

# 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 7

1931

HÄFTE 4

## I N N E H Å L L

	Sid.
Den dialektiska teologiens exeges, av OLOF LINTON .....	307
Adolf Phalén, av ANDERS NYGREN .....	322
Sparreholmskonferensen, av YNGVE BRILIOTH.....	328
Från den teologiska samtiden .....	337

### Teologisk litteratur:

Från de senaste årens gammaltestamentliga forskning, av <i>Job. Lindblom</i> .....	340
Några randanmärkingar till vissa den svenska systematiska teologiens senaste landvinningar, av <i>Ragnar Bring</i> .....	358
FR. LOOFS: Theophilus von Antiochien, av <i>Folke Boström</i> .....	376
H. ENGELLAND: Melanchthon, Glauben und Handeln, av <i>Sven Kjällerström</i> .....	383
Litteratur till frågan om kristendom och idealism, av <i>Gustaf Aulén</i> .....	388
Diskussionsinlägg av <i>J. Cullberg</i> och <i>A. Hjalmar J. Lindroth</i> .....	399
Ur tidskrifterna .....	412

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

# DEN DIALEKTISKA TEOLOGIENS EXEGES

INLEDNINGSFÖREDRAG I TEOLOGISKA FÖRENINGEN I UPSALA

VID DISKUSSION DEN 11 MARS 1931

AV TEOL. LIC. OLOF LINTON, UPSALA

Låt oss börja med det första påtagliga intrycket! Vi slå upp Barths »Römerbrief». Låt oss antaga, att vi göra det med t. ex. Lietzmanns behandling av samma brev i Lietzmanns Handbuch i minnet. Skillnaden är vid första ögonkastet fullständigt uppenbar. Hos Lietzmann filologiska och idéhistoriska utredningar i mängd med rikt material från olika håll. Hos Barth intet av allt detta. Vad läsa vi i stället?

Låt oss i stället antaga, att någon slår upp Barths kommentar, som förut på annat sätt fått en inblick i den dialektiska teologien. Han känner så mycket bättre igen sig. Sida upp och sida ned blott bekanta tankar. Är den dialektiska exegesen något annat än dialektisk teologi ordnad efter bibelverser? Kan man tala om en den dialektiska teologiens exeges i verklig mening?

I varje fall synes det ogörligt att inordna den dialektiska teologiens bibeltolkning i den exegetiska forskningen utan att de gängse föreställningarna om dennas uppgift sprängas. Och det är just därhän de dialektiska teologerna syfta. De vilja införa *en ny syn på den exegetiska uppgiften*.

Sålunda få vi höra, att den historiskt-kritiska bibelforskningen endast kommer åt bisaker och oväsentligheter, medan endast den kommer åt det väsentliga, som ställer sig under bibelordets *anspråk*. Det som intresserar är egentligen ej texternas historiska plats, betydelse och sammanhang utan vad de ha att säga *oss, här, nu*.<sup>1</sup>

Denna synpunkt är strängt taget ingalunda ny, men man hade vant sig vid att däri se en homiletisk inställning, som angick predikanten,

<sup>1</sup> G. Merx (Zwischen den Zeiten, 1927, s. 524) berömmar detta hos Schlatter: »Er fragt immer darnach: wie verstehen wir das Neue Testament, was sagt es uns, jetzt, heute?» Bultmann (ZdZ, 1925, s. 353) hävdar att »Textauslegung» och »Selbstausslegung» ej gå att skilja.

vilken hade »tillämpningen» om hand men ej angick exegeten. Denne skulle sträva efter objektivitet och historisk förståelse. Han skulle hålla sig fri från den systematiska för att ej tala om den homiletiska synpunktens besmittelse. Isolering var den historiska teologiens ideal, endast så kunde man nå vetenskaplighet och objektivitet.<sup>1</sup> Inför denna hållning hos den historiska teologien tvekade den systematiska mellan två utvägar, som båda voro *defensivåtgärder*: man gav sig och den systematiska teologien förvandlades till ett annex åt den historiska eller man gick sina egna vägar enligt självaktningens lag: behöver icke du mig, så behöver icke jag dig.

Den gren av teologien, som led mest, var emellertid förkunnelsen och det var här man först märkte svårigheterna. Dem hade otaliga predikanter känt långt innan man hört talas om någon »dialektisk teologi». Och även här hade man vidtagit liknande åtgärder som inom den systematiska teologien. Man gick i skola hos den historiska teologien men med en försiktighet, villrådighet och osäkerhet, som undergrävde förkunnelsen, eller man gick sin egen väg låtsande om ingenting. Ur samma nöd är, som åter och åter betygats, den dialektiska teologien född. Men man nöjde sig ej här med att få ha förkunnelsen som ett fridlyst område, utan man övergick till angrepp och ville ställa hela teologien under den homiletiska teologiens primat.

Då predikan ju är textutläggning, måste detta krav främst göras gällande på exegesens område. Dess huvuduppgifter ha *sammanhanget med förkunnelsen till förutsättning*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Jfr t. ex. Windisch, Sinn der Bergpredigt, s. 1, »Es war ein Hauptanliegen der alten . . . Lehrergeneration, dass sich der Bibelforscher von allen dogmatischen und modern theologischen Einflüssen möglichst freihalten solle, indem die Ausschaltung der eigenen und überhaupt der Gegenwartstheologie die Voraussetzung richtiger, objektiver Bibelforschung sei». Gressmann, Christliche Welt, 1926, 1053 (i polemik mot Brunner): »Was ich . . . fordern muss, das ist die *strenge Scheidung zwischen Dogmatik und Exegese*. Es wäre sehr viel besser, wenn die Dogmatiker ganz auf Exegese verzichten wollten». Detta är motsatsen till dialektikernas uppfattning: Bultmann (ZdZ, 1925, s. 354), »so fallen im Grunde Theologie und Exegese oder systematische und historische Theologie zusammen», s. 357: »vielmehr ist zu betonen, dass das Auseinanderfallen der historischen und der theologischen Exegese für beide Seiten ein unhaltbarer Zustand ist». Jfr Barth, Auferstehung der Toten, s. III.

<sup>2</sup> Bultmann, ZdZ, 1926, s. 45: »Aber eben dieser Tatsache, d. h. ihres unmittelbaren Zusammenhangs mit der Verkündigung (als ihrer Voraussetzung, nicht ihrer Folge!) ist sich die »dialektische» Theologie bewusst».

Man kan, som sagt, ej säga att detta krav är nytt. Konservativ fromhet och teologi ha aldrig upphört att i den moderna historisk-kritiska exegezen se en felsyn och hävdad att blott den troende kan fatta skriften. Och man hade även gått till angrepp i tal och skrift. Dock blev det väsentligen en parad inför de trogna. Den dialektiska teologien har här nått längre — det må bero på ett ändrat tidsläge eller på dess acceptering av den radikala forskningen som legitim.

Men vad skall man nu säga om detta krav på den homiletiska inställningens prioritet och rätt *inom exegetiken*? Bör det icke utan vidare avvisas?

Det är väl dock i sin ordning, att vi först fråga vad de dialektiska teologerna ha att andraga till förmån för detta sitt krav.<sup>1</sup> Jag tror ingen kan fränkänna dem vare sig religiöst patos eller tankeskärpa.

Ett viktigt led i argumentationen är kritiken. En rent objektiv exege är icke möjlig.<sup>2</sup> Allra minst kan enligt dialektikerna den av dem så innerligt avskydda s. k. »liberala» teologien göra detta anspråk. Den »humaniserande» teologien har, när den vänt sig till exegetiska uppgifter, lett till ett grundligt missförstånd av Skriften.<sup>3</sup> Den har med modern metod smugglat in modern, monistisk världsåskådning. Dess exege var en exege icke blott utifrån en viss metod utan även utifrån en viss ståndpunkt, nämligen en modern världsåskådning.<sup>4</sup> Förutsättningslös var den icke.

<sup>1</sup> Denna argumentation föreligger klarast ock mest samlad i Bultmanns uppsats, »Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments», *Zwischen den Zeiten*, 1925, s. 334—357, och i Barths företal till andra upplagan av hans »Römerbrief» (omtryckt i alla senare upplagor). Jfr ock Fritz Horn, »Bibel und Auslegungskunst», *ZdZ*, 1929, s. 211—254, samt E. Brunner, *Der Mittler*, kap. 6: *Der Christusglaube und die historische Forschung* (S. 128—171).

<sup>2</sup> Bultmann, *ZdZ*, 1925, s. 341: »In Wahrheit gibt es keine neutrale Exegese». Brunner, *Christl. Welt*, 1926, 995: »*Voraussetzungslose Wissenschaft gibt es nicht*».

<sup>3</sup> Brunner, *Der Mittler*, s. 163: »Die liberale Leben-Jesu-Forschung des letzten Jahrhunderts hat unbewusst die rationale sittlich-religiöse Humanität ihres eigenen Religionsideals mit dem Denken und Wollen Jesu verwechselt».

<sup>4</sup> Brunner, *Der Mittler*, s. 138: »Die *Weltanschauung* diktiert also hier der Historie ihre Hypothesen, und die Verwechslung von moderner Weltanschauung und Wissenschaft verführt nun dazu, diese Konstruktionen oder Hypothesen darum, weil sie in die *moderne Weltanschauung* passen, für *historisch wissenschaftlicher* zu halten als die für den modernen Menschen unannehmbaren Zeugnisse des Neuen Testaments selbst».

Annan historiskt orienterad exegetik kommer mycket lindrigare undan.<sup>1</sup> Ofta röja dialektikerna stor sympati för dess arbete — icke minst det radikalaste, vartill förklaringen snart skall givas. Däremot hävdas med skärpa, att denna historiska exege blott kan utföra hjälp-arbete.<sup>2</sup>

Den objektiva betraktelsen, betraktelsen utifrån, kommer nämligen aldrig åt vad de bibliska författarna *menat*.<sup>3</sup> Den kommer på sin höjd åt orden och personerna men icke *saken*. Den fattar orden, åskådningarna som manifestationer av ett religiöst subjekt, vill komma åt personerna bakom orden. Men detta är en synpunkt, som varit de bibliska författarna fullständigt främmande.<sup>4</sup> Vad som intresserat dem var saken icke personen.<sup>5</sup> *Orden* äro ursprungligen bärare av sak icke person. Denna ursprungliga inställning till ordet måste exegesen återvinna.<sup>6</sup> Först härmed förstår den de heliga författarna *så som de velat bli förstådda*. Endast den som möter Skriftens ord som auktoritativt *anspråk* på honom, kan förstå Skriften.<sup>7</sup>

Liknande tankar ha ofta uttalats. Blott den troende kan förstå Skriften. Men denna tes har här en annan nyans. Vanligen fattas nämligen denna princip pietistiskt. Endast den som har egna andliga erfa-

<sup>1</sup> Detta gäller såväl den religionshistoriska som den formhistoriska skolan, vilken senare Bultmann tillhört och tillhör om än hans intresses huvudpunkt förskjutits.

<sup>2</sup> Här om mera nedan s. 217.

<sup>3</sup> Bultmann, ZdZ, 1925, s. 338: »Die zeitgeschichtliche Exegese fragt: *was ist gesagt?* und wir fragen statt dessen: *was ist gemeint?*» S. 340 betonas »die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Sachkritik . . . einer Kritik nämlich, die zwischen, Gesagtem und Gemeintem unterscheidet und das Gesagte am Gemeintem misst.»

<sup>4</sup> Bultmann, ZdZ, 1925, s. 339: »Wer das »religiöse Leben« oder das »Lebensgefühl« des Paulus zum Thema . . . macht, interpretiert offenbar etwas, was den Paulus nicht im mindesten interessiert hat.»

<sup>5</sup> Brunner, Christl. Welt, 1926, 997: »Die biblische Theologie hat es nicht mit dem psychologischen Bewusstsein der biblischen Schriftsteller, sondern mit den Sachgehalten der Bibel zu tun.»

<sup>6</sup> Bultmann, ZdZ, 1925, s. 340: »Die Sachexegese will also mit dem ursprünglichen und echten Sinn des Wortes »Wort« Ernst machen, indem sie es verstehen will als Hinweis auf Sachverhalte.»

<sup>7</sup> Bultmann, *ibid.* s. 336: »In allen diesen Fällen, ist die ursprüngliche Haltung aufgegeben, wonach der Text auf den Leser seinen *Anspruch* erhebt». S. 352: »So gibt es offenbar nur eine sachgemässe Exegese des Neuen Testaments, die aus dem Gehorsam hervorgeht». »Die Tat dieses Gehorsams ist die Voraussetzung der Exegese«, enligt Joh. 7. 17: Om någon vill göra hans vilja etc.

renheter, förstår Skriften. Men för den dialektiska teologien är all »erfarenhetsteologi» en styggelse. Det är inga »verfügbare Eigenschaften», som göra den troende skickad att förstå Skriften utan det som det kommer an på är själva inställningen, som icke är »verfügbar» utan i varje moment måste på nytt aktualiseras.<sup>1</sup> Icke heller den s. k. »pneumatiska» exegesen finner därför nåd inför dialektikernas ögon.<sup>2</sup>

Men hur kan det försvaras, att utgå från ordets krav på oss? Hur kan ordet, som talades *då*, betraktas som talat till oss nu?

Problemet — samtidighetens problem — är icke nytt. Man har åtminstone alltsedan rationalismens dagar sett det och försökt att lösa det. Det vanliga svaret var en distinktion mellan tidsbestämt och förblivande i Bibeln. Denna lösning tillbakavisar den dialektiska teologien.<sup>3</sup> Ett särskiljande mellan väsentligt och oväsentligt förutsätter en kritisk ståndpunkt ovan Skriften,<sup>4</sup> varjämte det ofta visat sig, att även sådant, som de bibliska författarna ögonskenligen lagt största vikt vid, undanskjutits som oväsentligt.

Lösningen sökes på ett annat håll och som det synes i anslutning till biblisk tankegång. Man frågar efter vad de bibliska författarna avsett och svarar: Det är icke den profeten eller aposteln o. s. v. som talar till de eller de läsarna utan »es redet derselbe Geist, der Gott ist, zu demselben Menschen, der Fleisch ist».<sup>5</sup> Subjektet är alltså detsamma och objektet detsamma. Därmed löses samtidighetens problem. Men

<sup>1</sup> Bultmann, ZdZ, 1925, s. 349: Förståendet kommer till stånd som »Ereignis», »freie Tat». »Als freie steht sie ausserhalb meiner Verfügung und vollzieht sich nur in der Entscheidung, so dass ich nicht gleichsam daneben stehen und sie kontrollieren kann». Därför kan man ej heller demonstrera denna exege (s. 347 f).

<sup>2</sup> Bultmann, ZdZ, 1925, s. 356: »Weil es keine unmittelbare Begegnung mit Gott gibt, sondern weil seine Offenbarung in Wort verhüllt ist, (om detta motiv mera nedan), kann es für die Exegese auch keine Berufung auf ein inneres Licht, kann es keine »pneumatische» Exegese geben . . . Ein Pneuma, das verfügbar wäre ohne Bindung an das Wort, gibt es für uns nicht».

<sup>3</sup> Barth, ZdZ, 1925, s. 227: »Pseudo-Wissenschaft ist jeder Versuch, das Wort Gottes in der Bibel *direkt* aufzuweisen». Bultmann synes i sin Jesusbok vilja göra en skillnad mellan Jesu person, som är oväsentlig, och Jesu lära, som är väsentlig. Mot detta vänder sig Brunner (Der Mittler, s. 132, anm. 2).

<sup>4</sup> »... während der christliche Begriff von Offenbarung gerade die Möglichkeit der Beurteilung ausschliesst». (Brunner, Der Mittler, s. 38).

<sup>5</sup> Fritz Horn, ZdZ, 1929, s. 254.

— och därmed inträder en karakteristisk dialektisk tanke — den tilltalade är icke människan in abstracto utan den konkreta människan i en konkret situation. Ordet är icke eviga förnuftssanningar och det är icke människan som idé, som tilltalas.<sup>1</sup> Detta synes ju på nytt äventyra samtidigheten. Svaret gives genom situationens likhet.<sup>2</sup> Människan nu och människan då stå båda i avgörelsen, där inga mänskliga differenser finnas utan människan blott är »Hohlraum». Då synes åter det konkreta försvinna.

En annan tanke, till vilken jag återkommer, är att samtidigheten är förutsatt i och med det exegetiska frågandet.

Som sagt vill den dialektiska teologien ej veta av någon distinktion mellan väsentligt och oväsentligt i Bibeln, mellan något bestående, som har auktoritet, och något tillfälligt, som icke har det, mellan centralt — t. ex. »Jesu autentiska ord» eller den »historiske Jesus» — och periferiskt. Därmed äro vi inne på frågan om *Skriftauktoriteten*, en punkt, där den dialektiska teologiens inställning torde vållat mången oinvidg mycken undran.

Ibland talas nämligen om Skriftens auktoritet på ett mycket mas-sivt-ortodoxt sätt,<sup>3</sup> ibland förräder man stor sympati för den historiskt-kritiska forskningen och allra helst den radikala. Än hävdar man på det skarpaste bibelordets suveräna anspråk, än utelämnar man — och till synes med glädje — hela Bibeln åt hänsynslöst radikal bibelforskning. Hur rimmar sig detta?

I själva verket möjliggöres denna inställning därigenom att man

<sup>1</sup> Detta betonar Bultmann, ZdZ, 1925, s. 337: Häri skiljer sig den dialektiska teologien från »idealistisk historieskrivning». Där uppfattas den konkreta människan som »Spezialfall des Menschen». Men då nås ej den enskilde: »wenigstens wenn die Existenz des Menschen nicht in dem Allgemeinen, in der Vernunft, sondern im Individuellen, in den konkreten Momenten des Hier und Jetzt liegt».

<sup>2</sup> Horn ZdZ, 1929, s. 242: »Vor diesem Hören der göttlichen Meinung werden die geschichtlichen Abstände gering. Wir leben gleichen Loses mit Abraham, Isaak und Jakob».

<sup>3</sup> Horn, ZdZ, 1929, s. 218: »Wir können wohl unbedenklich jedes Wort der Schrift Alten Testaments als Weissagung im Sinne des Neuen Testaments ansehen». Varje ord och varje sammanhang få sin betydelse: »Wir können nach unserer gesamten Erfahrung auch den Worten, die uns bisher nichts gesagt haben, nicht zutrauen, dass sie stumm seien» (s. 224). »Wir werden vielmehr gut tun, auch in den scheinbar wahllosesten Erzählungsfolgen der Schrift eine Ordnung zu ahnen, die sich unserer verstandesmäßigen Erkenntnis nie erschliesst» (s. 243).

dock gör en distinktion. Det finnes väsentligt och oväsentligt i den Heliga Skrift. Men det beror på *inställningen till texten* vad man finner. Frågar jag efter personer och förhållanden bakom orden, finner jag blott dessa oväsentligheter, frågar jag efter det väsentliga, saken bakom orden, finner jag — eller kan jag åtminstone finna — detta väsentliga. Distinktionen mellan väsentligt och oväsentligt göres alltså, men snittet göres i en annan dimension. Väsentligt och oväsentligt ligger ej bredvid vartannat utan över och i vartannat.

Oväsentligt blir på detta sätt allt som den historiska exegetiken kan komma åt.<sup>1</sup> Man kan alltså låta den hållas. Blott dess anspråk, att utgöra den hela och fulla exegesen, att ha förstått i verklig mening, måste bekämpas. Den historiska synpunkten måste erkänna sin relativitet.<sup>2</sup>

Här intar man en ståndpunkt ovan den historiska forskningens frågor, som man betraktar »von oben» utan att blanda sig i dess fejder.<sup>3</sup>

Men denna överlägsenhet bevarar man icke alltid utan tar sitt parti. Och då inträffar det ovan berörda egendomliga förhållandet, att sympatierna gå till ytterligheterna, den massiva bibeltron och den radikala kritiken.

Det första kan synas rimligt nog. Man begär auktoritet och n. b. auktoritet in concreto. Dessutom åberopar man sig på bibelns egna ord om att intet ord skall förgås o. s. v.

Den andra inställningen, sympatien för radikal exeges, synes mer förbryllande. Förklaras kan den icke utifrån exegetiska principer utan

<sup>1</sup> Bultmann, ZdZ, 1926, s. 387 ger i en uppgörelse med Dibelius' »Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum» denne det erkännandet, att han förstår att skilja historia och uppenbarelse »in der Einsicht, dass die nach historisch-kritischer Methode erforschte Geschichte »Welt» sei, dass in ihr also Gott nicht zu finden sei».

<sup>2</sup> Thurneysen, ZdZ, 1926, s. 116: kravet gäller »grundsätzliche Relativierung der historischen Fragestellung als solcher». Brunner, Der Mittler, s. 157, säger rent ut: »Die historische Frage geht uns als solche nichts an». Bultmann, ZdZ, 1925, s. 338: »Der Exeget ist also letztlich nicht an der Frage interessiert: was bedeutet das Gesagte . . . in seinem zeitgeschichtlichen Zusammenhang?».

<sup>3</sup> Tämlichen »von oben» klingar maningen, »dass wir die handwerksmäßige, geringe Arbeit zur Erkenntnis der Schrift nicht verachten» (Horn, ZdZ, 1929, s. 243). Objektiv, allvarlig vetenskap måste egentligen begränsa sig till »die Entzifferung der Handschriften und die Aufstellung einer Konkordanz». (Barth, företalet till andra upplagan av Der Römerbrief, s. X).



utifrån den dialektiska teologiens allmänna ståndpunkt. Det blir därför nödvändigt att något ingå på denna.

Enligt denna är personerna liksom förhållandena bakom bibelordet icke blott oväsentliga utan stå i motsättning till det gudomliga ordet. De tillhöra, såsom människor, världen och stå under domen. Under domen står nämligen allt vad människa heter, icke blott de irreligiösa utan även de religiösa, icke blott människans lägre funktioner utan även, ja just de högsta, även de religiösa. Också religionen hör till världen. De ideella människorna, de religiösa, allesammans höra de till världen.<sup>1</sup> Även profeterna. Även de heliga författarna. Även Kristus »efter köttet».<sup>2</sup> Med honom har tron intet att skaffa. Han kan utlämnas, profeterna, apostlarna kunna utlämnas åt den historiska forskningen. Och ju radikalare den går fram desto bättre. Ty desto klarare framstår, att allt detta blott är kött, desto mindre risk att förväxla det med uppenbarelsen. Man kan få läsa sådana saker som att det hör med till Kristi förnedring, att hans liv är så föga känt.<sup>3</sup> Auktoriteten är ingen påtaglig auktoritet utan en auktoritet ut ur ringhet och förnedring. Välmenta superlativer om »religiösa genier» o. dyl. misskänna fullständigt den bibliska inställningen.<sup>4</sup> Att II Petri brev bevisligen är oäkta, inkräktar i ingen mån på dess apostoliska auktoritet.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Bultmann, ZdZ, 1926, s. 395: »Sieht er (Dibelius) denn nicht, dass das, was er ursprüngliche Religion nennt, auch ein Stück Welt ist? und mag es »Gott zugewandte Welt» sein, es bleibt Welt und als solche mit dem ganzen Fluche des Weltseins, der Gottferne behaftet!» Brunner, Der Mittler, s. 133: »Denn zum »Fleisch» gehört nach biblischen Sprachgebrauch die ganze geschichtliche Welt, einschliesslich ihre feinste sittlich-religiöse Humanität».

<sup>2</sup> Ett av den dialektiska teologiens kardinalord är 2 Kor. 5. 16: Därför veta vi hädanefter icke av någon efter köttet. Och om vi än lärt känna Kristus efter Köttet, så känna vi honom nu icke längre. »Er (Paulus) sagt nicht direkt Ja zu den grössten historischen Grössen, auch nicht zu der allergrössten, dem »Christus nach dem Fleische». (Barth, Römerbrief<sup>6</sup>, s. 517).

<sup>3</sup> Thurneysen, ZdZ, 1926, s. 116: »Zu dieser Kenose, zu seiner wirklichen Menschwerdung gehört es geradezu, dass wir über eine gewisse Wahrscheinlichkeit in Dingen des äusseren Verlaufs seines Lebens nicht hinauskommen».

<sup>4</sup> »Er (Paulus) erhebt nicht den Anspruch, originell, tief oder geistreich zu sein» (Barth, Römerbrief<sup>6</sup>, s. 511).

<sup>5</sup> »II Petri I. 14—21 wird darüber (ordets auktoritet) in entschiedener, apostolischer Machtvollkommenheit geredet, und die wissenschaftlich festgestellte Unechtheit des Briefes tut seiner Echtheit (obs!) und Verbindlichkeit keinen Abbruch. Petrus (sic!) sagt dort . . .» (Horn, ZdZ, 1929, 217).

Ovan har framhållits, att enligt den dialektiska teologien det personliga engagementet är exegesens *förutsättning*. Utan det ingen verklig, djup, riktig exeges, som når till meningen. Här talas alltså om tolkningens förutsättning. Är det dialektikernas avsikt att detta skall fattas som en ny *metod*?

Svaret är icke alldeles entydigt. Som grundståndpunkt kan nog ett negativt svar betraktas. Bultmann säger uttryckligen: »Es handelt sich *nicht um die Proklamierung einer neuen Methode*».<sup>1</sup> För honom är den historiskt-kritiska metoden den enda. En metod förutsätter nämligen, att man förfogar över inställningen till texten — men allt förfogande är den dialektiska teologien en styggelse.<sup>2</sup>

Ibland rekommenderar man emellertid även metoder. Så kan man proklamera, att exegesen icke bör gå från delen till det hela. Exegesen bör vara en utläggning utifrån »der Gesamtheit der Schrift».<sup>3</sup>

I själva verket går den dialektiska teologiens exeges i stort sett till väga på det sättet. Man vill gå ut ifrån Skriftens grundförutsättning. Men här ligger just faran. Ty den helhetsåskådning, från vilken man skulle utgå, föreligger ingenstädes såsom given. Den föreligger icke på annat sätt än som vederbörande exegets uppfattning av helheten. En exeges utifrån det hela blir därför i praktiken gärna en exeges utifrån den egna ståndpunkten.<sup>4</sup> Korrektivet häremot är en exeges utifrån delen. Tolkningen utifrån det hela rymmer lika stora risker som tolkningen utifrån delen.

<sup>1</sup> ZdZ, 1925, s. 350. Horn, ZdZ, 1929, s. 242: »Ein Irrweg wäre es, wenn jemand hieraus die Möglichkeit einer rein methodischen Schulung annehmen würde».

<sup>2</sup> Jfr ovan s. 215. Denna slutsats drar Bultmann uttryckligen, ZdZ, 1925, s. 349. Strängt tillämpad skulle väl denna grundsats omöjliggöra varje sammanhängande och fortlöpande exeges av *varje* bibelvers och bibelord. Ty om jag ej förfogar över eller kan sätta mig i besittning av tolkningsmöjligheterna — åtminstone inom vissa gränser — måste jag ju låta de delar vara, som ej bli till »Ereignis». I själva verket gå också dialektikerna — alla motsatta proklamationer till trots — ut ifrån, att de — och de i *särskild grad* — förfoga över tolkningsmedlen.

<sup>3</sup> »Die Auslegung aus der Gesamtheit der Schrift» betitlar Fritz Horn det sista avsnittet av sin uppsats, »Bibel und Auslegekunst», ZdZ, 1929, s. 245—254. Exegestens uppgift är »die einzelne Stelle im Schriftganzen zu sehen» (ibid. s. 249).

<sup>4</sup> Detta förbiser Horn, ZdZ, 1929, s. 245, då han just i tolkningen utifrån hela Skriften vill finna korrektivet: »Er (teologen) hat dann nicht zu fragen: Wie passt diese Stelle zu meiner biblischen Theologie, sondern was sagt hier der Geist den Gemeinden, was sagt dies Wort im Zusammenhang des Schriftganges».

I ett fall kunde visserligen denna risk elimineras, nämligen för det fallet, att den egna ståndpunkten och Bibelns täckte varandra. Då kunde man sorglöst gå från det »hela », då kunde man t. o. m. avvara metod.

Nu menar den dialektiska teologien ej, att den skulle ha nått detta mål — ofta förutsätter den i varje fall icke detta. Den talar då om ett frågande av Skriften och ett lyssnande, varom mera nedan. Men i en väsentlig punkt — ja den väsentliga — menar den sig ha nått Bibelns inställning.

Den dialektiska teologien menar sig nämligen ha återvunnit och företräda den motsättning mellan Gud och värld, som Bibeln och reformatorerna lärt, gentemot en humaniserande monism, som översköljt kristendomen, enkannerligen den moderna teologien.

Ingen kan bestrida, att den dialektiska teologien härmed verkligen i en avgörande punkt står med Bibeln, men ingen kan heller påstå, att den i denna kamp mot monismen står ensam. Dess specialitet ligger i dess egenartade fattning av denna motsättning mellan Gud och värld — och dennas identitet med Bibelns är diskutabel.

Det kan här icke bli fråga om att i hela dess vidd upptaga frågan hur den dialektiska teologiens åskådning förhåller sig till Bibelns — det är för övrigt en omöjlig uppgift redan därför, att både Bibeln och den dialektiska teologien rymmer mångahanda. Här kan blott bli fråga om att i ett par karakteristiska punkter skärskåda, hur konfrontationen avlöper i den dialektiska teologiens eget exegetiska arbete.

Jag utväljer härför två centrala och karaktäristiska frågor, frågan om *distansen mellan Gud och människa* och frågan om *frälsningsbesittningen*.

Som sagt räkna sig dialektikerna särskilt till godo att de företräda den bibliska läran om distansen mellan Gud och människa gentemot all modern monism. Väl stå de, som sagt, häri ej ensamma — hela tidsriktningen går nu monismen emot — men de räkna sig till godo, att de ensamma tänka denna tanke till slut.

Häremot har man hävdat att just denna radikalism leder vilse: Den motsatta tanken, människans förbindelse med Gud, finnes ock i Bibeln. En sådan kritik skulle även den kunna göra många beaktansvärda invändningar mot den dialektiska teologiens exegetes. Men den synes mig

stanna vid utsidan av problemen. En verkligt djupgående kritik — och det ha redan många kritiker gjort gällande — bör icke så mycket beskylla dialektikerna för för mycken som för för liten radikalism, i det att de nöjt sig med att bekämpa de moderna ståndpunkterna och icke fortskridit till en kritik av de moderna kategorierna. Den dialektiska teologien och därmed exegetiken är *antitetiskt beroende av de tankegångar, som den bekämpar*. Dess dualism är ej blott bibliskt bestämd — det bibliska inslaget skall ej förnekas — utan även antitetiskt av monismen.

Jag skall nu i största korthet försöka skissera, hur denna antimonistiska dualism bestämmer bibeltolkningen, samtidigt som den därunder förskjutes i biblisk riktning utan att förtöjningarna, som förbinda med den ursprungliga, antimonistiska inställningen kapas, varigenom en egendomlig glidning mellan biblisk åskådning och terminologi och en dialektisk åskådning och terminologi uppstår, som gör en kritik mycket besvärlig, då det alltid står den kritiserade öppet att rutscha iland eller ombord medelst den okapade trossen.

Den starkaste motsatsen till den eviga monismen synes ju vara den eviga dualismen. Jag kan ej se annat än att den dialektiska teologien tenderar därhän. Men den hindras av sitt samband med Bibeln att draga denna konsekvens. Bibeln känner en kommunikation mellan Gud och människa, och den måste erkännas. Därför införes en ny motsats: I denna kommunikation har Gud initiativet. I centrum inträder en ny antites: uppstigandets och nedstigandets religion. Den första antitesen, dualismen mellan Gud och människa utesluter logiskt sett både ett människans uppstigande och ett Guds nedstigande i uppenbarelse och frälsning. Uppstigandet offras — och där vet man sig vara ense med reformation och Bibel. Nedstigandet, uppenbarelsen åter kan ej nekas. Då det ej kan hävdas logiskt, måste det hävdas trots detta, som paradox. Därmed skulle dialektiken egentligen ha nått sitt slut, i en som äkta biblisk uppfattad älsklingstanke, uppenbarelsens och frälsningens *paradoxalitet*. Men dualismen i dess radikalt-begreppsmässiga form spökar alltjämt och leder till att även »nedstigandet», uppenbarelsen, *kringskäres*.

Detta är visserligen ej avsett. Men det följer som konsekvens av uppstigandets radikalt-begreppsmässiga förnekande. Människan har

intet organ att mottaga uppenbarelsen och frälsningen med. Uppenbarelsen allenast tangerar människan, det som hos henne korresponderar däremot är »Hohlraum». Uppenbarelsen är »ein verhülltes Wort». Den blott vidrör människan och detta betyder kris. Men *någon fortsättning blir det ej. Krisen är permanent.*

Därmed äro vi inne på den andra frågan, frågan om frälsningsbesittningen. Den dialektiska teologien förnekar den.<sup>1</sup> Gör Bibeln detsamma?

