellt und da mit die thor auff gestossen und unter den Teuffeln rumort, das hie einer zum fenster, dort zum loch hinaus gefallen ist.¹ Vad Luther ser i Kristi descensus såsom det för tron viktiga och centrala är detta, att Kristus stigit ned såsom en segerande hjälte till helvetet, där dragit fram i triumftåg och förstört die Helle und des Teuffels reich und gewalt. Hans uppståndelse är egentligen blott en naturlig fortsättning av hans i descensus bevisade segergärning. Er hats aber nicht da bey lassen bleiben, unser Herr Christus, das er gestorben und zur helle gefaren ist (denn da mit were uns noch nicht endlich geholffen), sondern ist widder aus dem tod und helle gefaren, das leben widderbracht und den himel auffgeschlossen und also offentlich seinen sieg und triumph an tod, Teuffel, helle beweiset dadurch, das er lauts dieses Artikels Am dritten tag widder aufferstandenen ist von den todten.²

Nästa fråga blir, vilka som enligt Luther komma i åtnjutande av Kristi i descensus betygade frälsningsverks välsignelser. Luther kan på denna fråga svara kort och gott »uns» och »die seinen». Ehe er aufferstandenen und gen himel gefaren ist und noch im grabe lag, ist er auch hinunter zur Helle gefaren, auff das er auch uns, die da solten darinn gefangen ligen, dar aus erlösete, wie er auch darumb jnn den tod komen und jnns grab gelegt war, das er die seinen dar aus holete.³ Dessa »uns» och »die seinen» äro — närmare bestämt — alle die an jn gleuben. Det är m. a. o. trons människa, som får del av detta Kristi frälsningsverk. Denna trons människa är att avgränsa och bestämma åt två håll, dels i motsats mot den otrogna, den som icke har tron, dels i motsats mot den yttre, köttsliga sidan av den människa, som till det inre är en trons människa. Det är endast trons människa, som har

¹ W. A. 37, s. 65.

² W. A. 37, s. 66.

³ W. A. 37, s. 62.

del i den kristna friheten, som i föreliggande fall betyder frihet från die Helle und des Teuffels reich und gewalt. Om de otrogna såväl som om trons människor till deras yttre, köttsliga sida gäller, att helvetet och djävulens våld för dem alltfört består trots Kristi descensus. Det däri realiserade frälsningsverket har betydelse blott för tron, har m. a. o. blott religiös betydelse. Kristi descensus är för Luther ingen metafysisk akt, utan en genuint religiös, den ingår icke som led i en religiöst indifferent världs- och livsuppfattning, utan den relaterar till den levande tron. Denn ob wol die Helle an sich selbs die Helle bleibt und die ungleubigen gefangen hellt, wie auch der tod, sunde und alle ungluck, das sie darinn bleiben und verderben müssen, Und uns auch selbs nach dem fleisch und eusserlichen menschen schreckt und drenget, das wir uns da mit schlagen und beissen müssen, Doch ist solchs im glauben und geist alles zustört und zurissen, das es uns nichts mehr schaden kan.¹

Skulle vi i korthet sammanfatta, vad Luther haft att säga om Kristi descensus i den här behandlade Torgau-predikan, så ha vi att aktge på följande. Otrons människa är fången under helvetet och djävulens våld. Och då det är djävulen, som bragt människan i olydnad, synd, död och allsköns olycka, så att hon kommit under Guds vrede och onåd och dömts till evig död, så är den människa, som står under djävulens våld, även fången under allt detta. Men för trons människa, som i Kristus har sin herre, har denne såsom en segrande hjälte nedstigit till helvetet och med gudomlig makt krossat djävulens välde. Därmed äro ock de övriga av djävulen beroende fördärvmakterna, synd, död och allsköns olycka, tillintetgjorda.

Jämföres den här behandlade Torgau-predikan med Luthers utläggning av andra trosartikelnen i Stora katekesen, så kan man knappast värja sig för intrycket av att i descensus har Kristus enligt Luther nått den djupast liggande punkten i sin kamp mot fördärvmakterna. Det andliga livets spänning tar för Luther sitt yttersta och djupast liggande uttryck i motsatsen mellan Gud och djävul. Det heter i Stora katekesen: »Då vi voro skapade och av Gud, vår Fader, hade mottagit allehanda gott, kom djävulen och bragte oss i olydnad, synd, död och allsköns olycka». Men Kristus, »Guds ende och evige Son», har bevisat sig som vår herre

¹ W. A. 37, s. 66.

och frälsare. »Han har ur helvetets gap ryckt oss arma, förlorade människor samt vunnit och befriat oss och åter bragt oss under Faderns välbehag och nåd». Kristus är »den, som fört oss från djävulen till Gud, från döden till livet, från synden till rättfärdigheten».¹ Mot fördärvmakterna djävul, död och synd står Gud, liv och rättfärdighet. Motsatsen mellan rättfärdighet och synd och mellan liv och död går djupast tillbaka på motsatsen mellan Gud och djävul. För trons människa har Kristus i sin descensus upphävt denna djupast liggande motsats, i det han förstört helvetet och djävulens våld och öppnat vägen till återförening med Gud. Kristi descensus innebär sålunda ett avgörande moment i försoningsgärningen. Och med hänsyn till att det är der Heilige, Almechtige Gottes Son, Gud i Kristus och ytterst sålunda Gud själv, som utför försoningsverket, att han i och med nedsläendet av helvetet och djävulen krossar allt vad fördärvmakter heter och att detta verk är buret av seger- och triumftön, bär Luthers tankegång viktigaste kännetecken för det försoningsmotiv, som är benämnt det klassiska.²

Att Luthers klassisk vordna förklaring till andra trosartikeln i Lilla katekesen, där det bekännes om Kristus, att han »förlossat, förvärvat och vunnit mig, förtappade och fördömda människa, ifrån alla synder, ifrån döden och djävulens våld», är ett uttryck för vad som här benämnts det klassiska försoningsmotivet, torde vara allmänt erkänt. Dock har det sagts, att Luthers katekesförklaringar äro mera omtolkningar än direkta utläggningar av det till grund lagda stoffet.³ Av det föregående torde emellertid framgå, att då Luther i sin katekesförklaring ger uttryck åt det klassiska försoningsmotivet, detta icke behöver vara en omtolkning eller fri utläggning utan direkt kan anknyta till Apostolicums descendit ad inferna. I varje fall har Luther, enligt vad som framgår av den förut behandlade Torgau-predikan 1533 fattat Kristi descensus såsom ett avgörande moment i frälsningsverket enligt det klassiska försoningsmotivets grundsyn. För att emel-

¹ Stora katekesen. Översättning jämte inledning av G. Ljunggren, 1931, s. 127.

² Jag upptar denna benämning efter G. Aulén: Den kristna försoningstanken, 1930, s. 13.

³ Så H. Mulert: Konfessionskunde, 1927, s. 430: »Als er (Luther) das Apostolicum auslegte, hat er es z. T. stark umgedeutet ... Man hat mit Recht gesagt, Luthers Erklärung des alten Bekenntnisses sei vielmehr eine Verklärung».

lertid det påståendet skall stå fast, att på ifrågavarande punkt icke en omtydning av bekännelsen utan en direkt utläggning föreligger, återstår att visa, att den nämnda artikeln: *descendit ad inferna* ursprungligen, redan före dess upptagande i *Apostolicum*, gav uttryck åt ett väsentligt moment i Kristi frälsningsverk enligt det klassiska försoningsmotivets grundsyn. Vi ha därför att från Luther förflytta oss till den gamla kyrkan.

II.

I motsats mot det företrädesvis inom Västerlandet företrädda s. k. latinska försoningsmotivet,¹ där rättsschemat är dominerande och där Kristus såsom människa och sålunda såsom mänsklighetens representant tänkes hembjuda åt Gud en tillfyllestgörande förtjänst och därmed försona Gud, innebär den ursprungligen från Orienten stammande klassiska försoningstypen tanken på att det är Gud — närmare bestämt Gud i Kristus — som utför försoningens verk, nedslår de fördärvmakter, synd, död och djävul, som brutit gemenskapen mellan människan och Gud, och därmed åstadkommer en försoning. Gud är alltså alltigenom försoningens subjekt. Genom försoningsverket, tänkt såsom ett universellt soteriologiskt-kosmiskt drama, inträder principiellt en ny och förändrad situation i förhållandet mellan Gud och människovärlden. Med hänsyn till den omständigheten, att fördärvmakterna synd, död och djävul tänkas stå även i den gudomliga domsviljans tjänst och utföra dess uppdrag, innebär försoningen även att Gud försonas och att Gud sålunda även är försoningens objekt. Skall artikeln: *descendit ad inferna* ursprungligen, d. v. s. vid dess första framträdande, vara uttryck för det klassiska försoningsmotivet, såsom vi sett det hos Luther och i Konkordieformeln, så bör beträffande densamma två ting kunna uppvisas. Vid tiden före och omkring denna artikels första framträdande måste tanken på Kristi *descensus* såsom innebärande en gudomlig gärning, buren av seger- och triumftön och innebärande tillintetgörande av den svåraste fördärvmakten, kunna konstateras. Kan det vidare göras sannolikt, att denna artikel icke har västerländskt ursprung, utan från Orienten invandrat i Västerlandet,

¹ Beträffande denna benämning se även G. Aulén: A. a., s. 13.

så talar även den omständigheten för att den står i närmaste samband med det från Orienten stammande klassiska försoningsmotivet. Vi upptaga först den mera symbolhistoriska frågan om nämnda artikels ursprung.

Descendit ad inferna utgör i symbolhistoriskt hänseende en av de tio provinsialismer, varigenom Apostolicum skiljer sig från Romanum. Gå vi till det inom Apostolicum-forskningen grundläggande arbetet av F. Kattenbusch,¹ så lämnar detta oss icke full klarhet om, varifrån descendit såsom symbolstycke stammar. Lätt konstaterbart är, att det förekommer hos Rufinus av Aquileja i Venetien inemot 400,² ävensom i formeln från synoden i Sirmium i Pannonien 359, där det heter: εἰς τὰ κατὰχθόνια κατελθόντα.³ Kattenbusch menar, att descendit kommit till Sirmium från Aquileja, alltså västerifrån.⁴ Så till vida skulle descendit som symbolstycke vara ursprungligare i Västerlandet. C. Clemen anser, att descendit icke vunnit utbredning tack vare Rufinus' stora anseende.⁵ Sedan Clemen opponerat mot teorien om alla symbolas romerska ursprung,⁶ hävdar han, att intet finns, som talar emot, att descendit har orientaliskt ursprung. I själva verket finna vi nämligen i Orienten tanken på Kristi descensus redan före 300-talet i fasta kristologiska formler, som äro nära besläktade med det senare Apostolicums utsagor om Kristus, ävensom i d. syr. Didascalia.⁷ Clemen hävdar vidare, att tanken på Kristi descensus får sin förklaring av 1 Petr. 3: 19 f., där det heter: »I anden gick han åstad och predikade för de andar, som höllos i fängelse, för sådana, som fordom voro ohörsamma» etc.⁸

Fr. Loofs⁹ har upptagit C. Clemens teori om vår artikels orientalska ursprung, ehuru han icke vill tolka descendit utifrån 1 Petr. 3: 19 f. Detta Loofs' antagande utgör ett led i hans uppfattning om

¹ Das Apostolische Symbol I—II, 1894—1900.

² A. u. L. Hahn: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 1897, s. 42 f. Jfr H. Lietzmann: Symbole der alten Kirche, 1914, s. 12.

³ Hahn: A. a., s. 204; Lietzmann: A. a., s. 32.

⁴ A. a. II, s. 898.

⁵ Niedergefahren zu den Toten, 1900, s. 27 f.

⁶ A. a., s. 30 ff.

⁷ A. a., s. 102 ff.

⁸ A. a., s. 104 ff.

⁹ Symbolik oder christliche Kofessionskunde I, 1902, s. 41.

uppkomsten av Apostolicum överhuvud. Loofs menar, att Casparis av Kattenbusch modifierade hypotes, att Apostolicum uppstått på 400-talet i Burgund, är gränsen för vad vi kunna veta.¹ Denna hypotes modifierar Loofs i sin tur därhän, att Apostolicum uppstått i Sydgallien, kanske i det katolska Burgund, under delvis orientaliskt inflytande.² Härvid framhåller Loofs icke blott, att det på 400-talet och senare rådde livliga förbindelser mellan Gallien och de östliga delarna av kristenheten, utan även att en hel del av provinsialismerna i Apostolicum föreligga i österländska bekännelseformler före 400-talet.³ En bekännelseformel, som särskilt fångar Loofs' intresse, är den som kan framkonstrueras ur en av Caspari⁴ utgiven explanatio symboli, som tillskrivits Nicetas, biskop av Aquileja. Denna inrymmer nämligen helt eller delvis icke mindre än sju à åtta av Apostolicums tio provinsialismer. Loofs vill emellertid tillskriva denna explanatio icke Nicetas av Aquileja, utan missionsbiskopen Nicetas av Remesiana i Dacien.⁵ Här skulle sålunda ett kraftigt bevis föreligga för det orientaliska inflytandet vid Apostolicums uppkomst. Vad särskilt artikeln: descendit ad inferna beträffar, så föreligger den på österländskt håll före 400-talet i den fjärde sirmiska formeln 359, i formeln från synoden i Nice 359 och i Konstantinopel 360.⁶ Men innan tanken på descensus uppträder i symbolisk form, har den, såsom Kattenbusch⁷ framhåller, en rik historia, som på det närmaste sammanhänger med dess innebörd och betydelse.

Loofs vill icke såsom C. Clemen tolka descendit ad inferna med utgångspunkt från 1 Petr. 3: 19 f., men i likhet med Clemen stannar Loofs inför doxologien i d. syr. Didascalia, där det om Kristus heter: »som blev korsfäst under Pontius Pilatus och ingick i ron för att förkunna för Abraham, Isak, Jakob och alla sina heliga världens full-

¹ A. a., s. 39.

² A. a., s. 40.

³ A. a., s. 39 f.

⁴ Kirchenhistorische Anekdoten I, 1883, s. 341 ff. Jfr Hahn: A. a., s. 47 f.

⁵ A. a., s. 39.

⁶ Hahn: A. a., s. 204, 205, 208. Jfr Lietzmann: A. a., s. 31, 33, 34.

⁷ A. a. II, s. 895. Kattenbusch ger emellertid ingen klar anvisning om artikelns ursprungliga och religiöst bärande betydelse, utan nöjer sig med att med stöd av den gammalkyrkliga litteraturen visa på olika tolkningar. Hans rika källhänvisningar äro dock av största värde, av vilka jag naturligen här gjort bruk.

ändning och de dödas uppståndelse».¹ Ehuru den grekiska texten till Didascalia här icke har κατελθόντι εἰς τὰ καταχθόνια utan κοιμηθέντι, så finner synbarligen Loofs i nämnda utsaga utgångspunkten till tolkningen av descendit ad inferna. Han hänvisar till att man på 100-talet kände en icke beläggbar, än Jesaja, än Jeremia tillskriven profetia, som bl. a. Irenaeus skulle ha använt sig av, så t. ex. Contra haeres. III: 20; Et commemoratus est Dominus sanctus Israel mortuorum suorum, qui dormierant in terra sepultionis: et descendit ad eos evangelizare salutem quae est ab eo, ut salvaret eos. I enlighet härmed skulle syftet med Kristi descensus vara frälsningspredikan till Gamla Testamentets fromma.² Medan C. Clemen med utgångspunkt i 1 Petr. 3: 19 f. menar, att descensus innebär en frälsningspredikan till även de otrogna, »sådana som fordom voro ohörsamma, när Guds långmodighet gav dem anstånd i Noas tid», ser Loofs denna frälsningspredikan vara begränsad till en viss grupp fromma. Clemens och Loofs' tolkning av Kristi descensus ligger dock på visst sätt utefter samma linje. De ha så att säga gripit tag om en apologetisk syn på Kristi verksamhet; för apologeterna låg ju en väsentlig sida av Kristi gärning i hans förkunnelse, och onekligen har denna betraktelse här och var gjort sig gällande även beträffande uppfattningen om Kristi descensus. Medan jag med Clemen och Loofs håller för troligt, att descendit ad inferna såsom väsentlig trosutsaga har orientaliskt ursprung — jag skall i det följande visa på ytterligare omständigheter, som tala för denna uppfattning — menar jag, att innebörden av descendit i enlighet med den av Clemen och Loofs angivna linjen icke är den enda och icke ens den huvudsakliga i gamla kyrkans tid. Utan att förbise att olika föreställningar kunde förknippas med tanken på Kristi descensus, vill jag peka på en starkt företrädd tendens, som i Kristi descensus ser ett uttryck för vad vi i det föregående lärt känna som det klassiska försoningsmotivet. För att här emellertid icke gå vilse ha vi att aktge på följande. För Luther samlade sig allt vad fördärvsmakter heter till sist i djävulen och helvetet. För de gamla är förgängelsen och döden det yttersta uttrycket för det onda. Då för Luther Kristi i descensus förverkligade frälsningsgärning innebar i sista hand krossandet av

¹ A. a., s. 41.

² A. a., s. 42.

helvetet och djävulens makt, har detta hos de gamle sin motsvarighet främst i dödens och förgängelsens förintande.

Med bevarande av denna synpunkt ha vi att noggrannare aktge på en del av de utsagor av de gamle, som Loofs åberopar som belägg för sin tolkning av den väsentliga innebörden av descensus. Loofs hänvisar till en rad ställen i Irenaeus' *Contra haeres*. Gå vi emellertid till dessa ställen, så skola vi finna, att Kristi descensus här icke framställes såsom begränsad till frälsningspredikan, riktad *blott* till Gamla Testamentets fromma. De, som här äro föremål för hans verksamhet, äro icke blott dessa, utan även i allmänhet hi qui credunt in eum¹ och ii qui ante dormierunt in terra sepelitionis.² Och syftet med Kristi descensus är icke blott evangelizare,³ utan även extrahere⁴ och eruere.⁵ Vidare kan i allmänhet mot Loofs' tolkning av descensus med Kattenbusch⁶ sägas, att tanken, att Kristus förkunnat evangelium för Gamla Testamentets fromma, icke kan sägas vara grund och därmed uttömmande förklaring till läran om descensus, utan tvärtom en speciell här och var företrädd teori på grund av denna lära. Betrakta vi även det ställe i d. syr. Didascalia, som Loofs åberopar, så se vi, att det yttersta syftet med Kristi ingående i ron var att bringa budskap om de dödas uppståndelse, vilket — om det skulle hava någon religiös mening — måste tänkas åtföljas av meddelelse av liv åt de avsnade. Loofs visar ock i annat sammanhang på, att Kristi descensus visserligen icke finnes upptagen i Nicaeno-Constantinopolitanum, men icke desto mindre hör med till den orientaliska kyrkans katekestradition och där räknas till munus regium.⁷ Härmed har Loofs pekat på ett ytterst betydelsefullt faktum: enligt ortodox tradition har Kristus i sin descensus framträtt som konung, herre, segrare. Denna tanke sammanhänger på det närmaste med Johannes Damascenus' uppfattning om Kristi frälsningsverk som en försoning, som befriar från synd, död och djävul. Med framhållandet härav har Loofs i grunden visat

¹ *Contra haeres*. IV: 27.

² *Contra haeres*. V: 31.

³ *Contra haeres*. III: 20.

⁴ *Contra haeres*. V: 31.

⁵ *Contra haeres*. IV: 33.

⁶ A. a. II, s. 907.

⁷ A. a., s. 141.

på en helt annan sida av innebörden av descensus, än han ursprungligen åsyftat, en betydelse nämligen, som visar hän mot det klassiska försoningsmotivet.

Loofs tar sin utgångspunkt vid tolkningen av descensus hos Rufinus av Aquileja och finner, att han vid utläggningen av descendit ad inferna i Comm. in Symb. Apostol. c. 18 ff. finner detta otydligt och in-tresselöst.¹ Loofs har förbisett, att Rufinus tidigare, c. 16 f., angivit, vad denna artikel religiöst betyder för honom. Ty här framhålles, att Kristus tog döden på sig för att tillintetgöra döden. Och här rör sig Rufinus med den bekanta bilden om lockbetet och metkroken. Gudssonens virtus framträder velut hamus quidam. Denna världens furste, princeps mundi, griper efter betet (esca), habitus humanae carnis, utan att märka kroken (hamus), Gudssonens virtus. Han drager Kristus ned in infernum. Sicut hamum esca contectum si piscis rapiat, non modo escam ab hamo non removet, sed et ipse de profundo, esca aliis futurus, educitur: ita et is qui habebat mortis imperium, rapuit quidem in morte corpus Jesu, non sentiens in eo hamum divinitatis inclusum; sed ubi devoravit, haesit ipse continuo, et diruptis inferni claustris, velut de profundo extractus trahitur.² Kristi descensus innebär enligt Rufinus, att han in medio terrae bringat frälsning och liv och öppnat dödens port, velut si quis rex pergat ad carcerem, et ingressus aperiat januas, resolvat catenas, vincula, seras et claustra comminuat, et educat vinctos in remissionem, et eos qui sedent in tenebris et in umbra mortis, luci ac vitae restituat.³ För Rufinus har Kristi descensus, som dels innebär tillintetgörelse av döden och dess furste, dels befrielse av de i dödens våld fångna, sålunda betydelse av ett frälsningsverk enligt det klassiska försoningsmotivets typ. Hade Loofs, då han tar sin utgångspunkt hos Rufinus, aktgivit härpå, så hade han sannolikt vid tolkningen av den väsentliga innebörden av Kristi descensus kommit till ett annat resultat, än som skett. Rufinus nämner intet om patriarkerna och Gamla Testamentets fromma. Kristi descensus har en vidare innebörd och gäller oss alla.

Vi kunna följa vår artikel: descendit ad inferna från den ena plat-

¹ A. a., s. 41.

² Comm. in Symb. Apostol. c. 16.

³ Comm. in Symb. Apostol. c. 17.

sen till den andra i Orienten och se, huru innebörden djupast är att tolka utifrån det klassiska försoningsmotivets synpunkt: nedsläendet av den djupast liggande fördärvsmakten. Det har redan framhållits, huru tanken på Kristi descensus är upptagen i formlerna från synoden i Sirmium 359, Nice 359 och Konstantinopel 360. Här ha vi nu att aktge på, att till det blotta konstaterandet av Kristi descensus kommer en nog så tydlig angivelse av vad denna descensus innebär. Den fjärde sirmiska formeln har: εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα, καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα, ὃν πωλωροὶ ἄδου ἰδόντες ἐφριζαν. Formeln från synoden i Nice: εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα, ὃν αὐτὸς ὁ ἄδης ἐτρόμασε. Och formeln från mötet i Konstantinopel: εἰς τὰ καταχθόνια κατεληλυθότα, ὄντινα καὶ αὐτὸς ὁ ἄδης ἐπτηξεν. Vid sin descensus in jagade sålunda Kristus fruktan, skräck och ängslan i hades och den underjordiska världen. Att han därvid tänktes komma som en gudomlig segrare och övertinnare, herre och konung, säger sig självt. I likhet med den fjärde sirmiska formeln talar Cyrill av Jerusalem i Cat. XIV: 19 om hades dörrvaktare och deras skräck vid Kristi descensus: Exterrita mors est, novum quemdam in infernum descendentem conspicata, qui huius loci vinculis non tenebatur. Qua de causa, o inferni janitores, eum videntes expavistis? Qui vos insolens occupavit timor? Fugit mors, ejusque timiditatem fuga illa arguebat. Här anknyter Cyrill till tanken på Gamla Testamentets fromma. Alla profeter kommo nu fram och Moses och Abraham och Isak och Jakob och David även och Samuel och Jesaja et Baptista Joannes, qui ait et testatur: Tu es qui venturus es, an alium exspectamus? Men syftet med Kristi descensus är icke blott frälsningspredikan till dem utan deras befrielse från dödens våld. Även för Cyrill betecknar sålunda Kristi descensus seger över dödens makt. Vi ha förut sett, huru för Origenes Kristus, sedan han ingått i ron, är lejonet, som besegrar allt och krossar eum qui habebat mortis imperium och sedan uppstår på tredje dagen. Seger- och triumftön uppbär för Origenes Kristi descensus, som så att säga ligger i obruten linje med hans uppståndelse.¹

Vi ha förut sett vid kritik av Loofs' tolkning av descensus, att Irenaeus icke helt kan räknas som representant för den åskådningen, att nedstigandet avsåg endast Gamla Testamentets fromma. Visser-

¹ In Genes. hom. XVII: 5.

ligen finnes väl inslag av apologetisk teologi hos Irenaeus. Apologeterna hade ju ett starkt intresse för Gamla Testamentet, och för dem kunde väl den teoretiska frågan vara aktuell, huru det skulle gå för patriarkerna och gamla förbundets fromma, vilka avsomnat före Kristi framträdande. Likaledes är det naturligt, att apologeterna i främsta rummet skulle fatta Kristi verksamhet bland dem som en frälsningspredikan. Men i *Contra haeres.* finnas, såsom vi sett, flera ställen, som tala för, att Irenaeus hade en mera omfattande syn på Kristi descensus. Att såsom Kattenbusch¹ i förevarande fall jämställa Irenaeus och Tertullianus, är missvisande. Det klassiska försoningsmotivet är alltför starkt förankrat i Irenaeus' teologi,² för att han med avseende på Kristi descensus skulle helt kunna glida in i Tertullianus' rationaliserande tankebanor. Då Irenaeus i *Contra haeres.* framhåller, att icke blott Gamla Testamentets fromma äro föremål för Kristi verksamhet i hans descensus, utan över huvud hi qui credunt in eum och att syftet icke blott är evangelizare, utan även extrahere och eruere, spåra vi även hos Irenaeus det klassiska försoningsmotivet, även om vi skulle väntat, att det just hos Irenaeus även i förevarande fall hade varit starkare framhåvt.

