

# 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

1 9 3 1

HÄFTE 1

## I N N E H Å L L

	Sid.
Klassisk kristendom, av GUSTAF AULÉN .....	3
Fornhebreiska inskrifter i Palestina, Syrien och Sinaiöknen, av JOHANNES LINDBLOM .....	17
Teologisk litteratur:	
Systematisk och historisk Lutherforskning, av Ragnar Bring .....	31
Nyare Augustinuslitteratur, av Gunnar Hultgren .....	51
Praktisk teologi (En granskning och ett program), av Yngve Brilioth .....	60
Filosofi och kristendom, av A. Hjalmar J. Lindroth .....	73
Svenska kyrkan vid sekelskiftet (En bokanmälan och några reflexioner), av Hjalmar Holmquist .....	82
Åter Julferier (Bokrevy), av Hjalmar Holmquist .....	87
Ur Tidskrifterna, av Gustaf Aulén .....	97
Diskussionsinlägg .....	104

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

# K L A S S I S K K R I S T E N D O M

## EN SKISS

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN, LUND

I en recension av biskop Edvard Rodhes nyutkomna bok Svenska kyrkan omkring sekelskiftet skriver recensenten bl. a. följande: »Det måtte vara kusligt för en lärd teolog att sitta vid sitt arbetsbord och historiskt och vetenskapligt registrera hur kort livslängd teologiens eviga sanningar ha. — Man behöver glömma en del av vad Rodhe lär för att vara teolog. Annars kunde man för ofta komma att tänka på hur det vi nu beundra och kämpa för skall taga sig ut bland antikviteterna i en retrospektiv avhandling 1950» (Vår Lösens julnummer 1930). Det är kanske icke förvånande, att tankar av detta slag skola vilja tränga sig fram — allrahälsst i en tid, som i så hög grad som den närvarande har karaktär av brytningstid. För min del är jag dock icke alls benägen att skriva under de citerade orden. Min erfarenhet är tvärtom, att den känsla av »kuslighet», som måhända till en början rent instinktivt vill göra sig gällande, fullkomligt försvinner, i samma mån som man blir i tillfälle att ägna mera ingående studier åt den kristna idéhistoriens problem samt lär sig att se denna historia under tillräckligt omfattande perspektiv. Har man intryck av en mer eller mindre kaotisk växling på det teologiska området, så beror detta utan något som hälsst tvivel i första rummet därpå, att man anlagt för korta perspektiv. Må vara att med vidare perspektiv enskilda lokala och tidshistoriska storheter kunna komma att få sin storhet avsevärt reducerad, så är dock på samma gång den relativisering, som hör med till en vittblickande och omfattande historiebetraktelse, en nog så säker garanti mot allt för snabba domar. De enskilda teologerna, skolorna och riktningarna bli inställda i sina respektive sammanhang samt få sin betydelse just i och genom dessa sammanhang. En huvudsak i fråga om idéhistorisk forskning är emellertid, som sagt, att man lär sig tänka i epoker. Först om så sker kan

den spänningsfyllda dramatik komma till uttryck, som i själva verket karakteriserar den kristna idéhistorien.

Vad det närvarande teologiska läget beträffar, synes intet vara viktigare än att kompassen inriktas på *klassisk kristendom*. Detta ligger egentligen principiellt i teologiens uppgift. Går denna ut på att *förstå* kristendomen, *måste* teologien inrikta sig på att klarlägga vad som är äktkristet, vad som är »klassisk» kristendom. Min mening är naturligtvis icke, att all teologi, som för närvarande ser dagens ljus, utan vidare kan sägas arbeta i denna riktning, men väl att detta är den dominerande uppgift, som på grund av olika samverkande faktorer kommit särdeles tungt att påvila det nutida teologiska arbetet samt att den därför med full medvetenhet måste fattas i sikte.

För att motivera nödvändigheten av det antydda programmet och belysa dettas egentliga innebörd är det oundgängligt att giva en orienterande överblick över den kristna idéhistoriens tidigare utveckling. Hälst skulle jag ha velat framlägga en utförligare kritisk analys av frågan om den kristna »dogmhistoriens» huvudepoker. Det synes mig nämligen att den traditionella periodindelningen är i behov av en viss revision. Då jag emellertid icke hittills medhunnit någon överblick av den art, som här föresvävar mig, och då jag alltså icke har någon utförd framställning att hänvisa till, måste jag här inskränka mig till att uppdraga de allra grövsta konturerna. En inledande anmärkning må förutskickas. Det synes mig som om den idéhistoriska periodindelningen i alltför hög grad kommit att bli beroende av den gängse kyrkohistoriska. Givetvis kan man här i många fall tala om en parallellitet. Men det är därför visst icke alltid sagt att de kyrkohistoriska gränslinjerna sammanfalla med de idéhistoriska. Den kyrkohistoriska periodindelningen har så många olika faktorer att taga hänsyn till, att de idéhistoriska synpunkterna icke utan vidare kunna bli de utslagsgivande. Så uppdrar kyrkohistorien — för att taga ett exempel — sedan gammalt någon gång omkring 600-talet en gräns mellan den gamla kyrkans tid och medeltiden; från idéhistorisk synpunkt finnes däremot här icke någon egentlig anledning att markera en gränslinje. Däremot föreligger vid slutet av 1000-talet all anledning att markera en synnerligen betydelsefull idéhistorisk gränslinje.

En summarisk överblick över *den kristna idéhistoriens gång* ger följande resultat. Efter den första grundläggande och skapande perioden, urkristendomens, som når sin avslutning vid tiden omkring 150, följer en lång, väsentligen av kontinuitet präglad period, som sträcker sig ända fram till tiden omkring 1050 och som möjligen skulle kunna benämnas universalkyrkans tid. Inom denna period skulle man kunna skilja mellan tvenne avdelningar: a) teologiens första blomstringstid från omkring 150 till omkring 450 — skedet avslutas med Augustinus', den störste gammalkyrklige teologens, död samt mötet i Chalcedon; b) stagnationens skede från omkring 450 till omkring 1050. Vid slutet av 1000-talet och omkring sekelskiftet 1100 begynner en ny, från den föregående tiden starkt avgränsad och i förhållande till denna högst egenartad period: den latinska skolastikens. Detta gränsmärke är utan tvivel förtjänt av en vida större uppmärksamhet än den som i allmänhet kommit till del. Någon utförligare motivering kan jag icke nu giva; i viss mån kan jag emellertid hänvisa till min inbjudningsskrift vid teologie doktorspromotionen 1930 om Gammalkyrkligt och reformatoriskt. Under denna period, som sedan sträcker sig genom medeltidens följande århundraden, utgestaltas den säregna latinska kristendomstypen, präglad framför allt av den skolastiska teologien. Härefter följer det ytterst markerade gränsmärke, som sättes i och med det reformatoriska genombrottet med Martin Luther. Här framträder en kristendomstyp, som är av fullständigt annan art än den latinska, samt — vad Luther själv beträffar — en teologi, vilken till hela sin struktur är radikalt skild från den skolastiska teologien. Definitivt kunde emellertid, trots Luther, den skolastisk-teologiska typen icke övervinnas. Därför följer på reformationen den efterreformatoriska skolastiken från mitten av 1500-talet till tiden omkring 1700. Perioden karakteriseras av brytningen mellan strävandet efter att bevara det reformatoriska innehållet och den för denna strävan högst otjänliga skolastiska metoden. Vid tiden omkring 1700 stå vi åter inför en mycket markerad gränslinje. En teologi av helt annan art bryter sig fram. Denna period, som kan sägas omfatta tiden till omkring och närmast efter sekelskiftet 1900, kan betecknas med termen: idealistisk-humaniserande. Ordet idealistisk är då valt med hänsyn därtill att teologien under hela denna period står i starkt

beroende av den under denna tid livligt florerande idealistiska filosofien. Ordet humaniserande åter karakteriserar arten av den kristendomsuppfattning, som under denna period förfäktas av den ledande teologien. För bättre översikts vinnande kan man uppdelade perioden i tvenne skeden, i runt tal omslutande var sitt av periodens tvenne århundraden. Under 1700-talet försiggår så småningom den idealistisk-humaniserande teologiens genombrott, under 1800-talet har denna teologi sin egentliga glanstid, men detta århundrade präglas också av starka brytningar mellan den ledande teologien och en med den äldre perioden sammanhängande, mer eller mindre skolastisk teologi.

Mot denna bakgrund har man att betrakta de brytningar, som för närvarande göra sig gällande inom teologien. Likaledes framträder mot samma bakgrund innebörden av programmet klassisk kristendom.

Till en början kunde man då fästa uppmärksamheten på att de äldre perioderna — den skolastiska och den idealistisk-humaniserande — alljämt leva kvar i form av tvenne »populärortodoxier»: den ena har sina rötter i den skolastiska kristendomstolkningen, den andra i den idealistisk-humaniserande. Den förstnämnda populärortodoxien uppträder såsom vaktare av den kristendomstolkning, som en gång fick sin fasta utformning framför allt av 1600-talets teologi, men den är på samma gång mer eller mindre uppblandad med och modifierad av pietistiska inslag. Den är överhuvudtaget inställd på att så mycket som möjligt bevara äldre teologiska formler, men kretsar väsentligen kring tvenne poler: biblicismen och den skolastiska försoningsläran. Även om man icke alltid utan vidare vågar upprätthålla den gamla verbalinspirationsteorien, står man dock alltfört starkt under trycket av denna teori och dess med hänsyn till frågan om det egenartat kristna nivellerande inflytande. Samtidigt betraktar man den skolastiska försoningsläran såsom det adekvata uttrycket för kristendomens centrala innehåll. I skarp motsättning till denna typ står den idealistisk-humaniserande populärortodoxien, vilken för sig gärna gör anspråk på att föra reformkristendomens talan. Den har sina rötter i upplysningstidens kristendomstolkning och är än i dag väsentligen präglad av denna. Den betraktar det som den kallar dogmer och »kyrkolära» såsom ett avfall från den ursprungliga, rena kristendomen och återfinner denna i »Jesu lära» — sådan som man nu dok-

trinärt omtolkar denna utgångspunkt från sin allmänna idealistisk-humaniserande grundsyn. Varje opposition mot de s. k. dogmerna betraktar man såsom ett säkert tecken till teologisk vetenskaplighet.

För den som har nödig förtrogenhet med den kristna idéhistoriens utvecklingsgång erbjuder tillvaron av dessa båda rivaliserande populärortodoxier intet överraskande. De äro bägge rester av vad som en gång varit — detta gäller icke mindre om den idealistisk-humaniserande populärortodoxien, trots de pretentioner på »modernitet», med vilka denna understundom alltjämt kan uppträda. På samma gång är det tydligt, att den debatt, som dessa båda typer för med varandra, bär tröstlöshetens prägel. Ingendera kan »övertvinna» den andra och ingendera är mäktig någon djupare förståelse av kristendomens egenart. Icke heller kan lösningen vinnas genom kompromisser och modifikationer av ett eller annat slag. Det gäller tvärtom att komma ifrån hela det problemläge, inom vilket debatten här rör sig. Då debatten mellan de tvenne populärortodoxierna endast är en återklang av den debatt, som försiggått snart sagt hela 1800-talet igenom, är en återblick på läget under 1800-talet ägnad att bestyrka riktigheten av det nu senast sagda.

*Adertonhundratalet* är i många avseenden en teologiskt sett lysande tid. Århundradets förra hälvt karakteriserades framför allt av ett mäktigt systembyggande med Schleiermacher såsom det främsta namnet. Under århundradets senare hälvt flyttades tyngdpunkten över till det historisk-kritiska forskningsarbetet. Exegetik och dogmhistoria förnyades och till sist fick också den allmänna religionshistorien på allvar ett ord med i laget. Den historiska forskningen gick fram på ett helt annat metodiskt sätt än tillförne. Den hade trampat ut barnskorna, vunnit stadga och målmedvetenhet. Ofantliga voro också de landvinningar, som under denna tid gjordes, både med avseende på utforskandet av kristendomens uppkomsthistoria och dess senare utveckling. För allt detta intensiva forskningsarbete stå vi i den största tacksamhetsskuld till 1800-talets teologi. Vår tacksamhet upphör icke, därför att vi numera måste säga oss, att de synpunkter, under vilka 1800-talet bedömde den kristna idéhistorien, voro starkt färgade av den för 1800-talets ledande teologi karakteristiska humaniserande kristendomstolkningen. Insikten härom betingar visserligen

en ingående revision såväl av den för 1800-talet typiska framställningen av kristendomens tillblivelse som av dess senare historia; men den upphäver icke vår tacksamhet för det utförda grundliga forskningsarbetet.

Adertonhundratalet har i själva verket varit ett av de mest lysande skedena inom hela teologiens historia. Men det har samtidigt burit prägeln av en viss, mycket påtagtaglig *tragik*. Det tragiska draget framträder, när vi fästa vår uppmärksamhet vid de brytningar mellan olika kristendomstolkningar, som ägde rum århundradet igenom. Tragiken ligger icke däri att dylika starka brytningar överhuvud gjorde sig gällande. I teologiska meningsbrytningar i och för sig ligger ingenting tragiskt. De *kunna* vara tragiska — det finns också inom den äldre kristna idéhistorien åtskilliga exempel härpå — men de äro det visst icke alltid, de kunna också vara hälsosamt uppfriskande och förnyande, desslikes nödvändiga till värn om omistliga ting. Adertonhundratalets ständigt fortgående debatt mellan den ledande idealistisk-humaniserande och den mer eller mindre skolastiskt orienterade kristendomstolkningen har emellertid en utpräglad tragisk karaktär. Detta beror framför allt därpå att den icke trängde in till sakens kärna, därpå att den, både vad angrepp och försvar beträffar, väsentligen blev en debatt om de kristna trostankarnas föreställningsdräkt, som aldrig på allvar trängde in till de bakomliggande centralt religiösa motiven. Samma sak kan också uttryckas så, att den klassiska kristendomssynen skymdes undan i denna kamp mellan skolastiska och idealistiskt betingade kristendomstolkningar.

Det nu fällda omdömet skall jag närmast motivera genom några exempel, vilka äro ägnade att belysa arten av 1800-talets brytningar. Jag vänder mig därvid till de mest centrala kristna trostankarna.

Under hela århundradet fortgår en *kristologisk* diskussion, ofta med synnerlig intensitet. Det säger sig självt, att den från upplysningen stammande idealistisk-humaniserande kristendomstolkningen med dess avgjorda inställning mot »den gamla kyrkoläran» alldeles särskilt skall komma att vända sig mot den äldre kristologien. De gamla kristologiska formlerna betraktades — icke alldeles utan skäl — såsom »dogmkristendomens» fastaste värn. Man bekämpar dessa formler med skiftande motiveringar, bl. a. under åberopande av att de

skulle representera en för den ursprungliga kristna tron främmande, från den grekiska filosofien i kristendomen inträngd metafysik. I motsats till denna kristologi vill man taga sin utgångspunkt i Jesu mänskliga gestalt, vilken man sedan tolkar såsom den religiösa »urbilden», »idealmänniskan», förkroppsligandet av det religiösa eller sedliga idealet o. s. v. Tankegången är genomgående inställd på att i »det högsta mänskliga» vilja se det gudomliga. Men just denna tankegång visar, hur man här uppenbart vänt sig bort från den klassiska kristendomens kristologiska motiv. Ty här ligger det avgörande icke i någon apoteos av det mänskliga, utan tvärtom däri att det är fråga om en gudomlig aktivitet, däri att det gudomliga sänker sig ned till och tar gestalt i mänsklighetens värld. Den humaniserande kristologien präglas alltså från en sida sett därav att gränslinjen mellan det gudomliga och det mänskliga utplånas (»det högsta mänskliga» = det gudomliga) samt från en annan sida sett därav att det kristologiska motivets, inkarnationsmotivets, egentliga innehåll — den gudomliga agapes självutgivelse — går förlorat. Ännu tvenne omständigheter äro värda att beaktas. För det första blir Kristusbildens — trots all motsatt tendens — abstrakt: »urbild», »idealmänniska» etc. äro inga livfyllda storheter, de äro i stället rena fantasiprodukter. För det andra är denna kristologi genomgående idealistisk-metafysiskt orienterad. Den är till sin struktur vida mera metafysisk än den gammalkyrkliga kristologi, som den anklagar för metafysik, ty denna gammalkyrkliga kristologi innebär, såsom det vid närmare granskning visar sig, en bestämd frontställning just mot den grekiska filosofiens logospekulation och den däri liggande metafysiken.<sup>1</sup>

Den idealistisk-humaniserande teologien såg den gammalkyrkliga kristologien genom skolastikens glasögon. Oppositionen mot de gammalkyrkliga formlerna är därför i grunden en opposition mot den tolkning skolastiken givit dessa. Att denna skolastiska bearbetning lämnar rum för kritik är ställt utom allt tvivel. Men det tragiska i den idealistisk-humaniserande kristologiens hållning ligger nu däri att man här alldeles icke förmår tränga in till och klarlägga det kristo-

<sup>1</sup> Jmfr härtill artiklarna »Adertonhundralets kristologiska brytningar och nutiden», Sv. teol. kvartalskrift 1930, h. 1 samt: »Innebär den gammalkyrkliga teologien en »hellenisering» av kristendomen?», Sv. teol. kvartalskrift 1929, h. 1.



logiska huvudmotivet, utan tvärtom stannar vid en ombildning, som i själva verket är en upplösning. Och lika tragiskt är nu å andra sidan den skolastiska teologiens sätt att försvara sig mot angreppet. I den mån som nämligen detta försvar inriktar sig på något mera än blott och bart ett försvar av de nakna formlerna, karakteriseras det av en rationaliserande utläggning, som i sin tur fördunklar eller rentav borttolkar det kristologiska huvudmotivet. Man vill i motsättning till den humaniserande kristologiens angrepp uppvisa hur föreningen av det gudomliga och det mänskliga rationellt låter sig förklara. Ett typiskt exempel på detta slags försvar är den under 1800-talet på så många håll högt uppskattade s. k. kenosiskristologien. Detta betyder att det paradoxala i kristustron undanskymts av tvenne rationellt anlagda kristologier, som ivrigt bekämpa varandra.

På analogt sätt förhåller det sig också med *försoningstankens* ställning inom 1800-talets teologi. Också i denna fråga fortgår århundradet igenom en intensiv debatt. Man ställer här emot varandra en s. k. objektiv och en s. k. subjektiv försoningslära. Men varken den ena eller den andra av dessa tankegångar återger det ursprungliga och centrala kristna försoningsmotivet. Den s. k. objektiva försoningsläran stammar från den latinska medeltidsskolastiken och blev sedan i viss mån ombildad av 1600-talsteologien. Försoningsgärningen är här inställd i rättsordningens schema. Själva nerven i det hela är, att Kristus qua homo å mänsklighetens vägnar ger Gud vederbörlig kompensation. Försoningen är visserligen såtillvida en gudshandling som Gud genom att sända Sonen s. a. s. sätter verket i gång. Men i fråga om själva den avgörande punkten är gudshandlingen genombruten, därigenom att det här är fråga om vad som sker nedifrån, genom Kristus qua homo. Den idealistisk-humaniserande teologien vänder sig med stor energi mot denna skolastiska försoningslära. Men i sina egna utföranden avlägsnar man sig blott ännu längre från det klassiska försoningsmotivet. Bakom den suddiga termen subjektiv försoning döljer sig en upplösning av tanken på försoningen såsom en gudshandling. För den klassiskt kristna tanken på Kristus såsom den där kämpar mot och segrar över fördärvsmakterna, för dess syn på Gud såsom den där på en gång försonar och försonas finns här icke något egentligt utrymme. Redan det monistisk-evolutionistiska schema, i vilket den humaniserande teologien

är inställd, lägger avgörande hinder i vägen för det klassiska försoningstemat, vilket till sin förutsättning har en klar och oförvillad blick för det dualistiska elementet i kristendomen, för det gudsfientliga i tillvaron. I den mån Kristus och hans gärning komma i betraktande i sammanhang med försoningsfrågan, går tanken närmast till de förnyande krafter, som utgår från hans idealt mänskliga gestalt: Gud ser så tack vare honom mänskligheten i ett nytt, försonande ljus.

Också här är det, såsom nyss på tal om kristologien, fråga om tvenne rationella teologier, som bekämpa varandra, allt under det att kristendomens klassiska försoningstema är och förblir undanskymt. Den skolastiska teorien är givetvis starkt rationell till hela sin struktur: kompenstationstanken avser att demonstrera hur försoningen möjliggöres. Lika rationellt orienterad är också den idealistiska tankegången, vare sig man talar om de krafter, som utgå från Kristus och som motivera Guds ljusare syn på mänskligheten, eller man inskränker sig till att mera på upplysningens vis tala om att förändringar till det bättre hos människan också motsvaras av en förändrad hållning från Guds sida eller att Gud i sitt förhållande till människan tar vederbörlig hänsyn till hennes »personlighets kärna» o. dyl. Den klassiska tankegången är helt och hållet fri från dessa rationella demonstrationsmetoder. Den skyr icke, såsom den idealistiska teologien, att tala om Guds radikala och dömande motsättning mot det onda, om den gudomliga vreden, men den löser icke heller spänningen mellan den gudomliga kärleken och denna vrede på den rationella utjämningens väg, såsom skolastiken gör, den skyr icke det hemlighetsfulla i den självutgivande, gudomliga kärlekens segergärning, varigenom Gud på en gång försonar och försonas.<sup>1</sup> Härmed kommer jag till den tredje punkt, som jag i detta sammanhang tänkte beröra: den gudomliga kärlekens art, den kristna gudsbilden.

Det är, efter vad vi förut konstaterat i fråga om kristologi och försoningstanke, helt naturligt, att vi också med avseende på *gudsbilden* skola återfinna samma slags motsättningar mellan den skolastiskt och den idealistiskt orienterade teologien samt samma avstånd från klassisk kristendom. Att den idealistiska teologiens motsättning mot den skolastiska ytterst går tillbaka till en motsättning i avseende på guds-

<sup>1</sup> Jmfr härtill min bok *Den kristna försoningstanken*.

bilden ligger i öppen dag. Denna motsättning har i själva verket framträtt redan i det som nyss sagts om försoningen. Från den idealistiskt orienterade teologiens synpunkt tedde sig den äldre teologiens gudsbild såsom alltför sträv, alltför »judisk», alltför litet »human». I motsättning härtill vill man nu koncentrera allt kring den gudomliga faderskärleken såsom centrum. Men det är blott alltför uppenbart, att den ledande teologien både under 1700- och 1800-talen grundar sig på en förslappad, förvekligad bild av den gudomliga kärlekens art. I själva verket låg svagheten i skolastikens gudsbild icke däri att man här skulle målat den gudomliga viljans radikala och dömande motsatsförhållande till det onda med alltför starka färger, utan i stället däri att man, såsom vi ovan sett, sökte med försoningstankens tillhjälp åstadkomma en rationell utjämning mellan domens Gud och kärlekens Gud. Det är tydligt, att den gudomliga kärlekens djup och majestät måste komma till korta genom dylika tankegångar. Men denna svaghet avhjälpes icke därmed att man — såsom i den idealistiskt orienterade teologien — helt enkelt söker eliminera den spänning, med vilken den skolastiska teologien dock brottas. Detta kan endast ha till följd att den gudomliga kärleken naturaliseras och att en rationell teologi avlöses av en annan ännu mera rationell. Att i denna debatt kritiken från båda håll innehåller något berättigat är lika uppenbart som att ingendera av dessa teologier har någon användning för den högspänning, som gör sig förnummen i klassisk kristendom — m. a. o.: bristen å båda sidor ligger däri att den gudomliga agape mistat något väsentligt både i fråga om kraft och art.<sup>1</sup>

Jag har genom den här givna överblicken velat bekräfta min sats om det tragiska draget i 1800-talsdebatten mellan den idealistiskt och den skolastiskt orienterade teologien genom några ytterst centralt valda exempel. Det sagda skulle utan ringaste svårighet kunna *kompletteras* genom andra vittnesbörd — man skulle på liknande sätt kunna belysa brytningarna i fråga om trosbegreppet, om synduppfattningen, om kyrkan, om ord och sakrament o. s. v. Men det kan i detta sammanhang vara överflödigt. Det är efter det föregående i grund och botten självklart, att vi överallt måste möta samma slags motsättningar, d.

<sup>1</sup> Jmfr härtill min bok *Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden* samt A. Nygren: *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*.

v. s. samma, djupast sett, tröstlösa debatt som i fråga om de centrala trostankar, inför vilka vi ovan stannat. Trots allt det lysande historisk-kritiska forskningsarbete, som hör 1800-talet till, har den teologiska debatten vad själva kristendomstolkningen beträffar s. a. s. kommit i en återvändsgränd. Ingendera av de kämpande parterna har makt att övervinna den andra. Ingendera når in till det mest centrala och vitala i fråga om kristendomstolkningen. Ingendera har därför möjlighet att med egna krafter höja sig över sin starkt begränsade synkrets.

För att nu icke denna endast i de allra grövsta dragen gjorda kon-  
turteckning skall misstolkas måste jag här tillfoga tvenne *restriktioner*.  
*För det första* är det en given sak, att den teologiska debatten under  
1800-talet både kan och måste ses också från andra synpunkter än den  
här anlagda rent principiella synpunkten. Den har självklart sin be-  
tingelse i det faktiska historiska läget och måste alltså också förstås i  
sitt historiska sammanhang. Om än debatten, principiellt sett, aldrig  
så mycket ter sig såsom »tragisk», så betyder detta å andra sidan icke  
alls att den, sedd i den kristna idéhistoriens sammanhang, skulle från-  
kännas betydelse. Detta skede av teologiens historia har förvisso en  
djupt ingripande betydelse inom den kristna idéhistorien — icke bara  
genom det historisk-kritiska forskningsarbetet utan också genom den  
under detsamma pågående debatten om kristendomstolkningen. Denna  
var helt visst i den givna situationen oundviklig. Århundradets teo-  
logiska uppgörelse är frukten av en sekelgammal teologisk utveckling,  
vilken så småningom måste leda till en kris. Icke minst var det bety-  
delsefullt att den idealistiskt orienterade teologien fick tillfälle att för-  
verkliga sina möjligheter och att därmed avslöja sin egenart — och sin  
svaghet.

*För det andra* måste det tilläggas, att den här omtalade debatten  
mellan den skolastiskt och den idealistiskt orienterade teologien icke i  
sig innesluter århundradets hela teologiska innehåll. Där finns också,  
särdeles mot århundradets slut, ansatser, som i viss mån förebåda något  
annalkande nytt. Detta gäller både i fråga om den idealistisk-huma-  
niserande linjen och om den linje, som närmast söker förbindelse med  
den evangeliska teologiens äldre skede. Dessa ansatser ligga när-  
mast däri, att man från båda dessa håll börjar söka en direkt anknyt-

ning till reformationen, till Luther. Mot århundradets slut kan man i detta avseende tala om en begynnande renässans. Så *vill* den ritschlska teologien uppenbarligen med förkärlek åberopa sig på Luther. På dess förtjänstkonto står att den otvivelaktigt satte ny fart i Lutherforskningen. Visserligen var denna forskning starkt bunden av det idealistisk-humaniserande schema, inom vilket den ritschlska teologien alltfort rör sig. Den är därför, och detta just i det centrala, både högst oförstående och betänkligt omtolkande. Men detta hindrar icke, att — trots allt — härmed ett nytt element införts i teologien, som så småningom skulle leda till ett söndersprängande såväl av den typiskt ritschlska teologien som av den humaniserande teologien överhuvud. Minst lika viktigt är att också den andra huvudlinjen inom århundradets teologi efterhand trädde i en allt livligare kontakt med Luther och därmed alltmera började lösgöra sig från skolastikens fjättrar. Skulle något namn här nämnas framför andra, vore det förmodligen Martin Kählers. Så kan det sägas, att en teologisk nyorientering i avsevärd mån förberedes redan under det utgående 1800-talet.

Under 1900-talet blir så småningom denna framträdande *nyorientering* med varje decennium alltmera påtaglig. Det blir mer och mer uppenbart, att teologien passerat en vändpunkt och att såväl den skolastiska som den idealistisk-humaniserande teologitypen hör det förgångna till. Att efterverkningar av den äldre debatten mellan dessa typer i och genom de ovan omtalade »populärortodoxierna» alltfort kunna göra sig förnumna ändrar intet i denna sak. Hur famlande och åt olika håll trevande än det nya århundradets teologi kan te sig, åtminstone vid första påseende, så bör man dock icke kunna misstaga sig om dess allmänna riktlinjer hän emot klassisk kristendom.

Man frågar sig om orsaken till denna vändning. En dylik fråga kan endast endels besvaras. Från en sida sett gäller det även på detta område, att vinden blåser vart den vill. Allt tal om någon mer eller mindre hastigt påkommen kristidsteologi är i varje fall fullständigt obefogat och missvisande. Det som i nutiden håller på att växa fram har långt djupare grund. Det har djupt ned gående rötter i det förflutna. Från den kristna idéhistoriens synpunkt kommer vändningen ingalunda överraskande. Negativt sett har den sin betingelse däri att den skolastiska teologien efterhand blivit upplöst både utifrån och

inifrån samt däri att den idealistiskt orienterade teologien s. a. s. löpt linan ut — bortsett från att dess filosofiska grundval sedan länge varit uppriven. Vad de mera positiva förutsättningarna beträffar må uppmärksamheten till en början fästas därpå att utforskningen av kristendomens klassiska urkund framför andra efterhand befriats från den äldre tidens omtolkningar i skolastisk eller idealistisk anda. I viss mån har härvid den s. k. religionshistoriska skolans forskningar till urkristendomens historia varit av vägrödjande betydelse. Den har bidragit till att frigöra exegetiken från bundenhet i den ena eller andra riktningen och därmed utgjort en övergång till en tolkning, som tränger djupare in än denna skola som regel själv förmådde. Icke minst måste man därjämte hänvisa till Lutherforskningen. Det är svårt att överskatta den roll, som den frigjorda, utomordentligt livaktiga, nya upptäckter görande Lutherforskningen spelat för det teologiska läget i dess helhet. Luthers artskillnad både från skolastiken och från den humaniserande teologien har därvid på det mest uppenbara sätt kommit i dagen. Den teologi, som överhuvud förstätt något av rikedom och djupet i Luthers konception och som icke eftersträvar något annat än att förstå kristendomen, är, efter bekantskapen med Luther själv, för alla tider immun både mot skolastikens rationella utjämningar och den idealistiskt orienterade teologiens förflackande omtolkningar.

Det säger sig självt, att ett program av den art, som här antytts, icke kan förverkligas med ett slag. Därtill är den arbetsuppgift, som nu föreligger teologien, alltför omfattande både vad beträffar uppgörelsen med de föregående teologiska skedena och framför allt med hänsyn till det nybyggande, som kräves. Det är därför icke i ringaste grad förvånande att det pågående arbetet trevar sig fram på olika vägar. Icke heller är det något överraskande, om man möjligen på enskilda håll kan hänge sig åt en ensidig och måhända överbetonad polemik mot det som varit. Sådana företeelser höra såsom bifemenomen med till nyorienteringen. Men det är å andra sidan uppenbart, att — om något verkligen på allvar skall vinnas — detta endast till sist kan ske på uppbyggandets väg. Den teologi, som inskränker sig till en negation av t. ex. den idealistisk-humaniserande teologien, kan visserligen genom sin kritik medverka till ett i och för sig nödigt röjningsarbete, men den mäktar icke föra teologiens kristendomstolkning upp

på ett högre plan. Det måste med tillfredsställelse konstateras, att den svenska 1900-talsteologien, som redan från århundradets första decennium klart och tydligt arbetat i den antyddade nyorienteringens tjänst, aldrig ställt sig ensidigt negativt-kritiskt, utan att den alltid haft sitt huvudintresse förlagt till det positiva byggnadsarbetet.<sup>1</sup>

I grunden är det arbete, som med detta program påvilar teologien, av den art, att det ständigt måste ställa teologien inför nya uppgifter. Men det viktigaste för teologien är icke att bli »färdig». Tror den sig färdig, har den tvivelsutan råkat på avvägar. Det viktigaste för den teologiska seglatsen är att ha kompassen i ordning.

<sup>1</sup> Jmfr härtill art. Det teologiska nutidsläget, Sv. teol. kvartalskrift 1929, s. 138 ff.

# FORNHEBREISKA INSKRIFTER I PALESTINA, SYRIEN OCH SINAIÖKNEN

AV PROFESSOR JOH. LINDBLOM, LUND

När man sökt rekonstruera de äldsta forntida kulturfolkens andliga och politiska historia, är det de genom arkeologien blottade och genom den epigrafiska vetenskapen tolkade inskriftstexterna som skänkt det viktigaste materialet. Ett märkligt undantag i detta avseende utgör det gamla Israel. För skildringen av det israelitiska folkets liv och historia i gamla tider äro vi väsentligen hänvisade till de *litterära* alster som ingå i det gamla testamentet. Och där några dokument av *inskriftsnatur* ge oss någon hjälp, så härröra dessa med obetydliga undantag från områden utanför Palestina: i första rummet från Eufrat- och Tigrisländerna, i någon mån ock från Egypten.

Overhuvud har den under de senare decennierna med stor iver bedrivna Palestina-arkeologien bragt i dagen förvånande litet av texter, figurala framställningar och därmed jämförligt material.

Varpå beror detta? Utan att vilja föregripa vad kommande tiders utgrävningar eventuellt kunna ge vid handen, kunna vi dock peka på en del omständigheter som i någon mån förklara det egendomliga sakförhållandet.

Icke tilläventyrs den att det gamla Israel saknade kännedom om skrivkonsten, eller att denna konst skulle vara mindre odlad bland israeliterna än bland andra orientaliska folk i forntiden — vi skola snart se hur därmed förhåller sig — men det finns en rad andra förklaringsgrunder som knappast låta sig jäva.

I Egypten var ju det vanliga skrivmaterialet papyrus, men det samma var även fallet i det omedelbart intill Palestina gränsande Fenicien. Gamla egyptiska urkunder berätta om en omfattande export av papyrus från Egypten till Fenicien. Den egyptiske agenten Wen-Amon meddelar i sin reseberättelse från 1100-talet f. Kr. att fursten av Tanis skickat 500 papyrusrullar till Byblos (H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 1926, s. 75). Papyrusplantan växte i



Palestina på flera ställen. Sålunda ha vi all anledning att antaga att även de gamla israeliterna skrevo på papyrus. Men vare sig man nu skrev på papyrus eller på läder — ett likaledes i orienten vanligt skrivmaterial — så var myllan i Palestina, såväl som luftens fuktighet där om vintrarna, i jämförelse med sanden och torrheten i Egypten ytterst oförmånlig för bevarandet av dessa stoffer. Vaxtavlan är ju redan till sin natur av kort varaktighet. På grund av själva materialets förgänglighet ha alltså helt säkert oersättliga skatter gått förlorade för alltid.