Här måste två tankar hållas isär, som den dialektiska teologien — som det synes av princip — rör ihop. Den ena tanken är tanken på frälsningen som gåva, helt beroende av givaren och därför ingen besittning, som jag har självklar rätt till och kan njuta profant. Den tanken är biblisk. Enligt den andra tankegången gives gåvan egentligen aldrig. Den kan och får ej tagas emot. Det är en ängslig och rädd tanke, snarast erinrande om den tjänarens, som icke vågade förvalta sitt pund utan gick och grävde ned det.

Denna ängslan är icke biblisk. Bibeln vet mycket väl att gåvan blott kan tagas emot med skälvande händer — det är riktigt. Men gåvan tages emot efter Guds tillsägelse. Den dialektiske teologen däremot vågar ej med sina darrande händer taga emot gåvan. Han vill men vågar ej och lever i »permanente Krisis».

Här är den påtagligaste skillnaden mellan den dialektiska teologien och Nya Testamentet. Skillnaden är icke den, att risken inses på ena hållet och icke på det andra. Om denna insikt är man ense. Men i Nya Testamentet vågas risken. Där inträder verkligen det, varom dialektikerna ideligen orda, nämligen »Ereignis».<sup>2</sup> Där talas om tillträde till nåden, om frid och fröjd i den Helige Ande. Här kunde man väl t. o. m. tala om »upplevelse», ett ord som dialektikerna ängsligt sky — icke utan all rätt, så lättvindigt som man ofta använt det.

Hur avlöper nu konfrontationen mellan den dialektiska teologiens åskådning och Bibelns i den dialektiska teologiens exeges?

I huvudsak enligt två linjer. Enligt den ena består exegesen av en utläggning utifrån det hela, det vill i praktiken säga utifrån den egna

<sup>1</sup> Eller trollar åtminstone bort den dialektiskt. Jfr nedan.

<sup>2</sup> Det är mig nämligen dunkelt hur »Ereignis» — och f. ö. även »Entscheidung» — kan stå tillsammans med »permanente Krisis».

teologien. »Wenn ich ein »System« habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den »unendlichen qualitativen Unterschied« von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte.»<sup>1</sup> Följden är att denna tanke, som har sin betydelse som korrektiv, så fort anledning gives, framträder överallt, även när anknytningen i texten är ringa eller ingen. Så *reduceras de paulinska tankarna efter detta schema*. Snart möta vid läsningen av Barths Römerbrief inga nya tankar. Barth håller sitt »system« verkligen »beharrlich« i sikte. Var det hans mål har han lyckats utmärkt.

Så länge det gäller denna oändliga kvalitativa skillnad mellan Gud och människa behöver Barth dock ej gå mot texten. Denna tanke har anknytningspunkter i Bibeln, och det enda, som sker — ehuru kraftigt nog — är en förskjutning, ett införande av nya termer, tankar och kategorier. Värre är det när fråga blir om frälsningsbesittningen. Ty därom är det dock här och där tal om i Skriften, även i Romarbrevet. Hur utlägger Barth dessa ställen?

Låt oss välja ett sådant ställe i Romarbrevet, 8: 1—2, där Barth tar upp frågan om Anden.

»*Wir haben den Geist*. Wer auf die Existentialität des Geistes gestossen ist, der ist eben damit auf seine eigene Existenz in Gott gestossen. Wir können nicht, wir wollen nicht leugnen, nicht verbergen, nicht verundeutlichen, dass wir das Brausen vom Himmel gehört, das neue Jerusalem gesehen, die ewige Entscheidung gefunden haben, dass wir »im Christus Jesus« *sind*. Aber was heisst »gesehen«, »gehört«, »sind«? Was heisst »wir haben«? Ob wir das »wir« oder das »haben« betonen, wir bewegen uns damit, gerade damit typisch auf dem Gebiet der Religion. Wir meinen *nicht* den Geist, sofern wir ihn mit »*wir*« und mit »*haben*« in Verbindung bringen. Und müssen es doch, weil wir nicht anders dürfen und auch nicht anders — können. Sagen wir es nicht, so denken wir es doch, denken wir es nicht, so fühlen wir es doch: wir haben den Geist. Das Unzulässige geschieht auf alle Fälle. Wir müssen jedenfalls wissen um seine Unzulänglichkeit, wissen, dass »wir« nur »nicht wir« und »haben« nur »nicht haben« bedeuten kann«. o. s. v.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Barth, Römerbrief<sup>6</sup>, s. XIII.

<sup>2</sup> Römerbrief<sup>6</sup>, s. 256 f.

Man kan icke förtänka en kritiker, som när han läst sådant, beskyller Barth för att låta Paulus säga »das Gegenteil von dem, was er schwarz auf weiss im Römerbrief sagt».<sup>1</sup> Och dock skulle detta utan tvivel vara en orättvisa. Det är uppenbart att Barth känner sig bunden av apostelns ord: »wir können nicht leugnen». Därav detta egendomliga oscillerande mellan position och negation, detta dialektiska svävande mellan två poler.

Här stå vi vid den andra linjen i den dialektiska teologiens exeges. Den första var exegesen utifrån den egna ståndpunkten. Den andra är exegesen i dialog mellan den egna ståndpunkten och det bibliska ordet. Ofta möter hos dialektikerna den tanken, att det exegetiska arbetet förlöper i samtal mellan exegeten och texten. Det gäller att lyssna, verkligen lyssna, att höra vad texten har att säga.

Göres emellertid allvar av denna tanke, betyder ju det att exegesen alltid fortskrider och icke är bunden vid de kategorier, som stå till förfogande vid frågandets början. De textfrämmande kategorierna måste nedbrytas.<sup>2</sup> Och här menar sig den dialektiska teologien just ha gjort sin stora insats, då den vill radikalt nedbryta de humanistiskt monistiska kategorierna. Deras goda uppsåt härvid skall ej förnekas. Men det synes vara på sin plats, att mot den ovannämnda första linjen spela ut den andra. Den dialektiska teologien har visat en viss benägenhet att fastna i antitesen. Anledningen är uppenbar. Man tror sig ha offrat allt, då man gått så fjärran som möjligt, när man gått till antitesen. Men som tankemöjlighet är antitesen ingalunda det mest främmande, den är tvärtom relativt närliggande och står snarare vid början än vid slutet av en fruktbarande diskussion. Icke heller nu torde diskussionen nå sitt slut med antitesen. Frågandet och lyssnandet gå vidare, ty — som Bultmann säger — den exeges måste avvisas, »die die Möglich-

<sup>1</sup> Martin Werner, »Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer» (Bern 1924), s. 10, vilket på det högsta uppbragt Barth (ZdZ, 1925, s. 115).

<sup>2</sup> Detta nedbrytande kan ske dels genom att en text blir till personligt »Ereignis», dels därigenom att den blir till *intellektuellt* »Ereignis». Det senare har Bultmann förbisett. Men erfarenheten visar att det senare ofta föregår det förra. Den dialektiska bibeltolkningen kom — åtminstone i stor omfattning — till stånd som intellektuellt »Ereignis» hos Overbeck, innan den blev personligt »Ereignis» hos dialektikerna.

keiten der menschlichen Existenz als abgeschlossen und übersehbar ansieht».<sup>1</sup>

Detta ord kan man alltså rikta även mot dialektikerna, men naturligen icke blott mot dem.

<sup>1</sup> ZdZ 1925, s. 348.



## A D O L F P H A L É N

Med professor Adolf Phaléns den 17 oktober detta år timade bortgång avslutades en filosofisk forskaregärning av stora mått och sällspord helgjutenhet. Genom hela sin läggning var Phalén predestinerad till filosof, men till filosof i ordets allra strängaste mening. Intet var honom mer främmande än en filosofi av den vanliga halvt poetiska, halvt profetiska typen, som framträder än med underhållande och spirituella betraktelser över allahanda livsfrågor, än med bister kulturkritik. För Phalén betydde filosofi i främsta rummet *forskning*, ett allvarligt vetenskapligt, strängt metodiskt forskningsarbete. Men detta betyder, att filosofien måste avstå från många av de storhetsdrömmar, som den brukat hängiva sig åt, då den ville ge en universell världsförklaring. Dylika pretentiösa anspråk stå illa tillsammans med en verkligt vetenskaplig inriktning. Å andra sidan innebär detta icke, att filosofien skulle vara nödsakad att avstå från det för den så karakteristiska universella intresset. Tvärt om erbjuda samtliga vetenskaper ett rikt fält för den universellt inriktade filosofiska reflexionen i och med de grundbegrepp, med vilka dessa vetenskaper operera utan att underkasta dem någon självständig granskning. Den vetenskapligt arbetande filosofien blir därför med inre nödvändighet *begreppsanalys*, analys av de grundbegrepp, som föreligga redan i det oreflekterade medvetandet, men framför allt i den vetenskapliga reflexionen. Främst består måhända Phaléns filosofiska betydelse däri, att han bragt den begreppsanalytiska forskningen till en utomordentlig fulländning.

Det ligger i sakens natur, att en dylik undersökning, som till filosofisk analys upptar begrepp, vilka såsom oprövade förutsättningar ingå i de skilda vetenskaperna, ligger så fjärran som möjligt från det populära medvetandet. Det är icke filosofi av detta slag, som intresserar gemene man, och det kan icke undgås, att denne med sina förutsättningar lätt kommer att betrakta undersökningar av denna art såsom abstrakta och »ofruktbara». Men också för mången vetenskapsidkare

står betydelsen av en dylik grundläggande analys ej tillräckligt klar. Med den specialisering, som utmärker den nutida vetenskapen, går det ganska lätt för den enskilde forskaren att för tidigt koppla av frågorna såsom ovidkommande för hans vetenskapliga arbete. Men låt vara att den vetenskapliga lidelsen också kan manifesteras sig på ett snävt begränsat fält, så kommer dock det vetenskapliga arbetet på detta sätt lätt att nedsjunka till hantverksmässighet. I själva verket är den filosofiska lidelsen endast den yttersta utlöparen av den allmänna vetenskapliga lidelsen. Det är detta som gör, att de yttersta problemen inom varje vetenskap hava en tendens att gå över i filosofiska problem. I allmänhet är detta förhållande alltför litet påaktat från specialvetenskapernas sida. Realfrågorna inom sin vetenskap är specialforskaren naturligtvis villig att debattera, i viss mån väl också de inom densamma tillämpade metoderna; men att själva de förutsättningar, med vilka hans vetenskap opererar, och att de allmännaste begrepp, som han icke sällan upphämtat direkt ur den populära uppfattningen, skola ställas under debatt och underkastas vetenskaplig analys, finner han ofta rätt överflödigt. Och dock borde det ju ligga i öppen dag, att den noggranna begreppsbildning, som är all vetenskaps särmerke, allra minst får saknas med hänsyn till vetenskapernas grundbegrepp. Just därigenom att filosofien avstår från anspråket på att giva en universell världsåskådning och inriktar sig på en analys av de vetenskapliga grundbegreppen, vinner den en universell betydelse i vetenskapernas sammanhang.

I en rad skarpsinniga undersökningar har Phalén behandlat frågor av här antytt slag. I begynnelsen är orienteringen mera historisk, senare direkt principiell. Redan hans filosofiska förstlingsarbete, »Kritik av subjektivismen», en ganska omfattande avhandling, som ingår i E. O. Burmans festskrift (1910), anger klart inriktningen hos hans filosofi. På fullkomligt avgörande sätt uppvisas här ohållbarheten av den gängse subjektiva idealismen och fenomenalismen inom kunskapsteorien; det visar sig från dess förutsättningar omöjligt att komma till rätta med kunskapens, medvetandets och verklighetens begrepp. I själva verket är det subjektivistiskt uppfattade kunskaps-teoretiska problemet ingenting annat än det gamla metafysiska problemet i ny förklädnad.

Denna tanke fullföljes ytterligare i det stora arbetet »Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie» (1912). Den 14 november 1931 hava hundra år förflutit sedan Hegels död. Vid firandet av detta Hegel-jubileum står den europeiska filosofien mitt uppe i en omfattande Hegelrenässans. Men icke desto mindre kan det med skäl ifrågasättas, om den rika Hegel-litteraturen har att uppvisa något lika fullödigt arbete som Phaléns. Redan det fasta greppet på problemet röjer mästaren. Vad som här gives, är icke ett blott utvärtes historiskt registrerande av Hegels uppfattning av kunskapsproblemet. Enligt Hegel själv skulle kunskapsproblemet vara ett i sig själv motsägende och alltså icke vetenskapligt problem, vilket det först och främst gäller att frigöra sig ifrån. Att uppställa problemet om kunskapens möjlighet är lika orimligt som om man ville lära sig simma innan man ginge ut i vattnet. I motsats härtill ådagalägger Phalén, att det just är kunskapsproblemet, som trots Hegels eget avvisande ligger till grund för hela hans system. I arbetets senare del gives därför »förklaring av Hegels system ur kunskapsproblemetets förutsättningar». Den inom filosofiens historia gängse uppfattningen, att Kant genom sin kunskapskritik uppställt vissa gränser för kunskapens möjlighet, men att den efterkantiska spekulativen allt för lättvindigt skyndade vidare och hemföll till dogmatisk metafysik, uppvisas av Phalén såsom ohållbar. Den efterkantiska transcendentalfilosofien är icke utan vidare ett avfall från Kants kunskapsteori, utan konsekvensen av ett väsentligt moment däri. Den historiska utvecklingen från Kant över Fichte och Schelling till Hegel är uttryck för en med immanent logisk nödvändighet fortskridande utveckling av den kantiska åskådningen. Det finns en sida i Kants kunskapslära, nämligen just subjektivismen, som följdriktigt leder fram till Hegels filosofi. Hos Hegel kan man alltså i sina konsekvenser studera de metafysiska förutsättningar, som ligga inneslutna i den subjektivistiska kunskapsteorien. Sålunda är detta arbetes under rubrik »Die Erkenntniskritik als Metaphysik» motiverad. Tillvägagångssättet här är karakteristiskt för Phaléns tillvägagångssätt överhuvud. Han nöjer sig aldrig med att blott uppdaga vissa motsägelser hos en tänkare. Han vilar icke, förrän det lyckats honom att återföra dessa motsägelser på de självklara förutsättningar, från vilka vederbörande tänkare medvetet eller omedvetet utgår. Motsägelserna i

Hegels system äro i grund och botten de motsägelser, som redan in nuce ligga i det subjektivistiskt uppfattade kunskapsproblemet.

Det är ett stort antal grundbegrepp, som Phalén i sin följande produktion underkastat analys. Här kunna blott några av de viktigaste undersökningarna omnämnas. I en år 1913 utgiven skrift analyseras den inre erfarenhetens begrepp, och följande år begreppet »det psykiska». År 1922 utkom den betydelsefulla undersökningen »Über die Relativität der Raum- und Zeitbestimmungen». Verklighetsbegreppet samt begreppen om sanning och omdöme behandlas i Phaléns bidrag till »Die Philosophie in Selbstdarstellungen» (1924). Vad denna sistnämnda skrift beträffar, bör det observeras, att den är av en helt annan karaktär än de flesta övriga bidrag till serien av »Selbstdarstellungen». Om författarna här i allmänhet lämna en resumé av sitt filosofiska arbete och angiva det resultat, till vilket detta fört, så slår Phalén in på en helt annan väg. I sin »Selbstdarstellung» drar han icke något facit av sina filosofiska undersökningar, utan den är själv en primärundersökning, såtillvida som han här exemplifierar sin begreppsanalytiska metod på verklighetens, omdömets och sanningens begrepp. I vissa avseenden fullföljes denna undersökning i det föredrag »Om omdömet», som Phalén höll i Filosofiska föreningen i Lund i november 1926, och som sedermera blivit publicerat i »Festskrift tillägnad Hans Larsson», sid. 157—175. Det vore frestande att mera utförligt behandla någon av dessa betydelsefulla och synnerligen klargörande utredningar. Emellertid skulle detta i närvarande sammanhang föra för långt utöver den bjudna begränsningen. Den allmänna karakteristik, som ovan givits av den begreppsanalytiska metoden, och de här gjorda antydningarna om de begrepp, som Phalén förnämligast gjort till föremål för sin analys, få därför i detta sammanhang göra till fyllest. Det må blott tilläggas, att Phalén utöver de i tryck föreliggande undersökningarna även i samband med sin undervisning utfört viktiga undersökningar, som ännu icke blivit publicerade. Då dessa åtminstone till stor del föreligga i fullt utarbetat skick, är det att hoppas, att de snart komma att göras tillgängliga i tryck.

\*

\*

\*

Då Adolf Phaléns filosofiska forskargärning omtalas i en teologisk tidskrift, så inställer sig helt naturligt frågan: *vilken betydelse har denna forskningsgärning speciellt för teologien?*

Först bör då framhållas, att Phaléns undersökningar ligga helt och hållet på sidan om teologien. Hans arbete är av rent filosofisk, däremot icke av teologisk innebörd. Eljest äro ju gränserna mellan teologi och filosofi ofta ganska flytande. Särskilt för mer eller mindre idealistiskt färgade filosofiska åskådningar brukar vägen icke vara lång till teologien; måhända kulminera de i proklamerandet av en »rationell teologi» och i antagandet av en personlig »Gud». Phalén har i sin filosofi icke plats för någon rationell teologi. Snarast skulle otvivelaktigt de »begrepp», som ligga till grund för en dylik filosofisk teologi visa sig vara sådana självmotsägande bildningar, som ej kunna hålla stånd mot en begreppsanalytisk prövning. Själv har Phalén icke bedrivit någon som helst teologisk undersökning, ej heller har han dragit några förbindelselinjer mellan sitt arbete och teologien. Det kunde därför synas, som om resultatet för teologiens vidkommande skulle bli ganska negativt. Vid närmare betraktande visar det sig emellertid, att motsatsen är fallet. Vari består då den begreppsanalytiska filosofiens betydelse för teologien?

Sedan gammalt har teologien varit angelägen om att upprätthålla förbindelse med filosofien, men, väl att märka, endast med ett visst slags filosofi. Med tacksamhet har den i allmänhet accepterat de i idealistisk riktning gående metafysiska systemen såsom ett värdefullt stöd för religion och teologi, under det att däremot materialism och naturalism betraktats såsom de svurna fienderna. Även om man ej för egen del ville bli stående vid en dylik metafysisk-idealistisk uppfattning, betraktades den gärna såsom ett tacknämligt tillmöteskommande på halva vägen. Redan detta, att man inom filosofien kunde räkna med »Gud» såsom en icke alldeles omöjlig metafysisk hypotes, uppfattades såsom en grundval, på vilken teologien kunde bygga vidare. För en teologi av detta slag måste givetvis en begreppsanalytisk filosofi sådan som Phaléns kännas såsom ett angrepp. Den undergräver ju icke endast den materialistiska och naturalistiska metafysiken, utan all metafysik överhuvud.

Helt annorlunda blir situationen för en teologi, som blivit medveten

om sin uppgift att rätt och slätt framställa den kristna trons innebörd, och som alltså kommit till insikt om att religion principiellt är något annat än metafysik. För den är det icke längre något livsintresse att vidmakthålla en idealistisk metafysik, lika litet som att vidmakthålla en materialistisk metafysik. Däremot kan den av den begreppsanalytiska filosofien hämta det största gagn för sitt eget arbete. Många av teologiens traditionella begrepp ha vuxit upp, icke på religionens, utan på metafysikens mark. Det stöd, som teologien ofta menat sig kunna vinna genom förbindelsen med en idealistisk metafysik, har den fått betala med det alltför höga priset, att den kristna tron, som det var teologiens uppgift att klarlägga, i stället blivit fördunklad och förvanskad i metafysisk-idealistisk riktning. Teologien kan endast vinna på att denna dimbildning upplöses. Härtill kommer, att mångfaldiga förmenta teologiska problem grunda sig helt enkelt på bristande fixering av de använda begreppen: man brukar samma uttryck för skilda ting. I det ena såväl som i det andra fallet kan en strängt genomförd begreppsanalys göra den teologiska forskningen ovärderlig tjänst. Den bidrager till att befria teologien från ofruktbara skenproblem, så att den odelat kan ägna sig åt sin centrala uppgift.

Ännu återstår mycket, innan man i allmänhet hunnit fram till full klarhet över teologiens egentliga forskningsuppgift. Trots alla obestridliga framsteg på detta område binder den idealistisk-metafysiska traditionen ännu alltjämt teologien på många håll. Den som från teologisk sida arbetar på upplösandet av detta band, måste med tacksamhet erkänna den insats, som en begreppsanalytiskt arbetande filosofi i detta avseende kan göra. För den, som har svårt att helt avstå från en metafysisk grundläggning av teologien, finnes det knappast något mera hälsosamt än att få se de pseudobegrepp, med vilka han ville stödja teologien, upplösta till intet. Ett sådant undanskaffande av allahanda skymmande skenproblem kan måhända mer än något annat bidra till att öppna blicken för teologiens verkliga problem.

ANDERS NYGREN.

# S P A R R E H O L M S K O N F E R E N S E N

AV PROFESSOR YNGVE BRILIOTH, LUND

Den begynnelse, som gjordes genom den engelsk-nordiska teologkonferensen i Cambridge i juni 1929, fick detta år en fortsättning genom en konferens på Sparreholm i Södermanland den 2—8 juli. Dessa konferenser ingå i ett större sammanhang. Sin närmaste motsvarighet äga de i de tysk-engelska konferenser, vilka tillkommit på initiativ av G. K. A. Bell, nu biskop av Chichester. Dessa liksom de sammankomster, som ordnats mellan evangeliska och ortodoxa teologer, ha ytterst sin upprinnelse i Ekumeniska mötet i Stockholm år 1925. De engelsk-nordiska konferenserna äro emellertid ett fullt självständigt företag, utan organiskt samband med någon annan rörelse. Två män ha framför allt äran av att de kommit till stånd, ärkebiskop Söderblom och the Rev. G. E. Newsom, nu master of Selwyn College, Cambridge. De ha redan visat sig ha stor betydelse för att fördjupa den växande gemenskapen mellan Englands och Nordens kyrkor. Icke minst värdefull är därvid den arbetsgemenskap mellan teologer från Nordens olika länder, som därigenom kommit till stånd.

I Cambridge ställdes en sammankomst i Sverige två år senare i utsikt. Sparreholmskonferensen hade emellertid svårligen kommit till stånd utan ärkebiskop Söderbloms energiska och uppmuntrande intresse för saken. Men jämte honom står konferensen icke till någon i större tacksamhetsskuld än till sin frikostige värd kammarherre Emil Dickson. Lika mycket som den furstliga gästfrihet, varmed han mottog konferensen och sörjde för medlemmarnas yttre behov, måste därvid det personliga intresse, som han visade dess uppgift och varmed han följde dess förhandlingar, ihågkommas. Tack vare honom fick sammankomsten hållas i den fagraste av mellansvenska nejder, på ett gammalt svenskt herresäte, inramat av Båvens vittförgrenade vikar. Han förde ock sina gäster till Strängnäs och Gripsholm. En efter-

middag var konferensen jämväl inbjuden till greve Eric von Rosen på Rockelsta.

De personliga inbjudningarna hade ordnats i England genom the master of Selwyn, G. E. Newsom, i Sverige genom professorerna Runestam och Aulén. Flera av dem, som nu möttes, hade deltagit i Cambridge. Jämte värden vid detta möte, Newsom, återsågo vi av de engelska deltagarna D:r O. C. Quick, nu canon vid S:t Paul's, utan fråga engelsmännens förnämsta teologiska tillgång vid båda mötena. Genom sin bok om »The Sacraments» och flera mindre skrifter har han intagit en plats i främsta ledet bland samtida engelska teologer av systematisk läggning. Till sin teologiska ståndpunkt företräder han en synnerligen moderat och frisinnad högkyrklighet, som genom sin djupa religiösa orientering på avgörande punkter kommer den nyare svenska teologien förvånande nära. Biskopen av Middleton, D:r R. G. Parsons (suffraganbiskop under Manchester), har genom sitt praktiskt kyrkliga arbete hindrats från att göra de vetenskapliga insatser, av vilka han utan tvivel skulle varit mäktig. Hans kyrkliga orientering går snarast i riktning mot den nyare, liberala evangelikalismen. Två Cambridgeteologer återsågo vi också på Sparreholm: D:r A. C. Bouquet, kyrkoherde i All Saints, Cambridge, och the Rev. J. S. Boys-Smith, fellow of St. John's College, båda tillhörande den »modernistiska» skolan. Åtminstone den senare har under dessa samtal visat tydliga tecken till teologisk fördjupning. De två återstående engelsmännen voro nya för denna gång. The Rev. Gabriel Hebert, S. S. M. (Society of the Sacred Mission), Kelham, är ingalunda en främling i vårt land eller i vår teologi. Ingen samtida engelsman har gjort mer för att göra svensk teologi känd i England. Han har på ett mycket kunnigt sätt verkställt en förkortad översättning av undertecknads bok om nattvarden och därjämte överflyttat också professor Auléns Olaus Petri-föreläsningar om försoningen till engelska (»Christus Victor», S. P. C. K., 1931). På Sparreholmskonferensen skulle han snarast representerat den anglokatoiska riktningen i moderat form, men hans renlärighet i detta hänseende torde i någon mån blivit grumlad genom hans förtrogenhet med luthersk teologi. Som »liberal catholic» skulle man kanske också våga att beteckna the Rev. F. D. V. Narborough, canon i Bristol. Från ett »fellowship» i



Oxford kom han till Lambeth som biträdande kaplan hos ärkebiskop Davidson, och han förenar en solid teologisk skolning med praktisk erfarenhet.

Av de svenska deltagarna hade tre varit med i Cambridge, professorerna Aulén och Runestam samt författaren till dessa rader. Ny var för i år professor Nygren. Dansken pastor P. Brodersen, vars studier i engelsk religionsfilosofi nu resulterat i en imponerande volym »Gudsbegrebet i nyere engelsk og amerikansk filosofi», var ock en länk med den förra konferensen. Men professor J. Nörregaard, Köpenhamn, D:r H. Ordning, Oslo, och t. f. professor D:r E. Gulin, Åbo, deltog för första gången i denna speciella form av teologisk ekumenik.

Som ämne hade denna gång valts »Kristendomen och platonismen». Metoden var densamma som förut — varje deltagare anmodades att på förhand utarbeta en kortfattad skiss över det ämne, som tilldelats honom. Skisserna mångfaldigades därefter och sammanfördes i ett häfte. Det besvärliga förberedande redaktionsarbete, som denna metod nödvändiggjorde, utfördes av professor Runestam. Bidragen sönderföll i två grupper, de historiskt orienterade och de principiella. Till den förra gruppen hörde canon Narborough's uppsats om »Platonism and the New Testament». Efter att ha karakteriserat Filos förhållande till platonismen och Johannesevangeliets förhållande till Filo, hävdar förf. i sin sammanfattning, att »Genom sin mystiska inställning och icke genom någon enbart spekulativ, filosofisk tendens närmar sig den kristna ståndpunkten till platonismen. Historien förblir grundläggande, men den kristna hållningen till historien är mystikerns ... Likväl kunde tron på inkarnationen blott hava uppstått i en hebreisk omgivning.» Father Hebert's uppsats om »Hellenism and the early Church Christology» ger ett koncist tvärsnitt genom nya testamentet och fäderna från synpunkten av den judiska och platoniska gudstanken. Auléns bidrag utgjordes av hans föredrag vid Religionshistoriska kongressen i Lund 1929: »Does the old Christological Dogma signify a 'Hellenization' of Christianity?» Ett av de värdefullaste historiska bidragen ingick icke i den skrivna och mångfaldigade uppsatssamlingen: Nörregaard behandlade muntligen Augustinus' förhållande till platonismen, med suveränt herravälde över materialet

och fin känsla för nyanserna. Nygrens behandling av »Luther's place in the History of Christianity and Platonism» tog steget över gränsen från den historiskt orienterande framställningens område till den principiella. Hans tankar om den uppstigande och nedstigande fromhetens typer, om eros och agape behöva icke refereras för Kvartalskriftens läsare. Men i detta sammanhang innebar hans energiska betoning av Luthers verk som ett återställande av den ursprungliga kristna försoningsläran, vilken förvanskats genom filosofisk spekulation och mystikens himlastegar, en nyhet för de engelska deltagarna. Hans inlägg betecknar platonismens motpol inom konferensen. Newson skrev om »Humanism and Reformation in England» (med tonvikten på »the Oxford Reformers»). Y. Brilioth hade sammansatt en kria om »Platonic influence in Sweden during the 19th Century»; Bouquet behandlade »Platonism in English Religion from the 17th Century to the 20th» med tonvikten på Cambridge-platonisterna på 1600-talet. Hans framställning fortsattes av biskop Parsons' uppsats »Platonism and English Theology in the 19th and 20th Centuries»: här koncentreras framställningen kring Inge och Temple, och författarens belysande muntliga kommentar gav de skandinaviska deltagarna en välbehövlig orientering om den nyare engelska teologiens förhållande till platonism och idealism, liksom till den nyaste naturforskningen. Det vore synnerligen önskvärt att någon svensk teolog ville orientera Kvartalskriftens läsare angående de problem, som här f. n. äro aktuella i engelskt andeliv. Hittills synes icke ens ett så betydande verk som A. E. Taylor's »The Faith of a Moralists» överhuvud ha omnämnts i den svenska teologiska litteraturen.

De principiella problemen behandlades från olika utgångspunkter av Brodersen (»The idea of God in Plato and in Christianity»), Boys-Smith (»The Platonic and the Christian Ideas of God and Man»), Runestam (»Platonic and Christian Conception of Man»). Ording och Quick hade båda fått att behandla »The Platonic and Christian Idea of Salvation». Ett försök att återge tankegången i de delvis rätt utförliga principiella framställningarna skulle föra oss ut över ramen för detta referat, liksom det skulle överstiga dess författares kompetens. De nämnda fem författarna representera ganska olika ståndpunkter, men ställa sig i huvudsak mer förstående till den pla-

tonska ståndpunkten än de lundensiska systematikerna. Boys-Smith går längst i denna riktning, i det han, i överensstämmelse med den humanistiskt orienterade teologi, som är hans utgångspunkt, hävdar, att i »intellektuellt hänseende är platonismen den kristna teologiens förnämsta källa, och att förkasta platonismen skulle vara att helt förkasta kristen teologi». Brodersen står med avseende på Guds bilden kritiskt avvägande, men finner ingen oförsonlig motsats. Runestam ser platonismens och kristendomens uppfattning av människan återspeglad i romersk och evangelisk frälsningslära. Enligt de lundensiska systematikernas mening gå platoniska tankar i någon mån igen i hans egen tolkning av den evangeliska synen på människan. Ordings kortfattade skiss, som kompletterades med en lärd muntlig kommentar, går snarast ut på att framhålla en viss motsvarighet mellan platonism och kristendom. Kristus kan besvara de platoniska frågorna, tillfredsställa de behov, som Platon väckt. Quick's uppsats över samma ämne («The Platonic and Christian Ideas of Salvation») är ett det värdefullaste i samlingen. Han finner en originell utgångspunkt i vad han kallar det symboliska och det instrumentala förhållandet mellan yttre och inre, mänskligt och gudomligt — närmast har han hämtat denna synpunkt från studiet av sakramenten. Platonismen underordnar det instrumentala under det symboliska — allt skeende i tiden symboliserar tidlösa verkligheter. Men härigenom blir det ondas problem för platonismen olösbart. Den nyare filosofien, särskilt pragmatismen, underordnar det symboliska under det instrumentala. Det i tiden skeende blir allt, de eviga sanningarna försvinna. I valet mellan dessa två alternativ är kristendomens bundsförvantenskap med platonismen uppenbart. Men tiden har för den fått en ny betydelse. Den bevarar jämvikten mellan det symboliska och det instrumentala. Den gudomliga kärleken finner i tiden sitt uttryck i en handling, som är på en gång symbolisk och instrumental. Korset bringar till uttryck »lagen att kärleken vinner sin fullbordning i offer». Canon Quick's muntliga kommentar och därmed sammanhängande diskussionsinlägg innehöll ord och tankar, som etsade sig in i minnet, så ej minst, då han talade om Guds »selective method» — Gud utväljer käril till sin tjänst, fyller dem till brädden för att sedan krossa dem, men just då de krossas, fullgöra de sin uppgift.