Hos Ignatius finnas ock åtskilliga ställen, som tala om Kristi verksamhet bland Gamla Testamentets fromma. Men det är betecknande, att icke heller Ignatius ser Kristi verksamhet i hans descensus inskränkt till dem. Enligt Philad. 9 är Kristus dörren till Fadern icke blott för patriarkerna och profeterna, utan även för ἡ ἐκκλησία. Och enligt Magn. 9 är han icke blott profeternas διδάσκαλος, utan även den som för dem ut ur dödsriket. Även hos Ignatius har sålunda det klassiska försoningsmotivet gjort sig gällande, ehuru trosutsagorna hos honom liksom hos den första efterapostoliska generationen i allmänhet äro kännetecknade av en viss vaghet och obestämdhet.

Med tillhjälp av vad Rufinus meddelar i *Comm. in Symb. Apostol.* kunna vi emellertid tränga till äldsta tid. I Aquileja hade man till Romanums: qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, lagt: descendit ad inferna. Redan sammanställningen: crucifixus et sepultus är anmärkningsvärd. Man hade väntat: mortuus et sepultus. Men

¹ A. a. II, s. 909.

² Jfr G. Aulén: A. a., s. 38 ff.

det är i den gamla bekännelsen icke fråga blott om att Kristus såsom död är lagd i en grav. Då det heter: *crucifixus et sepultus*, är *sepultus* en stegring av *crucifixus*. Såsom Kristus på korset icke blott dog, utan döende utförde ett frälsningsverk, så var han i graven icke blott död, utan utförde där ock en frälsningens gärning. Graven är porten till underjorden och dödens värld. Såsom *sepultus* hade Kristus att uppta kampen mot döden. Rufinus anger nu i *Comm. in Symb. Apost. c. 18*, att då man i Aquileja till: *et sepultus*, lagt: *descendit ad inferna*, ville man blott klart åskådliggöra, vad som inneligger i *sepultus*. Att *descendit ad inferna* enligt Rufinus är att förstå utifrån det klassiska försoningsmotivets synpunkt, ha vi förut sett. Då Rufinus till betydelsen identifierar *descendit ad inferna* och *sepultus*, har han onekligen givit uttryck åt en inom kyrkan gammal föreställning. Det var i döden och dödsriket den avgörande kampen stod.¹ *Sepultus* ingår nu icke blott i *Romanum*, utan återfinnes även hos Paulus i 1 Kor. 15: 4. För så vitt 1 Kor. 15: 3 ff. är ett uttryck för den äldsta kristuskerygman, som bildar förutsättning för de äldsta bekännelseformlerna och sålunda varit symbolhistoriskt av största betydelse, så ha vi från symbolhistorien nått fram till nytestamentlig tid. Är *sepultus* såsom fixerad trosutsaga i sak identiskt med *descendit ad inferna*, så föreligger tanken på Kristi *descensus* inom äldsta kristen tid. Och med tanke på den framskjutna ställning, det klassiska försoningsmotivet intar inom Nya Testamentets ram,² torde intet tvivel råda därom, att detta motiv ursprungligen varit bestämmande även för den äldsta föreställningen om Kristi *descensus* såsom innebärande ett nedslående av dödens makt. Enligt Hebr. 2: 14 »skulle han (Kristus) genom sin död göra dens makt om intet, som hade döden i sitt våld». Möjligen är utsagan Mt. 27: 52 f. om huru många avsomnade gingo ut ur sina gravar och kommo efter Kristi uppståndelse in i den heliga staden, en urgammal mytologisk omklädnad för den religiösa vissheten, att genom Kristi *descensus* är dödens makt bruten.

¹ Jfr A. Fridrichsen: Jesu kamp mot de urene ånder, Sv. T. Kv. 5. årg. 4. hft. 1929, s. 311: Døden og Dødsriket er skueplassen for forløsningen. Og det er vel den eldste anskuelse som knytter sig til Jesu død, at døden er seiren; opstandelsen (ophøielsen) kommer som lønnen, beseglingen, fullendelsen, manifestasjonen av det vunne resultat.

² G. Aulén: A. a., s. 118 ff.

Visserligen ha andra föreställningskomplex förknippats med tanken på Kristi descensus än det, som bottnar i det klassiska försoningsmotivet. Vi ha stiftat bekantskap med en i apologetisk riktning gående tanke, att Kristi descensus hade till syfte frälsningspredikan för patriarkerna och Gamla Testamentets fromma, ja även för de ohör-samma enligt 1 Petr. 3: 19 f. Clemens av Alexandria talar om en frälsningspredikan för *alla* döda, judar och hedningar.¹ Men den tanke på Kristi descensus, som bottnar i det klassiska försoningsmotivet och som innebär, att Kristus tillintetgjort den yttersta fördärvsmakten, döden, och i den undre världen dragit fram såsom en segrande hjälte, är inom den gamla kyrkan den religiöst bärande. För att ytterligare förstå detta ha vi att betrakta denna tankegång mot bakgrunden av dess radikala motsats, nämligen den tanken att Kristus såsom mortuus et sepultus har gått att fylla en allmänmänsklig lag. Vi ha redan stiftat bekantskap med en sådan tankegång hos Tertullianus i *De anima*. Den apologetiska teologien har hos Tertullianus glidit över i rationalistisk riktning. Kristus har blivit människa, han har dött och blivit begravnen. På samma sätt skola alla människor dö, även de fromma (*fideles*). Tertullianus bekämpar i *De anima* c. 55 sådana, som åberopa sig på Kristi descensus såsom borgen för att de icke skola smaka döden: *Christus inferos adiit, ne nos adiremus*. Vi kunna lätt sluta oss till, vilken ståndpunkt Tertullianus' motståndare intogo. Enligt Tertullianus' rationalistiska uppfattning har *infernum* blivit en neutral, religiöst indifferent storhet. Icke så för hans motståndare. För dem är döden och dödsriket sammanfattningen av allt ont. Men Kristus har i sin descensus nedslagit dödens makt. Och de, som höra honom till (*fideles*), skola icke smaka döden. Sådana trostankar bottna i vad vi lärt känna som det klassiska försoningsmotivet. En sådan uppfattning om *descendit ad inferna* har framsprungit ur samma religiösa motiv som Pauli dristiga ord: »Att leva det är för mig Kristus, och att dö det är för mig en vinning» (Fil. 1: 21). Tankarna gå ock till det johanneiska ordet: »Jag är uppståndelsen och livet. Den som tror på mig, han skall leva, om han än dör; och var och en som lever och tror på mig, han skall aldrig någonsin dö» (Jh. 11: 25 f). Kristus har nedstigit i döden och har därmed gjort dödens

¹ Strom. VI: 6.

makt om intet. Det är det religiösa motivet bakom den i gamla kyrkan ledande tanken på Kristi descensus.

III.

Vi hava slutligen att konfrontera Luthers syn på Kristi descensus med gamla kyrkans ledande tanke. En viss olikhet är därvid icke att fördölja. För Luther kom Kristi descensus att i första hand innebära ett nedslående och krossande av die Helle und des Teuffels reich und gewalt, för de gamle gick Kristi i descensus betygade segergärning närmast ut över döden och dess makt. Men denna olikhet kommer att försvinna, om det betänkes, att för Luther alla andra fördärvmakter, sålunda även döden, hade sin grund och sitt upphov i djävulen och helvetets makt, och att de gamle kunde tala om att Kristi descensus var riktad icke blott mot döden och dess makt, utan även mot den qui habebat mortis imperium, mot princeps mundi, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου. Det är tydligt, att även om Luther i första rummet talar om djävulen och helvetets makt och de gamle närmast tänka på döden och förgängelsen, detta icke är en olikhet av väsentlig art utan blott en olika nyansering i framställningssättet. Uppenbart är, att ett och samma religiösa grundmotiv uppbär Luthers uppfattning om Kristi descensus och den ledande och religiöst bärande tanken i samma avseende hos de gamle. Både hos Luther och de gamle är det fråga om, att vad Kristus i sin descensus verkat, har han åstadkommit icke såsom människa eller mänsklighetens representant utan i anseende till sin gudomlighet; det var der Heilige, Almechtige Gottes Son, som enligt Luther utförde detta frälsningsverk, och han gjorde det genom seine Göttliche gewalt, och enligt de gamle var det Gudssonens virtus, som segrade över ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου. För både Luther och de gamle är Kristi descensus med ett ord en segergärning över tillvarons djupaste fördärvmakt. Den framkallar hos motståndaren fasa och skräck. Den är själv buren av seger- och triumfton. Både för Luther och de gamle råder det närmaste samband mellan Kristi descensus och hans uppståndelse. Uppståndelsen är blott den naturliga fortsättningen och det nödvändiga fullföljandet av det, som redan skett i descensus. Och liksom för Luther, så gäller ock för de gamle,

att Kristi descensus har en beständig aktualitet för tron, innebär m. a. o. något ständigt för tron present. Luther börjar sin Torgau-predikan med att framhålla, att »vi», som nyss gått att begrava Kristus, *nu* ock ha att följa honom, då han inträder i ett nytt liv och visar sig som herre över döden. Hans descensus är visserligen något, som en gång skett, och ändock sker den alltjämt på nytt. Och dess välsignelser tillkomma dem, som tro. Den får en levande religiös betydelse därigenom, att den avser »oss alla», icke blott en viss skara fromma, utan alla, som tro på honom. Så kunde man icke heller inom gamla kyrkans tid åtnöja sig med den tanken, att Kristi descensus haft till syfte att bringa frälsning och liv blott åt en viss grupp fromma, gamla förbundets helige. Att vinna klarhet i den i grunden teoretiska och spekulativa frågan, huru det gått för dessa, som levat före Kristi framträdande, kunde icke vara det egentliga religiösa motivet till tanken på Kristi descensus. Den häri genom Kristus bevisade frälsningsgärningen måste ha betydelse och värde för »oss alla», den måste ha en beständig aktualitet för tron och vara något för tron ständigt present. För att tanken på Kristi descensus skulle få den mättade religiösa halt, som vi funnit det, måste Kristi här betygade verk gälla »oss alla», alla fideles. Aktge vi på det religiösa grundmotivet, så måste vi säga, att en fullständig samstämmighet råder mellan Luthers uppfattning om Kristi descensus och det däri bevisade frälsningsverket och den inom gamla kyrkan i samma avseende ledande och religiöst bärande tanken. Och det bakomliggande religiösa grundmotivet är hos Luther och de gamle, vad vi lärt känna som det klassiska försoningsmotivet.

Råder denna överensstämmelse mellan Luther och den gamla kyrkans åskådning beträffande descendit ad inferna, så torde det icke vara för djärvt att säga, att då Luther såväl i Lilla som Stora katekesen beträffande andra trosartikeln tolkar Kristi frälsningsverk utifrån det klassiska försoningsmotivets synpunkt, han åtminstone i en artikel i den gamla bekännelsen, nämligen descendit ad inferna, har en direkt utgångspunkt och grund för sin utläggning.

Artikeln: descendit ad inferna kan sålunda tjäna som grund för en revidering av den ovan relaterade gängse uppfattningen, att Luthers katekesförklaringar i stort äro att betrakta mera som omtolkningar och fria utläggningar än som direkt klarläggande av det kateketiska

stoffet. Men nämnda artikel kan ock tjäna att belysa den uppfattningen, som alltmera håller på att arbeta sig fram,¹ nämligen att Luthers trosåskådning står i mycket intimare samband med den religiöst bärande tankeriktningen inom gamla kyrkans tid, än man tidigare velat göra gällande. Det betyder för gamla kyrkans del, att vi inom dess trosåskådning kunna spåra en äkta evangelisk tendens, som går fram som en guldådra på djupet.

I och för sig har artikeln: *descendit ad inferna* visat oss, vilken betydande ställning det klassiska försoningsmotivet intar inom det kristna trostänkandets historia alltifrån äldsta tid över en rad av gamla kyrkans fäder fram till Luther och Konkordieformeln. Härtill skulle kunna fogas reflexionen, att skola vi berömma oss av trohet mot reformationens arv, måste ock samma motiv bli verksamt inom nutida dogmatiskt tänkande. Har nämnda motiv onekligen i rent teologiskt hänseende länge legat dolt och först nyligen hos oss framdragits i ljuset,² så torde vi dock säkerligen kunna göra samma erfarenhet som Luther på sin tid, nämligen att detta motiv levat starkt kvar i den levande folkfromheten. En undersökning av våra andliga hymner och sånger från denna synpunkt skulle förvisso bekräfta ett sådant antagande.

Om artikeln: *descendit ad inferna* må slutligen sägas, att den för oss till den kristna frälsningstrons centrum. Ty den belyser, huru Kristus på den allra djupaste punkten nedslår de fördärvsmakter, som stå hindrande mellan människan och Gud. Den har i denna sin egenart haft utomordentlig betydelse för utgestaltningen av det kristna dogmat i specifik bemärkelse, nämligen det kristologiska. Kattenbusch³ har i sitt monumentala arbete framhållit detta. Han säger, att tanken på Kristi *descensus* blev »ein Träger des mächtigsten religiösen Pathos, derjenigen Idee über Christus als σωτήρ, die der antiken Welt wohl den stärksten Eindruck von der Grösse der neuen Religion erweckt hat. Sie ist es, die das eigentliche christologische Dogma geboren hat».

¹ Denna uppfattning företrädd av G. Aulén i ett flertal skrifter, såsom Luther — strömbrytaren, Sv. T. Kv. 2. årg. 3. hft. 1926, Försoningsmotivet inom den kristna idéhistorien, Sv. T. Kv. 4. årg. 1. hft. 1928, och framför allt Gammalkyrkligt och reformatoriskt, Inbjudningsskrift vid teol. dokt. prom. 1930.

² Se G. Aulén: Den kristna försoningstanken, 1930.

³ A. a. II, s. 905 f.

DET SEDLIGA OCH DET RÄTTSLIGA MOMENTET I ÄKTENSKAPET

AV PROFESSOR ARVID RUNESTAM, UPSALA

Den fråga, som här skall behandlas, är denna: Vad är det som gör äktenskapet till en etiskt sett nödvändig institution, och huru förhåller sig särskilt det rättsliga momentet vid äktenskaps ingående till det moment, som ur etisk och kristen synpunkt måste betraktas såsom det för äktenskapet till skillnad från de moderna *s. k.* äktenskapen konstitutiva?

Frågan är föranledd av den diskussion om det monogama och livslånga äktenskapets moraliska rätt, vilken väckts till liv av den mångfald projekt till en omdaning av äktenskapet, som i vår tid sett dagen. I denna diskussion är det givetvis av vikt, att man gjort klart för sig, vad det är som principiellt och på ett avgörande sätt skiljer äktenskapet från alla moderna företeelser på kärlekslivets område, som också usurperat äktenskapets namn. Allra minst på kristet håll borde det få råda osäkerhet härutinnan. Ingenting är dock vanligare i diskussionen om äktenskapets rätt och bestånd än en sådan osäkerhet. Och därför blir man lätt svarslös eller svävande på målet inför de principiella argument som framdragas till förmån för en större löslighet i den äktenskapliga föreningen.

Det som vållar denna osäkerhet är det förhållandet, att ett *flertal* förbindande krafter stämma möte i det förbund, som heter äktenskapet, och att man är oviss om, vilken av dem som är den väsentliga. Är det den personliga böjelsen mellan kontrahenterna och den på en starkare eller svagare böjelse grundade personliga, privata överenskommelsen om livslångt samliv, eller är det den rättsliga bindningen: till detta alternativ brukar diskussionen återföras.

Man är nämligen på det klara med att dessa nämnda ting måste vara förhanden. Den naturliga ömsesidiga *bøjelsen* och på den grundad consensus måste finnas. Utan att böjelsen och det fria avtalet

äro tillstädes, blir äktenskapet osedligt eller är äktenskapet inifrån upplöst. Det kommer då att bära på en lögn, på inre osanning, på onatur.

Men givetvis förbiser man icke heller någonstädes, där man överhuvud tager det verkliga äktenskapet i försvar, att detta har en rättslig sida eller fordrar en sanktion av samhället, vare sig denna sanktion har kyrklig karaktär eller blir en statens angelägenhet eller båda-deras.

Med erkännandet av båda dessa moments outhärlighet brukar dock gärna förbindas föreställningen om den rättsliga bindningens helt sekundära vikt i jämförelse med det subjektiva momentet: kärleken och den personliga, privata överenskommelsen. Denna föreställning är vanlig icke blott på sådant håll, där man mycket starkt betonar den naturliga kärlekens rätt och suveränitet, utan också bland dem, som i etikens och kristendomens namn försvara äktenskapet. Ja, den starka betoningen av det rent »personliga» momentet i äktenskapsförbundet, i motsats till det rättsliga, betraktas gärna som en i etiskt avseende särdeles högtstående uppfattning. Eller det *etiska* momentet vid äktenskapets ingående anses ligga just i denna personliga överenskommelse, under det att den rättsliga bindningen hålles för något jämförelsevis oväsentligt, något som i varje fall icke kan tillhöra det för äktenskapet ur sedlig synpunkt konstitutiva. Den rättsliga sidan av saken betraktas som en samhällsangelägenhet, vilken egentligen icke har med äktenskapet såsom sådant att skaffa, en säkerhetsanordning, genom vilken samhället skyddar sig mot upplösningen av en institution, som för samhällets bestånd är behövlig — den bakomliggande outtalade tanken är: för individen själv, som rättsligen bindes vid sitt äktenskap, vore den egentligen icke behövlig.

Men det är denna tysta förutsättning som är betänklig.

Klart är, att det som gör äktenskapet till äktenskap icke är den rent yttre stadfästningen — försåvitt nu icke kyrkan vill göra anspråk på, att det väsentliga för äktenskapet ligger i den kyrkliga vigseln och i den *kristna* sanktion, som därigenom skänkes äktenskapsförbundet. Det har emellertid icke visat sig, att kyrkan, åtminstone hos oss, kunnat framhärda uti att betrakta de civilrättsligt ingångna äktenskapen såsom ogiltiga. Och man får väl därför anse, att den finner

det för äktenskapet konstitutiva ligga på annat håll och att den nöjer sig med att giva kristen helgd åt en rättslig bindning, som även det världsliga samhället kan förmedla.

Men går det an att ur etisk synpunkt lägga någon särskild vikt vid denna äktenskapets kyrkligt eller statligt förvärvade rättslighet? Eller vad är det som utgör den etiska motiveringen för det monogama äktenskapet? Ligger icke det *sedliga* momentet vid äktenskaps ingående i något vid *sidan* av rättsinstitutet? Just i kärleken och den på kärleken grundade eller i förbund med denna ingångna personliga överenskommelsen? Och om det sedliga har något sammanhang med det rättsliga, måste icke i ty fall saken betraktas så, att äktenskapet har även en social sida, ingår i en samhällsordning, är för samhällets bestånd nödvändigt och *därför* eller *så tillvida* även såsom rättsinstitut etiskt? Tanken skulle då vara: den fria kärleken skulle medföra kaos och oordning i samhället, och därför är en rättsligt betryggad ordning, sådan som det lagstadgade äktenskapet, nödvändig och av moralen själv påbjuden. — Det torde i största utsträckning vara tankegången även på kristet håll. Man tänker: äktenskapet ingås »i himmelen», när kontrahenterna inför sig själva och Gud lova varandra trohet för livet; dess ingående på jorden är en sekundär social angelägenhet, som icke primärt hör med till det, som gör äktenskapet till äktenskap, eller till den egentligt etiska halten i äktenskapet.

Harald Nielsen har i sin skrift »Moderna äktenskap» avtryckt ett yttrande, taget ur en dansk tidning, som är typiskt för detta sätt att tänka. Jag tar mig friheten här återgiva det. Det är en folkskollärare som skriver: »När man tänker på saken, bör man fråga: Vem stiftar äktenskapet? Och jag tycker att svaret måste bli kort och klart: De två människor som ingå det och inga andra människor i världen. Det är ett förbund mellan dessa två, och det förbundet ingås den dag, då de av uppriktigt och ärligt hjärta lova varandra att leva tillsammans och dela allt med varandra. Äktenskapet är i själva verket stiftat en kortare eller längre tid innan 'vigseln' äger rum. Men samhället måste för ordningens skull fordra, att en laggiltig formalitet uppfylles, och detta sker den dag bröllopet firas.» Harald Nielsen tillägger, att den jylländske skolmästaren icke står ensam om denna uppfattning av äktenskapet som en privatangelägenhet, med vilken sam-

hället strängt taget icke har något att göra. Hans uppfattning delas heltvisst också icke blott av moderna apologeter för en friare förbindelse mellan könen utan också av många gammaldags människor och kristna.

Det betänkliga med en sådan åskådning är blott, att i det som på detta sätt fastställes såsom det för äktenskapet konstitutiva och grundläggande ingenting finnes, som principiellt skiljer det från andra fria förbindelser på det erotisk-sexuella området. I sådan riktning — till förmån för de fria förbindelserna — är det också ringaktningen av den rättsliga sidan i äktenskapet utnyttjas på den moderna erotiska livsåskådningens sida. Ligger det monogama, för livstid avsedda äktenskapets etiska nödvändighet blott i dess sociala lämplighet eller företräde, så är det icke så farligt, om man tar äktenskapet litet mindre allvarligt, då sociala lämplighetsfrågor ju alltid kunna diskuteras.

Det säger sig självt, att hela detta betraktelsesätt innebär en stor fara. Och gent emot detsamma måste hävdas följande. Äktenskapet är icke blott en lämplig eller nödvändig social anordning. Dess sedliga nödvändighet ligger icke blott i dess sociala nödvändighet. Och det som gör äktenskapets ingående till en sedlig akt är icke den från rättsinstitutet isolerade privata överenskommelsen och böjelsen, utan i stället detta, att kontrahenterna taga den rättsligt bindande ordningens aukoritet, kyrklig eller världslig, alltså den starkaste aukoritet utanför sig de känna, till vittne på sin trohetsavsikt och trohetsplikt och förklara sig beredda att bära följderna av en brytning med denna den högsta eller starkaste av dem kända yttre aukoritet.