Nu veta vi att man även använde varaktigare material, såsom t. ex. stenen, men var seden den att icke hugga in texten med mejsel, utan på ett eller annat sätt teckna den på den med kalkfärg bestrukna stenen (Deut. 27) eller ytligt rista den med en griffel, hade man naturligtvis själv sört för textens snara förintande.

Lertavlor av det slag som i tusende och åter tusende exemplar ha grävts fram ur ruinhögarna i det gamla Assyrien-Babylonien har man i ett begränsat antal funnit också i Palestina, tecknade med kilskriftstexter. Så har man funnit kilskriftstavlor i Tell el-Hesi, Taanak, Gezer och nyligen också i Sikem. Men de gjorda fynden visa att metoden att skriva på lertavlor på assyrisk-babyloniskt manér var reserverad för officiella politiska och juridiska handlingar. Till privat eller litterärt bruk användes lertavlor icke, redan av det skälet att den erforderliga leran var sällsynt i Palestina och importen från de stora flodländerna skulle ha ställt sig för kostsam.

Till förklaring av de israelitiska inskrifternas sällsynthet böra nog också vissa för folket Israel egendomliga religiösa föreställningar bringas i erinring. Enligt primitiv hebreisk uppfattning oskäras en helig sten genom att bearbetas med metallverktyg. För heliga ändamål måste stenen användas *au naturel*. Därför heter det i den gamla altarlagen i Ex. 20, att ingen huggen sten fick användas till altaret. Samma princip kommer till synes i berättelsen Jos. 8: 31. I skildringen av Salomos tempelbygge i Kon. 6 säges det att den sten som begagnades hade blivit färdighuggen vid stenbrottet, så att inga metallverktyg hördes vid tempelhuset, när det byggdes. Här skymtar samma idé, om ock i modifierad form. En mycket stor procent av alla med inskrifter försedda stenar i Assyrien, Babylonien och Egypten har ju ett

mer eller mindre direkt samband med religion och kult. Så skulle det ock ha varit i Palestina. Klart är att under sådana förhållanden religiösa föreställningar härvidlag kunna ha spelat en ej oväsentlig roll. I detta sammanhang måste vi ock erinra oss att Jahverreligionen — och detta är ett från den primitiva ökenkulturen fortlevande drag — principiellt var emot verkliga avbildningar av gudomen, av människor och djur. Därmed hade ett viktigt incitament till skulptural framställning överhuvud gått förlorat.

Och skulle någon av de stora konungarna, en David, en Omri, en Ahab, en Jerobeam, en Josafat ha trotsat den gamla seden och i likhet med Egyptens faraoner och Assyriens konungar förevigat sina hjälte-dater på stenar, så ha dessa, efter vad vi ha anledning att förmoda, i religiöst nit blivit förstörda av senare släkten, som vakade över religionens och sedernas renhet och gjorde allt för att omgestalta historien och förändra eller rentav tillintetgöra dess urkunder i uppbyggligt och undervisande intresse. Så har man gjort med de litterära dokumenten, så gjorde man med massor av gamla religiösa konstverk och symboler. Varför skulle man ej ha gjort detsamma med konungainskrifter och segermonument?

Man kan hastigt nog få en överblick över de fornhebreiska inskrifterna i Palestina.

Från 1000-talet nedåt ha vi en mängd smärre föremål ristade med hebreiska ord eller bokstäver: sigill med hebreiska namn, vikter, handtag på krus o. s. v. Från innehållssynpunkt äro dessa småinskrifter skäligen betydelselösa. Av större omfång är den berömda Siloainskriften i Jerusalem från 700-talet. Den befinner sig som bekant i Hiskias vattenledningstunnel och berättar om tunnelbyggets avslutning, huru-som de båda arbetslagen mötte varandra med hackorna i bergets inre, och hur vid genombrytningen vattnet strömmade fram genom klippan.

Under de senare åren ha utgrävningar pågått i den kulle på vilken det nordisraelitiska rikets huvudstad, Samaria, en gång var belägen. Bland andra märkliga fynd som här gjorts, såsom t. ex. det kungliga palatset, uppfört av konungarna Omri, Ahab och Jerobeam II, ådrog sig en samling ostraka, skärvor av sönderslagna lerkrus med skrift, en särskild uppmärksamhet. På ett sextiotal av dessa ostraka är den hebreiska texten ännu fullt tydlig och läsbar. Dessa ostraka blevo

funna i ett magasin från 800-talet för förvaring av olja och vin, och de utgöra ett slags leveransnotor för produkter, som fördes till det kungliga palatset från leverantörer i landsorten. Skriften är utförd medelst en penna av vassrör och ett bläck tillverkat av vatten, färgat med sot eller rost. Textinnehållet i dessa ostraka är historiskt sett obetydligt. Dock kan man av de orter som nämnas draga slutsatser med avseende på det nordisraelitiska rikets geografi. Personnamnen som möta äro i stor utsträckning teofora, d. v. s. sammansatta med gudsnamnet. De bekräfta åskådligt vilken sammanblandning som i dessa tider rådde i Nordisrael mellan Jahve och Baal. Vid sidan om namn sådana som Gaddijo, Schemarjo, Jedajo ha vi sådana som Baalzamar, Abibaal, Meribaal o. s. v. För dessa ostraka kan hänvisas till en uppsats av R. Dussaud i *Syria* VI, 1925, s. 314 f., samt J. W. Jack, *Samaria in Ahab's Time*, 1929, s. 37 f.

Från tiden omkring 900 ha vi vidare den s. k. kalendertavlan från Gezer (R. Dussaud i *Syria* VI, s. 327 f.; S. Ronzevalle i *Mélanges de l'université S. J., Beyrouth*, V, 2, s. 90\*; M. Lidzbarski, *Hebräische Inschriften, Ephemeris*, III, s. 36 f.). Tavlan är ristad med bokstäver av en mycket ålderdomlig typ. Den gällde länge såsom den äldsta inskrift, som hittills var funnen på specifikt israelitiskt område. Den ser ut som ett slags bondepraktika, i det den uppräknar årets månader — dock utan namn — alltefter de olika till åkerbruket hörande sysslor som under dem skulle utföras. Dess egentliga mening och ändamål äro emellertid skäligen dunkla.

Men ännu ett stycke längre tillbaka i tiden föra oss de senaste årens inskriftsfynd. En av de nyare utgrävningsplatserna i Palestina är Tell Rumeile, motsvarande bibelns Bet Schemesch, vilket namn ännu lever kvar i namnet Ain Schems. Här har det amerikanska Haverford College (Pennsylvania) utfört grävningar, ledda av professor Elihu Grant. I maj 1930 fann Grant enligt en rapport i den av dominikanerna i Jerusalem utgivna tidskriften *Revue biblique* (för juli 1930) en lerskärva, omkring  $8 \times 7$  cm. i storlek, i ett stratum från tiden omkring 1600 f. Kr. På skärvans konkavsida befinner sig en inskrift i två rader med sju bokstäver av tydlig västsemitisk typ samt på konvexsidan en i fyra eller fem rader, i vilken dock en hel del bokstäver äro helt eller halvt utplånade. Inskrifterna, som på grund av sin beskaffenhet väl

aldrig komma att säkert tydas, bevisa under alla förhållanden att man vid mitten av andra årtusendet f. Kr. förstod konsten att skriva med penna och bläck och därtill att forma tecken av inhemsk typ, vilka intet ha med det babyloniska kilskriftsteckensystemet att göra. Upptäckaren anmärker med rätta: »Vi kunna ana hur många liknande inskrifter som antagligen blivit utplånade genom fuktigheten under vintrarna i våra palestinensiska kullar.»

Ytterligare en palestinensisk inskrift är att nämna i detta sammanhang. Redan för flera år sedan fann man i Tell el-Hesi (möjligen Gamla testamentets Lakisch, en identifikation som emellertid numera betvivlas av W. F. Albright, som sammanställer Lakisch med Tell ed-Duweir; jfr min »Micha», s. 54) en liten inskrift bestående av tre hebreiska bokstäver (F. J. Bliss, *A Mound of many Cities*, 1898, s. 88). Inskriften har länge varit obeaktad, men har nyligen undersökts av Albright i *Archiv für Orientforschung* (1929). Albright jämför den lilla inskriften med den äldsta som vi annars äga med gammalhebreiska bokstäver, nämligen inskriften på Achirams sarkofag i Byblos. Achiram-inskriften dateras av de flesta till tiden mellan 1250 och 1200 f. Kr. Nu uppvisar Tell el-Hesi-fragmentet en äldre typ på bokstäverna, vilka stå mitt emellan Sinaialfabetet — varom mera nedan — och Achiramalfabetet. Härmed stämmer att det är funnet i ett stratum som hör till den senare bronsåldern, 1400—1200 f. Kr. (Jfr *American Journal of Archaeology* XXXIV, 1930, 1, s. 71.)

Gå vi nu till områdena närmast det egentliga Palestina, ha vi först att nämna den ända sedan 1868 bekanta Mesastenen från det gamla moabitiska riket öster om Jordan. Språket står bibelns språk synnerligen nära och alfabetet är det gammalhebreiska eller feniciska. På stenen berättar den moabitiske konungen Mesa om sina krigiska framgångar mot den israelitiske konungen. Omri av Israel hade lyckats erövra en del av Moabs område samt göra det övriga skattskyldigt under Israel. Beroendet hade varat i fyrtio år, men Mesa fördrev de främmande erövrarna och gjorde sitt land fritt.

Mesastenen ställer oss inför två problem. Först: varför tigger Gamla testamentet om dessa Omris lysande framgångar i Moab? I Kon. 16 hänvisas för Omris bedrifter till källskriften »Israels konungars krönika», men författaren själv har ingenting att meddela. Svaret kan

knappast bli mer än ett: den deuteronomistiske författaren hade ett bestämt skäl till att undertrycka berättelsen om Omris segrar. En man som gjort »mer ont än någon av dem som hade varit före honom» kunde enligt hans religiösa uppfattning icke få lysa för eftervärlden med stora framgångar. Författarens huvudintresse var moralisk lärdom och uppbyggelse, icke exakt historieskrivning.

För det andra gör Mesastenen det problemet än mer brännande, varför icke också israelitiska konungar efterlämnat minnesstoder med segerinskrifter. Dem som svarat med att hänvisa till de israelitiska rikenas politiska obetydlighet (t. ex. J. W. Jack, *Samaria in Ahab's time*, s. 41, not 1) kan man erinra om den moabitiska Mesastenen. Icke var väl Moab mer betydande än Israel? Och om än de israelitiska rikena från vår synpunkt voro obetydliga i jämförelse med Assyrien, Babylonien och Egypten, behövde de därför icke vara så alldeles obetydliga i sina egna ögon.

Till de fornhebreiska inskrifterna ha vi ock att räkna de inskrifter med fenicisk-hebreiskt språk och alfabet som under de senaste årtiondena äro funna inom det område där det gamla Fenicien var beläget, och som i våra dagar hör till det franska syriska mandatområdet.

En pilspets av brons med några feniciska bokstäver, som för ej länge sedan blev funnen i Nabatije i södra Libanområdet och av Virolleaud och Dussaud har daterats till 900-talet, kunna vi hastigt gå förbi. (Vi hänvisa till *Mélanges de l'université S. J., Beyrouth, XI, 7, och Syria, VIII, 1927, s. 185 f.*) Den egentliga fyndplatsen har varit Dschebeil, det gamla Gebal, grekernas Byblos, där franska arkeologiska expeditioner ha arbetat sedan 1919. De ledande männen här ha varit Pierre Montet och Maurice Dunand. För de viktigaste resultaten intill 1925 har H. Gressmann redogjort i *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1925*. De rika byggnads- och gravfynden få vi här förbigå och hålla oss till de funna inskrifterna.

Vi ha först de båda med varandra likartade Abibaal- och Elibaal-inskrifterna. Den förra är ristad på en statyett föreställande farao Scheschonk i Egypten. En konung av Gebal vid namn Abibaal dedicerar pjäsen åt gudarna Baal och Baalat, såsom ett slags votivgåva, vartill vi ha åtskilliga analogier. (Se *Syria V, 1924, s. 145 f.*, och *Revue biblique 1926, s. 321.*) Den andra inskriften befinner sig på en staty av

farao Osorkon I, på vilken konung Elibaal gör en liknande dedikation till Baalat, avslutad med bönen att gudinnan måtte förlänga Elibaals dagar och hans regeringstid i Gebal. (Se Syria VI, 1925, s. 101 f.). Båda dessa inskrifter äro från 900-talet f. Kr.

Det äldsta dokument med hebreisk skrift, som vi överhuvud känna på detta område är den s. k. Achirams sarkofag, funnen i Byblos av Montet år 1923. (Se Syria V, 1924, s. 135 f., och 386 f., samt S. Ronzevalle, L'alphabet du sarcophage d'Achiram i *Mélanges de l'université S. J., Beyrouth*, 1927).

Denna inskrift är den betydelsefullaste av detta slag efter Mesa-stenen. Dess datum kunna vi temligen noga fastställa med tillhjälp av kärll och andra föremål i graven. Montet bestämde tiden till omkring 1250 och René Dussaud har sedermera trätt in för samma datering. I inskriften förklarar en konung av Gebal att han låtit göra denna sarkofag för Achiram, sin fader, till en boning för evigt. Sedan följer förbannelser över en och var som oskärar denna helgedom.

År 1929 fann man i Byblos tre nya feniciska inskrifter samt en fjärde, med förut okända tecken.

För den sistnämnda skall jag senare redogöra. Bland de feniciska är en utförligt behandlad i *Revue biblique* juli 1930, där man också finner avbildningar. Bokstäverna äro nära besläktade med dem som finnas på Achiramsarkofagen. Texten som är inristad på ett kalkstensblock i storleken 70 × 35 cm. är fördelad på sju rader, åtskilda medelst horisontala dubbellinjer. Inskriften är väl bibehållen och så gott som komplett. Författaren i *Rev. bibl.*, M. Dunand, översätter inskriften på följande sätt: *Tempel som Jechimilk, konung i Gebal, har byggt. Se han har återuppbyggt alla ruinerna av dessa tempel. Förlänge Baal Schamim och Baal Gebal och hela församlingen av Gebals heliga gudar Jechimilks dagar och hans år i Gebal, ty han är en rättfärdig konung och en rättskaffens konung inför Gebals heliga gudar.* Inskriften är relativt lätt att tyda. En god hjälp har man däri att orden äro åtskilda genom små vertikala streck. Den nära frändskapen med Achiraminskriften nödgar oss att räkna den nya Jechimilkinskriften till samma epok. Dunand anser den vara ett femtiotal år yngre. Från religionshistorisk synpunkt är att anmärka att Dunand i »Baal Schamim» ser ett binamn för åskguden Hadad.

En klass alldeles för sig intaga några inskrifter, som 1929 blevo funna på en annan ort i det gamla Fenicien, och som f. n. låta mycket tala om sig. Om dessa vilja vi berätta något utförligare. Far man på den nyanlagda franska landsvägen utefter Medelhavet norrut från Beirut, kommer man först till Nahr el-Kelb, där i en berghäll egyptiska faraoner och assyrisk-babyloniska konungar inristat berättelser om sina krigiska bedrifter. Fortsätter man ett stycke längre, kommer man till Dschebeil eller Byblos. Efter några mil passerar man gränsen mellan Libanonstaten och alawiternas område, den fjärde bland de stater av vilka det franska syriska mandatområdet efter genomförandet av Syriens politiska organisation 1924—1925 är sammansatt. Huvudorten i detta område är Ladikije eller Latakije, det gamla Laodicea ad mare, icke att förväxla med Nya testamentets Laodicea, som låg i Mindre Asien. Elva kilometer norr om Ladikije bildar Medelhavet en liten bukt, vilken utgör en god hamn för åtminstone smärre fartyg. Platsen kallas nu för tiden Minet el-Beida, motsvarande det grekiska Leukos Limen, »den vita hamnen», en benämning föranledd av de vita kalkklippor som kanta den lilla viken. I denna nejd gick i mars 1928 en bonde och plöjde i sin åker. Han stötte därvid på en flat berghäll, vilken vid närmare undersökning visade sig spärra för en underjordisk gång, vilken ledde in i en gammal gravkammare. Mydigheterna varskoddes och M. Charles Virolleaud, chefen för det franska antikvitetsämbetet i Beirut, fann vid ett besök en del keramik, med vars hjälp det kunde konstateras att gravkammaren härrörde från det andra årtusendet f. Kr. Följande år utsände Académie des Inscriptions et Belles-Lettres i Paris en expedition under ledning av intendenten vid det arkeologiska museet i Strassburg F. A. Schaeffer, vilken blottade en hel nekropol med konungagravar från ett kulturcentrum i norra Fenicien, om vilket historien hittills haft föga aning.

Ett stycke från denna plats låg den kulle under vilken ruinerna av den egentliga staden gömde sig. Den kallades av befolkningen Ras Schamra, »Fänkålshöjden». Här begynte nu Schaeffer metodiska grävningar och påträffade så gott som omedelbart högt uppe på krönet grundmurarna till en monumentalbyggnad, ett palats eller ett tempel. Det mest uppseendeväckande fyndet här var en arkivgömma med ett tjugotal lertavlor, tecknade med kilskriftstexter. En del av dessa

tavlor kunde med lätthet läsas och tydas såsom assyrisk-babyloniska skriftdokument, men en annan del trotsade varje försök till tydning. Tecknen sågo vid första påseendet ut som kiltecken, men avveko starkt från den vanliga typen och visade sig vid närmare undersökning utgöra ett alldeles nytt skrivteckensystem, representerande ett språk, som icke kunde fastställas. Tecknens antal kunde fixeras till 27 stycken, ett antal som man kan vänta hos ett bokstavsalfabet. Smärre inskrifter med samma tecken fann man ytterligare på en del verktyg och vapen hittade i en redskapskammare. (För Ras Schamra-fynden kan jag hänvisa till *National Geographic Magazine* 1930, n:r 4; *Revue biblique* jan. 1930 och okt. s. å. *Forschungen und Fortschritte* 20 aug. 1930; *Syria* X, 1929, s. 16 f. och s. 304 f., samt den sammanfattande redogörelsen »*Les fouilles de Minet el-Beida et de Ras Schamra*» av F. A. Schaeffer i samma tidskrift s. å., s. 285 f.).

Problemets lösning lät emellertid icke länge vänta på sig. Ungefär samtidigt kommo ett par framstående semitister, P. Dhorme i Jerusalem och H. Bauer i Halle, den rätta tydningen på spåren. Man fäste sig vid att en bokstav ofta återkom i ett sammanhang som gjorde det troligt att den motsvarade den fenicisk-hebreiska prepositionen »l», »åt» (begagnad som dativmärke), efterföljd av ett namn eller annan personbeteckning. Man gissade sig vidare till ordet grzn »yxa» eller »hacka». inristat på ett dylikt redskap, och så kunde efter hand betydelsen av en hel rad tecken fastställas, vilka motsvarade bokstäver i det feniciska alfabetet och sammanställda gävo ord, som kunde tolkas såsom västsemitiska.

Här har alltså ett nytt alfabet kommit i dagen, som är ett egentligt bokstavsalfabet och av allt att döma är uppfunnet i norra Fenicien. Det är alltså en parallell till Sinaialfabetet, som jag skall tala något om längre fram. Ras Schamraalfabetet skiljer sig dock från Sinaialfabetet därigenom att utgångspunkten här är kilskriften, medan på Sinai utgångspunkten är hieroglyferna. Om Ras Schamraalfabetet i någon mån påverkat det vanliga fenicisk-europeiska alfabetet, kunna först kommande undersökningar avgöra. Då språket är fenicisk-hebreiskt måste Ras Schamrainskrifterna, trots de egendomliga skrivtecknen, räknas med i raden bland de ej alltför talrika fornhebreiska inskrifterna.



Men Israels historia börjar ej med Palestina. Den sträcker sig ju ock tillbaka till Egypten och Sinaiöknarna. Ha vi inga spår av denna tidigare period av folkets historia i form av inskrifter med hebreiskt språk?

Sinaihalvön hör till de på inskrifter rikaste områdena av jorden. En av de dalgångar, genom vilka vägen går från Egypten till det berömda Katarinaklostret vid Sinaibergets fot, kallas av araberna Wâdi Mokattab, »inskriftdalen». Redan i forntiden lade man märke till de talrika inskrifterna på halvön. Den som först beskrivit dem är den bysantinske handelsresanden sedermera munken Kosmas Indikopleustes på 500-talet. I sin kristliga topografi betraktar han dem som hebreiska inskrifter, härstammande från Israels barn under ökenvandringen, och denna åsikt har varit allmän till långt in på 1800-talet.

Detta dock med orätt. Den stora massan av Sinaiinskrifter äro nabateiska och härstamma från nabatéerna, ett arabiskt folk som under århundradena närmast före och efter Kristus hade ett rike i områdena öster och söder om Palestina. Dessa nabatéer genomströvade ofta halvön vare sig som köpmän eller herdar eller pilgrimer till heliga platser. Dessa nabateiska inskrifter utgavos av J. Euting år 1891.

Frågan om skriftliga minnesmärken från Israels ökentid har emellertid på det yttersta i dessa dagar vunnit en ny aktualitet, ja, man kunde säga en aktualitet av nästan sensationell natur.

Mitt inne på Sinaihalvön, omgivet av ogästvänliga öknar på alla sidor, ligger ett berg, av araberna kallat Serabît el-Châdem, gudstjänstpelarnas berg. Här utförde den engelske fornforskaren Flinders Petrie under eftervintern 1905 arkeologiska grävningar och röjningar, vilka bragte i dagen dels omfattande gruvanläggningar från de gamla faraonernas tid, dels ruinerna av ett 4000-årigt tempel, helgat åt gudinnan Hathor såsom »turkosernas drottning», omgivet av vitt omkring synliga stenstoder, vilka givit berget dess namn. Dessutom fann han ett stort antal egyptiska inskrifter. Men utom dessa egyptiska hieroglyftexter fann han ock ett mindre antal inskrifter med ett helt annat alfabet och ett helt annat språk. Alfabetet har konstaterats vara fenicisk-hebreiskt och språket hebreiska. Dessa inskrifter ha sedermera varit föremål för intensiva tolkningsförsök, men materialets knapphet och bräcklighet och skriftens otydlighet

har gjort att de lärdes mödor ha gäckats, åtminstone om man gör anspråk på någorlunda samstämmighet i uppfattningen.

Bland alla de gjorda tolkningsförsöken har särskilt ett väckt mycken uppmärksamhet, det som 1923 framlades av den tyske orientalisterna Hubert Grimme i Münster. Grimme läste fram ur texterna att ingen mer eller mindre än Mose själv talar till oss ur dem. Mose säger sig vara chef för gruvarbetarna och förman för tempelpersonalen. Han kallar sig son till den egyptiska drottningen Hatschepsut och hyllar sin adoptivmoder så: »Du har dragit mig upp ur Nilen». I en liten statyett föreställande en man i hukande ställning ser Grimme ett porträtt av denne Mose. (H. Grimme, *Althebräische Inschriften vom Sinai*, 1923).

Grimmes tolkningar blevo snart energiskt motsagda, och själv har han i ett senare arbete av 1929 (»Die altsinaitischen Buchstabeninschriften») givit en helt annan tolkning av samma inskrifter, vilken i alla händelser gör dem betydligt mindre intressanta för den stora allmänheten.

Flinders Petries material utökades i någon mån genom några fynd som 1927 gjordes på platsen under ledning av de båda amerikanska lärde Kirsopp Lake och Robert Blake. För deras besök, ävensom för hela frågan om de fornhebreiska inskrifterna på Serabît kan jag hänvisa till mitt arbete »Genom öknens till Sinai» (1930). Bland de nyaste undersökningarna är också att nämna J. Leibovitch, *Die Petrieschen Sinai-Schriftdenkmäler*, i *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 1930, 1, med utförlig bibliografi. Även må antecknas en uppsats av A. Gardiner i *Pal. Expl. Fund's Q. Stat. för 1929*, s. 48 f., och en recension av Posener (av Grimmes senare arbete) i *Revue des Études juives*, jul.—sept. 1929, s. 92 f. (med bibliografi). Den finsländska expedition som 1928 besökte Katarinaklostret på Sinai gästade under ett par dagar även gudinnan Hathors berg. Vi lyckades göra tre nya fynd och togo därjämte fotografiska kopior av två — visserligen förut kända — fasta klippinskrifter. Detta nya material har ställts till den internationella forskningens förfogande.

De tills dato senaste underrättelserna från Serabît föreligga i *Revue biblique*, oktoberhäftet för 1930. Det berättas här om en expedition, utsänd av två amerikanska universitet i förening: Har-

varduniversitetet och det katolska universitetet i Washington. Expeditionen bestod av de nyssnämnda Harvardprofessorerna Lake och Blake, mrs. Silwa New, professor Butin i Washington, Dr. A. de Buck från Leyden samt herr A. Barrois (för kartläggningen av platsen). Vistelsen på Serabît varade en knapp månad och hade bl. a. till resultat upptäckten av fjorton nya fragment med hebreiska inskrifter av Sinaityp. I ett fall befinner sig den hebreiska inskriften sida vid sida om en hieroglyfinskrift. Man undrar med spänning om vi där fått en mycket efterlängtd tvåspråkig inskrift, som möjligen kunde ge oss nyckeln till de hebreiska Sinaiinskrifternas säkra tolkning. När denna uppsats skrives har ännu ej den officiella berättelsen om denna expedition utkommit.

Sinaiinskrifterna äro ej med säkerhet tolkade; ett och annat ord har man dock fått fram ur dem, t. ex. namnet på en kvinnlig gudom *Baalat*, beteckning för platsens gudomliga härskarinna, Hathor, »turkosernas drottning». Vidare kan man säga att inskrifterna i fråga härröra från hebreiskt arbetsfolk, som i egyptisk tjänst arbetat i turkosgruvorna på Serabît. Den antagliga tidpunkten infaller under perioden 1800—1500 f. Kr.

Innan vi nedlägga pennan, må ännu ett par ord tillfogas om ett textdokument, som ännu icke tolkats, men som måhända innehåller en hebreisk text, om ock med skrivtecken som icke äro hebreiska. Fyndet gjordes 1929 i Byblos av Maurice Dunand och beskrives i första häftet av »Syria» för 1930.

Inskriften befinner sig på en stele av kalksten, 67 cm. bred, 50 cm. hög och 20 cm. tjock. Stenen var inmurad i nedre delen av en cistern tillsammans med fragment från byggnadsverk med en ornamentik, som röjer en stil karakteristisk för de första århundradena av det andra årtusendet f. Kr. Man kan alltså antaga att inskriften härrör från samma tid. Figurerna av vilka texten är sammansatt äro inalles 119, varjämte ytterligare fyra ha lämnat spår efter sig på stenen. Bland dem kan man urskilja 38 sinsemellan olika typer eller skrivtecken. Betraktar man nu dessa tecken närmare, ha de ytterst ringa likhet med det feniciska alfabetets bokstäver, ehuru i några fall en viss paleografisk frändskap kan konstateras. Likheten med Egyptens hieroglyfer är betydligt större, ehuru även här avståndet är långt. Somliga

tecken ha varken likhet med hieroglyferna eller med de feniciska bokstäverna. Tecknen äro fördelade på tio rader. Skrivriktningen går från höger till vänster, såsom det vanliga är i fenicisk-hebreiska inskrifter.

Det märkliga är nu alltså att stenen gör oss bekanta med ett alldeles nytt, förut okänt skrivteckensystem. Våga vi säga alfabet, så att varje tecken motsvarar ett ljud, eller är det fråga om tecken för stavelser eller ord? I denna stund kan den frågan icke med säkerhet besvaras. Vi veta ju ej ens säkert, vilket språk som döljer sig bakom de hemlighetsfulla tecknen, ehuru allt talar för att det är fenicisk-hebreiskt. I alla händelser talar tecknens relativt ringa antal för att det snarare är fråga om bokstäver än om stavelser. Är det så, skulle vi här ha att göra med ett nytt försök, denna gång på fenicisk mark, att med tillhjälp av de egyptiska hieroglyferna åstadkomma ett alfabet, en analogi alltså till det nyss omtalade Sinaialfabetet. Den närmaste framtiden skall väl visa hur det förhåller sig med det nya Byblosalfabetets plats i alfabetets utvecklingshistoria, och om vi måhända i detsamma funnit ännu en av de sökta rötterna till vårt eget alfabet.

Denna överblick över de fornhebreiska inskrifterna i Palestina och angränsande områden har ådagalagt hur litet vi från det hållet ha att inhämta för kunskapen om Israels historia, om vi nu inskränka oss till denna. Det är egentligen endast den moabitiska Mesastenen som har större historiskt intresse, och dess inskrift är så mycket betydelsefullare som den på en viktig punkt kompletterar bibelns framställning.

Rörande Israels förhistoria äro Serabîtinskrifterna av intresse. Vi ha i dem ett utombibliskt vittnesbörd om att hebréer arbetat i egyptisk tjänst på Sinaihalvön under århundradena närmast före invandringen i Palestina. Skulle det vara riktigt att Jahvenamnet, såsom man menat, står att läsa i vissa inskrifter såsom sammansättningsled i en del teofora egennamn, skulle vi här ha bevis för en förmosaisk Jahvekult. Att hebréerna på Serabît ägnat dyrkan åt en kvinnlig gudom *Baalat* är ett viktigt bidrag till vår magra kunskap om ökenhebréernas förmosaiska religion. Ostraka från Samaria visa åskådligt hur nära Baal och Jahve stodo varandra på Ahabs tid i nordisrael.

De äldsta fornhebreiska inskrifterna visa oss vidare att man bland hebréerna kände skrivkonsten långt före Moses tid. De i Bet

Schemesch och Samaria funna ostraka visa att man av ålder t. o. m. förstod att skriva med penna och bläck. Samariafynden föra oss ej längre tillbaka än till 800-talet; skärvan i Bet Schemesch däremot tävlar i ålder med Sinaiinskrifterna.

Vi veta nu ock att man vid sidan om kilskriften i Palestina begagnade en inhemska skrift, och det så långt tillbaka som vårt historiska vetande når. Begagnades det babyloniska skrivsättet för juridiska och politiska handlingar, såsom fynden i Gezer, Lakisch, Taanak och Sikem visa, har den inhemska skriften använts för privat och litterärt bruk.

Med gammalhebreisk skrift voro ock de bibliska böckerna från början upptecknade, vilket man bör komma ihåg vid alla textkritiska undersökningar till Gamla testamentet.

Med avseende på alfabetets historia visa inskriftsfynden att en rak linje går från Sinai via de hebreiska Byblos-inskrifterna ned till Mesa- och Siloainskrifterna, med en förgrening i vårt europeiska alfabet. Men de allra senaste fynden visa tillika att man numera knappast har rätt att tala om detta fenicisk-europeiska alfabet såsom det absolut enda. De hebreiska kilteckentexterna från Ras Schamra vittna om ett parallellförsök till skapande av ett alfabet. Den hemlighet som gömmer sig bakom den hieroglyfiska Byblosinskriften och den ännu alldeles oklara Bet Schemeschskärvan tillkommer framtida forskningar att uppenbara.

[Avslutad 1 dec. 1930.]

# TEOLOGISK LITTERATUR

## SYSTEMATISK OCH HISTORISK LUTHERFORSKNING.

VOGELSANG, ERICH: *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung.* 184 sid. Berl. & Leipz. 1929. (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* . . . 15.)

V. LOEWENICH, WALTHER: *Luthers Theologia crucis.* 234 sid. München 1929. (*Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus* . . . Reihe 2, Bd 2.)

NØJGAARD, NIELS: *Om Begrebet Synd hos Luther. Studier i Luthers Anthropologi indtil 1522.* 201 sid. Kbhvn 1929.

Det har väl ofta varit så vid framställningar av reformationen i allmänhet och Luthers teologi i synnerhet, att systematikerns och kyrkohistorikerns skiljaktiga vetenskapliga metoder kommit till synes. Systematikern har velat ge en helhetsbild av Luthers teologi, där de avgörande motiven och det inre sammanhanget i åskådningen så klart som möjligt återges; kyrkohistorikern har velat fästa uppmärksamheten på händelseförloppet i hans liv, på att klarlägga inflytelser från olika håll m. m. Det är väl tämligen tydligt, att de båda arterna av forskning, vars skiljaktiga intresse antytts, måste, då det gäller Luthers teologi, komplettera varandra. Särskilt påtagligt är detta då det blir fråga om Luthers teologiska utvecklingsgång. Från systematisk synpunkt blir diskussionen om den exakta tidpunkten för ett s. k. genombrott av underordnat intresse, i jämförelse med frågan om innebörden i den »färdige» Luthers teologi. En oklarhet i fråga om denna innebörd återverkar förresten lätt på frågan om utvecklingen och genombrottet, att ej de riktiga frågeställningarna bli anlagda. För full klarhet om utvecklingen fordras ju nämligen insikt i innebörden av slutpunkten för denna utveckling; och från vilken synpunkt skall Luther vid en bestämd tidpunkt sägas vara färdig? Lätt kan relativt moderna, t. ex. metodistiska synpunkter smyga sig in vid talet om ett genombrott och den färdige Luthers teologi bedömas schablonmässigt.

En omständighet har ju nu tvingat alla forskare, att med förnyat

intresse studera Luthers utveckling liksom innebörden i hans »färdiga» teologiska åskådning, nämligen genomarbetningen av de filologiska upptäckter som gjorts (Romar- och Hebreerbrevskommentaren) samt det filologiska arbete som, i samband med Weimarupplagens utgivande, bedrivits.

Över Luthers utveckling har ej minst Hebreerkommentaren kastat ett nytt ljus. Vad innebörden av den omdebatterade upptäckten av den rätta betydelsen hos Rom. 1: 17 beträffar, spelar emellertid framför allt den första psalmkommentaren stor roll. Denna finnes väl upptagen i Weimarupplagan, men det skick vari den där föreligger lämnar mycket övrigt att önska. En grundlig systematisk undersökning av innehållet i denna fordrar därför samtidigt en förnyad filologisk genomarbetning. En dylik undersökning, som tillfredsställer synnerligen höga anspråk, har givits av Vogelsang i dennes tämligen lilla, men nästan mönstergillt noggrannt utförda arbete *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung*.