Den fria diskussionen lämpar sig föga för ett sammanfattande referat. Den hade sitt stora värde ej minst däri, att den var ett fullt uppriktigt och broderligt meningsutbyte, utan distraherande hänsyn till offentligheten eller någon skyldighet att framlägga patenterade lösningar. Man var där för att lära av varandra, även om man därigenom skulle nödgas modifiera sin egen ståndpunkt. Liksom i Cambridge var det påtagligt, att gränsen mellan olika åskådningar ingalunda sammanföll med gränsen mellan konfessioner och folk. Då en engelsk deltagare ett ögonblick försökte bryta en lans för en starkt pelagianskt färgad tankegång, fick han det skarpaste svaret från en av sina landsmän — Quick förklarade, att, vad som än annars kunde sättas under debatt, stod läran om syndafallet fast: i den historia, vi upplevat, hade den fått sin fruktansvärda bekräftelse. Det muntliga samtalet visade som alltid sin förmåga att mildra motsättningar, som i sin skriftliga utformning kunde synas oförsonliga. Stundom visade de sig endels bero på olikhet i begreppens användning: om skapelsens verk lägges inom sfären för den nedåtstigande agapes gärning, kan också »skapelsens trängtan» te sig som agapes egen reflex — även om en och annan hellre skulle däri se en eros av gudomligt ursprung. Som ett påtagligt resultat torde kunna framställas det allt starkare förnumna behovet av en bestämdare distinktion både ifråga om olika element och tankeskikt inom den egentliga platonismen och ifråga om dennas förhållande till senare former av idealism, som förenat platoniska lån med material av främmande ursprung. Även om det var en enstämmig mening, att de skrivna bidragen ej i sin nuvarande form lämpade sig för publicering, måste likväl den förhoppningen uttalas, att åtminstone en del av bidragen, överarbetade med användning av de muntliga kommentarerna och diskussionen, måtte framläggas för offentligheten. Men kanske motsvara de engelsk-nordiska konferenserna bäst sitt ändamål, om de icke ifråga om bokproduktion upptaga en tävlan med de tysk-engelska — även om denna tävlan ingalunda skulle behöva bli alltför ojämn. I stället torde diskussionen vid de engelsk-nordiska konferenserna ge rikare utbyte, ej minst emedan de icke belastas genom översättningar, utan helt föras på engelska.

De omdömen, som från engelsk sida fällts av deltagarna i konferensen, om dennas arbete, såväl i enskild korrespondens som i tryck,

äro uppmuntrande. Särskilt må här erinras om en uppsats av G. Hebert i septembernumret av tidskriften »Theology». Författaren har en klar blick på det egenartade i den svenska teologi, varmed de engelska deltagarne gjorde bekantskap vid Sparreholmsmötet och en hög uppskattning av de impulser, som de därav kunde hämta. Han betecknar denna svenska teologi som på en gång evangelisk, katolsk, d. ä. allmännelig, och modern, och han har en klar blick för den fördjupning, som det nyare Lutherstudiet medfört. Detta har, menar han, åter fört fram »Luthers egen gestalt i dess styrka och friskhet, i motsats till hans efterföljares rätt så tunga konventionalism. Man är frestad att säga, att det nu upptäckts, att Luther icke var lutheran.» Han har fäst sig vid Auléns opposition mot den liberala teologien från sekelskiftet och hans försvar för det fornkyrkliga dogmats centralt kristna karaktär i motsats till Harnacks tes om kristendomens hellenisering, men han påpekar också klyftan mellan den svenska teologien och den dialektiska skolan med dess starkt negativa inställning. Men han har ock fångslats av Nygrens energiska distinktion mellan den platoniska eros och den kristna agape, en distinktion, som på den traditionella engelska teologien annars snarast bör ha verkat något utmanande. I sin helhet är Hebert's artikel, genom författarens personliga ställning som medlem av ett anglikanskt brödraskap och jämväl genom dess plats i en tidskrift av högkyrklig färg, ägnad att belysa det egendomliga faktum, att luthersk teologi nu i viss mån vunnit in- steg och väckt uppmärksamhet i en omgivning, där den förut varit så gott som helt okänd.

Men då Hebert uttalar den förhoppningen, att de svenska teologerna också kunna ha något att lära av umgängelsen med sina engelska bröder, måste detta från vår sida starkt understrykas. Man kan därvid tänka på den förnäma humanistiska tradition inom engelsk teologi, som belystes genom ett flertal av bidragen till Sparreholmskonferensen, och den för oss delvis nya problemställning, som därav föranledes. Det bör därvid från vår sida oförbehållsamt erkännas, att den obrutna kontakten både med antik kultur och fornkyrklig kristendom, som i stor utsträckning givit den teologiska bildningen i England dess särprägel, är något, som vi i alltför hög grad saknat, och som det för en svensk teolog innebär en särskild personlig ansträngning att för-

värva. Härmed sammanhänger ock en större fördomsfrihet på den engelska sidan gentemot det teologiska arbetet i de delar av den allmänliga kyrkan, som vi av ålder varit vana att förvägra beteckningen evangelisk. Även då man i de centrala teologiska frågorna kom varandra förvånande nära, ja, stundom icke kunde finna någon olikhet, hade man ej sällan en förnimmelse av att för engelsmannen samma tanke kunde ha liksom en annan färg, därigenom att den för honom ofta står inställd i ett annat sammanhang än för den skandinaviske lutheranen: den står för honom ej sällan i ett mer direkt och organiskt sammanhang med kyrkotanken. Belysande är därvid, hur Quick utifrån sitt tänkande över sakramenten når fram till satser, som kunna synas hämtade från någon av våra egna teologiska fäder. Att så återfinna förtrogna tankar i en ovan infattning kan väl ge behövliga impulser till en vidgad problemställning.

Det starkast gemensamma vid konferensen var utan tvivel känslan, att teologiens studieobjekt är en levande realitet, som icke kan fattas utan att i någon mån upplevas. Denna strävan att på varje punkt söka tränga in till det religiösa livets verklighet främjades som av intet annat av de gudstjänster, som inramade konferensen. I dessa upplevdes en rik gemenskap, åt vilken de teoretiska diskussionerna endast delvis kunde ge klart uttryck. För den dagliga morgonadakten svarade skandinaverna, för aftonandakten, som förrättades i anslutning till kompletoriets ordning, engelsmännen. Söndagen begicks i Hyltinge kyrka med en fullständig högmässa, där skriftermål och predikan — den senare av E. Gulin — höllos både på svenska och engelska, och där Aulén och biskopen av Middleton officierade tillsammans för altaret och utdelade sakramentet. Denna gudstjänst, fick sin motsvarighet i den nattvardsgång efter engelsk ritus, som anordnades den sista morgonen, och då biskopen av Middleton officierade med en svensk som assistent.

Tisdagen den 7 juli gästades konferensen av ärkebiskop Söderblom. Den man, som gjort mer än någon i sitt släkte för att öppna dörren mellan Sveriges kyrka och England och för att sammanföra båda i en ny gemenskap, i »liv och arbete», tillbragte sin sista hälsodag i denna krets av engelska och skandinaviska teologer. Från sjuklägret gingo hans tankar dag för dag, också den sista dagen, till de medlemmar av

Sparreholmskonferensen, som enligt avtal gästade hans hus. Tiden för operationen tillbragte dessa under bön i Uppsala domkyrka. Måndagen den 13 juli företogo tre av engelsmännen, jämte svenska ledsagare, den färd till Björkö, som ärkebiskopen planerat för dem. I Ansgarskapellet höll biskopen av Middleton bön, under erinran om den förlust, som drabbat Sveriges kyrka. Den kyrkliga och teologiska gemenskapen mellan Nordens och Englands kyrkor har fått en djup och förpliktande helgd.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Med djupt vemod mottogs för några år sedan överallt i Norden meddelandet om att Nidaros' biskop Dr *Jens Gleditsch* på grund av ohälsa nödgats draga sig tillbaka från sitt ämbete. De sista åren av sitt liv, intill sin i höst timade död, tillbrakte han i stillhet i Oslo. Man kunde från teologisk synpunkt vara frestad att beklaga, att Gleditsch, som under några år uppehöll den systematisk-teologiska undervisningen vid Oslo universitet, icke kom att såsom professor knytas till akademien. Vad han presterat såsom teologisk författare — vi kunna särskilt erinra om skriften *Guds omsorg for os* — visar, att han i eminent grad var skickad till en teologisk forskningsgärning. Hans intelligens var sällsynt klar och skarp och den ägde på samma gång den andliga rörlighet, som icke tillät honom att fastna i doktrinära schabloner av ena eller andra slaget. Hans spårsinne ledde honom med osviklig säkerhet till det väsentliga. Nu kommo dessa egenskaper framför allt hans kyrkogärning till godo och de blevo där så mycket mera fruktbarande som hans skarpsinne förbands med en utpräglat konstnärlig intuition och formgivning. Hans förkunnelse hade, när den nådde som högst, en sällspord förmåga att ställa den lyssnande på en gång inför det monumentalt enkla och det outgrundliga. Trons föremål kom så levande nära — och samtidigt öppnades de mest svindlande perspektiv. Det finns gott om äkta pärlor i hans andaktsböcker och predikosamlingar. För Norges kyrka var det en stor vinning, då den på en ledarepost fick ställa en man av sådan andlig resning, en man med sådan skarpsyn, vidsyn och djupsyn. Biskopen av Nidaros var en strålande gestalt bland Nordens biskopar. — Den teologiska fakulteten i Lund hade vid universitetets 250-årsjubileum 1918 glädjen att få kreera Gleditsch till teologie hedersdoktor.

\* \*

\*



Den pompöst anordnade kongress, som *Sveriges religiösa reformförbund* sistlidne september avhöll i Sveriges välvilligt upplåtta riksdagshus, fick i pressen ett mottagande, som måste betecknas såsom lindrigast sagt kyligt. Det torde vara ytterst få, som efter det skedda kunna vänta sig, att någon förnyelse av »det religiösa livet» skall komma att utgå från det linderholmska reformförbundet. Vi skola icke här lägga sten på börda. Vi anse oss blott skyldiga att uppriktigt besvara en fråga, som vid olika tillfällen framkastats: varför var den svenska universitetsteologien, bortsett från förbundsordföranden själv, borta från reformkongressen? Svar: det berodde helt enkelt därpå, att det program, som med större eller mindre klarhet representerades av förbundsordföranden, ger uttryck åt en kristendomstolkning, som sedan åtskillig tid tillbaka är principiellt övervunnen av den vetenskapligt arbetande teologien både i Sverige och annorstädes. Den framställning av »Jesu enkla lära», i vilken reformordföranden återfinner kristendomens väsen, har uppvisats vara en idealistisk-humaniserande omtolkning av vad Nya testamentet bjuder. Den »radikala» religionshistoriskt orienterade exegetiska forskningen har till full evidens avslöjat, att vi här ha att göra med »moderniserande» omtolkningar, vilka ingalunda svara mot texternas verkliga innehåll. Den kritiska filosofien har samtidigt upplöst den idealistiska grundval, på vilken den sagda kristendomstolkningen vilade — vare sig vederbörande voro medvetna därom eller icke. De senaste decenniernas ivriga och hart när revolutionerande Lutherforskning har slutligen skärpt blicken för kristendomens egenart samt därmed ytterligare belyst den närmast från upplysningstiden stammande, idealiserande kristendomstolkningens avstånd från den kristna gudssynen. Nutida ledande exegetisk och systematisk teologi låter sig icke uppmobilisera till förmån för reformförbundets program. Det var i så måtto ytterst karakteristiskt, att det föredrag, som på kongressen hölls av den framstående Berlinteologen Hans Lietzmann — vilken kom till Stockholm utan att äga kännedom om konferensens syften — gick stick i stäv mot konferensens tendenser och närmast gestaltade sig som en vederläggning av ordförandens programförklaringar. Om representativ svensk teologi höll sig fjärran från den linderholmska kongressen, betyder detta alltså icke, att denna teologi icke skulle vara inriktad på

en fortgående reformation och icke heller att den skulle sakna intresse för nyvinningar på gudstjänstlivets område, men det betyder att den med sin skärpta inblick i kristendomens egenart *icke vill vara med om att reformera baklänges*.

\* \* \*

På Einar Billings sextioårsdag den 6 oktober detta år överlämnades till honom en festskrift med titeln »Ordet och tron». Det torde vara mindre vanligt att dylika hyllningsskrifter kunna förses med en samlande rubrik. Avsikten var att låta de olika medarbetarna från olika synpunkter belysa ett stort huvudtema. Arbetet innehåller följande bidrag: Gustaf Aulén: Det inkarnerade Ordet; Torsten Bohlin: Den gudomliga självbekännelsen; Ragnar Bring: Ordet, samvetet och den inre människan; Sigfrid von Engeström: Tro och erfarenhet; A. Hjalmar J. Lindroth: Logos-Ordet; Anders Nygren: Försoningens ord; Arvid Runestam: Gudstro och självkänedom; Knut B. Westman: Folkkyrkor i missionshistorien; Johannes Viotti: »Såsom en som har makt»; Gustaf Ljunggren: Luthers nattvardslära. Boken omfattar 216 sidor i stor oktav. De tio bidragen torde kunna sägas karakteristiskt återspegla det nutida läget inom svensk systematisk teologi samt i viss mån belysa den roll Einar Billing spelat och alltjämt spelar för densamma.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## FRÅN DE SENASTE ÅRENS GAMMALTESTAMENTLIGA FORSKNING.

AV PROFESSOR JOH. LINDBLOM, LUND.

Först ett tack till denna tidskrifts redaktion, som välvilligt berett utrymme för, som vi hoppas, årligen återkommande översikter över nyare för forskningens gång och framsteg betecknande gammaltestamentlig litteratur. Även om Kvartalskriftens tyngdpunkt av naturliga skäl ligger på det systematiska området, torde dess läsare ej ogärna se att de genom tidskriften få hjälp att i någon mån följa med vad som sker även på andra områden av teologiens vida domän, som allt mindre och mindre blir möjlig att ens ytligt överblicka för den på ett enskilt område arbetande forskaren. För övrigt tyda tecken på att problem äro under uppsegling, som gemensamt angå systematikern och den gammaltestamentliga exegeten. På olika håll börja krav resas på djupare grepp i den gammaltestamentliga religionens utveckling, för att bättre klarlägga dess betydelse såsom den nytestamentliga religionens uppenbarelsehistoriska förberedelse. Och från specifikt systematiskt håll hör man allt oftare röster, som vittna om en växande uppskattning av Gamla testamentets betydelse i den dogmhistoriska utvecklingen såsom en vakt mot kristendomens hellenisering, dess förvanskning i riktning mot ren introspektiv mystik och spekulativ teosofi, och detta i kristendomens ursprungstider såväl som ännu alltjämt.

I detta sammanhang ville jag begagna tillfället att få erinra om några ord, som utgivaren av *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, prof. J. Hempel, uttalar i första dubbelhäftet av sin tidskrift för innevarande år: »Vad vi i vetenskapens nuvarande läge behöva är »eine grundsätzliche Besinnung auf das philologische und vor allem das theologische Eigenrecht der historischen Exegese des Alten Testaments in ihrem Verhältnis zur neutestamentlichen Deutung und 'Erfüllung'». Yttrandet är föranlett av moderna tendenser att uppliva

den gamla metoden att vid tolkningen av Gamla testamentet hämta förklaringsgrunderna i det som ligger framom, i Nya testamentet, icke i det som ligger bakom, den orientaliska kulturvärlden, m. a. o. tendenserna att åter införa en dogmatiskt orienterad tolkning till ersättning för den med mycken möda till seger bragta religionshistoriska förklaringen. Man har på känn att det brister något i den nutida gammaltestamentliga forskningen, som gör att dess »teologiska» karaktär äventyrats, men man vill ej återgå till det gamla inspirations- eller uppenbarelsbegreppet i dogmatisk mening. Samme HEMPEL har tidigare varit inne på dylika frågor i sin 1930 utgivna bok *Altes Testament und Geschichte*, där andra avdelningen har den högst betecknande överskriften: »Die Stellung des Alten Testaments in der Geschichte des religiösen Bewusstseins als systematisch-theologisches Problem». Han behandlar här sådana systematiken tangerande gränsproblem som »das Offenbarungsbewusstsein des A. T:s», »die Einmaligkeit in der Geschichte im Lichte des göttlichen Wirkens» och »das A. T. als Zeugnis des göttlichen Wirkens».

Detta nu blott såsom några allmänna preliminärer. Det skulle vara i hög grad lockande att här ge en mera utförlig översikt över den gammaltestamentliga forskningens nuvarande läge. Detta måste få anstå till ett annat tillfälle. Den som intresserar sig för att veta vilka problem som under de senare åren särskilt sysselsatt forskningen kan jag emellertid hänvisa till HUGO GRESSMANNs alltjämt aktuella uppsats i *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1924, nämligen *Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung* (även separat hos Töpelmann i Giessen 1924). På den litterärkritiska perioden, säger GRESSMANN, har den »främreasiatiska perioden» följt. Man har ivrigt sökt utreda de mångfaldiga förbindelselinjerna mellan Israel och de omgivande kulturerna, icke bara den assyrisk-babyloniska, utan även den hetitiska, amoritiska, mindreasiatiska och egyptiska. ALFRED BERTHOLETs på denna grund vilande *Kulturgeschichte Israels* (1919) är redan en jämförelsevis gammal bok, men i dess linje arbetar man alltjämt vidare. Det senaste arbetet i Israels historia, A. JIRKU, *Geschichte des Volkes Israel*, 1931, visar hur fruktbarande den främreasiatiska fornkunskapen kan göras för den gammaltestamentliga vetenskapen. Palestinaarkeologiens raska frammarsch under det senaste tidsskedet har öppnat nya perspektiv och väsentligt riktat vårt stoff. Värdefulla sammanfattningar av de arkeologiska forskningsresultaten i deras betydelse för Israels kultur- och religionshistoria ges t. ex. i J.

GARROW DUNCAN, *Digging up Biblical History*, I—II, 1931, i R. A. S. MACALISTER, *A Century of excavation in Palestine*, omtryckt 1931, samt i det kortare men mycket innehållsrika arbetet av PETER THOMSEN: *Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden*, nyutgivet i tredje upplaga detta år (= *Der alte Orient*, band 30). Betecknande för det närvarande skedet är kanske mer än något annat den framför allt av H. GUNKEL inaugurerade »Gattungs»forskningen, som i intimt förbund med stilforskningen syftar till att från allmänna litteraturhistoriska synpunkter bestämma de olika litterära alstrens litteraturhistoriska kategori. Hand i hand med denna forskning går undersökningen av de litterära aktstyckenas användning i det praktiska livet, i kulten, seden o. s. v., samt den psykologiska undersökningen av det sjäsliv hos profeten eller diktaren, som bildar basis för profetböckernas revelationer och de lyriska böckernas dikter. Ett typiskt prov på detta slags forskning föreligger i H. GUNKELS Psaltarkommentar (i »Nowacks kommentar» eller »Göttingenkommentaren»), vilken betecknar något nytt och banbrytande i fråga om psalmernas utläggning. Den allmänna inledning, som skulle föregå denna kommentar, och där de nya linjerna översiktligt dragas, är tyvärr blott till hälften utkommen. Den slutar mitt i en sats på sidan 176. Man måste livligt hoppas att det skall förunnas den numera åldrande forskaren att få bringa detta vägröjande verk till fullbordan. Vad som under de sista tio åren gjorts på profetforskningens område får man en god överblick över i den utförliga redogörelse som ges av engelsmannen TH. H. ROBINSON i andra häftet av tidskriften *Theologische Rundschau* för detta år. Hur en efter nya principer uppställd gammaltestamentlig litteraturhistoria tar sig ut i jämförelse med de gamla välkända »isagogikerna» åskådliggöres på ett markant sätt i t. ex. J. HEMPELS *Die althebräische Literatur*, som för närvarande håller på att utgivas i O. WALZELS samlingsverk: *Handbuch der Literaturwissenschaft*.

Till de senare årens viktigare tilldragelser på vårt område hör ock det alltjämt fortgående utgivandet av den nya (tredje) upplagan av R. KITTELS *Biblia hebraica*. Till grund för denna upplaga ligger icke längre den gamla Bombergsbibelns text, vars gestalt var bestämd av Jacob ben Chajjim, utan en av P. KAHLE framdragen äldre text, som framgått ur ben Aschers skola i Tiberias. Denna text grundar sig på något äldre handskrifter: en petersburgshandskrift från år 1008 (L), en kodex, funnen i Aleppo, från 900-talet, och slutligen en kairohandskrift från år 895 (C). Skillnaden i sak är praktiskt sett mini-

mal; i fråga om punkteringen representerar däremot den nya texten ett något äldre system. I marginalen tryckas nu också de mindre massoretiska randanmärkningarna (masora parva), ett dyrbart företag, som dock för universitetsstudiet är praktiskt taget värdelöst. Masora magna kommer att framläggas i slutet av verket. En provisorisk »nyckel» till de massoretiska termerna kan rekvireras från Privil. Württ. Bibelanstalt, Stuttgart. Den kritiska apparaten är utökad och förbättrad. Hittills ha Genesis, Jesaja och Psaltaren utkommit. O. PROCKSCH är, enligt vad jag erfarit, för närvarande ivrigt sysselsatt med småprofeterna.

Vid mina här följande litteraturrecensioner har jag beslutat mig för att lägga huvudvikten vid att söka taga fram vad arbetet i varje fall självt vill ge och vad som för detsamma är karakteristiskt. Kritiken får komma i andra rummet. Vid detta tillfälle ville jag få fästa uppmärksamheten vid sex gammaltestamentliga arbeten, av vilka fem äro tyska och ett är svenskt. Nästa gång kommer jag att ta med några viktiga engelska verk och vad som eventuellt på olika håll kan komma fram av betydelse under detta och nästa år.

I augusti 1930 avled EDUARD MEYER, en av Berlinuniversitetets stormän, den antika historieforskningens mästare och ledare i vår tid. I en hel rad av sina arbeten har han även rört sig på områden, som falla inom bibelforskningens vida domän. Jag behöver blott erinra om *Die Entstehung des Judentums* (1896), *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906), *Ursprung und Anfänge des Christentums* (I—III, 1921—1923) och det visserligen något mera utåt periferien liggande *Der Papyrusfund von Elephantine* (1912). MEYERS livsarbete och opus magnum var givetvis hans *Geschichte des Altertums*. De sista levnadsårens forskarmöda ägnades huvudsakligen åt utarbetandet av andra upplagan av detta jätteverk. Förrän döden kallade honom bort, hann han fullborda andra bandets andra avdelning så pass långt, att det blev möjligt att utge även denna volym från trycket, om också posthumt.<sup>1</sup> För teologen kännes detta såsom en alldeles särskild lycka, ty just i denna volym, som innefattar orientens historia från det tolfte till mitten av det åttonde århundradet, ingår också MEYERS bearbetning av det israelitiska folkets historia från Egypten fram till Jerobeam II:s och profeten Amos' tid.

<sup>1</sup> E. MEYER, *Geschichte des Altertums*, II, 2. *Der Orient vom zwölften bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Dr. H. E. Stier. J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart und Berlin, 1931. Pris: M. 19.

Det finns olika sätt att skriva historia. Man kan fördjupa sig i forskningen och dess resultat på ett visst område, diskutera pro et contra och så under förnyad prövning av materialet, men i nära anslutning till forskningens gång söka föra vetenskapen ett stycke vidare på någon punkt. EDUARD MEYER går annorlunda till väga, åtminstone efter det intryck man får av hans historieskrivning. Han utgår från källorna, vilka han tack vare sina vitt omfattande språkkunskaper även på det egyptiska och semitiska området suveränt behärskar. På grundval av det material som källorna bjuda honom växer så omedelbart upp för hans inre öga en totalsyn av det historiska skeendet, som han sedan med konst och temperament återger i sina böcker. Följden av detta arbetssätt är att den vetenskapliga diskussionen starkt träder i bakgrunden. MEYER för icke försiktigt vidare, utan skapar från grunden. Därav hos honom den egendomliga blandningen av gammalt och nytt, konservativt och radikalt, som ofta bereder läsaren stora överraskningar. Därav också den för E. MEYER egendomliga ojämnheten vid stoffets behandling. Ibland säga källorna honom personligen ingenting; så far han hastigt över även de viktigaste perioder. Ibland tjasas han av materialets rikedom och konkreta livfullhet; då fördjupar han sig kärleksfullt däri och utbreder sig vida även på mindre väsentliga partier. Hela frågan om Mose och hans gärning behandlar han på fem, sex sidor — man nästan känner hans dåliga humör, därför att källorna ej gåvo honom vad han ville. Ungefär samma utrymme intar en jämförelsevis så pass underordnad episod under domaretiden, som den om Gideons strider med midianiterna. Denna gång har materialet tjasat honom. Trots sin novelistiska gestaltning har här den bibliska skildringen för MEYER bevarat en »sund åskådning av det historiska livets reala faktorer». En liknande ojämnhet lägger man märke till, när det gäller litteraturhänvisningar. I hela kapitlet om Mose t. ex. nämnas två eller tre teologiska auktorer; till en sådan detalj som frågan om tydningen av ordet »efod» anförs åtminstone sex forskarnamn.

När man har att göra med en stor och genialisk författare, så tar man sådant ej tungt. Man fröjdas över att få veta hur just *han* ser saken. En historia för nybörjare är E. MEYERS israelitiska historia icke, men den som på förhand arbetat sig in i ämnet lär mycket. Icke minst profiterar han av de ständigt anförda analogierna från alla historiens områden. Den som läst *Ursprung und Anfänge des Christentums* minns hur ofta där den av MEYER nyss förut studerade mor-

monismen på ett överraskande sätt föres in som jämförelseobjekt. Fångslande är att i behandlingen av Israels historia läsa t. ex. jämförelsen mellan en Amos och en Hesiodos. I teckningen av Amos får MEYER ett tillfälle att tillämpa sin syn på de stora personligheternas roll i historien. Jag anför på tal härom efter ERNST NACHMANSON i *Ord och Bild* 1931, h. 4, ett yttrande av MEYER i *Kleine Schriften*: »Das ist ja die Eigenart der welthistorischen Momente des geschichtlichen Lebens, dass, wenn die weltumspannenden Gegensätze sich in eine einheitliche Aktion zusammendrängen, die Entscheidung sich in einer überragenden Persönlichkeit zusammenfasst, durch deren Einsicht und Willensenergie der Gang der Entwicklung auf weite Fernen hinaus bestimmt wird.» Om profeten Amos säger MEYER: »Mit Amos tritt die schöpferische Individualität in die Geschichte des geistigen und religiösen Lebens ein». I jämförelse med Amos komma både en Mose och en Elia avgjort till korta. Fin är däremot skildringen av konung Davids person, för vilken författaren tydligen hyser stark sympati. Men även där förtroendet till materialet i dess detaljer är ringa, förstår MEYER ändå såsom få att tolka det i det allmänna historiska skeendets sammanhang. Han förstår sagans och legendens språk. Så bli t. ex. Eliaberättelserna alldeles icke utan frukt, även om han om dem kan förklara: »Die Erzählungen von Elia sind Schöpfungen der Phantasie, die mit dem geschichtlichen Hergang kaum noch etwas gemein haben».

Den politiska historien står i medelpunkten, men vid sidan därom följer MEYER ständigt den litteratur- och religionshistoriska utvecklingen. I fråga om litteraturhistorien anknyter han til WELLHAUSEN. På alla dessa områden flödar det stoff han sammanbringat rikligen, och på varje punkt har han en personlig uppfattning, och där han icke kan ernå en sådan, erkänner han, och det ofta: vi veta det icke.

Det är gripande att se hur MEYER ända in i det sista samlade och genomtänkte. I ett kapitel om det feniciska alfabetet saknas icke ens en sådan nyhet som Ras Schamraalfabetet från Latakie i Nordsyrien (se denna tidskrift för innevarande år, h. 1, sid. 24 f.). Betecknande är MEYERS uppfattning av det feniciska skriftsystemets uppkomst överhuvud. Även här sätter han in med sin höga uppskattning av personlighetens roll: »Dieses Schriftsystem ist ein Werk aus einem Guss: es muss von einer intelligenten Einzelpersonlichkeit geschaffen sein».



Till sist må nämnas att den volym av E. MEYERS *Geschichte des Altertums*, på vilken vi här något närmare ingått för den israelitiska historiens skull, dessutom innehåller egyptiernas, feniciernas, hetiterernas, araméernas och assyriernas historia under ifrågavarande tidevarv. Jag har icke med mindre spänning följt MEYERS framställning på dessa områden än den med vilken jag läst den låt vara starkt subjektiva men dock i alla händelser lysande och överlägsna skildring som han i sin levnads elfte timme hann att ge av Israels historia.

Ännu ett posthumt arbete från de senaste åren ville jag här nämna, nämligen den under titeln *Der Messias* utgivna nya bearbetningen av H. GRESSMANNS berömda *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*.<sup>1</sup> Ät »Ursprung», som utkom 1905, ägnade jag på sin tid en utförlig recension i E. STAVES tidskrift *Bibelforskaren*, årg. 1906. Jag framhöll där hurusom detta arbete var ett typiskt exempel på den »idéhistoriska metodens» tillämpning på Gamla testamentets religion. Det gällde för författaren att följa idén om den yttersta dagen, »Jahves dag», och de motiv, som höra samman därmed, genom tiderna. Dessa eskatologiska idéer hade för GRESSMANN en historia, som fortskred i tre stadier: det mytologiska, det nationellt patriotiska och det profetiskt etiska. Såsom avslutning på denna utveckling eller såsom ett fjärde stadium betecknade författaren apokalyptiken, som utgjorde en sammansmältning av de gamla motiven och nya, från främmande håll inkomna element. Den stora tanke som genomgick GRESSMANNS sedan mycket både inflytelserika och omtvistade arbete var denna: hela denna alltifrån början av disparata element sammansatta eskatologi är att betrakta såsom en förelöpare till och en förutsättning för profetian, icke som en produkt av densamma, såsom WELLHAUSEN och hans skola höllo före. De eskatologiska utsagorna, vilka i sekel levat på folkets läppar och vårdats och fortbildats i de skilda profetskolorna, blevo för de stora skriftprofeterna den »klaviatur varpå de kunde framlocka olika melodier» allt efter deras olika syften.

Då efter omkring femton år »Der Ursprung» icke mer kunde uppbringas i bokhandeln och fråga uppstod om en ny upplaga, beslöt sig GRESSMANN för att låta en ny bok, icke blott en ny upplaga, träda i den gamlas ställe. Han arbetade i flera år på densamma, då döden i april 1927 ryckte bort honom från hans verk. GRESSMANN hade all-

<sup>1</sup> H. GRESSMANN, *Der Messias*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1929 (Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testaments, Neue Folge, 26. Heft), Pris: M. 33.

tid varit en vetenskapens store problemställare. Hela hans liv var invigt åt att upptäcka problem och lösa problem. Ett av hans sista ord inför den annalkande döden var: »Så kommer nu också denna gåta att lösas».

GRESSMANN hann alltså icke bringa verket till fullbordan, men hans manuskript förelåg i alla fall i ett sådant skick att hans vän och lärjunge HANS SCHMIDT kunde utge det från trycket. Att arbetet icke av sin författare fick sin fulla avslutning har på många sätt satt märken efter sig i den tryckta boken. Men trots allt lyckades det utgivaren att åstadkomma en relativ enhet i sak, som lika visst är ett giltigt uttryck för författarens totalsyn av den israelitiska eskatologien, som den kommer att länge befrukta den gammaltestamentliga forskningen.

Så kom *Messias* till. En hastig överblick visar vilka djupgående förändringar arbetet undergått. »Ursprung» var uppställt i två huvudavdelningar efter schemat »Unheilseschatologie» och »Heilseschatologie». Denna indelning har nu fallit, och vi få i stället huvudrubrikerna: »der israelitische Hofstil», »prophetische Gattungen», »das goldene Zeitalter», »der politische Messias», »der prophetische Messias», »der Menschensohn». Ett slutkapitel redogör för den »egyptiska messiasförhoppningen» och en »Nachlese» behandlar »der unerkannte Messias» och »Vergils vierte Ekloge». Man har anledning tro att författaren, om han fått leva, skulle ha samarbetat det hela till en stramare komposition, varigenom det intryck arbetet nu delvis ger av en rad sida vid sida ställda monografier skulle ha väsentligt modifierats.