När denna tanke framställts bland annat vid ekumeniska diskussioner i etiska frågor, har den på sina håll rönt livligt motstånd. Man har sagt: »Detta är att lägga alltför stor vikt vid den yttre rättsliga bindningen i äktenskapet, vid den yttre aukoriteten. Och det är ovärdigt en evangelisk kristen. Det väsentliga i äktenskapet, det som konstituerar det, är den personliga privata överenskommelsen inför samvetet och inför Gud. Det andra är sekundärt, det är ett socialt och statligt intresse, som visserligen också måste respekteras, men som alls icke hör med till äktenskapets etiskt sett konstitutiva faktor. Det är på *samvetets* aukoritet det kommer an för en evangelisk kristen

och icke på den yttre auktoriteten. Det avgörande ligger i att jag binder mig vid mitt eget samvete, icke däri att jag binder mig vid en yttre förpliktande makt. Det ena är sedligt, det andra blott legalistiskt. Det ges i världen ingen högre auktoritet än mitt samvete att förpliktiga mig inför. Och än mer: hur skulle jag kunna betrakta den rättsliga bindningen som avgörande i ett *kristet* äktenskap, där det väl ändå måste komma an på det personliga äktenskapslöftet inför *Gud*? Måste icke allt förblekna i värde i jämförelse därmed? Är det något som konstituerar det kristna äktenskapet, så måste det väl vara just detta, att det ingås inför Guds ansikte, inför Gud och inför samvetet, icke att det ingås inför en kyrklig eller världslig myndighet och får sin sanktion där. Ett äktenskap, som ingås inför Gud, skulle vara ett äkta äktenskap, även om det aldrig funnes någon statlig eller kyrklig auktoritet som sanktionerade det. Och faktiskt ges det sådana fall, då det är omöjligt för folk att få offentlig rättslig sanktion på sin äktenskapsöverenskommelse, nämligen då kontrahenter av olika nationer vilja förena sina öden men av någon anledning de olika ländernas lagstiftning är sådan, att den i vissa fall omöjliggör vigsel, även då äktenskaps ingående eljes icke skulle möta några som helst betänkligheter från etisk sida.»

Invändningarna vila på ett missförstånd av den förut hävdade ståndpunkten, men framför allt på ett oklart tänkande i hela denna sak och på ett *falskt alternativ*. Man rör sig med en falsk motsättning mellan inre och yttre, mellan samvetets auktoritet och den yttre auktoriteten, samt mellan Gud och den rättsliga ordningen.

Det sedligt avgörande och äktenskapet konstituerande ligger naturligtvis icke i den rättsliga sanktionen i och för sig. Det sedliga ligger förvisso primärt alltid i *sinnelaget*. Det ligger i det personliga allvar, med vilket äktenskapet ingås. Det ligger i den personliga överenskommelsen inför samvetet, inför Gud. Men detta personliga allvar utesluter icke utan *innesluter nödvändigt* den rättsliga bindningen och sanktionen av en utomstående garanterande auktoritet. Det personliga allvaret vid den privata överenskommelsen är icke djupt nog, är icke verkligt sedligt allvar, om det icke vid överenskommelsen medinnesluter villigheten och beslutet att uppsöka den starkast möjliga yttre auktoritet man känner för att vid den binda sitt löfte. *Därför*

är äktenskapet såsom rättsinstitut av sådan vikt. Viljan till äktenskap skulle icke ställas inför samma sedliga avgörelse och vinna samma skärpa och allvar, om rättsinstitutets faktum icke toges upp i sinne-
laget i avgörelsen för äktenskap.

Den som icke vill med äktenskapsbandet legitimera ett sexuellt närmande till en person av andra könet eller en inledd könslig gemenskap, under förevändning att den rättsliga sidan av saken hör till utanverken, han röjer sin osedlighet på tre sätt, eller måste i varje fall misstänkas för sådan osedlighet: han röjer för det första bristen i sin böjelse för eller i sin kärlek till den andra parten. Kärleken själv, där den är äkta, sluter nämligen i sig ett krav på att få binda sig förblivande. Höfding säger i sådant sammanhang i sin Etik: »En känsla, som icke ovillkorligen tror på sin egen varaktighet, är icke äkta. Det skulle vara onaturligt, om, när känslan gent emot en annan individ är i den starkaste rörelse, man dock gjorde ett förbehåll för och ägde ett uttryckligt medvetande om, att det hela blott skulle gälla för en viss tid. Är känslan äkta, träder en sådan möjlighet icke fram för tanken. . . . Ett förhållande som stiftas med uttryckligt medvetande om eller rent av beräkning på, att man nog skall kunna draga sig ut ur spelet, ett sådant förhållande är i regeln icke blott ett bedrägeri mot den andra parten; det kan icke heller gärna bliva något helt och fullt förhållande.»

Den som icke vill legitimera sin förbindelse röjer för det andra, att han icke fullt och helt vill påtaga sig den sedliga *förpliktelse*, som det sexuella umgänget innebär, eller hålla det *löfte*, som en ingången sexualgemenskap alltid innesluter. Sinne-
laget, i vilket han ingår förbindelsen, är blottat på det djupaste etiska allvaret, ej blott på den djupaste *böjelsen*. Därför är det osedligt. Osedligheten är förhanden redan i detta sätt att undandraga sig det sedliga ansvar, det löfte, som köns-
gemenskapen innebär. Det förhåller sig nämligen så: en ingången köns-
gemenskap innebär som ingenting annat ett löfte om *förblivande* gemenskap, en plikt till förblivande gemenskap. *Varje* närmande till en annan människa innebär ett löfte, ett åtagande, som har ansvar med sig. *Varje* närmande till en annan människa gör henne till vår »nästa». Och det är just nästan vår sedliga plikt gäller. Men »nästa» är i första rummet den, som genom ens eget förvållande eller

genom omständigheterna förts en i tid och rum nära och närmast. Denna plikt gent emot de närmaste kallas av de gamle för en kärlekens naturliga ordning, en i tingens och människans väsen och villkor själv grundad ordning. Ingen är i tid och rum närmare än den man ingått könslig förbindelse med. Den trohetsplikt, som ingår i plikten mot nästan, blir därigenom här särskilt stark. Ingenting vore mera emot kärlekens naturliga ordning än sexuell otrohet. Den är *principiellt* svek och löftesbrott. En sedlig vilja, en pliktvilja, kan därför icke vilja något annat än binda sig på ett förblivande sätt vid den nästa, som utgör den sexuella känslans och gemenskapens föremål. Och vill den icke detta, har den därigenom förrått sin osedlighet.

Oviljan att legitimera den sexuella förbindelsen röjer för det tredje brist på sådan fasthet och konsekvens i karaktären, som hör till det sedliga sinnelagets väsen. Den röjer viljans otrohet mot sig själv. Det hör till det sedliga livets elementära krav, att man skall vinnlägga sig om konsekvens i sitt liv och visa trohet mot sin uppgift, icke flacka hit och dit och upplösa sig själv genom splittringen på mångfalden objekt: en gammal sats i etikens historia, som redan stoikerna begagnade som det riktiga uttrycket för ett liv i enlighet med den sanna människonaturen. Men gäller detta bud om konsekvens och trohet mot sakuppgifterna och mot de *ting*, man har för händer, så är det rimligt att det även gäller den *människa*, med vilken man ingått köns-gemenskapens intima förbindelse. Lösligheten på den punkten måste mer än någon annan grundläggas en vacklande karaktär och draga ned människan.

Så röjer olusten till legitimering av kärleksgemenskapen överallt en osedlighet i det sinnelag, som ligger till grund för den personliga överenskommelsen mellan kontrahenterna, vilken skulle vara det väsentliga och konstituerande i äktenskapet. Den röjer en brist i känslans djup och renhet, en brist i pliktviljans allvar, en brist i karaktären, den röjer djupast ett *sinnelag*, som är berett att förråda både sig själv och nästan.

Det är sinnelaget, icke formen, som gör könsumgänget till sedligt eller osedligt, säger Johan Almqvist i sin skrift *Aktuella synpunkter på sexualfrågan*. »Jag kan alls icke betrakta vigselformulärets uppläsande såsom ägande en sådan märkvärdig kraft, att det skulle för-

vandla ett könsungäende från osedlighet till sedlighet.» »Det är icke i yttre former, utan i fullgörandet av etikens fordringar, som sedligheten ligger.» Riktigt, men det sedliga sinnelaget och etikens fordringar innehålla just kravet på ett legitimt ingånget äktenskap. »Vigsselformulärens uppläsande» är den brännpunkt, i vilken det etiska allvaret samlar sig och med den svagare eller starkare kärleken ingår ett fast förbund; ja, det är blicken fram mot dess stund, som ger redan det privata, personliga äktenskapslöftet dess allvar. Har man tagit bort det rättsligt bindande äktenskapslöftet, har man tagit bort den etiska grunden i kärleksförhållandet: bekännelsen till en trohet, som man vill förankra i en starkare auktoritet än den mänskliga svaga känslan.

Det kommer alltså verkligen an på sinnelaget, på kärleken, på den personliga överenskommelsen. Men det kommer an på att denna subjektiva faktor i sig innesluter såsom ett nödvändigt moment viljan till rättslig bindning och det ivriga uppsökandet av den yttre förpliktande auktoriteten och rättsordningen, denna må vara representerad av kyrkan eller av annat organ.

Det är alltså ett grundfalskt alternativ, när man ställer den personliga överenskommelsen inför samvetet och Gud i motsats till bindningen inför den yttre auktoriteten och frågar, om det ena eller det andra konstituerar äktenskapet. Det är här icke fråga om ett antingen — eller utan om ett både — och eller ett ivartannat av inre och yttre, av gudomlig och världslig bindning. Endast det äktenskap ingås inför samvetet och inför Gud, som ingås inför den yttre rättsliga auktoriteten eller med denna för ögonen. Om äktenskapet ingås icke blott på jorden utan också i himmelen, så är anteckningen om det i himmelen säkerligen icke att räkna från den första kärlekslyckans hemliga möte — så lättvindigt tar man det säkerligen icke i himmelen — utan från trohetsviljans besegling i den av högtflygande idealer lätt föraktade yttre rättsliga bindningen, eller från det ögonblick ett löfte gavs, som såsom självklart inneslöt viljan till och fordran på yttre rättslig bindning.

Härmed är nu också den invändningen besvarad, att det ges fall, då kontrahenterna icke kunna få rättslig bindning på ett önskat äktenskap. Visar icke detta, att det sedligt konstitutiva i äktenskapet icke

kan ligga i uppsökandet av den yttre förpliktande auktoriteten? Svaret är redan givet. Det sedliga momentet i äktenskapsbandet är den *vilja* till trohet, som ovillkorligen medinnesluter och uppfordrar till rättslig bindning. Skulle så vara, att statens och kyrkans auktoritet icke kan uppbringas, på grund av rent formella hinder, kan dock i själva sökandet efter denna auktoritet och i önskan att finna dess sanktion, det efterlysta sedliga momentet vara förhanden, och denna önskan kan utan tvivel finna uttryck i bindningen vid annan auktoritet, som i sådant fall träder vikarierande in i den lagliga myndighetens ställe.

Men betraktar man ofta på sådant håll, där man eljest tar det allvarligt med äktenskapet, dess rättsligt förpliktande karaktär som en *etiskt* sett relativt *likgiltig* sak, så går man på andra håll längre och betraktar den som en *fara*. Den rättsliga bindningen utgör, menar man, icke blott ett för den om sin frihet och självständighet angelägna människan förnedrande slaveri utan också ett allvarligt hot mot hennes sinnelag, hennes kärlek, hennes vilja till trohet. Den yttre lagens band är farligt för äktenskapet. Det psykologiska tryck, som detta band utövar, är faktiskt ägnat att försvåra tillvaron för det kärlekens och trohetens sinnelag, som det gäller att hålla vid liv. Att taga bort äktenskapsbandet i dess nuvarande tyngande, bindande form, att giva kontrahenterna större frihet och större möjlighet att komma loss från varandra, skulle vara att göra själva det äktenskapliga sinnelaget en stor tjänst! Kontrahenterna i äktenskapet skulle andligen må mera väl av att veta sig vara fria, de skulle icke känna »lagens» tryck, de skulle bliva mera positiva och bejakande i sitt väsen, och de skulle på ett annat sätt än nu känna självansvaret. I sådan riktning uttalar sig Bertr. Russel i sin bok Äktenskap och moral. »Kärleken kan endast trivas, så länge den är fri och spontan. Den dräpes lätt av tanken, att den är en plikt. Att säga att det är ens plikt att älska den och den är det säkraste sättet att dräpa kärleken till honom eller henne. Äktenskapet som en blandning av kärlek och juridiska band kommer på så sätt att sitta mellan två stolar.»

Den grundtanke, som ligger under detta resonemang, innehåller en god portion sanning. Den ger uttryck åt en psykologisk lag av utomordentlig betydelse, en lag, som vinner sin bekräftelse även av de

djupaste erfarenheterna i kristendomens historia. Det är lagen om nödvändigheten att bli »fri från lagen» för att bli fri till ett verkligt sedligt förhållande. Slit sönder lagens boja, på det att du därigenom också må kunna slita sönder syndens och själviskhetens boja! Ty lagen, som gör det till ett tvång att älska, endast utmanar inre motstånd och trots och väcker ovilja, som utan lagens »du skall» aldrig skulle ha inställt sig. Lagen endast hämmar och hejdar den självhängivelse åt maken, som är det äktenskapliga sinnelagets väsen, och väcker till liv den självhävdelse, som kommer den ena människan att sluta sig gentemot den andra och isolera sig från henne.

Det riktiga i detta tänkesätt är, att en yttre lags tvång är farligare i den mån det kräver en invärtes hållning eller ett sinnelag, vilket är så djupt liggande och så centralt, att det icke kan av människan själv presteras utan endast såsom en gåva kan komma henne till del. Det är också detta som ger äktenskapets rättsinstitut dess särställning i rättsordningen. Rätten träffar här särskilt känsliga mänskliga förhållanden och är med om att förplikta till en inre hållning, som ytterst icke kan *utkrävas* utan endast ägas som en gåva. I den mån rättslagen gör människan påmint om det kärlekens sinnelag, som hon bör äga, men som det icke ligger i hennes egen makt att skaffa sig, i samma mån föreligger ett farligt psykologiskt läge, som faktiskt kan bli ödesdigert för det sedliga sinnelaget. Ett sådant läge kan utan tvivel uppstå inom äktenskapet, särskilt hos makar med starkt känsliga samveten. Men dels är den *primära* orsaken till kärlekens vacklan i dylikt fall icke det rättsliga tvånget i och för sig utan andra faktorer, på vilka här icke är tillfälle att ingå, dels har rättslagen också en annan positiv uppgift: den har icke blott en »lagisk» och sinnelagsfördärvande verkan utan uträttar också en stor tjänst åt den personliga friheten och hjälper till att stärka och vidmakthålla det sedliga sinnelaget. Det gäller framför allt äktenskapsinstitutionens rättslag. Den icke blott binder utan *befriar* den den binder. Icke blott så, att den befriar honom från oro för den andre kontrahentens otrohet, utan också så, att den befriar just genom att binda honom själv vid den förpliktande auktoriteten. *Nödvändigheten innebär alltid en fond av frihet.* Och den frihets- och kraftkälla, som ligger i den åtagna trohetsförpliktelsen i äktenskapet, kan icke gärna överskattas. Den som

har bundit sig med sin förpliktelse i könsligt avseende vid den starkast kända auktoritet, har därigenom från början befriat sig från mycken anfäktelse i sexuellt och erotiskt avseende. Han har klippt av frestelsen eller brutit udden av den, redan innan den kommit i gång. Vilken frihet och kraft har icke legat i den tidigare allmänna föreställningen om äktenskapets oupplöslighet. Hur mycken frestelse har icke redan genom detta fasta medvetande och denna odisputabla visshet avvärjts. Just det *odisputabla* i äktenskapets livslånga bestånd har varit friheten. Och det kan icke eftertryckligt nog framhållas, vilken nedsättning i den moraliska ståndaktigheten och motståndskraften det har medfört, att den föreställningen utbrett sig, att äktenskapet visst icke är så oupplösligt. Det är en väldig moralisk krafttillgång som därigenom gått förlorad. Ty den »frihet», som den ruckade nödvändigheten till livslång sammanhållning inneslöt, har i verkligheten betytt en stegrad ofrihet och oförmåga att hålla stånd mot frestelsen. Den vinkande möjligheten att kunna bli fri från bandet utgör alltid ett stöd för den slappnande böjelse, som börjat taga en olovlig riktning, och kommer den förbjudna böjelsen att växa. Detta har Russel i sin nyssciterade bok också sett, utan att observera, att problemet frihet och plikt i kärlekslivet därigenom blir mera komplicerat än han förutsätter. Han säger: »Den samhällseliga sedens stelhets har ... en viss tendens att förhindra vad man kallar olyckliga äktenskap. Om äktenskapets band anses som slutgiltiga och oåterkalleliga, har fantasien ingen anledning att sväva utanför dem och falla på den idén, att en mera extatisk lycka skulle varit möjlig.» Alltså: förut hette det, att plikttanken, föreställningen om att vara *bunden*, är farlig för kärleken och äktenskapet. Här är det tvärtom så, att just bundenheten själv innebär en större frihetsgaranti och en större inre harmoni. Det är alltså så långt ifrån att den absoluta och radikala förpliktelsen till trohet är en *fara* för den goda böjelsen, att det tvärtom just är den *försvagade* förpliktelsen som är en fiende till den goda böjelsen, i det att den uppmuntrar en olovlig motböjelse eller frestelse till otrohet. Därför blir lätt en slapp äktenskapslag ett förräderi mot den enskilde, som i sin dårskap ropar på större frihet i äktenskapet.

Vad jag emellertid framför allt velat fästa uppmärksamheten på med dessa sidor är den även i kristna kretsar i stor utsträckning kvarlevande subjektivismen i uppfattningen av äktenskapet. Det är väl symptomatiskt för ställningen till rättsordningen överhuvud. Man har överhuvud svårt att i det etiska och kristna tänkandet bereda denna rättsordning en plats i det sedliga sinnelagets centrum, och man förfaller överallt lätt till den förut påtalade falska motsättningen mellan inre och yttre. Men särskilt ödesdiger är denna subjektivism på ett område, där den underhålles och näres av en så stark makt som könsdriften och där sådana ömtåliga värden stå på spel. Köns kärleken intar en alltför viktig plats i livet och är en alltför känslig och spröd sak för att utlämnas åt ett subjektivistiskt betraktelsesätt och en där emot svarande livsföring. Kärlekslivet måste förankras i en objektiv ordning, som människan får falla tillbaka på med sitt vacklande och ostadiga sinne. Hon kan icke själv bära upp ansvaret för detta livsområde, hon kan icke hålla det uppe med sina subjektiva känslor, som komma och gå, med sina egna trohetsföresatser. Det är en förmätenhet. Det är till sist också att undergräva såväl äktenskapets existens som den känslas existens, som äktenskapet skulle bygga på. Känslorna måste ha en objektiv ordning att binda sig vid, för att icke det de vilja grundlägga skall vackla och för att icke känslorna själva till sist skola upplösas och bli rotlösa. Det är ingen misstro mot Gud att vilja binda sig vid rättsordningen med sina känslor och sitt samvete. Det är i stället misstro mot Gud att *icke* vilja begagna sig av den rättsordning han låtit växa upp för att giva stöd åt mänsklig svaghet. Det är ingen konkurrens mellan Gud och rätten. Att överlåta sig åt rättsordningen är att överlåta sig åt Gud och hans ordning. Rättsordningen är till sist ett evangelium för människan. Den är ett uttryck för att hon icke kan stå ensam, eller den är ett uttryck för *nåden*. Av nåd allena, icke genom eget förnuft och kraft: det gäller också den lagliga ordning i världen, på vilken människan med sin vacklande håg får falla tillbaka. Den som icke vill erkänna denna ordning och dess centrala betydelse för äktenskapet och det sexuella livets ordnande, han faller ur tron och i vantron, i vantron, d. v. s. i den falska tron att han själv, att människan ensam, att den »kristne» skulle kunna

leva utan *nåd*, utan den nåd, som Gud har givit i rättsordningens lag och evangelium. — Så hör ytterst den kristna läran om det monogama livslånga, rättsligt ingångna äktenskapet på det närmaste samman med den evangeliska centralläran om rättfärdiggörelsen genom tron allena, genom nåden allena.

NYA HANDSKRIFTSFYND TILL GAMLA OCH NYA TESTAMENTET

AV PROFESSOR JOH. LINDBLOM, LUND

Den engelska tidningen Times för den 19 november 1931 innehöll en uppseendeväckande artikel om en rad märkliga handskriftsfynd till olika bibelböcker, som nyligen hade kommit i dagen i Egypten. Artikelns författare var F. G. Kenyon, förutvarande generaldirektorn vid British Museum, bland teologerna måhända mest bekant för sin *Handbook to the textual Criticism of the New Testament*, bland filologerna för sin edition av Aristoteles' nyfunna skrift om atenarnas statsförfattning. Av artikeln i fråga förnams ett eko även i den svenska pressen. Nu har också facklitteraturen, såsom man med iver väntat, börjat intressera sig för saken. Jag har i detta ögonblick framför mig januarihäftet för 1932 av *Gnomon, kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft*, samt det i februari 1932 utgivna dubbelhäftet 3—4 av *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 1931. Den förstnämnda artikeln är författad av Kenyon själv och tycks väsentligen vara identisk med artikeln i Times, den senare åter har till författare den bekante koptologen och utgivaren av gnostiska texter Carl Schmidt i Berlin, som återger Kenyons meddelanden, men med en del egna upplysningar och reflexioner.

Handskrifterna i fråga blevo redan våren 1930 salubjudna åt Schmidt av en handlande i Kairo. På grund av de fantastiskt höga prisen blev det honom emellertid omöjligt att inköpa dem. Något som ytterligare gjorde en eventuell köpare betänksam var att fyndet uppenbarligen icke var enhetligt, utan söndersplittrat och skiftat mellan olika handelsmän, naturligtvis i det syftet att köpesumman än mer kunde trissas i höjden. På det sättet gingo handskrifterna Schmidt ur händerna, men de blevo ändå räddade åt vetenskapen, tack vare samlarivern och de pekuniära resurserna hos en amerikansk ingenjör

A. Chester Beatty, känd som intresserad privatsamlare, isynnerhet av vackert illuminerade manuskript. Beatty köpte alltså in största delen av de utbudna bladen och förde dem till London. Där blevo de underkastade en förberedande granskning och konservering av engelsmännen Kenyon och Bell samt tysken Ibscher, den sistnämnde känd såsom framstående tekniker på papyruskonserveringens område.

Fyndet består av sammanlagt 190 blad av papyrus, tillhörande ett mindre antal, närmare bestämt tolv, codices, de flesta bladen tyvärr dock i mycket dåligt skick. Men som dessa innehålla delar av den grekiska bibeln, både av det gamla och det nya testamentet, och manuskripten till större delen synas vara äldre än våra allra äldsta grekiska bibelhandskrifter, är det klart att det intresse som samlar sig kring dessa blad är utomordentligt. Med största spänning motser man den edition som inom en ej alltför avlägsen framtid väntas av Kenyons hand. Till dess få vi nöja oss med den preliminära översikt över fyndets innehåll, som givits av dess förste bearbetare, vartill man dock redan nu — utan att göra sig skyldig till några överord — kan knyta en del reflexioner.

Schmidt meddelar f. ö., att konserveringen av det hela ej ännu är färdig, varför man mycket väl kan vänta sig nya upptäckter. Ja, han antyder att det finns skäl att förmoda att nya codices med nya skrifter kunna dyka upp. Själv vet han om fem blad till Genesis i Egypten, som, då han skrev, ännu icke fått någon köpare. Han antyder vidare att det finnes andra ägare till olika delar av fyndet, som sannolikt låta utge sina förvärv separat — detta naturligtvis till men för enhetligheten i den vetenskapliga bearbetningen. Det ena med det andra tyder på att vi ha all anledning att med stort intresse följa sakernas vidare utveckling.

Var i Egypten som dessa märkliga handskrifter kommit i dagen är tyvärr en hemlighet. Såväl de som alldeles privatim gjort de lyckliga fynden som de som försålt dem ha all anledning att noga sopa igen spåren efter sig. Dels är det ju opportunt att bevara fyndplatsen för sig själv i och för eventuellt nya och kanske särdeles lukrativa upptäckter, dels har man allt intresse av att icke leda myndigheternas och den egyptiska museiförvaltningens blickar på de skyldiga. Kenyon antar i största allmänhet att fyndet gjorts bland ruinerna

efter någon kyrka eller något kloster från urkristendomens dagar. Schmidt anser sig ha bevis för att fyndet ej kan härstamma från Fajûm, ej heller från Övre Egypten. Han tänker däremot på en plats öster om Nilen vid namn Atfih, det gamla Aphroditopolis, varifrån Antonius, grundläggaren av det egyptiska munkväsendet, härstammade. Här måste i forntiden ha funnits kyrkor och kloster, vilka ägt bibelhandskrifter av papyrus och pergament.

