

DEN KRISTNA KÄRLEKSTANKEN HOS LUTHER.

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND.

I. RÄTTFÄRDIGGÖRELSE OCH KÄRLEK.

Det finns väl knappast någon annan punkt inom Luthers åskådning, som mera ger uttryck åt hans motsättning mot den katolska kristendomen än just hans behandling av den kristna kärlekstanken. I fråga om den gudomliga nådens oinskränkta herravälde, den mänskliga viljans bundenhet, Guds allverksamhet och predestinationen kunde han åtminstone i någon mån åberopa sig på Augustinus. Det fanns alltså inom den katolska kristendomen själv vissa tendenser och ansatser i samma riktning, även om dessa aldrig fått tillfälle att göra sig gällande, utan måst föra en mera undanskymd tillvaro. Men själva den omständigheten, att här överhuvud fanns *något* att anknyta till, var betydelsefull nog. Ty därigenom kunde Luthers insats betraktas icke blott som en brytning med den katolska kristendomsuppfattningen, utan också såsom fulländningen av det djupaste inom den. Därför har man också stundom trott sig kunna beteckna reformationen såsom augustinismens slutliga genombrott i kristendomens historia.

Att en dylik betraktelse icke på något sätt gör rätt åt reformationens innebörd, visar sig emellertid allra tydligast, om man riktar uppmärksamheten på den kristna kärlekstanken. Här är situationen en helt annan. På denna punkt har Luther ingen av kyrkans auktoriteter att stödja sig på. Här sviker honom även Augustinus, och han måste gå fullkomligt egna vägar.

Betraktar man nu Luthers behandling av den kristna kärlekstanken mot bakgrunden av den katolska kärleksläran, så blir åtminstone det första intrycket detta, att han givit kärleken en betydligt mera undanskjuten plats i det kristna livet än vad den haft inom katolicismen. Alltsedan Augustinus hade man vetat att ställa kärleken i kristendomens centrum. Trots allt legalistiskt förtygligande av det etiska genom tanken på »goda verk» o. dyl. var man dock klart medveten om att kärleken och ingenting annat är lagens fullbordan, och att det

är den i det »goda verket» inneslutna kärleken till Gud som först gör det verkligen gott och Gud välbehagligt, liksom det också är denna relation till kärleken som gör en gärning i egentlig mening förtjänstfull. Sålunda kom det kristna livet att i hög grad kretsa kring kärleksbudet, framför allt kring kärleken till Gud. Går man härifrån till Luther, så kan man visserligen konstatera, att kärleksbudet hos honom får ett helt annat allvar än inom katolicismen. Gentemot alla de avprutningar, som man alltsedan Augustinus företagit med kärleksbudet både i vad det rör Gud och nästan, hävdar han kärlekskravets absolut obetingade karaktär.¹ Men på samma gång som kärleksbudet sålunda av Luther tages på fullaste allvar och befrias från alla godtyckliga inskränkningar och uppmjukningar, kan man å andra sidan hos honom iakttaga en viss reserverad hållning gentemot kärleksbudet, som saknar varje motstycke inom den katolska åskådningen. Kärleksbudet även i sin allra mest fördjupade och förändligade form är dock allttjämt *bud*. Men i denna egenskap har det ej kunnat undgå att dragas med i det negativa bedömande, som utmärker Luthers ställningstagande till allt vad lag och bud heter. Luther har blott alltför väl vetat och alltför personligt erfarit, att kärleksbudet i dess mest stegrade och förinnerligade form är den allra mest tyranniska lag, ja en verklig djävul för det ängsliga samvetet. Med utvärtes bud kan man lättare komma till rätta, men det bud som kräver kärlek av allt hjärta kan icke bliva något annat än en fördömande lag.

Ett steg vidare i samma riktning komma vi, om vi vända oss till Luthers behandling av *kärleken i sammanhang med rättfärdiggörelsefrågan*. Här är ju enligt Luther kristendomens hjärtpunkt, och därför skulle man kanske vänta att här framför allt möta kärleken, om den överhuvud äger central betydelse för honom. I stället visar det sig, att Luthers hela intresse går ut på att fullkomligt utrensa varje tanke på kärleken, när det gäller människans rättfärdiggörelse. Härmed träder han i den skarpaste motsats mot den inom katolicismen härskande åskådningen. Av Augustinus hade denna lärt att betrakta kärleken såsom kristendomens huvudinnehåll. När skolastiken talar om »fides charitate formata», vill den just giva uttryck åt denna kärlekens cen-

¹ Med särskilt eftertryck har detta framhävts av K. Holl. Jfr hans arbete Luther (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd I), 1. Aufl. sid. 133 ff. 138 ff. 177 ff.

trala ställning. Visserligen förutsätter man tron, men om kärleken icke kommer därtill och giver tron dess form, är tron blott en torso. Den katolska kyrkans lösen är alltså denna: »tro och kärlek» — med tyngdpunkten på den senare. Men just häremot har Luther ställt sin motsatta lösen: »genom tron allena». Då Luther hos Paulus läser ordet: »människan bliver rättfärdig genom tro, utan laggärningar», så finner han däri icke blott ett underkännande av varje försök att grunda gudsgemenskapen på utvärtes lagiskhet. Lika förfelat är det att vilja grunda den på en god sinnelagskvalitet hos människan, den må heta kärlek eller något annat. Om människan blir rättfärdig utan laggärningar, så gäller detta icke blott om lagens utvärtes gärningar, utan också och framför allt om kärleken, som är lagens uppfyllelse. Men betyder detta icke ett undanskjutande av kärleken till förmån för tron? Har man icke alltså riktigt angivet Luthers förhållande till Augustinus och medeltiden, då man gjort gällande, att han velat ersätta den av dem proklamerade kärleksreligionen med en trons religion?

Det hittills anförda synes närmast peka i den riktningen, att Luthers betydelse i den kristna kärlekstankens historia skulle vara huvudsakligen negativ. Det är under sådana förhållanden icke ägnat att väcka någon förvåning, att hans katolska motståndare betrakta honom helt enkelt såsom den *kristna kärlekstankens förstörare*. Och även om man från evangelisk sida icke utan vidare velat underskriva detta omdöme, har man dock ganska allmänt sett sig nödsakad att erkänna, att Luthers behandling av kärleken är den svagaste punkten i hans åskådning, och att han av sin kampinställning låtit förleda sig till att skjuta kärleken mera i bakgrunden. Luther skall så helt ha gått upp i sin *religiösa* uppgift, att han därigenom kommit att åtminstone i viss mån försumma kristendomens *etiska* sida. Hans outtröttliga betonande av »sola fide»-tanken är hans religiösa styrka, men på samma gång skall detta också vara grunden till hans etiska svaghet, såtillvida som därigenom icke blott kärlekens gärningar, utan även kärleken själv (kärlekens sinnelag) blivit mer eller mindre avskild från det grundläggande gudsförhållandet. »Kärleken har fått stå tillbaka för tron» — denna och liknande tankar påträffar man ofta inom Luther-forskningen. En av våra Lutherforskare skriver: »Allt, som icke var tro, blev behäftat med en viss misstanke eller betraktat såsom något sekundärt. Så mycket lät-

tare gick det kärleken på detta sätt, som Luther icke klart skilde kärlekens sinnelag från kärlekens *gärningar* och detta i sin tur bidragit till, att den kristna kärleken till nästan hos Luther icke alltid kunnat bevara sin höga art, icke framstår såsom lika gudomlig som tron, icke uppfattas såsom Guds eget i tron frambrytande kärleksliv och förlåtelseliv». ¹

Å andra sidan har man ofta gentemot påståendet, att Luthers betonande av »tron allena» med nödvändighet måste medföra ett undanskjutande av kärleken, gjort gällande, att så ingalunda är fallet, och detta av den enkla orsaken, att kärleken redan ligger innesluten i tron. Visserligen rättfärdiggöres människan »allein durch den Glauben», men tron är dock aldrig allena, och härvid kunde man ytterligare anknyta till Luthers mäktiga uttalanden om det kärleksliv som med nödvändighet framspringer ur den levande tron.

Det är tvenne rätt olika uppfattningar om Luthers ställning till den kristna kärlekstanken, som här träda oss till mötes, och båda finna åtminstone skenbart stöd hos Luther själv. Från katolsk sida utgår man från Luthers centraltanke, »sola fide»-tanken i dess motsats mot den skolastiska läran om »fides charitate formata», och drager därav den slutsatsen, att Luther principiellt icke har någon plats för den kristna kärlekstanken. Om den likväl är förhanden hos honom, så tolkas detta som »Reste früherer katholischer Auffassungen» eller såsom »Wahrheiten des natürlichen sittlichen Bewusstseins», som Luther inkonsekvent nog bibehållit trots sin i motsatt riktning gående rättfärdiggörelselära. ² Från evangelisk sida har man däremot sedan gammalt valt den motsatta utgångspunkten. Man har utgått ifrån, att Luther givetvis icke på något sätt velat träda den kristna kärlekstanken för när. »Tron allena» erkännes såsom det för Luther centrala, men de negativa konsekvenserna därur för kärlekstanken söker man på ett eller annat sätt att undandraga sig.

Emellertid måste båda dessa betraktelsesätt betecknas såsom i lika mån förfelade, enär de vila på en gemensam falsk förutsättning. De förutsätta nämligen den kristna kärlekstanken såsom en given, konstant storhet. Frågan om Luthers betydelse för den kristna kärlekstanken

¹ A. Runestam: *Kristendomen och den materiella nutidskulturen*, 1924, sid. 58.

² Så t. ex. J. Mausbach: *Die katholische Moral und ihre Gegner*, 5. Aufl., 1921, sid. 155.

reduceras därför av båda parterna till den väsentliga kvantitativa frågan, huru stor och huru central plats som tillkommer kärleken inom Luthers åskådning. Från ena sidan konstaterar man, att Luther vill fullkomligt utskala kärlekstanken, då det gäller grundläggandet av människans gudsgemenskap i rättfärdiggörelsen, och drager därav omedelbart den slutsatsen, att Luthers betydelse alltså i huvudsak varit av destruktiv art, då kärlekstanken ej får något rum i detta, som för honom är det kristna livets centrum. Från andra sidan möter den fasta övertygelsen, att kärlekstanken har sin givna plats inom den reformatoriska kristendomen, och det gäller då blott att uppvisa, att den i själva verket är tillstädes också där den icke omedelbart framträder. Framför allt gäller detta det grundläggande gudsförhållandet, och uppgiften blir därför att också här söka infoga kärleken — trots »sola fides».

Vill man förstå Luthers betydelse för den kristna kärlekstanken, så måste man först och främst befria sig från den nämnda falska förutsättningen. Kärlekstanken är icke en genom hela kristendomens historia mötande, konstant företeelse, så att olikheterna blott skulle bestå i den olika plats och vikt, man ger denna tanke. När Luther mot den skolastiska läran om »fides charitate formata» hävdar rättfärdiggörelsen »sola fide», så har man överhuvud taget icke förstått denna motsats, så länge man uppfattar det, som om det vore fråga om en konkurrens mellan tron och kärleken och därvid menar sig kunna fördela rollerna så, att Luther träder på trons, katolicismen på kärlekens sida. Det är nämligen så långt ifrån att det hos Luther skulle bestå någon konkurrens mellan tron och kärleken, att han fastmer just genom att utmönstra kärlekstanken ur rättfärdiggörelsens sammanhang kan sägas hava tillvaratagit den kristna *kärlekens* intresse lika väl som trons. I själva verket är »fides charitate formata» ett hot icke blott emot tron, utan i lika mån mot den kristna kärlekens renhet. Luther har fullkomligt riktigt insett, att det icke är den kristna kärleken, utan en mot den stridande kärleksåskådning, som tager sig uttryck i denna formel. Motsatsen mellan Luther och katolicismen, som närmast ter sig såsom motsatsen mellan tro och kärlek, är alltså tillika en motsats mellan tvenne i grunden olika kärlekskonceptioner. Frågan om Luthers bety-

delse för den kristna kärlekstanken blir därför lika med frågan om den omvälvning, han åstadkommit i kärlekstankens *innebörd*.

Vari består då denna omvälvning? I sin kamp behärskas Luther av en fullkomligt enhetlig tendens. Man må taga utgångspunkten var som helst, i hans rättfärdiggörelsetanke, i hans kärleksuppfattning eller annorstädes, — alltid föres man tillbaka till ett och detsamma, nämligen att *Luther i motsats mot varje egocentriskt orienterad religion vill göra gällande ett rent teocentriskt gudsförhållande*. I den katolska fromheten finner han en tendens, som för honom måste te sig såsom en fullkomlig förvrängning av religionens innersta mening: den egocentriska tendensen. Allt kretsar här kring människan själv, vad hon gör och vad som vederfares henne. Frälsningen, Guds eget verk, som han förbehållit sig själv och som han utfört genom Kristus, förvandlas mer eller mindre till ett människans verk, rättfärdigheten från något som Gud skänker till något som människan presterar. Men på samma gång koncentreras också allt kring människans eget *intresse*. Genom förtjänsttanken sättes det goda som hon gör i intentional förbindelse med den eviga saligheten, men kommer därigenom också mindre att betraktas såsom lydnad emot Gud än från synpunkten av vad det avkastar för människan. Allt mätes med det mänskliga begärets måttstock, det bedömes efter vilken betydelse det har för henne. Detta gäller till och med om Gud själv. När han beprisas såsom det högsta goda, summum bonum, så är detta blott ett uttryck för att han, mätt med det mänskliga begärets måttstock, visar sig innesluta alla begärsförmåner, som människan överhuvud kan åstunda. Luthers huvudinvändning mot den katolska fromheten är alltid denna, att *den sätter det egna jaget i Guds ställe*.¹ Denna tendens måste först utrotas, om det skall finnas plats för den sanna gudsgemenskapen, den som har sitt centrum i Gud själv, Gud som giver allt och har rätt till allt.

Luther känner sig som den teocentriska religionens härold i dess kamp mot allt vad egocentricitet heter. Med oöverträfflig klarhet har Luther givit uttryck åt denna motsatsställning i den programförklaring, med vilken han inleder sin Romarebrevsföreläsning 1515—1516. Då han här vill angiva, vad som är »*summarium huius epistole*», så fram-

¹ Jfr härtill min uppsats »Egoism och religion», Svensk Teologisk Kvartalskrift 1927, sid. 147 f. samt »Die kopernikanische Umwälzung Luthers», Zeitwende, VI, 1930.

håller han, att det finns något, som skall nedrivas och förstöras, och något motsatt, som skall uppbyggas och planteras. Nedrivas och förstöras skall allt »som är i oss», all vår rättfärdighet och vishet, överhuvud tager allt, vartill vi hava ett själviskt behag. Uppbyggas och planteras skall däremot »allt, som är utanför oss i Kristus». Den rättfärdighet, genom vilken Gud vill frälsa oss, är icke frambragt av oss, utan har kommit till oss annorstädes ifrån, den härstammar icke från vår jord, utan har kommit till oss från himmelen.¹

Det är nu i grunden samma motsats, som återvänder också i fråga om kärlekstanken. Luther har iakttagit, huru hela den katolska kärleksläran är *egocentriskt förvanskad*. Här som så ofta eljest hava moralism och eudämonism arbetat hand i hand hän mot ett och samma resultat. Moralismen tager sig inom kärleksläran framför allt uttryck däri, att kärleken väsentligen betraktas från den mänskliga prestationens synpunkt. Huru mycket man än inom katolicismen vetat att tala om Guds kärlek, så kom tyngdpunkten i gudsförhållandet dock framför allt att falla på den kärlek, som vi äro skyldiga Gud. »Die Liebe Gottes» är mindre Guds kärlek till oss än vår kärlek till Gud. Sålunda blir den moralistiska inställningen på samma gång egocentrisk. Men till samma egocentriska resultat kommer man ock utifrån eudämonismen. Kärleken förlorar i katolsk framställning aldrig prägeln av begärande kärlek. Därför är det också fullkomligt konsekvent, att den i sista hand återföres på självkärleken.

Härmed hava vi nått fram till den punkt, där Luthers betydelse i den kristna kärlekstankens historia framstår i klar dager. *Gentemot den egocentriska inriktning, som kommit att präglade den katolska kärleksuppfattningen ställer Luther en alltigenom teocentrisk kärlekstanke*. När Luther vill säga, vad kärlek i kristen mening är, så hämtar han dragen till sin bild icke från vår kärlek, överhuvud icke från den mänskliga kärlekens område, utan från Guds kärlek, framförallt sådan den uppenbarats i Kristus. Men denna kärlek är icke en begärande, utan en skänkande kärlek.