Fastän *Der Messias* är en ny bok, så är dock grundståndpunkten densamma som förr. De eskatologiska motiven ha profeterna tagit upp från en äldre, folklig tradition. Det främmande ursprunget röjer sig i det fragmentariska och organiskt osammanhängande, det formelartade; vidare i sådant som icke är präglad av den profetiska anden: det mytologiska, kosmologiska, sagemässiga. GRESSMANNS position har en bestämd udd mot WELLHAUSEN och hans skola, för vilka eskatologien väsentligen är en efterexilisk företeelse. Däremot fullföljer GRESSMANN den av GUNKEL banade traditions- och religionshistoriska vägen. Om i den förra boken mer frågades efter »ursprunget», lägges här mer vikt vid »utvecklingen» och »historien». Vidare spelar här den filologiska utläggningen av de enskilda eskatologiska utsagorna en större roll, varigenom en fastare grund blir lagd. Stort intresse ägnas

dock åt frågan om utomisraelitiska motiv, inlånade i den gammaltestamentliga eskatologien. Egypten ryckes nu målmedvetet in innanför synfältet. Ja, även de förisraelitiska invånarna i Kanaan, amoréerna, få vara bidragsgivare. Från kanaanéerna har ju Israel upptagit såväl konungadömet som den extatiska profetismen. Så har väl ock, menar GRESSMANN, den med båda nära samhöriga idén om den politiske Messias kommit in i Israel från samma håll. På dessa punkter har GRESSMANN givetvis redan rönt stark motsägelse.

I enskilda och även mycket viktiga partier har nu GRESSMANN korrigerat sig själv i förhållande till den förra upplagan. Så t. ex. i fråga om Ebed Jahve. Där såg han i Jes. 53 en kultsång efter mönstret av dem som utfördes vid kulten av den döde och uppståndne guden. Här ser han i Ebed Jahve en skapelse av Deuterotesaja med modell i folkmartyren konung Josia, bevarad levande i folksjälen genom dikt och minnesfirande på dödsdagen. Josiaminnet slöt förbund med Messias hoppet, och då uppstod denna egendomliga gestalt, som i exilsk och efterexilsk tid spelar rollen av en parallellgestalt till den klassiska Messiasgestalten.

Ett av de allra största värdena i GRESSMANNS *Messias* är själva *analysen* av det eskatologiska stoffet i det Gamla testamentet och undersökningen av de enskilda motivens ursprung: i den orientaliska hovstilen, i paradisföreställningen, i gammalorientaliska föreställningar om konungadömet o. s. v. Vad GRESSMANN säger härom kan väl lösas från frågan om de »messianska profetiernas» ålder och deras autenticitet hos de föreexilska profeterna. Vid dessa frågors besvarande måste även litteräranalytiska, stilanalytiska, rytmiska och först och sist psykologiska synpunkter fullt komma till sin rätt. I fråga om de messianska styckenas ålder komma forskarna länge än — trots GRESSMANN — såsom förut att dela upp sig i skilda läger. Men på vilken ståndpunkt man än i detta hänseende står — för min del vill jag skilja mellan en äldre »historisk framtidsförutsägelse» och en yngre »dogmatisk eskatologi» — måste man dock, som sagt, alltid taga lärdom av GRESSMANNS analys och förklaring av själva stoffet.

De källor ur vilka en något äldre generation hämtade sin visdom rörande profeten Jesaja voro framför allt F. BUHLS och B. DUHMS kommentarer, måhända ock den av G. B. GRAY och A. S. PEAKE författade jesajavolymen i *International critical Commentary*. På de senare åren har jesajalitteraturen flödat något ymnigare. Från 1925 ha vi S. MOWINCKELS *Profeten Jesaja*, från 1926 en jesajakommentar av

E. KÖNIG; 1927 utkom G. A. SMITHS *The Book of Isaiah* i ny bearbetning, 1928 K. BUDDES *Jesaja's Erleben*, en populärvetenskaplig utläggning av partiet 6: 1—9: 6 (»Denkschrift des Propheten»); 1930 CHARLES BOUTFLOWER, *The Book of Isaiah in the light of the Assyrian monuments*.

Den senaste kommentaren till Jesaja (kap. 1—39) är den av O. PROCKSCH utarbetade jesajadelen i SELLINS stora kommentarverk till Gamla testamentet.<sup>1</sup> Egendomligt för denna kommentar är att den icke utlägger de olika styckena i den följd de stå i i bibeln, utan grupperade efter deras sakliga, resp. kronologiska sammanhang, en anordning som principiellt förefaller vara god, men praktiskt är ganska olämplig. Vem läser väl någonsin en kommentar i inre följd? Den som i kommentaren söker hjälp till de olika styckenas förstående följer ju i regel bibelns ordning. För övrigt blir ju den nya grupperingen alltid mer eller mindre subjektiv och kommer lätt att föregripa ett resultat, vartill man först efter analysen och exegesen har rätt att komma. Under alla förhållanden ville man gärna ha ett register över de behandlade perikoperna i ordningsföljd, så att man lättare än vad nu är fallet kan finna dem i utläggningen. För övrigt är att påpeka det förtjänstfulla i textens uppdelning i ursprungliga enheter, var och en med en överskrift karakteristisk för innehållet. Vid rytmen fästes tillbörligt avseende, och textkritiken och detaljexegegen drivs med den för PROCKSCH alltid utmärkande grundligheten och sorgfälligheten. Så blir denna kommentar en rik gruva för den som söker hjälpmedel till jesajabokens förstående.

Att skriva en recension över en vidlyftig, nära femhundra sidor lång kommentar så, att läsaren får någon behållning, är icke en lätt sak. Jag har trott mig göra den mesta nyttan genom att karakterisera författarens art med ett enda typiskt exempel på hans exege.

Jag väljer Immanuelstället i kap. 7, v. 10 f. Från den litterära analysens synpunkt är att anmärka att PROCKSCH avskiljer detta stycke från det föregående. Vad som här berättas har ingenting med händelsen vid Valkarfältet att göra. Att så är har jag — det erkänner jag, trots det att PROCKSCH häftigt klandrats för detta grepp — själv länge förmodat, icke minst på grund av den inledande formeln, som markerar att stycket för samlaren förelegat såsom ett självständigt helt, vars situation han icke mera kände. »Jahve» behålles med rätta i

<sup>1</sup> O. PROCKSCH, *Jesaja I, übersetzt und erklärt*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1930. Pris: M. 22.

v. 10 och utbytes icke mot »Jesaja», såsom hos många utläggare. När en profet talar i inspiration, så är det alltid Jahve som talar. När profeten uppmanar konungen att begära ett tecken, är det helt enkelt frågan om ett mirakel, som Gud allena kan utföra för att bringa Ahas till tro. »Welche unerhörte Gewissheit des Propheten, im Willenseinklang mit dem allmächtigen Gott zu stehen, setzt dies Angebot voraus», anmärker utläggaren. Konungens vägran är fräck olydnad, som han dock söker förgylla med ett sken av fromhet. I v. 13 ändras »sade han» till »sade jag», vilket jag finner onödigt, då vi här mycket väl kunna ha en berättelse av en annan än Jesaja själv. Starkt betonar PROCKSCH domskaraktären i de följande orden: »Nur eine ganz verblendete Exegese kann in den folgenden Worten etwas anderes als Drohung für Achaz sehen». Det omtvistade *hā* '*almā* översätter PROCKSCH med »die Jungfrau»: »Nie wird eine verheiratete Frau als '*almā* bezeichnet; wir haben also keinen Grund, hier anders zu urteilen, wenn auch die theoretische Möglichkeit dafür, dass eine Verheiratete vor der Geburt ihres ersten Kindes '*almā* heissen kann, nicht abzuweisen ist.» Häremot kan dock invändas att vi åtminstone i Ordspr. 30: 19 finna ordet brukat om en gift kvinna. Vad den bestämda formen angår, så avvisar PROCKSCH de vanliga förklaringarna och tänker sig saken så: bakom uttrycket döljer sig ett ordspråksmässigt talesätt. Tiden när en »jungfru» blir havande är i folkets mun detsamma som »den dag som aldrig kommer». Det paradoxala i det profetiska ordet skulle då bestå däri, att denna dag genom ett Guds under verkligen inträffar. Förklaringen förefaller icke synnerligen välgrundad eller lyckad. Vill man icke tänka på en bestämd historisk kvinna, t. ex. profetens hustru, är då GRESSMANNNS tolkning: »den unga kvinnan» lika med »Messias' moder» att föredraga. — Immanuelsbarnet är i och för sig en symbol på Guds närvaro i församlingen av de jahvetrogna, för Ahas betecknar det ett hot och en dom. Ty hans rike går under, när Immanuels rike träder fram. »Mjök och honung» står här icke för paradisk föda, utan för den magra kost som man måste livnära sig med i det till ett nomadland förvandlade Juda. Landet, som skall vara öde (v. 16), är Juda land. De »båda konungarna» höra till en felaktig tillsats. Slutsumman av sin exeges formulerar PROCKSCH så: Matteus höjer sig såsom utläggare av Immanuelstället skyhögt över hela virrvarret av kommentatorernas meningar. Icke som skulle Jesaja ha Jesu historiska gestalt för sina ögon, ty han väntar barnet i närmaste tid. Barnet är dock ett underbarn, ett

messiasbarn. »Wir haben eine messianische Weissagung erster Ordnung vor uns, die Geburtsstunde von Jesaias eigenem Messiasbilde, dem Stern seiner ganzen Prophetie.»

Helt visst är icke härmed sista ordet sagt om »Immanuel» hos Jesaja. Det förtjänar att ytterligare prövas huruvida icke genomgående vi i den nuvarande texten ha att göra med dubbla skikt, som konsekvent böra hållas i sär. Jag känner varm sympati för PROCKSCHS starka betonande av Immanuels-ordet såsom ett domsword; men männe icke också själva namnet från början inneburit ett hot? Varför detta »el», som Jesaja annars aldrig brukar ensamt, och som allra minst passar i en löftesutsaga, där »Jahve» endast vore på sin plats? Språkligt sett finnes intet hinder att tolka namnet såsom betydande »Gud vare med oss!», ett böneutrop i en förtvivlad situation. (Jfr MOWINCKEL och E. LEHMANNNS tolkning i festskriften till BUHL, 1925: »Gud-hos-oss» om Jahves straffande närvaro.) 1 Krön. 9: 20 erbjuder en icke utnyttjad parallell: *jahwē 'immō* lika med »Jahve vare med honom!» Sedan blir det en annan sak att hela Immanuels-utsagan blivit överarbetad i »messiansk» riktning. På sådant ha vi flera exempel i den profetiska litteraturen.

PROCKSCH har fått uppbära mycket tadel för att han »överinterpreterat» de messianska utsagorna hos Jesaja överhuvud och läst in nytestamentliga tankar i dem. Det kan ej nekas till att tendensen finnes. Personligen har jag även föga tilltalats av hans benägenhet att alltför mycket räkna med under texthistoriens gång inträffade omställningar såväl av smärre textdelar som ock av hela partier i profetboken. Hela systemet med omplaceringar är en rest av en gammal surdeg från en tid då man fordrade mer logik och plan i de profetiska böckerna och de enskilda profetiska dikterna än vad som är förenligt med en genomförd uppfattning av profetböckerna såsom samlingar av uppenbarelsedikter eller revelationer, i vilka logiken och systematiken spelat en långt mindre roll än tillfällighet, spontaneitet och inspiration. Detta vare sagt utan att jag ville förneka att man i vissa sällsynta fall alltjämt måste gripa till tanken på rent tillfälliga omkastningar i texten.

Trots allt kommer dock, som sagt, PROCKSCHS Jesajakommentar att för lång tid framåt göra den gammaltestamentliga forskningen stora tjänster, såsom ock övriga delar av SELINS kommentarverk.

I sitt nyssnämnda arbete har EDUARD MEYER ett kapitel som behandlar den israelitiska historiens kronologi. Hans prövning av

Konungaböckernas taluppgifter ger till resultat, att de i vissa fall nog ge de riktiga talen, men att det ej skulle vara möjligt att få fram en tillförlitlig kronologi, om vi icke hade tillgång till de assyriska annalernas data. Talserierna för Israels och Judas konungalängder stämma nämligen icke inbördes, ej heller med de assyriska annalerna. Fulla av motsägelser och sekundära äro de av slutredaktören infogade synkronismerna, som ange under vilket regeringsår i det ena riket ett tronbyte i det andra riket ägt rum. MEYER kände då ännu icke till ett året före hans död utkommet arbete just över den kronologiska frågan, författad av licentiaten J. BEGRICH, förut bekant genom en uppsats *Der Syrisch-Ephraimitische Krieg und seine weltpolitischen Zusammenhänge* i *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, N. F., VIII, 1929.<sup>1</sup>

Författaren utgår från den förutsättningen, att de i Konungaböckerna förekommande talen icke äro rena fantasiprodukter och sammanställda på måfå, utan att de verkligen ha en mening och i stort sett äro fria från tillfälliga förvanskningar. Med denna förtroendefyllda position såsom utgångspunkt ägnar han nu taluppgifterna en man skulle nästan kunna säga kärleksfull detaljundersökning för att bringa reda i den skenbara förvirringen och sedan utnyttja dem för en uppställning av den israelitisk-judiska historiens kronologi. Hans resultat kan i korthet återges sålunda. Tidsuppgifterna äro icke ett virrigt verk av Konungaböckernas författare eller slutliga redaktion, utan låta sig uppdelas på fem olika serier eller system, vilka var för sig i stort sett förete konsekvens och sammanhang. Dessa system kunna fördelas på fem olika källor, som alltså måste betraktas såsom källurkunder för Konungaböckerna. Vid en närmare granskning av formler och sakuppgifter visar det sig att dessa urkunder icke ha varit blotta konungalistor, sådana som vi känna från Assyrien, utan att de bildat ett slags krönika med ett visst sakligt innehåll. Det är alltså här fråga om upptäckten av fem verkliga litterära källor till Konungaböckerna. Då uppstår spørsmålet huru dessa källor förhålla sig till de två verk som Konungaböckerna ofta nämna såsom sina huvudkällor. Författaren besvarar den frågan så, att redan dessa huvudverk bygga på de fem krönikorna. Dessa åter äro visserligen icke att betrakta såsom arkivaliska urkunder, men indirekt grunda de sig

<sup>1</sup> J. BEGRICH, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929 (= Beiträge zur historischen Theologie, 3). Pris: M. 15.

på god tradition. Tar man varje system för sig och tar man i betraktande dess egenart samt korrigerar de uppenbara felkällorna för de kronologiska beräkningarna, får man fram en god mening och en värdefull grundval för uppbyggande av en relativt fast kronologi. Att t. ex. en tradition låter året börja på hösten, en annan på våren (övergången vid Hiskias regeringstillträde) behöver ju icke i och för sig förvirra historikern, ej heller olika sätt varpå första regeringsåret ansättes. Förvirringen uppstod därigenom att vid Konungaböckernas redaktion allt kastades om vartannat utan ordning och plan. Då därvid dock i många fall de ursprungliga källornas ordalag blivit bibehållna, kan man på dem genomföra en stilundersökning, som sedan i sin ordning stöder själva huvudteorien och blir en hjälp vid de olika källornas rekonstruktion. En sådan genomför nu ock författaren i princip och de resultat till vilka han kommer äro verkligen överraskande.

Ännu mer förvånande är att författaren har menat sig kunna uppvisa att dessa källor också ligga till grund för Krönikeböckerna, och detta oberoende av Konungaböckernas förmedling. Detta gäller i några fall också om Josefus. I vilken form de så verkat framåt i tiden, direkt eller genom förmedling av andra källskrifter, därom vågar författaren emellertid ej uttala någon bestämd mening.

Med hjälp av den så genomförda talgranskningen och därtill av de assyriska data kan BEGRICH sålunda uppställa ett nytt kronologiskt schema till Israels historia.

En fullständig omvälvning av den traditionella kronologien innebär nu BEGRICHs resultat icke. Samarias fall förlägger han till våren 721 (föret 722), Jerusalems erövring till 587 (föret 586). Hiskias mycket omdebatterade regeringstid fastställes till våren 725/4—697/6.

Om BEGRICHs undersökningar och resultat verkligen äro bärkraftiga, kan endast fastställas genom en i minsta detalj gående detaljgranskning. Det är att hoppas att en sådan icke skall låta vänta på sig. Både LEWYS och THILOS kronologiska arbeten överträffas vida av det nya av BEGRICH, vars huvudresultat också äro inarbetade i art. »Israel» i nya upplagan av »Die Religion in Geschichte und Gegenwart», band III.

En av de mest fängslande uppgifter som den filologiskt inställda exegeten kan inlåta sig på är att genom analys av de språkliga uttrycksmedel religionen begagnar sig av kunna fastställa skiftningar och



nyanser i den religiösa erfarenheten och den religiösa känslan. Ett rikt fält för sådana undersökningar erbjuder t. ex. den period i den bibliska religionens historia, då hebreiskans religiösa ordsfatt skulle utbytas med grekiskans. Hur många förändringar i själva valören, föreställningsbilden och stämningen blevo icke en omedelbar följd därav! Något liknande inträffade givetvis vid grekiskans utbyte mot latinet och sedermera vid latinets utbyte mot de germanska språken. För varje bibelöversättare blir ju problemet i varje ögonblick på nytt aktuellt.

Hur fruktbar kombinationen filologi och religionshistoria — filologi då tagen i sin mest speciella mening — kan bli får man ett starkt intryck av, om man läser ett nyutkommet arbete över de gammaltestamentliga personnamnen av numera professorn MARTIN NOTH, sedermera och bekant genom ett duktigt arbete över det israelitiska folkets uppkomst: *Das System der 12 Stämme Israels*, 1930. Jag får här in-skränka mig till boken om personnamnen.<sup>1</sup> Uppgiften gäller att allsidigt undersöka hela det israelitiska namnskicket i ständig jämförelse med det semitiska namnskicket överhuvud. Arbetet har först en rent språkvetenskaplig avdelning, i vilken den grammatiska strukturen av personnamnen undersökes, men teologens huvudintresse stannar dock vid den avdelning som behandlar de teofora namnen, d. v. s. de namn i vilka gudsnamnet ingår som sammansättningsled. Det ojämförligt största antalet hebreiska namn utgör nämligen sammansättningar med Jahve, El, Baal, Adon, Melek och andra gudsbeteckningar. Till skillnad från de angränsande polyteistiska religionerna syfta dessa namn genomgående på en och samme Israels Gud (möjligen med undantag för baalnamn i vissa fall). Det andra sammansättningsledet är vanligen antingen en verbform eller ett nomen; och vid en närmare undersökning visar det sig nu att de båda elementen tillsammans bilda en hel liten sats eller mening, som ger uttryck åt en religiös tanke eller erfarenhet. Vi veta att namnen i forntiden betydde långt mer för den som bar dem, respektive den som gav dem, än för oss. Så kan en till synes torr och intetsägande lista med israelitiska namn bli ett ytterst värdefullt dokument för fromhetslivet i de kretsar, i vilka namnen brukades. Namnens betydelse för religionshistorikern blir så mycket större, som de i regel icke äro uttryck för någon officiell

<sup>1</sup> M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1928 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 3. Folge, H. 10). Pris: M. 12.

dogmatik, utan för den enskilda människans enkla och omedelbara fromhet. Så bli namnen högst värdefulla komplement till den officiella religionens urkunder.

NOTH indelar de teofora personnamnen i fyra grupper efter den inre mening de innesluta: bekännelsenamn, förtröstansnamn, tacksägelsenamn och önskningsnamn. Något gemensamt för alla dessa olika slags namn är dock att de alla låta den vissheten komma till uttryck, att den Gud, vars namn ingår i personnamnet, skall taga namnbäraren i sitt skydd och ge honom sin hjälp och sitt stöd under livets gång. Filologiskt sett äro tacksägelsenamnen sammansatta med ett verb i perfektform, i önskningsnamnen står verbet i imperfektum, bekännelse- och förtröstansnamnen bilda ofta nominalsatser. Några exempel. Bekännelsenamn: »Abiel», vari någon bekänner att Gud (Jahve) är hans fader; förtröstansnamn: »Elieser», Gud skall vara min hjälp; tacksägelsenamn: »Elnatan», Gud har givit gåvan; önskningsnamn: »Jischmael», må Gud höra mina böner. Av dylika namn kan man draga en viktig slutsats: den israelitiska religionen har under intet stadium av sin utveckling varit blott folkets religion. Individerna har alltid tillika varit religionens subjekt. Individerna har i alla tider känt sig personligen stå i Guds hand och vetat sig beskyddad och hulpen av honom. Han har alltid känt ett behov att personligen tacka, bedja och hoppas. Vad själva gudsbegreppet beträffar, lära oss personnamnen, att det icke i första rummet var Sinaiguden med åska och blix, världsalltets och naturkrafternas härskare som de fromma dyrkade, utan det var den gode, milde, barmhjärtige, till vilken den fromme förhöll sig som barn, vän, tjänare, skyddsling.

Det sagda må vara nog för att ge ett intryck av det rika innehållet i NOTHS arbete. För att göra dess bruk ännu bekvämare är ett fullständigt namnregister intaget i slutet med hänvisningar till de ställen där namnen behandlas. NOTHS bok ersätter på ett utomordentligt sätt det för en äldre generation välbekanta verket av NESTLE: *Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung* (1876) och utfyller den för många exegeter smärtsamma luckan i GESENIUS-BUHLS lexikon, vilket sorfälligt undviker alla namnförklaringsringar.

Det är mig en stor glädje att till sist få fästa uppmärksamheten på ett nyligen utkommet svenskt arbete, som genom allvarlig forskning på ett viktigt område vill föra vetenskapen vidare; jag menar rektor ARVID BRUNOS förra året utgivna studier över den hebreiska rytmi-

ken.<sup>1</sup> BRUNO har tidigare gjort sig känd inom den gammaltestamentliga forskningen genom ett par större delvis starkt omtvistade, men i alla händelser idérika avhandlingar *Gibeon* (1923) och *Micha und der Herrscher aus der Vorzeit* (1923). Jag tror att jag gör författaren den största tjänsten med att här i korthet referera huvudresultaten av hans rytmiska undersökningar. Detaljgranskningen låter sig knappast utföra på denna plats och vid detta tillfälle. Referatet är tämligen lätt gjort, då författaren varit tillmötesgående nog att till läsarens gagn sammanfatta sina teser i ett förutskickat inledningskapitel.

Författaren utgår från SIEVERS, grundläggaren av den moderna rytmforskningen för Gamla testamentets vidkommande. Enligt SIEVERS är ju den hebreiska rytmen byggd på ett regelbundet återkommande antal starktoniga stavelser, mellan vilka en, två eller högst tre tonlösa stavelser kunna stå, sammanslutna med tonstavelsen till en takt. För att kunna genomföra detta system måste SIEVERS ibland antaga dels att massoreternas uttal av hebreiskan i vissa fall i fråga om tonen varit olika mot vårt, dels att under vissa omständigheter en i sig svagtonig stavelse kunnat användas såsom tonbärare. Häremot formulerar nu BRUNO följande huvudteser: 1) endast de fulltoniga orden ha rytmiskt värde; 2) antalet av obetonade stavelser mellan tonstavelserna är likgiltigt; 3) såsom följd härav kan man ej tala om versfötter i den hebreiska diktningen. I överensstämmelse härmed gäller att BRUNO icke erkänner att ett långt ord under vissa omständigheter kan vara dubbelbetonat. I sig obetonade stavelser kunna enligt honom icke för rytmens skull bli tonbärande, och mot det synagogala uttalet är från rytmens synpunkt ingenting att invända. BRUNO ger oss sedan en lista på ord som aldrig kunna bli tonbärande: akkusativmärket, prepositionerna (även de sammansatta), negationerna o. s. v. Tonen förlorar också ett ord som står i status constructus (med vissa undantag), ett verb. som omedelbart föregås av ett pronomen personale o. s. v. Den omtvistade frågan om det i den hebreiska poesien finns blandade metra besvarar BRUNO så, att det åtminstone i Psaltaren icke existerar sådana, utan att där de metriska systemen äro genomförda med stor regelbundenhet. De i Psaltaren förekommande metriska systemen äro dessa tre: fyrtaktare (= dubbeltvåtaktare), femtaktare och sextaktare (= dubbeltretaktare). Uppträda olika metra

<sup>1</sup> A. BRUNO, *Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung. Eine Untersuchung über die Psalmen I—LXXII*. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1930. Pris: M. 17.

i en och samma psalm, beror detta antingen därpå att psalmen är sammansatt av flera eller att sekundära utvidgningar förekomna. Den svåra frågan angående strofer besvarar BRUNO för psalmernas vidkommande så, att i regel två rader tillsammans bilda en strof. Stroferna sammansluta sig sedan i logiskt samhöriga grupper. Strofer, som icke låta inordna sig i en psalms strofiska schema, måste avlägnas såsom textutvidgningar.

Såväl den av BRUNO uppställda taktprincipen som hans strofprincip måste givetvis få den största betydelse för textkritiken. Vad BRUNO nu ger i sitt arbetes huvuddel är ett försök att framlägga en psaltartext, »som motsvarar de strängaste fordringar i fråga om rytmisk lagbundenhet», denna då tänkt efter de grundsatser som ovan angivits.

Att genomföra en detaljprövning av BRUNOS psaltartext (som tyvärr ej kunnat tryckas annat än i formen av en tysk översättning, något som rätt mycket försvårar granskningen) skulle betyda att skriva en hel avhandling. Jag måste därför här nöja mig med ett par allmänna anmärkningar. Först: skulle BRUNO med de lagar han uppställer också ha rätt för de 72 första psalmernas, eventuellt hela Psaltarens, vidkommande, är dock därmed ingenting bevisat för andra områden av den hebreiska poesien, t. ex. för profeterna. Ju mer jag fördjupar mig i profetlitteraturen, desto mer finner jag hur viktigt det är att hålla de rytmiska principer klara, efter vilka de enskilda dikterna äro uppbyggda. Men på samma gång är jag fullt övertygad om att BRUNOS rytmiska grundregler icke skulle kunna tillämpas på denna diktning, utan att man nödgades skriva om texten i en omfattning som skulle leda oss in i det rent fantastiska. I överskriften på BRUNOS bok måste stark tonvikt läggas på undertiteln. En bok om den hebreiska rytmen överhuvud ger den oss på intet vis.

Min andra anmärkning vill jag ge formen av en fråga. Denna sats om att till en betonad stavelse så många obetonade stavelser som helst skulle kunna anslutas, betyder icke den i grunden att en upplösning sker av själva begreppet rytm? Om rytm alls är någonting, måste den ju omedelbart förnimmas för örat såsom en fast taktmässig regelbundenhet. Men en sådan förnimmelse skulle ju omöjligen kunna erås med en sådan löslighet i takten som den uppställda tesen förutsätter. Överhuvud förefaller mig BRUNOS satser en smula dogmatiskt funtade. Verkligheten kommer i viss mån till korta. En textkritik, som på grund av de fastställda teorierna alltför mycket leder till

från innehållssynpunkt rent subjektiv nydiktning, är det svårt att i längden bevara intresse för. Man känner sig inför BRUNOS teser snarare frestad att kasta yxan i sjön och erkänna omöjligheten att med någon högre grad av sannolikhet nå fram till en bättre urtext.

Det skall bli mig en angelägen sak att, när jag en gång får anledning att genomarbete Psaltaren på nytt, i detalj pröva BRUNOS rytmiska teser i den mån de skilja sig från det någorlunda allmänt vedertagna. Ingen skall villigare erkänna vad i dem kan finnas av värde. Men redan nu vill jag begagna tillfället att uttrycka min glada förundran över att detta allvarliga och skarpsinniga arbete kunnat framläggas av en svensk forskare, vars arbetsdag dock är fylld av andra uppgifter än sådana som omedelbart höra samman med vetenskapligt arbete.

#### NÅGRA RANDANMÄRKNINGAR TILL VISSA DEN SVENSKA SYSTEMATISKA TEOLOGIENS SENASTE LANDVINNINGAR.

AULÉN: *Den kristna försoningstanken. Sthm 1930.*

AULÉN: *Den allmänneliga kristna tron. 3 uppl. Sthm 1931.*

Under åren 1930 och 1931 har den svenska systematiska teologien visat en synnerligen kraftig produktivitet. Bortsett från en mängd smärre artiklar ha under dessa år flera större arbeten utkommit. Från Uppsala är särskilt att märka Runestams Kärlek, tro, efterföljd och från Lund Nygrens Den krista kärlekstanken (Eros och agape) samt av Aulén dels Den kristna försoningstanken, dels den tredje, fullständigt omarbetade upplagan av Den allmänneliga kristna tron. Ej minst det sista av dessa arbeten torde verkligen kunna betecknas som en landvinning för svensk systematisk teologi. En ny upplaga av ett systematiskt-teologiskt arbete brukar i regel väl kunna vittna om arbetets spridning, men mindre om en saklig landvinning, om ett nytt tillskott i, en fördjupning av den systematiska teologiens syn. Så är emellertid fallet beträffande Auléns arbete »Den allmänneliga kristna tron», och detta gör, att ett studium av denna och en jämförelse med de föregående upplagorna lönar sig synnerligen väl. Ett försök att belysa detta arbete i några avseenden skall göras i det följande.

Under tiden mellan de båda sist utkomna upplagorna har inom svensk systematisk teologi ett intensivt forskningsarbete ägt rum.

Aulén själv har under tiden utgivit *Den kristna gudsbilden* och det ovannämnda arbetet *Den kristna försoningstanken*. Det är tydligt, att resultaten av de teologiska forskningar, som mynnat ut i dessa arbeten, skola avspegla sig i den nu utkomna upplagan av *Den allmänliga kristna tron*. Och då det senaste av dessa arbeten ej än blivit anmält i denna tidskrift, ehuru det utgör ett synnerligen viktigt bidrag till klarläggande av innebörden i de olika föreställningar om försoningen, som framkommit inom den kristna idéhistorien, må först erinras om innehållet i detta. Om den betydelse man utomlands tillmätt detta arbete kan det i viss mån vittna, att det redan blivit översatt till såväl engelska som holländska.

Uppgiften i *Den kristna försoningstanken* är framförallt att bestämma de olika typer av försoningsuppfattning som förekommit inom den kristna idéhistorien. Och därvid har Aulén gjort en idéhistorisk upptäckt; man har under 1800-talet stannat vid att ställa mot varandra en s. k. subjektiv och en objektiv försoningsuppfattning och menat att detta alternativ skulle vara uttömmande; hela denna motättning är emellertid till sin innebörd ytterst dunkel och uttömmar på intet vis de former, inom vilka den kristna synen på försoningen utgestaltats. Framför allt har man då helt tappat bort den utformning av försoningsläran, som äger de starkaste rötterna inom urkristendomen och som även präglar Luthers försoningssyn, den klassiska försoningsuppfattningen. I gamla kyrkan finns en bestämd grundsyn, som behärskar det hela: Kristus är segraren, han har kämpat med och segrat över de gudsfientliga makterna, över synden, döden och djävulen. Under alla variationer av denna tanke kommer ständigt grundmotivet tillbaka: Kristus är segerhjälten, i hans verk har Gud besekrat onskans makter. Den onda makten är alltså nedbruten av Gud själv; försoningsverket är Guds eget verk. Detta är det, som ligger bakom den gammalkyrkliga kristologien; kristusgärningen är alligenom ett gudomligt verk. Den försoningsuppfattning, som präglar fornkyrkan kan då förvisso sägas vara »objektiv»; försoningen är alligenom en Guds handling; men den är ej objektiv i den meningen, att Gud skulle bliva påverkad av en mot honom riktad prestation. Försoningen innebär emellertid en förvandling i Guds ställning till världen; den skapar en ny situation därigenom, att fördärvmakternas valde blivit brutet.

Denna typ av försoningsuppfattning föreligger, visar Aulén, klart utbildad hos Ireneus. Och därför väljer han den metoden, då det

gäller att framställa innebörden i denna typ, att gripa den, där den föreligger så klart utbildad, att det ej kan råda någon tvekan om dess karaktär. Därifrån vidgar förf. undersökningen till en överblick över gamla kyrkan och går sedan tillbaka till det bibliska stoffet. Genom detta tillvägagångssätt har han lyckats först klart framställa innebörden av den typ, som han kallar den klassiska. Så har han vunnit en utgångspunkt, varifrån han kan belysa försoningslärans läge i de nytestamentliga skrifterna. Under den intensiva debatt som pågått beträffande försoningens innebörd i dessa har man i hög grad läst in egna meningar, och då specifikt de under 1800-talet vanliga uppfattningarna av försoningen, i dem. Sedan den religionshistoriska skolan sökt göra rent hus med de hävdvunna uppfattningarna om åskådningen i Nya testamentet, har man en tid stått rådvill. Då man väl en gång fått grunddragen av den klassiska försoningstypen framställda för sig, är det emellertid rent av påfallande, i hur hög grad tankarna i de nytestamentliga skrifterna bli naturliga; organiskt visa de sig höra samman och bli förståeliga. Härvid gäller det att observera, att den synpunkt Aulén fört fram för förstående av t. ex. Pauli syn på försoningen gäller framförande av motiv, som ligga djupare än principerna för det utskiljande av olika lärotyper i Pauli åskådning, som stundom gjorts. Om t. ex. Schweitzer i sitt arbete »Die Mystik des Apostels Paulus» velat uppställa trenne lärotyper för Pauli syn på frälsningen (den eskatologiska, juridiska och mystiska), får man akta sig att identifiera Auléns framställning av den klassiska försoningstypen med en av dessa Schweitzers typer; då missuppfattar man från början hela Auléns intention. Det storartade i denna är just, att han sökt och funnit ett motiv som ligger bakom och djupare än t. ex. de typer, som Schweitzer gjort upp; skulle man sammanställa den klassiska försoningstypen med Schweitzers schema, måste man därför komma till det resultatet, att denna ligger bakom och finner sitt uttryck i uttalanden, som Schweitzer hänfört till ej blott den eskatologiska utan även den juridiska och den mystiska lärotypen. — Om värdet av denna Schweitzers indelning och av dessa rubriker uttala vi oss här ej.