Vogelsang är lärjunge till Holl och Hirsch. Med de bästa förutsättningar har han så kunnat gå till sitt arbete; i stort sett ansluter han sig till dessa forskares åsikter om vad som är det centrala i Luthers åskådning. Han har kunnat under en filologisk genomarbetning av psalmkommentaren visa hur den kristologiska frågan där föreligger. Därigenom har hela Luthers teologi kunnat få en ny belysning.

Vogelsang har i sitt arbete sökt förena filologisk-historiska och systematiska synpunkter. En blott systematisk metod leder ej till målet; just de nämnda filologiska arbeten som utförts fordrar hänsynstagande; alla vinster som det historiska materialsamlandet inhöstar, är det nödvändigt ta hänsyn till. Men å andra sidan: allt detta leder ej heller till målet utan det systematiska inträngandet till grundmotiven, till förståendet av det organiska sammanhanget i den teologiska tankebyggnaden.

Den närmaste utgångspunkten har Vogelsangs arbete i den diskussion som utspunnit sig dels i anledning av Th. Harnacks år 1926 nytryckta bekanta arbete, vilket ju upptagits av den dialektiska teologien såsom ett nära nog fullkomligt och för alla tider ovederläggligt arbete, och dels i anledning av Karl Holls berömda Lutheruppsatser. Ett uttömmande inlägg i denna diskussion skulle kräva en på mer omfattande material byggande undersökning; Vogelsangs arbete vill vara en begynnelse till en sådan.

Den första frågan som Vogelsang måste taga upp gäller Luthers

förhållande till den skolastiska systematiken och exegetiken. Om det första av dessa problem blir det i början av Vogelsangs arbete ej mycket tal; förf. konstaterar, att L. ej kunnat nöja sig med skolastikens formuler; beträffande det senare däremot gör Vogelsang en grundlig undersökning. Och härvid utför han närmare vad Hirsch visat i sin uppsats *Initium theologiae Lutheri*: Luther var ej för intet professor i exegetik. Redan Holl påpekade, hur försummat studiet av Luthers bibeltolkning vore. Allt för mycket har man nöjt sig med att tala om hans våldsamma allegorier. I de tidigare exegetiska skrifterna visar det sig att han tar sin utgångspunkt i den bekanta skolastiska läran om en fyrfaldig möjlighet att tolka skriften, men att skolastikens metod under Luthers hand genomgår en inre förvandling. Genom denna utgångspunkt stod Luther i viss motsats mot t. ex. Nicolaus av Lyra med dennes rent historiska metod. För Luther hängde allt på att hela Skriften måste handla om Kristus och förkunna evangeliet om honom; på grund av denna kristocentricitet blev det för honom naturligt att taga sin utgångspunkt ej i en historiskt orienterad exegetik utan i en, där hela Skriften får tolkas såsom syftande på Kristus, får Kristus till innehåll. Psalmernas djupaste mening vore det möjligt att förstå blott utifrån kunskapen om evangeliets innehåll. Guds ord i Gamla testamentet innehöлле hot och löften, förkunnelse om Guds vrede och nåd. Ursprungligen anginge löfterna blott de fromma och hotet de onda. Då emellertid alla människor i och genom syndafallet hemfallit åt domen, skapar Guds förekommande nåd en möjlighet för de onda att bli rättfärdiga: Kristi försoningsverk. Då psaltarens innehåll från denna synpunkt skall utläggas, ger den hävdvunna fyrfaldiga utläggningsmetoden (Skriften skall utläggas bokstavligt, anagogiskt, tropologiskt och allegoriskt) Luther den bästa hjälp: allt hänföres till Kristus och därmed också till den slutliga domen; samtidigt kan allt få sin moraliska tillämpning på människan. Slutligen kan också en allegorisk tolkning, enligt vilken allt får syfta på den alla tider och förhållanden omspannande kyrkan, här och där få tillfälle att komma fram. Så står den gamla, fyrfaldiga skrifttolkningen i Luthers bruk av densamma i inre organiskt sammanhang: att tolka Skriften enligt den ena av de fyra möjligheterna kommer för Luther i sista hand att sammanfalla med de övriga.

Med denna metod att tolka Skriften blir det emellertid självklart, att exegetiska frågor för Luther av sig själva måste övergå i systematiska. Vogelsang leder över problembehandlingen till dessa genom



att till diskussion uppta Luthers anfäktelser över Ps. 30: 2 och i samband därmed behandla den omdiskuterade frågan om Luthers syn på Rom. 1: 17. I början av psalmföreläsningen — det har redan Hirsch klart visat — företräder Luther den av honom senare bekämpade skolastiska vedergällningsläran. Psalmordet Ps. 30: 2 »in iustitia tua libera me» rullar för L. upp frågan om Guds rättfärdighet, inför vilken han säkerligen redan tidigare erfarit svåra anfäktelser. Nu har Hirsch i sin lilla men innehållsrika uppsats *Initium theologiae Lutheri* (i Festgabe för J. Kaftan) påpekat, att om någonsin frågan om tidpunkten för Luthers nya insikt i innebörden av *iustitia dei* skall kunna lösas, detta måste ske genom studium av den första psalmkommentaren, och han har, som nämnt, visat huruom L. i början av denna företräder den skolastiska uppfattningen. Var ligger då nyupptäckten? Vid den 30:de psalmen måste Luther ha ställts inför problemet om Guds rättfärdighet. Att bakom Luthers »nyupptäckt» låg en intensifiering av uppfattningen av syndens innebörd och av Guds vrede är tydligt. Denna spårar man väl i utläggningen av 30:de psalmen liksom redan tidigare. Att emellertid ett sinnestillstånd av andlig självutblottning, där människan tillägger sig all skuld och trots den djupaste anfäktelse och syndkänsla erkänner en fördömande Gud som rättfärdig, ej i och för sig kan innebära den evangeliska ståndpunkten — därom är Vogelsang enig med Hirsch. Själva genombrottet vill emellertid V. datera senare än H. Under det att Hirsch anser att strax efter ps. 30 man kan spåra den nya uppfattningen, menar Vogelsang att denna ej föreligger förrän senare. I skolierna till Ps. 30 och 31 ha vi enligt V. visserligen ansatser till en ny uppfattning men ej heller mer. Först vid utläggningen av Ps. 70—71 tar, menar V., Luther ånyo upp det svåra problemet och når nu den fulla reformatoriska insikten. Närmast synes Luther vid detta andra försök att lösa svårigheten ge samma svar som vid Ps. 30: *iustitia dei est tota haec: scilicet se in profundum humiliare*. Luther hänvisar i detta sammanhang också till Kristus och då han därefter övergår till förklaringen av Ps. 71, går han ej ängsligt förbi uttrycken om Guds rättfärdighet utan ger en bred utläggning därav. Tvenne gånger nämner han därvid uttryckligen Rom. 1: 17 och denna vers är nu ej längre föremål för förskräckelse och anfäktelse från hans sida utan han liksom jublar vid utläggningen därav. Guds rättfärdighet är ej en egenskap som han har för sig själv, ej en vilande egenskap, utan en egenskap av skapande karaktär; den åstadkommer en förändring, så att den förvandlar till rättfärdighet

det som ej är rättfärdigt, den gör rättfärdig. Vogelsang banar sig väg till förståendet av detta närmast genom en undersökning av »opus dei». Detta tillämpas av L. kristologiskt: Kristus är Guds verk. Som sådant gör han också Guds verk. Likaså är och gör Kristus Guds rättfärdighet. Trons nya människa är likaledes Guds verk, liksom Kristus är Guds verk. Trons gärningar i den kristne skapas av Gud liksom Gud gör och skapar allt i Kristus. Och den rättfärdighet som av människan kräves är ingen annan än den som Gud verkar i henne, som Gud giver. Guds verk är uppenbart i hans handlande i Kristi liv, död och uppståndelse. I oss skapar Gud Kristus — d. v. s. Kristustron — och handlar så med oss som med Kristus.

När har nu den förlösande insikten i innebörden av *iustitia dei* gått upp för Luther? Vogelsang daterar genombrottet till hösten 1514; vid den tiden kan man nämligen antaga, att Luther varit sysselsatt med utläggningen av 70:de psalmen. Vogelsang tror ej att den avgörande upplevelsen kan ligga mycket tidigare (t. ex. ett halvt år, då L. var vid 30:de psalmen) än den teologiska formuleringen av nämnda insikt.

Just på denna punkt torde emellertid vissa invändningar kunna göras mot Vogelsangs framställning. Hirsch har nämligen påpekat, att den nya insikten sakligt föreligger redan vid utläggningen av Ps. 35:7 (Glossa)<sup>1</sup> Hirsch påvisar huru konsekvent Luther därefter lägger in den nya uppfattningen av rättfärdighet överallt, där det talas om rättfärdighet, något som särskilt blir klart om man jämför Luthers utläggning med Augustini *Enarrationes*. — Vogelsang vill i detta ej följa Hirsch, från vilken han eljest hämtat det mesta han har att giva. Han anser, att man ej kan sluta till för mycket från så kortfattade uttalanden som *iustitia fidei tua qua coram te iusti sumus*. — Man kan emellertid, synes det oss, ej komma ifrån, att utläggningen redan strax efter Ps. 30 företer nämnda uppfattning av rättfärdighetens innebörd, vilket särskilt framträder vid en jämförelse med Augustinus, om än utläggningen av Ps. 70 mer utförligt och grundligt framför denna syn. Att Luther tidigare än vid Ps. 70 kan ha nått den teologiska ståndpunkt, enligt vilken det blev en konsekvens att beteckna Guds rättfärdighet såsom den som han verkar i människan i och genom tron, eller, noggrannare, genom att han ger henne Kristus såsom en hennes inre människa behärskande makt, detta torde det vara svårt att förneka, allra helst som de filologiska vittnesbörden i psalm-

<sup>1</sup> Hirsch, *Initium*, s. 163 ff.

kommentaren äro sådana som de äro. Vogelsangs uppfattning torde emellertid sammanhånga med en vanlig rent dogmatisk förutsättning, som man brukar göra, nämligen att Luthers utveckling ensidigt kan bedömas efter hans uttalanden om Guds rättfärdighet. Om man följer Luthers utläggning av psalmkommentaren just så som Vogelsang själv lägger fram den, får man, synes det oss, näppeligen den uppfattningen, att den framåt drivande kraften varit insikten i innebörden av Guds rättfärdighet. Snarare synes denna term ha bjudit ett visst motstånd. Hirsch har ju påvisat, hurusom Luther långt tidigare hade erfarenhet av den till syndarens tröst givne Kristus. Just termen *iustitia* har emellertid tydligtvis legat ivägen och vållat anfäktelser. Om man vill beteckna Luthers genombrott såsom den punkt, då han kom till klarhet om innebörden i termen *iustitia dei*, må man gärna göra så. Men då må man ha klart för sig att det ej alls är fråga om något slags metodistiskt genombrott. Och dateringen av detta blir också beroende av, vad det närmare bestämt är som skall dateras. Vill man söka Luthers första teologiskt utförliga utläggning om innebörden i *iustitia dei*, kan säkerligen Vogelsang ha rätt i, att den är att förlägga till behandlingen av Ps. 70, alltså troligen till hösten 1514. Men därmed synes ej säkert, att Luther ej tidigare kunnat nått den evangeliska ståndpunkten och även anat, att konsekvensen av denna måste förändra också hans syn på den svåra stötstenen Guds rättfärdighet och undanröjda detta svåra hinder från den evangeliska uppfattningen. Sakligt sett torde man kunna med säkerhet säga att den nya insikten kan ha förelegat betydligt tidigare än den första utförliga teologiska behandlingen därav. Ätminstone ett halvt år torde man kunna gå tillbaka i tiden, kanske ännu mer.

I detta sammanhang kunde kanske också sägas något om den skärpta blick för betydelsen av exegetikens inflytande på Luthers utveckling, som Vogelsang liksom hans lärare Holl och Hirsch visat. Att Luthers utveckling ej fullt kan förstås utan denna torde numera vara ovedersägligt. Men man måste ständigt minnas, vilken Luthers exegetiska metod är. Visst sökte Luther att förstå vad som verkligen stod i Skriften. Men han ställer sig som Vogelsang påpekar ej såsom Nicolaus av Lyra på en rent historiskt exegetisk ståndpunkt utan ställer sig avgjort gentemot sådan »rabbiniism» på den gammalkyrkliga traditionens sida. Så menade han sig bättre nå det han sökte: Skriftens djupaste mening i rent religiöst avseende. Därför ledde för Luther exegetiken ständigt över i systematik. Ja, man skulle rent av

kunna så uttrycka skälet för att Luther föredrog den gamla framför den nya, moderna utläggningsmetoden, att i den gamla bestod det ett organiskt samband mellan exegetik och systematik, under det att Luther saknade detta i den nya, historiska. Men därför får man också iakttaga en viss försiktighet och noggrannhet med uttrycken, då man vill göra gällande att Luthers »genombrott» sammanhängde med en rent »exegetisk» upptäckt. Om man nämligen med »exegetisk» menar exegetisk i modern-historisk betydelse och följaktligen vill föreställa sig att Luther som en modern exeget betraktat saken s. a. s. utifrån och med rent filologiska hjälpmedel undersökt termen *iustitia*, då kan man råka rent vilse och få en psykologiskt rent felaktig bild av Luthers forskningsmetod; man förbiser då det organiska sambandet med en rent systematisk (och religiöst sökande) metod och den exegetiska, vilket för Luther var en nödvändig utgångspunkt. Då man undersöker Luthers utläggning av Psaltaren drives man oupphörligen över i systematiken, något som just Vogelsangs undersökning visar.

Vi återvända nu till att söka återge innehållet i detta arbete. Från den direkta behandlingen av Luthers genombrott övergår Vogelsang till en mer systematisk undersökning av Luthers syn på Kristi person och verk. Denna behandlar han under fyra huvudsynpunkter: inkarnationen, Kristi kors, uppståndelsen och eskatologien. Inkarnationen behandlas helt och hållet under synpunkten av den i den kristne alltjämt pågående inkarnationen: Guds uppenbarelse i Kristus är, konstaterar V., för L. ej något i det förgångna avslutat utan något som ständigt pågår. Här får Luther just användning för den fyrfaldiga skrifttolkningen. Guds verk är detsamma igår, i det förgångna alltså, (bokstavlig tolkning) som i dag (tropologisk tolkning) och i all evighet (anagogisk tolkning). Guds vilja är evig: detta innebär, att man ej har att förlägga tanken på Guds barmhärtighet till det förflutna och tanken på vreden till det tillkommande, utan — och här står Luther i starkaste konflikt med tidigare exegeter — Gud är i kärlek som i vrede densamme nu och i all evighet. Och formen för denna Guds ständiga närvaro är just Kristus. Liksom Kristus avlades av helig ande utan mänskligt åtgörande, så rättfärdiggöres och pånyttfödes varje troende av Guds nåd (tropologisk bibel användning). Denna pånyttfödelse innebär en Kristi andliga ankomst till människan. Den sker dagligen; Gud nyskapar dagligen människan. Genom ordet, det lästa eller hörda ordet, kommer Kristus till människan; så kommer

Ordet och Kristus i det närmaste att bli synonyma begrepp. Tron blir då uttrycket för den Guds rättfärdighet som skänkes människan. Tron är alltigenom Kristustro; i tron verkar Kristus själv och förvandlar människan till en ny skapelse. Därigenom blir egentligen också begreppet »den nya människan» i vissa förbindelser synonymt med tron. — Den frågan kan här då ställas, huruvida rättfärdiggörelseläran i psalmföreläsningen är densamma som den, Luther senare framställer, eller om man kan skilja mellan en »förreformatorisk» syn, där huvudvikten ligger på människans reala omvandling och en senare »färdig» ståndpunkt, där vikten ligger på Guds rättfärdigförklarande. Under hänvisning till Holl avvisar Vogelsang en sådan invändning; samma argument som Holl framfört med hänsyn till Romarbrevsföreläsningen gälla enligt Vogelsang även för den första psalmföreläsningen.

Medan V. alltså helt behandlar inkarnationen under synpunkten av Christi quotidianus adventus spiritualis, har han ej ansett att texten gav honom anledning att gå in på temat om Kristi inkarnation i egentlig mening. En undersökning av de tendenser som föreligga med hänsyn till Luthers syn i detta avseende skulle väl dock kunnat belysa viktiga sidor av hans kristologi. Att vad som talas om Kristi första ankomst i köttet även (enligt L:s egna ord) »moraliter» bör förstås om Kristi dagliga ankomst i tron är nog sant. Men detta hindrar väl ej att vice versa Luthers tal om Kristi dagliga ankomst kan få åskådliggöra meningen i hans tankar om den första ankomsten. Just därigenom torde Luthers uppfattning av det gamla kristologiska dogmat kunnat få en intressant och givande belysning.

En fråga som egentligen redan tidigare i arbetet berörts, nämligen förhållandet mellan Guds vrede och kärlek, tar Vogelsang upp i en grundligare framställning i avsnittet om Kristi kors. Hur nådde L. visshet om att vrede och nåd stod i det förhållandet till varandra, att vreden stod i kärlekens tjänst? Enhetspunkten mellan kärlek och vrede låg i Kristus, men därmed är ej nog sagt. Kristus kunde framstå såsom inbegreppet av den strängaste dömande vrede. Redan Augustinus hade talat om Kristi ankomst i barmhärtighet och en andra i stränghet. Däremellan stod Kristi närvarande ankomst, och L:s fråga gällde då just, huruvida denna skedde i nåd eller med dom. Just vid utläggningen av psalm 30 kan man emellertid iakttaga en förändring med avseende på betraktelsen av Kristus. »Befria mig i din rättfärdighet» får ej längre, som i den skolastiska exegetiken, syfta på den oskyldige

Kristus, uppfordrande Gud att med sin rättfärdighet ingripa, utan på Kristi darrande ångest då han kände Guds fördömande vrede över sig. Tropologiskt tolkat innebär då detta att den troende, den nya människan hos den kristne, liksom Kristus, känner sig övergiven av Gud, men i högsta anfäktelse dock håller fast vid och anropar Gud. Vid meditationen över Kristi kors stannar Luther vid orden på korset och vid trosbekännelsens ord: *niedergefahren zur Hölle*. Att Kristus erfarit fördörelsens djupaste anfäktelse och av Guds vrede förkastats hade ingen före Luther vågat tänka sig. Kristus for på korset ned till helvetet; han erfor helvetets ångest; erfor förkastelsen från Guds ansikte. Med rättfärdiggörelsen hade redan tidigare Luther förbundit tanken på den kristnes fördömande av sig själv och ovillkorliga överlämnande till den dömande Guden. Närmast blev genom tanken på Kristi kors denna tanke ytterligare skärpt: har Kristus erfarit Guds vredesdom, huru mycket mer kommer ej då domen att drabba syndaren? Men ju mer Luther fördjupar sin betraktelse av Kristi kors desto mer går den hemlighet upp för honom, som dolde sig under korset. Hirsch har fäst uppmärksamheten på huru Luther stannat inför orden: Gud är underbar i sina heliga. Kristus är Guds eget verk och dock utför Gud på honom detta sitt främmande verk. På korset ser därför Luther syntesen mellan Guds vrede och kärlek. Där står vreden i den heliga kärlekens tjänst. Dubbelheten i gudsbilden, i det att Gud dels framstår såsom barmhärtig, dels såsom domare, har där upphört och funnit en högre enhet, vari de båda momenten syntetiskt ingå.

Medan Anselm tänker sig Guds vrede stillad genom gudamänniskans satisfaktion, vilken i dop- och botsakramenten kommer människan till del och medan Melancton faktiskt låter tron träda i stället för botens disposition såsom grund för tillräknandet av Kristi förtjänst, blir därför försoningsläran hos Luther helt annorlunda gestaltad. Någon satisfaktionstanke i egentlig mening kan man ej tala om, menar V. Uttrycket *satisfactio* är nästan konsekvent undviket i psalmkommentaren. Kristus bär syndastraffet för oss. Kristus uthärdade dom och vrede, han blev verkligen »en förbannelse för oss». Kristi ställföreträdande är ett uttryck för Guds allenaverksamhet; Kristi verk är alltigenom ett Guds verk. Vad Gud gjort i Kristus en gång, det gör han alltjämt i oss.

Vogelsang söker därefter bestämma sin syn på förhållandet mellan äldre former av den »objektiva försoningsläran» och Luthers stånd-

punkt. Först tar han upp den s. k. lösköp-teorien. Denna anser han Luther blott av traditionella skäl upptaga ehuru den är honom främmande. — Härvid kan man dock näppeligen värja sig för en känsla, att förf. ej förstått vilka motiv som dölja sig under denna teori. Han medger att den flera gånger möter, men menar att detta blott vittnar om att Luther begagnar de gamla bilderna och låter dessa i all allmänhet utgöra uttryck för försoningsverket. Men något försök att analysera förhållandet mellan föreställningarna i samband med lösköps-teorien och den försoningslära som han anser vara Luthers egen gör ej Vogelsang någon ansats till — detta hade eljest förvisso kunnat bidra till att belysa räckvidden av den senare och hade kunnat ställa in Luther i ett större sammanhang.

Något liknande gäller om offerföreställningen. Den gamla offerföreställningen innebure, menar V., ett människans försök att omstämna Gud. Något sådant vore för L:s tanke omöjligt, vore hädiskt. Som ett medel därför kunde Luther ej tänka sig Kristi verk. Luther tolkar därför om offerföreställningen fullständigt. Psaltarens tack- och lovoffer få bli utgångspunkten; människan har intet annat att giva Gud än tack och lov. I detta lägger emellertid Luther in att människan har att giva sig själv hel och hållen till Gud. Offer är hängivenhet åt Gud; att offra sig åt Gud är att villigt gå in under hans handlande med människan, att erkänna Guds dom över synden som rättfärdig, att låta Gud döma den gamla människan och av honom mottaga ett nytt liv. Så har Kristus offrat sig själv åt Gud och skall offra oss till ett nytt liv. Den troende blir såsom dömd och pånyttfödd simul iustus et peccator. — Ät denna utmärkta luthertolkning hade ett större perspektiv på offerföreställningens dogmhistoriska betydelse kunnat ge vidare synpunkter. Tanken att offer kan innebära en Guds egen handling är ej Luther den förste som givit uttryck åt. Man må observera, att offret ofta tänkts ej givet åt Gud utan åt fördärvets makter, och offret har då kommit att få som subjekt den gudomliga makten. Sammanhanget mellan dylika tankegångar och Luthers syn har Vogelsang emellertid ej alls observerat. Lika så förefaller det också här som analysen av innebörden i Kristi verk kunnat föras vidare. Vogelsang har visat, hurusom Luther drar en parallell mellan människans offer och Kristi offer. Kristi offer fortsättes i människans offer i och genom hennes ingående under domen och hennes pånyttfödelse. Men hur utvecklar då Luther den tanken, att Kristi ingående under domen betydde ej ett dödande av någon hans gamla människa utan av hela

mänsklighetens synd i hans person? Om V. velat jämföra det föreställningsmaterial, varmed han arbetar, med de bilder som Luther senare i så hög grad arbetar med,<sup>1</sup> t. ex. kampbilderna (Kristi verk är den Guds egen kamp, vari han nedbryter ondskans makter), skulle han säkerligen kunnat fått en bättre basis för bedömande av det föreställningsmaterial, varmed han arbetar. Så hade också Kristi ställföreträdande lidande kunnat få en vidare belysning.

Beträffande Kristi uppståndelse genomför Vogelsang ungefär samma synpunkter som i fråga om Kristi kors. Det som betonas är att också här för L. huvudvikten ligger på den tropologiska utläggningsprincipen. Vad Kristus gjort och lidit eller — kunde man i överensstämmelse med Vogelsangs mening men med andra ord än hans egna uttrycka det — vad Gud gjort med Kristus, det få också de troende genomgå, då Kristus såsom den upphöjde Herren blir det levande subjektet för deras tro. Kristus är uppstånden betyder: Kristus är för oss uppstånden i oss. Kristi uppståndelse motsvaras av de troendes dagliga uppståndelse ur synden. Och liksom den lidande Kristus är den samme som den upphöjde, så är också den under kors och synd lidande kristne densamme som den suveränt frie, över all lag upphöjde troende. I denna frihetslära finner Luthers lära om Guds allverksamhet sin högsta kulmen; för allt den fria, kristna människans handlande är nämligen Gud »subjekt», det är han som verkar i henne. Här är för människan den punkt, där högsta aktivitet och passivitet sammanfalla. I det att människan är rent passiv, mottar allt av Gud, kan hon också bli i stånd att vara något för andra, vara dem till verklig hjälp. Den kristne som i tron är den friaste herre över allting blir i kärleken var man underdånig — så föreligger faktiskt redan i Psalmkommentaren idéschemat i En kristen människas frihet.

Från uppståndelsen finner V. en organisk övergång till att tala om eskatologien. Något spekulerande över de yttersta tingen vill Luther självfallet ej veta av. Men i Kristus har Fadern uppenbarat sig. Skriftens anagogiska mening (alltså den som har avseende på de yttersta tingen) kan man blott förstå med hjälp av dess kristologiska mening. Eskatologien kan därför sägas vara innesluten i Pauli ord: Den som i

<sup>1</sup> Förvisso saknas ej dessa bilder heller i Psalmkommentaren, om de än bli vanligare och mer drastiska längre fram. Vogelsang har själv i annat sammanhang — ehuru han ej gjort ovan antydda bruk av citaten — anfört ett par ställen, t. ex. W. A. III, 562, 21, där det talas om det *krig*, som Kristus förde vid sitt lidande, eller W. A. IV, 243, 7 (non tantum miracula quae fecit, sed multo magis, quod *mortem morte occidit et poenas poena, passiones passione* ..).



eder begynt ett gott verk skall också fullborda det intill Jesu Kristi dag. Därför att tron är Kristustro, kan den i sig innesluta frälsningsvisshet. Den stridande kyrkan skall en gång bli den triumferande, så visst som Kristus segrat och är den upphöjde Herren. Korsets ubikvitet skall en gång bli härlighetens allnärvaro. Kristus skall en gång härska ej såsom den förnedrade korsfäste utan såsom den upphöjde, såsom Gud, med avhöljd härlighet. Människans andliga uppståndelse, som sker dagligen, skall fullbordas av den kroppsliga, varigenom hon ej längre blir simul iustus et peccator utan blott iustus. »Helt ande, helt ny, helt själ, helt himmel, helt Kristi och Guds», (W. A. IV, 320: 17) så skall det en gång, menar Luther, bli för människan. Men någon apokatastasis lär dock ej Luther. Domen behåller sitt allvar. Då ställes emellertid Luther inför den svåra frågan: om ej människans förtjänst är det avgörande (och om tron ej får vara betingelse för nåden så som senare hos Melanchton), vari ligger då grunden till somliga människors mottagande och andras förkastande av Kristus? Blir ej alternativet: 'antingen gudomligt godtycke eller mänsklig viljefrihet' oundvikligt? Luther drives fram dels mot tanken på en universell nåd, dels på en dubbel predestination. I psalmföreläsningen äro emellertid konsekvenserna ej utdragna i någondera riktningen. Luther står inför trons svåraste antinomi: Gud verkar allt i alla och likväl är synd och död en verklig makt »utanför Gud». Luther står här inför de problem, där senare hans lära om deus absconditus vill lära människorna begränsningen i trons vetande.

I ett sista kapitel ger så till slut Vogelsang en framställning av Luthers kristologi i egentlig mening. En sådan framställning i slutet av arbetet är synnerligen nödvändig. Men, som vi redan tidigare antytt, äro vi ej övertygade om det metodiskt lyckade i att så pass fullständigt som skett spara hela analysen av kristologien i egentlig mening till sist. I den mån som bestämda konsekvenser kunnat dragas av de föregående kapitlen och i den mån som den tropologiska skrifttolkningen kunnat direkt belysa också innebörden i Kristi första ankomst och därmed sammanhängande teologiska problem, skulle säkerligen arbetet kunnat vinna på, om redan i samband med den tidigare undersökningen de direkta kristologiska konsekvenserna dragits. Då hade man mer direkt kunnat pröva räckvidden och begränsningen i detta avseendet hos de framförda synpunkterna. Att V. genom sin ståtliga undersökning av innebörden i tanken »Kristus i oss» fått en den mest värdefulla utgångspunkt för bedömandet av kristologien hos L., synes oss

emellertid otvivelaktigt. All skillnad mellan kristocentricitet och teocentricitet är ju med denna a priori utesluten. Förhållandet mellan Ordet, tron, Anden och Kristus kan så också bli klart och därutifrån kan även preexistens och eskatologi bättre förstås.

Ett sista avsnitt om tvånatursläran synes särskilt intressant. Guds väsen är att giva, att giva gott i stället för ont, att i »omotiverad» kärlek ge ut sig själv (så skulle man med moderna svenska uttryck kunna återge Vogelsangs mening). Av just den arten är Kristi gudom; han ger i omotiverad kärlek, ger dem, som förtjänat ont, allt gott. Vad är det då att vara människa? Att helt blott och bart taga emot, att underkasta sig Gud. Att helt leva ur Guds vilja i bön i helt förtroende till honom. Av den arten är Kristi mänsklighet. Att vara på en gång Gud och människa är en motsats, som blott kan förstås utifrån kors-teologien. På en kort slutsida (s. 177) utvecklar V. detta. Den Helige tog i frivillig lydnad på sig människornas förbannelse. Men då Kristus blev den förbannade för människornas skull var han samtidigt den levande Gudssonen, som blev de sina till välsignelse och liv. — Just här skulle man önska en långt mer ingående analys. Vad innebar det att Kristus tog på sig mänsklighet. Mänsklighet i dess urbildliga form var ju rent mottagande av allt från Gud. Här innebar emellertid mänsklighet slaveri under förbannelsen, under »tyrannernas» makt. Hur förhåller sig då mänsklighet i denna betydelse till den urbildliga betydelsen av rent mottagande? Att Kristus just genom att bli människa (i betydelsen av ingående under förbannelsens makter) var Gud, gav uttryck åt den gudomliga, omotiverade kärleken, var i sitt verk dess sanna inkarnation, detta blir väl en konsekvens av Vogelsangs tankegång — skada blott att han här är så knapphändig och ej ger en djupare och mer ingående analys. Kanske han då också fått användning för de ovan omnämnda föreställningarna om »tyrannerna», om ondskans makter och bilderna om kampen och segern över dem på den självutgivande, omotiverade kärlekens väg.

Vogelsangs arbete är emellertid blygsamt betecknat som en inledning till större, allsidigare undersökningar av de kristologiska problemen i Luthers teologi ej blott som den föreligger i hans första stora föreläsningsserie utan överhuvudtaget. Som sådan kan den ej sägas vara annat än utmärkt och man blott hoppas på en snar fortsättning av Vogelsang själv eller av andra forskare med liknande fruktbara utgångspunkter och med samma filologiska noggrannhet.

Det refererade arbetet mynnade ut i Luthers korsteologi. En specialundersökning därav har Loewenich tidigare utgivit. Den är emellertid ej utförd såsom Vogelsangs i överensstämmelse med Hirschs teologiska åskådning, ej heller med samma filologiska koncentration som Vogelsangs. Loewenich utgav 1929 sitt arbete *Luthers Theologia crucis*, därtill närmast föranledd av den dialektiska teologiens frågeställningar. Därmed avser Loewenich ej att undersöka blott en del av den, t. ex. för en viss tid karakteristiska, teologiska åskådningen hos Luther. Redan i inledningen polemiserar han mot den vanliga, särskilt av Otto Ritschl företrädda, tesen, att just den förreformatoriska teologien hos Luther vore en korsteologi. Denna vore i stället ett kännetecken för *hela* hans teologi. Och den vore den specifika formen för all teologisk forskning, vore det som skiljde teologi från t. ex. religionsvetenskap. Teologien har nämligen alltid att ta sin utgångspunkt i uppenbarelsen i Kristus. Men detta betyder ej blott något formellt utan något innehållsbestämt. Luther har nu konsekvent begagnat denna metod; hans teologi är det som från denna utgångspunkten skall undersökas. — Någon närmare analys i anslutning till anförda metodologiska och religionsfilosofiska antydningar ger ej L.; värdet av arbetet ligger i den följande positiva undersökningen av Luthers korsteologi. Materialet omfattar hela Luthers teologi; den sönderfaller i tre delar 1. *Theologia crucis* i Heidelbergdisputationen. 2. Utvecklingen av programmet *theologica crucis*. 3. *Theologia crucis* och mystiken.

Beträffande textmaterialet må blott anmärkas att L., som han själv påpekar, hämtar många belägg för den senare Luther från Genesisföreläsningen. Loewenich kan visserligen anföra en hel del till sitt försvår härför, men kvar står, att denna ej stammar från Luthers egen hand, och vad de första banden beträffar, är utgiven av den högeligen misstänkte Veit Dietrich. Man må blott hoppas att ett framtida filologiskt detaljarbete eller nya handskriftsfynd skall kunna ge större klarhet över denna, om den föreläge i kontrollerbart skick, ovärderliga, källa.

Systematiskt märker man genast intrycken från den dialektiska teologien med dess blinda beundran för Th. Harnacks arbete. Att Luther menat, att Kristus åstadkommit en »objektiv» försoning, anser förf. utan vidare klart; någon analys av det omstridda begreppet ges ej, och att Harnacks källmaterial till en mycket hög procent är obrukbart inverkar ej på det summariska omdömet. (Anm. kan nämna att

vid ett stickprov på Harnacks belägg, om vi nu minnas rätt, cirka 90 % eller mer av beläggen visade sig tillhöra rent otillförlitliga källor. Provet gällde just den s. k. objektiva försoningsläran, frågan om Kristi satisfaktion eller offer, lämnat till Gud.) — Naturligtvis bestrides härmed ej att Th. Harnack i mycket har rätt i sin polemik mot Ritschl, om än stundom båda rörde sig med frågeställningar som helt behövt omläggas.