Det består ett inre sammanhang och en noggran motsvarighet mellan Luthers rättfärdiggörelselära och hans kärleksåskådning. *Just det samma, som i fråga om rättfärdiggörelsen gjorde honom till reformator,*

¹ Römerbr. II: 1, 1 f.; 2, 4 ff.

har också gjort honom till den kristna kärlekstankens reformator. Liksom det vid rättfärdiggörelsen ej är fråga om den »iustitia», i kraft av vilken Gud ställer sitt krav på oss, utan om den »iustitia» som han skänker, så hava vi i den kristna kärleken icke egentligen att göra med den kärlek, varmed vi älska Gud, utan det gäller fastmer här väsentligen den kärlek, varmed Gud själv älskar. Luther har också själv klart sett denna parallel mellan sin rättfärdiggörelse- och kärleksåskådning. Ett intressant vittnesbörd därom äga vi i Tischreden 5518 (W. A.).

Allt vad Luther i sin nyssnämnda programförklaring i begynnelsen av Romarebrevsföreläsningen säger om rättfärdigheten, äger därför sin ordagranna tillämpning också på kärleken. Det finns en kärlek, som gör anspråk på att vara den kristna kärleken själv, men som i grunden ingenting annat är än en påbyggnad på människans naturliga självkärlek. Denna måste nedrivas och förstöras. Uppbyggas och planteras skall däremot den kärlek, som icke söker sitt, och som har sin urbild i Guds kärlek. Den sanna kristna kärleken är ej frambragt av oss, utan har kommit till oss annorstädes ifrån, den härstammar icke från vår jord, utan har kommit till oss från himmelen. Men under sådana förhållanden behöver det ej framkalla någon förvåning, att katolicismen måste betrakta Luther såsom den kristna kärlekstankens förstörare. I själva verket är han ju förstöraren av vad katolicismen uppfattade som kristen kärlek, ehuru det var mera i släkt med platonismens eros än med kristendomens agape. Vad Luther betytt negativt och positivt i kärlekstankens historia, skulle därför kort kunna sammanfattas i följande tvenne satser: 1. *Luther har nedrivit och förstört den egocentriska eroskärleken.* 2. *Han har uppbyggt och planterat den teocentriska agapekärleken.*

II. LUTHER SÅSOM FÖRSTÖRAREN AV DEN EGOCENTRISKA EROSKÄRLEKEN.

Av Augustinus hade medeltiden lärt att betrakta kristendomen såsom kärlekens religion. I kärleken till Gud vinner människan sin rätta ställning. Men i den kärlekstanke, som medeltiden mottagit framför allt från Augustinus och Pseudo-Dionysius Areopagita, ingå moment

såväl av eros- som agapemotiven. Att erostanken därvid behåller ledningen framgår redan därav, att man städse uppfattar kärleken såsom en art av begär. Den medeltida kärleksåskådningen erinrar till hela sin struktur om en gotisk dom, där stenmassorna vila på sitt fasta jordiska underlag, men där allting likväl synes sträva uppåt. Fundamentet för denna kärleksåskådning är någonting så jordiskt och mänskligt, alltför mänskligt, som den naturliga självkärleken. Och dock ligger i denna självkärlek innesluten en tendens till oavlätligt uppåstigande. Självkärleken driver människan till att söka tillfredsställelse för sitt begär, men då detta till sin natur är omätligt, kan det aldrig finna nog i ett lägre, timligt gott. Den människa, som rätt förstår sig själv, drives alltså med en inre nödvändighet just av den naturliga självkärleken till att rikta sin åtrå uppåt mot det gudomliga. Men icke heller då kärleken når som högst har den lämnat förbindelsen med fundamentet i självkärleken. Fastmer förhåller det sig så, att på höjdpunkten självkärleken och gudskärleken sammanfalla och bliva till ett. Självkärleken är den kraft, som driver människan i den uppåtriktade rörelse, som når sin kulmen i gudskärleken, och gudskärleken erbjuder den högsta och fullkomliga tillfredsställelsen åt självkärlekens på det oförgängliga riktade begär.

Men även om man sålunda utan tvekan bygger på självkärlekens grundval, saknas dock aldrig en känsla av att den kristna kärleken icke söker sitt. I ständigt nya ansatser söker denna tanke att tränga sig fram. En antydning i denna riktning kan man spåra redan i *Augustinus'* »fruitio Dei»-tanke. Huvudintresset är för honom här att giva gudsförhållandet teocentrisk inriktning — man skall älska Gud för hans egen skull — även om just hans lära om »fruitio Dei» kommit att bli anknytningspunkten för en rakt motsatt tendens. Och det är samma intresse, som driver skolastiken till dess distinktion mellan amor concupiscentiae och amor amicitiae, den begärande kärleken och vänskapskärleken. I detta sammanhang kan också erinras om, huru t. ex. Bernhard av Clairvaux söker visa, på vilken väg och genom vilken sublimering den ursprungligen rent själviska kärleken så småningom kan förbytas i en osjälvisk kärlek, där människan älskar Gud för hans egen skull, och älskar sig själv blott i honom. Överhuvud har det ju också varit ett av medeltidsmystikens huvudintressen att övervinna

det egocentriska gudsförhållandet, vilket icke hindrar, att den själv kan betecknas såsom den egocentriska fromhetens höjdpunkt.

Trots alla dylika ansatser behåller dock den katolska fromheten i dess olika yttringar prägeln av erosfromhet. Överallt möter man den för denna karakteristiska *tendensen uppåt*. Den återfinnes icke mindre i vulgärkatolicismens moralistiska fromhet än i skolastikens rationella teologi och i mystikens ekstatiske religiositet. Det som gör, att dessa strömningar trots all olikhet dock i det stora hela kunnat draga jämnt med varandra, är just den gemensamma erosinställningen, tendensen uppåt. De känna alla en väg, på vilken människan kan arbeta sig upp till Gud, det må vara den praktiska fromhetens förtjänstväg, det mystiska »uppstigandet» eller tänkandets väg enligt »varandets analogi».

Gentemot denna tendens uppåt, gentemot detta uppstigande inlägger Luther sin protest. Han vill icke hava något att göra med detta »Hinaufklettern in die Majestät Gottes». I stället för denna »theologia gloriae» kräver han en »theologia crucis».

I centrum för Luthers kamp mot den uppåtstigande tendensen står hans avvisande av varje *förtjänsttanke*. När Luther riktar sin kritik mot katolicismens »goda verk», så betonar han ständigt, att det icke är gärningarna såsom sådana, som äro förkastliga. Förkastliga bliva de genom den *avsikt*, som är förbunden med dem. Om enligt allmän katolsk uppfattning först detta, att en god handling sättes i intentional förbindelse med den eviga saligheten, gör den i djupaste mening god och förtjänstfull inför Gud, så är det just denna avsikt, denna intention, som enligt Luther berövar den dess värde, ja gör den förkastlig. Den som gör det goda för att vinna »förtjänster» och befordra sin egen salighet, är ännu icke helt upptagen av det goda självt. Han använder det såsom medel att klättra upp till det gudomliga majestätet. Först när denna tendens är utrotad, och det goda göres fritt och rättframt »Gott zu Ehren dem Nächsten zu Nutz» är det något verkligt gott.

Men lika angelägen är Luther att tillbakavisa varje försök att *på förnufts och spekulations väg* stiga upp till Gud. Det är icke blott då det gäller den gudomliga predestinationens outransakliga hemlighet, som han varnar för »majestätsspekulationer». Överhuvud är varje försök, »mit Gedanken in den Himmel zu klettern» dömt att misslyckas. Det gives ingen väg, på vilken människan kan uppnå Gud. Spekulation-

nens väg är lika litet gångbar som förtjänsternas väg. Om det likväl finnes en gemenskap mellan Gud och människan, så beror detta ej därpå, att människan skulle äga förmåga att stiga upp till Gud — en tanke, som »ratio» visserligen aldrig kan helt uppgiva. Fastmer har det sin grund däri, att Gud sänker sig ned till människan — för »ratio» en dårskap: »o, das ist ein lächerlich Ding, dass der einige Gott, die hohe Majestät sollt ein Mensch sein», — det har sin grund däri, att Gud genom Kristus banar sig en väg till människan, där ingen väg var. Medelst förnuftet, ratio, söker människan förgäves stiga upp till Gud, i uppenbarelsen, i ordet, »das von oben herab schallt», i inkarnationen har Gud stigit ned till oss. Vid Betlehems krubba får förnuftet sin dom. Förnuftet vill »gen Himmel fladdern und Gott in der Majestät suchen»; »aber hie kommt es herunter mir für die Augen . . . Da muss ja alle Vernunft nieder liegen und ihre Blindheit bekennen, dass sie will gen Himmel klettern und göttliche Ding unterstehet zu ermessen und kan doch, das für Augen liegt, nicht gewahr werden» (W. A. 37: 43, 6 ff.). Gud har velat möta oss blott såsom »deus incarnatus et humanus deus» (W. A. 40, 1 : 40, 5 ff.). Men därmed blir just inkarnationen det kraftigaste vittnesbördet för den evangeliska frälsningsvägen. Det är icke vi, som skola höja oss upp till Gud; han har i Kristus kommit ned till oss. Därmed har han velat stäcka den uppåtsträvande tendensen hos oss och omintetgöra alla våra »flyktförsök», samt i stället vid vårt sökande efter Gud fästa våra blickar på denne »deus incarnatus» i hans förnedrings- och korsgestalt.¹

Vad Luther sålunda har att invända mot katolicismens försök att på förtjänsternas eller spekulationens väg stiga upp till Gud, har emellertid sin tillämpning också på *det mystiska »uppstigandet»*. Det är lärorikt att ge akt på, huru Luther tolkar sådana skriftställen, som

¹ W. A. 1: 362, 15 ff. — När man stundom, särskilt inom den av Ritschl be-
roende Lutherforskningen ur den omständigheten, att Luther med avseende på frågan
om Gud just hänvisar till »människan» Kristus, velat utläsa, att Luthers intresse ur-
sprungligen häftat vid Jesu mänsklighet, och att först denna för honom liksom för
många representanter för ett modernt tänkesätt öppnat blicken för det gudomliga, så
är detta att tolka hans ord tvärt emot deras uppenbara mening. Kristus kommer ifråga
för honom aldrig såsom blott människa, utan just såsom »*deus incarnatus*», såsom »*hu-
manus deus*». Att genom Kristus nalkas Gud vore i motsatt fall dock i sista hand att
stiga upp från det mänskliga till det gudomliga, det vore blott en ny metod, »*gen
Himmel zu klettern*» — alltså just det, som Luther här vill avvisa.

eljest den mystiskt riktade erosfromheten lagt beslag på för egen räkning. T. ex. ordet: »saliga äro de renhjärtade, ty de skola se Gud». Sedan gammalt har erosfromheten tagit detta ord i anspråk för sig. Här synes ju skriften själv uppställa det mystiska skådandet av Gud (*visio Dei*) såsom det kristna livets slutmål. Och talas icke här om en rening såsom vägen till detta mål — ungefär såsom Platon talar om den rening, som är nödvändig för att nå fram till skådandet av det i och för sig varande och i och för sig sköna! Men Luther har ej låtit förvirra sig härav. Han utlägger denna text icke enligt eros, utan enligt agape. Enligt honom är det här icke fråga om någon mystisk rening. »Du darfst nicht gen Himmel klettern noch in Closter darnach laufen . . . Aber das heisst ein rein Herz, das darauf sieht und denkt, was Gott sagt.» Och likaså litet har det här omtalade skådandet något med mystikens gudsskådande att skaffa. »Das wird noch lange nicht Gott schauen heissen, wenn du mit deinen Gedanken kommst getrollt und gen Himmel kletterst . . . Sein Angesicht sehen, wie die Schrift redet, heisst ihn recht erkennen als einen gnädigen frommen Vater, zu dem man sich alles Gutes versehen darf, welches allein durch den Glauben an Christum geschieht».¹

Ett annat skriftställe, som man inom mystiken med förkärlek utnyttjat såsom text för erosförkunnelsen, är berättelsen om himmelsstegen, som Jakob enligt Gen. 28 såg i drömmen. Huru ofta har man icke i anslutning härtill talat om gudskärleken såsom den stege, på vilken själen har att stiga upp till Gud och sökt skildra de olika stadier, den för detta ändamål har att genomskrida? »Himmelsstegen» kan rent av betraktas såsom den typiska symbolen för det mystiska »uppstigandet». Även Luther har sysselsatt sig med tanken på Jakobsstegen. Men han har också här vetat att giva tanken en sådan vändning, att den icke längre blir ett uttryck för erostanken, utan för agape-tanken. Gud har icke velat, att vi skola resa en stege för att komma upp till honom; själv har han iordningställt stegen och stigit ned till oss. »Ipse descendit et paravit scalam.» I Kristus har Gud kommit oss till mötes; Kristus är den av Gud tillredda himmelsstegen och »vägen».² Genom Kristus hava vi fri tillgång till Gud, och genom honom lyckas

¹ W. A. 32: 325—328.

² W. A. 16: 144 f.

det »uppstigande», som mystiken förgäves bemödat sig om.¹ Men om Kristus sålunda blivit *vår väg till Gud*, så har detta sin grund däri, att han först och främst är *Guds väg till oss*.

Den motsats, med vilken Luther här opererar, är ingenting annat än motsatsen mellan eros och agape, motsatsen mellan den platonsk-hellenistiska och den specifikt kristna frälsningsvägen. Eros är människans väg till Gud, agape är Guds väg till människan. Eros är egocentrisk, agape teocentrisk gudsgemenskap. Att det är med denna motsatsställning, som Luther ytterst har att göra, har stått fullkomligt klart även för honom själv. Han vet att det är den i kristendomen inträngande platonismen, som är grunden till förnuftets »majestätsspekulationer» och som förvandlat kristendomens theologia crucis till en theologia gloriae och dess teocentriskt-kristologiska inställning till en egocentrisk.² Och Luther vet, att det framför allt varit Augustinus, som han eljest hade så mycket att tacka för, som givit anledning till att denna betraktelse slagit igenom inom katolicismen.³

Härmed är grundvalen given för Luthers kritik av den katolska kärleksläran. Det karakteristiska för denna lära är, att den bygger på det egocentriska erosmotivet, och att alltså kärleken själv blott är en förädlad och sublimerad själviskhet. Den av Luther bekämpade tendensen uppåt är nämligen ingenting annat än egocentricitet, själviskhet. Men nu har det gått upp för Luther, att just själviskheten är roten till all synd, och att allt, som uppväxer ur denna rot, kommer att bära syndens ofrånkomliga märke. Nu är visserligen den tanken, att synden har sin rot i den mänskliga själviskheten, icke en alltigenom ny tanke. Redan Augustinus har vetat att tala därom, men först Luther har gjort allvar av denna tanke. På denna punkt är därför en jämförelse mellan de båda männen särskilt lärorik.

Att självkärleken är roten till det onda har Augustinus med eftertryck betonat framför allt då han i »De civitate Dei» återför motsatsen mellan Gudsriket och världsricket på motsatsen mellan amor Dei och amor sui. Men detta gäller, väl att märka, blott om den falska, »oordnade» (inordinata) självkärleken, vilken söker sin tillfredsställelse i

¹ Römerbrief II: 132, 22 ff.

² W. A. 10, 1, 1: 202, 7 ff.

³ W. A. 10, 1, 1: 210, 14 ff.

något annat än Gud, i timliga och förgängliga ting. Vid sidan av denna förvända självkärlek talar Augustinus också om en rätt självkärlek, som söker sin tillfredsställelse i Gud själv. Denna art av självkärlek är alltså så långt ifrån att vara motsatsen till gudskärleken, att den fastmer i grunden sammanfaller med denna. Men då är det för Augustinus uppenbarligen icke självkärleken som sådan, utan först dess falska inriktning, som är synd och syndens rot, och han måste söka efter en annan måttstock för vad som är synd. Denna andra måttstock finner han i tanken på det onda såsom sammanhörande med det sinnliga och materiella. Genom sitt på en gång andliga och sinnliga väsen är människan en medborgare i tvenne världar. Enligt Guds anordning har hon det högsta goda över sig. Det gäller därför för henne att rikta tankar och åtrå upp mot den översinnliga, andliga världen. Men här sätter sig den sinnliga sidan av hennes varelse till motvärn och vill tvärt emot hennes bestämmelse draga henne nedåt och binda henne vid det timliga goda. När Augustinus vill karakterisera den syndiga människan, kan han därför säga, att hon är »curvatus». Hon är icke, såsom hon borde, uppåtriktad, utan krökt, nedböjd till jorden.