Den typ av försoningslära, som förelåg utbildad i gamla kyrkan, den klassiska typen, har i viss mån, synes det oss, formell karaktär. Det allmänna föreställningsschemat härvid är, att försoningen framställles såsom en kamp, en Guds och Kristi befrielsegärning av den av onda makter bundna människan. Styrkan i föreställningsschemat ligger framför allt i den klarhet, varmed här försoningen uppfattas

såsom en enda, obruten gudshandling. Därigenom kan den kristna nådestanken komma till sin rätt; försoningen är alltigenom en Guds egen gärning, en hans väg till oss. Förhållandet mellan Gud och människa får sin prägel, i sista hand ej av ett rättsförhållande, utan av ett nådesförhållande; Gud ger och förändrar sitt eget förhållande till världen genom att övervinna onskans välde över människorna. I framhållandet av detta äga många misskända mytologiska föreställningar om uppgörelsen mellan Gud och djävulen sitt stora värde. Härvid gäller det alltid, som Aulén framhåller, att tränga sig förbi föreställningsdräkten ned till det bakomliggande motivet.

»Formellt» skulle vi nu av den anledningen vilja kalla detta sätt att betrakta försoningen, att man inom det allmänna föreställningsschemat om Guds kamp med de onda makterna kan föreställa sig kampen på olika sätt; innehållet kan vara mer eller mindre klart angivet. Därmed att själva föreställningsschemat är anlagt är visserligen en god utgångspunkt för realiserandet av det kristna försoningsmotivet givet, men huvudsaken är dock, huru själva innebörden däri vidare utföres. Därmed att t. ex. en författare ger klara och drastiska uttryck åt tanken på den onda maktens besegrande, är ej utan vidare givet, att han verkligen klart lyckats ge ett enhetligt uttryck åt den gudsbild, som präglas av den gudomliga kärlek, vilken utger sig själv för dem som ej äro kärlek värda och vilken så vinner seger och skapar nytt liv. Det viktiga från innehållssynpunkt blir, huru den kärlek eller den Gud tänkes, som kämpar, och hur de makter tänkas, som i kampen övervinnas.

I båda dessa avseenden ger Aulén viktiga anvisningar. Det visar sig att frälsningsverket hos Ireneus är ett verk av den inkarnerade Logos, och tanken är vidare så utförd, att det är Guds agape, som är den aktiva makten i försoningsverket. »Den gudomliga makten liksom sänker sig ned, den träder in i syndens och dödens värld och utför där det verk, varigenom Gud försonar sig med världen.» »Det finnes ingen annan motivering för det som sker och ingen annan kraft verksam i det som sker än den gudomliga agape allena» (s. 68). Genom denna skapas ett helt nytt förhållande mellan människa och Gud än det som kan uttryckas såsom ett rättsförhållande. Gud tillfredsställes ej med prestationer utan han genombryter själv domen, som vilar över mänskligheten. Beträffande innebörden i det onda som övervinnas har den allmänna teologiska uppfattningen länge präglats av ett starkt misskännande av de föreställningar, varmed man åskådlig-



gjort det ondas makt. Den grekiska frälsningsuppfattningen är »fysisk» och »naturalistisk», så har det vanliga omdömet varit. Aulén visar emellertid, att detta är ett oriktigt omdöme. Då man talar om döden, menar man ej blott den fysiska döden utan även döden i religiös mening, döden i dess förbindelse med synden. Synden är ej blott en orsak till fördärvet utan är själv en fördärvmakt. Kristi gärning är en seger över döden därigenom, att den är en seger över synden. Också tanken, att synden innebär skuld, kommer fram inom den gammalkyrkliga utformningen av den klassiska försoningstypen. Kristus besegrar ej de onda makterna med yttre våld utan på självutgivelsens inre väg. Och med en mångfald skilda föreställningar söker man giva uttryck åt tanken, att djävulens övervinnande innebär upphävande av människans skuld. Här ha vi alla dessa olika utformningar av föreställningen om djävulens rätt över människan, över lösköpanDET från hans välde och om hans överlistande.

Varje kännare av Luthers teologi vet, huru Luther söker giva uttryck åt tanken på skuldens borttagande genom att skildra, huru lagen övervunnits. Guds vrede och lagen betraktas ju av Luther såsom de svåraste fördärvmakterna. För Paulus var ju likaledes lagen den förnämligaste fördärvmakten. De motiv, som lågo bakom tankarna inom gamla kyrkan på att döden och djävulen voro såväl gudsfientliga makter som uttryck för den gudomliga domsviljan, kom hos Paulus till än fullödigare uttryck genom vad han talar om lagen. Och starkare än någonsin inom gamla kyrkan kommer det hos Paulus fram, att lagen såsom representerande en oriktig frälsningsväg, en rättsordningens religion, blir en fördärvmakt. Aulén framkastar den intressanta förmodan, att en viktig orsak till att lagen ej för den gamla kyrkan fick samma spännvidd som hos Paulus, så att den blev på en gång en fördärvmakt och i och för sig god och helig, har varit striden med Marcion. Denne betraktade lagen ensidigt som en fördärvmakt och förmådde ej fasthålla den paradoxala tillspetsningen i Pauli syn på lagen såsom på en gång god och ond. I motsats mot honom kom sedan kyrkan att helt uppgiva tanken på lagen såsom fördärvmakt.

Det är väl otvivelaktigt, att just hänförandet av lagen (och vreden) till fördärvmakterna är det mest typiska för Pauli och Luthers religiösa åskådning. Genom detta blir det alldeles tydligt, att frälsningsverket är ett försoningsverk och att försoningsverket är ett frälsningsverk. Brytandet av det ondas välde och av syndens skuld blir

en och samma sak. Däremot sönderfaller försonings- och frälsningsverket i tvenne, om man vid betraktandet av försoningsverket antingen med- eller omedvetet är bunden vid ett rättsligt betraktelsesätt eller om man utgår från en moralistisk syn på skuldens innebörd och dess upphävande. Att försoning och frälsning utgöra ett enda sammanhängande motiv inom Pauli åskådning förefaller oss påtagligt, att inom gamla kyrkan förhållandet var detsamma synes oss Aulén övertygande ha visat; vad Luther beträffar synes oss blott förutfattade meningar eller oförmåga att se vad saken gäller kunna hindra insikten i det klara faktum, att denne givit de starkaste uttryck åt att försoningsverket innebär det Kristi verk, varigenom han övervann fördärvets makter och frigjorde människan från dessas välde. Att då bland dessa främst räknas Guds lag och Guds vrede är välbekant för varje Lutherforskare. Om Stora katekesens klara ord här ej äro tillfyllest må man blott läsa Luthers framställning av besegradet av lagen. Eller man må följa hans tankar om anfäktelsens innebörd och studera hans syn på Kristi lidande såsom den djupaste anfäktelse. I anfäktelsen angripes man av Guds vrede. Att stå under den är att stå under den djupaste skuld och dom. Kristus har gått in under hela Guds vrede och övervunnit denna. Han har i djupaste mening ställföreträdande burit skuldens börda. Överallt är det just, såsom Aulén framhåller, fråga om en enhetlig gudshandling; det är ej fråga om en prestation given till Gud utan om ett övervinnande av onskans makt, ett borttagande, ett besegrande av vredens och lagens fördömelse. Och då det säges att Kristus utfört detta verk, är det för Luther detsamma som att Gud själv utfört det. Guds kärlek, som framträder i Kristi hela gärning, övervinner vreden och framträder mot vredens bakgrund, kärleken bryter sig liksom igenom vreden.

Att Luther ej företrätt en försoningslära av den typ, för vilken Anselm brukar anföras såsom det karakteristiska exemplet, det torde numera vara tämligen säkert bevisat. Ej heller går det att göra Luther till förespråkare för någon slags eticerad upplaga av Anselms försoningslära, detta nästan än mindre än att direkt göra honom till representant för den rena latinska typen. Utan Luther tillhör närmast den typ, som Aulén kallar den klassiska. Det är för Luther fråga om en enhetlig gudshandling; försoningen framställer alltigenom en Guds väg ned till människorna. Och då blir också en konsekvens, att de föreställningsserier om frälsning och försoning, som av en, ofta med



bok är till den grad omarbetad att av de över 450 sidorna blott cirka 50 stå orörda kvar från föregående upplaga.

Skillnaden mellan de båda upplagorna, den andra och den tredje, ligger emellertid ej blott däri, att hänsyn skulle i den sista ha tagits till vissa nya problemställningar och inom teologien just nu aktuella frågor; dessutom kan man utan tvivel inregistrera en direkt landvinning för den svenska teologien i och med denna upplaga, då arbetet nu vunnit än större djup, klarhet och inre fasthet.

Härvid måste emellertid då först betonas, att det ej är fråga om någon ny åskådning, som framlagts. Det är alltså samma grundsyn, samma teologiska helhetsåskådning, som kom fram redan i arbetets första upplaga. Denna har emellertid först och främst blivit klarare framlagd. Detta betyder en stor pedagogisk vinst. Det som visserligen faktiskt tidigare varit framlagt såsom en teologisk åskådning, har ej alltid med hänsyn till sin innebörd och sina konsekvenser rätt uppfattats; nu har detta fått en form, som gör det i stort sett långt svårare att missförstå. Då Auléns arbete *Den kristna gudsbilden* kom ut, blev på vissa håll den grundsyn, som där framlagts, utan vidare accepterad, under det att man stundom framförde betänkligheter och invändningar mot de första upplagorna av *Den allmänliga kristna tron*. Nu är det emellertid otvivelaktigt *samma* grundsyn som är härskande i bägge dessa arbeten, och grunden till att *Den kristna gudsbilden* s. a. s. lättare slog igenom torde till stor del ha berott på att det historiska framställningssättet gjorde detta arbete lättfattligare och att den omedelbara tillämpningen på det historiska stoffet gav det en särskild övertygande kraft. Den nu utkomna sista upplagan av *Den allmänliga kristna tron* kan självfallet ej så direkt behandla det historiska stoffet som *Den kristna gudsbilden*, men klarheten och precisionen gör likväl, att här den dogmatiska tankegången blivit lätt att fatta.

Emellertid torde skillnaden mellan upplagorna ej blott ligga i den större formella klarheten; den svenska systematiska teologien har under de år som gått verkligen gjort framsteg, vilka avsatt sina spår i det nu föreliggande arbetet.

Under den tid som förflutit mellan den 2:dra och 3:dje upplagan av det föreliggande arbetet, har det arbetat sig fram en allt större teologisk enhetlighet i totalåskådningen inom lundsisk systematisk teologi. Denna enhetlighet är framträdande över så gott som hela linjen, den ger sig till känna beträffande de mest centrala trosfrågorna

såväl som i den principiella synen på teologiens uppgift och övriga principfrågor. Denna enhetlighet har ju som sin förutsättning ett enastående gott samarbete mellan den lundensiska teologiens banérföre, Aulén och Nygren; riktad genom detta har den lundensiska teologien kunnat uppnå en styrka, som gör, att den otvivelaktigt f. n. intager en inom den protestantiska teologiska världen i hög grad uppmärksammas plats.<sup>1</sup>

I den nyutkomna upplagan har klarheten och precisionen i de paragrafer, som utgöra arbetets inledning och vari teologiens uppgift bestämmes blivit än mer framträdande än i de föregående. I den förra upplagan hade inledningen delats i tvenne avdelningar: A. Trons grund och B. Troskunskapen. Denna tudelning har nu bortfallit. »Trons grund» är ju i och för sig ett ej sällan missbrukat uttryck. Och hela framställningen har fått ökad klarhet och konkretion genom att den omedelbart inledes med den grundläggande frågan om teologiens uppgift. Därigenom har genast angivits, vilket objektet för den systematiska teologien är, och man har fått en klar uppfattning i de väsentliga religionsfilosofiska synpunkterna. Eller, kunde man också säga, religionsfilosofien blir genom ett sådant betraktelsesätt ställd som en inledningsfråga, som sedan ej vidare behöver oroa den rent dogmatiska framställningen.

Med religionsfilosofi har ofta menats spekulativa försök att uppvisa sanningshalten i de religiösa omdömena. Dessa, har man menat, innebära en slags teoretisk sanning om en högre verklighet, och det har gällt att uppvisa det berättigade i att antaga en dylik verklighet. De religiösa omdömena ha då alltså fattats så, att de skulle angiva en viss verklighet, såsom de teoretiska omdömena angiva en dylik. Hur denna religiösa verklighet och sanning än bestämts, har man på denna väg sällan undgått att hamna i en viss metafysik.

Aulén avvisar på det bestämdaste varje ansats till metafysik och anger såsom sin syn på teologiens uppgift utforskandet av trons innebörd. Teologiens objekt är tron; dess innebörd och mening har den att utforska och klarlägga. Därmed har från början avvisats varje uppfattning av teologien, enligt vilken denna själv vore något slags trostänkande. Utan teologien skiljes bestämt från tron; därigenom får teologien sin egen rent vetenskapliga uppgift att utforska tron. Med giltigheten av trosomdömena har teologien ej såsom sådan att

<sup>1</sup> Ett flertal av Auléns och Nygrens arbeten äro ju redan översatta till främmande språk.

göra, om man med giltighet avser den religionsfilosofiska giltigheten. Genom att ange platsen i andelivet för trosutsagorna uppvisar religionsfilosofien religionens principiella giltighet; de enskilda trosutsagornas riktighet däremot framgår i väsentlig grad av deras sammanhang med trons grundsyn. Denna utgör ett organiskt sammanhängande helt; alla trosutsagorna referera sig nämligen i sista hand till gudsbilden, och en enda enhetlig gudsbild är det, som de alla vilja giva uttryck åt. Därför stå de alla i organiskt samband med varandra, och man kan utöva en immanent kritik över sådana omdömen, som visa sig vara heterogena i förhållande till detta organiska sammanhang. Men denna kritik är då en kritik utifrån trons syn och ej utifrån i förhållande till tron främmande synpunkter.

Den ståndpunkt, som här antytts, förelåg redan i den föregående upplagan. Men den har nu fått en än mer pregnant form än tidigare. Fronten mot metafysiken har blivit skarpare. Medan förf. ännu i föregående upplaga begagnade orden »trosmetafysik» och »metapsykisk», har lättheten att missförstå dessa uttryck i en riktning, som ej skulle överensstämma med Auléns intentioner, gjort att de helt utmönstrats i den nu föreliggande tredje upplagan. Man kan härmed jämföra, hurusom de ännu i förra upplagan begagnade termerna »transcendens» och »immanens» nu ej mer använts; de ha en tendens att leda tankarna in på ett metafysiskt plan.

Enhetligheten i den lundensiska teologien framträder klart i förhållandet till metafysiken. Aulén torde avsiktligt vid bestämmandet av religionsfilosofiens uppgift ha uttryckt sig på ett sätt som markerar samstämmigheten mellan hans grundåskådning i religionsfilosofiskt avseende och den som Nygren fört fram i sina bekanta arbeten. Bakom den dogmatiska framställningen ligger en fast och genomtänkt religionsfilosofisk position; och genom dennas karaktär blir dogmatiken befriad från all sådan förvirrande religionsfilosofisk inblandning, som är vanlig, då man ej fattar religionsfilosofiens uppgift såsom den att angiva den specifikt religiösa kategorien och dess ställning inom andelivet utan såsom en metafysisk uppgift att fastställa sanningen i varje enskilt trosomdöme. Genom den syn på religionsfilosofiens uppgift som framförts i Auléns arbete kan dogmatiken alltigenom vara sig själv och direkt iakttaga och söka förstå trons syn; därigenom blir den vetenskapliga karaktären bevarad och det hela blir klart och redigt; tankegången blir enhetlig och frigjord från den oveten-

skapliga dubbelhet, som blir följd, då man på en gång arbetar med skilda frågeställningar.

En punkt i inledningen, där en jämförelse mellan den nu utkomna upplagan och den föregående är intressant, är paragrafen om kristendomens väsen. Det är klart att det i en dylik blott kan vara fråga om preliminära bestämningar; hela framställningen är ju i sin helhet ett försök att bestämma kristendomens väsen. Vid den preliminära bestämningen av detta avvisades redan i förra upplagan på det bestämdaste den historicism, enligt vilken kristendomen förlägges till ett stycke förgången historia och den följande utvecklingen betraktas såsom ett avfall. Denna syn, vilken efter reformationen förekommit i olika former och som i så beklagligt hög grad präglat den allmänna uppfattningen genom att den alltjämt utbredes t. ex. genom ett för de teologiska ståndpunkterna i så hög grad bestämmande verk som Harnacks dogmhistoria, kan förvisso ej nog energiskt tillbakavisas. Den »Jesu enkla lära», som man då ofta ställer upp såsom den sanna kristendomen, är ju — såsom Aulén i den sista upplagan uttrycker sig — en mycket stark omtolkning av det i evangelierna givna, en omtolkning, som har sin tydliga orsak i 17- och 1800-talens idealistisk-humaniserande uppfattning. Vid framställningen i den nämnda tredje upplagan har avgränsningarna vid bestämningen av kristendomens väsen gjorts fylligare än tidigare. Vid sidan av avvisandet av den nämnda »statiska» typen, har nu ställts avvisandet av den evolutionistiska, företrädd t. ex. av den romerska modernismen. Här föregives att en rikare syn skulle föreligga än inom protestantismen, för vars uppfattning man då ofta menar att t. ex. Harnacks Kristendomens väsen vore representativ. Men historieuppfattningen är då innerst evolutionistisk, den är präglad av en optimistisk utvecklingstro. Inom protestantismen är denna typ företrädd av Schleiermacher och Hegel. Vid sidan av dessa typer avvisas även den exklusivt eskatologiska typen, som i stället för evolutionismens optimism sätter en radikal pessimism, för vilken gudsriket icke har något med denna värld att skaffa.

Bestämningen av kristendomens väsen har alltså i den sista upplagan blivit skarpare redan genom det fylligare utförandet av avgränsningen gentemot vissa misstolkningar därav. Att den dialektiska teologiens moderna slagord gjort avvisandet av den tredje, den eskatologiska, misstolkningen av kristendomens väsen särskilt behövlig, är tydligt. Detta är lämpligt också därför, att hållningen till Schleiermacher på ett sätt synes vara något mera kritisk än i de tidigare upplagorna;

genom avvisandet av den dialektiska teologiens ensidigheter framgår då, att förf. förvisso ej låtit influera sig av denna teologis anatema-rop över Schleiermacher, utan att det är helt andra, med Auléns grundåskådning sammanhängande skäl, vilka betinga en åtminstone i uttrycken något snävare behandling av Schleiermacher. Dennes evolutionistiska tendens avvisas ju här uttryckligen. Vidare har uttrycket »andesammanhang», som kan erinra om Schleiermachers term »Gesamt-leben» ersatts med det icke misstydbara ordet »trosliv», vilket ord mer direkt torde leda tankarna i en riktning, som överensstämmer med Auléns åskådning. Att emellertid detta ej innebär något avsteg från en tidigare framförd åskådning är otvivelaktigt; troslivet karaktäriseras just såsom ett trossammanhang. Slutligen har den utsiktspunkt, varifrån kristendomens väsen bestämmas, blivit än klarare och skarpare angiven än tidigare. Den bestämdes i föregående upplaga såsom »dynamisk-dramatisk». »Det, som gör kristendomen till kristendom, är den nya, av kristusgärningen bestämda anden. Denna ande är en produktivt skapande makt och dess nyskapande verksamhet pågår alltjämt.» Samma grundsynpunkt går igen i den tredje upplagan. Men uttryckssättet är något annorlunda och ståndpunkten än skarpare markerad än i förra upplagan. I stället för »dynamisk-dramatisk» har nu uppenbarelsen betecknats såsom dualistisk-dramatisk; om uttrycket dynamisk-dramatisk möjligen kunde leda tankarna i riktning mot Schleiermacher, är den dualistisk-dramatiska synpunkt, som nu med skärpa framföres, ej så lätt att missförstå. Uppenbarelsens karaktär att innebära en kamp mellan goda och onda viljemakter har nog städse av Aulén framhållits; nu har emellertid vid denna preliminära bestämning av kristendomens väsen detta understrukits starkare än i förra upplagan.

Beträffande framställningen av det kristna trosinnehållet faller det genast i ögonen, att huvudrubrikerna förändrats. Aulén motiverar själv uttryckligen anledningen därtill: då de tidigare använda rubrikerna Den Helige och Helgelsen blivit utsatta för missförstånd, ha de nu fått lämna plats för rubriker, som direkt angiva innehållet i trons syn på Gud och hans verk. Ordet helig hade avsetts att vara ett rambegrepp; det markerade den bakgrund, mot vilken det kristna trosinnehållet framträdde och angav den centrala religiösa synpunkt, som hela tiden var avgörande. De nu valda huvudrubrikerna Den gudomliga Kärleken, Den gudomliga Kärlekens väg och Den gudomliga Kärlekens samfund äro ägnade att bli den bästa utgångspunkt för det



närmare utläggandet av innebörden i den kristna tron; gudsbildens innehåll är präglad av den gudomliga agape, som på självutgivelsens väg upprättar gemenskap mellan sig och den syndiga människan, nedbrytande allt som vill hindra denna gemenskap. Också vid analysen av den kristna kärlekens art kan man ge akt på, hur stark och av förf. säkerligen avsiktligt markerad samstämmigheten i den lundsiska systematiska teologien är; flera gånger har Aulén uttryckligen hänvisat till Nygrens arbeten. Grundsynpunkten, som all äkta luthersk teologi velat hävda är ju Guds förekommande nåd; på den grundsynpunkten att den gudomliga kärleken karakteriseras genom att den förekommande söker människan och i självutgivelsen banar en väg till henne kunna både Auléns och Nygrens arbeten sägas bygga.

Bakom Auléns framställning av Den gudomliga kärlekens väg ligger hans båda arbeten Den kristna gudsbilden och Den kristna försoningstanken. Det djupa inträngandet i de dogmhistoriska problemen, som dessa arbeten vittna om, har nu fått avsätta sin frukt i tredje upplagan av Den allmänliga kristna tron. Vi fästa oss särskilt vid det sätt varpå inkarnationstanken införts i den sista upplagan. Termen har nu fått en mera framskjuten, markerad plats än i den föregående upplagan. Om nu någon tilläventyrs skulle vilja hålla före, att detta skulle sammanhånga med inflytande från den anglokatoiska teologien, skulle vi i stället vilja göra gällande att det snarare är det, att Aulén under de sista åren ytterligare fördjupat sig i studiet av Luthers teologi, som avsatt spår i denna betoning av inkarnationens tanke. Inkarnationstanken, så som Aulén fattar den, står förvisso ej i strid med den äktheterska försoningstanken utan utgör i stället med denna en ouplöslig enhet. Genom den tanken kommer det till klart uttryck, att försoningsverket är den gudomliga kärleksviljans egen gärning. Försoningstanken och inkarnationstanken kunna därför omöjligt spelas ut mot varandra; det är ett enda enhetligt motiv de ge uttryck åt; en enda gudomlig gärning är det hela tiden fråga om. Utifrån denna synpunkt blir det också klart, att det råder ett ouplösligt samband mellan vad som utsäges om Kristi liv och hans död eller mellan hans person och hans verk. Alla försök att isolera från varandra dessa moment blott fördunkla trons innebörd; realiter är det fråga om en och samma sak: den gudomliga kärleksviljan förverkligar sig i det frälsnings- och försoningsverk, som utföres genom hans liv och död. Sin fullkomning fick inkarnationen på korset.

Att frälsningen till sin innersta karaktär är försoning framhålles

klart och med skärpa av Aulén, uttrycket försoning är ägnat att åskådliggöra arten av den frälsning, som det är fråga om. Försoning nämnes frälsningen med rätta, därför att den innebär upprättande av det brutna gemenskapsförhållandet mellan Gud och människan. Den makt som skiljer måste då nedbrytas. Kristi gärning innebär på en gång detta och, i och med att den bryter ned fördärvets makter, försoning, upprättande av den brutna gemenskapen mellan Gud och människa. Men också detta sistnämnda uttryck kan missförstås. Det är ej fråga om en uppgörelse mellan tvenne jämställda parter vare sig genom förhandlingar dem emellan eller genom en tredje mellankommande part. Utan försoningen är alltigenom ett verk av den gudomliga kärleksviljan själv, det är, kunde man uttrycka saken, alltigenom Guds agape som är verksam, upprättande gemenskap med dem, som själva ej kunna prestera något. (Förut har ju framhållits, att den svenska systematiska teologien nått en enastående hög grad av enhet och samstämmighet särskilt i de båda lundensiska systematiska teologernas arbeten; att Auléns och Nygrens syn på försoningsverket i hög grad harmoniera med varandra, ehuru de båda forskarna egentligen gått till frågorna från olika utgångspunkter, är tydligt.) Huru försoning och frälsning höra samman går här Aulén utförligt in på; om man skulle vilja fortfarande göra sig till förespråkare för den från gamla moralistiska eller från den latinska eller lutherska skolastikens förutsättningar utgående tanken, att man borde skilja mellan frälsning och försoning, borde ett studium av denna paragraf hos Aulén vara tillräcklig för att man skulle kunna lära sig inse hur saken förhåller sig enligt den kristna trons syn.

Momentet, som behandlar »propter Christum», tillhör otvivelaktigt det djupsinnigaste och mest klagörande, som skrivits om detta ämne. Där visas, vilka motiv som ligga bakom talet om ett straffbärande lidande, om Kristi offer och om hans ställföreträdande lidande. Offret har den gudomliga kärleken själv till subjekt; denna offertanke betyder därför en fullständig omvandling av den gamla tanken på ett offer, givet åt Gud. Den gamla offertanken blir så upphävd och fullbordad genom den kristna, liksom lagen blir upphävd och fullbordad genom tron. Straffbärande är Kristi gärning ej blott därigenom, att den gudomliga kärleken ingår under de villkor, som synden skapat. Denna kärlek påtager sig även och bär bördan av det lidande, den skuld och den straffdom, som har sitt upphov i synden. Den ingår under den gudomliga vrede, som är riktad mot synden.

Genom att den gudomliga kärleken själv så går in under och bär vredens börda, omsmältes vreden och insmältes i kärleken, den övervinnes genom att bäras till det yttersta. Därför kan man säga att Kristi gärning i djupaste mening bär det ställföreträdande lidandets prägel, ej så som om Kristus skulle rikta en prestation till Gud, som vi ej äro i stånd till, men så, att den gudomliga kärleken själv i och genom Kristi verk kämpar den kamp, som blott den segerrikt kan kämpa, och så i vårt ställe utför ett verk, som vi ej kunna utföra. Genom detta verk på en gång försonar och försonas Gud. Tolkade på det sättet kunna även termer, som bruka utmärka den latinska försoningstypen, såsom tillfyllestgörelse och satisfaktion, göra tjänst; de motiv som legat bakom deras bruk ha ofta sammanhängt med försök att ge uttryck åt ovan angivna tankar. Det viktigaste är då, att de införas under ett riktigt förtecken, så att ej det blir rättsförhållandet, som i sista hand får sätta sin prägel på gudsförhållandet, och så att ställföreträdandet ej fattas som ett mekaniskt avlyftande av vår börda.

Det vore frestande att paragraf för paragraf genomgå den fördjupade syn på trosfrågorna, som Den allmänliga tron i dess sista upplaga avspeglar. Fast det, som många gånger betonats, är samma grundsyn som i de tidigare, vittnar den fullständiga omarbetningen om ett intensivt teologiskt forskningsarbete, vilket resulterat i en ökad klarhet och pregnans, i större rikedom i synpunkterna och en djupare trängande analys av de svåraste och mest komplicerade trosfrågorna.

Paragraferna om synden torde höra till dem, som relativt starkt omarbetats i de olika upplagorna; redan en jämförelse mellan första och andra upplagan visar en viss omarbetning; tydligen har emellertid förf. likväl ej velat giva sig tillfreds utan har här satt in ett omdanningsverk, som nu gör dessa paragrafer utomordentligt klargörande för de allra mest invecklade frågor.

I den paragraf som avhandlar syndens väsen har ett nytt moment tillkommit med rubriken »Ett totalitetsomdöme». Det är omöjligt, framhålles där, att klyva människan i en lägre, sinnlig del, där syndens säte skulle vara, och en högre andlig, av synden obesmittad del. Utan människan är en helhet och bedömes såsom sådan då hon säges vara syndare. En dylik klyvning förekommer typiskt inom gnosticismen men ligger även bakom en mängd skilda åskådningar inom kristendomen; mystiken liksom idealismen för den med sig; där dessa riktningar bli härskande följer en tendens till ett dylikt klyvande av människan.

Synden hänföres tvärtom enligt trons syn till människans innersta. Coram deo är människan alltigenom en syndare. Men detta omdöme gäller som sagt blott coram deo; coram hominibus däremot kan ett relativiserande betraktelsesätt med rätta göras gällande. — I övrigt kunna vi blott peka på några få punkter i den genomgripande omarbetning och utvidgning, som förf. underkastat paragraferna om synden. Det ondas andemakt behandlas i en särskild paragraf, där motiven för den kristna djävulstron uppvisas och där det väsentliga med avseende på denna visas vara sambandet med den dualistiska synen. Nästa moment analyserar förhållandet mellan synden såsom ofrånkomlig och såsom viljeaktivitet och det visas, på vad sätt synden för tron ter sig såväl såsom ofrånkomlig som såsom den enskilda människans egen aktiva viljeyttring. Med avseende på skuldmedvetandet har Aulén gjort en utomordentligt djupgående och klargörande analys av förhållandet mellan det absoluta skuldmedvetandet och det relativiserande betraktelsesättet. Han utför där närmare vad ovan antydde om förhållandet mellan människans ställning coram deo och coram hominibus. Inför Gud kan man ej skilja mellan lättare och svårare synder. Synden gör oss alltid värda att förkastas från Guds ansikte. Men man kan också tala om skuld i rent moralisk mening, varvid den centralt religiösa betraktelsen lämnas åsido. Coram hominibus gälla med rätta relativa mått. Här finnas olika grader av skuld. Men man får ej fatta denna skillnad så, att coram deo gäller blott sinnenlaget och coram hominibus gärningarna, utan det gäller tvenne olika sammanhang, vari det mänskliga livet är insatt.

Med avseende på framställningen av Den gudomliga kärlekens samfund tillåter utrymmet blott att fästa uppmärksamheten på en enda punkt. Behandlingen av nattvarden, »den lidande och segrande kärlekens sakrament», har blivit utförligare och bringats, såsom redan den citerade rubriken anger, i än starkare överensstämmelse med arbetets grundläggande tankegång än tidigare. Momenten äro nu uppställda efter olika motiv, som ingå i trons syn på nattvarden. Under huvudsynpunkten, att nattvarden är den lidande och segrande kärlekens sakrament inordnas åminnelsemotivet, offermotivet, communiomotivet och eukaristimotivet. Huvudsynpunkten genomföres och visas ligga bakom och gå igen i alla de skilda motiven; bland dessa är särskilt communiomotivet fylligt behandlat. Gemenskapen avser i första hand en gemenskap mellan Kristus och människan. Kristus handlar såsom den gudomliga kärlekens inkarnation och ger sig i nattvarden åt de

sina. Och denne Kristus är ingen annan än den, som levat och lidit i den mänskliga ringheten. Men den lidande Kristus är den samme, som genom lidandet segrat, därför är nattvarden ej en dödsnässa utan en segerns och triumfens fest. Såsom nattvarden är en gemenskap med Kristus och leder människan till den kristna gemenskapens grund, så är den också ett medel för den innerligaste och vidaste gemenskap de kristtrogna emellan. Trots alla splittrande teorier om nattvarden lever dess enande kraft kvar; sin kraft hämtar den från Kristi seger på självtvågivelsens väg. Därför sträcker sig gemenskapen till alla släkten och folk som höra Kristus till. — De skilda nattvardsteorierna belysas och förf. visar på ett klart och övertygande sätt, vilka motiv som dölja sig bakom dem.