Schmidt fäster uppmärksamheten vid det egendomliga faktum att de olika codices föreligga i ett så ytterst fragmentariskt skick, och att de enskilda bladen inom varje codex så föga hänga ihop med varandra. Det är beklagligtvis blott eländiga spillror av ett helt bibliotek, som kommit i våra händer. Detta förhållande kan måhända i någon mån förklaras därav att fyndet, såsom ovan antydde, sönderdelats före försäljningen för att inkomsten av detsamma skulle ökas. Men den möjligheten föreligger ock — och åt den lutar Schmidt — att fyndplatsen egentligen varit en skräphög för gamla utslitna bibelhandskrifter, att alltså de funna codices voro söndertrasade, redan innan fyndet gjordes. Såsom Schmidt påpekar funnos ju ock i de gamla judiska synagogerna skräpgömmor, åt vilka man anförtrodde gamla förbrukade torarullar och andra heliga skrifter. Det var i en sådan arkivskräpgömma, »geniza», i en synagoga i Kairo, som Sayce och Schechter på sin tid bl. a. funno stora delar av den hebreiska urtexten till Syraks bok. Sådana skräpgömmor äro ju ej de bästa förvaringsställen för böcker. Lite var ha vi kanske någon gång kastat en blick in i en sådan skräpkammare i någon av våra kyrkor och häpnat över det kaos av gamla psalmböcker, biblar o. s. v. som där mötte våra ögon.

Vi övergå till en redogörelse för själva fyndet. Kenyon delar upp det i tolv olika handskrifter, av vilka större eller mindre fragment äro bevarade.

1. Genesis. 44 blad, innehållande kap. 9: 1—14: 13; 17: 7—42: 2. Handskriften måste i sitt ursprungliga skick ha bestått av 66 blad och haft en storlek av $28 \times 17,5$ cm., med två kolumner på var sida och omkring 40 rader i var kolumn. Varje blad är mer eller mindre skadat. Skriften är stor uncialskrift, synbarligen från 300-talet.

Texten motsvarar den i cod. Cottonianus och Bodleianus, icke den i cod. Alexandrinus.

2. Genesis. 22 blad, innehållande kap. 24: 13—25: 21; 31: 50—35: 16; 39: 4—19; 41: 9—46: 33. Handskriften har från början bestått af 82 blad, storlek: 20 × 17,5 cm. På var sida blott en kolumn med 19 rader. Texten sammanfaller icke med den i någon känd septuagintahandskrift. Tid: andra hälften av 200-talet.

3. Numeri och Deuteronomium. 17 blad, innehållande Num. 5: 12—8: 19 samt delar av 22: 11—34: 8; Deut. 1: 20—7: 18; 28: 43—60 och dessutom småfragment, som ej ännu blivit placerade. Kodexen beräknas ursprungligen ha innehållit 103 blad. Mått: 28 × 17,5 cm. Två kolumner på var sida och 32 rader i var kolumn. Tid: första hälften av 100-talet. Detta är den äldsta handskriften i hela fyndet. Bladen skola vara i mycket gott stånd och skriften beundransvärd. Fragment av enskilda blad finnas bland en annan samling, som förvaras vid Michiganuniversitetet. Texttypen skall mer motsvara Alexandrinus och Ambrosianus än Vaticanus.

4. Jesaja. 12 blad, ytterst fragmentariska, med enstaka smärre textpartier. Handskriften innehåller några marginalanteckningar, av vilka somliga äro koptiska. Tid: troligen första hälften av 200-talet. Några blad befinna sig i privatägo.

5. Jeremia. Del av ett blad innehållande 4: 31—5: 1; 5: 9—13. Tid: troligen slutet av 100- eller början av 200-talet.

6. Ester och Hesekiel. 16 blad med smärre partier ur de nämnda böckerna. De första 8 bladen innehålla estertext, de senare 8 hesekieltext, men skrivna av en annan hand. Tid: senare delen av 200-talet.

7. Daniel. 11 blad, innehållande kap. 3: 72—6: 18; 7: 1—8: 27, men med stora luckor, eftersom två femtedelar av varje blad ha förstörts. Bladen ha ursprungligen varit ovanligt smala. Formatet är 35 × 12,5 cm. Skriften är klar och redig och anses ej kunna härröra från en senare tid än första hälften av 200-talet. Texten har sitt speciella intresse, därför att den är septuagintatext och icke theodotiontext (härom mera nedan).

8. Ecclesiasticus (= Syrak, icke Predikaren, som det har uppgivits). Ett blad och en del av ett annat, innehållande kap. 36: 28—

37: 22; 46: 6—11; 46: 16—47: 2. Stilen är stor och grov. Handskriften dateras till 300- eller 400-talet.

9. Evangelierna och Apostlagärningarna. 28 blad med delar av Matt. 20, 21, 25, 26; Mark. 4: 36—9: 31; Luk. 9: 26—14: 33; Joh. 10: 7—11: 56; Apg. 4: 27—17: 17 med många stympade ställen. Nästan varje blad har blivit skadat på båda sidorna, så att texten i många fall är omöjlig att rekonstruera. Endast i lukaspartierna finnas fyra blad i så pass oskadat tillstånd, att en beräkning av de ursprungliga dimensionerna är möjlig. Kenyon förmodar 23×19 cm. och 38—39 rader på var sida i enstaka kolumner. Bokstäverna äro små, rundade, enkelt formade, något lutande. Kenyon hänför handskriften till 200-talet, och Bell har oberoende av honom kommit till samma resultat.

10. Paulusbrev. 9 blad med Rom. 5: 17—6: 14; 8: 15—35; 9: 22—11: 33; Fil. 4: 14—23; Kol. 1: 1—3: 11 samt ett litet fragment av 1 Tess. 5: 5 och 23. Några rader på varje blad ha gått förlorade. Annars är texten i gott skick. Tid: troligen 200-talet.

11. Uppenbarelseboken. 10 blad med Upp. 9: 10—17: 2 i enstaka kolumner med 24—28 rader på var sida. Varje sida är upptill mer eller mindre stympad. Stilen är rå, men i allmänhet korrekt och torde höra till senare delen av 200-talet. Texten har ännu icke blivit närmare undersökt.

12. Henok, samt därtill en eller flera homilior. Av denna handskrift finnas åtta blad i Beatty-samlingen och sex i Michiganuniversitetets bibliotek. Henoktexten omfattar kapitlen 97—107 av den etiopiska Henokboken. Vid slutet står »Henoks epistel». Sedan följer en kristen homilia, vilken ej ännu kunnat identifieras. I homilian, resp. homiliorna behandlas i början dödandet av de förstfödda i Egypten, i slutet, i retorisk stil, offret på Golgata. Stilen är rå och ortografien klen. Kenyon förmodar 400-talet.

Vi tillåta oss nu att göra några preliminära anmärkningar till frågan om betydelsen av det nya fyndet.

1. Daniel. I den gamla kyrkan blev Septuagintas text till Daniels bok tidigt utträngd till förmån för en helt annan, nämligen Theodotions. »Theodotion», »Aquila» och »Symmakos» äro ju, som bekant, vid sidan om Septuaginta de grekiska huvudöversättningarna

till Gamla testamentet i forntiden. De stora bibelhandskrifterna, som annars innehålla Septuaginta, ha därför till Daniels bok Theodotions text. Anledningen till septuagintatextens undertryckande var att den så starkt avvek från den senare fastställda formen av den hebreiska texten, varemot Theodotion mera noggrannt anslöt sig till den. Hieronymus skriver: Theodotionis vulgo legitur, quæ et hebræo et ceteris translatoribus congruit. Så kom det sig att septuagintatexten till Daniel var okänd ända till upptäckten av den berömda codex Chisianus (från kardinal Chigis bibliotek i Rom), utgiven år 1772. Denna handskrifts ålder går dock icke utöver 1000-talet e. Kr., och den erbjuder en i många fall ganska bristfällig text. Hittills har denna handskrift varit den enda till Daniel enligt Septuaginta. Betydelsen av den nu gjorda upptäckten av en ny handskrift till Daniel med septuagintatext, och därtill av ett så gammalt datum som 200-talet, ligger sålunda i öppen dag.

2. Henok. Vi äga som bekant tre olika Henokböcker, innehållande traditioner om Henok och hans synier: den etiopiska, den slaviska och den hebreiska (den sistnämnda utgiven av H. Odeberg 1928). Den etiopiska Henok, vars text första gången utgavs 1838, går tillbaka till en grekisk, som själv återigen är en översättning av ett hebreiskt-arameiskt original (Beer). Av den grekiska texten upptäcktes 1886—1887 vid utgrävningen i Akhmim i Egypten ett parti, omfattande kap. 1—32:6, skrivet i en pergamenthandskrift, som av den förste utgivaren Bouriant förmodas tillhöra epoken 700—1100-talen. Det var f. ö. samma handskrift som innehöll det apokryfiska Petrusevangeliet och Petrusapokalypsen. Det nya fyndet, som nu ger oss en betydande del av slutet av den grekiska Henok, kompletterar alltså på ett synnerligen lyckligt sätt det äldre.

3. Den nytestamentliga texten. Kenyon gör till sin cod. 9 (evangelierna och Acta) intresseväckande anmärkningar i fråga om textgestalten. Han återfinner icke några av egendomligheterna i cod. Vaticanus eller cod. Beza. Detta betyder, för att begagna Westcotts och Horts terminologi, att texten icke hör till den »neutrala» typen, ej heller till den »västerländska». För att anknyta till von Soden skulle vi negative kunna säga att texten varken hör till den egyptiska typen (H) eller den konstantinopolitanska, resp. koinä-

typen (K), utan till någon av de typer som han — därvid för övrigt ådragande sig mycken kritik — sammanför under termen den jerusalemiska texttypen (I). Bland de texttyper som avvika från v. Sodens H och K urskilja Lake och Streeter en texttyp från Cæsarea i Palestina, brukad därstädes på 200-talet och använd av Origenes i hans senare skrifter. Den är representerad av den s. k. Ferrargruppen, Koridethihandskriften (Θ) m. fl. Till denna texttyp skulle nu enligt Kenyon texten i den nya kodexen höra. Då denna efter all sannolikhet är skriven i Egypten, skulle sålunda vara bevisat att Streeters Cæsareatyp icke uppstått i Palestina, utan i Egypten, men därifrån kommit till Palestina. Är det så, har ett nytt perspektiv öppnat sig för den nytestamentliga textforskningen.

4. Kodexformen. Samtliga bibelhandskrifter i Beattys samling ha kodexform. Därmed illustreras på ett levande sätt ett viktigt kapitel i det antika bokväsendet. Två slag av »böcker» tävlade i forntiden med varandra i användning och användbarhet: rullen och kodexen. Rullen bestod, såsom namnet anger, av en lång remsa av papyrus eller läder, vilken rullades ihop till en rulle. Kodexen bestod av dubbelvikna ark, vilka lades i varandra och fälldes samman, alldeles som våra böcker. Föregångare till kodexen var det av ålder brukade knippet av i ryggarna hopfästade vaxtavlor (se E. Nachmanson, *Nya testamentet. En översikt av dess yttre historia*, 1931, sid. 62 f.). Redan i förkristen tid brukades papyrus- resp. pergamentkodexen för vissa praktiska behov, dock icke för rent litterära ändamål. Den litterära formen var rullen. Tidigare trodde man att de kristnas heliga skrifter först långt fram i tiden, på 300-talet, började spridas i kodexform — vi äga ju ock från de första århundradena bevis för att de kristna, såsom hedningarna, begagnade sig av bokrullar. På senare tid har man dock allt mer och mer börjat luta åt den uppfattningen att kodexen från början, i alla händelser mycket tidigt, var använd av de kristna för spridningen av deras litteratur. Kodexen var småfolkets bok, den var billigare och den var mer praktisk i det dagliga livet (jfr W. Schubart, *Das Buch bei den Griechen und Römern*, 1907, sid. 109 f., A. C. Clark, *The primitive Text of the Gospels and Acts*, 1914, och G. Rudberg, *Neutestamentlicher Text und nomina sacra*, 1915, sid. 36 f.). Med användandet av kodexen följde möjlig-

heten att sammanföra flera bibelböcker, t. ex. evangelierna, i en volym. Därmed blev också en viss ordning bibelböckerna emellan så småningom fixerad, vilket var svårt, så länge man använde formen av fristående rullar. Av allt detta ger det nya fyndet nu en levande bild. Det är nu ock fastslaget att redan på 200-talet de fyra evangelierna i vår vanliga ordning jämte Acta kunde vara förenade i en bok av codex-typ.

5. Ålderdomlighet. Har Kenyon rätt i sin preliminära datering av de nyfunna handskrifterna, så härröra de från tiden från första hälften av 100-talet till ett stycke in på 400-talet. De flesta äro från 200-talet. En samling bibelhandskrifter från en så tidig epok är ett unicum i bibeltextens historia. För att vi skola förstå vad detta innebär, skall jag erinra om åldern av våra äldsta bibelhandskrifter i övrigt.

Den äldsta kända hebreiska bibelhandskriften är från slutet av 800-talet (med Mosche ben Aschers text). De äldsta latinska från 300- och 400-talen, den äldsta syriska från samma tid, den äldsta koptiska från 400-talet. Vad beträffar den grekiska bibeln, så ha vi en papyruskodex från slutet av 200-talet med Gen. 1—35, förvärvad av Carl Schmidt 1906 i Akhmim och publicerad 1927, representerande en förorigenistisk texttyp, samt ytterligare några helt obetydliga fragment från en lika avlägsen tid. Men de verkliga, viktiga grekiska bibelhandskrifterna gå icke längre tillbaka än till 300-talet (cod. Sin. och cod. Vat.).

Det nya fyndet kommer sålunda att ge den bibliska textforskningen mycket arbete — icke minst Septuaginta-företaget i Göttingen. Evangeliehandskriften blir en viktig faktor att räkna med, när det gäller att utreda de nytestamentliga texttypernas genealogi. Alltsammans naturligtvis under förutsättning att Kenyons redogörelse och tolkning av fakta vid närmare granskning visar sig hålla provet.

Man får nu lugnt avvakta den utlovade publikationen och andra eventuella meddelanden i saken. Vi skola, när anledning ges, återkomma.

Anm. Två reproduktioner, en med genesis-text och en med paulus-text, finner man i *The Illustrated London News* för den 5 dec. 1931.

TEOLOGISK LITTERATUR

UR ÄRKEBISKOP NATHAN SÖDERBLOMS FÖRFATTARSKAP

(Ett litet bidrag till en omfattande bibliografi)

En god hjälp till fördjupat inträngande i Ärkebiskop Söderbloms gärning har Bibliotekarien Fil. Dr. Sven Ågren givit genom den bibliografi, som såsom ett bidrag ingår i den serie närbilder, som tecknas i »Nathan Söderblom In memoriam». Med reda och omsorg är den utarbetad och avser att omspanna Söderbloms författarskap i hela dess vidd fr. o. m. år 1889 t. o. m. 1931. Den upptar icke mindre än 667 nummer av forskarens och kyrkomannens produktion år från år i egna böcker, i bidrag till samlingsverk, tidskrifter och tidningar samt anmälningar och recensioner. Härtill komma tvenne summariskt hopställda uttalanden, vilka få nummerbeteckningarna 668 och 669, och vilka ingå i Uppsala domkapitels cirkulär samt i förord av Söderblom i en del böcker, som haft denna hans personliga insats att till stor del tacka för sin spridning. Värdet av Dr. Ågrens sammanställning förhöjes genom det sak- och personregister, som tillfogas den kronologiska förteckningen, vars uppgörande är en aktningvärd arbetsprestation. Men gång på gång frågar man sig: Hur var det möjligt för en enda man, som så levande var med i allt, att bland mängden av omfattande arbetsuppgifter kunna åstadkomma detta rikhaltiga författarskap, som rör sig med förvånande lätthet och förtrogenhet på de mest skilda områden, och som i hög grad är ägnat att befrukta tänkandet och gärningen i Sveriges kyrka och i kristenheten på jorden.

Den uppgjorda bibliografien måste hälsas med största tillfredsställelse genom de möjligheter den öppnar till ökad kännedom om vad Ärkebiskop Söderblom talat, velat och tänkt. Det planmässiga sökandet efter alster från denne produktive tänkare och kyrkoman har krönts med en framgång, som länder samlaren till heder. Försiktigt nog avger denne emellertid en prydsam förklaring, att då artiklar av Söderblom finnas på de mest skilda håll, åtskilligt kunnat undgå

honom. Att så också är fallet, har för undertecknad framgått av en granskning av förteckningen, i vilken åtminstone ett par tryckta dokument ytterligare borde införas. Därvid får emellertid icke förbises, att det finns åtskilliga tal och predikningar, som icke utgivits separat eller i samlingsverken »Tal och skrifter» och »När stunderna växla och skrida», men som dels efter författarens manuskript dels efter stenografiska uppteckningar finnas återgivna i dagspressen in extenso eller endast i utdrag. För kommande forskare vore det av stort värde, om någon gjorde sig möda att följa Söderblom dag efter dag på visitationer, installationer, kyrkoinvigningar, möten m. m. och se efter vad ords- eller huvudstadstidningarna haft att förtälja från hans besök. Med stort intresse följdes han, var han drog fram, och tidningarna återgävo gärna något av vad han sagt och gjort. En dylik »färd» skulle helt visst bliva en rikt givande upptäckarefärd, som skulle kunna lämna bidrag till komplettering av den utarbetade bibliografien i en del punkter. Ifrågasättas kan, om man inte i en förteckning över Söderbloms litterära kvarlåtenskap också bör medtaga de intervjuer, som varit synliga i tidningspressen både inom och utom vårt land, ehuru man vid läsningen av dessa källor måste öva verklig källkritik och ålägga sig stor försiktighet, då yttrandet onekligen kunnat få färg av tidningens eller upptecknarens uppfattning. Det bör bland Söderbloms förtjänster även nämnas den, att han till förebyggande av missförstånd vid dylika tillfällen understundom i förväg nedskrivit på lappar vad han hade att yttra såsom svar på framställda frågor, och att dessa överlämnades till vederbörande, ehuru icke ens denna försiktighet visade sig hava utgjort fullt säker garanti mot feltydning (Söderblom: Från Upsala till Rock Island, sid. 260 f.).

Det är emellertid en för framtida forskning bestående insats, som utgivaren gjort genom sin översiktliga sammanställning, där det överväldigande materialet knappast torde hava kunnat behandlas utan en viss inkonsekvens. Så har t. ex. författaren under nytt nummer i en del fall upptagit arbeten, när dessa utgivits i ny upplaga eller som integrerande led i något samlingsverk (se n:r 119 och 645 »Uppenbarelsereligion» m. fl.). Men i en del andra fall har han brutit mot denna princip och nöjt sig med att i en not erinra om ett arbetes förnyade utgivande, även om detsamma senare väsentligt omarbetats eller översatts till andra språk. Så t. ex. får man förgäves under produktionen för år 1898 leta efter det för Söderbloms sociala nitälskan redan vid ett tidigt skede i hans liv karakteristiska arbetet »Die Religion und

soziale Entwicklung», vilket utgör en utvidgad översättning av ett föredrag vid Religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm 1897, och vilket endast upptages i noten under n:r 49 (år 1897). Vidare får man under n:r 382 (år 1919) veta, att Söderblom lämnat ett bidrag »Evan-gelisk katolicitet» till samlingsverket »Enig kristendom», sid. 65—126. Men det förbigås, att Söderblom i samma samlingsverk författat även uppsatsen »Kyrkans fredssträvanden» sid. 127—161, varvid den under n:r 359 (år 1918) upptagna ursprungliga uppsatsen undergått omarbetning och blivit försedd med en del tillägg. Det under n:r 111 upptagna Tiele's Kompendium der Religionsgeschichte har i sina 4. och 6. upplagor så fullständigt omarbetats, att det kan ifrågasättas, om dessa ej äro att betrakta såsom nya arbeten. Samma är förhållandet med de båda tyska upplagorna av »Gudstrons uppkomst» (n:r 287). Vid n:r 564 (år 1927) »Den kristna karaktären» kunde hava påpekats, att föredraget även förekommer i Sydsvenska Dagbladet d. 9. 5. 1927 o. s. v.

Såsom ordinarie medarbetare i Nordisk Familjebok har han vidare skrivit flera artiklar än de, som återfinnas i bibliografien och där-jämte antingen granskat (t. ex. *Druider*, Bd. 6, sp. 898—900, år 1907) eller tillsammans med annan utarbetat någon artikel (t. ex. *Deva*, Bd. 6, sp. 259, år 1907) samt lämnat en del signerade, *kortare* artiklar (t. ex. *Dharma* Bd. 6, sp. 285; *Fravaschi*, Bd. 8, sp. 1241; *Hades* 2, Bd. 10, sp. 964; *Haoma*, Bd. 10, sp. 1434; *Helvete*, Bd. 11, sp. 371; *Henotism*, Bd. 11, sp. 424; *Religionshistoria*, *Religionshistoriska kongresser*, *Religionsvetenskap* Bd. 22, sp. 1337—1339).

Även om de i efterföljande uppsats nämnda artiklarna vid ett första påseende kunna förefalla små, så är det dock så, att de från olika sidor ytterligare kunna belysa Ärkebiskop Söderbloms åskådning, väsen och inflytande.

Först förtjänar då att omnämnas det postumt utgivna »Ett år. Ord för varje dag. Samlade ur Nathan Söderbloms skrifter av Anna Söderblom», 1931, som utgivet efter den upprättade bibliografien upptager även förut otryckta alster av hans produktion.

Såsom religionshistoriker vann Söderblom först ryktbarhet. Den religionshistoriska forskningen omspanner sedan hans liv. Med intresse tog han tidigt del av forskningarna rörande primitiv religion och lät gång på gång i tidningar och tidskrifter en större allmänhet få kännedom om de lägst stående folkens religiösa föreställningar. En sådan artikel ingår i Stockholms Dagblad den 4. 2. 1906 »Totem —

en magfråga», där Söderblom för svensk publik presenterar några forskare på området: Spencer, Gillen, Howitt, Frazer, Mac Lenan. Genom den i sig egenartade rubriken har Söderblom velat framhålla, att de för totemismen egenartade ceremonierna hava till uppgift att så påverka totemdjuret (ev. totemväxten), med vilket klanen räknar släktskap, att detta trivs och förökas icke till klanens egen fördel utan till de andra stammarnas och klanernas tjänst och behov. Det är tillgången till totemet (djur, växt, ja även vissa naturföreteelser), som genom dessa alstringsriter skall tryggas. Största intresset knyter sig helt säkert till den av Söderblom framförda förklaringen, att det magiska ritualen med dess *härminings*-ceremonier kunnat leda till att en klan uppkallades efter den djurart (ev. växtart o. d.), som den genom sin utstyrelse och sitt uppträdande sökte efterlikna, och att man till följd av namnligheten ansåg släktskap föreligga . . . samt att denna släktskap härledes ur tron på en gemensam »urfader» eller »frambringare». För den, som vill följa Söderbloms utveckling, visar det sig, att vad han framlagt i »Gudstrons uppkomst» är problem, som länge sysselsatt honom.