Trots all yttre likhet, som i dessa ting består mellan Augustinus och Luther, kan man beteckna Luthers uppfattning såsom en direkt antites mot dessa Augustinus' tankar. När Luther stämplar självskheten, självkärleken såsom synd och såsom själva det syndiga i synden, så gäller detta utan varje inskränkning. Han känner icke någon berättigad självkärlek. När Augustinus ur budet: »du skall älska din nästa såsom dig själv», rent av hade velat läsa ut ett bud om självkärleken — även om detta på grund av människans naturliga böjelse i denna riktning ej behövde uttryckligen inskräpas genom ett självständigt bud — gör Luther tvärt om gällande, att kärleksbudet innesluter ett förkastande och fördömande av allt vad självkärlek heter. Det är av största intresse att giva akt på huru Luther i Romarebrevsföreläsningen steg för steg frigör sig från den augustinska uppfattningen. I anslutning till Kristi ord i Joh. 12: 25 står det principiellt fast för honom: »att älska är lika med att hata sig själv».¹ Men häremot står den allmänt vedertagna satsen, att »den ordnade kärleken begynner hos sig själv»; och framför

¹ Römerbr. II: 219, 8.

allt står häremot Augustinus mäktiga auktoritet.¹ Enligt Luther är emellertid detta en av de tankar, som mest bidragit till att föra oss bort från kärleken. I ett tidigare sammanhang har Luther medgivit, att budet om kärleken till nästan tillåter tvenne olika tolkningar. Å ena sidan kan det uppfattas så, som om båda delarna vore bjudna: att älska nästan och att älska sig själv. Å andra sidan kan budet förstås så, att blott kärleken till nästan är bjuden, och att därvid det sätt, varpå vi enligt vår själviska natur älska oss själva, framställes såsom förebild. Härtill fogar Luther anmärkningen, att den senare tolkningen behagar honom bättre.² När han sedermera återvänder till denna fråga, är han mera viss på budets rätta tolkning. Nu vågar han — visserligen fortfarande med all »vördnad för fäderna» — rent ut förklara, att den alltsedan Augustinus härskande tolkningen är falsk.³ När Gud befallt människan att älska nästan såsom sig själv, har han därmed ingalunda befallt, att hon skall älska sig själv. Självkärleken är fastmer en lastbar kärlek (»vitiosus amor»), som bör tillintetgöras. Men likväl kan den tjäna som förebild för den rätta kärleken till nästan — med samma rätt, som Paulus kan framställa Adam såsom förebild till Kristus. »Liksom vi i Adam äro onda, så böra vi i Kristus vara goda».⁴

När Luther i detta sammanhang vill angiva, vari människans fördärv egentligen består, brukar han Augustinus' uttryck: människan är »krökt». Men just härigenom framträder Luthers avstånd från Augustinus blott ännu tydligare. Det faller nämligen genast i ögonen, att han använder denna term i en helt annan betydelse, än den hade hos Augustinus. Då denne säger, att människan är »krökt», »curvus», »curvatus», så menar han, att hon är nedböjd till jorden, att hon blott känner och eftersträvar de lägre, timliga värdena. För Luther åter betyder det, att människan av naturen är själviskt inriktad, att hon icke handlar rättfram, utan i sitt handlande är bestämd av frågan, vilken nytta detta handlande avkastar för henne själv. Viljan är med andra ord icke rak, utan »krökt», den vänder i sista hand åter till sig själv.⁴

¹ O. a. a., sid. 336, 5 ff.

² O. a. a., sid. 304, 1 ff.

³ O. a. a., sid. 336, 22 ff.

⁴ Luthers uppfattning karakteriseras här av följande identifikationer: curvus = curvus in se (incurvatus in se) = versus in sui amorem.

Kort sagt, när Augustinus talar om att människan är »krökt», så är denna hans tanke orienterad efter hans erosinställning, för vilken synden betyder jordbundenhet; när Luther använder samma uttryck, så är det hos honom orienterat efter hans agapeinriktning, för vilken synden främst består i den själviska jagbundenheten.

Luthers syndbegrepp är alltså bestämt utifrån kärlekstanken. »Kärleken söker icke sitt». Såsom motsats härtill består syndens väsen uti att man söker sitt eget. Mätt med denna måttstock visar sig hela det naturliga människolivet hemfallet under synden, eftersom det genomgående bär prägeln av »quaerere quae sua sunt». ¹ Från denna synpunkt visar sig synden äga en helt universell omfattning. Synden har icke sitt säte blott i människans sinnlighet, utan omfattar *hela* människan. Och vidare, synd är icke blott det som gemenligen betecknas såsom ont bland människor. Även de största och mest berömvärda gärningar avslöja sig såsom synd, då de mätas med denna måttstock; ty de äro gjorda till egen ära. Här gäller regeln: ju hedersammare — ju mera egocentriskt. ²

Men Luther går ännu ett steg vidare. Även *det allra högsta*, som människan kan rikta sin strävan emot, nämligen själva gudsgemenskapen, förorenas av denna allt mänskligt vidlådande egocentricitet. Det är framför allt detta, som sätter Luther i harnesk mot hela den katolska fromheten, där denna egocentriska gudsgemenskap så att säga satts i system. Ty då den vill bygga upp gudskärleken på självkärlekens grundval, vad är detta annat än att »söka sitt eget även hos Gud»? ³ Låt vara, att människan här frigjort sig från de timliga begären och intressena och är uppåtriktad, så är *hon dock curvatus* — visserligen icke i Augustinus' mening, men i Luthers. Även i sitt gudsförhållande är hon »inkrökt i sig själv». ⁴

Luther har visserligen ej varit blind för att redan katolicismen kan uppvisa allvarliga försök att övervinna den själviska kärlekstanken. Ett dylikt försök tror han sig finna i Augustinus' distinktion mellan »frui» och »uti», ett annat i skolastikens lära om »amor amicitiae». ⁵

¹ W. A. 18: 742, 19 f.

² W. A. 18: 742, 36 ff.

³ W. A. 18: 694, 16 f.

⁴ Römerbrief II: 184, 17 ff.

⁵ W. A. 46: 90, 3 ff.

Men detta är dock för honom blott enskilda ansatser, som ej kunna neutralisera det principiellt förvända i den katolska kärleksläran. »Skolteologerna» och Augustinus hava blott sett det »von ferne», och grundvalen för deras kärleksåskådning har det oaktat förblivit densamma. Luther kan icke nöja sig med att i likhet med skolastiken och medeltidsmystiken söka övervinna själviskheten på förändligandets och sublimeringens väg. Eros behåller sin egocentriska karaktär, huru man än må förändliga och sublimeras den. Det är icke nog att i stället för de förgängliga, jordiska tingen giva den Gud och det oförgängliga såsom objekt för dess kärlek. Ty även så behåller den sin själviska karaktär och söker även hos Gud blott sitt eget. Luther har klart insett, att man icke kommer till agape genom att förädla och sublimeras eros. Men vad är det annat än ett försök i denna riktning, då den augustinska och medeltida kärleksåskådningen vill bygga den kristna kärleken på självkärlekens fundament? Inför varje dylikt försök måste man ställa sig den frågan: »icke hämtar man väl vindruvor från törnen, eller fikon från tistlar?» Kan man väl hämta osjälviska frukter från självkärlekens träd? Nej, självkärleken måste enligt Luther uppryckas med roten, om den sanna kristna kärleken, agape, skall finna plats hos oss.

Det resultat, till vilket vi här nått, kastar ljus över den »svårighet», i vilken vår undersökning tog sin utgångspunkt, nämligen frågan om kärleken i rättfärdiggörelsens sammanhang. I första ögonblicket kunde måhända Luthers energiska påyrkande att kärleken måste hållas fjärran, då fråga är om rättfärdiggörelsen, te sig såsom ett nedsättande av kärleken, som om blott tron, men icke kärleken vore hög nog för att få en plats i det grundläggande gudsförhållandet. Emellertid måste en dylik tanke betecknas såsom ett kapitalt missförstånd av Luthers mening. Det är sannerligen icke, emedan kärleken icke är tillräckligt hög och gudomlig, som Luther vill se den utesluten från rättfärdiggörelsen. Komme det blott an på dess rang och höghet, så förklarar Luther själv, att han vore beredd att sätta kärleken bredvid, ja över tron.¹

Det kan sålunda icke vara tal om, att Luther nedsätter kärleken genom att hålla den borta från människans rättfärdiggörelse. Men varför är han då så angelägen om att göra detta? Helt enkelt, *emedan*

¹ Märk särskilt Luthers utförande i W. A. 36: 423, 22 ff.

ett motsatt förfarande skulle betyda ett nedsättande af kärleken. Att in loco iustificationis tala om kärleken, är att predika en annan och lägre kärlek än den kristna. Det är att förneka och omintetgöra agapekärleken, och detta på tvåfaldigt sätt. För *det första* är det att förneka kärleken i betydelsen av Guds agape, Guds »omotiverade», spontana kärlek. Ty om kärleken såsom en hos människan förefintlig kvalitet skulle hava plats vid själva grundläggandet av gudsgemenskapen, om hon rättfärdiggöres på grund av ådagalagd charitas, så är detta något, som gör henne värdig gudsgemenskapen, och denna vilar ej på Guds blotta nåd. Att predika tron på Kristus, det är åter just att predika kärleken, Guds kärlek. För *det andra* är det att fördärva den kristna kärleken, sedd ifrån människans sida. Den kan icke längre behålla sin renhet, den blir meritorisk, ändamålsbestämd. Kärleken in loco iustificationis kan icke bliva något annat än eros: människans väg till Gud. En sådan kärlek är icke »fri». I rättfärdiggörelsen ha vi blott med Kristus att göra. »Christus autem non est charitas mea».¹ Kristus är icke min prestation, utan Guds gåva. Kristus är icke min eros, utan Guds agape.

När Luther river ned den katolska åskådningen om »fides charitate formata» och utstöter kärleken från den plats, som man från katolsk sida varit angelägen att bereda åt den inom rättfärdiggörelsen, så kan detta därför på samma gång sägas vara ett uppbyggande av agapekärleken. Ty därmed har han hävdad på en gång 1. Guds agape i dess absoluta suveränitet, spontaneitet och grundlöshet, och 2. den kristna kärleken i dess renhet från alla egocentriska beräkningar. Men därmed hava vi redan överskridit gränsen till vår sista fråga: Luther såsom uppbyggaren och förnyaren av den teocentriska agapekärleken.

III. LUTHER SÅSOM FÖRNYAREN AV DEN TEOCENTRISKA AGAPEKÄRLEKEN.

Det kan icke råda något tvivel om att Luther betraktat det såsom en huvuduppgift att nedriva och tillintetgöra den klassiska katolska kärlekstanken, vilken genom sin förbindelse med självkärleken och

¹ W. A. 40, 1: 240.

sin tendens uppåt tydligen röjer sin nära släktskap med erosmotivet. Hans kritik har träffat den katolska kärleksåskådningen centralt och ovedersägligt. Därigenom har det blivit uppenbart, att den tvetydighet, som utmärker den katolska kärlekstanken, har sin grund däri, att den bygger på tvenne skilda och varandra upphävande grundmotiv. Det som under mer än ett årtusende varit förbundet med vartannat — erosmotivet och agapemotivet — och i förening utgjort grundvalen för uppfattningen om den kristna kärlekens innebörd, faller här ohjälpligt isär, och det blir klart, att den katolska kärleksläran har endast föga med den specifikt kristna kärleken att göra, utan väsentligen har hämtat sina drag från det motsatta grundmotivet.

Luther har lyckats i sitt nedrivningsarbete. Att hans kritik träffade så djupt och blev så slutgiltig berodde på att den icke blott var negativ, utan utfördes utifrån en positiv synpunkt, i intresse att hävda agape i dess specifikt kristna innebörd. Men då möter oss den andra frågan: har det också lyckats Luther att *bygga upp* denna andra kärlekstanke, eller inskränkte sig agapetanken för honom till att blott vara en plattform för kritiken av erostanken? Har det lyckats honom att i konkreta drag angiva, vari denna kärlek består, som är motsatsen till den egocentriska eroskärleken? Finns det överhuvud taget någon annan kärlek än den som bygger på självkärlekens grundval? Är den tänkbar och möjlig inom människolivet, sådant som det nu en gång är beskaffat?

Om man med de båda sistnämnda frågorna går till Luther, så är det svar, som han närmast giver, väsentligen negativt. Det förhåller sig verkligen så, att det naturliga människolivets resurser äro uttömda i och med den egocentriska kärleken. Det finns ingenting i den naturliga människans liv och handlande, som icke bär prägeln av »*quaerere quæ sua sunt*». Men därför står det också helt under syndens herravälde, och det finns ingen möjlighet, att det på dess grundval skulle kunna uppväxa en kärlek i kristen mening, en kärlek, som icke söker sitt, utan som älskar Gud av allt hjärta och nästan såsom sig själv. Inom katolicismen hade man hållit detta för möjligt, vare sig man med Thomas ab Aquino höll före, att den gudomliga nådens understöd måste komma till, eller man med Duns Scotus gjorde gällande, att människan »*ex puris naturalibus*» kunde nå fram till denna kärlek.¹ Särskilt tar

¹ Römerbrief II: 187, 21 ff. — W. A. I: 224, 34—225, 12.

Luther anstöt av Duns Scotus argumentering utifrån självkärleken: då människan av naturen så över måttan älskar sig själv, som dock är ett lägre gott, så måste hon ännu mera vara i stånd att av sina naturliga krafter över allt älska Gud, som är det högsta goda, och såsom sådan det som är värt att älskas mest av allt. Luther ser genast, var felet i denna argumentering ligger, nämligen däri, att den kristna kärleken här är tecknad efter den mänskliga, begärande kärlekens förebild. Det är i grunden förfelat, att på detta sätt »arguere ab humanis ad divina», och detta så mycket mer, som utgångspunkten för bevisningen — människans självkärlek — är en djävulsk förvrängning.¹

Men om man alltså enligt Luther, när det gäller att teckna den kristna kärleken, icke kan hämta något drag till bilden från den mänskliga kärleken, så betyder detta dock ingalunda, att agapekärleken skulle vara blott ett innehållslöst ord. Kärleken i kristen mening är dock i första rummet Guds egen kärlek, bevisad genom alla hans välgärningar, men främst genom Sonens utgivande. Här är full identitet mellan Gud och kärleken, kärleken och Gud. »Wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so müsste er ein solch Bild treffen, das eitel Liebe wäre; als sei die göttliche Natur nichts, denn ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erden füllen. Und wiederum, wenn man könnte die Liebe malen und bilden, müsste man ein solch Bild machen, das nicht wirklich noch menschlich, ja nicht englisch noch himmlisch, sondern Gott selbst wäre.» — »Da schüttet er aus nicht Sonne und Mond, noch Himmel und Erden, sondern sein eigen Herz und seinen liebsten Sohn, also, dass er ihn auch lässt sein Blut vergiessen, und des allerschändlichsten Todes sterben für uns schändliche, böse, undankbare Leute. Wie kan man hier anders sagen, denn, dass Gott doch nichts sei, denn ein Abgrund ewiger Liebe.»² Från denna gudomliga kärlek hämtar Luther alltså dragen, då han vill »måla» den kristna kärleken.

Vari består då den djupaste skillnaden mellan denna gudomliga kärlek och den vanliga mänskliga kärleken? Med oöverträfflig klarhet har Luther besvarat denna fråga i den 28:e tesen i Heidelbergdisputationen år 1518. Visserligen använder han icke som beteckning för denna motsats termerna eros och agape. Och likväl kan detta uttalande hos

¹ W. A. 40, 1: 459, 7 ff. Jfr ock sid. 226, 8 ff. och 461, 3 f.

² W. A. 36: 424, 16 ff.; 426, 34 ff.

Luther sägas vara en den allra skarpaste avgränsning mellan eros- och agapetanken och den mest träffande beskrivning på det för vardera djupast karakteristiska. Det heter här: »*Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili.*¹ Den mänskliga kärleken är begärande kärlek och skapas alltså av sitt föremåls åtråvärda beskaffenhet. Guds kärlek är själv skapande, d. v. s. den gör något av det som intet är. Vad den mänskliga kärleken beträffar vet sig Luther i sin tes icke hava sagt något annat än vad som är allmänt erkänt och som medgives av alla såväl filosofer som teologer. Som vittne åberopar han Aristoteles, alltså en typisk representant för erostenden- sen. Den mänskliga kärleken kännetecknas därav, att den i allting söker sitt eget och hellre vill mottaga än dela med sig av sitt goda.² Den gudomliga kärleken är av rakt motsatt art. Den vill framför allt meddela av sin rikedom fullhet. Därför uppsöker den dem, som äro syndare, onda, dåraktiga och svaga, och bevisar på dem sin skapande kraft genom att göra dem rättfärdiga, fromma, visa och starka. Just därigenom att Guds kärlek söker det förlorade och i sig värdelösa visar den allra tydligast sin spontana och skapande art. »Ty syndarne äro sköna därför att de älskas, men de älskas icke därför att de äro sköna.» Den mänskliga kärleken flyr undan från syndarne och söker sig högre och värdigare föremål. Kristus däremot säger: »Jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare».³

Som svar på frågan, huruvida det gives någon annan kärlek än den egocentriska, kan Luther först och främst hänvisa till denna Guds och Kristi kärlek till det förlorade. Här är en verklig kärlek, som icke söker sitt, utan som giver och offerar. Men därmed är också måttstocken given för den kristna kärlekens innebörd. Om man intill Luther vid teckningen av den kristna kärleken hämtat dess drag från den mänskliga kärleken, som här blott lyftes upp på ett högre plan, förändligas och sublimeras, så har Luther gjort allvar av att den kristna kärleken är något till sin art fullkomligt annat än den mänskliga kärleken, och att den till sin urbild har ingenting annat än Guds agape. Liksom denna är den spontan, omotiverad (grundlös), skapande. Härmed är princi-

¹ W. A. I: 354, 35 f.