Den förra upplagan av Den allmänliga tron föreligger sedan länge på holländska. Denna upplaga skulle man önska snart se översatt till de stora kulturspråken; den är på ett enastående sätt i stånd att framlägga en stark och enhetlig teologi, som *ej* (såsom den dialektiska) framträder såsom en reaktion mot tidigare ensidigheter utan som sätter en enhetlig, mognad åskådning i stället för det gångna skedets teologi. På den som *ej* har andra kategorier att bedöma en teologisk åskådning med än den gamla idealistiska teologien i dess varierande former och de nya »irrationella» riktningarna, kommer Auléns arbete att verka förbryllande. Såväl det stränga avvisandet av den idealistiska-humaniserande teologien som den klara positiva hållningen och friheten i förhållande till moderna slagord på teologiens område måste då bli en gåta. Att den nämnda idealistiska teologien allt bestämdare avvisats är otvivelaktigt; förf. framhåller själv i sitt förord, att det blivit honom allt klarare, att den idealistisk-humaniserande teologien från 1700- och 1800-talen lika bristfälligt förstätt att klarlägga den kristna tron som den äldre skolastiska. Och att nya tyska moderiktningar *ej* imponerat på honom är också tydligt. Hans teologi är, som ovan sagts, *ej* blott en reaktion mot idealismens ensidigheter, ehuru väl på ett sätt den ståndpunkt, som framlagts i detta arbete, innebär en långt radikalare brytning med nämnda idealistiska teologi än t. ex. den dialektiska; med all sin oppsition och alla sina paradoxer torde denna nämligen i viss mån ha just i och genom sina negationer mot sin vilja låtit sig binda av den idealistiska teologiens frågeställningar; Aulén åter står fri i förhållande till dessa.

Det har blivit alltmer klart, att vi stå inför en allvarlig nyorientering inom teologiens värld, en nyorientering som i Sverige pågått

sedan tiden kring sekelskiftet. Och om det är så, som Aulén framhåller, att den tidigare teologien ej lyckats på ett tillfredsställande sätt lösa sin uppgift att klarlägga trons innebörd, är det särskilt viktigt, att man har något positivt nytt att sätta i stället. Viktiga bidrag i detta arbete har den svenska systematiska teologien lämnat, och inom denna inta Auléns arbeten en erkänd rangplats. Den som följt Den allmänneliga kristna tron genom dess trenne upplagor har kunnat se, huru framställningen av innebörden i trons syn blivit allt klarare och fastare, allt mer självständig i förhållande till tidigare riktningar och huru den trängt allt djupare i försöket att förstå, tolka och klarlägga den kristna tron. Samtidigt har den fått allt fastare förankring i de djupaste källor för kristen trossyn, som stå till buds, de nytestamentliga skrifterna och Luthers religiösa åskådning. Det har redan framhållits, hurusom bakom denna sista upplaga ligger ett djupt inträngande i Luthers trossyn, manifesterat genom Auléns båda tidigare arbeten. Det torde ej undgå någon, som känner Luthers tankevärld, att den nu föreliggande upplagan i hög grad bär prägeln av ett djupt och intensivt arbete med Luther. Och redan i det yttre är det påfallande att bibelhänvisningarna blivit betydligt flera än i föregående upplagor. Vid avgörande punkter i framställningen har skett en undersökning av det bibliska materialet och framför allt av den grundåskådning, som ligger bakom detta (se t. ex. sid. 255 ff., 334 f.). Om man tidigare haft en känsla av att i den osäkra exegetiska situationen systematikerna gärna undveko eller endast med en viss försiktighet begagnade det bibliska materialet, så är tydligen vad framställningen i Den allmänneliga kristna tron beträffar det stadiet nu till ända.

Teologien är, framhåller Aulén, till sin natur endräktsbefrämjande. Denna dess natur kommer klarare fram, desto mer den fyller sin uppgift. Enande verkar den såväl genom att avlägsna fiktiva skiljaktligheter som genom att klarlägga sakliga olikheter. Ofta har man förbisett teologiens roll i arbetet på kristenhetens enande. Utan en teologi, som ingår i den oändliga uppgiften att förstå tron och klarlägga det äktkristna, är allt enhetsverk i sista hand förgäves. Om den svenska systematiska teologien stått i främsta ledet i arbetet att låta en ny och djupare syn ersätta 1700- och 1800-talets, får man hoppas att den, då den nu utarbetats och fått fasta och klara konturer, blir i tillfälle att ytterligare bidraga till utförandet av det enande kristna verk, vartill den i särskild grad synes vara ägnad.

RAGNAR BRING.

FRIEDRICH LOOFS: *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenæus. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, hrsg. von A. v. Harnack und C. Schmidt. T. XLVI, fasc. 2) Leipzig, Hinrichs 1930. 8:o, XI + 462 s.*

När Friedrich Loofs i januari 1928 slutade sina dagar, efterlämnade han ett till två tredjedelar redan renskrivet manuskript. Det hade vuxit fram ur en plan på ett arbete, i vilket L. hade för avsikt att utifrån sina dogmhistoriska forskningar ställa den »nytestamentliga teologin» inför en del problem och frågeställningar, vilka han ansåg, att dessa forskningar gjorde nödvändiga. Hans bemödanden gällde framför allt att i möjligaste mån komma den äldsta efterbibliska traditionen så nära in på livet som möjligt. I synnerhet var det frågorna berörande kristologin, som fängslade hans outtröttliga forskarint. En del av »förstudierna» till detta arbete offentliggjorde han i en 100 s. mäktig »uppsats» i Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 100, 1927—28: *Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle. (Phil. 2, 5—11.)* Sedan har hans arbete koncentrerat sig på Ireneus och speciellt på de källor, som ligga till grund för dennes skrifter, och hans arbete med detta problem har så vuxit ut till en kraftig volym, den största och kanske tyngsta av Loofs monografier, i vilken en hart när otrolig förtrogenhet med de gammalkyrkliga författarna in i de minsta detaljer kommer till uttryck, en förtrogenhet, som förvärvats under ett helt livs sysslande med de problem, som här fått en sista behandling. Förf. har själv ej exegetiskt begrundat den betydelse, hans resultat kan äga för den nytestamentliga teologin (se s. 444), men det har dock sitt intresse att se i vilket sammanhang föreliggande arbete tillkommit, ty det präglas av en viss intressenas dubbelhet, som är uppenbar. Å ena sidan utgöres det av en litterärkritisk analys av Ireneus' skrifter, framför allt *Adversus Hæreses*, men å andra sidan är det uppenbart, att denna endast är ett medel för att kunna kasta ljus över de första århundradenas kristologiska traditioner, framför allt de traditionsströmmar, som äro äldre än Ireneus. Den som känner Loofs' tidigare arbeten skall förstå omöjligheten av att på några få sidor ge ett ingående referat av det nu föreliggande, vilket om möjligt i kompakt het överträffar alla hans tidigare. Ingen detalj

är för honom oväsentlig, i den mest minutiöst samvetsgranna filologiska detaljanalys är han väl inom den äldre dogmhistorien ouppnådd som mästare; ingen slingrande omväg är honom för lång, när det gäller att framskaffa bevismaterial för de teser, han förfäktar; sällan eller aldrig fångslar han genom någon stilens skönhets eller tankens flykt, men imponerar, man må sedan vara aldrig så skeptisk mot de resultat han ur detaljernas mångfald framtrollar, genom sin väldiga sakkännedom och den fräsklidelse, med vilken han borrar sig in i den tidigaste dogmhistoriens mest fördolda labyrinter. Lika litet som om allt detta kunna följande rader, vilka endast kunna ge en aning om de grövsta dragen i L:s framställning, ge någon föreställning om det utomordentliga skarpsinne, som analyserar och dirigerar materialet och ordnar det i de önskade formationerna. — Manuskriptet har befordrats till trycket av Johannes Ficker. Det är emellertid skäl att ihågkomma att L. ej hunnit göra den sista överarbetningen av bokens sista tredjedel. En del ojämnheter, man kan iaktta, ha helt visst sin grund häri.

Redan förut har man väl haft klart för sig, att hos Ireneus fanns inarbetat äldre källmaterial. Th. Zahn, A. v. Harnack och W. Bousset ha tidigare varit inne på liknande undersökningar, men Loofs, vilken tacksamt påpekar värdet av deras insatser och delvis bygger vidare på dem, har tagit upp frågan i en omfattning, som vida distanserar dessa tidigare försök. Loofs tar sin utgångspunkt från några paragrafer i Ireneus' 4:de bok, 20:de kapitlet och konstaterar här förekomsten av en egenartad trinitarisk formel: Fadern, Logos, Sophia. Denna möter ytterligare på några ställen hos I., vilka såväl till tankeinhåll som formellt nära sluta sig till 4: 20. Vore det en egendomlighet för Ireneus att beteckna den Helige Ande som Sophia, borde detta ha gett sig till känna även utanför dessa formellt och till idéinhåll varandra närstående ställen. Den första paragrafen av källsöndringen ägnas så åt att fastställa »der Einflussbereich» för den här spårade källan (*IQT*), vilket visar sig vara ej obetydligt (se s. 43<sup>a</sup> och s. 86). Så bevisas i § 3 att Theophilus av Antiokia måste vara författaren. Den omtalade triaden förekommer i de första århundradena endast hos de tre *antiokenska* biskoparna Theophilus, Paulus av Samosata och Eustathius, tillfälligtvis hos Tertullianus och Hippolytus, men kan hos de senare förklaras som inflytande från Theophilus. Övriga dogmhistoriska grunder foga sig till denna iakttagelse och bevisa att *IQT*:s förf. måste vara Theophilus. Gemensam är den strängt monoteistiska treenighetläran, i vilken Logos och Visheten mer fattas som Guds



verksamhetssätt och egenskaper än som på något sätt åtskiljbara från honom. *Gud* har skapat världen genom sin Logos och Vishet, fecit ea per semetipsum, hoc est per verbum et sapientiam suam. Också ut-sagorna om var och en av Fadern, Logos och Sophia förete påfallande likheter. Anden är den i världen immanenta Guds kraft, som i synnerhet blir immanent i πνευματοφόροις, Logos är Guds verksamma tal. Även vad IQT och Theophilus ha att säga om urtillståndet, syndafallet, människornas bestämmelse och dennas förverkligande visa samma gemensamma ursprung. I synnerhet fäster man sig vid läran om en människans så småningom skeende utveckling till fullkomlighet under Guds fostran. Till dessa dogmhistoriska grunder foga sig dessutom litterära paralleller i tankarnas utformning, vilka visa att I. ofta ordagrant anslutit sig till sin källa. Till sist anför L. ytterligare en del smärre formella, språkliga skäl för en identifiering av IQT:s författare och Theophilus. Emellertid får IQT ej sökas i dennes ad Autolycum utan i hans förlorade skrift Κατὰ Μαρκίωνος λόγος. Problemet blir nu, om man inom IQT:s »Einflussbereich» kan avgränsa det från Theophilus lånade från det som ej stammar från honom. För att besvara denna fråga söker L. så fastställa vad I. övertagit ur andra källor, och vilka tankar, som i så hög grad varit hans »egna» att man måste räkna med, att de invävt även i lånat material. Ytterligare en antiokensk källa finner L. i 5: 21—24 (IQU), vilken visar sig stå IQT synnerligen nära, ja, L. anser sig kunna bevisa förf:s identitet, och sammanför dem därför till en källa (IQTU). Den antimarcionitiska prägeln är uppenbar liksom den binitariska eller trinitariska monoteismen, motsvarad av en dyoprosopisk<sup>1</sup> kristologi. IQT:s (Theophilus') kristologi är en tidigare form för den senare antiokenska, ehuru betydande divergenser förefinnas (s. 94).

Redan Harnack och Bousset hade tidigare fäst uppmärksamheten på det referat (4: 27, 1—4: 32, 1) av en antimarcionitisk utredning, som I. hört av en presbyter, vilken undervisats av apostlalärjungar (IQP). L. underkastar den en närmare analys. Ireneus har här haft tillfälle utveckla *sina* tankar, vilka djupt ingripit i källan. Men vi skönja dock att IQP:s kristologi varit en »Geistchristologie»: det gudomliga i Kristus var den spiritus dei genom vilken allt skapats, vilken gjorde de gammaltestamentliga fromma till vad de voro, han

<sup>1</sup> L. har nu för denna äldre tid infört begreppen henprosopisk och dyoprosopisk som motsvarighet till monofysitisk och dyofysitisk för en senare tid. Jfr. Loofs, Paulus v. Samosata s. 81 f. och 315 ff.

var *commixtus et unius carni*. För att närmare lära känna denna Andekristologi, om vilken IQP tyvärr endast ger sparsamma upplysningar, gör L. en längre dogmhistorisk rundvandring. Först vänder han sig till *Celsus* och konstaterar, att denne ej känner apologeternas Logoskristologi, men i »Andekristologin» fann den mest utbredda kristologiska uppfattningen. Att C. verkligen varit en exakt iakttagare i detta fall söker L. så leda i bevis först för C:s egen tid och sedan för tidigare skeden. Hos *Tertullianus* kunna vi se en syntes mellan Logos- och Andekristologi, men även efter honom möta vi ren Andekristologi, som måste gå tillbaka på förtertulliansk tradition, t. ex. hos *Victorinus av Pettau*, en enligt L. av forskningen alltför försummad gestalt. Förbunden med denna är i västern en binitarisk monoteism och en dyoprosopisk uppfattning av »die einheitliche Person des geschichtlichen Christus». Kristus är uppenbararen av Faderns härlighet, Guds förkroppsligade Ord och urbilden och begynnaren till en ny pneumatisk mänsklighet. I *Acta Pauli*, hos de modalistiska och dynamistiska monarkianerna, i 1 Clem., det kortare romerska symbolat, hos *Hermas*, *Barnabas* och i *Ignatianerna* konstaterar han i olika schatteringar samma »Andekristologi». Hos flera av de berörda grupperna (*Ignatianerna*, de modal. monark. och *Victorinus av Pettau*) möta vi ett Logosbegrepp, som ej har mer än namnet gemensamt med apologeternas preexisterande Logos, utan endast användes om »der geschichtliche Christus als den Offenbarer Gottes, als sein verkörpertes Wort». Andekristologin synes ha varit den enda kristologiska teori, man ägt, innan de hellenistiska gnostikerna och apologeterna »i den kristna teologin införde tidsfilosofins Logoslära», det blir det betydelsefulla resultatet av denna vidlyftiga dogmhistoriska exkurs. Den åsyftade emellertid ytterst att finna bakgrunden till IQP, vars mindreasiatiska ursprung står fast för förf. Det säregna för den mindreasiatiska Andekristologin, inom vilken vi ha att placera IQP, är nu: 1. En henotisk tendens i motsats till västerns *distincte agere* beträffande *spiritus* och *caro*, 2. Tanken på Kristus såsom begynnare av en ny mänsklighet träder tillbaka, men uppfattningen av hans person som en uppenbarelse av den ene Guden är mer levande än i västern. 3. Troligen ofilosofiskt användande av logosbegreppet. 4. Begreppet Logos-Sonen, ja, överhuvud den förtidlige Guds-Sonen förekommer ej.

Mellan *Justinus'* fragment »de resurrectione» och stora partier av femte boken av *Adv. Hæres.* (se s. 221) råder ett litterärt förhållande, vilket L. analyserar i § 13. *Ireneus* har emellertid ej använt *Justinus'*

skrift, utan en annan källa (*IQA*), vilken utnyttjats även av Justinus. Kännetecknande för denna källa är bl. a. »eine [physisch]-pneumatische Erlösungslehre» med begreppsligt åtskiljande av εἰκῶν och ὁμοίωσις Θεοῦ i Gen. 1: 27, Andekristologi och den med denna förbundna dubbla aspekten på Kristi jordeliv, ehuru i detta avseende källan är något dunkel. Logos är här = φωνή, Guds självuppenbarelse men tillika urbilden för den nya pneumatiska mänskligheten. Kristologin har henotisk prägel. Den »mindreasiatiska» karaktären hos dessa tankar finner L. uppenbar men föredrar dock att för ytterligare bevisning göra ännu en längre utvikning. Hela § 15 ägnas åt en analys av syren Aphraates' teologi (första hälften av 300-talet), varvid L. får tillfälle utveckla åtskilliga nya synpunkter i jämförelse med Parisots, Burkitts och Schwens tidigare forskningar. A:s dogmhistoriska betydelse ligger däri att hos honom, som levde i persiska Ostsyrien, gammal tradition, oberörd av filosofisk spekulaton, lever kvar. Hos A., vilken ej känt Ireneus, påvisar nu L. en rad beröringspunkter med *IQA* (§ 16) och söker göra troligt att denna traditionsförbindelse enklast kan tänkas förmedlad över Mindre Asien.

Ytterligare mindreasiatiska källor finner L. i seniortraditionen (*IQS*) och i Papias (*IQE*). Emellertid stamma samtliga berättelserna om seniorernas utsagor från Papias, och man har därför ej att räkna med *IQS* som en källa vid sidan av *IQE*. *IQE*:s inflytande är framför allt märkbart i de eskatologiska utredningarna i 5:te bokens sista 12 kapitel.

I kap. V går slutligen L. över till uppgiften att teckna Ireneus' »egen teologi». Även Justinus har övat ett betydligt direkt inflytande på I., men deras tänkande har varit så likartat, att det är omöjligt att draga några gränser. Vad det här gäller för L. är att fixera »das den eigentlichen Entlehnungen gegenüber Neue, das dem Ganzen der Darlegungen des Irenæus, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, den Zusammenhalt Gebende und den Sinn auch des Übernommenen für Irenæus Bestimmende». De sidor, L. belyser, äro: gudsläran, logosläran och kristologin (§ 21) samt rekapitulationsläran (§ 22). Han finner att I. haft en pluralistisk-binitarisk gudslära, varvid det första adjektivet vill ge uttryck åt en viss diteistisk tendens i bestämmandet av Logos' relation till Fadern. Uttrycket filius dei användes här om den *preexistente* Logos, och därför var »der geschichtliche Jesus Christus» Guds Son, emedan den *preexistente* Logos blivit människa. Den pluralistiska Logosläran motsvaras av »eine vom Logos ausgehende, hen-

prosopische Christologie». Ireneus överför på sin Logos-Son vad äldre tradition utsagt om sin Guds Son, d. v. s. människan Jesus Kristus. — Begreppet recapitulatio förekommer ej i IQP och IQS, i IQA en enda gång, men stör här tankegången, och i IQE slutligen finns väl begreppet men ej rekapitulationsläran. Denna stammar överhuvud ej från den mindreasiatiska traditionen, liksom den ej heller sammanhänger med den realistisk-pneumatiska frälsningsläran. Ej heller kan den föras tillbaka på IQTU. Justinus är den källa, vi hänvisas till. Utifrån vad som är gemensamt för denne och I. måste den förstås, ej utifrån Ef. 1: 10. Grundbetydelsen är hos I. ej »*Unter-ein-Haupt-fassen*» utan tanken på upprepningen, »die recapitulatio nimmt die durch den Sündenfall gestörte Entwicklung, servata similitudine, so wieder auf, dass die Störung wieder gut gemacht wird», urtidens situation upprepar sig, men med annan, frälsningsmålet tjänande utgång. Sakligt är suum plasma recapitulans detsamma som suum plasma salvans, men om arten av denna frälsning säger rekapitulationsbegreppet föga. I. har nu till en viss grad i sin rekapitulationslära indragit IQA:s realistisk-pneumatiska frälsningslära, dock utan att själv överta tanken på Kristus som den förste homo spiritalis och som sådan förverkligandet av »människan enligt Guds avbild». Det är den ödesdigra förbindelsen mellan Justinus' Logoslära och IQA:s frälsningslära, som hos I. skapar en föregångare till Methodius' och Athanasius' »fysiska» frälsningslära.

Efter att så ha vunnit en om ock fragmentarisk bild av I:s egen teologi skriker förf. till att närmare fixera i vad mån och till vilken grad I. präglat framställningen i de partier, där han använt sina källor (§§ 23—25). Att utskilja källorna är väl vad de »mindreasiatiska» beträffa i detalj omöjligt, men vad IQTU beträffar så är L. mer optimistisk. Theophilus' av Antiokia skrift mot Marcion kan ej längre gälla som helt förlorad. Vårt vetande om Th. har vidgats. Tiden är inne för en framställning av »Die Theologie des Theophilus».

I det sjunde och sista kapitlet (§§ 26—27) ger L. till sist en sammanfattande framställning av de vunna resultaten för dogmhistorien. Mest sensationellt är kanske här det nya ljus i vilket han ställer Ireneus. I århundraden har denne i viss mån fått gälla som den store portalgestalten i den kristna teologiens historia. Annu 1925 kunde N. Bonwetsch i sin Ireneus-monografi behandla honom som en trots allt enhetlig storhet, även om Loofs' tidigare antydningar i frågan

(Paulus v. Sam. s. 311) ej helt förfelat att öva ett visst inflytande. Om L:s resultat visa sig hållbara blir det icke mycket kvar av den forna glansen. Som skriftställare är I. föga framstående och som teolog ännu mindre. Han har visserligen plagierat djupa och sköna tankar ur sina källor, men visar ofta en förvånande ytlig förståelse av det djupaste i dem, vilket resulterar i ett neddragande av höga tankar till hans egen tankes torftiga nivå, ett förhållande, som hans fromhet ej kan överskyla.

Men vad vi förlora i Ireneus, få vi i viss mån igen i hans föregångare Theophilus, vilken både som skriftställare och teolog är honom vida överlägsen. Han är det äldsta vittnesbördet och troligen upphovsmannen till den egenartade trinitetslära och kristologi, som möta i den senare antiokenska teologin i delvis något annan utformning. Här ligger tonvikten på vad Kristus gjorde, vad Gud, resp. Logos, verkade genom honom. I IQA tenderar däremot de »fysiska» kategorierna att intränga, för att hos Ireneus ytterligare tillspetsas »auf die physische Erlösungslehre».

Det vore otillständigt av undertecknad att här fälla några lättvindiga förmodanden om hållbarheten av Loofs' mäktiga konstruktioner. En så allvarlig forskningsmöda är värd bättre än några dille-tantmässiga frågetecken och observanda. Till stor del äro ju hans resultat beroende på den företagna källsöndringen, och dess riktighet kan endast en detaljgranskning bekräfta eller rucka på. Till botten med frågorna torde vara svårt att gå, innan den nya Ireneus-upplagan ger oss ett brukbart index verborum. — Utgivaren spår i sitt förord, att det ej blir många, »die dieses schwergefügte Werk durcharbeiten» och uttrycker en förmodan, att med Loofs en av de sista av den generation gått bort, som kunde utföra ett dylikt arbete. Det är möjligt, men säkert är att hans sista verk utgör ett arv till en yngre generation, vilket ingen, som vill mera ingående syssla med den tidigaste kristna dogmhistorien, torde kunna lämna obeaktat. Därtill har det rest alltför många nya problem, som torde kräva mycken omsorgsfull ventilering, innan de kunna läggas åsido.

FOLKE BOSTRÖM.

HANS ENGELLAND: *Melanchthon, Glauben und Handeln*. (= *Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus herausgegeben von Paul Althaus, Karl Barth und Karl Heim. Vierte Reihe, Bd. I.*) München 1931. Chr. Kaiser. XVI + 608 sid.

I en för de svenska prästerna omkring 1540 skriven sammanfattning av den evangeliska kristendomens grundtankar karakteriserar superintendenten Georg Norman sin lärare Filip Melanchton såsom »en den lärdeste man som finnes i vår tid». I detta omdöme kan eftervärlden även instämma. Var Luther geniet, profeten, så var Melanchton framför allt den lärde humanisten, som i enkla och klara formler givit uttryck åt Luthers tankar. Såsom »Praeceptor Germaniae» har ock Melanchton nått sin största berömmelse. Däremot ha omdömena om Melanchtons teologiska åskådning, sådan den med tiden utvecklades, fallit mycket olika. Redan under sin livstid var han ett omstritt namn, och den teologiska forskningen har alltifrån Herrlinger och fram till de senaste avhandlingarna om Confessio Augustana ställt sig mycket kritisk mot Melanchton.

I en omfattande och på ingående källstudier byggd avhandling om »Melanchthon, Glauben und Handeln» har docenten vid evangeliska fakulteten i Tübingen, Hans Engelland, underkastat den traditionella framställningen en ingående undersökning. E:s avsikt är emellertid icke enbart att ge en historisk framställning av Melanchtons teologi. Han vill också ge den moderna människan ett svar på »der Schrei nach Gott», d. v. s. på dessa frågor: »Wie werde ich Gottes gewiss, wie empfangen ich Vergebung meiner Schuld, wie gelange ich zu einem neuen Handeln?» E. formulerar därför sin uppgift så här: »Es soll versucht werden, in diese Brunnenstube der reformatorischen Glaubenshaltung einzudringen und unter jener dreifachen Fragestellung, die unmittelbar aus der Situation des mit seinem ganzen Sein nach Gott rufenden Menschen geboren wird, Melanchthons Antwort zu finden» (sid. XV). I fjärde delen av arbetet följer ock en kritisk uppgörelse med Melanchton.

Att ge ett om än aldrig så kort referat av denna avhandling tillåter icke utrymmet. Här skall endast omnämnas några av de viktigaste punkter, där E. kommer till ett från den traditionella uppfattningen avvikande resultat. Såsom redan påpekats grupperar förf. sin framställning kring dessa problem: »Das Erkennen Gottes», »Die Rechtfertigung oder die Frage nach dem gnädigen Gott» samt »Das neue

Handeln» och undersöker sedan, hur Melanchton besvarar dessa problem under de tre tidsperioderna: 1519—1521, 1522—1531 och 1532—1560.

Efter en teckning av den unge Melanchtons teologi, söker E. utreda, »ob die nächsten Jahre wirklich je länger je mehr ein Abschiednehmen sind von dieser Urkonzeption» (sid. 67). Det är särskilt två spörsmål, som här äro av intresse, nämligen rättfärdiggörelseläran, som nedan skall behandlas, och frågan om »die prachtsche Freiheit des natürlichen Menschen». Melanchton skiljer mellan två slag av iustitia: »Altera quae est ex lege, id est, cum uires nostrae legem facere conantur externis operibus. Ea reuera non est iustitia . . . Altera est fidei iustitia, quae est fides in Christus, ea saluos facit» (sid. 80). Det första slaget av iustitia kallas även iustitia civilis, carnis, politica eller iustitia externorum operum seu legis. E. karakteriserar den som »eine äusserliche, sichtbare Korrektheit des Menschen gegenüber der Obrigkeit» sid. 80). Denna iustitia har, fastän den är »usus necessarius et a Deo probatus» och »Dei donum», intet att göra med »religio seu evangelica iustitia». Frågan blir nu, om den traditionella framställningen av Melanchton är riktig, då den menar, att människan utan Gud i praktiken kan realisera denna iustitia civilis. E. påvisar, att Melanchton yttrar sig mycket reserverat över »die praktische Möglichkeit der iustitia civilis», jfr t. ex. uttrycken »quaedam libertas», »aliqua libertas». Men E. går ännu ett steg längre och visar med talrika citat ur olika skrifter, »dass des natürlichen Menschen Vermögen auf dem Gebiet der iustitia civilis ohne Gott in der Praxis versagt, letztlich Schein und nicht Wirklichkeit ist, es demnach auch hier kein Autonomie des homo naturalis gibt» (sid. 86). Av större intresse än denna till sist blott skenbara frihet är för Melanchton denna fråga: »An sine Spiritu sancto possumus Deum timere ac credere Deo et crucem amare» (sid. 88). Här visar sig nu människans absoluta oförmåga, här gälla evangeliets ord: »Nemo potest uenire ad me, nisi quem pater traxerit». »Item, sine me nihil potestis facere»; inför Gud är människan sine spirito sancto »schlechthin ohnmächtig». Denna uppfattning har enligt E. Melanchton alltid hävdad (jfr sid. 256 och 465). Då E. även i övrigt kommer till samma resultat, anföra vi hans slutomdöme: »Die Untersuchung der Quellen bis zum Jahre 1531 einschliesslich hat gezeigt, dass Melanchton grundsätzlich auf der ganzen Linie seiner ursprünglichen in den Loci communes 1521 eingenommenen Haltung treu geblieben ist» (sid. 179). Härmed torde väl förf. närmast mena, att Melanchton 1531 ännu icke överskridit »dödsgränsen» mellan spiritus och caro, att

han ännu icke genom några medgivanden åt ratio utplånat den absoluta distansen mellan Gud och människan. Ty att Melanchtons teologiska åskådning under 1520-talet genomgått en viss förskjutning torde knappast kunna förnekas. I sin avhandling om »Den kristliga friheten hos Luther och Melanchton» — ett arbete, som förf. ej känt till — betraktar prof. Runestam åren 1527—1532 såsom en övergångsperiod och året 1527 såsom en vändpunkt i Melanchtons teologiska åskådning. Runestam har ock visat, att lagen fr. o. m. denna tid »griper in över ett större område», identifieras med den naturliga lagen och att det frivilliga uppfyllandet av lagen nu träder märkbart tillbaka (sid. 229 ff.). E. har även själv påpekat, att Melanchton redan 1522 tillskrivit lagen en uppgift, som den ursprungligen ej haft hos honom, nämligen att vara »pedagogus in Christum» (sid. 103). Fr. o. m. 1525 uppdyker också »mandatum dei» för första gången såsom motiv för handlandet (sid. 164 ff., jfr sid. 433 ff. och 467), och i scholierna till kolosserbrevet 1527 anför Melanchton undren såsom bevis för skriften som »verbum dei» (sid. 198 och 236). Det torde väl därför vara svårt att komma ifrån att Melanchton redan under 1520-talet varit på glid mot den åskådning, som möter i romarbrevsföreläsningarna av 1532.

Även i den tredje delen, som utgör arbetets huvudkärna, knytes intresset till frågan, »ob und wie weit die späteren Quellen uns vor eine grundsätzliche Aufgabe der reformatorischen Position führen» (sid. 179). Förf. kommer här till ett i många avseenden överraskande resultat. Han tror sig t. o. m. kunna befria Melanchton för varje misstanke för synergism. Melanchton talar visserligen oförbehållsamt om löftenas universalitet och om Guds »mandatum aeternum et immotum» att tro, då han ser trons uppkomst under den mänskliga aktivitetens synvinkel. Men å a. s. framhåller E., »dass der Aspekt des Kampfes, der menschlichen Entscheidung nur der eine Gesichtspunkt ist, unter dem Melanchthon die Entstehung des Glaubens sieht» (sid. 397). Trons uppkomst måste ock ses från en annan synpunkt, »von einem den Menschen tragenden, mitnehmenden Bewegen oder Handeln Gottes» (sid. 397). Från denna synpunkt faller tonvikten helt på Guds aktivitet och därför »darf und muss er von jedem Synergismus grober oder feinerer Art freigesprochen werden und ist sich in dieser zentralen Frage grundsätzlich treu geblieben» (sid. 403). Detta resultat stödjdes ock av det faktum, att Melanchton trots allt fortfarande talar om »arcanum consilium», »arcanum decretum», »arcana majestas» eller »aeterna electio» och icke helt uppgivet predestinationen (sid. 403 ff. och 466).