Hur imponerad man än blir av totemismens fast genomförda systematiska organisation i hävdandet av solidaritet och ansvarskänsla, kommer dock totemismen genom sin magi att stå i motsats till religionens ande, så till vida som människan vill betvinga den hemlighetsfulla makten att gå sina ärenden. I äkta religion gäller det först och sist, att människan underkastar sig och tillbeder gudomen. Men fastän bönen är religionens centrala yttring, är det märkligt, att man ej förrän år 1918 får tillgång till en ingående religionshistorisk undersökning på detta område. Ej under, att Söderblom uppriktigt skulle glädjas, när en dylik undersökning, utomordentlig genom författarens omfattande lärdom, kom till stånd. Det är detta, som kommer till uttryck i en flerspaltig artikel »Bönen. För bönsöndagen» (Stockholms Dagblad n:r 119 den 5. maj 1918), vari Söderblom anmäler den för honom »personligen obekant» Friedrich Heilers nyutkomna stora bok »Das Gebet», som han kallar »ett av den jämförande religionsforskningens sköna alster». Söderblom lyckönskar den unge forskaren, som »med beundransvärda språkliga och religionshistoriska förutsättningar» löst »den lika lockande som svindlande vetenskapliga uppgiften att psykologiskt, historiskt och från innehållets synpunkt analysera bönelivet i religionens hela värld», och som väl bevandrad i »börens undervärld» och utrustad med »religionsforskarens särskilda nådegåva» äger för-

trogenhet såväl med den katolska fromhetens som med den evangeliska andans väsen. Det är Söderblom, som gjort denne forskare känd här i Sverige, där denne f. ö. på Söderbloms tillskyndan höll ett föredrag på svenska vid kyrkliga mötet i Vadstena 1919. Särskilt intresse får denna artikel genom att Heiler i förordet till andra upplagan (utgiven 1920) under erkänsla av Söderbloms betydelse för hans egen inre utveckling framhåller, att Söderblom genom sin vänliga anmälan, som översattes på tyska, har särskild del i den litterära framgången av detta hans förstlingsarbete.

Glädjen över att kunna positivt främja och väcka intresse för det värdefulla och bärande i religionen är hos S. förenad med en oavvislig plikt att bekämpa det onda i föreställningar eller i livets hårda verklighet. När en av våra ledande huvudstadstidningar visade sitt teologiska intresse genom att ställa »Djävulen under debatt», då framhåller han under hänvisning till de många försöken att beteckna eller symbolisera det ondas irrationella och mörka faktum, att en dualistisk betraktelse är karakteristisk och väsentlig för kristendomen (Dagens Nyheter d. 24. 2. 1909). Det var ett ord i rätt tid. Utan att nämna något härom har han dock med detta sitt yttrande avvisat den anspråksfulla, evolutionistiska monism, som vid den tiden gärna ansågs såsom vetenskapens sista ord bland kristendomens belackare, men som även inom en viss verklighetsfrämmande teologisk idealism vunnit anhängare. F. n. har den förbisedda dualismen både på grund av de båda senaste decenniernas erfarenheter och kriser och framförallt på grund av en fördjupad evangeli- och Luther-forskning blivit starkt framhävd. Men när Söderblom gjorde sig till förespråkare för dualismen såsom något för kristendomen väsentligt, då var detta påpekande rent av något nytt, som icke lät sig infoga i den enhetliga livsåskådning, som man i strid med livets egen brutala verklighet sökte vinna. I den berörda tidningsartikeln är det f. ö. själasörjaren och pedagogen, som möter, och som vill taga fasta på den egentligt kristna situationen och leda från skuld till förlåtelse. Ett par år tidigare hade han i Nord. Fam.-bok skrivit artikeln »Djävul». Efter en religionshistorisk och kyrkohistorisk översikt hade han omnämnt den holländske prästen Beckers kamp mot djävuls- och häxeriföreställningarna (1691): »Sliten er lös från dessa ... fabler. Men öven er i fromhet». Trogen sin förklaring i Uppenbarelsereligion (sid. 40), att Jesu teodicé är icke en tolkning för förståndet utan en uppgift för viljan ... slutar han sin

Dagens-Nyheters-artikel med en appell att hjälpas åt och bekämpa . . . både djävul och helvete.

Kampen mot det onda är *en* sida av kampen för Guds herravälde, varom det djupast rörde sig kristenhetens stora möte i Stockholm 1925. Betecknande för den betydelse, som man tillskriver denna den ekumeniska väckelsens första påtagliga stora genombrott, är det, när ordet »Stockholm» på vår jord numera fått en innebörd av förpliktelse och ansvar inför det kristna enhetsverket samt därtill blivit namnet på en tidskrift, som är det samlande organet för enhetssträvandena på den praktiska kristendomens vida arbetsfält. Det är icke mer än alldeles naturligt, att Söderblom skulle medverka i detta ekumeniska organ. I den trespråkiga tidskriften »Stockholm» (häfte 1, år 1928, sid. 4—6) har Söderblom också jämte 11 andra av den ekumeniska rörelsens främsta män lämnat inledande bidrag. I sitt på tyska avgivna yttrande tar Söderblom vid ett flyktigt berörande av den sociala frågan avstånd från den vanliga tvådelningen: kapital och arbete. Han påpekar, något som i de engelska och franska sammandragen icke beaktats, hurusom det mellan kapitalet (arbetsgivaren) och arbetaren finns en i den sociala diskussionen icke uppmärksammas kategori, vilken icke kan hänföras till någondera gruppen, nämligen industrins ledare, vilka sin plikt likmätigt hava att å ena sida företräda arbetarnas intressen och till dessas bästa sörja för lösningen av välfärds- och samhällsproblem m. m. men å andra sidan hava att tillvarataga kapitalets intressen och bära ansvar för arbetets och företagets ekonomi. Vad som här vidare måste intressera oss, är den uppmärksamhet, som artikeln väckte. När t. ex. Deutsches Pfarrblatt i sitt nr 9 år 1928 för sin läsekrets anmäler tidskriften i fråga, så återger denna tyska prästtidning just Söderbloms ord: »Ärkebiskop Söderblom säger icke för mycket, när han profeterar: Våra efterkommande skola vara tacksamma för den allvarliga osjälviska vilja och den handlingskraft, som ligga till grund för denna tidskrift, även om problemen blott framställas och klarläggas . . . den första förutsättningen för ett nytt kapitel i den gamla kristendomens etik».

Detta kristenhetens möte i Stockholm för Liv och arbete utgör en glädjande manifestation av den vilja till samförstånd, försonlighet och fred, som besjälade det från Nordens biskopar m. fl. på ärkebiskop Söderbloms initiativ emanerande fredsuppropet i november 1914, och som med växande styrka gripit omkring sig bland olika kristna kyrkosamfund. Men denna rörelse är endast *ett* utslag av den ekumeniska

väckelsen. Några år före krigsutbrottet hade ett från Amerika här-
rörande upprop (Cincinnati 1910) väckt tanken på en världskonferens
för Troslära och kyrkoförfattning. Även i denna parallella äldre
enhetsrörelse var Söderblom med, såväl i själva förberedelserna,
som då det gällde att vinna andra för saken. Så upptog programmet
till kyrkliga mötet i Malmö den 8—11 maj 1927 bl. a., även utseendet
av ombud till kongressen för troslära och kyrkoförfattning i Lausanne
den 3—21 augusti 1927. Saken väckte på visst håll oro och motstånd.
Sydsvenska Dagbladet frambär i en ledande artikel av den 8. 5. 1927
en glädjefylld välkomsthälsning till mötet under betoning av de kyrk-
liga mötenas betydelse såsom opinionsbildande och fostrande makt . . .
men tar avstånd från den nyssnämnda programpunkten, såsom skett
på en del andra håll i pressen. Denna artikel gav emellertid vår vakne
ärkebiskop en kärkommen anledning att taga till orda. Redan föl-
jande dag har han i Sydsv. Dagbl. (d. 9. 5. 1927) en artikel »Allm.
kyrkliga mötet och utseendet av ombud till Lausannekonferensen»,
vari han alldeles fri från varje slags polemisk anstrykning ger en saklig
framställning av de båda enhetsrörelsernas uppkomst och strävanden
och samtidigt lämnar försvar för den omstridda åtgärden att låta
kyrkliga mötet utse representanter till konferensen ifråga. Det är två
ting, som Söderblom därvid kämpar för: Å ena sidan vill han skydda
oss och vår kyrka för förebråelsen, att vi så engagerats i enhetssträvanden
för praktisk kristendom, att vi, som vid ett föregående kyrkligt
möte utsett ombud till Stockholms-mötet, möjligen kunde synas undan-
draga oss de försök till samförstånd på ett annat betydelsefullt område,
som Lausanne-konferensen skulle söka främja. För full likställighet
mellan de båda enhetsrörelserna var han förespråkare. Det var honom
därför angeläget, att konferensen i Lausanne för oss svenskar och vår
kyrka vunne samma uppskattning och intresserade stöd, som kom
Stockholms-mötet till del. Å andra sidan gällde det något än mera.
Övertygelsen om den evangelisk-lutherska kyrkans speciella nådegåva
kommer honom att ivra för att denna kyrka med sin »principiella klar-
het i frågan om Guds uppenbarelse och sin betydelse för kyrkans en-
het» också blir värdigt företrädd i Lausanne. När Malmömötet be-
handlade denna fråga, så visade det sig, att motståndet icke var brutet
(Sydsv. Dagbl. d. 11. 5. 1927). I debatten framhöll ärkebiskopen
ånyo sina synpunkter. Frågan löstes genom en kompromiss, för vilken
man har att vara Professor Malmgren tacksam. Visserligen avstod
Malmö-mötet från formellt val men beslöt att uppdraga åt ärkebisko-

pen att utse ombud och hade därmed i realiteten ställt sig bakom våra utsända delegerade och officiellt således skänkt även denna rörelse sitt stöd. Oppositionen hade sökt göra gällande, att vårt deltagande möjligen skulle kunna innebära en uppgivelse av vår lutherska ställning. Men nu visar det sig, att lutheranernas närvaro i Lausanne i stället blivit till gagn för lutherdomen i världen. Trogen sin förklaring vid Malmö-mötet sökte Söderblom energiskt att inför de mer ensidigt inställda anglokatolskt sinnade deltagarna (speciellt från Amerika) hävda evangelisk-luthersk åskådning och bidrog till att hos de deltagande lutheranerna stärka medvetandet om deras särställning och uppgift i kristenheten (Nath. Söderblom In memoriam sid. 340 f.; Sv. teol. kvartalskrift år 1928 sid. 297).

Men enhetsrörelsen utåt har med inre naturnödvändighet aktualiserat och främjat de kristnas gemenskap inbördes i vårt land. Den »ekumeniska väckelsen» har redan burit frukt i ökat förtroende och hoppningivande närmande mellan vår svenska kyrka och de olika frikyrkosamfundet här. Det är också detta, som Söderblom under hänvisning till ett yttrande av Pastor Primarius framhåller i »Det religiösa Sveriges splittring och enande» (Em. Linderholm, 1931, även i Sv. Morgonbl. d. 5. 5. 1931), i det att han säger, »att det Ekumeniska mötets viktigaste verkan för vårt vidkommande blir ett närmande och större förtroelighet mellan olika evangeliska riktningar i vårt land».

Det för vår kyrka väsentliga, det, som kyrkan har att vårda, sprida och alltmer tillägna sig, det är Guds ord. I överensstämmelse med vår kyrkas åskådning, att det är detta objektiva, Guds ord, som uppbygger Kristi kyrka, har Söderblom skrivit inledande ord i den familjebibel, som 1930 utgavs till främjande av Ansgars-kapellets tillkomst (»Ansgariusbibeln»). Detta var för honom det enda nödvändiga i kyrkans gärning att giva Guds levande och livgivande ord till levande eller döda människosjälar. Bredvid detta fick intet annat ställas. På grund av denna Ordets supremati stod han också så lyckligt fri i förhållande till institutionalistisk kyrkopolitik eller till liturgiska regler. Var han för impulsiv för att kunna binda sig? Detta kan hava medverkat. Men i grund och botten var det en överväldigande känsla av Ordets härskarrätt,¹ som gjorde, att han rent av

¹ Se N. Söderblom, denna tidskrift, årg. 1927, sid. 342: »Kyrkan blir här på jorden synlig genom Ordet och Sakramenten, det är genom Herrens verk och uppenbarelse» samt sid. 347—348 m. fl. ställen.

fruktade, att utarbetade kyrkopolitiska program eller noggranna liturgiska föreskrifter skulle kunna innebära en förskjutning från det väsentliga . . . och därtill hindra den andens rörlighet, som kom honom att i brydsamma situationer vara situationens frie herre eller att såsom ingen annan taga vara på det, som var gammalt och kärt och vackert, och skapa fram, mången gång efter stundens ingivelse, nya moment av skönhet till de gudstjänstfirandes glädje och djupa uppbyggelse. Där Anden är, där är frihet. Det är själens oförytterliga frihet, han är så öm om. Men detta hindrar honom icke att med kraft hävda, att kyrkans själ även behöver en kropp, och oförbehållsamt erkänna, hur han kunde hämta gagn och eggelse av dessa mera periferiska frågors behandling. Det är detta erkännande, som han, trots avvikelser, med den trofaste vännens varmhjärtade ord beredvilligt lämnar i förordet till »Kyrkopolitiska riktlinjer» (S. A. Fries, 1915, sid. V, VI), där aktuella kyrkliga spörsmål bli behandlade. Och det är erkännsamma ord han skriver i förordet till »Licum» (illustrerad katalog, 1931), då han i glädje över den textila konstens höga ståndpunkt framhåller, hurusom »gudstjänstens tillbehör äro bättre ägnade än förr för sin tjänande ställning i församlingens högtider» samt leder tanken till den hädangångna kvinna, Agnes Branting, som genom sin livsgärning åstadkommit så många vackra ting i Sveriges kyrka.

Men till gärningen i Sveriges kyrka hör också missionen, i vilket arbete ärkebiskop Söderblom med från barndomen grundlagd kärlek stod såsom en nitisk och med gärningen förtrogen ledare under brydsamma och påfrestande år. Många äro de inlägg, som han gjort till missionens fromma vid missionärsinviningar, vid möten och konferenser, och som sedan i broschyrer eller samlingsverk nått ut i vida kretsar tändande och värmande. Till denna grupp får man räkna »Kristendom och mission. Ett ord om kristendomens egenart och om kristen gemenskap» (Tillkomme Ditt rike, 1931, sid. 9—33). Ursprungligen hade Ärkebiskopen utarbetat detta föredrag för Jerusalemskonferensen 1928 men blev hindrad att hålla det. Det inflöt emellertid, såsom Dr. Ågren under n:r 597 i sin förteckning anger, under namn »The historic christian fellowship» i den officiella rapporten från internationella Jerusalemskonferensen 24. 3.—8. 4. 1928. Till vår glädje har det nu blivit översatt från sitt engelska original och såsom postumt arbete gjorts tillgängligt på vårt språk i den av Missionsstyrelsen utgivna julboken.

Denna lilla sammanställning av ett tiotal till trycket beforderade

uttalanden från ärkebiskop Söderblom låter oss ytterligare se några drag av religionshistorikern och kyrkomannen, ekumenen, missionsledaren och den trofaste vännen, . . . en bärare av den rikedom, för vilken tacket stiger uppåt.

BIDRAG TILL EN SÖDERBLOMS-BIBLIOGRAFI

(Ett litet komplement)

1902

- Frälsaridén i religionshistorien (Stockholms Dagblad, n:r 467) ²
 Kristus och utomkristna frälsaregestalter (Stockholms Dagblad, n:r 479) ²

1905

- Brahman (Nord. Fam.-bok, ny uppl. Bd. 3, sp. 1428—29)
 Brahma-Samaj (Nord. Fam.-bok, ny uppl. Bd. 3, sp. 1430—31)

1906

- Totem — — en magfråga (Stockholms Dagblad den 4. 2. 1906) ¹

1907

- Demon (Nord. Fam.-bok, ny uppl., Bd. 6, sp. 134)
 Djäfvul (» » » 6, » 587—89) ¹

1908

- Fetisch (Nord. Fam.-bok, ny uppl., Bd. 8, sp. 122)
 James George Frazer (Nord. Fam.-bok, ny uppl., Bd. 8, sp. 1242—43)
 Frälsare (Nord. Fam.-bok, ny uppl., Bd. 9, sp. 24)

1909

- Djävulen under debatt (Dagens Nyheter d. 24. 2. 1909) ¹
 Adolf Harnack (Nord. Fam.-bok, ny uppl., Bd. 10, sp. 1489—91)

1910

- Inkarnation (Nord. Fam.-bok, ny uppl., Bd. 12, sp. 664)

1912

- Johannes Edvard Lehmann (Nord. Fam.-bok, ny uppl., Bd. 16, sp. 68—69)
 Alfred Loisy (Nord. Fam.-bok, ny uppl., Bd. 16, sp. 994)

1913

- Modernism (Nord. Fam.-bok, ny uppl., Bd. 18, sp. 782—83)
 Monoteism (» » » 18, » 942—43)

¹ Omnämnes i förestående uppsats.

² Enligt hänvisning i Uppenbarelsereligion, 1. uppl., sid. 20 noten.

1914

Parsism (Nord. Fam.-bok, ny uppl., Bd. 21, sp. 149—50)

1918

Bönen. För bönsöndagen (Stockholms Dagblad d. 5. 5. 1918)¹

1927

Allm. kyrkliga mötet och utseendet av ombud till Lausanne-konferensen (Sydsv. Dagbl. d. 9. 5. 1927)¹Tal vid invigning av humanistiska gymnasiet i Sigtuna (Sv. Dagbl. d. 1. 11. 1927)²

1928

Geleitworte, 3 (»Stockholm» nr 1 sid. 4—6, Göttingen 1928)¹

Einigungsbestrebungen: se Die Eiche (2. häftet, 1928)

1931

Inlägg i frågan rörande förslaget om rådplägning mellan kyrkans och frikyrkornas män (Sv. Morgonbladet d. 5. 5. 1931; se även Linderholm, Det religiösa Sveriges splittring och enande, sid. 91—92)¹Kristendom och mission (Tillkomme Ditt Rike, sid. 9—33)¹Ett år. Ord för varje dag (samlade ur Nathan Söderbloms skrifter av Anna Söderblom)¹

Förord av Söderblom ingå även i bl. a. följande

S. A. Fries, Kyrkopolitiska Riktlinier 1915¹

Till svenska utvandrare (Råd och anvisningar för utvandrare till Amerika 1925)

Församlingsbladet d. 18. 11. 1926 (Till far och mor i svenska hem)

Den s. k. Ansgarius-bibeln, 1930¹Licium, illustrerad katalog, 1931¹

Kyrkomötenas protokoll (1915, 1918, 1920, 1925, 1926 samt 1929) hava hälsnings- och avskedsanföranden av Söderblom.

SIXTEN DAHLQUIST.

L. W. GRENSTED: *Psychology and God. The implications of recent psychology for religious belief and practice. The Bampton lectures for 1930. 257 sid. Longmans. London. 1930.*

Författaren vill främst göra upp räkningen med den s. k. nya psykologien eller draga facit för den religiösa trons vidkommande av den revolution, som ägt rum inom psykologien överhuvud taget under de sista trettio åren. Han vill visa, att denna icke innebär en så stor

¹ Omnämnes i förestående uppsats.

² Bland mängden av hans i tidningarna återgivna tal upptages här endast detta, som får sitt särskilda intresse genom att ärkebiskopen uppträder som förespråkare för rätten till latinstudium i skolan och därvid påvisar latinets bildningsvärde och djupa samband med vår odling.

fara för den sanna gudstron, som man fruktat, även om dödligheten bland falska gudar kommer att bliva stor.

Två ting vill förf. fastslå med avseende på psykologien i fråga: 1. den saknar resurser att själv fatta vare sig den religiösa trons övervärldsliga föremål eller människan själv i hennes väsentliga djup, ty: the secret of man's life is to be sought in that which lies not within but without; 2. den har i själva verket ofrivilligt kommit den kristna tanken till hjälp genom att den med kraft fäst uppmärksamheten på sådana personliga akter i människan, nämligen tron och kärleken, som visa utöver psykologien och just äro de verktyg, med vilka människan öppnar dörren till verkligheten.

Denna dörr öppnas nämligen endast i och genom *personliga* relationer. The ego looks beyond itself not to things but to persons, and ... things have only meaning, perhaps only existence, as the surrogates and vehicles of such personal relationship. All annan verklighetsuppfattning vilar alltså på uppfattningen av personen, som står bakom »i skuggan». Närmare bestämt: vägen till kunskap om verklighetens värld går »through the highest intimacy of human relationships», genom kärleken i de mänskliga förhållandena. Och genom de *mänskliga* personliga relationerna lyser igenom såsom den ytterste bäraren av det personliga livet eller kärleken den Gud, som är himmelns och jordens skapare och Jesu Kristi Fader. »Somewhere within that range of meaning to which faith is the door and love the key, there may well be that which our ordinary human relationships, even the love of father or mother, can but faintly symbolize.»

Psykologien hotar göra om intet den religiösa tron på Gud genom att avslöja tron som suggestion. Men det är att ställa tingen på huvudet. Ty det vore riktigare att avslöja suggestionen som tro. Det är i varje fall icke tron som skall utläggas med suggestionens hjälp utan suggestionen med trons. Det är också i tron och kärleken den själsläkande förmåga är till finnandes, som psykologien tagit fasta på i sin terapi. Den psykoterapeutiska användningen av »överföringens» psykologiska faktum är i själva verket ett utnyttjande av trons och kärlekens krafter och en hänvisning till det djupare personliga förlopp som äger rum i den kristna tron. Ty »överföringen» har sin motsvarighet eller sin rena form i den kristna förlåtelsen, där den ena människan med den andres hjälp får träda i förbindelse med en *övermänsklig* person, med Gud.

Men har detta anspråk på kommunikation med en objektiv makt

någon grund? Kunna vi göra anspråk på att människan, i den uppenbarelse som kyrkan förmedlar, möter någon annan objektiv makt än helt enkelt den organiserade gruppens makt över sina medlemmar? — Det är redan antytt, på vilken väg förf. vill hava denna realitetsfråga besvarad: vi uppfatta primärt verklighet endast i form av *person*, och vi uppfatta icke *Guds* verklighet genom några *särskilda* förnimmelseorgan, genom någon särskild mystisk upplevelse, i någon särskild »sense of presence», i någon »numinös» upplevelse, utan i fördjupningen av den tro och kärlek, som överhuvud kännetecknar på en gång det personliga livet och vägen till verklighet. Därför är vägen till Gud icke någon separat väg, på sidan om de mänskliga relationerna; det är i och genom varandra vi komma till Gud. Om vi sätta kärleken mellan människorna inbördes i motsättning till gudskärleken, så förlorar den sista sin egentliga karaktär. Detta igenom-vartannat av gudomligt och mänskligt är grundtanken i läran om inkarnationen. »The revelation did not come to human souls in isolation, but through the direct and human way of friendship and forgiveness.» Det är därför omöjligt att på det sättet isolera den religiösa erfarenheten, att man låter den äga en särskild objektivitet eller en visshet av alldeles eget slag. Ty »the reality inherent in religious experience is unquestionably one with that which underlies the whole of life».

För min del skulle jag icke ha ställt problemet alldeles så som författaren gjort utan i stället för »psykologien och Gud» och med undanskjutande eller uppskjutande av realitetsfrågan talat om psykologien och *syndaförlåtelsen* eller psykologien och *rättfärdiggörelsen* såsom ovillkorligt nödvändiga akter i det mänskliga livet. Därefter hade det måhända varit tid att upptaga verklighetsfrågan. Men det hindrar icke att jag håller boken för synnerligen förtjänstfull och rekommenderar den till begrundande särskilt åt dem, som på grund av obekantskap med eller misstänksamhet mot psykologien underskatta den hjälp, som denna med eller mot sin vilja kan bereda studiet i systematisk teologi.

ARVID RUNESTAM.

ERICH SEEBERG: *Luthers Theologie. Motive und Ideen. I. Die Gottesanschauung.* Göttingen 1929. 6 + 218 s. 14 M.

Det arbete, vars första del här föreligger (de tre följande skola behandla resp. sakramentsläran, kristologin och åskådningen om liv

och död), avser enligt företalet ej att vara en utförlig framställning av Luthers teologi utan vill uppvisa de drivande krafterna i denna teologi och deras sammanhang. Förf:s metod vill mer betona »das Ideengeschichtliche als das Psychologische; und sie will auch Luthers historische Stellung mehr durch den auf Analyse beruhenden Vergleich der Totalitäten als durch die bloss historisch-kritische Untersuchung der in einzelnen Stellen sich anzeigenden Beziehungen herausstellen.»