Loewenich utvecklar först huru korsteologien föreligger i Heidelbergdisputationen och övergår därefter till utveckling av innebörden av *theologia crucis* i L:s teologi överhuvud. Denna utgör motsatsen till metafysik såsom religiös kunskapsprincip. Någon direkt kunskap om Gud finnes ej. Guds väsen kan ej utan vidare avläsas ur skapelsen. Gud är en fördold Gud. Så utvecklar förf. denna viktiga föreställning hos Luther. Kattenbuschs bekanta uppsats därom tar han självfallet hänsyn till; Blankes lilla fina skrift synes han däremot ej haft till hands. Den skrift av Luther åt vilken L. självfallet måste ägna ett huvudintresse är *De servo arbitrio*. Med den jämföras andra dokument (Heidelbergdisputationen, Jesajaföreläsningen 1527—30, Stora Genesisföreläsningen). Luther anser *De servo arbitrio* som en bland sina bästa skrifter men varnar likväl för allt grubbel om *deus absconditus* och den dubbla predestinationen; hur kan detta förklaras? Loewenich svarar, att det är för den metafysiska misstolkningen av nämnda läror Luther varnar, ej för dem själva; han ansåg dem nämligen till sin levnads slut som fullt riktiga. — Loewenichs utförande av läran om den fördolde Guden hör säkerligen till arbetets starkaste och mest intressanta partier; här gör han också upp med Th. Harnacks skillnad mellan skaparguden och frälsarguden såsom identisk med skillnaden mellan *deus absolutus* och *revelatus*. Skada blott att ej förf:s ståndpunkt utarbetats än mer pregnant och klart!

Den fördolde Guden, som döljer sig under sin motsats, är just den Gud som är innehållet i *theologia crucis*. Men hur kan då tron behålla sin verklighetskaraktär? *Deus crucifixus*, trons princip, är ju negationen av verkligheten. Denna fråga tar förf. upp i sitt nästa kapitel, om tron enligt Luthers lära. Först ställer han därvid tron emot synteresis. Läran därom har L. övertagit från skolastiken och behållit under sin förreformatoriska tid. Den står emellertid, menar förf., i oförsonlig motsats till hans trosbegrepp. Därför talar han längre fram ej därom.

Det har, synes det oss, blivit en dogm inom Lutherforskningen, att synteresisläran är för Luther obrukbart skolastiskt arvegods. Un-

der den torde emellertid väl kunna dölja sig värdefulla motiv. Och på ett sätt torde man våga påstå att Luther aldrig överger den läran. Den säger, att människan i syndens trälldom befinner sig i ett tillstånd som kan uttryckas genom begreppet *natura perversa*. Men däri ligger att människan ej är bestämd till detta tillstånd, då det just framträder som något förvänt. Därför yttrar sig *synteresis* som ont samvete över synden. *Synteresis* betyder ej anlag till det goda men skulle i en mening av ordet kunna sägas innebära människans bestämdhet för det goda. Luther hyser ej den meningen att *synteresis* innebure en oskadad själsförmögenhet eller dylik; ehuru läran därom väl lätt kan missförstås därhän. Utan den uttrycker det, att motsatsen mellan Gud och människan ej är en metafysisk motsats; *synteresis* står alltså på en bestämd punkt på vakt mot den generella faran, som Luther på alla punkter vill undvika: religionens förorening genom metafysisk om-tolkning. Så fattad innebär ej denna lära något som strider mot Luthers trosbegrepp. — Loewenich har, synes det oss, liksom de flesta forskare, stirrat sig blind på tolkningen av *synteresis* såsom en oförstörd själsförmögenhet, en utgångspunkt för den fria viljans verksamhet. Att denna måste strida mot Luthers teologi är självfallet, men det är ej heller denna betydelse begreppet i fråga äger för Luther.

Loewenich ställer så samman trosbegreppet med först begreppet *intellectus*, varvid han får tillfälle att göra upp med Hunzinger (nästan överflödigt, synes det oss, då väl ingen forskare numera ansluter sig till dennes hypotes om Luthers nyplatonism), och övergår sedan till sammanställningen *tro* och *ratio*. Motsatsen mot en metafysisk världs-åskådning blir där givetvis betonad. Också med erfarenhetens begrepp konfronterar Loewenich Luthers trosbegrepp. Guds kärlek för-nimmer människan i känslan som motsatsen därtill; därför kan en motsats mellan *tro* och erfarenhet sägas förefinnas. *Tro* är att vänta på Gud, *expectare deum*, även mot all erfarenhet. Men man kan ej ställa upp något schema för förhållandet; Luthers teologi är ej ett dialektiskt spel med motsatser utan det konkreta, att den levande Guden talat till människan. — Efter en positiv framställning av trosbegreppets innehåll (*tro* som erfarenhet, samt *trons* innehåll, betraktat under sammanställningarna *tron* och *Ordet*, *tron* och *Kristus*) går förf. över till ett etiskt kapitel: *livet under korset*. Liksom *fides est rerum non apparentium*, så är också de kristnas liv fördolt. Människan blir aldrig alltigenom en ny människa utan är alltid samtidigt gammal människa; här på jorden lever hon därför i ett ständigt främlings-

skap. Tron är ett ständigt tillblivande, det kristna livet är ständigt blott en början. (En anmärkning (s. 155) att rättfärdiggörelsen i första psalmkommentaren alltjämt vore augustinsk kan inte gärna den tro på, som tagit del av Vogelsangs ovan refererade arbete.) — I det kristna livet upprepas vad som hänt Kristus; livet är en efterföljelse av hans liv. Sedan L. analyserat efterföljelsens innebörd och framhävt skillnaden i förhållande till den katolska efterföljelsetanken, och vidare analyserat humilitas-, tentatio- och oratiobegreppens innebörd, följer ett sista kapitel: Theologia crucis och mystiken. En sådan slutundersökning är förvisso erforderlig; korsteologien använder ju en hel rad av mystikens föreställningar och är ju stundom betecknad som direkt en produkt av inflytanden från mystiken. Förf. bekänner sig genast där såsom de dialektiska teologernas uppfattning närstående. Mystiken avvisas såsom till sitt idéinnehåll innebärande metafysik. Då emellertid förf. inser, vilken komplicerad företeelse den s. k. mystiken är, tar han historiskt konkreta exempel och jämför Luthers ståndpunkt med den hos Tauler, tyska teologien, Thomas av Kempis och Staupitz. Tro och mystik är, framhåller Loewenich, motsatser. Och theologia crucis hör egentligen till tro, om än mystiken i vissa avseenden synes stämma överens med korsteologien (i betonandet av korsets betydelse i det praktiskt fromma livet, ehuru likväl de praktiska fordringarna få olika innebörd, om man går tillbaka på den bakomliggande grundåskådningen).

Till slut betonar förf. att han ej velat tala om korsteologiens *rätt* utan blott om dess historiska förekomst. Hans mening i förstnämnda avseendet har dock flerstädes i arbetet skymtat fram. Korsteologiens förekomst hos Luther har han vidare, säger han, blott velat utarbeta i dess grunddrag; kristologien t. ex. har han ej väsentligt kunnat beröra. Detta är att beklaga, då just här meningen med korsteologien kunnat få sin mest centrala belysning; det visar också hur välkommen en fortsättning av Vogelsangs arbete vore inom Lutherlitteraturen. I ett sådant måste ju nämligen just korsteologien komma att belysas med kristologien som utgångspunkt.

Såväl Vogelsangs som Loewenichs arbeten äro på en gång systematiska och historiska. Detta är också fallet med Nøjgaards verk Om Begrebet Synd hos Luther. N. är kyrkohistoriker. Men det har (enligt ett av hans muntliga försvarsanföranden vid disputation för doktorsgraden, vilken han vann på nämnda arbete) förefallit honom som om kyrko-

historikerna ofta upptaga rent barnkammarmässiga frågor till undersökning. De lägga ned en otrolig möda på att fastställa en datering utan att besinna huru pass viktig (eller oviktig) denna är. Kyrkohistorien måste gå till allvarligare uppgifter, den måste undersöka det väsentliga, undersöka ej blott yttre förhållanden och data som äro förbundna med en företeelse utan dennas egen inre innebörd. Historikerns undersökning av en religiös personlighet får därför aldrig stanna vid fastställandet av själva händelseförloppet, vid att giva en riktig biografi, utan måste göra själva idéinnehållet i hans åskådning till föremål för sin forskning. Kyrkohistorien måste så bli dogmhistoria i betydelse av idéhistoria. — I denna tendens överensstämmer N. med sina stora tyska lärare Holl och Hirsch; från deras skola har N. utgått och det är deras metod inom kyrkohistorien han vill söka förverkliga. Och han har åstadkommit ett arbete över ett dogmhistoriskt ämne, som man läser med stort nöje. Danskens fina psykologiska iakttagelseförmåga har ej heller förnekat sig!

I vad mån har N. lyckats genomföra det program han förelagt sig: att i överensstämmelse med Holls och Hirschs metod förena historia och systematik? Först må erkännas, att han historiskt och filologiskt är utomordentligt noggrann och korrekt. Här har han lärt av nämnda tyska vetenskapsmän en exakthet, som är höjd över allt beröm. Hela planläggningen av arbetet visar det genast. Arbetet börjar med ett inledande kapitel, där dels förutsättningarna för syndbegreppet i Luthers personliga läggning och levnadsförlopp (inträdet i klostret och kampen där), dels skolastikens lära om synden ganska ingående skisseras. Och framför allt: vart och ett av de följande kapitlen (indelade efter tidsperioderna; 1509 = Randanmärkningarna till Lombardus, 1510—15 = Psalmföreläsningen, 1515—17 = Från Romarbrevsföreläsningen till de 95 teserna, och till slut skrifterna från avlatsteserna till Wartburgsskrifterna; avhandlingen går ej längre än till 1522) börjar med en noggrann redogörelse för källmaterialet. Man kan ej begära bättre; faktiskt har nu Nøjgaard åstadkommit ett så betydande arbete med bestämmandet av detta, att — till trots för hans lofvärda åsikt att historikern ej får degraderas till en materialsamlare — det nog är så, att det allra värdefullaste i avhandlingen ligger i just detta och ej i utförandet av idésammanhanget. I källbestämningen synes N. ha åstadkommit något av rätt så bestående värde; hans bok kommer att bli en utmärkt hjälprea för Lutherforskare, som syssla med de tidigare skrifterna av Luther; med klarhet och reda ger förf. också över-

blickar över den skolastiska teologien i dess förhållande till Luthers synduppfattning.

Vad sedan genomförandet av det rent systematiska betraktelsesättet beträffar, vilja vi visserligen icke säga, att systematiska huvudsynpunkter skulle saknas i Nøjgaards undersökning. Men det är påfallande, om man jämför hans arbete med Vogelsangs, huru mycket mindre han varit i tillfälle att på sitt material genomföra en enhetlig systematisk synpunkt, som kan kasta ljus däröver och verkligen göra det begripligt. Trots alla goda ansatser kommer man näppeligen ifrån den känslan, att arbetet med hänsyn till det verkligt systematiska begripandet och framläggandet av motiven och idéerna synes vara mindre betydande än i fråga om den rent historisk-kritiska detaljundersökningarna.

Det är ju — som N. i sitt förord själv framhåller — ett egendomligt sammanträffande, att tvenne nordiska Lutherforskare inom loppet av föga mer än ett år publicerat var sitt stora arbete om syndens begrepp och innebörd i Luthers teologi. Gustaf Ljunggrens bekanta arbete kom nämligen ut knappt ett år före Nøjgaards, så kort före detta, att N. tyvärr ej kunnat ta hänsyn till Ljunggrens arbete. De båda arbetena, det danska och det svenska, förete nog så typiska olikheter. Lika noggrann som Nøjgaard är i filologiskt avseende, lika sorglös, skulle man nästan kunna säga, är Ljunggren. Nøjgaard är minutiöst noggrann med historiska detaljer, bygger upp hela sitt arbete efter dokumentens datering och Luthers i dessa så ordnade skrifter sig avspeglade utveckling; Ljunggren lämnar de historiska notiserna, materialets sovring och motiveringen för urvalet därav nästan helt åt sidan. Men under det att Nøjgaard brister i förmågan att arbeta sig ner till bärande grundmotiv och se dessa i större sammanhang, visar Ljunggren här en glänsande förmåga. Ja, Ljunggren har ju faktiskt så intensivt arbetat sig ner till dessa, att man är ganska likgiltig för att han litet vårdslöst använt sekundära källor; han har så många primära och har så djupt penetrerat dessa, att det ej kan råda något tvivel om att han gripit något centralt i Luthers tankevärld och rullat upp denna från ytterst fruktbara utgångspunkter.<sup>1</sup> Där Ljunggren har sin styrka, där har Nøjgaard sin svaghet. Medan den senare så noggrannt följt de enskilda termerna som stå i samband med utvecklingen av Luthers syndbegrepp, att man blott i hög grad saknar ett sakregister, som

<sup>1</sup> På Ljunggrens arbete ingå vi ej här närmare, då vi redan tidigare varit i tillfälle att i denna tidskrift taga upp några problem därur till diskussion.



skulle gjort arbetet värdefullt även som ett förträffligt uppslagsverk för en del teologiska begrepps förekomst i Luthers tidigare skrifter, saknar man just ett fördjupande till grundmotiven. Hela arbetet är sönderplockat i en mångfald underavdelningar. Medan Ljunggren med sin systematiska framställningsmetod knappt gör några avsnitt alls i sitt arbete, så att det blir ganska vanskligt att hitta däri, i all synnerhet som de långa kapitlen till sitt idéinnehåll är så fast fogade in i varandra, att man knappt vet, inom vilket kapitel en tankegång bäst skall höra hemma, har Nøjgaards historiska framställning lett till nästan ett överdrivet starkt sönderdisponerande av arbetet. Vad man saknar är just att få klart sammanhanget utifrån Luthers grundåskådning mellan olika motiv och föreställningar som förekomma hos honom. Kanske man skulle vilja invända, att anm. nu fordrar en systematisk framställning i stället för en historisk. Men N. har egentligen själv önskat giva en analys just av idéerna; att han disponerat framställningen historiskt efter de skilda perioderna i Luthers utveckling är det ej, som vi klandra; men vi efterlysa större systematisk enhetlighet och kraft i genomförandet av grundsynpunkterna. Holl har ju också skildrat Luthers åskådning med bestämt hänsynstagande till de olika utvecklingsstadierna, men han har lyckats att med mästerskap få fram en syntetisk syn på det väsentliga och satt in detta i större, belysande idésammanhang; han har förmått från vissa utgångspunkter rulla upp hela Luthers totalåskådning i dess inre nödvändiga, organiska sammanhang, och på nytt sätt gjort denna klar; detta kan man ej säga om Nøjgaards arbete. Men förvisso står det en mängd riktiga och förträffliga saker däri.<sup>1</sup>

Att referera innehållet i hela Nøjgaards arbete skulle här föra för långt. En sak tilldrar sig särskilt intresse; därför må uppmärksamheten fästas därpå här. (Även Hirsch har i sin anmälan av Nøjgaards arbete betonat detta drag. Th. Lit. Z., 1929, S. 366.) Med psykolo-

<sup>1</sup> Mer i förbigående vilja vi ge uttryck åt ett beklagande: då man har samlat en mängd så förträffliga belägg som Nøjgaard, borde man också trycka av dem. Visserligen har boken blivit mindre till omfånget genom att i allmänhet blott en sifferhänvisning till W. A. gjorts. Men det kan ej betraktas som onödigt möda och kostnad att verkligen skriva ut beläggen. Weimaruoplagen är dyrbar, sällsynt och rätt ohanterlig. Och även om man har den till hands eller kan låna en eller ett par delar på ett bibliotek, är det ofantligt obekvämt att behöva slå upp vartenda belägg. I många fall skulle möda besparas den grundlige läsaren om citatet och dess närmaste sammanhang tryckts av. Hur gör ej de utskrivna beläggen i Holls arbeten dessa mycket värdefullare och lättare att rätt uppskatta och bedöma?

gisk finess, på ett originellt sätt och med säregen energi framhåller Nøjgaard det draget i Luthers syndkänsla, att synden såväl ligger inom som utom eller över vår erfarenhet. (Obs. särskilt, s. 166 ff.) Däri delar syndbegreppet trosbegreppets allmänna karaktär. Men det sätt varpå N. framställer saken ger en intressant belysning åt problemet och innebär ett värdefullt bidrag i den segslitna diskussionen om förhållandet mellan tro och erfarenhet.

Nøjgaards arbete är ett utomordentligt vederhäftigt arbete. Och vad varje Lutherforskare i hög grad längtar efter, är just dylik vederhäftighet; det skrives ju så mycket ovederhäftigt om och med utgångspunkt från Luthers teologi, att en grundlig noggrannhet verkar välgörande. Det är väl tvenne ting, som kan föra Lutherforskningen framåt: historikerns vederhäftighet i detaljfrågor och systematikerns intuitiva förmåga att tränga ner till, analysera och framlägga de djupaste motiven i Luthers teologi och framställa dessa i deras inbördes och idéhistoriska sammanhang. De trenne ovan nämnda arbetena, Vogel-sangs, Loewenichs och Nøjgaards ha alla försökt förena systematisk och historisk metod. Att fullt ge uttryck åt bägge dessa olika sätt att föra vetenskapen framåt, tillhör väl de få mästarna. Men skall Lutherforskningen kunna föras framåt, måste väl var och en forskare bemöda sig att i någon mån företräda såväl den historiska vederhäftigheten som den systematiska blicken för grundmotiven och deras sammanhang.

Åbo den 13:de jan. 1931.

RAGNAR BRING.

#### NYARE AUGUSTINUSLITTERATUR.

POSSIDIUS: *Augustins Leben, eingeleitet und übersetzt von Adolf v. Harnack.* (Aus den Abh. d. preuss. Akademie d. Wissensch. Jahrg. 1930. Phil.-hist. Klasse Nr 1.) Berlin 1930.

THIMME, WILHELM: *Augustins Selbstbildnis in den Konfessionen. Eine religionspsychologische Studie.* (Beihefte zur Zeitschrift für Religionspsychologie Heft 2.) Gütersloh 1929.

GIRKON, PAUL: *Augustinus, Die schauende Liebe zu Gott, als Wurzel für sein Werden, Wesen und Werk.* (Quellen hrsg. v. E. Arnold Bd 12/13.) Berlin 1929.

CAYRÉ, FULBERT: *La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin. Paris 1927.*

SCHMAUS, MICHAEL: *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. (Münsterische Beiträge z. Theologie, hrsg. v. F. Diekamp u. R. Stapper. Heft 11.) Münster 1927.*

GILSON, ETIENNE: *Introduction à l'étude de saint Augustin. Paris 1929.*

Augustinusbjulet i föl kunde icke undgå att framkalla en bokflod. Dessbättre finnes i denna icke blott tillfällighetsskrifter utan flera vägande arbeten, av vilka denna recension söker taga sikte på de betydelsefullaste. De ovan förtecknade böckerna ha alla mer eller mindre stark beröring med vad som kan betecknas som den aktuella frågan inom Augustinusforskningen. Man kan icke säga, att det ännu för några år sedan brännande problemet om förhållandet mellan Augustinus' framställning av sin andliga utveckling i Bekännelserna och ungdomsskrifternas självvittnesbörd, m. a. o. frågan om nyplatonismens och den paulinska kristendomens andel i hans åskådningsbildning, längre på samma sätt står i centrum för intresset. I stället ägnar man sig åt immanenta undersökningar av hans fromhetstyp och söker komma åt hans andliga struktur. Man menar, att hjärtat i hans religion är »mystik». Den aktuella frågan rör sig sålunda om innebörden och egenarten av Augustinus' mystik.

En anledning till att ställa denna fråga ger redan v. Harnacks vackra avskedsgåva till teologien, hans översättning av och inledning till Augustinus' lärjunge och vän Possidius' Vita Augustini. Med rätta anmärker v. Harnack, att denna ovanligt sakliga och till synes tillförlitliga levnadsteckning nästan alldeles förbisets av forskningen. Den har kommit att stå i skuggan för Confessiones. Och dock har den åtskilligt att säga. Bortsett från att den ger en konkret bild av biskopen Augustinus i hans mångskiftande verksamhet, låter den oss förstå, vilket helhetsintryck denne gjorde på en samtida genomsnittskristen utan djupare teoretisk läggning. Possidius ser Augustinus' väsentliga betydelse i hans verk såsom den afrikanska kyrkans reformator, enkannerligen som munkväsendets nitiske befrämjare. Såsom en kyrkokristen, en munkkristen framstår Augustinus själv till sin fromhetstyp. Med vad rätt? Det är ju en känd sak, att Augustinus var en »vän» till munkväsendet, betygad därigenom att hans omvändelse från en sida sedd var en omvändelse till munklivet och följdes av ett par års liv skilt från världen, att han endast mot sin vilja fördes in

i prästämbetet och sedan som presbyter och biskop var outtröttligt verksam för att påtrycka prästernas liv munklivets prägel. Men i allmänhet faller det en ej in att i detta »intresse» se annat än *en* och en mindre betydelsefull yttring av en ofantligt mångsidig personlighet. Faran är dock, att en senare tid, som ser honom i ett världshistoriskt perspektiv alltför mycket moderniserar. Varför icke på försök följa Possidius' fingervisning och söka förstå hans mystik utifrån munklivets förutsättningar?

Häremot kan man emellertid invända, att Possidius var för inskränkt i sitt bedömande och hänvisa till hans egen anmärkning, att Augustinus' innersta tankar voro otillgängliga även för hans närmaste, att dessa icke kunde följa mästaren i dennes tänkande, som var *altius ac profundius* är de vanliga kristnas. För att förstå arten av Augustinus' mystik är det därför av vikt att utgå från honom själv, hans personlighet, hans tänkande och fromhet, hans verk. Detta är vad som sker i Thimmes och Girkons arbeten. Om det förstnämnda kan jag fatta mig kort. Thimme, som i sitt ungdomsarbete Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung 386—391 (1908) utmärker sig genom en högt driven förmåga att särskilja ungdomsskrifterna i deras stoisk-nyplatoniska och kristliga elementer och kraftigt urgerar de förras förhärskande, har uppenbarligen tagit lärdom av Nørregaards mera moderata och koncilianta uppfattning och ägnar sig i detta nya arbete åt en religionspsykologisk undersökning av Augustinus' utvecklingsgång enligt *Confessiones*. Han bemödar sig därvid att påvisa den inre kontinuiteten mellan de olika faserna. Undersökningen, som till att börja med är genetisk, betonar de kristliga barndomsintryckens fortlevande kraft i det undermedvetna och framställer det intellektuellt religiösa genombrottet under påverkan av nyplatonismen och det etiskt-religiösa till kyrklig kristendom såsom varandra betingande moment i en och samma omvändelse. I överensstämmelse härmed skildras i arbetets senare del den augustinska fromheten och åskådningen som en syntes av platonisk intellektuellt och estetiskt färgad erosfromhet och kristen etisk agapefromhet. Vad den religionspsykologiska metoden beträffar är den ej särdeles djupgående. Visserligen ordas ibland om Tiefen- och Strukturpsychologie men man ser litet av sådan. Att anteckna är att Th. fränkänner Augustinus' mystiska upplevelser ekstasens karaktär och hänvisar dem till exaltationens sfär, vidare hävdandet, att dennes starka medvetande om den bibehållna distansen mellan människan och

Gud omöjliggör beteckningen Verschmelzungsmystik. Tacknämlig är den dräpande kritiken av psychoanalytikern Achelis' försök att göra Augustinus' religiösa eros till en sublimerad homosexuell libido.

Icke utan tvekan inlåter jag mig på försöket att i korthet referera och bedöma Girkons bok. Arbetet är till själva framställningsformen svårtillgängligt. Det är litet för mycket av Urtümllichkeit, Urgrund och Urtriebe och av paradoxala vändningar. Även det fattbara innehållet är svårt att bedöma men av en högst förtjänstfull anledning: detta arbete är utan tvivel det mest originella och uppslagsrika, som sett dagen inom den senare Augustinusforskningen. Författaren gör allvarliga och energiska ansatser att nå fram till det egenartade hos Augustinus genom att undersöka själva strukturen, uppbyggnaden och sättet att funktionera för dennes kännande och tänkande. Nyckelordet, som han finner, är »intuitionen», »Die schauende Liebe zu Gott als Wurzel für sein Werden, Wesen und Werk.»

Till en rätt förståelse av Augustinus' egenart banar sig G. vägen genom att först uppställa frågan, huruvida denne var i första hand en receptiv eller en produktiv, en mottagande och omformande eller en skapande, ursprunglig natur. Frågan låter sig väl icke avgjort besvara. Båda sidorna finnas där. Skyldigheten att åtminstone söka uppvisa sammanhanget återstår. Med erkännande av enstaka originella glimtar och en obändig vitalitet hos Augustinus har man inom forskningen i allmänhet utgått från att han var en övervägande receptiv natur och sökt att skildra de främmande ideella makternas inflytande på hans individualitet. G. går den motsatta vägen. Han börjar med att ponera Augustinus' ursprunglighet och går sedan till hans skrifter för att uppsöka de skapande krafterna. Huvuduppgiften blir ett immanent bedömande, varigenom författaren dock icke försöker dispensera sig från skyldigheten att ta hänsyn både till påverkningar och till den inre utvecklingsgången.

In i Augustinus' »väsen» för redan det första kapitlet: »Die Selbsteurteilung Augustins im Buch der Bekenntnisse». Gåtan om Confessiones' karaktär kan nog icke betraktas som löst ens efter Boehmers och Wundts inlägg, vilka riktat diskussionen med den givande synpunkten på själva ordet confessio's dubbla innebörd (bekännelse: 1) = syndabekännelse 2) = tack- o. lovoffer). G. tar fasta på offertanken såsom ett uttryck för avsikten med skriften. Den är mer än en bild. I Confessiones offrar Augustinus bokstavligen sitt innersta, utblottar det för Gud. De äro icke framsprungna ur något apologetiskt eller

didaktiskt intresse utan bryta med nödvändighet fram ur hans väsen. De äro icke endast tillbakablickande (I. I—IX) och avspegla hans närvarande själstillstånd (I. X) utan sträva också till att skönja människans ännu oförverkligade bestämmelse (I. XI—XIII). Såsom de båda komponenterna i den inre rörelsen framstå dels en intellektuell lidelse, som utmynnar i intuitionen, »kärleksblicken» på Gud, dels en känslöfyllt åtrå, som i diktning finner ett uttryck för driften till gestaltning.

Intuitionens betydelse för Augustinus' Werden skildras i det andra kapitlet »Die geistige Entwicklung Augustins». Av vikt är att fastställa utgångsläget. Det karaktäriseras av en jämvikt både mellan yttre inflytelser från jämstarka andliga makter (de religiösa barndomsintryckens kraft får ej överskattas) och mellan egna kroppsliga och själsliga anlag, som rättfärdigar försöket att betrakta framstötarna i Augustinus' utveckling som en serie av nyskapelser. Avgörande är övergången från skepticism till nyplatonism, genombrottet från ett materialistiskt till ett idealistiskt tänkesätt och till en viss religiös visshet. Bedömandet av Augustinus' själstillstånd efter detta och före den etiska omvändelsen försvåras av den oförnekliga motsägelsen mellan *Confessiones*' och ungdomsdialogernas antydningar därom. Skepticismens roll framställs helt olika. Medan den enligt *Confessiones* mera varit en stämning av resignation och efter genombrottet är helt försvunnen för att ersättas av kampen icke längre för gudskunskap utan för gudsägande, var den enligt ungdomsskrifterna från början radikal och allvarlig nog och släppte ej sitt tag även efter mötet med nyplatonismen, även om den neutraliserades av vissheten om en gång havd gudserfarenhet och tro på kunskapens möjlighet. Enligt G. låter sig motsägelsen förklaras genom arten av den mystiska upplevelsen. Den var en plötsligt framstrålande men lika hastigt försvinnande intuition. Ungdomsskrifterna ha rätt: den var förlösningen icke ur ett resignerat utan ur ett med skepsis kämpande diskursivt tänkande. Men den genom intuitionen vunna kunskapen och vissheten kunde icke genast inordnas i det vanliga tänkandet. Tvärtom upplevde Augustinus i sitt eget intuitiva skådande sin egen blindhet. Det gav honom en oförklarlig visshet och nytt mod men befriade honom icke från en fortsatt kamp mot skepsis. I *Confessiones* blickar Augustinus tillbaka på denna tid från en ståndpunkt, där intuitionen fast införlivats med hans tänkande och dess insikter bearbetats, där det rationella tänkandet ej längre har samma vikt utan får gälla som en blott förberedelse för intuitionen. I detta ljus kom-

mer naturligt nog minnet av genombrottstidens skepsis att blekna och i stället den etiska (och även intellektuella) vankelmodigheten att framhävas. Men i grunden består det en omisstkännlig överensstämmelse mellan båda källornas skildring av den intuitiva upplevelsen såsom ett vorwegnehmendes Schauen, som för ögonblicket synes överflödiggöra det rationella tänkandet. (Jfr det märkliga stället i brevet till Nebridius och skildringen av genombrottet enl. Confess. VII: 10). Även en senare vändning skulle enligt G. härifrån få sin rätta belysning, det efter 391 påtagliga fördjupandet i de bibliska skrifterna. I och med att tankenödvändigheten ersättes av intuitiv visshet får tron såsom »ett bejakande av intuitionen under samtidigt avstående från tänkandet» ökad vikt. Dess fundament, den bibliska uppenbarelsen tolkad med den allegoriska metoden, blir så långt från en hämsko, att den tvärtom medger full frihet och dessutom möjlighet till utveckling av intuitionens gestaltskapande sida. Ja, får icke även benägenheten till receptiv hållning och villigheten att underordna sig auktoriteten sin förklaring härifrån? Med G. måste man först inse, att det är fråga om en skapande intuition, grundad på ett psykologiskt anlag och att t. ex. nyplatonismens betydelse för Augustinus framför allt låg däri, att han där på ett medvetet sätt först upptäckte sitt eget sätt att tänka och genom den fick anstötten till självständigt skapande. Men å andra sidan innebär intuitionen ett Übermannwerden av något annat, vilket förutsätter mänsklig passivitet. Den är nåd.

Man har all anledning att med förväntan vända sig från dessa högst tänkvärda iakttagelser om intuitionens verkan till tredje kapitlets försök att bestämma själva intuitionens väsen. Men det blir en besvikelse. Visserligen är författaren i sin fulla rätt att icke låta bestämma sig av någon viss modern kunskapsteoretisk eller psykologisk frågeställning beträffande intuitionen och att i stället söka låta det föreliggande materialet ge begreppet dess innehåll, men hans bestämningar bära en sådan paradoxens prägel att läsaren föga förstår: »in ihr sind Form und Inhalt gänzlich eins. Ihr Aufstrahlen ist sie selbst — — — Und die Weise seiner Einigung mit dem Diesseitigen des Geistes ist völlige Vernichtung; — — — sie ist der jenseitige Sinn des Geistigen Selbst.» — — — »Ihre Daseinsweise ist reine Ziehlhaftigkeit. Sie realisiert sich in der Wirklichkeitsweise des absoluten Zieles. Sie verhält sich ziehlhaft zu ihrer eigenen Realität» o. s. v. På ett begripligare sätt lär det väl ändå vara möjligt att framställa den augustinska intuitionens väsen. Ehuru Augustinus själv i likhet

med andra mystiker beskriver sin översvinnliga upplevelse i paradoxala vändningar, är det icke att rekommendera för hans kritiker att i det stycket överbjuda honom. — Ett liknande något förvirrande intryck gör kapitlet om »Der Eros» med dess försök att komma åt intuitionens känslosida. Riktig är iakttagelsen om eros' betydelse för formen av Augustinus' tänkande och teologi, som är meditation och bön. Men svår att smälta är skildringen av »die Theomorphose der Liebe», d. ä. den subjektiva kärleksupplevelsens drift till objektivering i en transcendent personlighet, Gud. I det avslutande kapitlet om »Die schauende Liebe zu Gott» förlägger G. egenarten i Augustinus' mystik till den oupplösliga förknippningen av intuition och eros, av intellektuell och emotionell rörelse. Riktig är iakttagelsen, att denna samsyn av Augustinus först så småningom klart genomförts och att detta sammanhänger med det diskursiva tänkandets ersättande med en intellektuell kärlek såsom väg till kontemplation. Att det består ett samband mellan arten av den mystiska erfarenhetsakten, die schauende Liebe, och det dubbelgestaltade objektet, Gud såsom lux (veritas) och caritas, torde vara svårt att komma ifrån. Men frågan, om detta förhållande är att bestämma såsom en »Theomorphose» av människans skådande och kärlek (såsom G. menar) eller en »antropomorfos» av Guds lux och caritas, är icke av G. tillfredsställande utredd och besvarad.

Av det sagda torde vara klart, att Girkons undersökning både är värd och i behov av en kritisk efterprövning och ett genomtänkande av konsekvenserna. Man har därvid all anledning att med spänning avvakta det närmare utförande, som G. själv ställer i utsikt.

Om Girkons bok kan betecknas som den mest originella, torde om den av Fulbert Cayré författade avhandlingen *La contemplation augustinienne* med rätta kunna sägas, att det är den mest instruktiva bok om Augustinus' mystik, som hittills utkommit. Det är en i många avseenden mönstergill undersökning, klar till formen, grundlig i sin dokumentering, moderat i sina omdömen. Författaren känner väl sitt ämne. Någon särskild augustinsk »skola» existerar visserligen icke i våra dagars romersk-katolska teologi, men väl teologer, som äro starkt påverkade av Augustinus, som verkligen leva i hans tankar och i hans mystik. Den fördel, som denna naturliga kongenialitet med ämnet ger dem, motverkas å andra sidan av nackdelar, sammanhängande med deras egen tillhörighet till ett senare skede av katolsk mystik. En fast, detaljerad terminologi har utbildats, som tillåter dem att säkert och lätt bemästra sitt material men som hotar att bli en tvångströja,



applicerad på den allt annat än regelrätte Augustinus. De arbeta även som historiker under trycket av nödvändigheten att påvisa både sin egen och sin lärofaders rättrogenhet i förhållande till Thomas ab Aquino. Det hindrar emellertid icke, att en protestantisk teolog med stor behållning läser deras arbeten. Detta gäller redan den av under-tecknade förut i denna tidskrift (1929: 4) anmälda Butler, *Western mysticism*, men i ännu högre grad Cayrés arbete.