Av största intresse är förf:s behandling av Melanchthons rättfärdiggörelselära. I sin berömda Lutherbok skriver K. Holl: »Melanchthon hat die lutherische Rechtfertigungslehre verdorben . . . er vermag nicht ebenso wie Luther das ganze neue Leben als ein zusammenhängendes Gotteswerk, als das Ziel, auf das Gott mit der Rechtfertigung hinstrebt, zu begreifen» (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, sid. 128). Samma omdöme möter hos Hirsch: »Melanchthon hat Luthers Rechtfertigungslehre heillos verstümmelt» (Die Theologie des Andreas Osiander sid. 228). Anledningen till denna förkastelsedom är, att Melanchthon, menar man, sedan 1532 konsekvent uppfattat justificatio såsom en forensisk akt, som i och för sig icke innebure någon förändring av människans väsen, och att helgelsen, regeneratio, är något vid sidan av rättfärdiggörelsen. Denna tolkning är emellertid enligt E. oriktig; den ser blott en sida av justificatio. Vid sin redogörelse för Melanchthons rättfärdiggörelselära tar E. sin utgångspunkt i kristusgärningen. Kristus har uppfyllt lagens oinskränkta imperativ och burit världens synder. Men »Christus begnügt sich nicht mit der Gesetzeserfüllung, nimmt nicht nur die Strafe für die menschliche Sünde auf sich, sondern handelt mit dem Ziel, den gleichen Gehorsam in uns selbst zu wirken. Christi Sendung umfasst darum nicht nur die Versöhnung oder Vergebung, sondern auch die innere Erneuerung des Menschen» (sid. 302). Men då kristologi för Melanchthon är teologi, betraktar han ock rättfärdiggörelsen under samma dubbla aspekt. »Seine Rechtfertigungslehre ist inhaltlich nur die Wiederholung seiner Christologie» (sid. 309). Huvudaccenten ligger i Melanchthons senare teologi på den imputativa sidan av justificatio. Melanchthon omskriver den med uttrycken remissio peccatorum, reconciliatio, acceptatio, acceptum esse, iustum pronuntiare eller reputare, och framför allt med begreppet imputatio iustitiae, »in den jene Definitionen einzumünden scheinen als ihre Zusammenfassung» (sid. 315). »Alle diese Veranschaulichungen», skriver förf., »ein und desselben Geschehens, des Erbarmens Gottes in Christo, sind durch das eine zentrale Interesse Melanchthons motiviert, den Empfang der Gnade zu befreien aus den Fangarm menschlichen Vermögens» (sid. 318). Det var detta intresse, som Melanchthon ville slå vakt om i striden mot Osiander, vilken syntes beröva conscientia perterrefacta förlåtelsens tröst och förvandla läran om justificatio till en laglära. Denna rent imputativa rättfärdiggörelse är den första och för conscientia perterrefacta den vitala aspekten, men den är ej den enda. Efter en terminologisk ut-

redning av begreppen regeneratio, nova vita, consolatio, vivificatio, vita aeterna och inovatio belyser E. från olika synpunkter den andra sidan av justificatio, nämligen förnyelsen eller helgelsen, och visar, att i justificatio ingår förnyelsen som integrerande moment. Det finns ingen förlåtelse, som ej tillika innebär regeneratio. Felet hos den traditionella forskningen är alltså, att den utgår från ett falsk alternativ: antingen effektiv eller imputativ rättfärdiggörelse. Men Melanchton »erkennt von Anfang bis Ende seiner Schriften auch Gottes iustificatio als imputatio der iustitia Christi oder remissio peccatorum oder reconciliatio und regeneratio ad novam obedientiam, d. h. als zwei Seiten ein und desselben Handelns Gottes am und ein und desselben Geschehens im Menschen »(sid. 466).

Dock har Melanchton icke i allt förblivit sin ursprungliga grundkonception trogen. I romarbrevskommentaren 1532 söker han att med stöd av undren, den bibliska lärans renhet, ålder etc. rationellt bevisa, att skriften är »verbum dei» och övergiver därmed sin tidigare ståndpunkt: »durch den Geist zur Schrift und durch die Schrift zum Geist». I samma skrift hävdar Melanchton ock, att varje människa genom gudsbevisen och naturlagen har kunskap om Guds existens och hans vilja. Den genom gudsuppenbarelsen i Kristus vunna gudskunskapen kompletterar blott den naturliga. »Diese rationale Gotteserkenntnis ist aber nur das Wissen um den gesetzlichen Gott» (sid. 465). För att försvara sin dogm »Deus non est causa peccati» diskuterar Melanchton efter 1531 syndafallets möjlighet, som han tidigare ej sökt rationellt förklara, och avlägsnar sig så från sin ursprungliga ståndpunkt.

Det skulle föra alldeles för långt att med ytterligare citat belysa Engellands bok om »Melanchthon, Glauben und Handeln». Av det anförda torde redan ha framgått, att detta på noggrann och allsidig källforskning uppbyggda arbete utgör ett mycket intressant och synnerligen viktigt bidrag till kännedomen om Melanchtons teologi. Visserligen har förf. ej berört åtskilliga i Melanchtonforskningen betydelsefulla problem såsom kyrkobergreppet (jfr härom G. Aulén: Till belysning af den lutherska kyrkoidén, dess historia och värde 1912, sid. 80 ff.) och sakramentsuppfattningen, men förf. har genom sin ställning till den traditionella framställningen dragit Melanchton in i den teologiska diskussionen och därigenom utmanat kritiken, som säkerligen ej heller kommer att utebli.

SVEN KJÖLLERSTRÖM.

## LITTERATUR TILL FRÅGAN OM KRISTENDOM OCH IDEALISM.

SCHUMANN, FRIEDRICH KARL: *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*. Tübingen (J. C. B. Mohrs förlag), 1929, 380 sid.

BRUNNER, EMIL: *Gott und Mensch, vier Untersuchungen über das personhafte Sein*. Tübingen (J. C. B. Mohrs förlag), 1930, 100 sid.

Frågan om kristendom och idealism har blivit en av den nutida teologiens mest brännande frågor. Schumanns bok *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne* är helt och hållet ägnad åt detta problem. Författaren, som är e. o. professor i Tübingen, har trängt djupt in i det nutida teologiska problemläget. Han anlägger omfattande perspektiv, hans analys är klar och skarp. Boken är, såsom titeln anger, orienterad kring »gudstanken» såsom centrum. Den vill visa upp att det råder en oförenlig motsats mellan ett »idealiskt» gudsbegrepp och den kristna gudstanken: det gäller därför för teologien att frigöra sig från idealismens kvävande famntag. Skall detta kunna ske, måste teologien, enligt Schumann, icke bara bli klart medveten om motsatsförhållandet mellan den kristna gudstanken och idealismen — den måste därutöver inrikta sig på att befria sig från »de kunskaps-teoretiska grundantaganden», som äro karakteristiska för den idealistiska filosofien och som ytterst gå tillbaka till mystikens religiositet. Det är visserligen historiskt begripligt, att teologien länge arbetat med de idealistiska verktygen, men detta är dock något som både kan och bör undvikas och författaren betraktar det såsom en huvuduppgift att uppvisa på vad sätt det kan undvikas.

I sina historiska överblickar framhåller Schumann, att Luther betecknar ett genombrott av den karakteristiskt kristna gudstanken. Denna spränger den medeltida »syntes» mellan grekisk filosofi och kristendom, som egentligen inneburit ett undertryckande av den kristna gudstanken och som författaren närmast leder tillbaka till Augustinus: hela den medeltida sammanblandningen ligger innesluten i Augustinus' skenbart så oskyldigt klingande sats att »Gud» vore aeterna veritas. Luthers gärning blev emellertid närmast endast en episod. »Ortodoxiens» teologi äger ingen effektiv motståndskraft och med upplysningen framträder idealismen självständigare och mäktigare än någonsin förut. Med rätta betonas det sammanhang som från denna synpunkt sett råder mellan 1800- och 1700-talen. Under 1800-talet uppträda icke

egentligen några nya tankemotiv. Det är 1700-talsmotiven, som utvecklas vidare. Men när denna kultur blomstrar som rikast, börjar den annalkande upplösningen att göra sig gällande. Livfullt och målande skildras hur »höststormarna» börjar bryta in över den av upplysningen skapade kulturen. Teologien behärskas emellertid 1800-talet igenom av idealistiska tankegångar. Schleiermachers teologi är ingen reformatorisk teologi. Den är i stället genom den syntes den eftersträvar principiellt förreformatorisk: det är fråga om ett sammansmältande av den bibliska gudstanken med »den på andra sidan om all differentiering liggande indifferenspunkten mellan tänkande och vara» och denna »syntes» betyder nu som under medeltiden ett undertryckande av den bibliska gudstanken. Det för det nutida teologiska läget karakteristiska är emellertid att den reformatoriska gudstanken åter börjar göra sig gällande med ny kraft. Detta betyder eller kan i varje fall betyda begynnelsen till ett nytt skede inom den evangeliska teologien. Det är den uppgift, vilken detta läge ställer, som Schumann vill tjäna med sitt arbete.

Huvudparten av boken upptages av en kritisk analys av en rad filosofer och teologer från senare tid, jag nämner särskilt Natorp, representanter för den s. k. nymystiken, Eucken, Troeltsch, Otto, E. Schaefer, K. Heim, K. Barth, E. Hirsch. I verkets slutdel ger Schumann under rubriken »möjligheten av att befria teologien från de kunskapsteoretiska bojorna» en framställning av den kristna gudstanken i dess motsatsförhållande till det idealistiska gudsbegreppet; i de här förekommande mera filosofiska partierna anknyter förf. särskilt till filosofen Joh. Rehmke, åt vilken boken f. ö. är tillägnad. Vi kunna givetvis icke här följa författarens diskussioner med alla dessa filosofer och teologer. För att giva ett konkret intryck av framställningens art skall jag närmast något dröja vid hans behandling av idealisten Eucken och anti-idealisten Barth.

Det intresse, som enligt Schumann närmast knyter sig till Euckens namn, är att denne först bland de idealistiska religionsfilosoferna har insett, »att mystiken icke ensam räcker till för att övervinna nutidens livsnöd». Däröfver har han talat »mitt under den vilhelmska tidsålderns mätta självbelåtenhet». Eucken utgår som bekant ifrån vad han kallar den universella religionen. Det blir här närmast fråga om hänvisningen till den »levande och skapande verklighet», som han kallar das Geistesleben. När den universella religionen då fattas såsom das Innewerden der »Gottheit», betyder detta detsamma

som das Innwerden des alle menschliche schöpferische Arbeit tragenden, in seiner Unbeschränktheit gedachten Geisteslebens in seiner fundamentalen Gegensatz zur vorgefundenen Welt. Denna motsättning mellan andeliv och naturstadium kan nu emellertid enligt Eucken icke övervinnas blott genom en hänvisning till andelivets begrepp och faktum. Och denna syn på saken bildar så övergången från den »universella» till den »karakteristiska» religionen. De resonemang, Eucken i detta sammanhang för, visa, enligt Schumann, hur starkt skakat det idealistiska tänkandets självförtroende blivit. Det är här nämligen icke bara fråga om motsättningen mellan andeliv och naturliv utan ännu mera om de motsättningar inom andelivet självt, som Eucken icke kan undgå att konstatera. Dessa äro allt för stora för att man skulle kunna tala om andelivet såsom en enhet. Och därmed störtar i själva verket både idealismen och dess religion samman. Denna konsekvens drar visserligen icke Eucken själv. Men han måste i varje fall öppet medgiva, att den »universella religionen», idealismens och mystikens religion, för att kunna bestå kräver stöd i den »karakteristiska religionen» och därvid givetvis närmast i kristendomen: es fehlt dieser idealistischen Religion an der Schwungkraft des Glaubens, die den Widerstand der Welt zerbricht. Frågan blir nu hur Eucken i sin religionsfilosofi förbinder sin »karakteristiska» religion med sin »universella». Han försäkrar oss att det i grund och botten råder ett identitetsförhållande mellan den universella religionens »Gottheit» och den kristna gudstanken. När han så skall inmura det nya och i själva verket artskilda, som kristendomen bjuder, såsom en stödjapelare i den idealistiska religiositetens vacklande byggnad, säger det sig självt, att detta nya måste grundligen omhuggas för att kunna passa in i den gamla stilen. Den revision av kristendomen, som Eucken så påyrkar, innebär för den i teologiens historia bevandrade inga överraskningar. Den omtolkning av kristendomen, som han presterar, för, såsom Schumann säger, icke på någon punkt över den linje, som markeras av Lessing, Hegel och Strauss. Den går tillbaka på upplysningens sats om att tillfälliga historiska sanningar icke kunna tjäna som bevis för eviga förnufts-sanningar. Euckens position kännetecknas därav att han icke kan fullborda sin religionsfilosofi utan att taga den kristna gudstanken till hjälp, men att han samtidigt omböjer och fördunklar denna i överensstämmelse med idealismens krav. Han vågar icke stå fast på

den idealistiska grunden, men vågar å andra sidan icke taga steget över till den kristna gudstanken.

Vid genomläsningen av Schumanns kritiska analys av Euckens religionsfilosofi framträdde livligt för mitt minne de Olaus-Petri-föreläsningar, som Eucken på sin tid höll i Uppsala 1909, året efter att han mottagit Svenska akademiens nobelpris. Föreläsningarna av den prisbelönte filosofen motsågos med vissa förväntningar. Den gamla idealistiska Uppsalafilosofien från 1800-talet levde vid denna tid med tynande liv, men den levde dock, och det fanns alltjämt många, som litade till »idealismen» såsom ett skyddsvärn mot »naturalism» och »materialism». Den teologi, som samtidigt höll på att arbeta sig fram i Uppsala, var som bäst i färd med att från 1800-talsidealismens omtolkning av kristendomen söka sig fram till det egenartat kristna — jag tänker därvid i främsta rummet på Einar Billings teologiska insats. I denna situation kom Eucken. Jag vet mig knappast någonsin ha lyssnat till några föreläsningar, vilka så som dessa föllo platt till marken. När föreläsningarna voro slut, så stod i varje fall en sak fullt klar för mig och det var att idealismen aldrig skulle komma att giva oss något lösensord i tidslägets svårigheter samt att kristendomen svårligen skulle kunna företaga sig något mera ödesdigert än att vilja söka stöd från detta håll. Detta intryck befastades, när Vitalis Nordström ett par år senare såsom Olaus-Petri-föreläsare talade om Religion och tanke. Hans föreläsningsserie var ojämförligt intressantare. Den gav emellertid — vad Euckens icke givit — ett starkt tragiskt intryck. Här mötte oss på ett helt annat sätt än hos Eucken en intensiv tankarnas brottnings, en obändig viljestyrka, en titanisk kamp till det yttersta — för att nå det omöjliga.

Vid närmare eftersinnande blev det mig så småningom klart, att — såsom Schumann framhåller i fråga om Eucken — den vacklande idealismen tvungits att söka stöd hos kristendomen. Men det var på samma gång uppenbart, att den trots sin ställning såsom hjälpsökande icke desto mindre bibehållit sina traditionella översittareanspråk i förhållande till både kristendom och teologi. Kristendomen ville den alltfört omtolka och omgestalta efter sina förment vetenskapliga krav; därmed pretenderade den för egen del att besitta en högre grad av vetenskaplighet än teologien, som den hälst ville behandla med beskyddande nedlåtenhet. När jag övervägde denna oemotsvarighet mellan idealismens verkliga läge och dess pretentioner, förstod jag, att situationen var ohållbar. Och likväl förstod jag ännu långt ifrån

klart, huru artskilld idealistisk spekulaton och idealistisk religion är från karakteristisk kristendom. Den fulla insikten härom vann jag egentligen först i sammanhang med ingående forskningar till den kristna tankens historia, specielt inriktade på den kristna gudsbilden och den kristna försoningstanken. Först då såg jag tillräckligt klart, hur de kristna huvudmotiven århundradena igenom brottats med idealistisk religionsspekulation, hur försöken att förbinda kristendom och idealism till en enhet visserligen rent historiskt sett merendels voro förklarliga nog, men huru dessa försök icke desto mindre undantagslöst ledd till ett undertryckande just av det för kristendomen mest centrala och karakteristiska — att idealismen alltid på ett eller annat sätt innebär ett idealiserande av det mänskliga och därmed s. a. s. en tro på det mänskliga av sådan art att den icke förenas med att »sätta all tro och lit till Gud allena». Det blev mig också klart, att »Gud» i det ena fallet betydde något helt annat än i det andra. I jämförelse med denna fundamentala motsättning blir från kristendomens synpunkt sett även en sådan differens som den mellan »idealism» och »naturalism» av relativt underordnad betydelse. Är kristendomen till sin innersta halt något helt annat än idealism, så blir det meningslöst att säga, att kristendomen skulle stå idealismen »närmare» än den står »naturalismen». Gäller det nu för teologien först och främst att låta detta vara detta eller m. a. o. att låta kristendomen vara vad den är, så torde knappast heller någon mera orimlig och självuppgivande teologisk position kunna tänkas än den som tar sig uttryck däri att teologen med tacksamhet för förment hjälp skulle buga sig för den idealistiska spekulaton, som på grund av sin egen natur icke annat kan beställa än att upplösa kristendomens centrala innehåll. Det är onekligen att förlita sig på furstar, de där icke kunna hjälpa. Paulus' ord — »för grekerna en dårskap» — gälla alltfört.

Jag har redan alltför länge uppehållit mig med kommentarer till Schumanns Euckenstudie, det är nu hög tid att övergå till hans kritiska analys av Karl Barth. Schumanns huvudfråga är, om vi hos Barth finna en effektiv uppgörelse med »idealismen». Resultatet av undersökningen blir väsentligen detta: Barth och den »dialektiska» teologien överhuvud ha visserligen en klar blick för kristendomens artskillnad från idealismen, men äro å andra sidan alltför beroende av idealistiska tankeförutsättningar för att på allvar kunna befria teologien från idealismens bojar. Schumann ger Barth betydande er-

kännanden. Han går t. o. m. så långt att han säger, att hos honom das reformatorische Verständnis des biblischen Gottesgedankens wieder als das ursprünglich Bestimmende aller Theologie zur Wirkung kommt. Beviset för att så skulle vara fallet finner Schumann framför allt vara givet i och genom den syn på Gud såsom skaparen, som Barth utvecklar. Att Gud är skapare betyder icke att — såsom saken ställer sig för en idealistisk omtolkning — Gud skulle vara världens »urgrund» eller dess »första orsak», det betyder icke, att Gud skulle införas såsom förklaringsprincip vid uppbyggandet av en rationell världsförklaring. Skapelsetron står tvärtom i radikalt motsatsförhållande till alla dylika världsförklaringsförsök. Skapelsetron betyder i stället att Gud står över världen och gentemot världen såsom medveten vilja. Den kristna skapelsetron markerar i själva verket en skarp gränslinje i förhållande till idealismen, som an Stelle des ursprünglichen Gegenüber von Gott und Mensch immer eine mehr oder weniger verklausurierte ursprüngliche Einheit von Gott und Mensch setzt. Den kristna gudstanken innebär härmed en radikal kritik av »alla idealistiska tornbyggnadsförsök». Barths teologi ter sig enligt Schumann från denna synpunkt sett såsom der entschlossene und gelungene Durchstoss durch die idealistische Traditionslast, welche die evangelische Theologie seit Jahrhunderten zu erdrücken droht.

Likväl vill Schumann icke när allt kommer omkring betrakta genombrottet såsom så effektivt som dessa sist anförda ord giva vid handen. Han ingår utförligt på det begreppsschema, den tids- och evighetsdialektik, med vilken Barth rör sig, samt visar på ett i själva verket slående och oemotsägligt sätt hur dessa tankeformer åter och åter förhindra Barths religiösa intentioner att komma till sin rätt. »Sätter man Guds förhållande till människan lika med det dialektiskt förstådda förhållandet mellan evighet och tid, så har man strängt taget visserligen givit uttryck åt motsättningen mellan Gud och människa, men däremot upphävt Guds — absoluta — suveränitet över människan.» Schumann påvisar särskilt hur den Barthska begreppsdialektiken inverkar på och diskvalificerar tanken på Gud såsom den dömande Guden. Den dömande gudsviljan kan icke inställas i den dialektiska evighetens ram — den är etwas ganz anderes als diese Ewigkeit, und diese Ewigkeit erträgt auch nicht die leiseste Ergänzung zu dem, was ihren dialektischen Sinn konstituiert: sie ist das alles Begrenzte begrenzende Unbegrenzte. Keine begrenzende, gegenständliche Bestimmung hat in ihr Raum. Indem ich den Satz: 'die Ewigkeit



ist die dialektische Krisis der Zeit' verstehe vom Sinn des Satzes: 'der sündige Mensch steht im Gericht des lebendigen Gottes' habe ich den dialektischen Begriff der Ewigkeit — 'Aufhebung und Begründung alles Gegeben' — nicht ergränzt oder gedeutet, sondern zerstört und aufgegeben. Schumann framhåller slutligen att det som här sagts om domstankens förhållande till tids- och evighetsdialektiken också gäller i fråga om uppenbarelsetanken. Hans slutomdöme blir följande: Hela Barths bemödande är inriktat på att skaffa rum för Guds majestät i bibelns mening. Det har lyckats honom att åter tillföra teologien N. T:ets livsluft. Men när han sedan söker hävda majestätstanken med från transcendentalfilosofien lånade medel, kommer en stark ström av idealistiskt tänkande åter in i hans teologi. Denna kommer då att få karaktären av ein wild bewegter Kampf, in welchem oft im Augenblick, wo schon die Entscheidung gefallen scheint, der scheinbar unterlegene Teil plötzlich neue Kräfte ins Treffen schickt, welche mit einem Schlag die Kriegslage verändern. Aber es ist freilich bis heute keine Ueberwindung des Idealismus, kein Sieg des christlichen Gottesgedankens. — Den kritik Schumann här framför riktar utan tvivel uppmärksamheten på en öm punkt i Barths teologi, men jag vill ifrågasätta, om icke den yttersta orsaken till att »den kristna gudstanken» icke på allvar slår igenom hos Barth är att söka däri att den i själva verket icke av Barth blivit fattad i hela sin innehållsfyllda rikedom — Schumanns sats om att Barth förnyat det reformatoriska förståendet av den bibliska gudstanken är i så fall endast en halv sanning.

Schumanns positiva utredningar äro dels ägnade åt metodologiska frågor och dels åt en framställning av »den kristna gudstankens» art. Det är icke alltid så lätt att klart fixera innebörden av Schumanns metodologiska anvisningar. Avsikten är visserligen såtillvida fullt klar, som Schumann eftersträvar att befria teologien från de kunskapsteoretiska antaganden, på vilka den idealistiska religionsspekulationen vilar. Det är också tydligt, att han icke vill ställa teologien helt utanför och oberoende av det filosofiska arbetet. Med all rätt hävdar han den betydelse som filosofien, fattad såsom Begriffs-erklärning, äger för teologien lika väl som för alla andra vetenskaper. Beträffande hans ställning till de kunskapsteoretiska frågorna är det emellertid icke fullt klart, om han vill stanna vid »en kritik av all kunskaps-teori såsom förment grundvetenskap» eller om icke det hela till sist mynnar ut i en slags »realistisk» kunskapslära, vilken skulle leda till

att Gud betraktades såsom en »realitet» ibland andra realiteter. I varje fall är det tydligt att Schumann söker undvika tvenne uppfattningar: dels den som på det sättet vill göra Gud till ett »objekt» att människan skulle s. a. s. äga Gud i sin tankes våld, dels den som vill taga sin tillflykt till den sogennanten nichtgegenständlichen Gottesbegriff. Om en viss oklarhet häftar vid framställningen av teologiens förhållande till filosofien, så torde *en* väsentligt bidragande orsak härtill vara, att den teologiska uppgiften icke blivit klart och entydigt fixerad. Man möter här och var i framställningen en viss förväxling mellan tro och teologi, mellan trosutsagor och teologiska satser. Enligt anmälares tanke lär det icke vara möjligt att klarlägga förhållandet mellan teologi och filosofi med mindre än att den teologiska uppgiften blivit klart och entydigt bestämd såsom den vetenskapliga uppgift, vilken inriktar sig på den kristna tron såsom forskningsobjekt och vilken med alla till buds stående medel söker klarlägga denna kristna tro i dess egenart.

Schumanns framställning av »den kristna gudstanken» — det lägges med rätta vikt vid att det icke är fråga om ett »gudsbegrepp» — kretsar väsentligen kring tvenne centra: Gud såsom person och Gud såsom skapare. I den kristna teologiens tal om Gud såsom »person» ser Schumann något som bestämt skiljer den kristna gudstanken från varje idealistiskt gudsbegrepp. Otvivelaktigt hänvisar han också i detta sammanhang på sådant som är oskiljaktigt förbundet med den kristna trons gudsbild: Gud är här den med människan talande och handlande. Det torde emellertid kunna ifrågasättas, om själva uttrycket person här äger den fundamentala vikt, som Schumann vill tillskriva det — man kan icke undgå att erinra sig att beteckningen Gud såsom person är lika okänd för reformationen som den var för N. T. Synnerligen klar och instruktiv är framställningen av innebörden av den kristna tron på Gud såsom skapare — skarpt och övertygande uppvisas hurusom varje inflytande från idealistiska religionspekulationer omedelbart leder till en fullständig omtolkning: trots det att skapelse läran varit en inkörsport för allehanda »idealism» är skapelse tron icke desto mindre särdeles ägnad att illustrera motsättningen mellan kristendom och idealism. Och likväl måste det sägas, att trots allt denna motsättning alldeles icke blivit tillräckligt klarlagd genom Schumanns utredningar. Det säges vid något tillfälle, att reformationens förnyelse av den äkta kristna gudstanken särskilt framträder däri att begreppen dom och nåd fingo en fullständigt



skildrar Brunner den olikartade struktur, som spekulationen i dessa tre fall äger. Det ligger honom emellertid framför allt om hjärtat att framhäva vad dessa spekulationsens tre typer ha gemensamt. De överensstämma i grundförutsättningen: »att en enhetlig, allt varande omfattande, alla motsättningar upplösande tolkning av verkligheten genom tänkandet vore möjligt». Varje dylikt spekulativt system är fött fram av en monistisk grundövertygelse. Metafysikern »förfogar icke bara över gudsiden; utan, just emedan han kan detta, är han i sista hand i sin andes innersta djup identisk med denna tänkta utgrund. Detta är *varje* systems mystiska eller panteistiska grundval.» Varje filosofisk gudstanke är såsom sådan monistisk eller panteistisk eller mystisk. Systemet blir alltid en tänkarens monolog med sig själv — detta gäller, säger Brunner, också om den s. k. etiska idealismen hos Fichte och historiefilosofien hos Hegel.

I motsättning härtill ställer Brunner nu den bibliske skaparguden. Gud är här alltid subjekt, den talande och handlande, den suveräne Herren. »Såsom skapare kan han blott fattas därigenom att han icke kan fattas i kontinuitet med världen, utan blott i och genom sitt eget ord.» Eftertryckligt framhålles vidare hurusom denna motsättning i sig innesluter en annan motsättning, nämligen i fråga om synden. Under det att metafysiken tack vare sitt monistiska drag icke på allvar kan finna plats för synden, framträder kännedomen om synden såsom oskiljaktigt förbunden med den bibliska gudstron. Den idealistiska metafysiken mynnar med nödvändighet ut i en teodicé, medan däremot den bibliska gudstron ställer eskatologien i teodicéens ställe. Brunner berör slutligen den motsättning, som ligger däri att idealismen visserligen talar om frälsning men däremot icke om förlåtelse. För den kristna gudstron är »Gud, Herren, den förlåtande, skänkande kärleken». Även om det tacksamt måste erkännas, att alltså denna punkt, den i själva verket viktigaste, blivit berörd, kan det knappast sägas, att den fått det beaktande som kräves. Ett uttalande som detta att »Guds nåd består däri att han fordrar mig helt för sig» tyder f. ö. på en osäker uppfattning av den kristna kärlekstankens innebörd. Men intet är — såsom redan ovan framhölls vid granskningen av Schumanns bok — viktigare vid en uppgörelse med »idealismen» än att den kristna kärlekstankens verkliga innebörd klarlägges.

Då denna anmälan måste avslutas på nästa sida, nödgas jag inskränka mig till några korta anmärkningar om Brunners i många avseenden intressanta artikel *Biblische Psychologie*. Med »biblisk

psykologi» förstår Brunner i själva verket den kristna trons syn på människan. Hans syfte synes närmast vara att uppvisa, att denna »psykologi» måste fattas såsom »regulativ» i förhållande till all annan psykologi. Denna är enligt B. nödvändigt antingen naturalistisk eller idealistisk eller romantisk, beroende på hur man tänker sig förhållandet mellan subjekt och objekt, mellan ande och natur. Visserligen kan trons syn icke bevisas, men det kan enligt B. uppvisas dels att trons »psykologi» icke strider mot »verkligheten» och dels att varje annan självkänedom kommer i strid med »verkligheten», i samma mån som den avviker från den kristna insikten. Vad B. har att säga om den s. k. kristna psykologien sammanfattar han i följande sats: människan är skapad till Guds beläte men är genom synden fallen och fördärvad. Gudsbelätet betyder att människan kan besvara eller icke besvara Guds tilltal — det betyder däremot icke på mystikens och idealismens vis tillvaron av något förment högre och gudomligt själv. I motsats till dylika tankegångar framhåller B. förtjänstfullt att synden rör människan i hennes totalitet. Synden betyder, framhålles det här, motstånd mot Gud. Nu är det emellertid karakteristiskt, att B. vid uppgörelsen med de tre nämnda psykologiska huvudformerna icke talar om synden såsom motstånd mot Gud utan såsom »Widerspruch im Menschen». »Dass der Mensch sich im Widerspruch erkennt — heisst sich als Sünder erkennen.» En plattform för den sökta uppgörelsen vinner han alltså därmed att den specifikt religiösa synpunkten, synpunkten coram deo lämnas. Den ovan antydda bevisföringen går sedan ut på att fastställa, att all annan psykologi ensidigt framhäver någon viss sida hos människan — naturalismen den sinnliga sidan, idealismen förnuftet, romantiken individualiteten — och därmed saknar blick för den »Widerspruch», som karakteriserar det mänskliga livet. Mot dessa ensidigheter utgör »den bibliska psykologien» ett korrektiv. — Mycket kunde vara att säga om dessa konstruktioner. Jag inskränker mig till tvenne påpekanden. 1) B. utgår från den förutsättningen att en psykologisk analys nödvändigt skall grunda sig på någon viss given »världsåskådning» — denna förutsättning kan icke principiellt motiveras. 2) Vid uppgörelsen lämnas — såsom ovan sagts — den specifika trossynpunkten ur sikte. Anmälaren bestrider icke, att trons syn belyser också »psykologiska» frågor, men skall detta kunna ske, så måste därvid trons syn klart och konsekvent fasthållas.

GUSTAF AULÉN.

# D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

## RELIGION OCH VETENSKAP ÄN EN GÅNG.

Det torde vara överflödigt framhålla, att jag är ytterst tacksam mot Teologisk Kvartalskrift, för att den ännu en gång öppnat sina spalter för en diskussion av min bok *Religion och vetenskap*, liksom mot doc. Lindroth för den utförliga granskning, som han ägnat den-samma (h. 3, s. 269 ff.). Från början har jag betraktat denna bok som en diskussionsinledning. Det värsta, som kan hända en inledare, är icke, att han möter kritik, utan att hans synpunkter icke visa sig vara värda att debatteras. Den debatt, som boken hittills väckt till liv, har också för mig personligen varit synnerligen lärorik. Om jag av doc. Lindroths inlägg icke kunnat lära så mycket, som jag hoppats, så sammanhänger detta därmed, att jag i åtskilliga av de åsikter, mot vilka han riktar välbefogade hugg, absolut icke är i stånd att igenkänna min egen, i boken genomförda tankegång. Det är därför knappast mitt fel, om min replik på viktiga punkter mera har karaktär av en dementi än av en principuppgörelse.

Doc. Lindroths granskning fortskrider i tre etapper. Jag skall här söka punkt för punkt följa hans framställning.