Förf. nalkas Luther utifrån en undersökning av den teologi, som förelåg för reformatorn: Thomas, Biel, Tauler och slutligen Erasmus, alltigenom försedd med rikliga belägg, liksom själva huvudframställningen av Luthers teologi. Någon mera anmärkningsvärd korrigerings av den allmänt gällande uppfattningen synes han emellertid inte bjuda. Men en del överraskande omdömen bidraga till karakteristiken av Seebergs egen teologiska ståndpunkt. Så finner han den djupaste religiösa halten i Thomas' gudstanke uttryckt i begreppen *actus purus* och *prima causa*. »Die allumfassende Gewalt Gottes kann schwerlich zwingender und kraftvoller ausgedrückt werden» (6). Den kristna livskänslan säges ha omsmält de aristoteliska begreppen och givit dem en viljemässig anstrykning. I överensstämmelse med denna värdering beklagar S., att i Biels gudsåskådning via *causalitatis* icke längre är gångbar. När den naturliga teologin förstöres, när Gud ej i första rummet tänkes såsom livets förorsakare, förflyktigas skapelsetanken och tömmes gudsbegreppet på sitt innehåll (17). Och det är en svaghet att endast tron men ej förnuftet har något att säga om Gud (19).

Typskildringen av medeltida gudsåskådning avslutas med en analys av förhållandet mellan Erasmus och Luther. Seebergs sympatier tyckas snarare omfatta Erasmus' psykologisk-antropologiska mänskligo- och synduppfattning än Luthers »metafysisk»-teologiska (72). Erasmus, som kan i det mänskliga handlandets värld se något neutralt mellan gott och ont får det betyget, att han fattar livets verklighet bättre än Luther, för vilken alternativet är uttömmande (75). Mot Erasmus' humanistiska optimism, som inte anser den syndiga människan helt fördärvad, kontrasteras Luthers pessimism angående det naturliga. Det är redan i och för sig, som naturligt synd. »Das liberum arbitrium erscheint ihm als das Böse oder als die Sünde schlechthin, letztlich deshalb, weil es in den Bereich der Vernunft und des Natürlichen gehört, die(!) nun einmal an die Sphäre Gottes und des Geistes nicht heranzureichen vermag» (81). Terminologin är, lindrigast sagt, föga kongenial med Luther, och förekomsten av åtskilliga mera lyc-

kade formuleringar för saken kan knappast förta känslan av att Seebergs förståelse för reformatorn har sin begränsning, en känsla, som får riklig näring hela boken igenom.

Ett huvudintresse för den följande framställningen av Luthers gudsåskådning är nämligen att filosofiskt klassificera denna. Även om det ständigt betonas, hur Luther omsmälter och omformar vad han upptar, kan det väl inte förtänkas läsaren, om han känner sig något underligt berörd av att se den enhetliga och majestätiska konceptionen sönderplockad och reducerad på allahanda lånade beståndsdelar, t. ex. på följande sätt: »Gott erbarmt sich unser und vergibt uns, sofern wir demütig nichts geworden sind (mystisch); indem wir Gott durch den Glauben rechtfertigen, werden wir gerecht (transzendentalistisch); die fremde Gerechtigkeit Christi, die uns imputiert wird, ist im Glauben unsere Gerechtigkeit (antimystisch);» (87/8). S. nöjer sig inte med att påvisa inflytelser från Areopagiten eller mystiken utan sätter även från sin egen ståndpunkt mera moderna och principiella etiketter på Luthers trosåskådning. Den är både realistisk och transcendentalistisk (107), och det befinner sig mödan värt att konstatera, att Luther ingalunda är ren medvetandesteolog utan även metafysiker (81). Det är f. ö. betecknande, att S. inte på något sätt skiljer mellan metafysiska och trosutsagor. Religion och filosofi ställas genomgående på samma plan. Så kan det konstateras, att »der Zusammenhang Luthers im grossen mit der christlichen Theologie des Katholizismus ... ebenso deutlich wird wie seine Verbindung mit der christlichen Philosophie des deutschen Idealismus» (89). (Hur högt skall man egentligen anslå den tydligheten?) Man tänker ovillkorligen på Hegel, som ansåg religionen vara en oklar version av hans egen filosofi. Åtskilliga uttalanden tyda också på, att Hegel et consortes inte äro långt borta. Så framhåller S., att Luther fattar ande såsom historia, till skillnad från mystiker och humanister, som tänka anden såsom innerlighet, medvetande, i motsättning till allt yttre, kroppsligt. Och i samma andedrag yppar han sin lust att skriva det dubbla andebegreppets historia — »den rationalen, Geist als Bewusstsein, und den idealistischen, Geist als Geschichte» (109 f.). S. tycks alltså fatta Luthers andebegrepp (det är väl Anden, det är fråga om) såsom identiskt med idealismens och då väl närmast Hegels. Samma intryck får man, då Luthers lära om inkarnationen utvecklas. »Mir scheint es so zu liegen, dass Luther Christus hier die Funktion zuschreibt, den reinen Spiritualismus des Wortes, wie er bei den Propheten war, in eine geschichtliche

und konkrete Form zu wandeln; oder wenn man das auf den Geistgedanken anwendet, durch Christus ist der Geist aus seiner abstrakten Innerlichkeit in wirkliche Geschichte umgesetzt worden» (200). Att Luthers gudsåskådning icke är idealismens framhålles dock. Men det är betecknande, att skillnaden närmast är av formal natur: för Luther är gudomen fattbar och konkret endast i sitt eget ord (193). Över huvud får man endast mera i förbigående veta något om den lutherska gudsåskådningens innehåll.

I överensstämmelse härmed fixeras den religiösa grundtanke, som ligger till grund för Luthers gudsbild, såsom »der Gedanke von dem Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Fleisch»(!). Och denna motsatstanke bestämmes närmare genom hänvisningen till att Guds verkande är fördolt, går mot skenet samt genom avvisande av de rationella vägarna till gudskunskap: »Nicht der Gedanke der Ursache und nicht der Gedanke des Ziels, sondern das Gefühl für den Gegensatz zwischen Gott und Welt ist für Luther der Ausgangspunkt in seinem Gottesgedanken» (115). Man kan knappast säga, att det epokgörande nya i den reformatoriska gudsbilden, dess kvalitet, dess innehåll, står i centrum för förf:s uppmärksamhet.

Företalet utlovar, som nämnt, ett uppvisande av de drivande krafterna i Luthers teologi, en jämförande granskning av totaliteter. Men man finner sig nödsakad att konstatera, att detta program ingalunda genomförts. Undersökningen har plockat sönder den levande totaliteten, och även om man återfinner vissa delar, så fattas i betänklig grad der geistige Band. Bokens största värde torde till slut ligga i den rikliga mängd av källmaterial, som den bjuder.

MARTIN LINDSTRÖM.

WERNER ELERT: *Morphologie des Luthertums, Erster Band, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1931, 465 sid.*

Erlangenteologen W. Elert har tidigare gjort sig känd framför allt genom sin framställning av *Die Lehre des Luthertums im Abriss* (andra förbättrade upplagan 1926) samt sitt tidigare (1921) utgivna stora verk *Der Kampf um das Christentum, Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*. Det nu publicerade första bandet av *Morphologie des Luthertums* är ägnat åt Theo-

logie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. Då Elert ställt i utsikt, att ett andra band, vilket företrädesvis synes skola komma att syssla med sociologiska frågor, skulle föreligga inom en nära framtid, torde det vara lämpligast att låta en utförligare anmälan anstå tills verket blivit fullbordat. Vi ha emellertid redan nu med några ord velat fästa uppmärksamheten på den betydande skrift, som redan föreligger i tryck. Med sin »Morphologie» des Luthertums avser Elert närmast att fixera lutherdomens egenartade gestalt. Den skildring av lutherdomens »teologi och världsåskådning», som gives i verkets första band, utgör i själva verket ett tungt vägande bidrag till reformationens och de efterreformatoriska århundradenas dogmhistoria. Tyngdpunkten ligger därvid på det äldre skedet eller närmare bestämt på en utredning av förhållandet mellan å ena sidan 1500- och 1600-talens teologi och å andra sidan »den reformatoriska ansatsen». De senare århundradenas teologi beröres mera i förbigående. Men någon så innehållsrik och väl dokumenterad överblick över den teologiska utvecklingens gång från reformationen, som den Elert här ger, ha vi icke förut ägt. Förf. skriver i sitt förord att han vet sig vara skyddad mot misstanken att han skulle syfta till en reipristination av 1500- och 1600-talens teologi. Visserligen har hans framställning *delvis* karaktären av en Ehrenrettung för denna teologi. Men om någon okritisk beundran av densamma är det icke fråga. En dylik inställning förhindras därigenom att förf. medvetet tager sin utgångspunkt i »den reformatoriska ansatsen» och sedan låter denna fungera såsom kritisk måttstock. Vid sin utredning av den nämnda ansatsen griper Elert gång efter annan direkt in i den pågående livliga Lutherdiskussionen. Han vänder sig därvid bl. a. mot den stundom framträdande tendensen att låta de tidigare, »förreformatoriska» skrifterna bli utslagsgivande för Luther-tolkningen och likaså mot benägenheten att rycka Luther så nära Calvin som möjligt och att i denne senare se »Luthers främsta lärjunge». Vad den sistnämnda frågan beträffar ha Elerts utredningar om den roll predestinationstanken spelar hos Luther stort intresse. Undersökningen av Luthers reformatoriska »ansats» tränger djupt in och ger på det hela taget en fast och klart tecknad bild. Utan att närmare ingå på saken vill jag här blott göra tvenne terminologiska randanmärkningar. Det talas om trons subjekt såsom »det transcendentala jaget» — det synes mig som om denna filosofiska, för Luther själv främmande term knappast skulle vara ägnad att klarlägga Luthers

tankegång. Betänkligare synes det mig emellertid vara, när Elert talar om Luthers frälsningstanke med beteckningen Heilsegoismus. Förf. är själv medveten om att terminologien är riskabel — när ordet första gången införes, sättes det inom citationstecken. I själva verket torde i detta fall inga restriktioner kunna förhindra, att en dylik term leder till missförstånd: den predisponerar till en tolkning, som är rakt motsatt Luthers utpräglat teocentriska uppfattning av gudsförhållandet.

För att giva en föreställning om det rika innehållet i Elerts verk registrerar jag till sist bokens huvudrubriker. Första avdelningen bär titeln »Den evangeliska ansatsen». Här behandlas: Luthers urupplevelse, synden, lagen och Guds vrede, ångesten, den naturliga teologien, rättfärdiggörelsen hos Luther och i bekännelseskrifterna, propter Christum, försoning och predestination i disjunktion hos Luther samt i konjunktion i bekännelseskrifterna, tro och psyke, unio mystica. Andra avdelningen — om dogm och kyrka — har följande innehåll: den heliga skrift, kanon och inspiration, receptionen av de gamla symbolerna, läran om Gud, tvånatursläran, Kristi stånd och ämbeten, dogmen om kyrkan, katoliciteten, dopet, nattvarden, kulten, det kyrkliga ämbetet, kyrkoförfattningen, missionen. Tredje avdelningen sysslar med »världsåskådningen» under följande rubriker: rättfärdiggörelsen och världsåskådningen, världsbildens relativisering, Gud och världen, jordbundenheten, kors och jämmerdal, historien, Kristi rike, världens ände.

GUSTAF AULÉN.

KARL ANER: *Die Theologie der Lessingzeit, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1929, 376 sid.*

Karl Aner har tidigare utgivit en serie smärre skrifter, behandlande 1700-talets teologi och visande stor förtrogenhet med denna tid. Det måste hälsas med stor tillfredsställelse att vi nu från så sakkunnigt håll fått en sammanfattande överblick över ett i teologiens historia betydelsefullt skede, neologiens tid, omfattande i runt tal åren 1740—1790. Ett oerhört omfattande forskningsarbete ligger utan tvivel bakom det nu fullbordade verket. Denna period, upplysningstidens huvudperiod, som avlöste den wolffianska tidsåldern och efterföljdes av rationalismen, har hört till det minst utforskade i den kristna tankens historia. Och likväl är den icke blott den betydelsefullaste

perioden inom upplysningsteologien utan också den för det följande århundradet mest inflytelserika. Den kristendomstolkning, som växte fram under det neologiska skedet, blev snart nog i stor utsträckning förhärskande inom den bildade lekmannavärlden och har så förblivit ända fram emot våra egna dagar. Neologien betecknar otvivelaktigt en av de mest markerade gränsmärkena i hela den kristna tankens historia.

Det som gör Aners framställning av neologien värdefull, för att icke säga oumbärlig för forskningen är framför allt tre ting. För det första för han oss in i ett rikt bildgalleri. Alla neologiens mera bemärkta män posera för oss, porträtterade i raska drag men med säker penselföring. Det hela får härigenom en särdeles levande karaktär — jag kom att tänka på ett ord av en av mina gamla teologiska lärare: »det är förträffligt, när man får det så konkret». För det andra gives det en klar och översiktlig redogörelse för det rent vetenskapliga forskningsarbete, som bedrivits av neologiens män på teologiens olika områden: särdeles intresseväckande är det att få bevittna den kritiska bibelforskningens frammarsch och den dogmhistoriska forskningens begynnelse. Det från allmän teologisk synpunkt mest instruktiva är emellertid redogörelsen för neologiens kritik av den traditionella dogmatiken samt för de stora teologiska debatter, som fyllde tidevarvet — framträdandet av dylik kritik betecknar just gränslinjen mellan det wolffianska och det neologiska skedet. Kritiken sätter in på arvsyndsläran och går sedan vidare till nådesläran, kristologien, trinitetsläran och inspirationsläran. Längre fram — från 1760-talet — utkämpades en hel rad teologiska strider, ledande till att den neologiska åskådningen stod såsom herre på slagfältet: man stred om djävulen, om nattvarden, om de symboliska böckernas ställning, om hedningarnas salighet och helvetesstraffens evighet, om Kristi satisfaktion, om de övernaturliga nådesverkningarna och om rättfärdiggörelsen. Ingenting kan vara mera upplysande om den neologiska mentalitetens art än redogörelsen för dessa debatter. Vid deras slut stå de neologiska teologerna såsom »*beati possidentes*» — för att använda Aners eget uttryck. Men deras regemente i teologiens värld fick tillsvidare endast kort varaktighet, det undanträngdes snart nog av den frammbrytande rationalismen. Ät skildringen härav ägnar Aner bokens sista kapitel och låter därvid Lessing framträda såsom den förste rationalisten. Det var dock egentligen blott fråga om ett mera tillfälligt undanträngande av den karakteristiska neologien: i själva verket överlevde

den rationalismen och utövade, såsom redan antytts, segt inflytande under 1800-talet.

Bokens styrka ligger i dess klara och väl dokumenterade framställning av vad som faktiskt skett under den neologiska perioden. Där emot kan man icke säga, att denna teologi blivit vederbörligen inställd under mera omfattande dogmhistoriska perspektiv. När det är fråga om en principiell belysning av vad som sker, är Aners hållning trevande och osäker. Aner framhåller, att den nutida teologiska världen präglas av en helt annan mentalitet än den neologiska: situationen skulle icke vara »günstig für die Erforschung einer rational eingestellten Epoche», men, tillägger förf., »die Wissenschaft hat es nicht nötig zu warten bis sich ein klar erfasster Gegenstand der Beliebtheit des Tages erfreut». »Neologien har blivit omodern. Också den återuppståndna neologien, vilkens symboliska bok man kan se i Harnacks 'Wesen des Christentums' är f. n. omodern». Förf. bebådar emellertid att en vändning ånyo skall inträda: efter alla nutidens »Forciertheiten wird eines Tages die Gesundheit einer selbstredend durch das 19. Jahrhundert hindurch an Fülle der historischen Erkenntnis und religiöser Feinfühligkeit gewachsenen Neologie wiederkehren». — Den sistnämnda profetian kan lämnas åt sitt värde — det är icke teologiens uppgift att profetera. Vad resonemanget i övrigt beträffar visar det, att Aner icke konfronterat den neologiska teologien med frågan om kristendomens egenart samt att han därför icke heller har någon klar syn på vad den nutida teologiens uppgörelse med den från neologien utgående kristendomstolkningen innebär. Tilläggas bör också att det är så långt ifrån att den nutida teologiska situationen skulle sakna intresse för en undersökning av den neologiska teologien att en dylik undersökning tvärtom är mer än någonsin välkommen — detta just på grund därav att en uppgörelse med neologiens kristendomstolkning kommit att framstå såsom en tvingande nödvändighet.

GUSTAF AULÉN.

TILL DEN TEOLOGISKA ETIKENS PROBLEM.

ALTHAUS, PAUL: *Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburgerischen Bekenntnis. (Schriftenreihe der Luthergesellschaft Nr. 5). Chr. Kaiser-Verlag, München, 1930. 45 sid.*

ALTHAUS, PAUL: *Grundriss der Ethik. R. Merckels Verlag, Erlangen 1931. 125 sid.*

SCHMIDT, FR. W.: *Die theologische Begründung der Ethik*. C. Bertelsmanns Verlag, Gütersloh 1931. 45 sid. RM. 1: 50.

Paul Althaus' skrift »Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburgischen Bekenntnis» är en av de bestående frukterna av Augustanajubileet 1930. I själva verket ger den något vida mer än vad titeln utlovar. I anslutning särskilt till Apologien men tillika under ständig återgång på Luther själv upprullar förf. här den reformatoriska etikens principiella problem överhuvud.

Framställningen rör sig inom trenne problemkretsar. Den första har att göra med den reformatoriska förståelsen av förhållandet mellan lag och evangelium och de därur härflytande konsekvenserna för etiken. Då reformationen finner livsproblemets lösning icke i lagen utan i evangelium, så måste den rikta sin kritik mot den gängse filosofiska och kyrkliga moralismen och överhuvud mot all etisk idealism. I ständig fördjupning går denna kritik fram efter tre linjer. Redan från *antropologisk* synpunkt visar sig moralismen ogenomförbar: människan uppfordras här till något, som går utöver hennes möjligheter; hon är fången i en illusion, då hon menar sig genom lagens uppfyllande kunna nå den för Gud gällande rättfärdigheten. Ett steg djupare för oss den *kristologiska* synpunkten: om människan verkligen kunde lösa livsproblemet ut ifrån lagen, vartill behöves då Kristus? Men den till sist avgörande synpunkten är dock den *teologiska*: lagens frälsningsväg är uttryck för en egocentrisk inställning, som ej erkänner Gud i hans gedom. Just därigenom att människan håller sig till sina etiska prestationer ger hon icke Gud vad honom tillkommer, och därmed avslöjar sig den etiska idealismens väg såsom syndens väg. Så blir tron upplösningen i lika mån av den katolska och av den humana etikens grundförutsättning.

Därmed är vägen banad till den andra problemkretsen, där tron uppvisas såsom grundvalen för den evangeliska etiken. Om den katolska etiken hade sin drivkraft i frälsningsovissheten, så har däremot den reformatoriska etiken sin drivkraft i frälsningsvissheten. Därav följer, att den evangeliska etikens grundform är ett indikativ, ej ett imperativ, vilket dock ej förhindrar, att även den evangeliska etiken ofta måste framträda i imperativets form, då ju det kristna livet aldrig upphör att vara en kamp mellan ande och kött, mellan den gamla och den nya människan. Träffande påvisar förf., hurusom det etiska livet på evangelisk grundval får en helt annan karaktär än

förut. Det blir, kort sagt, »obetonat», det förlorar den falska tonvikt, som alltid vidlåder det, då det uppfattas såsom prestation. »Das Handeln will nicht mehr *gute Werke* verwirklichen, sondern nichts als *neuer Gehorsam sein*». Men därmed blir den också autonom etik i egentligaste mening. Verklig autonomi finns endast på evangeliets grundval; ty vare sig det etiska ställes i tjänst hos det naturliga eller det ideala självförverkligandet, för detta ovillkorligen till heteronomi.

Den tredje problemkretsen gäller »Guds rike och världen». Den åskådning, som här framföres, är densamma som förf. tidigare framlagt och utförligt motiverat i sin år 1921 utgivna skrift »Religiöser Sozialismus».

Både förf:s helhetssyn och hans behandling av de enskilda problemen förtjäna det mest oförbehållsamma erkännande. Det är glädjande att kunna hänvisa till och anbefalla ett arbete, som i så kortfattad och lättillgänglig form för så djupt in till den evangeliska etikens centrum. Det är verkligen »der Geist der lutherischen Ethik», som här träder en till mötes.

Det återstår oss att helt kort fästa uppmärksamheten på P. Althaus' »Grundriss der Ethik» samt Fr. W. Schmidts »Die theologische Begründung der Ethik». Båda dessa skrifter avlägga var på sitt sätt vittnesbörd om, vilken genomgripande förändring som ägt rum under de senaste decennierna med avseende på den etiska problemställningen. Enligt den uppfattning, som väl kan betecknas såsom den rådande vid senaste sekelskifte, och som fick sitt klassiska uttryck i Wilhelm Herrmanns Ethik, är det meningslöst att söka efter en teologisk grundläggning för etiken. Etiken vilar på sin egen fasta grundval. De krav, som den uppställer äro fullkomligt allmängiltiga, och deras berättigande kan inses av varje människa, som blott är i stånd till verklig självbesinning. Etiken behöver icke religionens stöd, men väl religionen etikens. Teologien hade därför att söka sitt fundament i den allmängiltiga etiken. — Här har den allmänna uppfattningen genomgått en fullständig förvandling. Man kunde snarast säga, att rollerna blivit ombytta. Den nyss såsom det självklaraste av allt ansedda etiken har blivit det mest problematiska av allt. Det är icke längre någon meningslöshet att tala om en »teologisk grundläggning för etiken», och framför allt icke att tala om en självständig och egenartad kristen etik, som växer upp på kristendomens religiösa grundval — denna tanke, vilken för Herrmann var en styggelse.

Althaus' »Grundriss der Ethik» framträder såsom en fullständig omarbetning av förf:s år 1928 utkomna »Leitsätze der Ethik». Det är överflödigt att lämna en redogörelse för innehållet i denna allmänt kända och uppskattade lärobok i etik. Ävenledes skulle det föra för långt att i detalj redogöra för de förändringar, som vidtagits, och som föranlett att sidosantalet stigit från 81 till 125. Jag vill inskränka mig till att blott peka på den största principiella förändringen. I »Leitsätze» var förf. ännu i någon mån beroende av Herrmanns problemställning. I en första grundläggande avdelning analyserades »det sedligas väsen» med utgångspunkt från förtroendetanken i dess förbindelse med vissheten om ett obetingat böra. I en andra avdelning sattes det sålunda på utom-teologisk väg vunna begreppet om det sedliga i relation till evangelium, och den kristna etikens problem framträder. I den nya bearbetning, som »Grundriss der Ethik» erbjuder, har hela denna utredning omgestaltats i *teologisk* riktning. De båda avdelningarna framträda nu under rubrikerna »kunskapen om den gudomliga viljan» och »uppfyllandet av den gudomliga viljan». Genom denna koncentration kring den gudomliga viljan har framställningen i hög grad vunnit i enhetlighet. Man hälsar med synnerlig tillfredsställelse boken i dess nya gestalt, och icke minst det kraftigare betonandet av den teologiska etikens självständiga uppgift och egenart.

Om möjligt ännu kraftigare förnimmer man omvandlingen i den teologiska etikens ställning i Fr. W. Schmidts »Die theologische Begründung der Ethik». Förf. har stått under avgörande inflytande av Herrmann och varit en ivrig förespråkare för hans teologi. Sålunda har han efter Herrmanns död utgivit hans »Gesammelte Aufsätze» 1923, samt ett år tidigare skriften »W. Herrmann, ein Bekenntnis zu seiner Theologie». Så mycket mera är det ägnat att väcka uppmärksamhet, när han i den nu föreliggande skriften hävdar en rakt motsatt uppfattning mot Herrmanns angående etikens principiella ställning. Det är tydligen den moderna Lutherforskningen, som här fört honom på andra tankar. Gentemot Herrmanns avvisande av en särskild teologisk etik heter det: »An diesem Punkte weiche ich grundsätzlich ab von den Ausführungen W. Herrmanns, der »den Begriff einer besonderen theologischen Ethik als unhaltbar auflösen» zu sollen meint. Damit soll gar nichts gesagt sein gegen die von ihm mit solcher Eindruckskraft geschilderte Krisis des ethischen Idealisten und ihre Bedeutung zum Verständnis des Evangeliums. Aber einmal sehe ich in

der Kantischen Vernunftsethik viel stärker als Herrmann eine säkulariserade Form 'christlicher' Gedanken; und andererseits vermag sie dock gerade infolge solcher Säkularisering die transrationale Tiefe der in Christus verkörpertens Wirklichkeit göttlicher ἀγάπη gar nicht zu erfassen. Erst an ihr aber kann deutlich werden, was för den Glauben 'gut' bezw. 'böse ist'» (sid. 28). Samma agape-måttstock använder förf., och detta utan tvivel med full rätt i ett synnerligen läsvärt »Nachwort», till kritik gentemot Gogartens etiska åskådning. »Der grundsätzliche Unterschied von Eros und Agape scheint Gogarten m. E. noch kaum beschäftigt zu haben» (sid. 41). Detta omdöme har sin tillämpning på den dialektiska teologien överhuvud, och man torde ej ta miste om man däri ser åtminstone en av de förnämsta orsakerna till att den ej kan komma utöver sin svävande hållning till det etiska.