Cayré gör icke anspråk på att ge en uttömmande framställning av Augustinus' »mystiska teologi» utan anknyter sin undersökning till *contemplatio* och därmed sammanhörande begrepp (*visio*, *intelligentia*, *sapientia*). Han kan dock därvid icke undgå att skissera augustinismens allmänna karaktär, formen för dess fromhet och teologi. I sitt ställningstagande till frågan om Augustinus' beroende av nyplatonismen är C. mer fördomsfri än katolska teologer i gemen. Han betraktar ej Augustinus' skrifter såsom delar i ett från begynnelsen färdigt system. Villigt medger han nyplatonismens starka inflytande på det tidigare författarskapet och framhäver starkt exempelvis den utveckling, som försiggått mellan *Soliloquia* och *Confessiones*. Anmärkningsvärt är, att han som källa för Augustinus' mystiska teologi föga utnyttjar ungdomsskrifterna. För den som till varje pris hos Augustinus vill finna de senare mystikernas noga utstakade väg till kontemplationen erbjuder annars t. ex. *De quantitate animæ* 70 ff., ett gott material. C. däremot framhåller, att detta ställe är tämligen ensamstående och att den ständiga variationen i Augustinus' skildringar endast tillåter antagandet av en helt allmän överensstämmelse med den klassiska indelningen i *purgatio*, *illuminatio*, *unio*. Sitt huvudsakliga material hämtar C. i stället från Augustinus' mogna verk: *Confessiones*, där mystiken träder oss åskådligt till mötes i ren själsskildring, i bön och meditation, och framför allt *De trinitate*. Den sistnämnda skrften är ju Augustinus' systematiska huvudverk. Betraktat endast såsom en teologisk utredning, kan det förefalla såsom ett specimen av spetsfundig skolastik. C. gör gällande, att den senare och viktigaste delen av *De trinitate* (l. VIII—XV) snarare än en mystisk traktat. Framställningen av Augustinus' »psykologiska trinitetslära» är uppbyggd så, att läsaren från betraktelsen av de lägre analogierna till triniteten skall ledas till allt högre för att slutligen i den högsta »gudsbilden» (*imago Dei*) skåda själva den gudomliga triniteten. Metoden är icke den vanliga rationellt diskursiva: avsikten är icke att »bevisa» (*démontrer*) utan att »visa» (*montrer*) Gud. Teologien är här själv

ett mystiskt exercitium. Men av vad natur är den contemplatio, i vilken det utmynnar? Holl har stämplat den augustinska mystiken såsom »Denkarbeit». För en kritisk analys kan det kanske förefalla så. Men C. (i likhet med Butler och även Girkon), som ser detta »tankearbets» intima sammanhang med bön och religiös meditation, är angelägen att framhålla den mystiska erfarenhetens icke blott intellektuella utan ock starkt affektiva karaktär. Målet är icke blott gudskunskap (visio Dei) utan också salighet (beata vita). Hos Augustinus föreligger en egenartad förening av abstrakt »idealism» och mystisk »realism». Låter sig något mer säga om den augustinska kontemplerationen? Eller såsom den katolska teologien formulerar frågan: Medför kontemplerationen ett »omedelbart» eller blott ett »medelbart» gudsskådande? C. urskiljer hos Augustinus en extraordinär visio Dei, som endast kommit några få utvalda till del, och en ordinär contemplatio. Den förra lämnar han å sido och ägnar sitt intresse åt den senare, såsom typisk för Augustinus' egen mystik. Den är övernaturlig i den meningen, att den skänkes såsom en gåva av Gud, men den har sitt naturliga fundament i människans psyke. Det är enligt C. Augustinus' förtjänst att i olikhet mot de senare mystikerna verkligen reflektera över denna psykologiska förmedling. Han finner den i imago Dei hos människan, i hennes medfödda begrepp (notiones communes) om det varande, det sanna och det goda. De utgöra ansatspunkten för att fatta Honom, som är summum esse, summum verum, summum bonum. För den mediterande blir imago Dei liksom transparent, så att han »ser» Gud men endast in speculo eller in aenigmate. — Cayrés bok, om vars innehåll endast kunnat givas en antydning, kvarlämnar även den ett starkt intryck av ensidighet. Den katolske teologen har knappast ens känt behovet att söka åstadkomma en sammansyn av mystikern och av den paulinske kristne. — De fragmentariska notiserna om förhållandet mellan fides och ratio och mellan den inkarnerade och den förhärligade Kristus äro alldeles otillräckliga. — Men just i sin ensidighet kan hans framställning verka eggande på en helt annorlunda inriktad protestantisk teologi.

Det återstår mig blott att omnämna ytterligare tvenne katolska arbeten. Båda kunna rekommenderas som uppslagsböcker. Grabmannlärjungen Schmaus' stora monografi över Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus är ett om stor flit vittnande arbete, kännetecknat av en minutiös analys och systematisering av tankegångarna i De trinitate och av en imponerande beläsenhet i Augusti-

nuslitteraturen. Men det kan knappast sägas, att det lyckats författaren vare sig att få Augustinus' åskådning att klart avteckna sig mot bakgrunden av de tidigare trinitetsuppfattningarna eller att blotta nerven i dennes egen åskådning. Därtill är författaren själv för mycket skolastiker och för litet psykolog. Av största intresset är framställningen om Guds väsen, där författaren uppvisar det konkreta och reala innehållet i de till synes abstrakta och formella bestämningarna, esse, simplex, unum o. s. v. Däremot är behandlingen av Die Trinitätsmystik Augustins torftig.

Mycket givande är däremot Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin. Om denna inledning kommer till tals först i avslutningen av min översikt, kan det försvaras därmed att den är vida mer än en »inledning» ja, snarare en sammanfattning av Augustinus' mystiska teologi. Det är förvånansvärt, att denne författare, som förut gjort sig känd genom grundliga undersökningar till Bonaventura och Thomas ab Aquino, förmått att så väl orientera sig både i Augustinus' eget författarskap och i litteraturen om honom. G:s uppfattning torde närmast sammanfalla med den av Cayré företrädde. Mystikens schema ligger till grund för översikten över Augustinus' teologi, såsom framgår av kapitalrubrikerna: La béatitude, L'itinéraire de l'âme à Dieu, La recherche de Dieu par l'intelligence, La recherche de Dieu par la volonté, La contemplation de Dieu dans son œuvre. På undanskjuten plats under huvudrubriken La liberté chrétienne lämnas en kort framställning av läran om synd och nåd. På den mångfald av intressanta frågor, som diskuteras, och av träffande iakttagelser, som framkastas i detta arbete, är det icke möjligt att här ingå.

GUNNAR HULTGREN.

## PRAKTISK TEOLOGI.

### EN GRANSKNING OCH ETT PROGRAM.

EDUARD VON DER GOLTZ: *Die praktische Theologie (Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben. Fünfter Teil); Halle 1929; 70 sid.*

JOH. STEINBECK: *System der praktischen Theologie, I; Leipzig 1928; 437 sid.*

E. PFENNIGSDORF: *Praktische Theologie. Ein Handbuch für die Gegenwart, I—II; Gütersloh 1929, 1930; tills. 784 sid.*

Det råder inom den praktiska teologien ingen brist på sammanfattande handböcker. Etapperna inom dess utveckling markeras i högre grad av dylika än av epokgörande primärundersökningar. Det hade måhända varit lyckligare om de lärda författarnas energi i något högre grad varit inriktad på arbeten av den senare typen. Därigenom skulle en fastare bas ha vunnits. Nu får man stundom det intrycket, att de sammanfattande framställningarna ofta nog ha strävat att dölja fundamentets bräcklighet genom en spetsfundig systematik, som på den praktiska teologiens område bevarat den protestantiska skolastikens metoder, eller en anhopning av historiska notiser — eller som hos Achelis (3:dje uppl. 1911) genom en förening av båda. Som en reaktion mot dennes länge dominerande handbok har Niebergalls *Praktische Theologie* (1918—20) sitt intresse. Men dennes välmenta försök att konstruera sin vetenskap på grundvalen av en psykologisk analys av den enskilda församlingen hade oturen att vara orienterat på ett kulturläge, som redan passerats, och att vara företaget under inflytande av en teologi, som jämväl hörde det förgångna till. Detta, i förening med en tröttande mångordighet, har redan efter ett årtionde ställt hans handbok bland dem, som snarast ha intresse som dokument till vetenskapens historia. Samme författares senaste arbete *Die moderne Predigt* (1929) visar genom sin ansträngda modernitet tydligt nog sin otidsenlighet. Achelis åter kommer som ett upplag av historiskt stoff och som en sammanfattande avslutning av vetenskapens äldre tradition länge att bevara sitt värde.

Man kan väl fråga sig, om den vetenskapliga forskningen på den praktiska teologiens område ännu framskaffat tillräckligt material för att nya system med framgång skulle kunna uppbyggas. Å andra sidan kräver den akademiska undervisningen handböcker för undervisningen. Man kan måhända fråga sig, om det icke varit klokare att tills vidare nöja sig med kortare sammanfattningar, i stil med Schians även hos oss använda *Grundriss*, och i stället med ökad flit arbeta på att genom metodiskt genomförda specialundersökningar lägga en fastare grund för det hela. Att nu likväl två brett lagda systematiska framställningar nära nog samtidigt påbörjats, synes ge vid handen, att behov av dylika ansetts föreligga. Ett försök till bedömande måste ta skälig hänsyn till uppgiftens svårighet, men ger också en osökt utgångspunkt för en diskussion av frågan om den praktiska teologiens vetenskapliga uppgift.

Inledningsvis omnämnes här Greifswald-professorn E. von der

Goltz' översikt över den praktiska teologiens nutida läge i serien »Die evangelische Theologie». Denna är en ytterst värdefull liten skrift, en mogen frukt av en mångårig akademisk lärarverksamhet, präglad av ett klokt och måttfullt omdöme. Den ger på enstaka punkter en historik över vetenskapens utveckling, — så särskilt i kapitlet »Die Grundfragen» — men utgör i huvudsak en kritisk bibliografi över dess olika grenar. Särskild uppmärksamhet ägnas därvid åt sådana områden, där viktiga problem stå under debatt eller forskningen på senare tid varit livligt verksam — så t. ex. åt det kyrkorättsliga arbete, som stimulerats av omvälvningen på kyrkoförfattningens område i Tyskland, varvid Bredts och Holsteins arbeten särskilt framhållas, vidare åt den liturgiska och liturgihistoriska diskussionen, åt Fezers mycket diskuterade programskrift på homiletikens område, åt själavårdslärens aktuella problem. Arbetets art gör ett referat eller en ingående behandling omöjlig. Det måste emellertid på det varmaste anbefallas, särskilt åt var och en som ämnar göra den praktiska teologien till föremål för ett vetenskapligt studium. Författarens grundsyn på sitt ämnes uppgift kunde väl ge anledning till en del anmärkningar. Den formuleras så: »Der eigentliche Gegenstand der praktischen Theologie bleibt immer die wissenschaftliche Ermittlung der Grundsätze für zweckmässiges Handeln in der Gegenwart». En diskussion av denna princip kan lämpligen sparas till en senare punkt i denna framställning. Det bör emellertid med beklagande påpekas, att von der Goltz med ytterst få undantag upptar endast tysk och protestantisk litteratur. Vi ha häri att se en konsekvens av ämnets tradition. Till denna hör också en ödesdiger begränsning av uppgiften och av forskningens föremål.

Professorn i Breslau, konsistorialrådet Joh. Steinbeck är tidigare känd framför allt genom sin grundliga, nu visserligen rätt föråldrade Lehrbuch der kirchlichen Jugenderziehung (1914). Det nu föreliggande första bandet av hans System der praktischen Theologie omfattar, utom det inledande kapitlet om ämnets art och indelning fyra huvuddelar: I. Wesen und Aufgaben der christlichen Kirche im Allgemeinen; II. Die Organisation der evangelischen Kirche; III. Das aufbauende Handeln der Kirche in Taufe und Jugenderziehung; IV. Das gottesdienstliche Handeln der Kirche nach der liturgischen Seite. Förf. betonar i förordet, att han avsett att ge ett verkligt system — han vill framställa de kyrkliga handlingarnas inre sammanhang. Han vill klargöra de normer för dessa, som kunna härledas ur »die in der Offenbarung Gottes gegebene, objektive religiös-sittliche Grundlage der

Kirche». Det är redan härigenom givet, att hans framställning i hög grad kommer att få den skolastiskt docerande prägel, som hör till den praktiska teologiens nedärvda svagheter. Detta framhäves ytterligare därigenom, att förf. här liksom i sin Lehrbuch der kirchl. Jugenderziehung låter varje paragraf börja med en kort, genom fetstil utmärkt sammanfattning — en metod, som i den akademiska undervisningen kan ha sina fördelar, och förvisso även underlättar överblicken över den tryckta framställningen, men dock låter ana en djupgående principiell svaghet. Det bör dock erkännas, att S. på ett berömvärt sätt vinnlägger sig om en klar saklighet, med undvikande av allmänt-religiösa betraktelser och uppbyggliga ordasätt. Hans redbart kärva skolmästerlighet verkar i jämförelse med en del andra framställningar ganska sympatisk.

Det är av det redan anförda tydligt, att S. starkt understryker den praktiska teologiens normativa karaktär. Den sysslar med den organiserade evangeliska kyrkans handlande, den har att uppställa grundsatser för detta. Betonandet av kyrkan som det handlande subjektet har han övertagit från Nitzsch och Achelis; det utesluter icke skälig hänsyn till de med kyrkan förbundna föreningarnas verksamhet. Med rätta tar han avstånd från en äldre tids ensidiga pastoralteologi, liksom från Niebergalls överbetoning av församlingslivet. Han finner sin vetenskaps närmaste anförvanter i pedagogik och etik, det historiska stoffet vill han hålla tillbaka — det måste i varje fall endast få en tjänande ställning. I den normgivande vetenskapen får det icke ta för stort utrymme i anspråk. Kyrkokunskapen, i Drews' mening, nekar han hemortsrätt inom dess rāmärken.

Det kan här endast bli möjligt att genom några stickprov från de olika avdelningarna pröva och karakterisera Steinbecks framställning. Den inledande framställningen av kyrkans väsen i den första delen är ganska matt. Förf. har icke tillräckligt klar blick för kyrkans religiösa betydelse, för evangeliet som den städse kyrkoskapande faktorn. Han har icke lärt tillräckligt vare sig av Sohm eller av hans nyare vederläggare. Han ser kyrkan övervägande ur gemenskapens, den religiöst-sociala föreningsbildningens synvinkel. När han sedan i diskussionen av problemet folkkyrka—föreningskyrka likväl stannar vid det första alternativet, sker det med halvt hjärta och utan tillräckligt djupgående motivering. Utredningen av det kyrkliga arbetets psykologiska och sociala förutsättningar är väl ej utan sitt värde, men störes betänkligt av de städse fasthållna »normativa» synpunkterna. Präst-

utbildarens magistrala pekpinne låter aldrig undersökningens föremål komma helt till sin rätt. Lärorikast bli de partier, där detta drag något träder tillbaka, såsom i framställningen av den nu gällande tyska (närmast den preussiska) kyrkoförfattningen. Behandlingen av kyrkornas inbördes förhållande är, med undantag för framställningen av det tyska kyrkoförbundet, snäv och, särskilt vad »Faith and Order» angår, missvisande. Den andas provinsieell tillfredsställdhet och oförmåga att fatta vidare perspektiv i sikte. För utländingen lärorik är framställningen (i § 22) av partier och riktningar inom Tysklands kyrka.

Den rätt utförliga framställningen av kateketiken erbjuder icke något större intresse. Den bygger, naturligt nog, till stor del på författarens Lehrbuch, även om en hel del nyare litteratur inarbetats. Bandets fjärde och sista avdelning ägnas åt liturgiken. Den utgår, som man av det föregående kunnat vänta, från en bestämning av gudstjänstens väsende. Den »hat die Erbauung der Gemeinde durch das Wort Gottes und die Anbetung Gottes durch die Gemeinde zum Inhalt». Härur deduceras på varje punkt principerna för dess anordnande. Man frågar sig, om man här måhända har att vänta några nya uppslag, om möjligen något djärvt försök skall vågas att uppdra grundritningen till den sant evangeliska gudstjänst, som i hithörande tysk litteratur så länge efterlysts — med eller utan hänvisning till Luthers ord i inledningen till Deutsche Messe —, om här omsider den »katolska» traditionens tvångströja beslutsamt sönderrivits. Förväntningarna bli besvikna. De principer, som fastslås, ha icke nyhetens tjusning — särskilt sammanfattningarna av paragraferna te sig ofta beklämmande banala. Förf. använder sina principer egentligen till att avvisa alla nyheter — vare sig det gäller Ottos idéer eller de högkyrkliga experimenten. Till den utomtyska diskussionen i dessa frågor tages ingen hänsyn. Någon djupare historisk orientering »belastar» väl icke framställningen — de vidare perspektiven äro över huvud icke förf:s sak. Däremot präglas hans uppfattning av en sund konservatism, vilket i och för sig är värt allt erkännande, och tillämpningen av hans allmänna principer resulterar i en gudstjänsttyp, som har en påfallande likhet med de gängse tyska agendornas. Dock har förf. givetvis sina »Fündlein» — ofta gemensamma med gudstjänstlivets professorala teoretiker före honom — såsom att evangeliet bör föregå episteln: den kronologiska ordningen måste tillvaratas! Att det dekretas, att nattvarden i varje fall skall förläggas till aftonen och skiljas från ordets

gudstjänst, överraskar icke, lika litet som att förf. saknar sinne för den lutherska nattvardstypens djupaste innehåll, mysteriet. De praktiskt-teologiska handböckerna i Tyskland synas ha tagit som en av sina uppgifter att åstadkomma en förflockande utjämning av luthersk och reformert tradition. Att också behandlingen av gudstjänsten innehåller många förståndiga anmärkningar, behöver icke påpekas. Man avvaktar — utan större spänning — fortsättningen av Steinbecks arbete.

Professor E. Pfennigsdorf i Bonn har med beundransvärd raskhet fört sin Praktische Theologie till avslutning. Sitt program skisserar förf. redan i förordet. Han kräver en nyorientering av sin vetenskap. Den kan icke längre söka lösningen av sina uppgifter med historiens eller psykologiens hjälp: »Das rege gewordene Bewusstsein des Abstandes von Reich Gottes und Welt, Evangelium und Menschentum nötigt sie vielmehr, von dieser Spannung auszugehen und so die Normen für das kirchliche Handeln zu gewinnen». Man spårar här omedelbart, att förf. tagit starka intryck av sin teologiska omgivning. Det har icke stannat vid en blott yttre tribut åt gängse talesätt — på enstaka punkter har problemställningen utan tvivel befruktats genom intrycken från den dialektiska teologien, framställningen har fått ett mer realistiskt grepp på den omgivande verkligheten och måhända även en friskare ton än vi finna hos hans föregångare. Men svårigen torde han av den strängare observansens väktare kunna påräkna något intyg om full renlärighet. Och när han fortsätter att utveckla avsiktterna med sitt arbete, så igenkänna vi snart förtrogna tankebanor. Den praktiska teologien skall vara normativ. Bli denna dess karaktär erkänd, »so wachsen ihr damit eine Fülle neuer Aufgaben zu». Men ett studium av andra handböcker låter knappast förf:s tes framstå som någon revolutionerande nyhet. Han åberopar sig på en tjugoårig prästerlig verksamhet och vill komma det praktiska arbetets män till hjälp likväl som den studerande ungdomen. Men därmed har han för sitt arbete ställt en dubbel uppgift, som knappast inverkat gynnsamt på dess vetenskapliga halt. Det historiska stoffet har icke helt uteslutits, men det har endast fått ett knappt utrymme och har införts i form av med finstil tryckta digressioner. Därmed har också förf. i huvudsak avstått ifrån att söka göra det fruktbärande för sin »normativa» framställning.

Den första delen heter »Grundlegung», men sysslar i huvudsak med kyrkan — den empiriska kyrkan, trons kyrka, den handlande



kyrkan, — ur den sista avdelningen: »kyrkans handlande», får den fortsatta framställningen i övriga delar växa ut. Skildringen av »den empiriska kyrkan» vill ge en överblick över de kulturella och sociala förutsättningarna för kyrkans arbete. Den ger värdefulla synpunkter, men utrymmet möjliggör ingen verkligt inträngande analys. »Die Kirche des Glaubens» har Pfennigsdorf fattat i sikte på ett helt annat sätt än Steinbeck. Han har klar blick för värdet, den religiösa spännkraften, den urkristna äktheten i Luthers uppfattning av enheten mellan synlig och osynlig kyrka, förverkligad genom Guds skapargärning, då han genom och kring nådens medel städse på nytt låter en mänsklig persongemenskap uppväxa. Också framställningen av kyrka och stat, av olika kyrkotyper har fastare linjer och ett djupare perspektiv än vi finna hos hans kollega i Breslau. Pfennigsdorf låter dessa teoretiska utredningar efterföljas av en framställning av den samtida tyska kyrkoförfattningen, men det är en betänklig konsekvens av arbetets planläggning, att dessa grundläggande översikter äro helt skilda från den »normgivande» behandlingen av frågan om »die kirchliche Ordnung»: denna kommer som 7:de huvuddel i hela verkets slut. Skilsmässan från de konkreta förutsättningarna har gjort denna till ett av bokens mattare partier, även om man måste erkänna, att den rymmer beaktansvärda synpunkter. Lärorik är särskilt förf:s oppositionsställning till den sekulariserade statens allsmäktighet — *vestigia terrent.* Att nödgas studera hans uppfattning av problemet stat och kyrka, liksom av de ekumeniska rörelserna både i bokens början och slut verkar givet ogynnsamt på helhetsintrycket. Vad enhetssträvandena angår visar sig förf. på helt annat sätt än Steinbeck ha sinne för att han lever i en besökelsestid, då nya syner beskäras.

Som indelningsprincip uppställer förf. de kyrkliga funktionernas livsnödvändighet för kyrkan. Detta låter honom ställa missionen främst. Härunder innefattas jämte hednamissionen, vars behandling på ej fullt 40 sidor måste bli rätt skematisk och knapphändig, jämväl »die Volksmission» (evangelisatorisk verksamhet) och »Innere Mission» i vedertagen mening: intressantast av dessa är den andra avdelningen, där behandlingen av det sociala och etiska läget i folket liksom av den vitt förgrenade verksamhet, som har till uppgift att bekämpa de nedrivande krafterna, visar författarens realistiska grepp. Den tredje delen ägnas åt kateketiken. Här återfinna vi samma kapitel som i de flesta hithörande framställningar, och överraskas knappast av några mer originella grepp. Liksom Steinbeck kan förf. här bygga

på ett eget specialarbete: »Wie lehren wir Evangelium?» Över huvud synas framställningarna av kateketiken i ännu högre grad än övriga grenar av den praktiska teologien vara belastade av övertagna klichéer och traditionella frågeställningar.

Behandlingen av liturgiken i fjärde delen skiljer sig fördelaktigt från Steinbeck genom en historisk orientering, som här icke ostraffat kan utelämnas. Denna får dock knappast i tillräcklig grad befrukta den följande framställningen. Vid behandlingen av den nyare liturgiska rörelsen kan man ge förf. i huvudsak rätt i hans kritik av Smend, Spitta och Otto. Han är heller icke blind för att den högkyrkliga rörelsen bottnar i berättigade krav på en gudtjänsttyp, som bättre än den sedvanliga tyska låter det religiösa livets rikedom, dess behov av andakt och tillbedjan komma till sin rätt. Men hans egen framställning erbjuder föga av intresse. Enstaka förslag, som t. ex. »der schlichte Predigtgottesdienst» och »die gottesdienstliche Gemeindeversammlung», förtjäna dock att närmare diskuteras. Annars kommer han ej mycket utöver den vanliga detaljdiskussionen av den traditionella tyska ordningen. Där han försöker utgå från en normerande princip, är han stundom föga lycklig. Särskilt gäller detta behandlingen av nattvarden. Som vanligt i tyska framställningar utmanar behandlingen av kyrkorummet en svensk läsares livliga opposition. För »der Kanzel-Altar» ville vi helst bli förskonade.

Till de värdefullaste partierna hos Pfennigsdorf synas mig höra behandlingen av förkunnelsen (i V. Teil). I homiletiken märkes tydligast hans beroende av den dialektiska teologien, likväl under medvetet avståndstagande från dennas naiva tro på den allena saliggörande kraften hos en esoterisk skolterminologi. Med Fezer uppställer han förkunnandet av Guds ord som predikans uppgift, men han går icke ur vägen för uppgiften att genom ett studium av det historiska evangeliet vinna ett klart innehåll i »ordets» magiska formel. Denna för honom till den i korset uppenbarade heliga kärleken som höjdpunkten i predikans budskap. Så ställer han, medvetnare än sina föregångare, den evangeliska förkunnelsens behärskande motiv, som i praxis städse betygat sin enastående kraft, också i den teoretiska homiletikens medelpunkt. Av underordnad betydelse bli därigenom frågorna om predikans anpassning efter den liturgiska inramningen och efter församlingens behov. Den i djupaste mening evangeliska predikan står städse i inre samklang med liturgiens budskap, och den svarar mot ett behov hos den empiriska församlingen, som ligger djupare än den åt-

skillnad, som skapas av social differentiering och växlande bildningsgrad. Hans principiella avvisande av den individualiserade predikan utesluter dock ej kravet på att förkunnelsen skall utgå från den faktiska församlingens föreställningssätt. De rent praktiska anvisningarna för predikans utarbetande röja en sund homiletisk takt. Energiskt understryker förf. den fortsatta meditationens och det tåliga arbetets oundgänglighet.

Framställningen av självavårdsläran (i VI. Teil), röjer ett måttfullt utnyttjande av den moderna psykologien och konkret människokänedom. Kapitlet »Der Pfarrer als Seelsorger und Gemeindeleiter» glider väl mycket in i den traditionella pastoralteologiens banor. Föreskrifterna om när »der Pfarrer» bör stiga upp eller vilka kategorier av damer han bör undvika vid valet av maka te sig något sällsamma i ett arbete, som framträder med vetenskapliga anspråk. Men måhända utgöra de nödvändiga konsekvenser av den praktiska teologiens »normativa» inställning. Snarast får man väl i sista delen av det andra bandet ett visst intryck av att arbetets programenliga genomförande ställt väl stora krav på författarens intellektuella energi.

\*                     \*

\*

Intrycket av vår granskning blir snarast, att den praktiska teologien är ställd inför en olöslig uppgift, så länge man fasthåller vid den dubbla uppgiften: att ge en vetenskaplig framställning av en betydelsefull teologisk disciplin och att meddela riktlinjer för prästens ämbetsgärning. Den uppfordrar till en förnyad prövning av den praktiska teologiens uppgift, omfattning och metod. Denna måste här företagas inom den utvidgade recensionens knappa ram och därigenom få en något schematisk form.

Samtidigt som Schleiermacher lyfte den praktiska teologien till en självständig och aktad plats i de teologiska vetenskapernas system, gav han den i arv en oklarhet om dess väsen, som ännu icke helt övervunnits, och som vi sett tydligt framträda i ovan anmälda arbeten. Den skulle ge tekniken för kyrkans bevarande och fulländande. »Då» säger Schleiermachers svenske lärjunge Reuterdahl, »den verksamhet genom hwilken christendom underhålles är att anse som en konstverksamhet, blifwer theorien derföre en konsttheori eller en complexus af konstreglor». Sitt stoff skulle den praktiska teologien hämta från den historiska och filosofiska, något självständigt forskningsområde ägde

den icke. Dess uppgift blev snarast ett dialektiskt tillämpande av andra vetenskapsgrenars resultat. Dess orientering på kyrkan var och förblir av grundläggande betydelse. Men då utgångspunkten blev icke den empiriska kyrkan, utan kyrkans idé, måste vetenskapens uppgift och omfattning bestämmas olika, alltefter kyrkobergreppets förändring. Det stod i samband med teologiens spekulativa inställning över huvud under 1800-talets förra hälft, att också den praktiska disciplinen fick mindre att skaffa med kyrkans faktiska tillstånd än med det idealtillstånd som borde förverkligas. Detta gäller även det energiska betonandet hos C. I. Nitzsch av kyrkan som subjektet för de handlingar, som den praktiska teologien har att behandla, och det kommer klart till uttryck i den definition, som uppställs av von Zezschwitz, då han hävdar, att »die praktische Theologie hat die Theorie aufzustellen von der fortgehenden Selbstentwicklung der Kirchen in der Welt nach Massgabe der Wesensidee der Kirche». Då senare en myckenhet av historiskt stoff infördes i framställningen, såsom särskilt hos Achelis, innebar detta intet uppgivande av den spekulativa inställningen, men väl medförde denna, att det historiska stoffet berövades sitt självständiga liv och blev till en anhopning av notiser, instoppade på olika platser i schemat.

Ett värdefullt uppslag gavs av P. Drews, då han uppställde kravet på att »Kirchenkunde» eller »religiöse Volkskunde» skulle erkännas som en självständig gren av den praktiska teologien. I serien »Evangelische Kirchenkunde» kom denna tanke till förverkligande genom en rad monografier över olika tyska landskyrkor, och en början gjordes jämväl till behandling av utomtyska samfund (Schweiz, Norge, Sverige, Skottland). Väl hade företaget närmast motiverats med den praktiske prästens behov av att lära känna förutsättningarna för sin verksamhet och att hämta uppslag från andra områden, men ett betydelsefullt empiriskt stoff hade dock tillförts den praktiska teologien. Liknande synpunkter ha också legat till grund för Niebergalls (och nu även Pfennigsdorfs) försök till folkpsykologiska analyser av olika befolkningsgrupper.

Senare framställningar ta emellertid i allmänhet avstånd från Drews och tillerkänna hans »Kirchenkunde» på sin höjd berättigande som en hjälpdisciplin till den normativa praktiska teologien. Utom i ovan anförda arbeten hävdas liknande synpunkter även av Schian i hans Grundriss, där visserligen det historiska och empiriska stoffet får ett icke alltför knappt utrymme sig tillmätt, men det tillika betonas,

att vetenskapen själv varken är empirisk eller historisk — den har »die grundsätzlich richtigen und praktisch zu empfehlenden Wege des kirchlichen Handelns klarzustellen». Också i H. Fabers i flera avseenden tänkvärda framställning i 2:dra upplagan av *Religion in Geschichte und Gegenwart* (art. Praktische Theologie) hädvas, att den praktiska teologien har två uppgifter, den fenomenologiska och den kritiskt-normativa. Dock ställas dessa två uppgifter här snarast som likaberättigade sida vid sida.

Kan kravet på den normativa uppgiften som den väsentliga uppupprätthållas? Ovanstående granskning torde ha visat, hur lätt den i varje fall leder utanför även en ganska liberalt dragen gräns för en vetenskaplig framställning. Att överhuvud förneka möjligheten av en normativ vetenskap skulle måhända åter vara att dra gränsen alltför snävt. Men säkert är, att denna, om den är möjlig, icke kan, som många praktiska teologer älska, enbart lösas genom uppradandet av en mängd diktatoriska påståenden. Tydligt är också, att den ensidigt fattade normativa uppgiften leder till en synnerligen betänklig konsekvens: till ett rent principiellt uppgivande av kravet på allmängiltighet. Schian drar frimodigt slutsatsen, att »varje kyrkoområde har sin egen praktiska teologi». De tyska framställningarna i ämnet ha också i allmänhet ansett sig kunna underlåta att ta någon som helst hänsyn till utländsk litteratur. Men icke blott kyrkogränserna inskränka den normativa vetenskapens giltighet — den blir till väsentlig grad beroende av den teologiska åskådning, i vars anda normerna uppställas. Den yttersta konsekvensen blir, att varje teologisk skola får sin egen praktiska teologi. Ansatser därtill kunna tydligt iakttagas. Slutligen innebär kravet på uppställandet av normer för det praktiska handlandet lätt ett hänsynstagande till nyttosynpunkten, som är helt oförenligt med vetenskapens väsen.

Det synes därför nödvändigt, att den praktiska teologien erkänner den empiriska uppgiften som den överordnade, om den med framgång skall kunna hävda sina vetenskapliga anspråk. Det liv, som hela den kristna kyrkan i nutiden lever är föremålet för dess undersökning, och intet ringa föremål. Den har därvid att fatta de olika kyrkotyperna i deras egenart. Att huvudintresset kommer att ägnas åt den egna kyrkan och dess närmaste fränder, innebär en naturlig arbetsfördelning, som har sin motsvarighet inom andra vetenskaper (t. ex. historien). Men principiellt få inga konfessionella gränser inskränka forskningsområdet. Ett noggrannt studium av den egna kyrkans liv måste

i varje fall bli den naturliga utgångspunkten för det elementära studiet. Men här erbjudas lockande uppgifter också för det vetenskapliga arbetet. En sådan är utredandet av Sveriges religiösa geografi. Denna frågas lösning har man rätt att vänta av den praktiska teologien.

Detta innebär ett återgripande till Drews och hans Kirchenkunde. Det är att beklaga, att det lovande arbete, som här börjats inom den tyska vetenskapen, avbrutits eller överlåtits på de rent statistiska framställningarna. Men det kan icke återupptagas, utan att uppgiften vidgas och fördjupas. Monografierna över de tyska landskyrkorna utgöra en ganska enformig läsning. Som rent deskriptiv kan denna vetenskapsgren icke hävda sin ställning och fångla sina utöware. Det närvarande kan också endast fattas, om man lyckats gripa om de faktorer, varigenom det utgestaltats och allfort omdanas. Föremålet för undersökningen är en levande storhet. Dessa faktorer kunna icke klarläggas utan ett intimt samarbete med den kyrkohistoriska forskningen. Men till det historiska inträngandet måste läggas en annan uppgift: den jämförande. Den nationella självtillräckligheten framstår som en av den tyska forskningens skötesynder på detta område. Endast inträngandet i andra kyrkosamfunds liv ger de jämförelsepunkter, utan vilka det egna ej rätt kan fattas och bedömas. Men härigenom tillkomma en hel serie av detaljuppgifter. Den komparativa forskningen kan icke med framgång genomföras över hela linjen på en gång. Det gäller att sätta in den på en rad olika punkter inom kyrkolivet. På kyrkoförfattningens område arbeta flera evangeliska kyrkor i nutiden med likartade problem. Den svenska kyrkans strävanden inom ungdomsvård, undervisning, gudstjänstliv ha alltför länge betraktats isolerade från liknande företag i andra länder, eller på sin höjd satts i relation till den tyska protestantismen. Här kan den ekumeniska rörelsen verka befruktande på den praktiska teologiens arbete.