1. Den första etappen har till uppgift att uppvisa »*bristande logisk stringens*» i undersökningens metodik (s. 272). Resultatet tillmötesgår detta syfte, då det formuleras i följande domslut: »Förfaringsättet fyller icke logikens krav» (s. 278). Låt oss se till, hur denna dom motiveras. Bortser jag från oväsentligheter, har jag att stanna inför trenne huvudanmärkningar.

a. För det första är själva *problemuppläggningsen ologisk*. Förf. har gjort gällande, att varken naturvetenskap eller humanism »kommer åt verkligheten». »Gudsmedvetandet, vars nödvändighet i och för sig icke uppvisats och vars illusoriska karaktär från religionsfilosofisk synpunkt t. o. m. ställts i utsikt, skall åt naturvetenskapens och humanismens vacklande verklighetsmedvetande skänka nödvändighet. Det blir icke mycket bättre än när en blind skall leda en blind» (s. 271 f.). Härtill genmäles: 1:o. Undersökningen har aldrig ifrågasatt

naturvetenskapens giltighet (jfr vidare under 3.). 2:o. Jag har aldrig påstått, att naturvetenskap och humanism icke »komma åt verkligheten». Vad jag gjort gällande är, att de representera *delaspekter* på verkligheten och följaktligen icke kunna göra anspråk på att *uttömmade* bestämma densamma. 3:o. Gudsmedvetandets religionsfilosofiska giltighet kan endast ligga däri, att det *faktiskt* bildar förutsättning för det vetenskapliga verklighetsmedvetandet. Jag har sökt uppvisa, att så är fallet. Vare sig detta försök lyckats eller icke, är själva *problemställningen*, så vitt jag kan se, logiskt oantastlig. I varje fall har L. icke uppvisat motsatsen. (Jfr även härtill mom. 3.)

b. Den andra huvudanmärkningen gäller min bestämning av det vetenskapliga *verklighetsbegreppet*. L. anför min tes: »Att erfarenheten äger objektiv verklighetshalt innebär sålunda, att den är gemensam erfarenhet för skilda subjekt». Häremot anmärker han dels, att en för skilda subjekt gemensam erfarenhet mycket väl kan vara objektivt felaktig, dels, att jag aldrig kan *vet*a, om min erfarenhet delas av någon annan, dels slutligen, att den ponerade kunskapen om den andre förutsätter bekräftelse hos en tredje o. s. v. in infinitum (s. 273—275). Hela denna kritik vilar på en total missuppfattning av den verkliga innebörden i det av mig uppställda verklighetsbegreppet. Måhända är knapphändigheten i min framställning delvis skuld till denna missuppfattning. En kort kommentar torde därför vara på sin plats. Tankegången är följande: Då jag säger, att något är objektivt verkligt, så *menar* jag därmed, att det är till icke blott i min egen föreställning utan i varje annans, som med motsvarande uppfattningsresurser står i samma situation som jag själv (jfr boken, s. 239). Det är härvid alldeles likgiltigt, om någon annan människa vid min uppfattning av objektet såsom verkligt *faktiskt* är närvarande såsom kontrollerande instans. För bestämningen av verklighetsbegreppet är det ävenledes likgiltigt, om ett visst omdöme, där verklighet tänkes, *faktiskt* är sant eller falskt. Då en person med anlag för hörselhallucinationer säger: »En klocka ringer här inne i rummet», kan detta vara falskt, ehuru han tydligt uppfattar klockklangen. Detta hindrar icke, att han vid fällande av ovanstående omdöme tänker icke bara ljudsensationens utan även den ringande klockans verklighet. Eljes skulle han ha sagt: »Det låter i mina öron, som om en klocka ringde» eller något dylikt. Då han i stället säger: »En klocka ringer», *menar* han, att ljudsensationen icke är något för honom specifikt utan måste uppfattas även av andra, som ev. befinna sig i rummet. På motsvarande sätt var

det av L. anförda omdömet: »Jorden står stilla» för *sin* tids vetenskap ett objektivt verklighetsomdöme — även om det i *vår* tid på grund av nya rön måste falskförklaras. Att omdömet: »Jorden rör sig kring solen» *nu* tillmätas objektiv realitetshalt innebär, att den som fäller detta omdöme förutsätter dess giltighet för alla, som äga nödig omdömesförmåga i dessa ting. Principiellt är det emellertid icke uteslutet, att även sistnämnda omdöme av en följande tid kommer att korrigeras på grund av nya rön, som äro av den art, att de även av andra kunna uppfattas. Tanken »objektiv verklig» innebär alltid — det är kontentan — en sådan referens till ett annat subjekt, faktiskt närvarande eller blott tänkt. Härav framgår 1:o, att frågan om verklighetsbegreppet icke får förväxlas med frågan om *criterium veri*, så att de »andra subjekten» skulle i något avseende garantera ett visst omdömes faktiska giltighet; en sådan allmän garanti får nog f. ö. vetenskapen finna sig i att vara utan; 2:o, att jag alls icke behöver *veta*, om min erfarenhet delas av den andre. Om jag så står ensam om en uppfattning, kan jag tillmäta denna objektiv giltighet — vilket otvivelaktigt innebär, att jag inkompetensförklarar »de andras» uppfattningsförmåga på punkten i fråga. Men tanken, att de andra *borde* och *skulle* dela min uppfattning, om de ägde nödiga resurser, kan jag icke släppa utan att samtidigt förvisa min uppfattning till de subjektiva illusionernas värld. — Vad den tredje punkten beträffar — om möjligheten att äga real kunskap om ett annat subjekt — se följande mom.

c. L:s tredje huvudanmärkning gäller *den humanistiska människokunskapens princip*: utan du — intet jag (Geijers s. k. personlighetsprincip). Han riktar här sitt angrepp mot tanken, att personligheten på grund av du-medvetandets »objektivitet» skulle vara föremål för (humanistisk) *vetenskap* (s. 275—278). Kritiken är fullt berättigad — men den träffar en tankegång, som jag aldrig framställt och aldrig *kunnat* framställa, emedan den totalt skulle spränga den i boken framlagda grundsynen på dessa ting. Anledningen till denna fatala missuppfattning kan knappast sökas i framställningens oklarhet eller knapphändighet, då jag ägnat en hel paragraf (boken, s. 205 ff.) åt den grundväsentliga *distinktionen mellan humanistisk människokunskap och humanistisk vetenskap*. Här utlägges bl. a., att »människokunskapens objekt, personligheten, endast *indirekt* är objekt för den humanistiska vetenskapen. Den senares direkta objekt äro att söka i de historiska personligheternas mångfaldiga 'objektiveringar' inom



kulturlivet» (s. 206). Att »människokunskapen» icke tänkts som en vetenskaplig kunskap torde f. ö. framgå av hela framställningen av de humanistiska grundkategorierna (s. 178 ff.). Meningen här är ju den, att humanismen som vetenskap *förutsätter* — på annat sätt än naturvetenskapen — en omedelbar och ovetenskaplig kunskap av närmast etisk innebörd, varigenom människan betraktas som ansvarig personlighet. På motsvarande sätt förutsätter teologien en ovetenskaplig kunskap, »den religiösa kunskapen» eller tron. I båda fallen är kunskapens »objekt» tillika subjekt, d. v. s. ett du, vilket just omöjliggör varje i vetenskaplig mening objektivt vetande. Härav framgår 1:0, att du-medvetandets (människokunskapens) föremål icke sammanfaller med den vetenskapliga psykologiens objekt, det psyko-fysiska duet (jfr boken, s. 177, 191 f., 198 f. m. fl. ställen) utan med det etiska duet; 2:0, att jag ingalunda »korrigerar mig själv» (L., s. 277), då jag bestrider duets vetenskapliga uppfattbarhet. Detta bestridande borde i stället ha givit L. anledning att korrigerera sin missuppfattning på denna punkt. Lika gärna kunde han göra gällande, att jag korrigerar mig själv, då jag i annat sammanhang bestrider möjligheten av en vetenskaplig kunskap om Gud, ehuru han angives vara den religiösa kunskapens (trons) föremål.

In summa: L:s anmärkning om bristande logisk stringens i den kritiserade tankegången är i stort sett berättigad. Men denna tankegång har intet att skaffa med den, som jag i det anförda arbetet sökt genomföra.

2. Kritikens andra etapp gäller det kap. i min bok, där jag sökt ange *det religiösa gudsmedvetandets innebörd*. Efter att riktigt ha betonat, att detta avsnitt av undersökningen har en rent empirisk-fenomenologisk — alltså varken teologisk eller filosofisk — karaktär, söker L. mera i förbigående misstänkliggöra detsamma genom att fråga, var det i så fall egentligen hör vetenskapligt hemma (s. 279). Härtill må svaras, att den religionsvetenskapliga uppgiften icke är uttömd med den systematisk-teologiska resp. den religionsfilosofiska. Det måste väl ändå få anses vara en vetenskapligt fullt legitim uppgift att från en viss synpunkt söka beskriva religionens »sätt att se» under medveten abstraktion från den filosofiska giltighetsfrågan. Skall man komma till rätta med den senare, synes det mig rent av vara ett grundvillkor, att en sådan undersökning förutskickas; eljes hamnar man alltför lätt i tomma konstruktioner. — Kritiken gäller nu också väsentligen denna min undersökning av religionens egenart.

Tvenne huvudanmärkingar framställas.

a. Religionen har »fått för litet», då framställningen räknar med möjligheten av gudsmedvetandets illusoriska karaktär, så länge det ej blivit religionsfilosofiskt legitimerat (s. 279 f.). Det torde eljes vara uppenbart, att den antydda möjligheten gäller religionen betraktad ur *filosofisk* synpunkt, icke ur *religiös*. Av de många ställen i min bok, där detta otvetydigt utsäges, anför jag ett ur inledningskap. (s. 14): »Den religionsfilosofiska sanningsfrågan är ett filosofiskt problem men *icke* ett religiöst. För det realitetsmedvetande, som ingår i gudstron, äro filosofiska garantier helt och hållet överflödiga. Den religiöse är lika viss i sin tro på den Gud, vilken mött honom i gudsgemenskapen, som han är viss på sin egen eller yttervärldens verklighet. Ingen logisk bevisning skulle kunna öka hans trosvisshet — liksom ej heller några logiska motbevis skulle kunna komma den att vackla. Den religiösa problematiken ligger på ett helt annat plan än det logisk-vetenskapliga.» Den anmärkta formuleringen utsäger alltså endast, att den fenomenologiska religionsundersökningen ännu icke kunnat *ställa* problemet om religionens filosofiska giltighet. Varmed naturligtvis *icke* har påståtts, att icke giltighetsfrågan skulle kunna ställas med anlitande av en *annan* metodik.

b. Religionen har fått »för mycket, d. v. s. vad densamma icke tillhör», genom själva *anläggandet* av realitetssynpunkten. »En 'religion', som sätter Guds realitet i fråga, är icke mera någon religion. Ja, t. o. m. *frambävandet* av de religiösa realitetskategorierna är den äkta religionen främmande. En religion, som skulle behöva plädera för Guds realitet, har förlorat sin verkningskraft. Religionen lever i Guds verklighet omedelbart och oreflekterat såsom i sitt livselement. Blotta antydning om att realitetssynpunkten skulle behöva anläggas, är för det äktr religiösa sinnet anstötligt» o. s. v. (s. 280 f.). Här måste jag uppriktigt erkänna, att jag alls icke förstår min kritikers mening. Så långt äro vi ju ense, att den religionsfilosofiska giltighetsfrågan saknar aktualitet i själva den religiösa akten. Att exempelvis från predikstolen »accentuera de religiösa realitetskategorierna» vore därför också skäligen opåkallat. Men betyder detta, att det i en *religionsvetenskaplig* undersökning, som har till syfte att beskriva religionens verklighetssyn, skulle vara otillåtligt att ange den kategoriala strukturen i densamma? Denna fråga kan besvaras jakande, blott om man — med utgångspunkt t. ex. i den moderna Uppsala-filosofiens kunskapsteori — menar, att religionen är en rent subjektiv företeelse,

som alltså *saknar* varje transsubjektiv verklighetsrelation. Om detta är fallet, blir ett framhävande av de religiösa realitetskategorierna givetvis orimligt av den enkla anledningen, att sådana kategorier saknas. L. synes emellertid icke ha denna utgångspunkt. »Religionen lever i Guds verklighet.» Därmed har han så kraftigt som möjligt framhåvt den religiösa verklighetssynpunkten. Det behövs blott, att detta omdöme närmare analyseras med hänsyn till dess empiriska innehåll, för att de religiösa realitetskategorierna skola framträda.

Ännu en sak må i detta sammanhang tilläggas. Man måste noga skilja mellan en vetenskaplig (fenomenologisk) *framställning* av de religiösa realitetskategorierna och en tendens att låta det vetenskapliga verklighetsmedvetandet *normera* det religiösa. I senare fallet blir det onekligen fråga om en sammanblandning mellan religion och vetenskap. L:s kritik på denna punkt kan måhända förklaras av att han ej hållit isär dessa båda tillvägagångssätt.

3. I kritikens tredje etapp söker L. uppvisa orimligheten i själva *problemet* religion och vetenskap, åtminstone i den mening, som det av mig blivit ställt. Detta är nämligen ett skenproblem: svaret ligger i själva verket analytiskt inneslutet i frågan. Anmärkningen utföres vidare med hänsyn till såväl vetenskapens som religionens påstådda »Fragwürdigkeit».

a. Hela undersökningen förutsätter — uppges det — att *vetenskapen* ställts i fråga men att dess giltighet räddas med hänvisningen till religionen, vilket i sin tur beror på att »vetenskapens problematik icke var så allvarligt menad». Bokens förf. har icke på allvar räknat med skepticismsens möjlighet (s. 283 f.). Av detta påstående är endast den sista satsen riktig. Men detta sammanhänger därmed, att min undersökning *aldrig* ifrågasatt vetenskapens giltighet. Jag anför följande kursiverade sats i inledningskap. (s. 28): »Vår enda förutsättning är, att vetenskapen själv gör anspråk på att fälla giltiga omdömen om reala objekt.» För att få säkrast möjliga utgångspunkt — icke för att »sudda ut gränserna» (L., s. 273) — har jag härvid utgått från den naturvetenskapliga begreppsbildningen. Min frågeställning är analog med Kants i *Kritik der reinen Vernunft*: När det nu en gång ges en vetenskap — vilka förutsättningar bygger den på? Det vore ju också alldeles meningslöst att i en religions*vetenskaplig* undersökning, som ställer religionen inför vetenskapens forum (på predikstolen är situationen annorlunda!), sätta vetenskapen själv i fråga. Detta bl. a. av de skäl, som L. andrager s. 284. I denna del är undersök-

ningen sålunda rent vetenskapsanalytisk — däri ger jag L. obetingat rätt. Min uppgift har varit att analysera den vetenskapliga verklighetsuppfattningen, tills den punkt framträtt, där det visar sig, om vetenskapen *faktiskt* vilar i sig själv eller om den till äventyrs stöder sig på betingelser, som ligga utanför dess egna gränser.

b. I fråga om *religionen* är nu, enligt L., situationen likartad. Den fenomenologiska undersökningen ifrågasätter visserligen det religiösa giltighetsanspråket. Men om religionen skall vara vetenskapens förutsättning, »måste ju det religiösa i sig på något sätt äga giltighet. Alltså var problemet: religionen ej så allvarligt menat» (s. 283 f.). Denna anmärkning visar, att L. helt glidit förbi själva kärnpunkten i min undersökning. Först erinrar jag åter om vad som sagts under mom. 2.: Ur *religiös* synpunkt har religionens giltighet aldrig »satts i fråga». Ur *filosofisk* synpunkt är det däremot fråga om en *verkelig* problematik, som framspringer ur det faktum, att religionen i och för sig saknar varje filosofisk giltighet. Denna uppvisas *endast* därigenom, att religionen — i sin egenart — framstår såsom den förutsättning, varpå det vetenskapliga verklighetsmedvetandet *faktiskt* bygger. Naturligtvis kan riktigheten i min argumentering på denna punkt diskuteras; att ett reallt problem föreligger torde dock vara ofrånkomligt.

Till sist blott ett par ord rörande den mycket allmänt hållna anmärkningen, att min bok »utgör omisskännlig typ för och sista utlöpare av en hel tankeriktning ... som principiellt sammanblandar tro och vetande» (s. 269). Då doc. L. i samma veva fastslår, att det förhåller sig så, »det må av vederbörande erkännas eller icke», synes en dementi på denna punkt a priori vara dömd till ineffektivitet. Dock kan jag icke underlåta att påpeka, att L:s enda motivering för denna anmärkning — påståendet, att det för tron konstitutiva dummedvetandet enligt mig skulle ha vetenskaplig innebörd — såsom ovan visats, vilar på ett missförstånd. Jag måste alltså konstatera, att anmärkningen i fråga antingen hänger i luften — eller måste stödjas med en mera hållbar motivering.

JOHN CULLBERG.

## RELIGION OCH VETENSKAP EN SISTA GÅNG.

Docenten John Cullberg har karakteriserat sin bok Religion och vetenskap såsom en diskussionsinledning. Med tacksamhet mottager jag erbjudandet från Teologisk Kvartalskrift att ånyo taga till orda i frågan. Då jag i Kvartalskriftens senaste häfte behandlade saken, framhöll jag uttryckligen, att det icke var skriften ifråga utan den sak, den behandlat, och den tankeriktning, den representerade, som intresserat. Då C. med anledning härav gått i svaromål, kan han beträffande vissa principiella punkter ge mig oförbehållsamt rätt, men framhåller samtidigt, att jag stundom gått vid sidan av hans framställning. Jag är icke den ende av C:s granskare, som angives icke hava förstått honom, vilket icke torde vara obekant för denna tidskrifts läsare. Den utvärtes, schematiska metod, han anlagt i sitt svaromål, föranleder mig att påstå, att han i mycket gått vid sidan av vad jag djupast menat. Då jag här går att svara C., följer jag icke den schematiska metoden, att jag upptar punkt efter punkt. Härmed skulle diskussionen knappast föras framåt. Jag vill i stället — med risk att en och annan punkt lämnas obehandlad — direkt gå till huvudfrågan, som för mig är denna: Kan religion och vetenskap på det sätt, som här skett, ställas i relation till varandra utan att en sammanblandning kommer till stånd? Kommer den frågan att besvaras nekande, uppstå två nya frågor: Befordrar eller hämmar denna sammanblandning den vetenskapliga klarheten? Befordrar eller hämmar den förståelsen av religionens egenart?

Av C:s svaromål erhålla vi ett preciserat svar på frågan, huruvida en sammanblandning av religion och vetenskap kommit till stånd. Under mom. 3. a. och b. behandlar han frågan om vetenskapens och religionens giltighet. Då giltigheten anges vara såväl av religiös som vetenskaplig (filosofisk) art, uppstå fyra problem: Är vetenskapens giltighet ytterst av vetenskaplig art? Eller religiös? Har religionen blott religiös giltighet? Eller även vetenskaplig (filosofisk)? Dessa fyra problem kunna reduceras till två: Åger vetenskapen i och för sig giltighet? Har religionen mer än en religiös giltighet? *Å ena sidan* synes C. besvara dessa frågor så, att vetenskap och religion klart isärhållas. Jag citerar: »Ur *religiös* synpunkt har religionens giltighet aldrig satts i fråga». Men »ur *filosofisk* synpunkt är det däremot

fråga om en *verklig* problematik, som framspringer ur det faktum, att religionen i och för sig saknar varje filosofisk giltighet». Beträffande vetenskapen framhåller C., att hans »undersökning *aldrig* ifrågasatt vetenskapens giltighet». Och han citerar ur sitt arbete (s. 28): »Vår enda förutsättning är, att vetenskapen själv gör anspråk på att fälla giltiga omdömen om reala objekt». Betyder »vetenskapen själv» lika med »vetenskapen i sig», så torde vara klart, att vetenskapen antas ha sin giltighet i sig själv. Har religionen så en religiös, men icke en vetenskaplig giltighet och har vetenskapen sin giltighet i sig själv, så synas de två vara klart isärhållna. Å *andra sidan* nöjer C. sig icke med dessa bestämningar. Saknar religionen i och för sig varje vetenskaplig (filosofisk) giltighet, så kommer den i relation till vetenskapen att äga en sådan. Denna vetenskapliga (filosofiska) giltighet kan — hävdas det — »uppvisas *endast* därigenom, att religionen — i sin egenart — framstår såsom den förutsättning, varpå det vetenskapliga verklighetsmedvetandet *faktiskt* bygger». Härav framgår, att religionen sålunda dock har en vetenskaplig (filosofisk) giltighet och att vetenskapen icke har sin giltighet i sig själv, utan »stöder sig på betingelser, som ligga utanför dess egna gränser», d. v. s. religionen. Men härav framgår med nödvändighet, att C. måste mena, att vetenskapens giltighet ytterst är av religiös art och att religionen även har vetenskaplig giltighet. Detta betyder, såvitt jag förstår, intet annat än att religion och vetenskap i grunden flutit samman. Det sätt, varpå C. i sitt svaromål preciserat sina tankar, stöder alltså den uppfattning, jag förut gjort gällande, att C. representerar en tankeriktning, som djupast sammanblandar religion och vetenskap, även om hans påståenden stundom gå i motsatt riktning.

Att å ena sidan hävda religion och vetenskap såsom åtskilda, å andra sidan ställa dem i sådan relation till varandra, att de djupast sammanfalla, kan icke gärna ske utan en dialektisk metod, som avslipar och utjämnar motsatserna. Här skall jag intet principiellt invända mot en sådan metod, jag vill blott hävda, att den icke gärna kan utgivas för vanlig logik. Och skall med C. det logiska förfarandet bestämmas såsom vetenskapens första karaktäristikum, så befordrar knappast den ovannämnda dialektiska metoden den vetenskapliga klarheten. Det är i den meningen, jag gjort gällande, att han icke gjort vetenskapen full rättvisa. Och jag kan icke se, att den precision, han givit av sin uppfattning i sitt svaromål under mom. 1. a., b., c., befordrat klarheten. Snarare få vi här nya exempel på användan-

det av den nämnda dialektiska metoden. Blott beträffande några få punkter har jag tillfälle för utrymmets skull att belysa detta.

C. skriver: »Gudsmedvetandets religionsfilosofiska giltighet ligger endast däri, att det *faktiskt* bildar förutsättning för det vetenskapliga verklighetsmedvetandet. Jag har sökt uppvisa, att så är fallet. Vare sig detta försök lyckats eller icke är själva *problemställningen*, så vitt jag kan se, logiskt oantastlig». Detta är mycket belysande för C:s metod, och det är *metoden*, jag i det åsyftade sammanhanget behandlat. »Gudsmedvetandets religionsfilosofiska giltighet» är, då religionsfilosofien skall vara vetenskap, lika med dess *vetenskapliga* giltighet. Denna »gudsmedvetandets religionsfilosofiska giltighet» är vidare, då gudsmedvetandet är lika med religion, identisk med *religionens* vetenskapliga giltighet, ty, såsom vi ovan sett, har religionen en sådan, nämligen i relation till vetenskapen. Huru uppvisas denna religionens vetenskapliga giltighet? Svar: den ligger enligt C. däri, att religionen *faktiskt* bildar förutsättning för vetenskapen. Här äro två ting att uppmärksamma: 1. Den vetenskapliga metoden är enligt C:s princip det logiska förfarandet, men då religionens vetenskapliga giltighet skall uppvisas, kräver han icke mera någon *logisk nödvändighet*, utan nöjer sig med hänvisning till blott religionens *fakticitet*. Men huru skall detta rimma sig med hans eljest hävdade krav, att teologen såsom vetenskapsman har att med logiska grunder räkna med Guds realitet, som ju är det yttersta uttrycket för religionens giltighet? 2. Religionen i och för sig har visserligen enligt C. — det ha vi förut sett — en religiös giltighet, men icke en vetenskaplig. Huru skall med hänvisning blott till religionens fakticitet dess vetenskapliga giltighet kunna hävdas, om religionen hålles skild från vetenskapen? — Denna analys av C:s ovannämnda sats ger vid handen, att han sålunda, när han talar om religionens vetenskapliga giltighet, icke räknar med en logisk nödvändighet, som ju enligt honom eljest är vetenskapens princip, och ändock hävdar religionen såsom förutsättning för vetenskapen. Det är just detta, jag velat framhålla i de partier, som av C. behandlas under mom. 1. i hans svaromål. För att det skall vara någon mening i att religionen i sin fakticitet skall hava vetenskaplig giltighet, måste religion och vetenskap djupast kommit att sammanfalla.

För att ytterligare belysa den av C. använda metoden kan det vara av intresse att aktge på distinktionen mellan humanistisk människo-kunskap och humanistisk vetenskap, som C. gör stort nummer av. Det är sant, att jag icke framhävt *distinktionen* utan *sammanhanget* mellan

dem. Ty jag menar, att för den humanistiska vetenskapens del ligger intresset i sambandet. Tag bort från den humanistiska vetenskapen, vad C. kallar den humanistiska människokunskapens objekt, personlighetslivet och vad därtill hörer, och det är svårt att upprätthålla distinktionen mellan den humanistiska vetenskapen och naturvetenskapen. Av särskilt intresse är här emellertid att se, huru vid bestämmandet av förhållandet mellan den humanistiska människokunskapens objekt och den humanistiska vetenskapen C. gör bruk av den ovan konstaterade dialektiska metoden, genom vilken det skall förklaras, huru den humanistiska människokunskapens objekt är objekt för den humanistiska vetenskapen utan att på samma gång vara det. Det är tydligt, att C. kräver båda delarna, ty om nämnda objekt icke vore objekt för den humanistiska vetenskapen, så skulle denna icke skilja sig från naturvetenskapen, men vore nämnda objekt, personligheten, duet i unik betydelse, verkligen objekt för den humanistiska vetenskapen, så sattes dess vetenskaplighet i fara. Ur detta dilemma räddar sig C. genom den försonande formeln: det är »*indirekt objekt*» för den humanistiska vetenskapen. — Ett ytterligare prov på förmågan att dialektiskt övervinna motsatser se vi, då människokunskapen fattas som »*ovetenskaplig kunskap*» och då humanismen som vetenskap antages förutsätta en »*ovetenskaplig kunskap*». Huru kunskapen, för så vitt den verkligen är kunskap, d. v. s. vetande, på samma gång är ovetenskaplig, och huru humanismen just såsom *vetenskap* och icke såsom gående utöver vetenskapen skall förutsätta en ovetenskaplig kunskap, låter i varje fall icke rimma sig med den vanliga logikens krav. Vidare höra vi, huru »*teologien förutsätter en ovetenskaplig kunskap, 'den religiösa kunskapen' eller tron*». Huru detta påstående låter sig förena med det eljest av C. hävdade kravet, att teologien måste med logiska grunder räkna med Guds realitet och att det logiska förfarandet är vetenskapens första karaktäristikum, är svårt att inse. — Inför sådana reflexioner kan man ej gärna anse, att C. gjort *vetenskapen* full rättvisa, om man med vetenskaplig metod menar, såsom C. gör det, ett logiskt förfarande. Vad C. för övrigt i det här behandlade partiet av svaromålet har att säga om naturvetenskapen och humanismen såsom representerande »*delaspekter på verkligheten*» (mot honom kan jag omedelbart invända, att en aspekt på verkligheten icke är lika med verkligheten själv, vadan mitt påstående, att naturvetenskap och humanism enligt C. ej komma åt *verkligheten*, står fast) och vad han har att andraga till utredande av



sitt verklighetsbegrepp, bestyrker blott den av mig påtalade subjektivismen hos honom, som han förgäves sökt bortarbета, och ger ett eklatant belägg för huru han står i begrepp att hemfalla åt vetenskaplig nihilism.

Att det dialektiska förfarandet är föga ägnat att göra även *religionen* full rättvisa, det vill jag söka uppvisa utifrån två olika synpunkter, därvid berörande, vad C. i sitt svaromål säger under mom. 2. Under framhållande av att den religionsvetenskapliga uppgiften icke är uttömd med den systematisk-teologiska, resp. den religionsfilosofiska framhåller C. i början av mom. 2., att det är en vetenskapligt fullt legitim uppgift att från en viss synpunkt söka beskriva religionens »sätt att se» under medveten abstraktion från den filosofiska giltighetsfrågan, d. v. s. frågan om religionens transsubjektiva verklighetsrelation. Från denna synpunkt kan t. o. m. möjligheten av religionens illusoriska karaktär ställas öppen. Å följande sida i sitt svaromål framhåller C., att den religionsvetenskapliga undersökningen har till syfte att beskriva religionens verklighetssyn, d. v. s. framhålla den i religionen ineliggande transsubjektiva verklighetsrelationen. Alltså den religionsvetenskapliga uppgiften ställer nu i centrum, vad den nyss förut abstraherade ifrån. Från religionsvetenskaplig synpunkt kan enligt C:s egna ord religionen på en gång hava karaktär av illusion och innebära en transsubjektiv verklighetsrelation. Vad betyder detta annat än en dialektik och oscillering mellan religion och vetenskap eller mellan religionen såsom vetenskap och såsom icke vetenskap? Hade icke C:s ståndpunkt blivit klarare, om han icke blott i princip, såsom han gör i slutet av sitt svaromål, utan även i praktiken isärhållit religion och vetenskap och hävdade: Religionen har en religiös giltighet och nöjer sig därmed. Därför är det alldeles meningslöst att från vetenskaplig synpunkt ens antyda möjligheten av dess illusoriska karaktär, ty redan detta innebär att på religionen lagts en vetenskaplig aspekt och att religion och vetenskap sålunda sammanblandats. Vetenskapens enda uppgift är att framställa religionen i dess egenart. Teologien blir då, såsom prof. Aulén gent emot C. gjort gällande, vetenskapen *om* tron. Därvid får religionen, vad densamma tillkommer, och den behöver icke misstänkliggöras såsom möjligen en illusion av en vetenskap, som trätt den alltför nära.

Samma dialektik och oscillering i tankegången konstaterar jag i vad C. säger i sitt svaromål i de båda styckena a. och b. under mom. 2. Under förutsättning av att C:s arbete ville innebära en

vetenskaplig framställning av religionen och låta dess egenart komma fram, framhöll jag, att religionen fått för litet, då från filosofisk — religionsfilosofisk — vetenskaplig synpunkt religionens illusoriska karaktär kunde ställas i utsikt, ty detta är alldeles främmande för religionens egenart, och vidare att religionen fått för mycket, då de religiösa realitetskategorierna medvetet betonades, ty till religionens egenart hör att leva omedvetet och oreflekterat i Guds verklighet; skall däremot religionen plädera för Guds realitet, har den förlorat sin verkningskraft och i grunden upphört att vara religion. Jag avsåg alltså i båda fallen att hävda, att religionen skulle framställas i sin egenart. Typiskt är C:s svar härpå. Han framhåller, att från filosofisk, vetenskaplig synpunkt har man att räkna med möjligheten av religionens illusoriska karaktär och från samma vetenskapliga synpunkt är just framhävandet av de religiösa realitetskategorierna berättigat. Vi ha att uppmärksamma: från vetenskaplig, filosofisk synpunkt både ställes möjligheten av religionens illusoriska karaktär öppen och framhäves de religiösa realitetskategorierna, d. v. s. religionens verklighetsrelation och dess giltighet. Jag kan icke se annat än att detta resonemang bottnar i en sammanblandning av religion och vetenskap och en därav betingad dialektik och oscillering mellan religionen å ena sidan såsom icke vetenskap och därmed ev. illusorisk, å andra sidan såsom identisk med vetenskapen och därför med samma medvetna klarhet som denna betonande realitetssynpunkten. För min del anser jag, att religionen får vad den tillkommer — varken mer eller mindre — genom klart isärhållande av religion och vetenskap.

Här vill jag, i anslutning till vad C. framhåller allra sist i sitt svaromål, framhålla i vad stycke vi äro fullt ense. C. *vill* isärhålla religion och vetenskap, även om han, såsom av det här anförda torde vara tydligt, i praktiken icke alltid gjort det. Den princip, som ligger bakom denna C:s intention, hälsar jag med glädje.

Till sist vill jag framhålla, att jag icke så starkt skulle hava betonat nödvändigheten av det logiska förfarandet, om icke C. själv gjort det. Ändrade han sin grundåskådning från att hävda, att teologen måste med logiska grunder räkna med Guds realitet, till det frimodiga påståendet, att vetenskapen — kalla den naturvetenskap eller humanism eller låt den anlägga vilken behöflig aspekt som helst, det betyder föga — har sin gräns och där på andra sidan är livets och Guds stora Irrationale och att teologen har att räkna därmed *icke i*

*enlighet med utan trots* all logik och allt kulturtänkande och alla förnuftets synpunkter, så skulle jag bättre förstå honom. Jag menar, att man så har att religionsfilosofiskt förbereda förståndet av den evangeliska teologiens egenart. Ty för denna är sannerligen aldrig Guds kärlek i Kristus Jesus något logiskt och rationellt nödvändigt och naturligt, utan en obegriplig och ogenomtränglig hemlighet, som gör uppenbarelsen icke mindre utan mera rik och mäktig. Så torde det ha varit för Luther, då han till sist stannar inför Deus absconditus och t. o. m. kan möta den dolde Guden i den uppenbare.

A. HJALMAR J. LINDROTH.

#### UR TIDSKRIFTERNA.

De senast utkomna häftena av Zeitschrift für systematische Theologie och Zeitschrift für Theologie und Kirche ha utgivits såsom hyllningsskrifter till F. Kattenbusch, som den 3 oktober fyllde 80 år och som alltfort med en enastående vitalitet bedriver teologisk forskning. I hyllningarna ha deltagit teologer av mycket skilda riktningar — ett intyg om huru obunden av teologiska partisynpunkter Kattenbuschs forskargärning är. I Zeitschrift für syst. Theol. ha medarbetat: G. Wehrung: Theologie und deutscher Idealismus; J. Hempel: Gott, Mensch und Tier im Alten Testament; C. Stange: Die christliche Lehre vom ewigen Leben; R. Winkler: Die Eigenart des theologischen Erkennens; P. Althaus: Die Gestalt dieser Welt und die Sünde; H. E. Weber: Vom evangelischen Verständnis des Glaubens. Zeitschrift für Th. u. K. innehåller följande artiklar: G. Aulén: Klassisches Christentum; G. Wobbermin: Giebt es eine Linie Luther—Schleiermacher?; F. Traub: Existentielles Denken; K. Welte: Wort, Geschichte und Mythos; T. Bohlin: Christusglaube und heiliger Geist; Th. Steinmann: Die Grenzen der Menschenrede von Gott; K. Bornhausen: Die Echtheit und die Wahrheit der Religion; A. Titius: Konfession und Konfessionskunde; K. Barth: Die Notwendigkeit der Theologie bei Anselm von Canterbury; F. W. Schmidt: Theozentrische Theologie im Nominalismus und bei Luther.