² W. A. I: 365, 7 f.

³ W. A. I: 365, 1 ff.

piellt allt sagt, som enligt Luther är att säga om den kristna kärleken. Vi sammanställa här några av de väsentligaste dragen hos den kristna kärleken enligt Luther. I själva verket äro de blott en explicering av dess spontana, skapande art.

1. Den kristna kärleken är *spontan i motsats mot varje eudaimonistiskt motiverat handlande*. Liksom Kristus har tjänat oss »frei umsonst, ohne eigen Geniess», så är också den kristna kärleken fri från varje självisk beräkning eller biavsikt. Den gör det goda, icke för att därigenom vinna eller öka sin egen salighet, utan »aus freier Liebe umsonst, Gott zu gefallen, nichts darin anders gesucht noch angesehen, denn dass es Gott also gefällt».¹ Men därmed blir den ock i förhållande till nästan en fri tjänst. Just det fria och omotiverade i Guds kärlek till oss bör föra det med sig, att vi likaså älska nästan fritt och utan självisk motivering.

2. Den kristna kärleken är också *spontan i motsats mot all lagiskhet*. Här ligger just lagens begränsning, att den aldrig kan framkalla ett verkligt fritt, villigt och spontant handlande. Lagen möter oss med sina befallningar, såsom ett imperativ, men kan just därför aldrig frambringa något verkligt gott. Den är till sitt väsen improduktiv, ja innesluter djupast sett en självmotsägelse. Den kräver ju fri hängivelse åt Guds vilja. Men på samma gång blir den, just därigenom att den *fordrar*, ett hinder för denna fria, spontana hängivelse. Lagen har till sitt förfogande tvenne motiv, medelst vilka den kan driva människan till yttre laguppfyllelse: fruktan för straff och begär efter lön. Men bådadera beröva handlandet dess spontana, omotiverade karaktär och åstadkomma, att det ej blir något *verkligt*, d. v. s. säga fritt och oskrymtat uppfyllande av lagens innersta mening. Först när människan är absolut fri i förhållande till lagen, kan hon i djupaste mening leva för Gud. Då förvandlas det som lagen med tvång sökte frampressa hos henne, till en hennes fria, spontana, villiga gärning. Lagens imperativ förbytes i evangeliets indikativ. Men detta kan endast ske genom tron på Kristus, eller — vilket betyder detsamma — genom den helige Ande. Så länge människan står under lagen, har det goda ännu icke helt vunnit makt över henne. Det tvång, som hon känner, är ett vittnesbörd om, att hon i sitt inre hyser en hemlig önskan i motsatt riktning.

¹ W. A. 7: 31, 6 ff.

Då det gäller handlandets spontaneitet, kan syndaren rent av tjäna som förebild. Han har sin lust i synden och gör den av innersta böjelse och gärna, och behöver ej lockas därtill genom löfte om belöningar eller hot om straff. På samma sätt är människan helt vunnen för det goda, först då hon gör detta spontant och av innersta böjelse och skulle göra det, även om det ej vore i lagen bjudet.¹

3. De hittills givna bestämningarna av den kristna kärleken äro väsentligen negativa. Den är spontan — går alltså icke tillbaka på vare sig eudaimonistiska eller moralistiska motiv. Men vad är det då, som sätter den i rörelse? Härpå svarar Luther med sin berömda karakteristik av den kristna kärleken såsom »*quellende Liebe*». Den behöver överhuvud taget icke något, som utifrån sätter den i rörelse. Den är icke såsom världens kärlek en kärlek, som uppväckes genom föremålets åtråvärda egenskaper. I så fall vore den blott »*eine geschöpfte oder geborgte Liebe*»; men nu flyter den fastmer fram ur sitt eget källsprång, ur gudsgemenskapen.²

4. Men därav följer omedelbart för Luther, att den är »*rund und ganz, einem gleich wie dem andern*» och utan anseende till personen.³ Det är enligt Luther en bland de ödesdigraste förvrängningar, som vederfarits kärleken, att man vant sig vid att bedöma dess värde efter dess föremåls värde. Den kristna kärleken är densamma, vare sig den riktar sig på den fromme eller den gudlöse. »Liksom guld det förblir guld, vare sig den fromme eller onde får det.»⁴ Även detta drag har Luther hämtat från Guds agape. Härmed har den nytestamentliga tanken, att den kristna kärlekens spontana, omotiverade, skapande art framför allt röjer sig i fiendekärleken, fått nytt liv hos Luther.⁵

5. Med beskrivningen av den kristna kärleken såsom spontan i den meningen, att den oberoende av vad som utifrån möter den springer fram ur det rätta gudsförhållandet, synes Luther hava nått så högt, som man överhuvud kan nå. Och dock har han ännu något att tillägga. Ty även bakom syndarekärleken, fiendekärleken — denna till

¹ W. A. 5: 33, 25 ff.; 2: 489, 27 ff.; 3: 17, 1 ff.; 7: 800, 25 ff.; — 2: 492, 499, 596, 287. Römerbrief II: 170, 33 ff. W. A. 10, 1, 2: 156, 18 ff.

² W. A. 36: 360, 8 ff.

³ W. A. 10, 1, 2: 180, 3 ff.; 3: 77, 3 ff.

⁴ W. A. 10, 1, 2: 180, 8 ff.

⁵ W. A. 36: 360, 17 ff.

synes mest omotiverade kärlek — *kan* dock dölja sig ett hemligt motiv, som berövar kärleken dess spontaneitet. Vill man se exempel härpå, kan man vända sig till Augustinus. När han talar om Guds kärlek till syndaren, så är han angelägen att framhålla, att den egentligen icke gäller denne själv, utan det goda, som trots synden ännu finns kvar hos honom och det fullkomliga, som det ännu kan bliva av honom. Det är alltså tanken på, att kärleken ännu har något att hoppas och vinna hos syndaren, som utgör det sista motivet, då alla andra motiv bortfallit. Men Luther är angelägen om att eliminera även detta yttersta motiv. Han gör sig inga illusioner, att kärleken alltid till sist skulle krönas med framgång. Skall då detta utgöra en gräns för den kristna kärleken? Skall den upphöra, då den klart inser, att alla dess bemödanden på en viss punkt äro dömda att misslyckas? Då vore den dock till sist icke spontan, skapande, utan hämtade sin lag från de givna förhållandena. Häremot måste Luther inlägga sin protest. Den kristna kärleken är just till sitt väsen »eine *verlorene Liebe*». Den är motsatsen till de rationella beräkningarna. Om den än ofta får se sig bedragen, så är detta ej något, som behöver göra den betänksam och återhållsam. »Ty det tillhör kärleken att låta sig bedragas».¹ Åter är det Guds och Kristi kärlek, som ger Luther lösningen på svårigheten. Ty också denna kärlek är i vidaste utsträckning en förlorad kärlek, utöst över dem, som löna den med otack. Blott en av de 10 spetsiska återvände till Kristus och tackade honom för hans välgärning; på alla de övriga var den förlorad.² Men därför gäller också detsamma om den kristna kärleken. Den är »eine göttliche, freie, unablässliche, ja auch eine *verlorene Liebe*»,³ som är beredd att fritt förlora sin välgärning, såsom också Kristus gjort.⁴ Ty huru skulle det gå den kristna kärleken bättre i denna världen, än det gått Guds och Kristi kärlek?⁵

¹ W. A. 18: 652, 4 ff.

² W. A. 37: 148, 7 ff.

³ W. A. 36: 435, 30 ff.

⁴ W. A. 36: 435, 13 f.

⁵ W. A. 37: 148, 33 ff.; 36: 460, 6 ff.; 458, 18 ff.

Den fråga, som vi hade att besvara, var denna, huruvida det lyckats Luther att positivt uppbygga den teocentriska agapekärleken. Den verkställda undersökningen torde hava ådagalagt, att så är fallet. Luther har i fullkomligt konkreta drag kunnat teckna en kärlek, som är raka motsatsen mot den kärlek, som söker sitt eget. Och dragen till denna nya art av kärlek har han hämtat från Guds kärlek. En fråga återstår emellertid ännu obesvarad, nämligen om den sålunda framställda agapetanken måhända blott är en efter Guds kärlek tecknad idealbild, som ej har någon som helst relation till människolivet, sådant det faktiskt är beskaffat. Är en sådan kärlek överhuvud möjlig?

Även på denna fråga ter sig Luthers svar närmast negativt. Han är fullkomligt på det klara med, att den kärlek, han sålunda framställt, ingalunda är en mänsklig kärlek. »Denn solche Liebe ist nicht eine natürliche Kunst noch in unserm Garten gewachsen».¹ Den kristna kärleken är icke frambragt av oss, utan har kommit till oss från himmelen.² Den kristna kärlekens subjekt är icke människan, utan Gud själv, dock så, att den gudomliga kärleken använder den kristna människan såsom sitt verktyg och organ. Den kristne är satt mitt emellan Gud och nästan. I tron mottager han Guds kärlek, i kärleken giver han den vidare åt nästan.³ Den kristna kärleken är så att säga förlängningen av Guds kärlek. Den kristne är icke ett självständigt kraftcentrum vid sidan av Gud. Den kärlek, som han kan giva, är blott den, som han fått mottaga av Gud. Den kristna kärleken är ett alltigenom gudomligt verk. Här kan Luther bruka de allra högsta och starkaste ord. En kristen är i kärleken en »gudomlig, himmelsk människa».⁴ Den som förbliver i kärleken, är ej längre »ein lauter Mensch, sondern ein Gott . . . Denn Gott ist selbst in ihm und tut solch Ding, das kein Mensch noch Creatur tun kann».⁵ En kristen är kallad att vara en Kristus för sin nästa.⁶ När Luther sålunda stundom säger, att

¹ W. A. 36: 436, 23 f.

² Jfr ovan, sid. 9.

³ W. A. 10, 1, 1: 90, 20 ff.; 45: 540, 7 ff.

⁴ W. A. 36: 439, 35; jfr sid. 437, 30.

⁵ W. A. 36: 438.

⁶ W. A. 7: 66, 34 ff.

de kristna i kärleken äro »Götter und der Welt Heilande»,¹ har detta intet med det mystiska »förgudandet» att göra; härmed vill han fastmer med allt eftertryck framhäva, att den kristna kärlekens egentliga subjekt icke är människan, utan Gud själv. Denna tanke kommer också till klart uttryck genom den bild, Luther i detta sammanhang med förkärlek använder. I förhållande till Gud och nästan är den kristne att likna vid ett rör, som genom tron står öppet uppåt, genom kärleken nedåt. Allt vad en kristen äger, har han mottagit från Gud, av den gudomliga kärleken; och allt vad han äger, giver han i kärleken vidare till nästan. Han har intet eget att giva. Han är blott röret, kanalen, som leder Guds kärlek.² Man kan här icke underlåta att tänka på Augustinus' kärleksuppfattning och huru helt annorlunda orienterad den är än Luthers. Också Augustinus vet att tala om människans mellanställning; men här gäller det, att hon har den översinnliga världen över sig och den sinnliga under sig. När nu kärleken hos honom står under begärets förtecken, så blir den nedåtriktade kärleken lika med den falska och förkastliga kärleken, och hans maning blir därför denna: »led vattnet, som flyter ned i kloaken, i stället till trädgården. En sådan lidelsefull åtrå, som kärleken hade till världen, må den i stället rikta på världens skapare».³ Och detta sätter sin prägel också på Augustinus' tanke på kärleken till nästan. Även här måste kärleken vara uppåtriktad, så att den blott i oegentlig mening gäller nästan själv, men i verkligheten och i sista hand »Gud i nästan». Luther, som övertunnit dualismen mellan översinnligt och sinnligt och befriat den kristna kärleken från begärets förtecken, går den rakt motsatta vägen. Här är det icke såsom hos Augustinus tal om att »bruka nästan för att njuta Gud». Här är det icke tal om att rikta strömmen uppåt. Nej, Luther är ej rädd för att påyrka, att *kärlekens ström skall riktas nedåt*. Ty den kärlek, han talar om, är ju icke en begärande kärlek, utan agape. Allt vad agape heter härstammar från Gud. Ovanifrån kommer hans kärlek ned till oss, och genom oss skall den gå vidare till vår nästa. »Amor crucis ex cruce natus» söker icke sitt; den har också lämnat fruitio-tanknen bakom sig. »Den vänder sig

¹ W. A. 45: 540, 7 ff.

² W. A. 10, 1, 1: 100, 9 ff.; 45: 591, 29 ff.

³ Migne 35: 260.

— säger Luther, synbarligen med polemisk udd mot Augustinus' frutiokärlek — icke dit, där den finner det goda för att njuta det, utan dit, där den kan skänka det goda till den fattige och elände».¹

Även kärleken till Gud tager denna riktning nedåt, som är karakteristisk för agapekärleken. »Amare Deum est amare proximum.»² »Da soll man Gott finden und lieben, da soll man ihm dienen und guts thun, wer ihm guts thun und dienen will; dass also das Gebot von der Liebe Gottes ganz und gar herunter in die Liebe des Nächsten gezogen ist. Damit ist nun den fliegenden Geistern gewehret und das Maal gesteckt . . . Denn er hat darum sich der göttlichen Gestalt geäußert, und die knechtische Gestalt angenommen, auf dass er unsere Liebe gegen ihm herunterzöge und auf den Nächsten heftete.»³

Först när man förstått, att den kristna kärleken enligt Luther är Guds egen kärlek, som genom den kristne söker sig väg ut bland människorna, har man också förstått den innersta meningen i Luthers ofta upprepade sats, att en människa måste vara salig för att kunna göra det goda. Vanligen tolkas detta uteslutande i eudaimonistisk riktning: först när människan är salig, först när hon i vissheten om Guds nåd har sina egna angelägenheter och intressen säkrade, är hon rik och fri nog till att kunna ägna sin gärning till att i kärleken tjäna sina medmänniskor. Sant är häruti, att »saligheten» befriar människan från det egocentriska handlandet, men ej därigenom, att alla egocentriska intressen där äro tillfredsställda, utan fastmer övervunna och tillintetgjorda. Salighet betyder dock för Luther så mycket som gudsgemenskap. Men därför är blott den som genom tron lever i denna saliga gudsgemenskap öppen för det tillflöde ovanifrån, som sätter honom i stånd till att giva detta vidare i kärleken.

Från denna synpunkt ter sig det alltsedan Ritschl vanliga påståendet, att Luther ej lyckats giva kärleken till nästan en tillfredsställande motivering,⁴ i egendomligt ljus. Visserligen söker man hos Luther förgäves efter en teleologisk motivering. Men man är icke hel-

¹ W. A. 1: 365, 13 ff.

² Tischreden 5906, Bd. 5: 397.

³ W. A. 17, 2: 99 f.

⁴ A. Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III. Bd., 4. Aufl. 1895, S. 481 ff. W. Herrmann: Der Verkehr des Christen mit Gott, 7. Aufl. 1921, S. 264 ff. J. Gottschick: Luthers Theologie, 1914, S. 57 ff.

ler berättigad att söka en sådan hos honom, då hans etik till hela sin anläggning icke är teleologisk, utan kausal.

Men lika förfelat synes det påståendet, att kärleken hos Luther »icke framstår såsom lika gudomlig som tron».¹ Vem har så som Luther betonat just kärlekens gudomliga art, att den är »nicht wirklich noch menschlich, ja nicht englisch noch himmlisch, sondern Gott selbst»? Man kan ifrågasätta, om det för Luther skulle hava någon mening att fråga, vilkendera som är mest gudomlig, tron eller kärleken. Uppställer man emellertid denna fråga, så torde ingen med rätta kunna säga, att kärleken här kommer till korta. Genom tron äro vi Guds barn, genom kärleken äro vi rent av »gudar».²

Frågar man efter Luthers betydelse i den kristna kärlekstankens historia, så blir det direkt vilseledande att såsom svar hänvisa till, att tron för honom står i medelpunkten under det att den katolska fromheten har sitt centrum i kärleken. Det är fastmer två olika kärleksåskådningar, som här stå emot varandra, agape och eros, den teocentriska och den egocentriska kärleken. Här såsom eljest är katolicismen en complexio oppositorum. Sin grundval finner den katolska kärleksåskådningen i erosmotivet, men detta förhindrar icke, att man också kan iakttaga åtskilliga ansatser i riktning hän emot agapekärleken. Hos Luther har ett klart åtskiljande inträtt. Hans kärleksåskådning är alltigenom bestämd av det kristna agapemotivet. Förgäves söker man här ett enda erosdrag. Och förgäves spejar man efter något möjligt uttryck för agapetanken, som Luther ej funnit och använt.