Studiet av det konkreta kyrkolivet öppnar dörrarna till den praktiska teologiens olika huvudområden. Intet av dessa kan väl studeras utan hänsyn till det material, som iakttagelsen av det samtida kyrkolivet erbjuder. För en rent spekulativ framställning ha vi icke längre bruk. Men varje praktisk-teologisk undersökning har att hålla den dynamiska synpunkten i sikte — den måste städse söka komma åt den religiösa egenart, som i kyrkoförfattning, kult och övriga verksamhetsgrenar strävar att komma till uttryck, ofta under kamp med ett motspänstigt material, under villkor, skapade av kulturella och politiska faktorer, som den blott endels lyckats bemästra. Därvid har

den praktiske teologen att ta tillbörlig hänsyn till de konfessionella normerna, men också att komma ihåg, att en kyrkas individualitet endast delvis kommer till uttryck i dessa. Icke heller får dess utövare förlora ur sikte de suveräna normer för att allt kyrkoliv, som äro inneslutna i den nytestamentliga uppenbarelsen. Men även här ha de att minnas, att kyrkan som en levande storhet icke kan bedömas efter det enskilda bibelordets bokstav, utan endast efter sitt förhållande till evangeliets andeliv i dess helhet, som i henne av begynnelsen tog gestalt och som hon har att föra vidare under tidernas växling. Men även om den praktiske teologen icke får undandra sig uppgiften att pröva sentida kyrkoformers tjänlighet som uttryck för Kristi ande, måste han utföra också denna i den mödosamma, ödmjuka forskningens anda, medveten om sina synpunkters begränsade räckvidd, fri från magistral självtillräcklighet.

På flera områden torde en gränsreglering vara av behovet påkallad — det gäller de systematiska teologiska disciplinerna, det gäller pedagogik och psykologi, delvis även juridik. Här skall blott förhållandet mellan praktisk teologi och kyrkohistoria i korthet belysas. Så som här uppgiften ställts, är det oundvikligt, att dessa båda vetenskaper komma att gripa över på varandras områden. Den principiella skillnaden ligger däri, att den praktiska teologien städse måste fasthålla relationen till det nutida kyrkolivet. Förhållandet blir delvis analogt till förhållandet mellan statskunskap och politisk historia. Men samtidigt som relationen till nutiden principiellt måste fasthållas, är det klart, att ingen tidsgräns kan dras, bakom vilken den praktiske teologen icke har att gå i sitt arbete. Det närvarandes grundvalar kan han söka genom hela kyrkans historia ända till evangeliets egen tid, ja, även bakom denna. I det vetenskapliga arbetets värld ges över huvud inga stängsel, som skilja ämne från ämne. Då den praktiske teologen arbetar med historiskt stoff, gälla för honom samma vetenskapliga krav som för kyrkohistorikern. I praktiken torde det bli nödvändigt, att utforskningen av de områden, som ha den största betydelse för förståendet av det nutida kyrkolivet, såsom kyrkorättens, förkunnelsens och kultens historia måste förbli den praktiske teologens uppgift. Inom den allmänna kyrkohistoriens ofantliga områden bli deras säregna problem sällan tillbörligen uppmärksammade.

Den praktiska teologien har icke att motivera sin existens genom sin nyttighet för prästens och kyrkans verksamhet. Som vetenskap måste den fatta sin uppgift rent teoretiskt. Måhända blir dess faktiska

betydelse för det praktiska kyrkolivet därigenom snarast större. En teori, som utformas under ständig hänsyn till praktiska behov, blir ofta av tvivelaktigt värde för praxis. Måhända kommer den praktiska teologien att bli i högre grad normerande, just om den uppger sina anspråk på att vara normativ, och i stället nöjer sig med att rent teoretiskt uppvisa, hur olika former av kyrklig verksamhet förhålla sig till den egna kyrkans historiskt givna egenart, eller att empiriskt ådagalägga, vilka försök till lösning av aktuella problem, som framkommit inom andra samfund, och vilka faktiska resultat dessa medfört. I den akademiska undervisningen måste ämnets ställning alltid präglas av en viss dubbelhet, så länge de teologiska fakulteterna jämte den rent vetenskapliga uppgiften också ha ansvaret för den praktiska prästutbildningen. De båda uppgifterna måste medvetet hållas isär, vilket icke hindrar, att de kunna befruktande inverka på varandra.

YNGVE BRILIOTII.

#### FILOSOFI OCH KRISTENDOM.

H. GIESECKE: *Die Aufgabe der Philosophie nach der dialektischen Theologie. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.* 33. Bd. 5. Hft. 1930.

Det finnes en dubbel inställning till frågan om livets mening. I ena fallet ställer man frågan för att med de resurser, som inneligga i människans ande eller förnuft, själv gå att vinna svaret och framtränga till det gudomliga. I andra fallet mottager man svaret såsom före sökandet på ett fullkomligt sätt givet genom Guds egen uppenbarelse. På det förstnämnda sättet kan i största allmänhet filosofiens inställning till frågan om livets mening karakteriseras, på det sistnämnda sättet kristendomens. Ehuru inställningarna äro helt olika, beröra ju båda en och samma fråga. Filosofi och kristendom kunna sålunda trots deras inbördes olikhet sägas hava en beröringspunkt. De kunna därför ställas i relation till varandra. Det sätt, varpå denna relation närmare bestämmes, kommer att återverka icke blott på uppfattningen av filosofien utan även av teologien och kristendomen.

Filosofien kan vara okritisk, d. v. s. man kan i arbetet på det filosofiska grundproblemet om livets mening utgå från ett naivt och orelekterat antagande av det mänskliga förnuftets förmåga att fram-



tränga till det gudomliga. Sambandet mellan människan och Gud ter sig som en obruten linje. Filosofien står kvar på den dogmatiska rationalismens stadium. Det kristna tros livet kan å sin sida framträda såsom ett ostört ägande av det i uppenbarelsen givna svaret: tron är då formen för en vilande besittning utan aktualitet och spänning. Sambandet mellan Gud och människan ter sig även här som en obruten linje. Ståndpunkten är även här okritisk och dogmatisk. Förhållandet mellan den filosofiska och den kristna ståndpunkten innebär blott, att det i båda fallen är fråga om samma grundproblem. På detta stadium kunna emellertid filosofi och kristendom icke träda i närmare positiv relation till varandra. Om det säges, att relationen är negativ, så innebär detta icke blott, att filosofi och kristendom beteckna två självständiga, varandra uteslutande gebit, utan även att den ena genom sin blotta existens upphäver nödvändigheten av den andra. D. v. s. om det i enlighet med vad som antages av filosofien såsom dogmatisk rationalism verkligen är möjligt för det mänskliga förnuftet att framtränga till det gudomliga, så frågas: Vartill då den gudomliga uppenbarelsen, i vilken Gud själv kommer människan till möte? Med denna förutsättning kan visserligen uppenbarelsen hävdas såsom något faktiskt, men blir icke desto mindre något godtyckligt, utan nödvändighet. Å andra sidan om i enlighet med den syn, som fattar den kristna tron såsom en vilande besittning, ett spänningslöst ägande av den gudomliga uppenbarelsen, denna redan övrräcker svaret, innan frågan blivit aktuell och brännande, vartill då all denna förnuftets och tankens möda, varom tänkandets historia bär vittnesbörd? Under den givna förutsättningen ter sig visserligen förnuftets arbete såsom en faktiskt förefintlig stolt och heroisk kamp att framtränga till det gudomliga, men vid betraktandet därav undgår man icke den medlidssamma reflexionen: varför slösa all denna möda på en redan löst uppgift, varför ej inrikta kraften på nödvändigare ting?

I den mån emellertid filosofien blir kritisk och den kristna tron fylles av en krisfylld spänning, rycka filosofi och kristendom i närmare direkt och positiv relation till varandra. Den ena kommer m. a. o. att betinga nödvändigheten av den andra. Att filosofien blir kritisk innebär nämligen negativt, att den lämnat den dogmatiska rationalismens stadium eller m. a. o. att den uppgivit den naiva tron på förnuftets förmåga att framtränga till det gudomliga. Positivt kan detta så uttryckas, att förnuftet i kritisk självbesinning kommit till insikt om sin egen gräns och därmed sin egen ändlighet. Det kan aldrig i egen

kraft genombräta gränsen och nå fram till det gudomliga. En annan princip, uppenbarelsen, kräves. Det gudomliga åtkommes endast därigenom, att förnuftsprincipen genombrätes. Sambandet mellan människan och Gud blir till en bruten linje. — Att tron fylles av krisfylld spänning, innebär negativt, att den icke längre kan sägas vara en vilande besittning av den gudomliga uppenbarelsen, en theoria, ett ostört skådande av Guds verklighet, en oavbruten förnimmelse av Guds närhet. Positivt innebär tron en dialektik mellan medvetandet om synd och förlåtelse (rättfärdiggörelse), en positivt erfaren spänning mellan skilsmässan från Gud och upptagandet i livsgemenskap med honom. Trons människa är simul justus et peccator. Sambandet mellan Gud och människan betecknar även i tron en bruten linje. Tron har helt flyttats över på det praktiska livets gebit.

Att den dialektiska teologien, vars trosbegrepp just vill ge uttryck åt den av krisfylld spänning bestående tron, kan inrymma en betydelsefull anknytning till den kritiska filosofien, är av det ovan sagda tydligt. Avgörande för denna teologis ställning till filosofien är dess begrepp »Wirklichkeit» och »Dialektik». De olika företrädarna för den dialektiska teologien äro därom ense, att filosofien måste vara riktad på verkligheten och att verklighetens beskaffenhet kommer att bestämma filosofiens uppgift. Likaså är man därutinnan enig, att verkligheten kan förstås blott med hjälp av begreppet dialektik. Från specifikt teologisk synpunkt, coram Deo, inför Gud, är verklighetens kännemärke dess brutenhet (Gebrochenheit). Vidare är man enig däri, att denna verklighet blott existentiellt kommer till uttryck i vårt livs konkreta situationer, vilket m. a. o. innebär, att verkligheten är given för oss endast på livets praktiska sida. Inom ramen av dessa principer finnas beträffande frågan om filosofiens uppgift diametralt motsatta åskådningar. Fattas filosofiens princip såsom icke blott det teoretiska utan även det praktiska förnuftet, då föreligger möjligheten för antagandet av ett filosofiens relativa berättigande även på teologiens gebit. Så hos Brunner. Begränsas filosofiens princip till blott det teoretiska förnuftet, då är filosofien från början avstängd att nå den verklighet, som teologien åsyftar. Så hos Bultmann. Fattas filosofien såsom kronan på all mänsklig strävan hän mot det absoluta, hän mot alltings ursprung och mål, då föreligger möjligheten för filosofien att liksom ingå på teologiens gebit och i så att säga högre potens förena sig med det teologiska arbetet. Så hos Brunner, som hävdar, att »erkennendes und handelndes Streben des Menschen ist ein Streben nach

dem Absoluten hin» och att »dies Streben verbindet die Philosophie mit dem Glauben». Fattas filosofien åter på ett mera begränsat sätt såsom strävan att kritiskt utreda alla i vetenskaperna nödvändiga och brukliga begrepp, då får filosofien visserligen positiv betydelse för teologien såsom för varje annan vetenskap, men om någon innerlig förbindelse mellan filosofi och teologi, någon övergång från filosofi till tro är icke att tala. Så hos Bultmann. Brunner och Bultmann stå inom den dialektiska teologien såsom varandras diametrala motsatser. Förmedlande ståndpunkter mellan dem inta Barth och Gogarten, den förre närmare Brunner, den senare närmare Bultmann. Huru de filosofisk-teologiska principerna hos dessa den dialektiska teologiens fyra mest kända representanter gestalta sig, har ingående utretts och kritiskt bedömts av Giesecke. Av denna utredning stannar jag blott vid några för de olika teologerna karakteristiska grunddrag.

Gemensamt för alla de nämnda teologerna är att de i förment motsättning mot 1800-talets »subjektivistiska» teologi utgå från verkligheten, som teologiskt, coram Deo, blott är att gripa på ett dialektiskt sätt. Denna verklighet är för Bultmann »die Zukunft in der Entscheidung», för Gogarten »der Anspruch des Du», för Barth »das Wort und die Predigt der Kirche», för Brunner »das Paradox und der Vernunftwiderspruch». Av var och ens sätt att fatta den verklighet, som det för teologien är fråga om, följer resp. teologers uppfattning om filosofiens ställning och uppgift i förhållande till teologien, tron och kristendomen.

Den verklighet, det enligt Brunner för teologien är fråga om, är uppenbarelsen, som bär det paradoxalas och antirationalas karaktär. Då uppenbarelsen fattas såsom antirational, innebär detta, att förnuftet kommer att i tron på en gång upphävas och bejakas. Förnuftet upphäves. Den kritiska filosofien har sört för att det teoretiska förnuftet sätter en gräns för sig självt: »das Letzte, was wir erkennen, ist die Begrenztheit unseres Erkennens». Vid besinningen häröver framstår »die Aporie», den oöverstigliga klyftan mellan människan och Gud. Samma gräns är på visst sätt satt för det praktiska förnuftet: ty skulle detta nå fram till det oändliga förnuftsmålet (det absoluta), som är givet i och med sedelagen, så skulle detta betyda, att människan i sitt liv praktiskt förverkligar detta mål, vilket icke är möjligt. Men det praktiska förnuftet betyder nu icke blott ett allmänt sedligt medvetande, utan »der unbedingte Anspruch» (det kategoriska imperativet) till mig nu och här. Den praktiska frågan blir existentiell. I och

genom det praktiska förnuftet har filosofien faktiskt överskridit sin egen gräns och trätt in på trons gebit. Förnuftet bejakas sålunda här. Det får sin plats inom uppenbarelsen. Men just utifrån trons aspekt kommer dess rätt och begränsning att på samma gång hävdas. Förnuftet bejakas såsom praktiskt för att ånyo blott upphävas och ingå i trons egen dialektik. Ty svaret på den existentiella frågan är be-kännelsen om vår radikala syndighet. I »das radikale Böse» erkänna vi »unsere Urtat», »das Geheimnis unserer Person». I synden är förnuftet såsom der unbedingte Anspruch (det kategoriska imperativet, det absoluta goda) upphävt. Och dock betingar synden dialektiskt förlåtelsen. Endast i en ständig dialektik mellan synd och förlåtelse äga vi verkligheten eller Gud. Denna dialektik betyder, att förnuftet inom trons gebit ständigt upphäves och bejakas. Denna förnuftets ställning åter betyder, att filosofien trätt in på trons gebit för att där fulländas genom att ständigt upphävas och bejakas. Förnuft och uppenbarelse blir enligt Brunners filosofisk-teologiska principer huvudproblemet hos honom.

Medan Brunner erkänner, att filosofien är stadd i strävan hän mot den sanna verklighet, som det för teologien är fråga om, och så att säga glimtvis griper den för att liksom ånyo förlora den, så hävdar Bultmann, att filosofien principiellt går vid sidan om eller förbi allt vad sann verklighet heter. Filosofien är på sin höjd i stånd att säga »Richtigkeiten» eller allmänsanningar. Grunden till denna uppfattning om filosofien är den, att Bultmann fattar filosofiens princip, förnuftet, endast såsom teoretiskt. Då jag står teoretiskt inställd till verkligheten (»im Erkennen»), står jag utanför densamma. Därför kan ej filosofien utsäga något om människan, som motsvarar hennes verklighet. »Über das existentielle Sein des Ich *verfügt* der Mensch gar nicht in seinen Gedanken, da er nicht daneben steht und es betrachten kann, sondern es *ist*». Verkligheten är given endast på livets praktiska sida och i det mest praktiska: die Entscheidung. »Wir haben Wirklichkeit nur in der Entscheidung, und nur in der Entscheidung sind wir wirklich». Men denna verklighet är icke konstant, den skulle då kunna göras till föremål för betraktelse och upphörde därmed att vara verklighet i angiven mening. »Jeder Moment der Entscheidung ist wesentlich neu». Livet är en ständig gång »von Entscheidung zu Entscheidung». Icke ens det goda och onda, inför vilket jag har att avgöra mig, är konstant, utan jag har att i varje ögonblick på nytt avgöra, vad som är »gut und böse». Verkligheten, som är given i die Entschei-

dung, är aldrig ett förflutet, ej heller ett bestående och närvarande utan endast »Zukunft». Det är die Zukunft, som jag griper i die Entscheidung. Då filosofien såsom teoretisk aldrig kan gripa verkligheten, skulle den enligt Bultmann upphöra att vara vetenskap, för så vitt det enligt honom icke funnes vetenskap i en ny och annan betydelse. Vetenskapen i egentlig och ursprunglig mening är given blott i och med die Entscheidung; ty endast i die Entscheidung griper jag verkligheten, som alltid är Zukunft. Såsom Zukunft är verkligheten objekt i egentlig mening, d. v. s. »etwas ausser uns Stehendes und auf uns Zukommendes». Såsom Zukunft upphör verkligheten aldrig att vara objekt i egentlig mening och blir aldrig blott något subjektivt, blott i medvetandet givet. Till denna verklighet hava vi »vor aller Erkenntnis ein Verhältnis; dies ist das Primäre, während das Erkennen nur sekundäres Begleitmoment unseres Verhältnisses zum Gegenstand ist». Das Erkennen innebär vetenskap i den nya, härledda bemärkelsen. Medan vetenskapen i den ursprungliga bemärkelsen aldrig hade att göra med das Sein, utan blott med die Zukunft, så relaterar just vetenskapen i den nya bemärkelsen till das Sein och har »unser Verhältnis zum Gegenstand auszuarbeiten und damit die Gegenstände zu erschliessen». Filosofien har att kritiskt utreda dessa Seinsbegriffe och blir fundamentalvetenskap. Såsom varje annan vetenskap »erschliesst» teologien sitt objekt, som är »unsere Existenz in unserem Angesprochensein durch Gott». Därför är teologien beroende av filosofiens kritiska arbete och går tillbaka på detta. Även hos Bultmann upphäves och bejakas sålunda filosofien, ehuru på ett helt annat sätt än hos Brunner.

Gogarten visar i ett tidigare skede frändskap med Brunner, i ett senare med Bultmann. Utgångspunkten för Gogartens teologi är verklighetstanken, som hos honom är på det närmaste förbunden med skapelsetanken. »Wir sind nur da wirklich, wo wir uns als Geschöpf Gottes unserm Schöpfer gegenüber wissen». Såsom hos Barth kan denna tanke närmast innebära det oändliga avståndet mellan människan och Gud. Men framför allt ligger hos Gogarten i denna tanke, att vi äro skyldiga vår skapare lydnad. Då vi aldrig motsvara detta krav, kommer tron att innebära den dialektik, som ligger i erkännandet av människan såsom simul justus et peccator. Senare har skapelse- och verklighetstanken hos Gogarten fått en kunskapsteoretisk färgning. Såsom skapelsens verklighet blott är att förstå i dess skilsmässa från skaparen, så är människans verklighet, jaget, blott att förstå i dess

avskildhet från ett andra jag, som framträder i »der Anspruch des Du». »Dieser Anspruch» ställer människan inför »die Entscheidung». Här anknyter Gogarten till Bultmanns tankegång. Nämda »Anspruch» är innehållet i Jesu förkunnelse. Denna ställer människan inför verkligheten av henne själv. I och med det att Gogarten tar sin utgångspunkt i skapelsetanken, framhåller han sålunda, att människan ursprungligen är Guds avbild och bärare av Guds lag, »die Idee», »die höchste Wirklichkeit». Han erkänner ock, att filosofien faktiskt känner denna högsta verklighet. På denna punkt visar han stark frändskap med Brunner. Men medan denne antog ett den kritiska filosofiens relativa berättigande inom trons dialektik, så kommer Gogarten att skilja sig från Brunner därutinnan, att han låter den filosofiska kritiken bli till en filosofiens egen kris. Filosofien har enligt Gogarten att bevara »die Idee in ihrer jenseitigen Reinheit». Därmed blir filosofien till »radikale Verneinung alles Endlichen». Men därmed kommer ock filosofien att leda till sin egen kris. I likhet med Bultmann fattar Gogarten människans existens icke såsom ett filosofiens problem, utan uteslutande som en praktisk fråga. Ävenledes i likhet med Bultmann antar Gogarten, att filosofien har till uppgift att utreda och klarlägga de vetenskapliga begreppen. Därmed blir filosofien en slags principvetenskap även för teologien. I utgångspunkten visar Gogarten sålunda stark frändskap med Brunner, i slutpunkten med Bultmann.

Barth står i allmänhet närmare Brunner, även om han i likhet med Gogarten och i olikhet med såväl Brunner som Bultmann icke räknar med filosofiens självständighet. Därutinnan kan Barth sägas vara ense med Brunner, att han fattar filosofiens förhållande till teologien såsom innebärande ett förnuftets ständiga upphävande och bejakande. Under ett tidigare skede fattade Barth den på uppenbarelsen grundade trosverkligheten såsom enda verklighet och sanning, och då all allvarlig filosofi blott kan vara riktad på verklighet och sanning, ansågs teologi och filosofi i grunden hava samma uppgift (Der Römerbrief). Senare har emellertid Barths huvudintresse blivit att avgränsa teologien såsom det dogmatiska, vid Ordet och uppenbarelsen knutna tänkandet från filosofien såsom det autonoma förnuftstänkandet. Ehuru Guds i uppenbarelsen betygade verklighet är fullständigt olika det i filosofien med tillhjälp av det autonoma förnuftets medel framställda Gudsbegreppet, så erkänner dock Barth en inre förbindelse mellan det filosofiska tänkandet och den vid uppenbarelsen bundna tron. Ordet är nämligen att förstå endast »nach den Möglichkeiten des eigenen Den-

kens» och dessa möjligheter äro den enskilde givna blott i och genom dennes världsåskådning eller filosofi. Filosofien kommer sålunda enligt Barth liksom enligt Brunner att flytta in på trons gebit. Den skillnaden föreligger blott, att Brunner har en viss filosofi, den idealistiska, i tankarna, medan Barth ej avser någon bestämd filosofi. Barth erkänner emellertid icke en filosofiens självständighet i förhållande till teologien. Teologien skall ock enligt honom ha övervikt och ge sin prägel åt filosofien. Barth ställer i utsikt uppkomsten av en filosofi, som helt bestämts, genomträngts och förvandlats av teologien, tron, uppenbarelsen, kristendomen.

Av den här givna översikten av de filosofisk-teologiska principerna hos den dialektiska teologiens fyra mest kända representanter torde framgå, att åskådningen hos Brunner och Bultmann ur principiell och systematisk synpunkt tilldrager sig största intresset. Skall den kritiska bedömning, som Giesecke i senare delen av sitt arbete företager, i sin tur göras till föremål för kritisk granskning, så är det tillräckligt att stanna vid Brunners och Bultmanns filosofisk-teologiska åskådning. Och jag skall här begränsa mig till ett enda problem. Brunner hade, som vi minnas, via det praktiska förnuftet öppnat ingång för filosofien in på uppenbarelsens och trons gebit. Samma sak kan så uttryckas, att hans grundåskådning innebär en oscillering mellan den filosofiska och den bibliska logos. Huru denna oscillering ännu föreligger i Brunners senaste stora dogmatiska arbete *Der Mittler*, har jag haft tillfälle visa i en anmälan av detta arbete i denna tidskrift (5. årg. 4 hft. 1929). Ja, denna oscillering måste för alltid bestå, för såvitt Brunner icke från grunden skall förändra sin filosofisk-teologiska grundåskådning. I denna filosofisk-teologiska princip ser Giesecke »ein fruchtbarer Gedanke» (s. 56). Bultmann hade på ett konsekventare och radikalare sätt än Brunner fattat förnuftet såsom blott teoretiskt. Han kunde därför ej såsom Brunner se möjligheten till någon innerlig förening mellan filosofi och tro. Han gjorde i stället en radikal åtskillnad mellan dessa, en åtskillnad som överhuvud går mellan teoretiskt och praktiskt liv, vetande och tro, teologi och kristendom. Han hävdade, att verkligheten endast kan gripas på livets praktiska sida, i die Entscheidung. Beträffande Bultmanns ståndpunkt faller Giesecke följande omdöme: »Seinen Aussagen über die Philosophie liegt ein Wirklichkeitsbegriff zugrunde, der nichts anderes als eine Glaubensaussage darstellt bezw. nur als solche begründet wird» (s. 82). Det är tydligt, att av de två här nämnda omdömena av Giesecke det

ena innebär ett erkännande åt Brunners position, det andra ett klander av Bultmanns. Vi hava att närmare aktge därpå.

Giesecke må hava rätt däri, att Bultmann icke ägnar något särskilt intresse åt filosofien såsom sådan och att hans hela intresse ligger på teologiens gebit. Dock kan gentemot Giesecke sägas, att bakom Bultmanns verklighetsbegrepp ligger en djup filosofisk insikt. Vi må besinna, att den verklighet, det här för Bultmann är fråga om, är Guds verklighet. Här gör Bultmann fullt allvar av filosofiens art av kritisk vetenskap. I kritisk självbesinning har filosofien kommit till insikt om förnuftets oförmåga att framtränga till det gudomliga. Bultmann fattar filosofiens princip på ett konsekvent sätt såsom blott teoretiskt förnuft och grumlar icke åskådningen med att införa det oklara begreppet praktiskt förnuft, som såsom både förnuft och praktiskt skall vara ett mellanting av teoretiskt och praktiskt liv. Han förlägger det i tron givna medvetandet om Guds verklighet med avgjord konsekvens till livets praktiska sida (*die Entscheidung*). Och då han bestämmer den i *die Entscheidung* givna verkligheten såsom *Zukunft*, har han funnit ett uttrycksmedel att framhäva denna verklighets karaktär av på en gång det objektiva (transsubjektiva) och det omedelbara. Gent emot den i tron givna omedelbara verkligheten räknar vetenskapen (teologien) blott med en förmedlad verklighetsuppfattning, nämligen förmedelst *Seinsbegriffe*. Denna åtskillnad mellan tro och vetenskap (teologi) låter å ena sidan trons omedelbarhet hälsosamt framträda och å andra sidan möjliggör en klar och entydig bestämning av vetenskapen (teologien).

Gent emot klarheten och konsekvensen i Bultmanns principiella position ter sig den av Giesecke påstådda »fruktbarheten» hos Brunner, ocsilleringen mellan den filosofiska logos och den bibliska logos, såsom oklarhet, som till sist kan leda till en förvillande sammanblandning av vetenskap och tro, förnuft och uppenbarelse, filosofi och kristendom, människa och Gud. Står Bultmann onekligen såsom den mest konsekvente och »dialektiske» bland den dialektiska teologiens representanter på denna teologiska riktning yttre vänster, så återfinnes Brunner på den yttersta högern och räcker åtminstone ett finger åt den förment subjektivistiska teologi, som den dialektiska teologien föresatt sig att bekämpa. Därför torde Brunner och från icke-dialektisk synpunkt vara den mest tillgänglige. Men icke förrän man från Brunner över Barth och Gogarten nått fram till Bultmann, känner man till fullo, vad som principiellt gömmes inom den dialektiska teologien.



Mot Bultmann kan emellertid invändas, att hans ringa intresse för filosofien såsom självständig vetenskap menligt inverkar på hans teologiska åskådning, som ju principiellt räknar med den kritiska filosofien såsom bakgrund utan att tillräckligt utifrån förnuftet självt utreda filosofiens kritiska innebörd. För att den teologiska åskådningen hos Bultmann m. fl. företrädare för den dialektiska teologien icke skall te sig godtycklig, måste den filosofiska kritiken drivas till sin spets eller måste det m. a. o. genom en immanent kritik av förnuftet självt visas, att detta och därmed det mänskliga vetandet överhuvud har sin gräns och skranka. Först därefter kan nödvändigheten av uppenbarelsen hävdas. Detta filosofiska arbete borde enligt mitt förmenande vara filosofiens av teologien, ja av kristendomen själv föreskrivna främsta uppgift.

A. HJALMAR J. LINDROTH.

### SVENSKA KYRKAN VID SEKELSKIFTET.

EN BOKANMÄLAN OCH NÅGRA REFLEXIONER AV PROFESSOR  
HJALMAR HOLMQUIST, LUND.

Man må för övrigt säga vad som helst om den teologiska fakulteten i Lund, men nog arbetas där, även med teologiskt författarskap. Under det gångna året har det väl rätt enastående inträffat, att samtliga fakultetens professorer utgivit mera omfattande eller viktiga arbeten, allt ifrån Briems »Den religiösa upplevelsen» till Brilioths »Eucharistic faith and practice». Men särskilt glädjande är, att det teologiska forskningsarbetet i vår stad sträcker sig även utanför deras krets, vilka ha detta till sin uppgift. Under höstens lopp ha på så vis tvänne arbeten av mer än vanligt intresse sett dagen. Pastor Anshelms Fjellstedt-biografi anmäles på annan plats i denna Tidskrift; här skall uppmärksamheten fästas på biskop Rodhes stora arbete.

EDV. RODHE: *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet* (Diakoniförl. 1930, 484 sid. och 81 porträtt, kr. 9: 50) är en prestation, som knappast någon annan i vårt land torde ha gått i land med och som måste framkalla tacksamhet hos varje kyrkohistoriker och vän av vår kyrka. Ingenting är svårare, och ingenting är värdefullare att få, än en sammanfattande teckning av den tid, som ligger omedelbart före nuet. Saknaden av nödigt historiskt perspektiv, den förbryllande brokigheten i

händelser och åskådningar, där tiden ännu icke hunnit kristallisera ut det väsentliga, och svårigheten att höja sig över den egna kyrkopolitiska eller teologiska inställningen i frågor, som man själv stått uppe i eller som ännu höra till dagens brännande — allt detta lika väl som materialets överväldigande rikedom gör en sådan teckning till särskilt vansklig, och arbetsam. Man behöver hålla detta i sikte för att någorfunda kunna värdera betydelsen av biskop Rodhes senaste bok. En vanlig dödlig har svårt att förstå, hur enbart arbetsprestationen varit möjlig för en man, vilken med så slösande iver ägnar sig åt ledningen av Sveriges största stift. Måtte nu t ej boken tas till intäkt för, att talet om för stora stift är humbug.

Men det viktigaste är naturligen det krävande arbetets resultat. Här föreligger nu en undersökning, som fylligt och konkret och ändock överskådligt tränger ned i hart när alla sidor av kyrkolivet under de båda årtiondena före och efter sekelskiftet och med den skolade historikerns kritiska skärpa och med oprutbar objektivitet söker teckna ej blott de yttre händelserna utan också den bakomliggande innebörden och sammanhanget. Man måste beteckna det som särskilt gynnsamt att den första sammanfattande historiska skildringen lags upp på detta vis, och därigenom ensidiga partibedömandens upphöjande till historiska dogmer försvårats. Detta innebär naturligen icke att anmäla eller för övrigt någon skulle behöva känna sig förpliktad att underskriva alla författarens omdömen och värderingar, vare sig av personer eller händelser och deras betydelse. Själva den moderat »Billingska» totalinställningen torde nog på sina håll framkalla åtminstone en tyst motsägelse. En bok om nutida historia, vilken icke frammanade läsarens egen eftertanke och omprövning, vore i saknad av den rätta sältan. En av de stora förtjänsterna med Rodhes bok är att den uppkallar till skärskådande ut ifrån faktas solida utgångspunkt och med stora utsiktspunkter.

Det är två moment i detta arbete, som särskilt falla i ögonen bredvid det redan sagda. Det ena är mångsidigheten. Kanske vore det möjligt för en eller annan att genomtränga hela bråten av utanverk och nå fram till en verklig överblick inifrån av det viktiga kyrkopolitiska och kyrkoorganisatoriska arbetet kring sekelskiftet; men svårare lär vara att härmed förena ett på eget genomtänkande byggt herravälde över tidens i mycket just då oklara och jäsande teologiska och religionsfilosofiska tänkande och historiska och exegetiska forskning; när man så möter fackmannen även vid analysen av guds-

tjänstlivet, predikan och de nya strävandena i psalmdiktning, kult och konst, och när förf. till på köpet ej tvekar att omväxlande härmed ge sig i kast med och lyckas få verklig innebörd och spänning i så »profana» och framför allt krångliga och »tråkiga» ting som striderna om prästlönereregleringar och prästval — då erinrar man sig den gamle domprostens bevingande ord: »Nå, det är, hm, förvånande». Det andra momentet gäller metoden att behandla alla dessa sidor av kyrkolivet, visserligen nödvändigtvis efter varandra, men icke fristående från varandra. Jag ser bokens djupaste värde ligga i det sätt, varpå förf. så långt det väl är möjligt kombinerat ihop de olika sidorna till en fortlöpande utveckling, inställd i sitt sammanhang med den gångna och den kommande tiden. Det ena kapitlet knyter sakligt till det andra; så småningom ser man allt tydligare, hur innerst samma krafter, samma strömningar och idébrytningar spegla sig i de skilda detaljerna, tills en totalbild framträder med klara konturer, en mening skymtar bakom virrvarret.

Författaren betonar själv, att totalbilden icke kan bli det samma som en enhetlig bild; därtill äro de andliga och geografiskt-provinsiala skiftningarna för stora i vårt långsträckt land. Och för den, som kring sekelskiftet levde med förbindelserna mer knutna till det kyrkliga vardagsarbetet ute i landsbyggdenns församlingsliv än till kyrkoledningen, få kanske intrycken sin särskilda färg, helt visst olikartad om de komma från gammalkyrkliga bygder eller från föreningskyrkorörelsens huvudprovinser eller från Fosterlandsstiftelsens norrländska marker. För många kyrkliga i åtminstone mellersta Sverige var nog 1890-talet icke den begynnande uppgångstiden utan den djupaste vågdalen, då det kändes tyngst att arbeta. Den härskande ortodoxa kyrkligheten med dess front mot lekmannaverksamheten, dess sträva lamentationer över tidens ondska och dess ofta aggressiva politiska ståndpunkttagande mot demokratiska ideal hade bidragit att göra arbetarvärlden allt mer fientlig och även att liksom stänga till dörren för ansträngningarna att bevara åt kyrkan huvudströmmen från de gångna årtiondenas stora väckelse inom medelklassen. Socialismen, den borgerliga likgiltigheten och den kyrkofientliga »frikyrkligheten» tycktes allt mer isolera prästerna i deras gärning. Av framtidsbetydelsen i 1893 års kyrkomöte och biskop Billings yttrande i bekännelsedebatten hade man icke mycken känning ute i kyrkolivet, förr än teorien omsatts i handling ett årtionde senare. Motiveringen åtföljer som bekant icke alltid beslutet; jag, som hade min egent-

liga studietid under hela 1890-talet, vet att kyrkomötesbeslutet i bekännelsefrågan hos många av de unga uppfattades som ett nedslående uttryck av den kyrkliga non possumus-politik, som så länge lagt sin kvävande hand över alla försök att få kyrkan att icke mitt i det stora religiösa och antireligiösa avfallet stagnera som en slags faktisk separatkyrka för de redan lutherskt bekännelseetrogna, med metoden att hålla emot allt nytt, så länge det gick, för att sedan ge efter; man tyckte sig överhuvud ur kyrkomötena minst av allt kunna läsa ut, att kyrkan var beredd att själv hoppfullt taga ledningen i en ny reformvänlig aktivitet för att åter erövra Sveriges folk. Visst är ock att i de vid denna tid begynnande och snart på Folkets hus överallt lidelsefullt förda debatterna om kristendom och kultur — i vilka även jag deltog ända in i de första Lundaåren — man oupphörligt fick höra, att motiveringen: värdet av många bekännelseskrifter för att ej vara bunden av deras formuleringar, just utgjorde ett talande bevis för kyrkans oärlighet eller feighet att ej vilja tala om, vad hon verkligen tror.