ANDERS NYGREN.

Teologi og kirkeliv, H. Aschehoug, Oslo, 186 sid.

Den exegetiske forening Syvstjernen har firat sitt sextioårsjubileum genom att utgiva en prydligt utstyrd skrift med ovanstående titel. Boken innehåller 12 bidrag (däribland ett från svenskt håll). Jag registrerar: 1) Uttrykkene »på den dag» og »på den tid» hos profeten Sefanja, av stud. theol. P. A. Munch, 2) »Guds hjärtelag» i Gamla Testamentet, av teol. lic. Ivar Hylander, 3) Nytt og gammelt i Jesu forkynnelse og innsats, av prof. Lyder Brun, 4) Filippierbrevets grunntanke og tankegang, av prof. Olaf Moe, 5) Kristenliv og lidelse, en paulinsk skisse, av pastor J. Smemo, 6) »Parakleten» i Johannes-evangeliet, av doc. A. Astring, 7) Santa Teresa de Jesus, av sogneprest I. Welle, 8) To Oslobisper, av dr. L. Selmer, 9) Det religiöse apriori, av lærarskulestyrar H. Wergeland, 10) »Kirken den er et gammelt hus», av residerende kapellan S. Bretteville Jensen, 11) Våre musikk-minner fra middelalderen, av dr. O. M. Sandvik, 12) Ecclesia triumphans i kirkens kunst og utstyr, av antikvar A. Bugge.

Sex av bidragen äro, som synes, exegetiska, resten syssla med frågor från andra, skilda forskningsområden. Jag har läst igenom så gott som allesamman och därvid funnit mycket som väckt mitt intresse. Det begränsade utrymmet tillåter icke någon utförligare anmälan — jag måste därför inskränka mig till ett par randanteckningar rörande tre av uppsatserna.

Prof. Lyder Bruns artikel har ett alldeles särskilt intresse för denna tidskrifts läsare. Hans utredningar anknyta nämligen till den artikel av Bultmann om urkristendom och religionshistoria (i polemik mot K. Holl), som fanns intagen i Svensk teologisk kvartalskrift 1930 och som efterföljdes av en kritisk vidräkning med Bultmann, skriven av prof. A. Nygren. Prof. Lyder Bruns ståndpunkt karakteriseras genom följande citat: »Efter min mening har Holls framstilling en ubestridelig svakhed deri at den ikke berører Jesu forkynnelses eskatologiske innhold (hvad der dog kan henge sammen med at han overhodet kun gir en ganske knapp utredning, samlet om et enkelt punkt). Men tross denne begrensning er allikevel Holls svar, saklig sett, riktigere og dyperegående enn Bultmanns». Detta omdöme blir sedan av Brun omsorgsfullt motiverat.

J. Smemos artikel om Kristenliv og lidelse ger oss ett mäktigt intryck av vad man skulle kunna kalla Paulus' theologia crucis. När förf. slutar med att säga att segertonens ledmotiv av Paulus spelas *med sordin*, måste jag ställa mig tveksam under hänvisning till exempelvis Rom. 8: 31 ff. och 1 Kor. 15: 55 ff. Är det icke snarare så, att triumftonen framträder så mycket mäktigare mot den mörka bakgrunden? Är det icke snarare så, att icke ens all världens pukor och trumpeter skulle förslå för Paulus' segerhymn? Förf. hänvisar till 2 Kor. 6: 9 f. Nej, icke heller här är det fråga om »en vandrare, som spelar med sordin». Segertonen är oförsvagad — därför att den kommer *ovanifrån*.

Med alldeles särskilt intresse läste jag arkivarien Bugges artikel om ecclesia triumphans i kyrkans konst. Uppenbart oriktigt är det emellertid, när förf. säger, att den österländska kyrkan »la hovedvekten på Kristi död og hadde langfredagen til hovedfest», medan den latinska skulle ha ställt »opstandelsen og påskefesten i forgrunnen». Tanken på den triumferande Kristus har otvivelaktigt sin hemort i den grekiska delen av den gamla kristenheten. Bugges innehållsrika artikel skulle kunna ge anledning till åtskilliga dogmhistoriska reflexioner. Blott en enda må här göras. Det är ett intressant fenomen att, när triumfkrucifixen så småningom under medeltiden utbytas mot martyrkrucifixen, det från detta håll bortjagade triumfmotivet tar sin tillflykt till bilder av ecclesia triumphans. Från *crux triumphans* till *ecclesia romana triumphans*!

GUSTAF AULÉN.

DISKUSSIONSINLÄGG

I.

NÅGRA RANDANMÄRKNINGAR TILL PROF. GUSTAF AULÉNS UPPSATS »KRISTENDOM OCH IDEALISM».

Vi måste vara på vår vakt mot varje sammansmältning av kristendom och idealism, såframt därigenom något för kristendomen väsentligt skulle avkortas. Den kristna teologien får icke göras beroende av filosofien. De hava skilda forskningsområden och olika forskningsmetoder. — I detta, som väl kan betecknas såsom uppsatsens huvudsyfte, är jag fullt enig med författaren. Däremot finner jag några icke så alldeles oväsentliga partier av hans framställning missvisande eller åtminstone oklara.

Min första randanmärkning rör författarens karakteristik av idealismen. »Den vill företaga en slags klyvning av människan samt skilja mellan en lägre sinnlig del och en högre andlig och med det gudomliga besläktad del» (s. 19, 21, 33). Detta är ju riktigt särskilt med avseende på Plato och nyplatonismen med dess sig långt sträckande efterverkningar, men knappast kunna vi säga det vara karakteristiskt för idealism i modern mening. Här träder en helt annan synpunkt i förgrunden, nämligen uppfattningen av den kroppsliga, sinnliga världen såsom en fenomenvärld, medan den sanna verkligheten är översinnlig, andlig. Så är det ock hos vår store svenske filosof Boström. Nu vill jag visst icke påstå att en idealist i denna mening måste vara kristen eller omvänt varje kristen hylla en dylik filosofi. Religion är ett och filosofi ett annat. Men för idealisten, som fått ögonen öppnade för den andliga verkligheten, är det dock lättare att vinna en enhetlig, med kristendomen överensstämmande världsåskådning än — för att taga ett drastiskt exempel — för den materialist, som tror på Lamettries »L'homme machine».

Författaren gör vidare gällande, att idealismens monism »undertrycker det dualistiska elementet i kristendomen». Det är otvivel-

aktigt att idealismen, särskilt i dess moderna form, har en monistisk prägel och likaså obestridligt att det i kristendomen finnes ett dualistiskt element — den dramatiska kampen mellan den goda och den onda andemakten. Men vi kunna ju dock få tänka oss att denna dualism endast hör tiden till. En metafysisk dualism vill ju förf. icke heller veta av, och en antydning till dualismens upphävande finna vi kanske i 1 Kor. 15:28. Jag vill icke hävda att dualismens upphävande vare sig genom apokatastasis eller annihilatio är en teologiskt berättigad sats — men vad den idealistiske filosofen tror menar jag den kristne teologen ha rätt att hoppas.

På idealismens debetsida föres vidare att det enligt detsamma skulle finnas något slags psykologiskt djupskikt hos människan (s. 28), något av gudomligt väsen (s. 32). Så snart detta uppfattas så som om den syndiga människan i sig skulle äga något meritum, som förtjänade Guds nåd, är jag fullt enig med Prof. Aulén i hans absoluta avvisande. Men vi få icke renodla denna tanke därhän att vi glömma, att människan är skapad till Guds avbild och att »gudsbelätet» (gudsligheten) visserligen genom synden fördärvats men dock icke helt utplånats. Med gillande citerar Paulus i Apg. 17:28 den hedniske skaldens ord: »Vi äro ju ock av hans släkte». Vi få icke heller glömma att i liknelsen om den förlorade sonen denne dock var *son*, något visserligen icke självförvärvat meritum. Att den gudomliga kärleken, försåvitt den verkligen frälsar människan, icke saknar anknytningspunkt hos henne, erkänner förf., men någon »förklaring» av denna anknytningspunkt kan från trons ståndpunkt icke givas (s. 27 f.).

I likhet med den dialektiska teologien är förf. angelägen att betona distansen mellan det gudomliga och mänskliga, något som idealismen enligt hans mening icke gör starkt nog, varför den tenderar till panteism. Häri ligger obestridligen ett sanningsmoment, men lika säkert är att den dialektiska teologien har en avgjort deistisk prägel. Det är den gamla välkända motsatsen »finitum capax infiniti» och »finitum non capax infiniti». Prof. Aulén vill här segla fram mellan Skylla och Charybdis med formeln »Divinum capax humani». I sak är jag även här enig med honom och finner hans formel så till vida lyckligt formulerad som den betonar att vid varje förbindelse mellan Gud och människan initiativet kan tagas endast av Gud. Min sista randanmärkning består blott däri att satsen »Divinum capax humani» måste så till vida kunna converteras att å människans sida finnes en receptivitet för Guds aktivitet, även om vi göra gällande att denna receptivitet

såsom verklig är ett under, en Guds nådegåva. Det är samma tanke som att tron är Guds gåva, Ef. 2: 8.

OSCAR BENSOW.

2.

KRISTENDOM OCH IDEALISM.

Några tankar i frågeform med anledning av professor G. Auléns uppsats över ovanstående ämne i föregående nummer av denna tidskrift.

Att de båda kontradiktoriskt motsatta omdömena »finitum capax infiniti» och »finitum non capax infiniti» icke kunna vara i samma avseende falska båda, är självklart. Man måste därför antaga, att författaren med sitt tertium datur (»Divinum capax humani») vill ange i vilket avseende vartdera av de båda omdömena är sant och i vilket avseende det är falskt. Och man gör då sig själv följande frågor:

1) Anser författaren omdömet »finitum capax infiniti» sant i den meningen, att det mänskliga *genom det gudomliga* kan förenas med det gudomliga?

2) Anser författaren omdömet falskt i den meningen, att det mänskliga *utan* det gudomliga kan förenas med det gudomliga?

3) Anser författaren omdömet »finitum non capax infiniti» sant i den meningen, att det mänskliga icke utan det gudomliga kan förenas med det gudomliga?

4) Anser författaren sistnämnda omdöme falskt i den meningen, att det mänskliga icke genom det gudomliga kan förenas med det gudomliga?

Håller man det för sannolikt, att dessa frågor måste besvaras jakande, kan man fråga vidare:

5) Hur kan den gudomliga självmeddelelsen i förlåtelsens form tänkas utan en ursprunglig gudomlig självmeddelelse i budets form? Eller vad beror det annars på att vårt samvete *gillar* budet?

6) Vari består den principiella skillnaden mellan tanken på en gudomlig självmeddelelse i budets form och begreppet »människans gudomliga idé» i den svenska idealismen?

7) »Från den kristna trons synpunkt är det icke ett 'ideal', som dömer, utan Gud.» Men om Guds vilja måste ha ett visst bestämt innehåll för att kunna döma oss i vårt samvete, hur är det då tänkbart, att Gud skulle kunna döma oss i vårt samvete annat än i och genom ett förpliktande ideal? Och hur kan då tanken på ett förpliktande ideal strida mot trons visshet, att det är Gud själv, som befäller och dömer oss i vårt samvete?

8) »Det säger sig självt, att den gudomliga kärleken icke, försåvitt den verkligen frälsar människan, saknar anknytningspunkt hos henne.» Men om den »anknytningspunkt», som är en nödvändig och självklar *förutsättning* för frälsningens möjlighet, icke tänkes innebära en mänsklig förtjänst, som *motiverar* den gudomliga kärlekens frälsningsvilja och frälsningsgärning, varför måste då idealismens tal om »människans gudomliga idé» som en nödvändig förutsättning för människans frälsning uppfattas som en mänsklig förtjänstfull kvalitet, vilken motiverar Guds frälsningsgärning? Om nödvändig förutsättning i det ena fallet icke är detsamma som motiverande orsak, varför måste den då vara det i det andra fallet? Därtill kommer, att människans idé ju icke är en skapelse av henne själv utan av Gud: den är en *gudomlig* idé, en *Guds* tanke. Hur skulle den då kunna uppfattas som en förtjänstfull *mänsklig* kvalitet?

9) Om nu begreppet »människans idé» i den svenska idealismen är detsamma som begreppet gudomlig självmeddelelse i budets form och om denna självmeddelelse i budets form är en nödvändig förutsättning för den gudomliga självmeddelelsen i förlåtelsens form utan att denna förutsättning på något vis kan uppfattas som en motivering av den gudomliga förlåtelsen, hur kan då begreppet »människans idé» i den svenska idealismen strida mot evangeliet om en »omotiverad», absolut spontan, gudomlig självmeddelelse i förlåtelsens form?

10) »Den gudomliga kärleken uppfattas (av Thomas) primärt såsom en självkärlek, såsom någonting inom sig slutet. Ingen kan rimligtvis påstå, att denna så fattade gudomliga kärleken skulle äga fullständig kristen halt — den står snarast såsom en motsats till den gudomliga agape, som till sitt väsen är spontan och självutgivande kärlek.» Men är det så givet, att en kärlek, som framställes såsom »någonting inom sig slutet» med nödvändighet måste uppfattas som självkärlek? För en idealism sådan som den svenska gäller det i varje fall inte. Eller hur skulle en idealism, som karakteriseras av satsen »intet jag utan ett du», kunna sägas uppfatta kärleken såsom självkärlek? Och om

den gudomliga kärleken uppfattas såsom »någonting inom sig slutet», skulle det inte kunna betyda just det att den gudomliga kärleken icke är utifrån motiverad? Att den har sin grund i sig själv och icke i något utanför sig?

11) Är det alltså riktigt att påstå, att enligt den svenska idealismen (det som gäller idealismen in genere, gäller naturligtvis också in specie den svenska) det mänskliga kan förenas med det gudomliga av egen kraft utan gudomlig självmeddelelse åt människan? Eller att den gudomliga självmeddelelsen här icke tänkes »omotiverad», »spontan»?

12) Och om de satser, som den svenska idealismen uppställer om Gud, hava ovan antydda innebörd, hur går det då med påståendet, att dessa satser »i grund och botten endast hava de tre bokstäverna g, u och d gemensamma med den kristna trons Gud»?

Beträffande idealismens människouppfattning ytterligare ett par frågor:

13) Om den kristna tanken på uppståendelsen genom sitt samband med tanken på domen måste räkna med en *fortvaro* efter döden, som icke är detsamma som »evigt liv»; och om den platonska föreställningen om själens odödlighet icke garanterar själens *salighet* efter döden, utan, såsom slutet av dialogen Gorgias visar, uttryckligen räknar med möjligheten även av en osalig fortvaro efter döden, huru kan då den kristna tanken på uppståndelsen sägas stå »i direkt opposition mot den platonska föreställningen om en odödlighet, vilken själet i och med sin karaktär av ett gudomligt väsen skulle äga som något en gång för alla givet»? Eller hur skulle m. a. o. den kristna tanken på det »eviga livet» såsom en Guds *gåva* kunna strida mot den platonska tanken på själens metafysiska odödlighet? Är inte den senare även för kristet tänkande genom sin förbindelse med domstanken en nödvändig förutsättning för den förra? Och hur skulle den av Gud givna metafysiska *möjligheten* till »evigt liv» i gemenskap med Gud kunna motsäga och upphäva den kristna tanken på det »eviga livet» som en gåva av Guds nåd allena?

Det är sant, att platonismen inte vet av något sådant som kroppens uppståndelse till delaktighet i den eviga saligheten. Men bestrider inte också Paulus i fråga om vår nuvarande kroppslighet (den enda som det är tal om i platonismen) detsamma så eftertryckligt som möjligt, då han i 1 Kor. 15 med skärpa betonar, att »kött och blod icke kunna få Guds rike till arvedel» och att förgängligheten ej kan få oförgängligheten till arvedel? Ja, har inte Jesus själv enligt Johannesevangeliet

sagt detsamma med orden: »Om en människa icke bliver född av *ande*, så kan hon icke komma in i Guds rike. Det som är fött av kött, det är kött; och det som är fött av Anden, det är ande». Och om slutsatsen härav från kristen synpunkt blir, som Paulus uttrycker det, att »detta förgängliga måste ikläda sig oförgänglighet och detta dödliga ikläda sig odödlighet» — på vad sätt kan denna tanke då sägas stå i principiell motsats till den platonska (och kristna!) tanken på andens primat? Vore det inte riktigare att säga, att kristendomen på denna punkt kompletterar platonismen? Och har inte den svenska idealismen genom inflytande från kristendomen faktiskt redan kompletterat platonismen på denna liksom på så många andra punkter? Eller talar inte vår svenske Platon också om en förklarad kroppslighet i evighetens värld?

14) »För all idealistisk religion är det karakteristiskt, att den vill företaga en slags klyvning mellan en lägre sinnlig del och en högre andlig och med det gudomliga besläktad del.» Men gör inte Paulus i romarebrevets sjunde kapitel samma klyvning? Hur är det han säger? »Jag kan icke fatta, att jag handlar såsom jag gör; jag gör ju icke vad jag vill, men vad jag hatar det gör jag. Om jag nu gör det, som jag icke vill, så giver jag mitt bifall åt lagen och vidgår, att den är god. Så är det nu icke mer jag, som gör sådant, utan synden, som bor i mig. Ty jag vet, att i mig, det är i mitt kött, bor icke något gott; viljan är väl tillstädes hos mig, men att göra det goda förmår jag icke. Ja, det goda som jag vill, gör jag icke; men det onda som jag icke vill, det gör jag. Om jag alltså gör, vad jag icke vill, så är det icke mer jag, som gör det, utan synden som bor i mig. Så finner jag nu hos mig, som har viljan att göra det goda, den lagen, att det onda fastmer är tillstädes hos mig. Ty efter min invärtes människa har jag min lust i Guds lag, men i mina lemmar ser jag en annan lag, som ligger i strid med den lag, som är i min håg, en som gör mig till fånge under syndens lag, som är i min lemmar. Jag arma människa! Vem skall frälsa mig från denna dödens kropp? — Gud vare tack, genom Jesus Kristus, vår Herre! — Alltså tjänar jag, sådan jag är i mig själv, visserligen med min håg Guds lag, men med köttet tjänar jag syndens lag.»

Huruvida det är Paulus under nåden eller Paulus under lagen som talar här, därom ha exegeterna olika mening. Kanske är det båda-dera. Ätminstone *kan* det från erfarenhetens synpunkt mycket väl vara både det ena och det andra. Må vara att söndringen förnimmes djupast och smärtsammast under nåden; men att den kan förnimmas

också under lagen, visste Paulus av egen erfarenhet. Och förklaringen härtill har han själv angivit, då han framhåller, att lagen är skriven i alla människors hjärtan och bejakas av deras samveten. Under alla förhållanden utgöra hans ord i Rom. 7 en slående parallell till idealismens tal om ett lägre, sinnligt jag hos varje människa i strid mot ett högre, andligt, med Gud förbundet och av Gud skapat jag. Men om idealismens tal i detta stycke är okristligt, talar då inte också Paulus okristligt? Och om Paulus tal är kristligt, varför skulle då inte också idealismens kunna vara det?

Till slut endast några frågor angående förhållandet mellan teologi och filosofi, enkannerligen den idealistiska:

15) Att filosofien icke får lägga sig i den teologiska fackdiskussionen, är lika självklart som att den icke får lägga sig i den naturvetenskapliga fackdiskussionen. Men vilken rätt har teologien å sin sida att föreskriva filosofien, vilka problem den kan få lov att syssla med? Och om naturvetenskapen icke kan vare sig förbjuda eller ännu mindre förhindra filosofien att pröva, hur resultatet av det naturvetenskapliga arbetet kan förenas med resultatet av annat vetenskapligt arbete, t. ex. det teologiska, varför skulle då teologien ensam hava rätt till ett sådant veto?

16) Varför är den idealistiska filosofiens försök att skapa reda och sammanhang mellan resultaten av specialvetenskapernas bearbetning av sina respektive erfarenhetsområden mindre vetenskapligt än specialvetenskapernas, t. ex. teologiens, motsvarande försök inom sina respektive områden? Och om teologiens vetenskaplighet icke äventyras därav att den är en personligt religiös bekännelse, fördold i teologisk dräkt, varför skulle då den idealistiska religionsfilosofiens vetenskaplighet äventyras därav att den »i själva verket är en personligt religiös bekännelse, fördold i filosofisk dräkt»? Och varför skulle den personligt religiösa bekännelse, som den idealistiske filosofen ger uttryck åt i sin filosofi, icke kunna vara en personligt kristen bekännelse?

17) »Det finns ingen vetenskapligt motiverad religion.» Nej, icke om man med »vetenskapligt motiverad religion» menar en religion, i vilken vetenskapen skulle ersätta och göra den personligt religiösa tron överflödigt. Men om man med »vetenskapligt motiverad religion» icke menar något annat än en vetenskapligt *uttryckt* religion, varför skulle det då icke kunna finnas en filosofiskt, likaväl som en teologiskt uttryckt religion? Och om teologien icke kan göra den irreligiöse

religiös men väl hjälpa den religiöse till klarhet över sin religion, varför skulle icke detsamma i ett vidare sammanhang också kunna gälla om den idealistiska religionsfilosofien?

18) Hur kan man så bestämt veta, att Platon och den från honom utgående idealismen är »en fallen storhet i det mänskliga tänkandet»? Kommer den moderne relativisten att bestå längre? Och om platonismen visat sig mäktig av utveckling hitintills, varför skulle dess utvecklingsmöjligheter vara uttömda just nu? »E pur si muove!»

JOHANNES LJUNGHOF.

3.

KRISTENDOM OCH IDEALISM ÄN EN GÅNG.

Några ord med anledning av Doktor Bensows och Lektor Ljunghoffs diskussionsinlägg.

Till en början vill jag uttala min tacksamhet för det intresse, som de båda ärade insändarne ägnat min artikel om kristendom och idealism. Om en eller annan sats i det följande skulle få en smula tillspetsad form, har detta endast skett i klarhetens och saklighetens intresse och betyder alltså icke någon som helst inskränkning i fråga om den tacksamhet, åt vilken jag här ger uttryck.

Innan jag går in på ett direkt dryftande av de i inläggen upptagna problemen, måste jag göra några reflexioner angående arten av lektor Ljunghoffs inlägga. Denna har karaktär av ett frågeformulär. Det är emellertid av olika anledningar icke så alldeles lätt att besvara alla dessa frågor — bortsett däriifrån att ett detaljerat besvarande skulle komma att taga i anspråk ett utrymme, som tidskriften knappast kan ställa till förfogande. Jag måste så fästa uppmärksamheten på att de frågor, som ställas med anledning av min uppsats, endast i ringa mån rör sig med den i denna uppsats begagnade terminologien — det hade givetvis varit önskvärt att detta skett, åtminstone i största möjliga utsträckning. I många fall är jag nu tämligen oviss om de begagnade uttryckens verkliga innebörd. Jag tar såsom exempel uttrycket »den gudomliga självmeddelelsen i budets form». Vad menas härmed? Är det fråga om den s. k. *lex naturae*? Eller om dekalogen? Eller om kärleksbudet i dess nytestamentliga mening? Identifieringen av »den

gudomliga självmeddelelsen i budets form» med »människans gudomliga idé» synes närmast peka i riktning åt det förstnämnda alternativet. — I vissa fall har jag svårt att upptäcka något sakligt sammanhang mellan frågan och min framställning. Såsom exempel tar jag frågan N:o 10 hos Ljunghoff. Jag hade uttalat ett omdöme om guds-begreppet hos Thomas ab Aquino: den gudomliga kärleken fattas av honom primärt såsom en självkärlek, såsom någonting inom sig själv slutet. Härtill an knyter nu Ljunghoff en fråga om icke bestämningen »inom sig själv slutet» möjligen skulle kunna tolkas så, att det icke bleve tal om självkärlek. Jag har svårt att se vad detta egentligen har att göra med min framställning av guds-begreppet hos Thomas. Faktum är, att det hos Thomas är fråga om en gudomlig självkärlek, om en uppfattning av den gudomliga kärleken, som genom ett oöverstigitligt svalg är skild från den kristna synen på Guds agape, samt att Thomas' hållning härvidlag är beroende på inflytande från antik idealism, närmare bestämt från Aristoteles.