Från vardera utgångspunkten har en omfattande, universell kärleksåskådning utbyggts.

Å ena sidan — i katolicismen är den begärande kärleken det till sist sammanhållande bandet. Denna självkärlek förlägges till och med in i Gud, i triniteten. I självtillräcklig salighet och majestät tronar Gud över världen. I kraft av den naturliga självkärleken strävar allting uppåt. Hela tillvaron erbjuder därför skådespelet av ett ständigt uppåtstigande, ett ständigt jagande mot det som är högre. Blott hos Gud

¹ Jfr ovan, sid. 6.

² W. A. 10, 1, 1: 100, 17 ff.

kan de skapade varelsernas salighetsbegär komma till ro: »inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te».¹

Å andra sidan — hos Luther — hava vi att göra med agapes religion och ethos. Gud är agape. Därför har han kommit till oss i sin Son. Blott vid korset finna vi Gud, men där finna vi honom också verkligen. Theologia crucis är den enda sanna teologien. Så har man uppenbarat oss sitt hjärta, att han är »eitel Liebe», »ein Abgrund der Liebe». Och denna gudomliga kärlek har tillika satt sin prägel på allt i världen, som härrör från en gudomlig anordning. Allt i skapelsen lyder kärlekens lag. Det finns intet träd, som bär frukt för egen räkning; solen lyser icke för sig själv. Det är blott människorna och djävulen, som i allt söka sitt eget.² Självkärleken är så långt ifrån att vara en av Gud i naturen inlagd ordning, att den tvärt om är en djävulsk förvrängning. Den som i allting blott söker sitt eget är därmed tillsluten för Gud. Men när människan genom tron blir upplåten för Gud, får kärleken från ovan fritt lopp till och genom henne. Hon blir ett rör, som genom tron mottager allt av Guds kärlek och sedan låter den gudomliga kärleken strömma vidare utöver världen. Guds kärlek har banat sig en ny väg ned till den förlorade mänskligheten. En gång för alla och på avgörande sätt har detta skett genom Kristus. Men också om han kom till oss i tjänareskepnad och förnedring, har hans majestät dock icke därigenom blivit mindre. Fastmer har han så uppenbarat det i ännu större härlighet. Men hans majestät är den offrande, sig själv utgivande kärlekens majestät.

¹ Augustinus' Confessiones 1: 1.

² W. A. 5: 38, 11 ff.

ADERTONHUNDRATALETS KRISTOLOGISKA BRYTNINGAR OCH NUTIDEN.

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN, LUND.

När Viktor Rydberg i Bibelns lära om Kristus ivrigt, ja lidelsefullt bekämpar »ortodoxernas» kristologi, ger han vid ett tillfälle sin opposition följande mycket karakteristiska formulering: »I stället för idealmänniskan, i vars oförmörkade gudsbeläte vi skulle igenkänna oss själva sådana vi av Gud voro tänkte, sådana vi borde vara och måste bli; i vars oskuld och syndfrihet vi skulle se vårt släktes återupprättelse; i vars självupppoffrande segerrika kamp mot världens onda vi skulle hämta föredömet och kraften till en levnad, som modigt offerar sig åt Gud och sanningen och nästan; i stället för den verklige Jesus Kristus har kyrkoläran utur oförnuftets Hades frammanat en obegriplig, vidunderlig gestalt, vars utsagor blott äro halva sanningar, blott få förstås om ena parten av hans väsen, men, förstådda om den andra parten skulle bli lika många osanningar; ett väsen, vars ena del är utsatt för frestelser och ångest och som ropar till den med sig 'oupplösligt och oskiljaktigt förenade' andra delen: 'Min Gud, min Gud, vi haver du övergivit mig'».

Uttalandet är typiskt icke bara för Rydberg utan också för starka teologiska strömningar under 1800-talet. Det för oss rakt in i detta århundrades kristologiska fejder. Typiskt är det starkt, här fränt markerade motsatsförhållandet till vad Rydberg kallar »kyrkoläran» eller »ortodoxernas» kristologi. Typiskt är att Rydberg icke gör det ringaste försök att tränga fram till de religiösa motiv, som ligga till grund för den gammalkyrkliga dogmbildningen — hela hans bemödande går ut på att uppvisa de »oförnuftiga» konsekvenser, till vilka de gamla chalcedonensiska bestämmelserna förmenas leda. Typisk är också framför allt den positiva sidan av Rydbergs uttalande, hans betonande av Jesus såsom »idealmänniskan», i vilken vi skulle »känna igen oss själve sådana vi av Gud voro tänkte», hans krav på att därmed framställa den »verklige Jesus Kristus» i motsättning till »kyrkolärens» »obegripliga och vidunderliga gestalt».

Knappast någon fråga har till den grad som den kristologiska debatten upprört det teologiska och kyrkliga läget under 1800-talet. De nyare teologiska strömningarna kände sig genomgående i oppositionsställning gentemot den s. k. kyrkoläran, vilken mer eller mindre identifierades med 1600-talets »ortodoxi». Hela detta problemläge var såsom mycket annat ett arv från upplysningstiden. Här begynner den motsättning mellan den gamla »ortodoxin» och den nu framväxande »humaniserande» teologien, som sedan ligger bakom alla adertonhundratalets brytningar. Och en av de allra mest utsatta punkterna var därvid hela tiden kristologien. Den kristologiska polemiken ingick såsom ett led i en mera allmän polemik mot vad som gick under namn av dogmkristendomen. Men då den kristologiska dogmen betraktas såsom dogmen framför alla andra, kommer den att företrädesvis stå i skottlinjen. Den gammalkyrkliga kristologien betyder en förvanskning av äkta, ursprunglig, biblisk kristendom. Den bjuder spekulaton i stället för religion. Den gör Kristus otillgänglig, förpassar honom långt bort i ett oändligt fjärran. Han klädes i gudomlig skrud, men hans gestalt mister de konkreta, levande dragen o. s. v.

Anklagelsepunkterna äro många och i viss mån växlande. Dock kan man inom denna från 1700-talet utgående och under 1800-talet fortgående polemik urskilja vissa mera konstanta drag. Ett sådant genomgående drag är att man vill hävda »kyrkolärans» avstånd från den ursprungliga och rena kristendomen. Därvid kan man antingen söka draga upp en skarp gränslinje mellan den senare dogmbildningen och den bibliska kristendomen eller också flytta gränslinjen tillbaka, så att den skulle komma att löpa mellan evangeliernas Jesusbild, »Jesu lära» å ena sidan och den senare apostoliska kristendomen å den andra. Detta betraktelsesätt gör sig gällande ännu i Harnacks stora dogmhistoria, som betraktar den gammalkyrkliga kristologien såsom ett verk av den helleniska andan på evangeliets mark. Denna mer historiskt orienterade kritik förmåler sig sedan med invändningar av principiell art. Man bekämpar här den gamla kristologiens »intellektualistiska», »spekulativa», »metafysiska», »mytologiska» karaktär. Kristologien förvandlar kristendomen till en lära, som skall accepteras, och därtill en lära, vilkens oförnuftighet ligger i öppen dag.

Den bjuder oss en spekulaton, som har lösgjorts från den religiösa grunden och som sedan svävar fritt i det blå — teologin tvingas att göra uttalanden om de mest oåtkomliga ting. Teologien förvandlas till metafysik — bakgrunden för de kristologiska utsagorna är gammal grekisk metafysik — och till mytologi. Icke minst på detta sista lägges tonvikten: Kristus blir en mytologisk gestalt, en på jorden kringvandrande förklädd gudomlighet. Den historiska, levande gestalten förbleknar, Jesus av Nazaret försvinner för dogmens mytologiska väsen. Ett genomgående drag är det därför slutligen att man i motsättning till dogmens förklädda gudomlighet vill framhäva den mänskliga, konkreta gestalten och låta denna vara utgångspunkten för den nya kristologi, som skall ersätta den gamla.

Så pågår striden skarp mellan den traditionalistiska och den oppositionella teologien — och snarast skarpare under 1800-talet än under 1700-talet. Tvenne omständigheter medverka till denna skärpning: dels var den traditionalistiska linjen under 1700-talet alltför svag för att kunna bjuda något allvarligare motstånd — under 1800-talet blir den avsevärt förstärkt; dels får den föreslagna ersättningskristologien under 1800-talet fastare konturer än inom den karakteristiska upplysningsteologien, där i allmänhet intet positivt intresse för kristologi kunde uppbringas. Det är givet att man från det ena hållet betraktade den här omtalade kampen såsom en befrielsegärning — det gällde att undanröjda dogmförtrycket, att rena och förenkla kristendomen och därmed göra den tillgänglig för den bildade samtiden o. s. v.; den andra parten såg lika naturligt det hela som en hänsynslös attack mot kristendomens allra heligaste.

Situationen har under senare tid undergått en djupgående förvandling. När man nu från det förändrade läget blickar tillbaka på detta upprörda skede av den kristna tankens historia, kan man svårligen biträda någondera partens synpunkter. Man kan på intet sätt förvåna sig över att en skarp opposition mot den traditionalistiska teologien skulle framträda — denna var i själva verket blott alltför väl motiverad. Men å andra sidan ha också svagheter i den oppositionella teologien framträtt i grell belysning. Man kan icke heller gärna förvåna sig över att ingendera av de stridande parterna lyckades besegra den andra. Det vilar mycken tragik över hela debatten.

Det är som oftast beklämmande att lyssna till argumentationer och motargument. Gång på gång nödgas man konstatera att debatten mestadels är en debatt om formler och uttryck, men att de bakomliggande sakligt viktiga frågorna äro undanskjutna och obeaktade. Det kan vara svårt nog att avgöra vilkendera sidan som är *mest* oförstående för de avgörande religiösa motiven.

Gäller det nu att närmare belysa 1800-talets kristologiska brytningar, så kan det till en början vara lämpligt att undersöka arten av den kristologi, som tillkom för att ersätta den så skarpt kritiserade »dogmen». Ville man med ett par ord karakterisera hela denna kristologiska strömning, kunde man begagna uttrycket: den humaniserade Kristusbild. Denna terminologi kan med fördel användas, icke bara därför att den markerar den ifrågavarande kristologiens omedelbara sammanhang med den allmänt »humaniserande» kristendomstolkning, som bryter igenom med upplysningsteologien och som sedan dominerar inom 1800-talets ledande teologi, utan också därför att termen »humaniserade» ger oss en fingervisning om vad som är själva huvudsträvandet inom kristologien: det gäller att låta det humana, det mänskliga komma till sin fulla rätt vid teckningen och tolkningen av Kristusbild.

Men här komma vi till något, som — åtminstone vid första påseende — måste te sig ganska gåtfullt. Trots det att man är inställd på att låta det historiskt-mänskliga komma till oavkortat uttryck och livligt förebrår den äldre traditionalistiska teologin dess hållning härvidlag, blir icke desto mindre den Kristusbild, som tecknas för oss, egendomligt abstrakt och verklighetsfrämmande. Vilka skiftningar än kristustolkningen kan uppvisa, möta vi dock genomgående ett egenartat konstruktivt drag. Detta visar sig med full tydlighet, om vi taga en hastig överblick över den humaniserande kristologiens historia. Man skulle, om man går tillbaka till och medtager upplysningsteologiens begynnelseperiod, kunna fördela denna historia på tre skeden och tala om tre typer som avlöst varandra. Overallt är man angelägen om att betona »det mänskliga» i motsättning till »dogmen», men överallt återkommer lika fullt det abstrakta draget.

Upplysningsteologien vill i motsättning till ortodoxiens dogmatiska framställning visa hän till Jesu förkunnelse, till hans »enkla lära».

Man är mindre intresserad av personen och det kan därför knappast sägas att upplysningsteologien presterat någon kristologi i egentlig mening. Men man är som sagt så mycket mera intresserad av »läran». Här kommer nu emellertid genast det abstrakt-konstruktiva draget in. Det är ingalunda fråga om s. a. s. den nakna historien, icke om läran såsom sådan, utan om »läran» försåvitt som den sammanfaller med vad man man kallar de förnuftiga religionsidéerna. På dessa kommer därför i sista hand tonvikten att falla. De betraktas såsom måttstocken, med vilken det »historiska» skall mätas och dömas. Det som icke stämmer överens med dessa religionsidéer vill man avvisa såsom tillfälliga och oväsentliga föreställningar, ackomodationer till samtidens primitiva betraktelsesätt, judiska rester, som dröjt sig kvar o. s. v. Tilläggas må endast att de förnuftiga religionsidéer, om vilka det här talas, tänkas såsom någonting i och med den mänskliga naturen givet: om någon »gudsuppenbarelse» är det alltså endast så-tillvida fråga som det gudomliga tänkes tillhöra den mänskliga naturen såsom sådan.

Det andra skedet kan förläggas till förra delen och mitten av 1800-talet (med utlöpare ännu längre fram). Kristustolkningen står här under starkt inflytande av 1800-talets idealistiska filosofi. Om man under 1700-talets upplysning endast med reservation kan tala om en kristologi, är den ledande teologien under detta andra skede uppenbarligen livligt intresserad för kristologisk nybyggnad. Det är karakteristiskt att tyngdpunkten flyttas över från »läran» till personen. Den dominerande synpunkten är: Kristus såsom »idealmänniskan». Också andra analoga uttryck komma till användning — Schleiermacher föredrar som bekant termen »urbild». Även här finna vi hur det abstrakt-konstruktiva draget åter och åter kommer igen. Att detta är fallet ifråga om Schleiermachers Kristusbild har väl tämligen allmänt erkänts. Kristus är för Schleiermacher den som förkroppsligar det religiösa idealet — det absoluta beroendeförhållandet. Det är under sådana förhållanden alldeles icke underligt att Schleiermachers Kristus kommer att sakna levande drag och bli en blodlös, starkt spiritualiserad gestalt. Det kunde vara tillräckligt att såsom belägg hänvisa på Schleiermachers behandling av frestelseberättelserna.

Inför dessa står han rådlös: de strida mot bilden av den upphöjda, stoiskt färgade ro, som religionsbegreppet fordrade.

Särskilt vill jag i detta sammanhang dröja ett ögonblick inför 1800-talets speciellt omhuldade bestämning: idealmänniskan. Det kan på goda grunder ifrågasättas, om det i hela kristologiens historia finnes ett mera ofruktbart begrepp. »Idealmänniskan» är i själva verket ingenting annat än en fantasibild, därvid var och en målar efter sina speciella »ideal». Att det verkligen förhåller sig på detta sätt illustreras på ett slående sätt av Viktor Rydbergs utläggningar om Kristus såsom idealmänniskan.

Till Rydbergsjubileet 1928 utkom en bok om Viktor Rydbergs ställning till religion, kristendom och kyrka, författad av lektor Einar Elg. Boken ger en översiktlig framställning av Rydbergs ståndpunkt i de till behandling upptagna frågorna men är i övrigt nära nog panegyrisk — den saknar i betänklig grad nödigt perspektiv; det förefaller, när man läser den, som skulle snart sagt ingenting skett i teologiens värld sedan den tid då Rydberg uppträdde. Boken ger oss emellertid, som sagt, en förtjänstfullt klar bild av vad Rydberg själv menade och åsyftade. Han kände sig gå till strids mot dogmbundenhet och andligt förtryck. Några ord ur en artikel från 1866 »om de kyrkliga förhållandena» äro karakteristiska. »Ingen kan», skriver Rydberg, »längre för sig eller andra dölja vad striden gäller och vad partierna i grunden heta. Trostväng och samvetsrätt, vidskepelse och upplysning, andligt slaveri och mänsklig självbestämmelse, dogmatism och religiös innerlighet äro de motsatser, som här sammanstöta». Mot denna bakgrund avtecknar sig nu Rydbergs kristologi. Den skildras av Elg fullt korrekt i följande ord: »Jesus och hans förkunelse äro enligt Rydberg icke bara odogmatiska, de äro därtill också alltigenom humana för att icke säga liberala: frihetsälskande och människovänliga, kulturbetonade och optimistiska» (E. Elg: V. Rydbergs ställning till religion, kristendom och kyrka, sid. 156). Jesu lära är, skriver Rydberg, »så demokratisk och frihetssyftande» den kunde vara. Starkt betonas dess etiskt utåtriktade, kulturvänliga och världsförbättrande innebörd, likaså det »filantropiska» draget. Ett karakteristiskt ord av Rydberg lyder: »så stora krav Jesus uppställde på mänsklig fullkomlighet, så milt bedömde han våra synder och brister».