Men det var något annat vid början av 1890-talet, som för den då studerande generationen i Uppsverige betydde mycket mitt i trycket från den allt mera öppet aggressiva antikristna kulturradikalismen och dess kamp om Sveriges uppväxande ungdom. Det var de tre stora »professorsdebatterna» vid Uppsala universitet 1891—92 om kristendom och kultur. Att universitetets då särskilt lysande yngre triumvirat av humanistprofessorer, Hjärne, Noreen och Lundell, togo upp och ordnade en sådan diskussion nästan som en halvofficiell universitets-sak och att de därvid med sitt stadgade anseende som det unga frisinnets män ändock gingo i breschen för kristendomen, fr. a. Hjärne med en överväldigande kraft, varom det delvis stenograferade tryckta referatet knappast ger någon föreställning — det gjorde ett intryck, som man icke får uppleva mer än en gång i sitt liv och som gav oss tro på möjligheten av en ny kristen vår, ej utanför men i förbindelse med det bästa i svenskt kulturliv. I samma riktning verkade professor Hjärnes mäktiga högtidstal i universitetets aula på studentkårens dag vid Uppsala mötes jubileum 1893 inför ett auditorium, som bl. a. räknade många hundra präster; jag kände personligen sådana ända från Värmland, vilka reste hem till sin dagliga gärning med ökad hoppfullhet.

Det var här i själva verket icke fråga om blott tillfälliga uppsvenska universitetshändelser. Bakom låg den allmänna omsvängning inom andelivet till ny idealitet och sedlig väckelse, vilken främst fick

talän inom filosofien och historieforskningen men snart också kom konsten och litteraturen och på olika vägar själva grundriktningen i breda kretsars liv att åter nalkas religionen. Denna begynnande kulturella omsvängning i Sverige under 1890-talet är en viktig faktor även i det religiösa livets historia. Och här ägde en befruktande växelverkan rum, vars resultat skymtade redan under det nya seklets första årtionde.

Under påverkan av olika faktorer, kanske främst de stora väckelsernas grundkrav på personligt tillägnad och fördjupad kristendom och sedlighet, begynte man på kristligt håll, ej minst inom kyrkan, flytta tyngdpunkten från det intellektualistiska till det centralt religiösa. Det innebar, att en säregen om ock säkerligen i stor utsträckning mera omedvetet instinktiv förändring i själva det religiösa grundläget torde ha kommit i gång, rakt motsatt den som under 1700-talet ledde från uppenbarelse och kyrkolära till »förnuftet», alltså till stegrad religiös intellektualism. Nu kom man på något vis, ej minst hos de djupast kristna och starkast bekännelseetrogna, att mer och mer bedöma människans evighetsvärde efter det innerst äkta i hennes personlighet och andeliv mer än efter hennes omfattande eller ej av en på visst sätt formulerad trosåskådning. Bekännelseskriaternas och den kristna nitälskans — eller bekvämlighetens — gamla lösen: var och en som tror annorlunda varder fördömd, höll på att förlora sin resonnans i det evangeliska själslivet, medan lyhördheten blivit finare för, vad som är äkta, eller oäkta under religiös skylt. Vissa häftiga utbrott i motsatt riktning under efterkrigsårens kristidsstämning torde blott tydligare framhäva, var den djupare huvudströmmen från sekelskiftet går.

Men när man på de håll, som kommit bort från eller aldrig kunnat tillägna sig kyrkans — visserligen oftast förunderligt missförstådda — »dogmer» och därför rotat sig fast i föreställningen att man av kyrkans män utan vidare var dömd som mindervärdig, började märka nyssnämnda förskjutning, underlättades för både de »bildade» och arbetarvärlden att få syn på det väsentliga i kyrkans gärning och därmed mera öppna sig för påverkan härifrån, liksom klyftan mellan kyrkan och de »frikyrkliga» började religiöst igenfyllas. Vi unga kunde på atmosfären i Folkets hus-debatterna avläsa det andliga lufttryckets fortgående förändring; och det kan nog sägas, att det mångentades ute i församlingarna med början av 1900-talet började lätta litet för prästen, om och naturligen även här ingen generalisering är tillåten för vårt långa land.

För att återgå till den detalj, som inledde dessa reflexioner, så är det intressant att jämföra den lidelse, varmed bekännelsedebatten fördes 1893, med den påfallande likgiltighet, som kyrkomötet under 1920-talet visade biskop Personnes ihärdiga motionerande om borttagandet av Athanasianum från vår kyrkas bekännelseskrifter. Det är ett symptom bland mycket annat av, hur huvudintresset nu instinktivt håller på att förskjutas från utanverken till kristendomens hjärtpunkt. Den fördjupade insikt om den egna kyrkans och bekännelsens egenart och värde, som det av Rodhe så mästertligt skildrade teologiska arbetet kring sekelskiftet bidrog att föra fram, underlättade i verkligheten vägen från intellektualistisk överbetoning av sönrande läroformuleringar hän emot insikten om kärlekens brödraskap i gemensam Guds- och Kristustro även mellan de olika kristna kyrkorna — Rom visserligen undantaget. Måhända har så förts fram ett moment till ett begynnande nytt skede i kyrkans historia.

### ÅTER JULFERIER.

BOKREVVY AV PROFESSOR HJ. HOLMQUIST, LUND.

Den till anmälan insända litteraturen bildar i höst icke en så oroande stor hög som förra året. Jubileumsämnena intaga naturligen en dominerande plats. Av Anskarslitteraturen har jag visserligen blott fått domprosten Y. Brilioths *Ansgar Sveriges apostel* (2 uppl. Diakoniförl. 1930, 39 s.), vilken genom sin vetenskapliga basering, självständiga belysning och mästerliga framställningskonst förtjänar sin spridning och synes komma att fylla uppgiften som folkskrift.

Desto tätare har det duggat med skrifter till Augsburgiska bekännelsens 400-årsminne. En ny svensk översättning med historisk inledning giver lektor S. von Engeström: *Den Augsburgska bekännelsen*, Diakoniförl. 1930, 90 sid. kr. 1: 50. Översättningen är, liksom förut Bensows i dennes värdefulla edition av bekännelseskrifterna, gjord från den latinska textus receptus i Konkordieboken. Den avviker därigenom i formen väsentligen från den hos oss vanligast använda av G. Billing i »Lutherska kyrkans bekännelseskrifter» 1895, vilken ju väsentligen återgav R. Broocmans översättning från 1730 med blott lätt modernisering av äldre språkformer. Olikheten möter redan i överskrifterna (t. ex. 8:e art. hos B.: Om den kraft predikoämbetet äger, hos E.:

Vad kyrkan är. 16:de art. B.: Om världslig överhet, E.: Om det borgerliga livet) och betingas även av E:s noggrannare anslutning till originalets mening, hans strävan att därvid få fram en klart nutida uttrycksform och hans hänsyn till den teologiska terminologiens innebörd. Den historiska inledningen ger en god och naturligen på den moderna forskningen fotad framställning av bekännelsens förhistoria och tillkomst samt »grundtexternas» öden. Beträffande vissa omstridda frågor må blott nämnas att E. hävdar Luthers betydande direkta andel i bekännelsens tillblivelse, lutar åt Gussmanns mening att Augustanas förnämsta förberedelse, »Torgauartiklarna», måhända icke äro identiska med det av oss under detta namn kända dokumentet, gör gällande att Melanchthon vid denna tid verkligen hyste uppfattningen att de evangeliska »icke hade någon lära, som skilde dem från den romerska läran», och att därför huvudvikten låg på bekännelsens senare del med avvisandet av de kyrkliga missbruken. Den katolska Confutatio tog ock »egentligen mycket litet avstånd från läropunkterna i Augsburgska bekännelsen». Resultatet av redogörelsen för Augustanas texthistoria blir, att vi numera icke äga möjlighet att diplomatiskt noggrant rekonstruera den text, som 25 juni framlades på tyska och latin, men att detta icke innebär någon osäkerhet om det väsentliga innehållet. — Docenten von Engeströms lilla skrift blir en synnerligen värdefull hjälp, ej minst vid symbolikstudiet vid universitetet.

Den genom sin Olavus Petri-forskning välkände svenskamerikanske pastorn, Ph. Dr. Conrad Bergendoff i Chicago, har utgivit en mycket vackert utstyrd bok: *The making and meaning of the Augsburg Confession*, Augustana Book Concern 1930, 127 sid. illustr. Den historiska inledningen är mera kortfattad än E:s och upptager icke det kritiska problemet om bekännelsens textformer men har en del värdefulla konkreta detaljer. Huvudparten av framställningen ägnas åt bekännelsens första hälvt, där efter varje art. (i engelsk översättning) följer en analys av dennas innebörd, varunder förf. söker på ett enkelt sätt klarlägga den lutherska åskådningens grundtankar, tydligen med sikte närmast på de teol. studerandena och prästerna inom den amerikanska lutherdomen. — Med äkta tysk metod tar pastor W. E. Nagel: *Luthers Anteil an der Confessio Augustana*, (Bertelsmann Gütersloh 1930, 184 s. 5 M.) upp ett av de historiskt intressantaste problemen kring Augustana. Nagel, som är prof. Joh. Fickers lärjunge, börjar med en historik, hur Luthers ställning har

bedömts i den gångna forskningen ända från reformationen. Sedan redogör han för de förstadier till Augustana, vari Luther haft del, allt ifrån dennes Stora bekännelse om nattvarden 1528. Därpå övergår han till Luthers personliga direkta inflytande på läroformuleringarna fram till Koburgresan; ävenså undersökes L:s förbindelser från Koburg med Augsburg. Sedan förf. därefter prövat andra möjliga vägar till påverkan från Luther, söker han i sitt arbetes huvuddel genom analys av varje enskild artikel av bekännelsen få fram, i vad mån den genuine Luther där kommer till tals. Efter att därpå ha gett en sammanfattning av den föreliggande forskningens resultat slutar förf. med att redogöra för Luthers egna senare omdömen om bekännelsen. — När man tagit del av detta schema för undersökningen, blir man snarast förvånad att boken kunnat hållas inom så anspråkslöst omfång (ingår i serien Beiträge zur Förderung christlicher Theologie), i synnerhet som inom denna ram förf. söker »quellenmässig» utreda en rad mycket invecklade historiska problem. Så går han bl. a. in på frågan om författaren till Augustanas enligt honom viktigaste källskrift, Schwabachartiklarna. Gent emot den allmänt gällande meningen, att Luther här vore författaren, har H. von Schubert nyligen gjort Melanchthon till auktor; och Nagel finner detta hållbart. Å andra sidan framhåller han att Luther i sina Marburgartiklar så starkt utnyttjat Schwabachartiklarna, att dessa senare under alla förhållanden kunna gälla som uttryck för Luthers lära. I frågan, varför Luther ej tilläts följa med till Augsburg, avvisar förf. den även hos von E. skymtande nutida meningen, att man med avsikt på evangeliskt håll velat undvika Luthers kompromisslösa oböjlighet; aktförklaringen från 1521 var ensam den enkla orsaken. Från Koburg har Luther emellertid icke övat något inflytande på bekännelsens utformulering. Beträffande denna formulerings originaltext förkastar Nagel konkordiebokens latinska text som blott ett återgivande av Melanchthons redan bearbetade edition 1530; historiskt riktigare är Konkordiebokens tyska text, som går tillbaka på en avskrift till i Mainz kansli, vilken enl. N. genast gjordes och kan anses fullt autentisk. Ur innehållets synpunkt är dennas formulering i en rad artiklar sådan, att Luther omöjigen kunde ha stannat vid den, om han fått bestämmande medverka. Tag t. ex. art. 10 om nattvarden, som icke innehåller något mot Luther stridande men ej heller hela Luther, då den tydligen med avsikt icke utesluter transsubstantiationen men väl i den tyska versionen anknytes till läran härom; den katolska Confutatio framhöll ju ock, att denna



punkt i Augustana vore fullt acceptabel, blott en förklaring tillfogades. Eller tag art. 14 om prästståndet, vilken i sin yttre formulering icke bringar något olutherskt men som icke ger fullt uttryck åt Luthers syn på prästämbetet såsom fotande i det allmänna prästadömet utan möjliggör en vändning till oevangelisk hierarkism. Kanske skarpast framträder, att icke Luther utan Melanchthon fört pennan, i 18:de artikelns lära om den fria viljan, där M. genast tar fram tanken om viljans frihet i naturliga ting och ställer den i spetsen för hela framställningen med en betoning, som kunde föra tanken på en ej blott formell utan en redan begynnande saklig differentiering gent emot Luther (dock visar M:s Romarbrevsföreläsning 1532, att synergistiska tankegångar ännu voro honom främmande; och Barnikol har i *Die Lehre Calvins vom unfreien Willen* 1927 fastställt dessas begynnande framträdande till *Loci-upplagan* 1535). Ytterligare kunde anföras artt. 6, 11 (latinska formen), 19, m. fl. Nagels slutresultat blir att man icke kan tala om någon Luthers direkta andel i den färdiga bekännelsen, men att denna indirekt står under hans starkaste inflytande, så att man bör tillerkänna honom en omfattande andel i bekännelsens andliga innehåll. I yttre avseende bär Augustana tydligt prägeln av Melanchthons mot Rom stundom till självförnekelsens gräns gående tillmötesgående och av hans humanistiska inställning. Men ur innehållsynpunkt är Augustana icke specifikt melanchthonsk utan allmänluthersk. Man kan i A. icke finna hela Luther; men den är ett uttryck för lutherska tankar och läror och kan trots vissa olutherska formuleringar med full rätt alltfort gälla som den evangelisk-lutherska kyrkans grundbekännelse.

En särskild uppmärksamhet tilldrager sig i ovanstående arbete Augustanas lära om nattvarden, särskilt det tyska exemplarets tillägg utöver den latinska texten: »under brödets och vinets gestalt». Denna detalj spelar en viktig roll även hos professor Karl Thieme: *Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen*, (Töpfelmann Giessen 1930, 222 s. 13 Mk.). Han ägnar den t. o. m. bokens enda Exkurs för mera detaljerad analys. Thieme har funnit att det från Innocentius kyrkoläroformel lånade tillägget i tyska texten införts av Melanchthon med direkt anledning av en katolsk motskrift mot Schwabartiklarna, vilken hade tryckts i Augsburg i maj 1530. Denna skrift fastslog att det icke räckte med att bekänna Kristi lekamens och blods närvaro i brödet och vinet, utan det måste sägas ifrån, att man efter konsekrationen blott hade brödets och vinets gestalt. Melanch-

thon har här drivit sin försiktighetspolitik utöver gränsen av det ärliga och givit en formulering, som medvetet avsåg att sudda över skillnaden mellan Luthers och Roms nattvardslära. Även den kortare latinska texten fick en form, som icke behövde utesluta läran om transsubstantiationen, ehuru M. själv kort förut förkastat denna. När M. senare under ett annat läge formade Augustana variata, betydde orden »cum pane et vino» närmast ett framhävande av den i Invariata översuddade lutherska motsättningen mot transsubstantiationen, vilket dock neutraliserades av att den tyska texten med dess romaniserande form ej alls ändrades. Thieme instämmer med Joachimsen (Sozialethik des Luthertums 1927), att »ingen karaktär under reformations-tiden ännu i dag bereder oss större gåtor än Melanchthon». Till förklaring av M:s minst sagt tvetydiga hållning anför dock Thieme, att Luther själv kort före 1530 yttrat sig rätt svävande under motsättningen mot Zwingli och döparna: »Som jag ofta nog har bekänt, skall jag icke ta upp något gräl, om det förbliver vin eller ej. För mig är det nog, att Kristi blod finnes där, det må så gå med vinet, som Gud vill. Och hellre än jag vill hava blott vin med svärmarna, så vill jag med påven hålla fast vid idel blod». Hellre transsubstantiationsdogmat än förnekandet av lekamens och blodets realpresens! Sedan förkastade ju Luther kraftigt det förra i schmalkaldiska artiklarna. — Thiemes bok, som riktar sig mot den högkyrkliga rörelsen i Tyskland och dess utnyttjande av reformationsminnena 1529—30, är f. ö. av det intresse, att den torde påkalla en särskild anmälan från systematiskt teologiskt håll. Detsamma gäller den värdefulla skriften av Paul Althaus: *Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburger Bekenntnis* (Kaiser Verlag, München 1930, 45 s. M. 1:40) och Althaus artikel: *Luthers Abendmahlslehre* i *Jahrbuch der Luthergesellschaft* 1929. Lutheranen A. sammanfattar den nyaste exegetiska forskningens resultat så: »Jesu instiftelseord giva ej stöd åt tanken på den himmelska kroppsligheten som nattvardens gåva, utan utesluter den... Denna föreställning synes mig överallt främmande för Nya testamentet... Vad innebär det, att Jesus giver sina lärjungar bröd och vin som sin lekamen och sitt blod? Handlingen är närmast Jesu sista liknelse: han förkunnar i sinnebild, jämte tolkande ord, sin nära död: i det han gör bröd och vin till sinnebilder av sin offerdöd, ställer han fram betydelsen av sin död för människans liv». — Av mera praktisk-teologisk art är L. Fendt: *Der Wille der Reformation im Augsburger Bekenntnis* (Willmann, Leipzig 1929, 137 sid.). Förf. bortser helt från allt histo-

riskt-kritiskt och vill uppvisa, vad Augustana har att säga vår tid. Därvid betonar han, att lutheranerna vid dess frambärande ännu stodo på den ståndpunkten att Bibeln ensam var deras bekännelse; Augustana åsyftade endast att vara en tydning av evangeliet inför kejsaren. Först genom den katolska statsmakten gjordes Augustana 1532 till ett tvång för de evangeliske, en bindande »bekännelse»; och Wittenberg följde 1533 efter med sin doktorsed. Men om vi nu icke uppfatta bekännelsebundenheten på samma vis, innebär det ingalunda att Augustanas religiösa betydelse förminskats.

Tämligen obemärkt skulle kanske 50-årsminnet av Peter Fjellstedts död ha gått oss förbi, om icke en bok av mer än vanlig betydelse åter gjort den store missionspionierens gestalt levande. Carl Anshelm: *Peter Fjellstedt, I: Hans barndoms- och ungdomstid samt utländska missionsverksamhet* (Sthlm Diakoniförlaget 1930, 370 s. 5; 75, illustr.), bygger på arkivstudier ej blott i Sverige utan framför allt i Schweiz samt i Tyskland och England och har därvid kunnat under solid forskningsmetod utnyttja så mycket nytt material, att uppenbarligen först genom pastor Anshelms framställning en verklig historisk bild är på väg att vinnas av Fjellstedt och hans betydelse. Man får omedelbart en förstärkt insikt om, att vi här ha att göra med en av de stora gestalterna i Sveriges historia, och att Fjellstedts personlighet måste ha ägt något säreget fascinerande, i stil med den landsmans vilken som Värmlands nations inspektor inskrev honom vid Lunds universitet och hjälpte honom under studenttiden, Esaias Tegnér. Redan det ungdomsporträtt av Fjellstedt, som förf. efter originalt i Basel tagit till försättsplansch i sin bok, liksom för oss till Schleiermachers, Tegnér's och Geijers tid. Man vet f. ö. ej, vilket parti i Anshelms bok som ter sig intressantast. Kanske på sitt sätt mäst överraskande är den konkreta och dramatiskt livfulla men ändock kritiskt vetenskapligt dokumenterade skildringen av F:s barndom och ungdom i Värmland med dess religiösa och kulturella förhållanden; möjligen är anmälnaren här en smula part i saken. Jag skulle blott ha önskat, att en bok av denna art ej så starkt inramats i uppbyggliga reflexioner, vilka någon gång bli långsökta eller ovidkommande. Det torde vara fara värt, att en profan läsare — och just sådana har detta arbetet mycket att lära — redan genom slutet av första kapitlet lägger boken ifrån sig i tro att den tillhör den typiska, stundom mer välmenande än vederhäftiga historiskt-kristliga högläsningslitteraturen, då det i verkligheten här är fråga om en vetenskaplig undersökning av god kvalitet. Vi få

ej blott ett synnerligen viktigt bidrag till missionsarbetets historia i dess centra i Europa och på flera missionsfält under 1820—30-talen utan även tack vare Fjellstedts höga bildning, enastående språkbegåvning och vakna iakttagelse kulturskildringar från olika länder, som måste komma att tilldraga sig uppmärksamhet även utanför teologers och missionsintresserades kretsar. Jag sätter härvid i främsta rummet, vad F. har att meddela om förhållandena i det dåtida Turkiska Mindre Asien och Balkanhalvön och därvarande grekisk-ortodoxa kyrkas hållning. Man måste vara Anshelm tack skyldig för att han ur källorna här framletat och medtagit så mycket. Eljes får man nog här och där intrycket av en väl stor bredd i den livliga, välformade framställningen. Materialet beträffande Fjellstedts resor i Central-europa kunde nog ha kritiskt beskurits. — Det som förf. emellertid främst givit sin kärlek åt och som naturligen är arbetets centralaste punkt, ligger i teckningen av utvecklingen av en kristlig personlighet av säreget slag, och hur denne steg för steg beredes för sin stora uppgift att väcka missionsintresset till kraftgivande liv i Sveriges folk. Huru detta senare skedde, och var Fjellstedt har sin plats inom 1800-talets religiösa strömningar, skall behandlas i nästa band av Anshelms arbete. Det är en fängslande och betydelsefull, om ock ingalunda lätt uppgift.

Vårt grannland Norge har haft ett jubileum av vida större dimensioner än något av våra svenska. Alla deltagare synas vara eniga i omdömet att Olavsminnets firande i Trondhjem förmådde på ett enastående sätt samla Norges folk. Biskop Eivind Berggrav har ock givit en gripande skildring härav i septemberhäftet av *Kirke og Kultur* 1930, med en analys av det folkpsykologiska momentet: uppenbarelsen av ett norskt kristet folk, såsom väl ingen annan i Norden skulle kunna göra det. Höjdpunkter i minnsfästen voro ju ärkebiskop Söderbloms tal i Trondhjems domkyrka och framför allt den stund, då 42,000 människor på Stiklestad samfält i djup gripenhet sjöngo »Den store hvite flokk» och under kyrkklockans nio böneslag stodo i tyst andakt som ett bedjande folk, och då Berggrav själv höll jubileets allt samlande, mäktiga friluftspredikan, genom högtalare förmedlad till hela det stilla lyssnande folkhavet. Så mycket märkligare och betydelsefullare blev denna manifestation av ett samlat kristet norskt folk, som jubileets historiska minne förut varit föremål för lidelsefulla debatter och motsatta bedömanden. Mer än annat lämpar sig här en skrift före jubileet av Eivind Berggrav: *Brytningerne om-*

kring Olav og Stiklestad. Momenter til et opgjör (Aschehoug Oslo 1930, 70 s.), att föra in i problemen och debatterna och få slag på, vad som på en central punkt bröt sig inom vårt broderland. Förf. säger själv att det är det rent historiskt-psykologiska, som han vill behandla; han vill undersöka, vad som kan fasthållas som historiskt trovärdigt, och hur värderingen av jubileet med sådan utgångspunkt kan ställas. De historiska problemen gälla främst Olavs person, hans egentliga mål och motiv, och resultatet: Norges kristnande. Sedan reser sig det vidare spännande spörsmålet om hela förloppets struktur. Berggrav diskuterar med sin säregna framställningskonst; och han kommer till det resultatet att Olav genom den nyaste forskningen väl icke blivit »rentvättad» men att han har flyttat in i norska folkets djupaste orsakskedja och att han må hyllas — icke personen eller tillvägagångssättet — men symbolen, redskapet, som skapade för all framtid.

Zwingli-jubileet kastar redan sin skugga framför sig. Den förtjänstfulla tidskriften *Zwingliana* har format andra hälften av årg. 1930 till ett särskilt Zwinglihäfte, tillägnat professor Walter Köhler på hans 60-årsdag. Bland uppsatserna vill jag framhålla professors i Zürich D. G. Schrenk: *Zwinglis Hauptmotive in der Abendmahlslehre und das Neue Testament*, samt hans kollegas Fr. Blanke: *Zu Zwinglis Vorrede an Luther in der Schrift »Amica Exegetis» 1527*. Det har just nu under debatten om Augustanas ståndpunkt sitt särregna intresse att se problemen belysta från zwingliskt håll. Utrymmet förbjuder mig att gå närmare in på artiklarnas sakinhåll; för författarna bilda Zwinglis huvudskrift och religionssamtalet i Marburg utgångspunkter. Annoteras kan en strävan att göra även Luther rättvisa och ej överskylla begränsningen hos Zwingli, ehuru man naturligen med tillfredsställelse framhäver det odisputabla faktum, att den nutida exegetiken vid tolkning av nattvarens instiftande kommer Zwingli närmare än Luther. När Luther så envist efter Vulgata betonade: *hoc est*, så erinras om att detta »är» icke finnes i det arameiska språk, som Jesus talade, och att han själv satt där närvarande och därför icke kunnat med sina instiftelseord ha sagt, vad Luther lägger in i dem. Det kan ha sitt intresse att erinra om att just detta argumenterande spelade en viktig roll i Sverige redan vid den lärda debatten mellan Karl IX och ärkebiskop Martini. — Å andra sidan framhåller Schrenk svagheten i Zwinglis position i jämförelse med Luther, däri att Z. ensidigt betonar församlingens subjektiva bekännelseakt i nattvarden, och att

därför den objektiva gåva, som från Gud bjudes i måltiden, träder tillbaka. För Z. är nattvarden framför allt de tre momenten: en åminnelsemåltid, en tack- och glädjemåltid och en gemenskaps-, församlingsmåltid. Till fördjupat studium må man här jämföra framställningen i domprosten Brilioths stora arbete om Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv, nyligen utkommet i en reviderad engelsk översättning: *Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic*, London S. P. C. K. 1930, 309 sid. — Av övrig lit. till Zwinglijubileet synes den kände forskaren A. Farners »Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli» 1930 (Mohr Tübingen) ha tilldragit sig intresse; men boken har ej hittills kommit denna Tidskrift eller mig till handa.

Ej heller har någon litteratur i samband med det gångna årets Augustinusbileum insänts. Däremot finnes bland »löshästarna» i bokhögen ett synnerligen tungt vägande arbete, både bokstavligt och vetenskapligt. Det är Otto Scheel: *Martin Luther*, Bd II, 3:e och 4:e uppl. 1930 (Mohr Tübingen 706 s. och avbildningar). Bandet behandlar Luthers utveckling från inträdet i klostret till det evangeliska genombrottet våren 1513. Den nya upplagan är fullständigt omarbetad, i synnerhet i de grundläggande paragraferna om L:s ställning som munk och präst i klostret, hans kamp om den katolskt fattade fullkomligheten och om den nådige guden, och hans verksamhet som sententiarie i Erfurt. Scheel har därvid i det hela kunnat hävda sin ståndpunkt från de förra upplagorna. Men genom tillgången till åtskilligt nytt material och kritisk granskning av den senaste forskningen har han nästan över allt haft möjlighet att göra sin bevisföring fastare och tränga djupare in i problemen, liksom en mängd nya detaljer kunnat dragas fram i ljuset. Scheels arbete blir i sin nya gestalt ännu mer än förut huvudverket för kännedomen om Luthers utveckling till reformator. Den temperamentsfulla, stundom till synes onödiga skärpan i bemötandet av andra meningar förnekar sig icke heller i denna upplaga. — På tal om Luther borde kanske omnämnas att vi äga en spirituell och sakkunnig studie över Luthers utseende och avbildningarna av honom i målarens Karl Bauer: *Luthers Aussehen und Bildnis* (Bertelsmann Gütersloh 1930, 52 s. 3 Mark). Vi få här ock i god reproduktion på planschpapper de viktigaste samtida verkliga porträttbilderna av L. ävensom ett dussin av Bauers egna berömda försök att rekonstruera Lutherbilden, däribland även en väggtavla i en kyrka i Hälsingfors. Bauers bok bildar en god komplettering till Johannes Ficker: *Altteste Bildnisse Luthers* (Holtermann Magdeburg).

— I bokhögen finnes ock en ny upplaga, den 7:e, av K. Heussi: *Kompendium der Kirchengeschichte* 1930 (Mohr Tübingen 522 s. M. 12: 50). Boken har svällt ut ett 30-tal sidor i jämförelse med förra upplagan 1928, naturligen mest i samband med senaste tidens händelser; eljest äro inga större förändringar vidtagna, så långt jag kunnat se. Att redan nu en ny upplaga behöft utgivas vittnar om den stora användning boken fått, särskilt vid det teologiska universitetsstudiet.

— Av de böcker som i år inskickats från Mohrs berömda förlag, sätter jag särskilt värde på Karl Müller: *Aus der akademischen Arbeit, Vorträge und Aufsätze*, 1930, 360 s. M. 12: 50. Vi möta här en hel rad av den f. n. kanske främste tyske kyrkohistorikerns detaljstudier både från gamla kyrkan, Luther, Calvin, hugenotterna, den protestantiska kyrkoorganisationen, det religiösa nutidsläget etc. Skulle jag framhäva någon särskild som i all sin korthet banbrytande, bleve det väl »Die religiöse Erweckung in Württemberg am Anfang des 19. Jahrhunderts», ursprungligen offentliggjord 1925. Det största intresset tilldrager sig emellertid otvivelaktigt Müllers teckning av sin egen historia och verksamhet i bokens första uppsats: »Aus der akademischen Arbeit».

Ännu ett grepp i bokhögen för fram David Nyvall: *Min faders testamente*, Sthlm, Dagens förlag, 1929, 456 s. 6 kr. För den som vill studera den stora svenska väckelsen under 1860—70-talen, erbjuder svenskamerikanen Nyvalls skildring av sin fars, den kände predikanten K. J. Nyvalls liv mycket av intresse. Det är den religiösa brytningen i Värmland som passerar revy; och vi i en åskådlig och varmhjärtad framställning följa dess ledande män och dess olika faser, tills Nyvall står som en slags patriark inom den begynnande Waldenströmska riktningen. Från den då kyrkofientliga tonen inom denna gren av väckelsen håller sig förf. fri och söker skildra objektivt. Anmälaren, som från sin uppväxttid känner till en hel del av de behandlade personerna och händelserna — Nyvall var före brytningen en ofta sedd gäst i min fars hem — får boken naturligen sin särskilda stämning. Av andra insända skildringar från väckelsetiden, vilka förtjäna att observeras, må nämnas en rad artiklar på olika håll även under det gångna året av den kände och framgångsrike kyrkohistoriske forskaren, prosten teol. dr Carl Hasselberg, såsom biografierna över prosten Jöns Erik Björkquist och häradshövding J. G. Hasselberg m. fl., samt Per Hulthéns artiklar i olika årgångar av Bibeltrogna vänners Julkalender, nu senast 1930: »När Rosenius, Fjellstedt och Fjell-

stedts-Johannes anmäldes till åtal». Till litteraturen från Bibeltrogna Vänners förlag hör ock rese- och missionskildringen av Axel B. Svensson: *Genom Abessinien* (1930, 288 sid. illustr.), vilken förtjänar det lovord, som den även från finsmakande litterärt håll fått för sin livfulla iakttagelseförmåga och målande skildring. En viss folklig friskhet och humor, liksom naturligen den bibeltrogna uppfattningen, präglar den ingalunda sentimentale men väl snart jakt-bitne resenärens berättarkonst. Boken ger otvivelaktigt ett tillskott till vår kännedom om Afrikas enda verkligt självständiga rike, mer än dubbelt så stort som Sverige både till yttinnehåll och invånarantal. Särskilt gott intryck fick Svensson av rikets nye kejsare Tafari (ej Ras, vilket blott var hans förutvarande titel), och dennes välvilja mot missionen. Resans märkligaste del var väl karavanfärden från huvudstaden söderut till nejder och folk, där det blott är en vit fläck även på den nya Svensk Uppslagsboks karta. Men först och sist framträder den anspråkslöse storheten i uppgifterna för svensk mission. Boken har redan gått i ny upplaga.

#### UR TIDSKRIFTERNA.

Det senast utkomna häftet av *Zeitschrift für systematische Theologie* innehåller de föredrag, som höllas vid teologkonferensen i Helmstedt sistlidna september: Frederik Torm (Köpenhamn): Die geschichtliche Wirklichkeit und der Glaube; Carl Stange (Göttingen): Die Bedeutung des Christentums für der modernen Menschen; Gustaf Aulén: Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens; J. de Zwaan (Leiden): Paulinische Weltanschauung; Otto Franke (Berlin): Die religiöse und politische Bedeutung des Konfuzianismus in Vergangenheit und Gegenwart.

\*                   \*

\*

I sista häftet av tidskriften *Kristendomen och vår tid* har domprosten Pfannenstill skrivit ett 13 sidor långt bemötande av min lilla not (i häftet 3, 1930 av Svensk teologisk kvartalskrift) med anledning av Pfannenstills tidigare artikel om min bok *Den kristna försoningstanken*. Då Pfannenstill i detta nya aktstycke förklarar sig vilja prestera ett »uteslutande sakligt bemötande», bortser jag från alla små kvickheter i stil med dessa: »att läsa rätt innantill har alltid varit känt



som en svår konst», citerandet av bibelordet »om en blind leder en blind» etc. Jag bortser också från Pfannenstills upprepade beklaganden över att jag icke skulle »följa den konfessionella linjen», då jag icke riktigt förstår vad dessa ord kunna betyda i Pfannenstills mun. Icke heller fäster jag något avseende vid sköna glosor sådana som dessa: Auléns »korttänkta inpass», »Aulén väsnas» o. s. v., o. s. v.

I sin polemik har Pfannenstill uppenbarligen gått fram efter den välkända taktik, som vill förklara, att det som är sant icke är nytt och det som är nytt icke är sant. Så skall enligt honom min distinktion mellan motiv och föreställningsformer sammanfalla med den under 1800-talet vanliga distinktionen mellan fromhetslivet och de teologiska uttrycken. Jag hade verkligen i min lilla not icke brytt mig om att upptaga denna anmärkning från Pfannenstills första artikel. Jag hade föreställt mig, att Pfannenstill vid närmare eftersinnande skulle kunnat upptäcka, att uttrycket motiv just var valt för att *komma bort från* den nämnda 1800-talsdistinktionen med dess psykologiserande omtydning av trosbegreppet.