I min artikel hade jag icke gjort något direkt uttalande om den svenska 1800-talsidealismen. Jag hade sökt giva en omfattande dogm-historisk belysning av problemet om kristendom och idealism för att därmed på ett ovederläggligt sätt demonstrera den fortgående inre brytningen mellan dessa tvenne makter. Ljunghoff har i sina frågor helt och hållet sett bort från denna dogmhistoriska belysning samt uteslutande koncentrerat sig på frågan om den svenska idealismens ställning. Däruti är han naturligtvis i sin fulla rätt. Men det vill synas som om detta bortseende från kristendomens och idealismens sekelgamla mellanhavanden skulle i viss mån ha medverkat till att frågeställningen blivit otillbörligt förenklad. Det vill rentav synas som om »kristendom och idealism» knappast skulle innebära något problem för Ljunghoff. Av vissa uttalanden att döma skulle man snarast tro, att det vore fråga om ett identitetsförhållande (jfr frågan n:r 11). Nu kan väl detta svårligen på allvar vara Ljunghoffs mening — hans tanke är efter allt att döma snarare den, att den svenska idealismen åstadkommit en ideal syntes av kristendom och idealism, att dessa båda makter här förenats i en högre enhet. Det är uppenbart, att enligt Ljunghoff kristendomen utmärkt bra passar in i det idealistiska schemat: han betraktar alltså kristendomens förhållande till denna idealism på samma sätt som Thomas ab Aquino på sin tid betraktade dess förhållande till Aristoteles. Nu skulle det givetvis föra alldeles för långt, om jag i detta sammanhang ville ingå på en närmare under-

sökning av hur det faktiskt förhåller sig med den svenska idealismens ställning. Att den i sig upptagit en hel del kristna element är ju uppenbart. Men lika uppenbart är att det överallt framträder en stark spänning mellan det kristna och det rent idealistiska elementet. Man kan t. ex. icke läsa Viktor Rydbergs bok *Bibels lära om Kristus* utan att konstatera, hurusom det här alls icke är fråga om någon »bibels lära» — det är blott alltför tydligt, att de idealistiska skygg-lapparna (icke blott motståndarnas ortodoxistiska) hindrat Rydberg från att fatta vad som är själva nerven i den bibliska och urkristna kristusbekännelsen. Ingen kan heller gärna läsa Pontus Wikner utan att observera hur de kristna och de rent idealistiska elementen befinna sig i en ständig och intensiv brottningskamp med varandra. Detsamma gäller f. ö. också om Vitalis Norström. Det förefaller mig vara svårt att förstå, att någon numera vill taga upp temat om kristendom och idealism inom den svenska 1800-talsidealismen utan att först och främst konstatera, att det här verkligen föreligger ett mycket djupgående problem.

Det är tydligt, att doktor Bensow har vida klarare blick för den risk, som är förbunden med försök att sammansmälta kristendom och idealism — detta framgår redan av hans inledningsord.

Tvenne punkter i Ljunghoffs frågeformulär visa emellertid, att det av honom eftersträfvade sambyggandet stöter på avsevärda svårigheter och i själva verket icke kan genomföras utan att något för kristendomen väsentligt går förlorat — jag tänker på frågorna om samvetet och om syndbegreppet. Innan jag går närmare in härpå, anser jag mig inledningsvis böra säga ett ord om de gamla formlerna *finitum capax infiniti* och *finitum non capax infiniti*, vilka intresserat båda de ärade insändarna.

När jag i min framställning föreslog att ersätta båda dessa gamla formler med formeln *divinum capax humani* hade detta en dubbel orsak: dels att de tvenne gamla formlerna var på sitt sätt voro ensidiga och misstydbara, dels att den föreslagna formeln ger ett klart uttryck åt det som för den kristna tron är A och O, nämligen detta att »kapaciteten» ligger hos Gud eller m. a. o. att frälsningens väg är Guds väg till människan. Det är en given sak, att denna Guds väg till människan tillika, såsom Bensow vill framhålla, innebär en mottaglighet från människans sida. Att därutöver spekulera om frälsningens »möjlighet» syntes mig sedan skäligen överflödigt — finnes verkligheten, så torde »möjligheten» därmed vara given. I varje fall kan icke, av »psyko-

logiska» eller andra skäl, någon sats härom uppställas, som skulle strida mot det som för tron står fast om människans radikala ovärdighet.

Ljunghoff skriver i fråga n:o 5: »Hur kan den gudomliga självmeddelelsen i förlåtelsens form tänkas utan en ursprunglig gudomlig självmeddelelse i budets form? Eller vad beror det annars på att vårt samvete *gillar* budet?» Den sistnämnda frågan kan synas helt oskyldig. Men i själva verket ligger därbakom, såsom sammanhanget ger vid handen, en för kristendomen främmande syn. Samvetet är nämligen här uppenbarligen tänkt antingen såsom en autonom instans, på grund av vilken människan träffat sitt avgörande, eller också — snarare — såsom en i människan förefintlig gudomlig instans — på denna senare tolkning tyder identifikationen mellan »en gudomlig självmeddelelse i budets form» och »människans gudomliga idé». Tankegången överensstämmer med den på idealistisk grundval uppbyggda medeltida synteresisläran, men den är — och det gäller om båda alternativen — himmelsvitt skilld från den syn på saken, som Luther utvecklar i *De servo arbitrio* och annorstädes i uppgörelse med den idealistiskt bestämda medeltidsteologien. För Luther är samvetet som sådant varken en autonom eller en gudomlig instans. För honom är samvetet antingen trålbundet, ställt under »fördärvsmakterna», eller också frigjort — detta senare i den mån det är betvingat av Guds Ande. Det kan alltså icke talas om samvetet som om det såsom sådant skulle avge tillförlitligt vittnesbörd eller från sin domartron avgöra vad som skall »gillas» såsom gudomligt eller icke. Skall man i den fråga det här gäller upphäva skillnaden mellan kristendom och idealism, så får man till en början helt och hållet säga upp bekantskapen med Martin Luther.

Det riskabla i den sammansmältning av kristendom och idealism, vilken Ljunghoff förordar, avslöjar sig allra starkast i resonemanget om synden, i det att Ljunghoff rentav vill göra Paulus till förespråkare för den för idealismen karakteristiska klyvningen mellan en lägre sinnlig del hos människan och en högre, andlig, med det gudomliga besläktad del. Här föreligger en ytterst fatal sammanblandning. Ljunghoff synes icke ha observerat den konstitutiva olikhet, som här gör sig gällande i fråga om syndbegreppet och som i ständigt nya brytningar går igenom hela den kristna tankens historia. När Paulus och sedan Luther talar om »kött» och »ande», betyder detta något totalt annat än när den antika idealismen och den av densamma influerade

teologien skiljer mellan människans högre och lägre del. För den senare tankegången blir det karakteristiskt, att den synd, om vilken man vill tala, förlägges till människans lägre skikt, medan däremot det högre skiktet, som kan uppträda under olika benämningar, i grunden betyder förhandenvaron av ett stycke gudomsväsen i människan. Inom parentes anmärker jag med anledning av vad Bensow i detta sammanhang anfört, att icke heller den Boströmska idealismen torde sakligt sett avvika från denna idealismens allmänna grundsyn på synden. För den karakteristiskt kristna synen sådan som denna med största klarhet utformats av Luther är det däremot väsentligt, att det icke är fråga om någon klyvning av människan i tvenne delar utan att tvärtom totalitetsaspekten är bevarad. Ingen tanke är den kristna tron mera främmande än den att synden endast skulle s. a. s. sitta i ett lägre skikt hos människan; ingenting är mera visst för den kristna tron än det att synden har sin hemvist just i det »högsta» hos människan eller rättare sagt i det innersta, att den dom, som träffar människan, när hon står coram deo, träffar henne i hennes allra innersta. Idealismen värjer sig däremot med all makt mot den tanken, att människan coram deo är — för att tala med Luther — ad nihilum redactus. När den kristna tron talar om »kött» och »ande», är det alltså icke tal om två olika delar av människan utan om två olika aspekter, som båda äro totalitetsaspekter: såsom »kött» är människan helt och hållet syndig, »ande» är hon däremot, försåvitt hon är betvingad av Guds Ande. Det må tilläggas, att den här omtalade totalitetsaspekten icke betyder, att människan skulle vara syndig i sin egenskap av människa eller att m. a. o. det syndiga skulle ligga däri, att människan är till såsom ett ändligt väsen. Synden är från kristen synpunkt icke en motsättning mellan det ändliga och det oändliga utan mellan den mänskliga viljan och den gudomliga kärleksviljan, icke en metafysisk motsättning utan en religiös. Det kristna syndbegreppet avgränsar sig alltså dels emot en idealistisk metafysik, för vilken synden sitter i det sinnligt-ändliga, betraktat såsom en del av människan, och dels emot en dualistisk metafysik, som fortfarande betraktar synden såsom sittande i det ändliga, men som låter detta ändliga gälla om människan såsom totalitet. Vad denna dubbla frontställning har att betyda för frälsningsuppfattningen ligger i öppen dag och behöver här icke vidare utvecklas..

Tanken på gudsbelätet har i alla tider varit en inkörsport för varje handa idealistiska föreställningar. Man har som oftast argumenterat med i grunden mytologiska spekulationer om vissa »rester», som skulle

finnas ofördärvade kvar efter »fallet» och har på så sätt teologiskt velat motivera den för idealismen karakteriska tanken på en högre, till den gudomliga eller översinnliga sfären hörande del av människan. I dylika föreställningar har man så velat finna den »anknytningspunkt» för den gudomliga frälsningen hos människan, som vederbörligen skall förklara frälsningens möjlighet. Alla dylika spekulationer betyda från kristen synpunkt sett 1) en inskränkning av syndbegreppets allvar, ett försvagande av den kristna tanken att synden sitter just i det innersta hos människan, 2) ett stycke självförgudning. Visserligen går det nämnda resonemanget skenbart ut på att beprisa skaparen, men det resulterar icke desto mindre, för att säga det skarpt, i en slags dyrkan av det skapade eller m. a. o. just i en mer eller mindre skickligt fördold självförgudning. Skapelsetanken användes i självupphøjelsens tjänst. För den kristna tron är det däremot karakteristiskt, att den icke utgår från mer eller mindre mytologiska spekulationer utan helt enkelt från det faktiska religiösa läget — människan coram deo — samt att den alltså icke via spekulationer om gudsbelätet söker undkomma allvaret i syndtanken och det obetingade i gudsdomen. Tanken att människan är skapad till Guds beläte betyder nu för tron någonting helt annat: den framträder såsom en tros-tanke om människans av Gud henne givna bestämmelse samt om människans ansvar inför den henne mötande gudsrösten.

Endast ett ord i detta sammanhang om den av Ljunghoff upptagna frågan rörande förhållandet mellan den platonska odödlighetsläran och den kristna uppståndelsetron. Den mycket påtagliga skillnaden mellan dessa två ligger däri, att för den förra odödligheten är något som tillhör den mänskliga naturen såsom sådan, därigenom att människan äger ett stycke gudomsväsen. Det kan icke gärna bortresoneras, att tanken på det eviga livet såsom en gåva genom Guds frälsningsgärning direkt strider mot denna föreställning.

* * *

I slutet av sin artikel har Ljunghoff berört en del frågor av metodisk och principiell innebörd, vilka syssla med förhållandet mellan teologien och den idealistiska filosofien. Det är, skriver Ljunghoff, självklart, att filosofien icke får lägga sig i den teologiska fackdiskussionen. Javäl. Men är icke detta just vad den idealistiska filosofien ständigt gjort? Den har i själva verket icke bara lagt sig i den

teologiska diskussionen utan därvid också framträtt med oförtydbara anspråk på överhöghet i förhållande till teologien. Denna skulle företräda en ringare grad av vetenskaplighet. Den idealistiska filosofien har nämligen gjort anspråk på att kunna framlägga en »förnuftig» religion, en »allmän» religion — olika termer ha härvid begagnats — och sedan skulle denna allmänna, rationella religion tjänstgöra såsom den måttstock, efter vilken kristendomen skulle mätas och värderas. Detta är en gammal historia, som går igen även i den Boströmska religionsfilosofien. Teologien tänktes från denna utgångspunkt böra stå i djup tacksamhetsskuld till den idealistiska filosofien, därför att denna demonstrerade »den andliga verkligheten» och därmed skapade en fast grundval för teologien. Denna tjänst förmenades vara så storartad, att teologien borde tacka och buga — även när den idealistiska filosofien från sitt upphöjda domarsäte avkunnade sina domar om vad i kristendomen som från förnuftsreligionens ståndpunkt kunde accepteras eller icke.

Hela detta betraktelsesätt bestrider nu teologien till alla delar. Det är så långt ifrån att den idealistiska filosofien med sitt förfaringsätt skapat reda och ordning, att den tvärtom skapat den mest fruktansvärda förvirring. För det första sammanblandar den spekulativ metafysik och tro — den har aldrig förstått, att tron är något principiellt artskilt från allt vad metafysik heter. För det andra är denna idealismens förmenta högre vetenskaplighet intet annat än en illusion. Idealismens förment vetenskapliga resultat äro icke vunna på någon rent vetenskaplig väg, de äro i stället uttryck för en slags bekännelse, klädd i filosofisk dräkt. Men en »filosofisk bekännelse» är i själva verket en *contradictio in adjecto*. För det tredje leder sammanblandningen av idealism och kristen tro alltid och allstädes till ett fördunklande av kristendomens egenart — hela den kristna tankens historia avlägger härom ett vittnesbörd, som icke kan jävas. För det fjärde är det så långt ifrån att teologiens uppgift, rätt förstådd, skulle innebära en lägre grad av vetenskaplighet än den som kan hävdas av idealistisk filosofi att det i stället förhåller sig på alldeles motsatt sätt. Ljunghoff skriver: »om teologiens vetenskaplighet icke äventyras därav att den är en personligt religiös bekännelse, fördold i teologiens dräkt, varför skulle då den idealistiska religionsfilosofiens vetenskaplighet äventyras därav att den i själva verket är en personligt religiös bekännelse, fördold i filosofisk dräkt?» Jag har litet svårt att förstå, hur en sådan fråga kan ställas till mig efter de

mycket bestämda uttalanden jag i min artikel gjort om den teologiska uppgiftens art. Huvudtanken där var ju, att bekännelse och teologisk forskning representera artskillda funktioner, att teologien *icke* har karaktär av någon slags personlig bekännelse, utan att teologien i stället har den rent och klart vetenskapliga uppgiften att undersöka och klarlägga kristendomens egenart: det gäller alltså att förstå ett visst givet föreliggande faktum. Teologien så fattad har förvisso ingenting att frukta därav att strängt vetenskapliga krav uppställas, men för den idealistiska filosofiens vetenskaplighet äro däremot dylika krav förintande. Det är därvid naturligtvis icke fråga om att teologien skulle utfärda något förbud för filosofien att syssla också med religiösa frågor. Om den *idealistiska* religionsfilosofien befinner sig i en, rent vetenskapligt sett, minst sagt utsatt position, beror detta icke på några teologiska maktbud, utan det beror på filosofisk självbesinning eller m. a. o. därpå att filosofien övergår från att vara spekulativ metafysik till att vara i ordets egentliga bemärkelse kritisk filosofi. Till en dylik kritisk filosofi finner teologien utan svårighet förbindelseinjer, i första hand därför att en sådan filosofi genom sin begreppsanalys utför ett arbete, som kommer alla vetenskapliga discipliner och alltså även teologien tillgodo. Men den idealistiska religionsfilosofien kan med den här anlagda synpunkten icke betraktas annat än som en ovetenskaplig avart av teologi.

Med anledning av min sats »det gives ingen vetenskapligt motiverad religion» skriver Ljunghoff: »nej, icke om man med 'vetenskapligt motiverad religion' menar en religion, i vilken vetenskapen skulle ersätta och göra den personliga religiösa tron överflödig. Men om man med 'vetenskapligt motiverad religion' icke menar något annat än en vetenskapligt *uttryckt* religion, varför skulle det då icke kunna finnas en filosofiskt, likaväl som en teologiskt uttryckt religion?» Härtill är att säga, att det är en fundamental skillnad mellan att tala om en vetenskapligt motiverad religion och en vetenskapligt uttryckt religion i betydelsen av en vetenskaplig klarläggning av religionen. Skillnaden mellan idealistisk filosofi och teologi framträder i denna differens. Den idealistiska religionsfilosofien vill på ett eller annat sätt giva just en vetenskapligt motiverad, en vetenskaplig religion. För så vitt den skulle vilja övergå till att i stället giva en vetenskaplig undersökning och klarläggning av kristendomen och dess egenart, betyder detta att den upphört att vara idealistisk filosofi samt övergått till att bliva vetenskaplig teologi.

Ljunghoff talar om nya utvecklingsmöjligheter för idealismen. Det faller mig icke in att vilja förneka möjligheten av att idealistisk spekulation alltjämt skall kunna framväxa. Det förefaller mig tvärtom mer än sannolikt, att så skall bliva fallet. Den naturliga människan har uppenbarligen en viss benägenhet att låta optimistiska och pessimistiska världsåskådningar avlösa varandra. Men även om optimistisk-idealistiska världsåskådningsteorier komma att söka göra sig gällande, så kommer en dylik idealism aldrig att intäga samma suveräna ställning som den kunnat göra i gamla tider. Pretentionerna på att kunna prestera en vetenskaplig religion och en vetenskaplig världsförklaring måste nämligen avskrivas. En teologi, som verkligen besinnat vilken teologiens egentliga uppgift är, skall icke heller vidare inledas i frestelse att söka åstadkomma en syntes mellan idealistisk spekulation och kristen tro. Den skall icke vara benägen att sälja sin förstfödslorätt för en grynvälling. Eller för att taga en annan bild: varför skall den som äger den äkta pärlan bry sig om imitationer? Teologien skall möta alla idealistiska spekulationer med en hälsosam skepsis. *Quidquid id est timeo Danaos etiam si dona ferentes*. För teologien hänger allt på att kristendomens egenart oförbehållsamt kommer till uttryck. Teologien bör verkligen i detta laget ha lärt tillräckligt av historien om idealismens mellanhavanden med kristendomen under seklerna för att förstå vilken vikt det ligger på att intet får tillåtas fördunkla kristendomens egenart. Den följer därmed också den enkla vetenskapliga grundregeln att låta detta vara detta. Kristendomen får vara vad den är — man avstår alldeles från att omtolka den så att den skall passa in i tankesystem, som äro den principiellt främmande. Denna omsorg om kristendomens egenart betyder, såsom jag redan i min artikel om kristendom och idealism framhållit, icke någon isolering av kristendomen. Detta betyder t. ex. icke heller, att man skulle upphöra att konfrontera kristendomen med hela det samtida andelivet i dess olika gestaltningar. Men den betyder, att en sådan konfrontation måste utgå från en klar syn på det kristet egenartade och ett obrottsligt fasthållande vid detta. Varje tanke på att kristendomen skulle s. a. s. anpassas efter någon för densamma främmande storhet är principiellt utesluten. Den skall alltså icke heller anpassas efter idealistiska spekulationer eller söka hjälp hos dessa.

När Bensow framhåller, att vägen till kristendomen kan gå över idealism, skall detta ingalunda förnekas. Det skall dock genast tilläggas, 1) att det givetvis alls icke är nödvändigt, att gå denna omväg

och 2) att även idealismen i så fall måste övervinnas. Också på detta sistnämnda måste stark tonvikt läggas. När Bensow skriver, att idealismen, som öppnar ögonen för den andliga verkligheten, därmed skulle göra det lättare att vinna en enhetlig, med kristendomen överensstämmande världsåskådning, så är, förefaller det mig, detta en sanning med stor modifikation. Ty 1) är den »andliga verklighet», som idealismen förkunnar, en annan än den kristna trons och 2) framträder i trons ljus den idealistiska »världsåskådningen» som illusionär optimism.

* *
*

Med anledning därav att Doktor Bensow berört min ställning till den dialektiska teologien vill jag till sist säga några ord om denna. Bensow ger den dialektiska teologien ett erkännande för att den framhävt distansen mellan det gudomliga och det mänskliga men säger att denna teologi å andra sidan bär en avgjort deistisk prägel. Jag skulle snarare vilja säga, att den till en viss grad ersätter idealismens positiva metafysik med en metafysik med negativt förtecken. För min del uppskattar jag livligt den insats den dialektiska teologien gjort, när det gällt att avslöja den falska syntes, vilken karakteriserat den idealistisk-humaniserande teologien alltifrån upplysningstiden. Den dialektiska teologien har därmed i betydande mån bidragit till den omvälvning, som skett inom senare teologi. På samma gång vill jag eftertryckligt framhäva, att det föreligger en mycket bestämd åtskillnad mellan den dialektiska teologien och den teologiska grundsyn, som kommit till uttryck i min artikel om kristendom och idealism. Det synes mig som om den dialektiska teologien, trots sin oförnekliga slagkraft, icke är mäktig att övervinna den idealistiskt omtolkande kristendomsuppfattning, mot vilken den vänder sig. Detta kort sagt av tre skäl. För det första därför att den icke äger någon fullt klar syn på den teologiska uppgiften. Man möter i själva verket i detta hänseende oklara och skiftande ståndpunkter: än fattas teologien såsom en slags bekännelse — den kyrkliga predikan är, skriver Barth, dogmatikens metodiska utgångspunkt och praktiska mål, än såsom en lära om »Guds ord» — utan att detta begrepp klart och entydigt bestämes, än såsom teologi i betydelsen av en lära om Gud i objektiv mening — uppfattningen av teologien närmar sig i så fall det skolastiska betraktelsesättet. För det andra är den dialektiska teologien

negativt bunden av frågeställningarna i den teologi den bekämpar: detta betyder att man åter och åter glider fram och tillbaka mellan ett religiöst och ett metafysiskt-dualistiskt betraktelsesätt, något som t. ex. visar sig i synduppfattningen, där åskådningen glider mellan en religiös uppfattning av synden såsom innebärande människoviljans fiendskap mot den gudomliga viljan och en metafysisk, som innebär motsättningen mellan det ändliga och det oändliga. Slutligen har den dialektiska teologien tills dato icke mäktat giva någon fulltonig framställning av vad Guds agape innebär. Också här ligger förklaringen väl närmast däri, att man varit väsentligen inställd på att negera den idealistisk-humaniserande teologiens flacka syn på den gudomliga kärleken. Men denna kan i själva verket endast övervinnas genom en positiv betraktelse, som oförbehållsamt låter den outtömliga rikedom i den kristna trons syn komma till uttryck, som förstår vad *crux triumphans* betyder.

GUSTAF AULÉN.

UR TIDSKRIFTERNA.

Zeitschrift für systematische Theologie h. 4 årg. 1931/32: E. Schott: Luthers Anthropologie und seine Lehre von der *manducatio oralis* in wechselseitiger Beleuchtung, F. K. Schumann: Zur Frage der theologischen Anthropologie, C. Stange: Das letzte Wort des Auferstandenen, O. Michel: Grundzüge urchristlicher Eschatologie, C. Stange: Die Wandlung des religiösen Bewusstseins in der Gegenwart, F. Traub: Heidegger und die Theologie. — Zeitschrift für Theologie und Kirche h. 1 1932: H. E. Eisenhuth: Schicksal und Schuld, Th. Steinmann: Zur Auseinandersetzung mit Karl Heims philosophischer Grundlegung, G. Jacob: Zur Interpretation des natürlichen Daseins bei Luther, W. Betzendörfer: Die Anfänge der religiösen Aufklärung und des Freidenkertums im christlichen Abendland. — I det sist utkomna häftet av Tidsskrift for Teologi og Kirke skriver domprosten G. Ljunggren en uppsats om Bön och bönhörelse.