Rydberg återfinner, fastslår Elg, »i Jesu förkunnelse något av liberalismens på samma gång pliktbetonat allvarliga som i sin optimism glada och i sitt oberoende av allt yttre trygga livssyn och livsstämning» (Elg, a. a., sid. 160). På detta sätt målas alltså Kristus såsom den »idealmänniska», vilken skall träda i stället för kyrkans »ur oförnuftets Hades» upphämtade obegripliga och vidunderliga gestalt. Idealmänniska är han, därför att hans lära, »rätt förstådd», »visar sig vara ett uttryck av det allmänna, i mänskligheten verkande gudomliga förnuftet själv» — i dessa Rydbergs ord framträder tydligt hans sammanhang med traditionen från upplysningstiden. Mänskligheten möter här den »gudomliga förebild, som är den mänskliga idealbilden». Den kristusbild, kring vilken Rydberg ville ena människorna är, säger han, »den hjärtsmältande bilden av försonaren, vari varje till religiöst och sedligt medvetande kommen själ skulle ha igenkänt den i dess eget djup med Guds finger tecknade bilden av människosläktets andliga urtyp».

Det kan vara överflödigt att framdraga ytterligare intyg om den Rydbergska kristologiens art. Dess grunddrag framstå efter det redan sagda med full tydlighet. Begreppet idealmänniska inbjuder en var att inläsa sina egna ideal. Rydberg har också tecknat sin Kristusbild efter de ideal som föresvävade adertonhundratalsidealismen vid århundradets mitt och under decennierna närmast därefter. Hans teckning verkar på en nutida läsare nära nog parodisk. Denne optimistiske, kulturvänlige, filantropiske och demokratiska Kristus är — kunde man säga — mera en inkarnation av dåtidens Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning än av Gud Fader Allsmäktig. Det är givetvis ett svalg befäst mellan evangeliernas Jesusbild och denna 1800-talsliberalismens idealmänniska. Och »bibelns lära om Kristus» ter sig förvisso helt annorlunda än Rydberg menade.

Det är alltså tydligt att Kristustolkningen även här är i hög grad abstrakt, konstruktiv och verklighetsfrämmande. Ja, begreppet idealmänniska visar sig vara alldeles särskilt riskfyllt. Det har intet eget innehåll och därför fyller var och en det utan större svårighet med de »ideal» som anses eftersträvansvärda. Man polemiserar starkt mot »dogmens» fantasiväsen och vidunderliga gestalt. Men den idealmänniska, som man i dess ställe vill föra fram är i själva verket ingen-

ting annat än ett överkligt fantasiväsen. Meningen är att det högsta mänskliga här på samma gång skall representera det gudomliga. Men resultatet blir — och det är ju intet enastående i kristologiens historia — ett slags mellanväsen, som står fjärran från både »det gudomliga» och »det mänskliga».

Det är mig icke möjligt att här mera än endast helt flyktigt beröra kristologien under 1800-talets senare decennier. Under denna tid vill man snarast med ännu större intensitet än tillförne tala om »den historiske Jesus» — såsom slagordet lydde. Man vill hänvisa till den mänskliga, historiska gestalten i våra evangelier. Olika teckningar av »Jesu liv» avlösa varandra. Men icke desto mindre kunna vi även här göra iakttagelser, som äro analoga med dem vi nyss gjort. Också här faller det konstruktiva och abstrakta draget i ögonen. När Ritschl gör Guds-rikes-tanken till centrum och karakteriserar denna efter Kants och den humaniserande idealismens ideal med eliminerande av urkristendomens starkt eskatologiska inställning, är det givetvis icke fråga om en återgång till det historiska såsom sådant utan om en djupt ingripande omtolkning. När Harnack vill låta det hela kretsas kring förkunnelsen om Gud såsom vår Fader, människorna såsom bröder och själens oändliga värde, ligger sammanhanget med upplysningens rationella religiösa idéer i öppen dag — och likaså avståndet mellan denna idyll och evangeliets värld. När slutligen Wilhelm Herrmann visar oss hän till »Jesu inre liv», så är i själva verket detta Jesu inre liv närmast fattat såsom ett paradigm på den sedliga godhetens idé, sådan som Herrmann under inflytande av Kant fattar denna. Också här går det abstrakta draget igen.

Efter denna snabbteckning av upplysningens och 1800-talets kristologi kunna tvenne satsar fastställas. 1) Man utgår hela tiden — och med rätta — från att Kristi »sanna mänsklighet» blivit undanskjuten av den traditionalistiska teologien; man vill framhäva denna sida och därmed det historiska och konkreta. Men resultatet blir överallt — vilka skiftningar vi eljest kunna iakttaga — en viss egendomligt abstrakt hållning, vilken omformar det historiska efter vissa, på förhand faststående teorier. Ja, det finnes strängt taget i dessa Kristus-tolkningar långt mera av rationell metafysik än det fanns i den gamla kristologiska dogm, som man ville bekämpa och övervinna — detta

gäller till och med i förhållande till den ritschlska teologi, som ju eljest — som bekant — gärna ordade om sin egen antimetafysiska hållning. 2) Vi måste vidare fastställa, att det som var själva nerven i all Kristusbekännelse — icke bara i den formulerade gammalkyrkliga dogmen utan i all Kristusbekännelse från dess första början — skymmes undan i denna humaniserande Kristustolkning: den grundtanken nämligen att det är Gud själv, som i Kristus träder oss till mötes. Här i den humaniserande Kristustolkningen blir det i stället så, att vi möta en människa, vilken meddelat vissa förment allmängiltiga religiösa sanningar eller en »idealmänniska» eller en gestalt som är bärare av »det rena religionsidealet» eller av »den sedliga godhetens idé» o. s. v. Om Gud och det gudomliga kan man i detta sammanhang endast tala, försåvitt som »det högsta mänskliga» göres till identiskt med »det gudomliga» — en tankegång som i själva verket är den uttalade förutsättningen eller den latent bakgrunden för all humaniserande kristologi.

I betraktande av vad vi nu kunnat konstatera är det icke överraskande, att den tvåhundraåriga kampen mellan den traditionalistiska och den humaniserande kristologien icke lett till något resultat — i varje fall icke till något tillfredsställande — och icke heller att det vilar ett stycke tragik över hela diskussionen. Det är däremot på intet sätt överraskande att det växte fram en opposition mot den traditionalistiska kristologien. De kan t. o. m. på goda grunder sägas, att oppositionen verkligen träffar en öm punkt i den traditionalistiska teologien, när den åter och åter gör gällande att Jesu »sanna mänsklighet» blivit fördunklad. Men det måste då genast tilläggas, att denna invändning icke egentligen träffar den gammalkyrkliga »dogmen» utan den efterföljande skolastiska teologi, vilken ställt som sin uppgift att rationellt förklara, huru »det gudomliga» och »det mänskliga» i Kristus kunde förbindas med varannat. Medan den chalcedonensiska bekännelseformeln nöjt sig med att konstatera förhandenvaron av vad den på sitt språk kallar den gudomliga och den mänskliga naturen hos Kristus och avvisat eller i varje fall undvikit alla försök till rationell förklaring, är den följande mera skolastiska teologien genomgående inriktad på att åstadkomma en dylik rationell förklaring. Och detta leder i sin tur just till ett undanskymmande och fördunklande

av Jesu »sanna mänsklighet». Kristus kommer — tvärtemot den gammalkyrkliga bekännelsens intentioner — att betraktas närmast såsom en slags teofani, såsom en på jorden vandrande förklädd gudomlighet. Det här antydda rationella draget sätter sig fast i den traditionalistiska teologien. Det är utomordentligt karakteristiskt att de försök, som i Sverige göras att vederlägga Rydberg och hans tal om »dogmens oförnuftighet», just kunna vilja visa upp huru »dogmen» låter sig rationellt förklaras. Framför allt må det i detta sammanhang vara befogat att fästa uppmärksamheten på 1800-talets s. k. kenosis-teori, som var den traditionalistiska teologiens främsta försvarsverk gentemot oppositionen. Denna teori är till sin innersta struktur ingenting annat än ett försök att rationellt förklara och försvara den kristologiska dogmen, att förklara huru det kunde vara möjligt att »det gudomliga» och »det mänskliga» i Kristus kunde förbindas till en enhet. Men denna teori är på samma gång ett intyg om hur svagt ställd den traditionalistiska teologien nu var och hur hårt den prässades av oppositionen. Ty den rationella förklaring man här ville ge kunde av 1800-talets kenosis-kristologi endast genomföras på så sätt att det kristologiska huvudmotivet försvagades och fördunklades.

Men om alltså den humaniserande kristologien träffar den traditionalistiska på en öm punkt, så kan det å andra sidan ingalunda sägas, att den själv tillvaratar trons egna, karakteristiska synpunkter och att den skulle kunna betraktas såsom fullgod ersättning för den de-troniserade kristologien. Ju längre bort vi komma från 1800-talet, desto skarpare har den teologiska forskningen kritiskt belyst den ledande 1800-talsteologiens kristologiska strävanden. Vi hava i det föregående kunnat fastställa att man icke lyckades i sina bemödanden efter att låta det konkreta, historiskt-mänskliga i Jesusgestalten framträda -- den bild som tecknades fick tvärtom genomgående ett egendomligt abstrakt-konstruktivt drag. Vi vilja nu vidga vår kritiska betraktelse och ytterligare belysa den ifrågavarande kristologien dels från historisk-kritisk och dels från principiell synpunkt.

Det kan då först framställas att den humaniserande teologiens Jesusbild saknar historisk grundval. De senaste decenniernas exegetiska forskningar ha med full tydlighet visat oss huru stora de svårigheter äro, som möta alla försök att gå tillbaka till »den historiske

Jesus»; gränsen mellan honom och lärjungarnas tolkning av honom är flytande. Svårigheten och osäkerheten äro här i varje fall vida större än den ledande 1800-talsteologien i regel förmenade. Men mitt i denna osäkerhet är en sak fullkomligt säker, och det är att den humaniserande teologiens karakteristiska Jesusbild icke motsvaras av den historiska verkligheten. Hela denna teckning av Jesusgestalten, vilken ytterst går tillbaka till upplysningstiden, har oåterkalleligen frätts sönder. Ramlat har den typiska bild Rydberg tecknade av Jesus såsom den kulturvänlige och världsförbättrande optimismen, ramlat har det sedvanliga starka betonandet av gudsriket såsom ett väsentligen inomvärldsligt ideal, ramlat likaledes den gängse distinktionen mellan Jesu »ljusa livssyn» och den »dystra paulinismen». Den s. k. religionshistoriska skolans forskningsarbete har inlagt en stor förtjänst genom att omöjliggöra denna alltifrån upplysningsliberalismen gängse omtolkning av de historiska urkunderna. Två ting betyga mer än något annat, att det är ett svalg befästat mellan denna humaniserande teologi och urkristendomen, nämligen den dominerande rol som det *dualistiska* och det *eskatologiska* perspektivet spelar. Kampen mot de onda, gudsfientliga makterna och gudsríkets övervärldsliga karaktär visa nogsamt att det för urkristendomen icke var fråga om någon optimistiskt orienterad idyll-religion.

Vidare må det fastställas, att den humaniserande kristologien från 1800-talet har en skev syn på den gammalkyrkliga Kristusbekännelsen. När A. von Harnack i sin monumentala dogmhistoria betraktar den gammalkyrkliga dogmbildningen såsom ett verk av den hellenistiska anden på evangeliets verk, alltså såsom resultatet av en helleniseringsprocess, kan detta sägas vara en sammanfattning av den historietolkning, som så småningom mognat inom den humaniserande teologien. Denna syn på saken sammanhänger med den gängse anklagelsen för metafysik: den gammalkyrkliga kristologien skulle få sin egentliga prägel genom inflytande från den grekiska filosofiens rationella metafysik. Nu är det ju obestridligt, att kristendomstolkningen inom den gamla kyrkan tagit intryck av sin »hellenistiska» omgivning. Men ingenting vore oriktigare än om man ville hänvisa till kristologien såsom det oförtydbara intyget om »helleniseringsprocessen». Ser man på de bärande motiven i denna kristologiska historia och på de tvenne

fronter, på vilka kampen utkämpas av den gamla kyrkan, så måste man tvärtom konstatera, att de kristologiska huvudmotiven stå i ett dubbelt motsatsförhållande, nämligen dels mot grekisk filosofi och dels mot de hellenistiska mysteriereligionerna.¹ På den ena fronten gäller det att avvisa tanken på Kristus såsom ett mellanväsen mellan Gud och människor — varhållst en kristologi av denna avvisande typ gör sig gällande, är det ofelbart fråga om influens från grekisk filosofi. Där- emot är den gammalkyrkliga huvudtanken — inkarnationstanken, tan- ken på att det är Gud själv som möter i Kristus — städse »en dårskap för grekerna». Den gammalkyrkliga kristologiens andra front är en front mot all kristologi av teofanitypen, d. v. s. en front mot all in- fluens från mysteriereligionerna. Den mänskliga gestalten får icke undanskymmas. Det är här, i den mänskliga ringheten, Gud möter. Detta förhållande är det som den chalcedonensiska formeln vill ut- trycka med sina satser om »de tvenne naturerna», som äro »oupplösligt och oskiljaktigt, utan sammanblandning och förvandling förenade». Formeln har som bekant ofta klandrats för att den stannat i negativa, avvisande bestämningar och icke velat positivt säga *huru* enheten av den gudomliga och mänskliga »naturen» skall komma tillstånd. Den efterföljande teologien sökte sedan avhjälpa denna »brist» genom att åstadkomma ett slags rationell förklaring. De skolastiska spekulation- ner, som så kommo till stånd, betydde att en inkörsport för allehanda rationell metafysik öppnades. Vad själva saken — kristologien — be- träffar blev resultatet att teologien kom att slå in just på de vägar som Chalcedonense ville avvisa, d. v. s. Kristus kom antingen att be- traktas som ett dubbelväsen eller också blev hans »sanna mänsklighet» undanskjuten: teofanitypen segrar, Kristus fattas närmast såsom en förklädd gudomlighet. Detta är den kristologiska situation, som här- skar ännu under »ortodoxiens» tid — och det är mot denna bakgrund den framväxande oppositionen måste ses. Vad vi med det nu sagda velat fastslå var emellertid närmast, att den humaniserande kristolo- gien på ett skevt sätt bedömt den gammalkyrkliga Kristusbekännelsen, att denna icke kan förstås såsom en helleniserande förvanskning av den ursprungliga Kristustron, att det här ingalunda är fråga om någon

¹ Jfr ytterligare min artikel i Sv. teol. kvartalsskrift 1929, häfte 1: »Innebär den gammalkyrkliga kristologien 'hellenisering' av kristendomen?»

rationell metafysik, men att en dylik är starkt företrädd inom den humaniserande Kristustolkningen själv — liksom naturligtvis också inom skolastisk teologi.

Att den humaniserande kristologien är nära förbunden med en sådan rationell metafysik visar sig tydligt, om vi slutligen skärskåda den från en mera principiell synpunkt. Bakgrunden för denna kristologi är nämligen genomgående en idealisering av det mänskliga, med andra ord den tanken att det högsta mänskliga är lika med det gudomliga. Man vill visa upp att vi hos Kristus möta det högsta mänskliga — det fullkomnade religionsidealet, idealmänniskan, den fulländade sedliga godheten o. s. v. — och man vill därmed demonstrera förhandenvaron av det gudomliga i Kristus. Härom kan nu till en början sägas att hela denna demonstrationsmetod är den kristna tron principiellt främmande. Kristustron har aldrig vilat och kan icke vila på dylik grund. Här gäller i stället det nytestamentliga ordet: ingen kan kalla Jesus Herre annat än i den helige Ande. Med andra ord: Kristus är icke *därför* gudsuppbararen att vi skulle kunna konstatera hans överensstämmelse med våra »ideal» eller med vad vi skulle vilja kalla »gudomligt», icke *därför* att vi välja honom och tilldöma honom priset, utan *därför* att vi betvingas, *därför* att Han drar bort höljet och låter oss se in i Guds hjärta.

Men vidare och framför allt måste det sägas, att i denna kristologi själva det kristologiska huvudmotivet håller på att gå förlorat. Ty detta huvudmotiv röjer sig ingalunda i tanken på ett uppåtstigande, en idealisering och sublimering av det mänskliga. Det som kristologien s. a. s. står för är icke en väg nedifrån uppåt utan Guds väg uppifrån nedåt, ett Guds »inträde» i syndens och dödens värld.