I övrigt har det väsentligen varit min utredning av försoningstanken inom den gammalkyrkliga teologien och hos Luther, som uppkallat Pfannenstill till bemötande. Här vill han göra gällande, att det »nya» icke är sant. Det överensstämmer icke med vad Ritschl, Harnack, Herrmann och Pehr Eklund sagt. I fråga om den gammalkyrkliga teologien har Pfannenstill icke gjort ens det minsta försök att med ledning av källorna uppvisa, att min framställning och mitt bedömande skulle vara oriktiga. Någon saklig diskussion har härvid alltså överhuvudtaget icke förekommit från Pfannenstills sida. Han har helt och hållet nöjt sig med att förevisa den äldre dogmhistoriska forskningens nötta klichéer. Att min framställning icke överensstämde med Harnacks dogmhistoria — det hade jag redan själv tillräckligt tydligt angivet.

I fråga om Luthertolkningen ligger sakligheten såtillvida något bättre till som Pfannenstill i den första uppsatsen åberopat lilla katekesen och i den senare tagit fram också några ord från den stora katekesen. Vid tolkningen av dessa anknyter han till sina auktoriteter. Det skulle kanske ändå icke vara ur vägen att se sig om litet grundligare i Luthermaterialet och att så försöka inställa katekestolkningen i dess rätta sammanhang? Hur skulle det varit att t. ex. verkligen begrunda det just för försoningsfrågan synnerligen utförliga material, som Ragnar Bring framdragit i sin bok om Dualismen hos Luther och som alltså är

lätt tillgängligt, samt att sedan pröva katekestolkningens riktighet med detta material som hjälp? Pfannenstill förebrår mig nu, att jag icke kunnat läsa rätt innantill, då jag sagt, att Luther enligt Pfannenstill skulle »referera» till den anselmska försoningsteorien. Och ändå är detta exakt det uttryck, som Pfannenstill själv använt. Pfannenstills tankegång är, att Luther »refererat» till Anselm, men påbörjat den etiska omtolkning av hans satisfaktionslära, som Ritschl sedan fullbordat. Det är denna historietolkningens riktighet jag till alla delar bestrider. Anselm är en från Luther helt skild typ, detsamma gäller om Ritschl. Den förstnämnda olikheten fördunklas för P., därför att han fastnat i *ordet* satisfaktion — den senare, därför att han icke kan upphöra att se Luther genom Ritschls blekrött färgade glasögon. Det långa citat från Pehr Eklund, som P. i detta sammanhang anför, ligger i det stora hela vid sidan om den här debatterade frågan. Sätillvida stöder det emellertid min tankegång som Eklund framhåller, att Luther icke på den skolastiska teologiens vis skiljer mellan »försoning» och »förlossning» utan vill se försoningen såsom »förlossningens egen form».

Jag kommer till en huvudsak. Sid. 329 skriver Pfannenstill en smula patetiskt, att »även Aulén borde ha sig bekant, vilken storlagen plan, som föresvävade Ritschl och sedan övertogs av hans lärjungar, att nämligen på reformationens egna principer söka skapa en genuint protestantisk dogmatik i stället för den från Melancton influerade hävdvunna protestantiska dogmatiken, som i själva verket levde på spillror från den katolska kyrkoläran». Jo, detta har jag mig nog bekant. Om denna »plan» kan och bör det sägas: ut desint vires, tamen est laudanda voluntas. Med genomförandet av »planen» är det nämligen både si och så. När man som Ritschl kan säga, att det verk, vilket Luther själv betraktade såsom sitt teologiskt främsta — *De servo arbitrio* — är »ein unglückliches Maschwerk», att Luthers tankar om Kristus såsom fördärvmakternas besegrare »icke innebära någon förbättring» i jämförelse med den medeltida (anselmska) försoningsteorien, när man som Ritschl betraktar Luthers kristologi såsom, åtminstone delvis, en föregångare till sina egna teorier om »den historiske Jesus» och ser sin egen humaniserande gudsbild förebådad av Luther, när man menar sig fullfölja Luthers trosbegrepp genom teorier, som isolera »förtröstansmomentet» i tron och betraktar trons innehållssida, »fides quae creditur», såsom något sekundärt, när man — såsom redan orden om *De servo* visar — saknar blick för den centrala innebörden av Luthers syndtanke, när man ytterligare kan före-

brå Luther att han fattar guds-rikes-tanken »alltför religiöst», när man kan vilja låta »religionens betydelse» betygas därigenom att denna skulle förhjälpas människan till »världsherravälde» och »Selbstbehauptung» gentemot naturen (en tanke, som förhåller sig till Luthers religiösa syn precis som vatten till eld), när man slutligen har så ringa blick för den storslagna enhetligheten i Luthers religiösa konception, att man kan taga sig för att klyva Luther i tvenne hälfter: en som består av »katolska rester» och en som visar framåt till det under 1800-talets sista decennier »moderna» — ja, då betygar allt detta (och mycket annat skulle ännu kunna tilläggas) nogsam, att förståelsen av Luther och av »reformationens egna principer» har sin mycket tydliga begränsning. Likvisst erkänner jag synnerligen gärna, att själva viljan att anknyta till Luther innebar en betydelsefull teologisk ansats. Det som så småningom hände var att det reformatoriska element, som trots allt ändå infördes i teologien, kom att spränga sönder hela den ritschlska teologiska konceptionen och därmed nödvändigöra en teologisk omorientering.<sup>1</sup> Ingenting var farligare för den ritschlska

<sup>1</sup> Apropos talet om en omorientering passar jag på att tillägga ett ord med anledning av den åt mig avsedda snärt, som jag fann i årets första häfte av Kristendomen och vår tid — det tycks numera icke utkomma något häfte av tidskriften utan att den har mig i en mer eller mindre välvillig åtanke. I en recension av Rodhes nya bok Svenska kyrkan omkring sekelskiftet skriver Dr Lewan, sedan han berömt Rodhe för att denne förtjänstfullt klarlagt sammanhanget mellan 1890-talet och det nya århundradets första decennium, följande ord: »Man tröttnar lätt på det ständiga konstaterandet av en tvär brytning vid sekelskiftet med ett slags firande av det förgångnas begravning och det nyas prunkande uppståndelsefest. Förf. är för klarsynt, för vid- och djupsynt till något sådant, nästan naivt påstående. Han är för väl skolad historiker för att så där klippa av utvecklingstråden och proklamera en plötsligt uppdykande reformation.» I samma anda har Lewan tidigare uttalat sig med direkt adress till mig.

Förutsättningen för detta uttalande ligger i en uppenbarligen mycket livlig fantasi hos dess förf. Det har i varje fall aldrig fallit mig in, att sekelskiftet skulle beteckna någon tvär brytning, vilken skulle avklippa den historiska kontinuiteten — lika litet att det nu skulle vara fråga om att fira vare sig någon begravning eller någon »prunkande uppståndelsefest» (uppståndelse — av vad?). Teologien är lyckligtvis alltför upptagen av att arbeta för att överhuvud ha tid med dylikt firande. Vad jag har sagt är, att det så småningom *under* 1900-talet har inträtt en viss teologisk kris, vilken innebär en mycket påtaglig omorientering i jämförelse med läget ännu vid sekelskiftet. Gamla teologiska motsättningar och frågeställningar försvinna efterhand och nya komma i stället. Att en dylik omsvängning är i gång är ett alltför tydligt faktum för att kunna ignoreras. Faktum måste erkännas — även om man aldrig så mycket skulle vilja fördöma det som sker. Men denna pågående omvälvning har icke kommit som från skyn, med ett slag. Det närvarande teologiska läget har sina rötter djupt i det förgångna. Det har både negativt och positivt förberetts av det som skedde under 1800-talet,

teologiens bestånd än just dess erkännansvärda vilja att anknyta till Luther. Den uppbyggade därmed krafter, som blevo den övermäktiga. Men att ännu anno 1930, efter de senaste decenniernas intensiva och omdanande Lutherforskning, vilja upprätthålla den ritschlska Lutherforskningen såsom någon slags normalstandard, efter vilken all fortsatt forskning skulle mätas och bedömas — det är verkligen så pass orimligt, att det uppriktigt sagt verkar nära nog parodiskt.

I slutet av sin uppsats upprepar Pfannenstill sina olyckliga satser om teologien och »det irrationella». De minnesvärda orden lyda: »Det irrationella, som möjligen förmår göra effekt i den muntliga förkunnelsen och ibland enkla människor, har såsom sådant ingen hemortsrätt i en vetenskaplig framställning. Och bör fördenskull icke eftersträvas. På grund av innehållets beskaffenhet kommer det ändock alltid att på enskilda, avgörande punkter göra sig gällande». Jag hade i min föregående lilla not inskränkt mig till att säga, att detta uttalande icke i någon högre grad var ägnat att giva klarhet i frågan. När Pfannenstill nu emellertid fortfarande gentemot min »korttänkt-het» vidhåller sina ord, och jag alltså icke kan få betrakta dem som en lapsus calami, får han finna sig i att de bli föremål för närmare belysning.

Pfannenstill betraktar uppenbarligen mig såsom representant för någon slags »irrationalistisk» dunkelhet. Jag skulle — heter det — ha »gjort för vittgående medgivanden åt irrationalismen». Motiveringen för detta omdöme finner Pfannenstill i mina ord att försoningsmotivet »icke låter sig utgestalta i form av en rationell teologi». Nu är det till en början kuriöst nog så, att Pfannenstill själv några rader ovanför bestrider, att det kristna trosinnehållet »kan av oss utan rest infångas i rationella begrepp» — vi stöta, fortsätter Pfannenstill, »förr eller senare på en yttersta gräns, där det heter: härintill, men icke vidare!» Pfannenstill säger alltså själv exakt samma sak om det kristna trosinnehållet överhuvud som jag sagt om försoningsmotivet i de av Pfannenstill citerade orden. Det förefaller mig en smula egendomligt, att en och samma sak skall vara riktig, om Pfannenstill säger den, men oriktig, om jag säger den. Eller skulle kanske enligt Pfannenstill just försoningsmotivet utgöra ett undantag från den eljest allmänt gällande

också — såsom av ovanstående framgår — av den ritschlska perioden. Icke heller har den pågående omvälvningen lett till något avklarat och avslutat resultat; den har icke resulterat i någon »färdig» teologi. Det är icke fråga om att fira triumfer utan om att arbeta. I övrigt hänvisar jag till min artikel i detta häfte om klassisk kristendom.

regeln? Så att den kristna trons syn på försoningen utan rest skulle kunna infångas i rationella begrepp? Jag bortser emellertid från denna uppenbara tankekonfusion i Pfannenstills argumentering och övergår till själva sakfrågan — min ställning till »irrationalismen».

Härom kan jag avlämna följande deklARATION. Pfannenstills anklagelse skulle, sakligt sett, varit begriplig, om jag i mina teologiska arbeten hade indentifierat mig antingen med R. Otto eller med den s. k. dialektiska teologien. Nu har jag däremot vid upprepade tillfällen i klara och tydliga ord tagit avstånd såväl från vad jag kunde kalla Ottos balanssystem — tanken att »det rationella» och »det irrationella» vore två storheter, som i möjligaste mån borde uppväga varandra — som från den dialektiska teologiens metafysiskt orienterade irrationalism. För egen del har jag åter och åter framhållit, hurusom det är teologiens centrala uppgift att *förstå* tron, att med alla till buds stående tankemedel söka klarlägga dess innebörd och innehåll. I en dylik fixering av uppgiften ligger verkligen ingen tendens till irrationalistiskt paradoxmakeri. Men *om* tron verkligen skall *förstås*, så gäller det för teologien att icke förbigå något som är karakteristiskt för tron, utan att låta allt sådant tydligt komma till uttryck. Är det nu så, att — såsom Pfannenstill själv erkänner — det i tron själv finns ett »irrationellt» element (jag skulle för min del hellre säga: ett paradoxalt element) samt att detta på grund av innehållets beskaffenhet kommer att på avgörande punkter göra sig gällande, så är det icke bara en tankekonfusion utan det är på samma gång en ansvarlös nonchalans, då Pfannenstill om »det irrationella» säger, att det »möjligen kan göra effekt i den muntliga förkunnelsen och bland enkla människor», men att det »såsom sådant icke har någon plats i en vetenskaplig framställning». Skall det överhuvud vara någon mening med att teologien skall undersöka och sträva efter att klarlägga tron, så är det också en oavvislig vetenskaplig plikt för teologien att med uppbyggande av all tankeenergi noggrannt söka fixera också arten av det paradoxala drag som präglar tron. Och detta är dubbelt viktigt just i nutiden, då faktiskt så många oklara teorier om »det irrationella» äro i svang. Pfannenstills sats att det irrationella »icke bör eftersträvas» är då meningslös. Det är i teologien icke fråga om att »eftersträva» vare sig det ena eller det andra, det gäller blott ett enda: att *förstå* tron och att klarlägga dess egenart.

När Harnack för sista gången utgav en ny upplaga av sin stora dogmhistoria, nedskrev han några tänkvärda ord. Han insåg, sade

han, att nya problemställningar höllo på att arbeta sig fram i den dogmhistoriska forskningen samt att det därför kunde bli fråga om en ny genomarbetning av det dogmhistoriska stoffet. Men en dylik genomarbetning mäktade han själv icke taga i tu med och därför vore det för honom bäst, att låta det dogmhistoriska verket ännu en gång utgå i väsentligen samma skick som tidigare. Andra, yngre forskare finge sedan taga vid och föra forskningsarbetet framåt. Så talar en man, som ägnat hela sitt liv åt oförtrutet forskningsarbete och som fullt förstår den förpliktelse, som ligger i forskningsuppgiften. Och det är i denna anda, som vi yngre (om jag ännu får räkna mig dit) medarbetare på teologiens fält vilja arbeta vidare och giva våra bidrag — så gott vi förmå. Dixi.

\*                      \*  
\*

Samma häfte av *Kristendomen och vår tid*, i vilket tidskriften f. ö. firar sitt tjugofemårsjubileum, bjuder på en överraskning av nära nog sensationell art. I en artikel om Prästens fortsatta studier, som införts utan någon som helst reservation från redaktionens sida, pläderas för upprättandet av en s. k. menighetsfakultet i Göteborg. Författaren framför diverse kritik mot den nuvarande teologiska studieordningen vid våra akademier. Häremot är i och för sig intet att säga. Denna studieordning är förvisso icke i alla punkter oanfäktbar och mot saklig kritik ha vi givetvis ingenting att invända från akademiskt håll. Skada blott att den kritik, som här framföres, utgår från en rent kolportörmässig syn på det teologiska arbetet. Det är egendomligt att få läsa dylikt i *Kristendomen och vår tid* och detta just nu, då man även på frikyrkligt håll alltmera ingående diskuterar önskvärdheten och nödvändigheten av att de frikyrkliga predikanterna beredas tillfälle till akademiska teologiska studier. Man har verkligen svårt att tro sina ögon, då man i *Kristendomen och vår tid* finner följande rader: »Glädjande vore också, om den teologiska högskolan i Göteborg snart komme till stånd. Då visste den präst, som ville studera verklig teologi, d. v. s. kunskap om Gud och hans gärningar, vart han skulle resa». Det är väl ändå icke möjligt att *Kristendomen och vår tid* numera vill uppträda som en bundsförvant till det Södergrenska organet Kyrka och folk?

GUSTAF AULÉN.

# D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

## TILL FRÅGAN OM DEN SYSTEMATISKA TEOLOGIENS VETENSKAPLIGA GRUNDLÄGGNING.

Med tacksamhet mot prof. Aulén för hans anmälan av min bok *Religion och vetenskap* i sista häftet av Kvartalskriften begagnar jag gärna tillfället att med honom fortsätta diskussionen i den fråga, som i rubriken angivits. Även om jag nödgas taga direkt sikte på de kritiska anmärkningar, som han riktat mot min bok, är det min förhoppning, att denna debatt skall ha mer än personligt intresse.

Prof. Auléns kritik gäller trenne punkter, alla av väsentlig betydelse. 1. Bokens syfte — att »med logiska grunder demonstrera den förutsättning (Guds realitet) på vilken den systematiska teologiens vetenskaplighet vilar» — har icke kunnat genomföras, emedan, såsom jag själv betonat, förvisningen om Guds realitet förutsätter ett personligt ställningstagande. Själv räknar jag också med möjligheten av »en skeptisk hållning». 2. Det uppställda problemet är »från trons synpunkt ett anstötligt problem. Det är icke blott icke religiöst utan irreligiöst. Den Gud, vars 'realitet' man kan vilja demonstrera med logiska grunder, alltså genom att taga sin utgångspunkt utanför tron, är icke längre trons Gud — det är från trons synpunkt en gud med litet g.» 3. Det religionsfilosofiska realitetsproblemet saknar betydelse för den teologiska forskningsuppgiften. Denna »förutsätter ingenting annat än sitt faktiska objekt: den kristna tron», varvid det är överflödigt att framhålla, att »för tron själv givetvis *allt* hänför sig till den 'uppenbarade Guden'». För prof. Aulén är det också »en självklar sak, att teologien hör hemma inom det ädla humanistiska forskningsområdet», varför det är felaktigt att tala om en självständig, teologisk vetenskapstyp. Den systematiska teologiens uppgift är endast att analysera trosinnehållet, något som jag i slutet av min framställning indirekt skall ha medgivit. —

Jag behandlar här de båda första anmärkningarna så kortfattat

som möjligt för att kunna ägna den sista, principiellt viktigaste punkten en något utförligare framställning.

1. Den första anmärkningen måste bero på en för mig oförklarlig missuppfattning av min undersöknings verkliga syfte. Prof. Aulén konstaterar motsägelse mellan mitt hävdande av att mötet med uppenbarelsen förutsätter ett personligt ställningstagande och det, som anges vara bokens uppgift: att logiskt demonstrera Guds realitet, varvid tydligen »Guds realitet» förutsättes vara påvisbar *vid sidan av* den på uppenbarelse grundade religiösa erfarenheten (jfr även punkt 2). En så fattad uppgift har jag dock uttryckligen vid flera tillfällen avvisat såsom orimlig. Jag tillåter mig anföra några satsur ur den programmatiska inledningsparagraf, som bär rubriken »Till undersökningens metodik» (s. 27 f.): »Tvenne vägar äro här från början tillstängda. För det första kan det icke bli tal om att lösrycka den religiösa kunskapens objekt ur det erfarenhetssammanhang, i vilket det framträder, för att därefter söka förse det med en logisk 'bevisning'. Det var detta förfaringssätt, som resulterade i de metafysiska 'gudsbevisen', vilka med rätta dödsdömdes i Kants förnuftskritik. Ett kritiskt bedömande av den religiösa kunskapens objektshalt kan endast ske i sammanhang med en undersökning av denna kunskap själv. M. a. o.: En prövning av det religiösa objektets verklighet måste betrakta detta objekt, sådant det föreligger i den religiösa erfarenhetens 'kontext'.» Min frågeställning blir därför följande: Är en verklighetsuppfattning över huvud tänkbar, om man bortser från den genom tron givna, på uppenbarelse grundade gudserfarenheten? Denna rent kunskapsteoretiskt ställda fråga kan förvisso besvaras utan personligt (subjektivt) ställningstagande. Det är en teoretisk (filosofisk) fråga, icke en praktisk (religiös). Jag åsyftar sålunda icke alls (med t. ex Scholz) att möjliggöra en »filosofisk bekännelse till religionens sanning» utan fastmer att ur en viss synpunkt teoretiskt pröva den föreliggande religiösa bekännelsen (jfr uppgörelsen med Scholz, boken s. 20 f.). För att taga saken konkret: Det ligger intet orimligt däri, att en irreligiös människa erkänner min tankeföring vara till alla delar bindande — och likväl förblir lika irreligiös. Detta vore en avgjord svaghet, om boken skrivits i »uppbyggligt» syfte, vilket emellertid icke är fallet. — Men »möjligheten av en skeptisk hållning» kvarstår ju



ändå? Ja, om den kunskapsteoretiska skepticismen vore en teoretiskt möjlig ståndpunkt! Själv har jag gjort gällande, att detta icke är fallet («en självupplösande skepticism»). Mitt resultat blir därför, att kunskapsteorien antingen måste resignera inför en oupplöst anti-nomi — eller erkänna det »giltiga» i religionens verklighetsanspråk. Huruvida den, som av teoretiska grunder nödgas stanna inför det senare alternativet, även praktiskt-religiöst avgör sig — det är en annan fråga, som inte hör hit.

2. Lika frågande måste jag ställa mig till den andra anmärkningen, att min problemställning är »irreligiös». En filosofiskt-kritisk undersökning, som har religionen till objekt, kan ju själv knappast vara vare sig religiös eller irreligiös. Lika gärna kunde man beteckna en kritisk etik, som undersöker börats »giltighet», såsom omoralisk. Anmärkningen kan endast förklaras ur det ovan påpekade missförståndet, att jag gjort anspråk på att kunna vid sidan om religionen men till dennas tjänst leverera något slags gudsbevis. I *detta* fall hade min problemställning trots det fromma syftet otvivelaktigt kunnat betecknas som irreligiös. Det säger sig självt, att det då icke heller varit fråga om en vetenskaplig problemställning.

3. Tyngdpunkten i prof. Auléns kritik är förlagd till den tredje anmärkningen, enligt vilken det religionsfilosofiska realitetsproblemet — även om en lösning av detsamma vore tänkbar — saknar betydelse för den teologiska forskningsuppgiften. Här föreligger intet missförstånd av mina intentioner; fastmer är det fråga om tvenne skilda principiella ståndpunkter. Måhända är skillnaden dock icke så stor, som det vid första anblicken kan se ut.

Då diskussionen kommit att väsentligen röra sig kring frågan, om den systematiska teologien är att betrakta som en »humanistisk» disciplin eller icke, är det av vikt att från början klargöra, vad vi mena med begreppet *humanism*. I min bok har jag givit följande allmänna begreppsbestämning: »Humanismens objekt är människan. Dess uppgift är att på människan anlägga en aspekt, som låter hennes specifikt mänskliga väsen komma till sin rätt» (s. 175). Jag har vidare sökt visa, att denna aspekt betraktar människan såsom en i gemenskapsliv (jag-du-relation) inställd värdepersonlighet. Det säger sig självt, att humanismen icke kan överskrida den immanent mänskliga sfären utan

att samtidigt komma över på främmande mark. Den måste m. a. o. betrakta alla de företeelser, som den träder i beröring med, såsom produkter av det mänskliga andelivet i dess skilda yttringar. För att komma till rätta med dessa yttringar måste den givetvis använda olika metoder — den filologiska, historiska, filosofiska o. s. v. Det gemensamma för all humanistisk forskning är dock dess begränsning till människolivet och dess gestaltningar. Varje utsaga, som räknar med en annan livsform än den mänskliga, ligger utanför humanismens gräns, den må sedan tillhöra det naturvetenskapliga området eller något annat.

Då prof. Aulén icke inlagt någon reservation mot denna bestämning av humanismbegreppet, måste jag antaga, att han har en liknande bestämning — och begränsning — i tankarna, då han i sin kritiska granskning talar om »det ädla humanistiska forskningsområdet». Under dessa omständigheter torde vi kunna enas om följande sats: Om den systematiska teologien är en humanistisk disciplin, så kan den över huvud taget icke räkna med en gudomlig livsform vid sidan av eller över den mänskliga.

Nu synes prof. Aulén också vara redo att taga konsekvenserna av denna sats. Teologiens objekt är ingenting »transcendent»; det utgöres av den kristna tron. »Att den i viss mån kräver en speciell metod för att komma tillrätta med sitt speciella objekt — det är en sak, mot vilken den humanistiska forskningen svårligen kan hava något att invända.» Förvisso icke. Däremot har den mycket att invända, om man till äventyrs i detta objekt, den kristna tron, inlägger något annat och mera än tanken på en rent inommänsklig idébildning. Hur förhåller det sig härmed? »Jag behöver ju icke tillägga, att för tron själv givetvis *allt* hänför sig till den 'uppenbarade Guden'.» (Rec., s. 378.) Är denna för tron grundläggande omständighet något, som är likgiltigt för teologen? D. v. s.: Bedriver han en teologisk trosanalys, även om han förutsätter, att trons verklighetsanspråk är grundat på en illusion? Innan vi söka ett svar på denna fråga, må ett exempel från annat håll framdragas till belysning av problemläget. Den gamla, ontologisk-idealistiska metafysiken gjorde anspråk på att kunna begreppsmässigt bestämma »den sanna verkligheten». Man åberopade sig härvid på en omedelbar intuition, en »förmimelse av det översinn-

liga», som gav bestämningarna i fråga ett konkret underlag. Nu har man på kritisk väg sökt visa upp, att dessa bestämningar helt och hållet äro produkter av en abstraktionsprocess; »intuitionen» (den »intellektuella åskådningen» o. s. v.) är ingen verklighetsuppfattning utan en rent subjektiv känsla. Den, som går med på detta, har därmed ingalunda berövat sig möjligheten att klarlägga, vad man menade med de metafysiska bestämningarna. Han måste emellertid bestrida, att dessa utgöra en bestämning *av verkligheten*; under sådana omständigheter måste han helt avstå från anspråket att själv kunna bedriva metafysik. Förhållandet är analogt med den systematiska teologien. Gör någon gällande, att tron är blott ett på känsla och fantasi grundat föreställningssätt, kan han givetvis ändå historiskt klarlägga de skilda trosuttryckens innebörd, men han är ur stånd att bedriva aktuell teologi. Feuerbach var fullt konsekvent, då han från sin illusionistiska utgångspunkt ville ersätta teologien med antropologi. Intet hindrar f. ö., att man i *detta* sammanhang utbyter sistnämnda ord mot humanism.

Om sålunda teologen icke kan stå indifferent till trons anspråk på att vara grundad i uppenbarelse, så betyder detta i själva verket, att han i sitt objekt inlagt något, som radikalt skiljer detta från varje humanistiskt objekt. Med all rätt betonar prof. Aulén i första paragrafen av *Den allmänneliga kristna tron*: »Vi kunna icke tala om tron utan att i och med detsamma tala om Gud.» Detta är en teologisk sats och just därför *icke* en humanistisk. Humanisten skulle ha sagt: »Vi kunna icke tala om tron utan att i och med detsamma tala om en gudsföreställning.» Det är den svenska teologiens styrka, att den så klart hållit de subjektivistiska (humanistiska) tendenserna utanför den systematiska teologiens centrala frågeställning. Det behöver icke sägas, att svensk teologi på denna punkt står i en stor tacksamhetsskuld även till prof. Aulén. Min tes, att den systematiska teologien innesluter en förutsättning, som är för humanismen främmande, skulle kunna beläggas med talrika citat från hans eget teologiska tänkande.

Det är därför icke någon begärelse att »onödigt tillkrångla» den teologiska problemställningen, som drivit mig att underkasta denna teologiens speciella förutsättning en särskild prövning för att söka utröna dess vetenskapliga hållbarhet. Fastmer har jag sökt bidra till utredningen av ett problem, som för teologien *faktiskt* äger ständig

aktualitet — även om man bestrider dess existens. Det är bl. a. även detta klarhetsintresse, som föranlett mig att bestämma icke tron utan *bekännelsen* som teologiens objekt. Den senare kan svårligen bli föremål för samma subjektivistiska omtolkning som den förra.

Om man kan frigöra sig från termens historiska belastning, må den religionsfilosofiska verklighetsfrågan betecknas som det *ontologiska* problemet. I denna mening använder Karl Heim ordet i en uppsats om *Ontologie und Theologie* i det nyligen utkomna femte häftet av Zeitschrift für Theologie und Kirche 1930. Jag ber att till sist ur denna uppsats få citera några satser: (s. 335): »Man mag die Ontologie als eine Gefahr für die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Theologie ansehen, das Ich- und Du-Verhältnis ist doch unter allen Umständen die Stelle, wo für eine christliche Theologie der ontologische Unterbau unvermeidlich wird. Jede Theologie, die an einen persönlichen Gott glaubt, wendet ontologische Voraussetzungen über die Struktur des Ich- und Du-Verhältnisses auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch an. Die bisherige Theologie hat das meistens naiv getan, ohne über Sinn und Recht dieser Voraussetzung nachzudenken. Heute, da in der Philosophie eine neue Besinnung über die Struktur des Ich- und Du-Verhältnisses eingesetzt hat und diese vielfach zu entgegengesetzten Analysen kommt, ist es nicht mehr möglich, eine bestimmte Anschauung über diese letzte Grundbeziehung unseres Daseins als selbstverständlich voranzusetzen. Es ist für jede Theologie notwendig geworden, zunächst eine Analyse des Ich- und Du-Verhältnisses vorzulegen, ehe diese Beziehung auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch übertragen wird.» — I dessa ord uttryckes programmet för den systematiska teologiens vetenskapliga grundläggning, så som även jag fattat saken.

JOHN CULLBERG.

## SVAR.

Jag uppskattar vad Cullberg i fråga om punkt 1 och 2 anfört till fixerande av sin ståndpunkt och vill gärna få avsluta vår lilla debatt med några ord.

Tankegången i boken synes kunna angivas på följande sätt. Cullberg fasthåller vid att gudstron har en religiös grund och är förbunden med ett personligt ställningstagande. Samtidigt gör han gällande, att teologien emellertid måste kräva en annan säkerhet för »Guds realitet» än den som ligger i tron själv. Teologien måste nämligen räkna med Guds realitet och »såsom *vetenskapsman* saknar teologen den religiöses rätt att utan logiska grunder räkna med denna» (sid. 15). Teologien kräver alltså en säkerhet, grundad med logiska skäl. Det gäller att med logiska grunder säkerställa den Guds realitet, som, enligt tron, blir levande för människan i och genom mötet med »uppenbarelsen». Detta skall nu ske, därigenom att det på ett bindande sätt uppvisas, att denna Guds realitet är förutsättningen för all vetenskap, möjliggör det »verklighetsbegrepp», varmed vetenskapen rör sig. Härigenom får den systematiska teologien sin fasta grundval.

Genom denna argumentering har Cullberg visserligen icke velat härleda gudstron — eller såsom han uttrycker sig: Guds realitet — från något annat än »uppenbarelsen», men han har — närmast i avsikt att därmed möjliggöra teologien — velat säkerställa dess »verklighetskaraktär» genom en logisk bevisföring.

Vad nu beträffar arten av denna bevisföring skulle jag fortfarande vilja säga, att den icke blivit stringent genomförd. Den mynnar snarast ut i ett slags postulat: vetenskapen kan icke undvara det tron äger, tron besvarar vetenskapens obesvarade fråga. Men Cullberg räknar själv uppenbarligen — såsom med klara ord står att läsa sid. 271 f. — med möjligheten av en annan hållning. Att man icke stannar vid denna andra hållning skall bero på »människoandens inneboende horror vacui» — man kan fråga sig vilken beviskraft denna vädjan till människoandens »behov» i själva verket äger. Nu kan man visserligen såsom Cullberg säga, att hela denna argumentering för att säkerställa Guds realitet såsom ett objektivt faktum icke har avseende på tron. Jag måste emellertid vidhålla, att argumenteringens art icke

blott är främmande för tron utan också stridande mot dess sätt att se. Jag skulle också kunna tillägga: även om bevisningen vore aldrig så ofrånkomlig, så skulle det mål, som för den systematiska teologiens vidkommande föresvävar Cullberg, icke vara vunnet, ty den Gud, om vilken »realitet» det i detta sammanhang talas, är i själva verket något totalt annat än trons Gud — det *kan* här icke vara fråga om annat än ett metafysiskt orienterat »gudsbegrepp».

Jag måste också vidhålla, att det problem, med vilket Cullberg här arbetar, är av den art att det saknar betydelse för den teologiska forskningsuppgiftens genomförande. Icke heller är den systematiska teologiens vetenskaplighet beroende av om Guds realitet på det angivna sättet kan säkerställas eller icke. Den systematiska teologien är nämligen principiellt en vetenskap om tron. När jag räknar denna till det humanistiska forskningsområdet, beror detta helt enkelt därpå, att tron är ett fenomen i det mänskliga livet — jag uppställer härvid icke någon annan bestämning om den humanistiska vetenskapen än den, att denna undersöker det som hör det mänskliga livet till. När Cullberg citerar mina ord: »jag behöver ju icke tillägga, att för tron själv givetvis *allt* hänför sig till den 'uppenbarade Guden'», tillägger han: »är denna för tron grundläggande omständighet något, som är likgiltigt *för teologen*»? Nej, det är den uppenbarligen icke — försåvitt som det ju är teologiens uppgift att klarlägga tron och alltså även detta för tron väsentliga drag, dess teocentriska karaktär. Men detta betyder icke, att teologien skulle kräva något med logiska grunder vunnet säkerställande av den Gud, av vilken tron lever. Trons visshetsfråga kan av teologien icke behandlas på något annat sätt än så, att teologien undersöker karaktären av den visshet, som är egenartad för tron. Varje annan behandling av visshetsfrågan skulle leda till en vantolkning av den tro, som teologien undersöker. Detta betyder icke, att jag skulle argumentera för någon teologi av »subjektivistisk» typ — syftet är tvärtom en så objektiv undersökning av tron som möjligt är.

Om Cullbergs sätt att fixera den teologiska uppgiften skulle jag slutligen vilja säga, att denna från en sida sett blivit alltför vid, försåvitt som det skulle gälla icke blott att förstå och klarlägga tron utan också att med logiska grunder säkerställa trosföremålets realitet, men att den från en annan sida blivit alltför snävt fattad, försåvitt som

Cullberg på ett godtyckligt sätt centraliserar den teologiska undersökningen kring de dokument, som gå under namn av bekännelseskrifter. Följden härav skulle t. ex. bliva, att det för en undersökning av den kristna trons innehåll skulle vara vida viktigare att analysera de i den augsburgiska bekännelsen mödosamt hopsmida teologiska formlerna än det skulle vara att intränga i den religiösa grundsyn, som tagit sig uttryck i Luthers skriftställarskap. Den formalistiska synpunkt, som härmed anlagts, betyder, såvitt jag ser, en godtycklig begränsning av den teologiska forskningsuppgiften, som icke kan vara någon ringare än den att söka klarlägga vad som är karakteristiskt kristet. Är detta målet, kommer den teologiska kompassen att inrikta sig på att finna de djupaste uttrycken för kristen tro, alldeles oavsett om dokumenten blivit beklädda med någon historisk auktoritet eller icke.

GUSTAF AULÉN.