Överblicka vi den teologiska situationen för närvarande, så må det fastställas att såväl den skolastiska som den humaniserande kristologien hör det förgångna till. De ha båda uttömt sina krafter i ändlös strid med varandra. Ingendera kan visa väg framåt. Icke heller kan lösningen vinnas genom någon slags kompromiss mellan båda. Må vara att både den ena och den andra av dessa typer alltjämt kunna göra sig förnumna — detta är i så fall att betrakta såsom efterverkningar. Båda dessa kristologiska typers kraft är förgången. De höra som sagt båda det förgångna till.

Felet med den skolastiska kristologien var icke det att man här ville göra allvar med »inkarnationstanken», tanken på Guds kommande i Kristus. Men felet låg närmast i de rationella förklaringsförsök, som ledde till att man faktiskt föranleddes till att eliminera den mänskliga ringheten. Man hade icke djärvhet nog att låta tron — Kristustron — stå där i all sin paradoxalitet och man såg därför icke heller på allvar Gud i Kristus: Guds bilden blev icke bestämd och präglad av Kristus. Felet med den humaniserande kristologien var icke att man nu lägger vikten vid den mänskliga gestalten. Snarare måste det sägas, att denna intention endast alltför bräckligt kom till uttryck. Ty den mänsklighet, om vilken det nu blev tal, var en idealiserad mänsklighet, en »idealmänniska». Också här kom på sitt sätt den mänskliga ringheten till korta. Därför kunde man stanna vid det idealiserade mänskliga under förmenande att man här hade att göra med det gudomliga. En falsk theologia gloriæ! Såsom all teologi, vilken är beroende av idealistisk metafysik.

För en teologi, som intet annat vill än »förstå» den kristna tron — i den mån detta är möjligt — gäller det att tränga in i den klassiska Kristusbekännelsen och klarlägga dess grundmotiv. Här är det varken fråga om en teofani eller en idealmänniska. Tron frågar efter intet annat än Gud allena. Kristologien bildar intet undantag. Också här gäller det intet annat än Gud allena, Gud skådad i »den föraktade människan Kristus» — för att bruka Luthers karakteristiska ord. Det är icke fråga om en teofani, en förklädd gudom, som vi skulle spekulera över. Det är icke heller fråga om ett religiöst geni, som vi skulle beundra, och lika litet om en »idealmänniska», som vi eventuellt skulle söka efterlikna. Idealmänniskor finnas icke. De äro lika mycket fantasiväsen som den halvgud, om vilken Arius på sin tid talade. Nej, det som tron icke upphör att tala om — det är den lidande och segrande, dömande och försonande gudomliga kärleken, den Gud som möter oss i »den föraktade människan Kristus». Hela Kristusbekännelsens innehåll ligger inneslutet i det paulinska ordet: »det var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv». Tron är förvissad om att här finna Gud. Men detta betyder nu icke någon väg till en ny rationell gudskunskap, vunnen på annat sätt än spekulatiöns. Det betyder icke att Gud nu skulle kunna s. a. s. infångas i adekvata be-

grepp. Den Gud som tron här ser »uppenbarad» är *på samma gång* — såsom Luther klart insåg — under jordelivets villkor »fördold».

Så till sist blott en randanmärkning med hänsyn till det nutida kristologiska läget. Inom den nutida teologien kan man litet varstans iakttaga en nog så skarp frontställning gentemot den kristologiska typ, som här kallats den »humaniserande». Detta är väl förklarligt. Denna typ är den som ligger närmast bakom oss och alltså den som närmast påkallar en uppgörelse, i samma mån som dess inre svaghet blivit uppenbar. Nu förhåller det sig emellertid så, att denna i och för sig nödvändiga uppgörelse understundom kan taga sig former, som visa sig vara ganska riskabla. Jag tänker här närmast på den s. k. dialektiska teologien, på böcker sådana som Barths Dogmatik och Brunners *Der Mittler*, vilka båda ingående behandla kristologiska frågor. Särskilt Brunner har förtjänstfullt skarpa analyser både av 1800-talets och den gammalkyrkliga kristologien. Men det förefaller som om hans position — och detta gäller i ännu högre grad om Barth — närmast skulle bli en ren negation av den »humaniserande» kristologien. Icke bara oppositionsställningen till denna utan även andra omständigheter ha medverkat till att man inriktar sig på att såvitt möjligt lösgöra kristologien från all historia, vilken helt och hållet står »under domen». Med denna inställning försvinner åter den spänningsfyllda syntes, som är all äkta kristologis kännetecken. Vägen bär då icke fram till den klassiska Kristusbekännelsen utan tillbaka till den skolastiska kristologien med dess rationella teologi — något som uppenbart är fallet hos Barth.

TEOLOGISK LITTERATUR

ET NYT VÆRK OM ORIGENES.

EUGÈNE DE FAYE: *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée* I—III (vol. I: *Sa biographie et ses écrits*, 243 s. 1923, vol. II: *L'ambiance philosophique*, 248 s. 1927, vol. III: *La doctrine*, 306 s. 1928), *Bibliothèque de l'école des Hautes Etudes* vol. XXXVII, XLIII, XLIV, Leroux, Paris.

Efter at Harnacks Dogmehistorie paa saa mange Maader fundamentalt havde ændret Opfattelsen af Oldkirkens indre Udvikling, var en af de mest paakrævede Opgaver indenfor Forskningen over Kirkens ældste Historie at gennemgaa alle Enkeltheder udfra de nye Synspunkter, at skrive en Række Monografier over »Kirkefædrene» lige fra Markion til Augustin. En hel Række saadanne Biografier har set Dagens Lys, men endnu havde ingen vovet at give sig i Lag med Origenes. Det var for saa vidt ikke at undre sig over, idet det nødvendige materiale først for ganske nylig er skaffet tilveje gennem Berlinerakademiets nu næsten afsluttede kritiske Udgave af Origenes' Værker. Med de gamle Udgaver var det ikke muligt at stille noget op. Men kritiske Tekster var ikke nok, der krævedes en Mand med ganske særlige Forudsætninger, med et indgaaende Kendskab til ældre og yngre græsk Filosofi, en Mand der var indlevet i den oldkirkelige Tradition og — sidst men ikke mindst — en Mand, der beherskede det store og udviklede Felt, der betegnes ved Ordet Gnosticisme. Disse Forudsætninger sad den nu afdøde Professor Eug. de Faye i en ganske særlig Grad inde med. Og ikke blot det. Franskmænd har i Almindelighed en misundelsesværdig Sans for at skrive klart, men selv blandt Gallere skal man lede længe for at finde en Forfatter med de Fayes Evne til at udrede de vanskligste Problemer kort og letfatteligt, saa at man synes selv et Barn maatte kunne forstaa det. Intet Under derfor at alle der kendte de Faye og havde læst hans tidligere Værker med stor Spænding imødesaa Udgivelsen af Origenes' Biografi, et Værk som man vidste var Frugten af mange Aars intenst Arbejde. Og lad os sige det straks: Forventningerne blev ikke skuffet. Der kan muligvis i Enkeltheder være mangt og meget at berigtige — maaske dog

snarere at supplere -- men det sikre er at vi nu har en virkelig Standardbiografi af den store aleksandrinske Kirkelærer, et Værk der vil være det uundgaaelige Grundlag for Fremtidens Forskninger over samme Emne, et Værk »d'absolument premier ordre» for at bruge et af de Faye selv ofte anvendt Udtryk.

For ret at forstaa hvilken Berigelse nærværende Arbejde betyder for den kirkehistoriske Litteratur vil det være nødvendigt at kaste et Blik tilbage paa hvad der hidtil forelaa om Origenes. Hovedværkerne var Redepennigs Origenes (I—II, 1841/46) og Denis: *De la philosophie d'Origène* (1884). Begge udmærker sig ved stor Grundighed og var for deres Tid ikke uden betydelige Fortjenester. Men de lider af saa afgørende Mangler, at deres Værdi er stærkt begrænset. Først og fremmest er der Spørgsmaalet om Kildematerialet: hvilken Tillid kan man have til de latinske Oversættelser? Dette Spørgsmaal kunde i Virkeligheden ikke besvares før der forelaa en kritisk Udgave. Stolende paa Rufins Oversættelse af »*De Principiis*» lader navnlig Denis sig Gang paa Gang vildlede. Men dertil kommer som det andet, at ingen af de to Forfattere har faaet Origenes anbragt i det Milieu hvor han hører hjemme. Med hensyn til Indflydelsen fra den græske Filosofi opererer de kun med Klassikerne (Platon, Aristoteles) paa den ene Side og Neoplatonismen paa den anden Side. Den yngre Platonisme og Stoicisme, Philo og Gnosticismen er — i hvert Fald hos Redepennig og væsentlig set ogsaa hos Denis — ladet ude af Betragtning. Men heraf følger med Nødvendighed at hele Fremstillingen af Origenes' Tanker bliver stiv og død; man faar Indtrykket af en intellektualistisk Systemmager, hvis Problemer alle mere eller mindre undersøges i Lyset af 4. og 5. Aarh:s Dogmestridigheder. Et noget mere levende — men til Gengæld langt mindre fuldstændigt — Billede af Origenes fik man i Biggs »*The christian Platonists of Alexandria*» og i to Artikler af Westcott (*Origen and christian philosophy*, *Contemporary Review* 1879, p. 324—39 og 489—502). Hos begge disse Forfattere sporer man en voksende Forstaaelse af Origenes' Ejendommelighed og tillige en stærk Sympati for den forkætrede Kirkelærer (»He indicates if he does not bring, the true remedy for the evils of that Africanism, which has been dominant in Europe since the time of Augustin»). Her følger de Faye Bigg og Westcott, men ellers er paa alle Punkter Harnack hans Læremester; og de Faye anerkender sig altid villigt som Eleven. »Dogmehistoriens» Synspunkter er ogsaa hans; hvad han vil er at applicere dem paa et enkelt Punkt og derved skabe ny Klarhed.

Derved kommer de Fayes Værk til at staa som en overbevisende Illustration til Rigtigheden af Harnacks Tanker. Og samtidig har han sat sig det som Opgave at naa tilbunds i Spørgsmaalet om Oversættelsernes Værdi og at anbringe Origenes i det filosofiske Milieu hvor han hører hjemme. Først naar dette Arbejde er tilside, vil det være muligt at tænke paa at forstaa Origenes System og at vurdere det efter Fortjeneste — ikke udfra de følgende Aarhundreders dogmatiske Stridigheder, men udfra Samtidens hedenske og kristelige Tænkning.

De første fire Kapitler af første Bind (p. 1—50) helliger de Faye Origenes' Liv og personlige Udvikling. Der er her intet særlig nyt; vi faar at vide hvorledes Origenes opdrages af kristne Forældre (Forf. mener dog snarest at Faderens Omvendelse falder efter Sønnens Fødsel)¹ faar Tidens almindelige filosofiske Skoleuddannelse, bliver Elev af Clemens, hos hvem han lærer den allegoriske Fortolkningsmaade, og beslutter helt at forsvare den verdslige Viden. Da Clemens drager væk, bliver Origenes selv Lærer, og Nødvendigheden af at gendrive Filosoferne fører ham til at tage de filosofiske Studier op paa ny, og han indser nu at disse ikke blot er nyttige i apologetisk Øjemed, men kan tjene til at skabe Klarhed over Kristendommen selv. 215—18 er han da naaet til den Grundopfattelse, han saa at sige uden en eneste Modifikation bevarer gennem hele sit lange Liv, og han begynder at udgive sine Værker, hvormed han fortsætter lige til faa Aar før sin Død. Dette Afsnit hos de Faye indeholder som rimeligt er ikke noget særlig bemærkelsesværdigt. De eneste Afvigelser fra Harnack (Chronologie II, p. 30 og 36) er — saa vidt jeg har bemærket — at de Faye sætter Origenes' Møde med Mamæa efter 222 (byggenede paa Eus, h. e. VI, 21, 3) ikke til 218, og at han antager at Origenes er død i Cæsarea 251, ikke i Tyrus 254, uden dog at give særlige Grunde til at foretrække denne Overlevering. Vi faar et smukt Billede af den Ro og Taalmod hvormed den store Aleksandriner bærer de Forfølgelser han bliver udsat for fra Biskoppens Side — Stridigheder som, det maa man ikke glemme, absolut intet dogmatisk Grundlag havde. Origenes' Ortodoksi synes ikke at være blevet officielt antastet i hans egen Levetid.

De følgende ni Kapitler (p. 51—213) behandler Origenes' Værker. Vi faar at vide hvor mange han har skrevet og hvor mange der er bevaret; der gøres Rede for den tekstkritiske Methode — Samtidens

¹ Navnet Origenes, der vel staaer i Forb. m. Horus, synes at vise dette.

almindelige — der er anvendt ved Udarbejdelsen af Hexapla (Cap. VI). Det lykkes de Faye at give et virkelig klart Billede af hvad en Kommentar af Origenes er og hvad den allegoriske Metode betød for hans Fortolkning — at den var nødvendig om ikke af anden Grund, da som den eneste Udvej til at bevare Gammel Testamente (Cap. VII). Cap. IX viser os Origenes som Prædikant, og her kommer de Fayes Evner ret til deres Udfoldelse: det er som havde man selv hørt en Homilie af den store Bibeludlægger. Med rette prises Origenes Prædikener i høje Toner. Cap. X—XI behandler »Contra Celsum»; Forf. mener at det er muligt at rekonstruere Celsos' Værk fuldt ud paa Grundlag af Origenes' Modskrift; derimod mener han det ikke sandsynligt at Celsos er identisk med den af Lukian omtalte Epikur-Discipel af samme Navn, dertil er, trods al Skepticisme, det platoniske Præg hos Origenes' Modstander for stærkt (jvnf. p. 142 f. Man forbavses noget ved i 2det Bind p. 186 at finde Udtrykket: »imbu jusqu'au moelles de l'esprit d'Epicure» anvendt om Celsos. Udtrykket forekommer vel noget overdrevet efter det Billede der ellers gives af Manden.) De to Kapitler — som bør læses i Sammenhæng med vol. II, Cap. XIII) — giver os et godt Indblik i Kampen mellem de to jævnbyrdige Modstandere og viser hvorledes Celsos og Origenes paa en Række Punkter i Virkeligheden operer med samme Grundopfattelse navnlig med samme platonisk-stoiske Gudsbegreb.¹ Det følgende Afsnit (Cap. XII)

¹ Ligheden mellem Origenes og Celsos er for nylig blevet gjort til Genstand for en dygtig og interessant Undersøgelse af Anna Miura-Stange (Celsus und Origenes, Das gemeinsame ihrer Weltanschauung, Beiheft zu ZfntW. 1926). Forfatterindens Tesis, som gennemføres med den største Dygtighed, er den at de to Modstandere bygger paa samme platonisk-stoiske Filosofi og derfor paa saa godt som alle Punkter er enige (i Gudsopfattelsen, i Kosmologien, Antropologien, i Betragtningen af Magien, de repræsenterer den samme Blanding af Rationalisme og Overtro), fraregnet Origenes' »Absolute Nein« overfor det hedenske Samfundsliv, den hedenske Moral og Kejserdyrkelsen. Undersøgelsen er som sagt foretaget med stor Dygtighed, og man forbavses mere end én Gang ved at se hvor store Lighederne er. Men paa et afgørende Punkt er den forfejlet. Det omtales vel i et Afsnit at der hersker Uenighed mellem de to om Teologien, hvorefter der polemiseres ivrigt mod et for længst glemt tysk Skrift om dette Emne. Men i det hele lægges der ikke stor Vægt paa denne Forskel. Det skyldes sikkert at Fru Stange udelukkende har bygget sit Arbejde paa »Contra Celsum». Var hele Origenes Teologi blevet undersøgt i Sammenhæng, vilde man have set hvor fundamental den anførte Forskel i Virkeligheden er. Thi Forsynet spiller ikke en underordnet Rolle i Origenes System, saaledes at dette skulde forblive omtrent det samme, hvad enten Forsynstanken er der eller ikke. Tanken om en Gud der styrer alt og anvender alt i en højere Pædagogis Tjeneste til Menneskenes Frelse, Tanken om *πρόνοια*

gennemgaar de to Lejlighedsskrifter »Om Bønnen» og »Om Martyriet», hvilket sidste de Faye mener affattet i Cæsarea i Palæstina under Forfølgelsen 235. Tilbage staar at omtale de interessanteste Afsnit i dette første Bind, nemlig Cap. V (om de latinske Oversættelser samlet), Cap. VIII (om »De Principiis») ¹ samt Cap. XIII (om Fragmenterne). Det er her de kildekritiske Spørgsmaal stilles og besvares. Forf. søger først at forklare hvorfor saa mange af Originalerne er forsvundet og vender sig derpaa til Oversættelserne (det drejer sig som bekendt væsentlig om Rufins Oversættelse af »De Principiis» og Rufins og Hieronymus' Oversættelser af Kommentarer og Homilier). Hvilken Tillid kan vi have — spørger de Faye — til disse Værker som Kilder til Oplysning om Origenes Teologi? Detailundersøgelserne findes ikke her men fremlægges i Fodnoter under Skildringen af »La doctrine» i 3die Bind, og vi skal derfor ogsaa indskrænke os til Forf.s endelige Konklusion: »Ainsi sur ces points où il est possible de contrôler notre traducteur il est avéré qu'il ne respecte pas son texte. Il est à présumer qu'il n'a pas été plus scrupuleux dans tout le reste de sa traduction. Ainsi partout où sa traduction paraît contradictoire ou obscur, on a le droit de soupçonner que Rufin a remanié l'original qu'il traduisait. Le doute n'est plus permis. La version latine de De Principiis est gravement sujette à caution. Il n'est plus possible d'en faire l'une des principales sources de la théologie d'Origène. A vrai dire, on n'en peut utiliser avec assurance que les parties que l'on peut contrôler» (p. 62—63). Og ganske det samme gælder de andre Oversættelser. Saa snart det drejer sig om dogmatiske Interesser kan vi ikke være sikre paa at Oversætternes Nidkærhed for den rene Lære ikke har ændret Teksten fundamentalt, den har for at anvende Hieronymus' egne Ord rettet »omnia quæ vitiata fuerunt». Altsaa er det i det store og hele kun de græske Tekster der kan anvendes som direkte Kilder. Skulde nogen her mene at de Faye er for kritisk, behøver man blot tage

der gennemtrænger hele *κοσμος* er i Virkeligheden Hovedhjørnestenen i den af Origenes opførte Bygning. Derfor er Ligheden mellem de to Modstandere næppe fuldt saa stor som man faar Indtryk af gennem det Materiale Fru Stange har samlet. Men derover maa man ikke glemme hvor mange interessante og fortrinlige Enkeltheder der findes i hendes Bog.

¹ Med Hensyn til Betydningen af Bogens Titel *περὶ ἀρχῶν* mener Forf. at det kan være berettiget at forstaa Ordet *ἀρχή* baade som Element, »Grundbestanddel» — Bogen er jo ifølge Forordet netop en Forklaring over de kristelige Grundbegreber — og som »Princip», »Lærenorm» — hvad var det vel andet Origenes vilde end at skrive det tredie Bind, *διόρθωσις* som Clemens ikke havde faaet gjort færdig. (cf. p. 99).

3dje Bind («La doctrine») og læse f. Eks. p. 93—95 (om Kosmologien) eller p. 115—17 (om Logos) med Koetschus Tekst ved Siden. Der er virkelig ikke nogen Tvivl mulig. Oversætteren har paa næsten alle Punkter frit ændret Originalen efter Ortodoksiens Maalestok. Kan den gode Rufin ikke paa anden Maade komme tilrette med Teksten tildeler han Origenes Tanke til »quibusdam«, og giver os Indtryk af at det her er et Kætteri som Forf. bekæmper (cf. vol. III, p. 94, 98 o. a. St.).¹ — Endelig staar Fragmenterne tilbage (Cap. XIII). De falder som bekendt i to Grupper, den ene Citater hos Kirkefædrene o. a., navnlig hos Basilius og Justinian — denne første kan ikke gøres til Genstand for Tvivl; den udgør uomstridelig noget af det værdifuldeste Materiale, vi besidder — den anden meget omfangsrige Gruppe stammer væsentlig fra de græske Catener. Først for nylig er dette Materiale delvis blevet samlet af Preuschen og Klostermann (i Berlinerudgaven). Arbejdet har været uhyre, men Resultatet mener de Faye — og sikkert med rette — for Fremstillingen af Origenes Teologi er yderst magert. Vi faar ingen ny Enkeltheder, og kan næppe heller i Fremtiden vente saadanne.

Med et Kapitel om Origenes »Culture et érudition« (efterfulgt af et »Appendice bibliographique«) slutter første Bind. Vi faar at vide hvad Origenes maa antages at have læst: Xenophons Memorabilier, Platon (især Phædrus, Phædon, Staten og Lovene), Aristoteles (i hvert Fald »De anima« og sikkert ogsaa den nikomakiske Etik), Stoikerne og en stor Del af de samtidige Filosofer (desværre er mange af disse kun Navne for os).

Hvad der giver dette første Bind dets Værdi er for det første at det er lykkedes Forf. — hvad ingen anden har gjort før ham — at give et levende Billede af Origenes. Han staar ikke mere som den lærde »Spekulant«, ingen pedantisk Intellektualist, han er blevet en interessant og menneskelig Personlighed, en gudbenaadet Lærer, en betydelig Tænkter, en fremragende Prædikant og frem for alt en sjælden smuk Karakter. Men dertil kommer som det andet at de kildekritiske Spørgsmaal er stillet og i Hovedsagen — Enkeltheder kan der endnu diskuteres om (cf. ndf. p. 55) — besvaret rigtigt. Skulde man gøre nogen Indvending da maatte det være at de egentlig litterære Spørgs-

¹ Dette hindrer naturligvis ikke at de Faye maaske undertiden kan være gaaet for langt. Men i Hovedsagen er hans konklusioner sikkert rigtige (mod Bardy: Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène, 1923, et Værk der trods sin store Lærdom næppe opnaar at skabe Tillid til Rufins Oversættelse).

maal i nogen Grad er skubbet i Baggrunden. De Faye har ingen Anstrengelse skyet naar det gjaldt at udfinde den filosofiske Baggrund for Origenes; men de litterære Undersøgelser kan ikke helt udelades. Origenes er ikke Stilist — det er sandt — men netop derfor skaber han ikke sin egen Form, men bruger Samtidens Genrer. Kommentarer og Homilier, ja selv »De principiis» har deres Forbilleder indenfor græsk Litteratur. De Faye omtaler at Filosofien ogsaa havde sine Prædikanter. »Origène, doit-il à cette prédication des philosophes l'idée de son enseignement populaire», »une étude comparée de sa prédication et de celles des philosophes serait très intéressantes». Til saadanne Bemærkninger indskrænker Forf sig. En nøje Undersøgelse vilde sikkert være lønnende.

2det Bind hedder »L'ambiance philosophique», og handler i Virkeligheden slet ikke om Origenes men er den senere græske Filosofis Historie, lagt til rette med Henblik paa Kirkehistorien. Forf. er fuldt overbevist om Origenes' aandelige Slægtskab med Tidens Tænkning og derfor helliger han et helt Bind til at fremstille de Strømninger der har paavirket ham. Men ikke blot for Origenes har dette Bind Interesse; det staar i Virkeligheden som en Slags Tekstbog til Illustration af Harnacks dogmehistoriske Opfattelse. Med en forbavsende sikker Haand har Forf. vidst at trække Forbindelseslinierne mellem hedensk og kristelig Tænkning. Her skal ikke forsøges nogen Vurdering af Enkeltheder; det maa blive Filologernes Sag; men for enhver der ønsker at forstaa hvad der menes med at den kristne Dogmatik i Oldtiden delvis er et Produkt af græsk Filosofi, kan det ikke nok som anbefales at læse dette Bind. Særlig forekommer det mig at Afsnittet om Plutarch fortjener Opmærksomhed (p. 99—140); Ligheden med den aleksandrinske Dogmatiker er her saa paafaldende at man undrer sig over at der ikke tidligere er blevet lagt mere Vægt derpaa. Skade blot at ikke Philo er kommet med; utvilsomt vilde de Faye kunne have givet os en fortræffelig Skitse af den jødiske Filosof, der jo dog strengt taget hører med til »l'ambiance philosophique d'Origène».

I 3die Bind, »La doctrine», skulde det da vise sig hvad der er kommet ud af den kritiske Undersøgelse af Kilderne og af det store filosofiske Materiale der er samlet i 2det Bind, om Origenes' teologiske System derigennem er blevet mere klart og sammenhængende (befriet for de Modsigelser som f. Eks. Denis stadig finder deri, fordi han bygger paa Rufin, der alt for ofte siger det stikmodsatte af hvad Origenes har skrevet), og om det ved at blive sat i sit rette Milieu bliver mere

forstaaeligt og derfor værdifuldere for os naar det gælder at trænge ind i Oldkirkens Tænkning. Begge disse Spørgsmaal kan man rolig besvare bekræftende. Man behøver blot læse Denis' omtalte, i og for sig udmærket grundige Værk og derefter gaa over til de Fayes Bog. Forskellen er alt overvældende, ikke blot i Enkeltheder er den sidstnævnte korrektere og klarere, men Helhedsbilledet er saa langt mere levende end Denis'. De store Forarbejder — i og for sig en paafaldende Ting at af Værkets 800 Sider optager Fremstillingen af Teologien kun de 300 — har ikke været forgæves.

Det vil blive for vidtløftigt at følge de Fayes Fremstilling Kapitel for Kapitel. Vi maa indskrænke os til en Gennemgang af »Systemet», efterfulgt af nogle faa kritiske Bemærkninger. Hvad Origenes skylder Grækerne kan samles under tre Punkter: et *filosofisk udviklet Sprog*, hele Terminologien er den græske saaledes som den lærtes i Tidens Skoleundervisning. *Dialektiken* har den store Kirkelærer ogsaa taget med sig fra den hedenske Visdom, hele Formen hvorunder han udvikler sine Tanker og tømmer sit System sammen er laant fra Hellas. Om disse to Ting kan der ingen Tvivl herske. Men dertil kommer som det tredie at han direkte har overført i Kristendommen en Række *græske Tanker*. Selv var han sig det næppe bevidst; for ham var al Visdom indesluttet i den bibelske Aabenbaring, og ingen Teolog har vel været saa »biblicistisk» som han. Men sig selv uafvidende var det Samtidens Filosofi han læste ud af Skriften. Dette viser sig nu straks i hans Gudsbegreb. Man læse de apostolske Fædre eller Apologeterne; der findes ingen »Lære» om Gud; de indskrænker sig til at kalde ham alle Tings Skaber, Jesu Kristi Fader, han er Dommeren, for hvem man frygter, men selv Apologeterne synes ikke for Alvor at have stillet sig selv overfor Spørgsmaalet om Guds Væsen. Det er dette Spørgsmaal og Tanken om Forsynet i Forhold til det ondes Problem der har optaget Gnostikerne saavel som Tidens hedenske Filosofi, og det er Origenes der for første Gang fører hele denne Begrebsverden ind i den kirkelige Teologi. Nu vente man sig ikke at han for at løse Problemerne søger tilbage til Evangeliets himmelske Fader. Nej, udaf Skriften læser han — den platoniske Gudsopfattelse: Gud er den rene *νοῦς*, ulegemlig — Origenes lægger den største Vægt paa Bekæmpelsen af den Tanke at Gud skulde have et Legeme — absolut transscendent. Hans Almagt er absolut, og dog begrænset af hans eget Væsen, hans Godhed; han kan alt; kun kan han ikke ophøre at være den gode Gud. Tillige er Origenes græsk i den Forstand at det begrænsede, For-

men, er mere fuldkommen end det uendelige; derfor siges det: »ingen forarges over at vi sætter en Grænse for Guds Magt; thi det er ikke muligt for Naturen at omslutte det uendelige». Denne Gud har ikke selv skabt den materielle Verden — ganske vist anvendes stadig Udtrykket »Himlens og Jordens Skaber», men det er kun en fast Vending, som i Systemet faar en anden Forklaring — men derimod Fornufts væsenerne og deriblandt Mennesket, ὁ ἔσχατος λογικός, alltsaa ikke Legemet, men Menneskets aandelige Side. Men denne Abstraktion er kun den ene Side af Origenes Gudsbegreb; Gud er tillige en levende Personlighed, χρηστότης, og herved føres vi over til Læren om Forsynet. Gud styrer alt, men uden at Transscendensen derved bringes i Fare; han gennemtrænger alt men ikke som Stoikerne lærte som σῶμα πνευματικόν; Gud er uforanderlig, men som θεία δύναμις leder han alt paa Afstand. Som den store Læge eller den kloge Pædagog opdrager han Menneskene og er ofte nødt til at anvende skarpe Midler. Det er den vigtigste Tanke i Origenes' Theodicé, at en stor Del af det tilsyneladende onde i Verden er Guds Straffe over Mennesker for derigennem at føre dem tilbage til deres oprindelige Tilstand; men herom senere. Ser man denne Lære paa Baggrund af Samtidens kirkelige Teologi, virker den som en fuldstændig Nyskabelse; hos Clemens er der vel Tilløb, men alt er originalt og selvstændigt hos Origenes. Et helt andet Indtryk faar man, naar man drager den græske Filosofi ind i Betragtningen. Det er i Virkeligheden et rent platonisk Gudsbegreb, i hvert Fald saadan som Samtiden forstod Platon. Der er ikke et Træk som ikke findes hos Plutarch, og paa enkelte Punkter er Ligheden endda meget slaaende; det gælder særlig Opfattelsen af Forsynet. Man finder ganske de samme Tanker, de samme Problemer og de samme Argumenter, hvis man læser f. Eks. »De sera numinis vindicta». Derimod kan man rolig sige, at udover den absolute Monoteisme er der intet som skyldes G. T. eller Evangelierne.

Til dette platoniske Gudsbegreb hører det at Gud altid maa være aktiv, altid skabe; derved fremkommer den intelligible Verden.¹ Først

¹ I de Principiis I, 4 behandles Spørgsmaalet om denne intelligible Skabnings Evighed indgaaende. De Faye mener (III, p. 66, Noten) at Forsøget paa at forene den Tanke, at der altid maa have været en Skabning, med Forestillingen om en creatio ex nihilo skyldes Rufin, der derigennem er gaaet lige paatværs af Origenes. Os forekommer det, at de Faye her er for streng. Der staar i de nævnte Kapitler i Virkeligheden intet, som ikke kan forklares ud fra Origenes' egen Bevidsthed om en Modsætning mellem den kirkelige Skabelsesberetning og hans egne filosofiske Overvejelser. Heller ikke de af Koetschau anførte Citater fra Justinian og Methodios (hos Photios)

Logos; denne har altid eksisteret; Gud er Fader og maa derfor altid have haft en Søn; der var intet Tidspunkt hvor denne ikke eksisterede; men det vil ikke sige at Sønnen er evig i samme Forstand som Faderen. Gud er det absolut Liv, Logos modtager det fra ham; derfor er Gud ὁ Θεός, Sønnen kun Θεός. Gennem Sønnen skabes Aanden og derefter følger en hel Række νόες; disse svarer dog ikke, som man maaske kunde vente, til de platoniske Ideer; disse er for Origenes alle indesluttede i Logos, σοφία. Men som hos Samtidens Platonikere er Verden befolket med en Mængde intelligible, halvt upersonlige Væsener; hertil hører Engle, Stjerner, Dæmoner, hele den Verden der er skabt af Gud og altsaa ogsaa Menneskene i deres oprindelige Tilstand. Disse Væsener er rene og uskyldige, udstyret med ratio og fri Vilje. De er ulegemlige, det viser de Faye paa afgørende Maade. Rufin har forvansket denne Hovedtanke hos Origenes, da hans Ortodoksi ikke tillader andre end Treenigheden en ulegemlig Eksistens. Her er et af de Punkter hvor tilsyneladende Modsigelser i Systemet forsvinder.¹ Uden Læren om de intelligible Væseners rent aandelige Eksistens bliver Læren om Faldet og Forløsningen i Virkeligheden uforstaaelige.

I et givet Øjeblik fandt der i denne intelligible Verden et Fald Sted; de rationelle Væsener holdt op at adlyde og elske Gud, alle undtagen Logos (og vel Aanden, — den nævnes ikke), men ikke alle syndede lige slemt. Følgen af Faldet blev den synlige Verdens Fremkomst; alt efter Karakteren af deres Fald blev de intelligible Væsener ikklædt Legemer, der var mere eller mindre materielle, først Engle og Stjerner, saa Mennesker og længst nede Dæmonerne. νόες »afkøles» til ψύχαι,² Sjæle; dette er det første Skridt i Syndefaldet, derefter for-

beviser at Rufin skulde have forfalsket Tankegangen. Man skal jo heller ikke give ham Skylden for mere end nødvendigt. Iøvrigt er der en forstyrrende Trykfejl i Methodios-citatet p. 67: μή, er faldet ud (desuden er ἀπέβλεν galt accentueret).

¹ Hvilket Fremskridt dette betyder for Forstaaelsen af Systemet faar man Indtryk af ved f. Eks. at tage en af de nyeste Fremstillinger af Origenes Tankegang, i Aimé Puech: Histoire de la littérature grecque chrétienne, II, 356—438. Her hedder det (p. 396): »Le chapitre II (sc. de Principiis II, 2) développe une des idées essentielles d'Origène; c'est que les âmes tout en étant incorporelles, ne peuvent subsister sans corps». Naar man kommer længere frem i Systemet, viser det sig emidlertid at Legemet er en Følge af Syndefaldet, og Modsigelsen faar Lov at staa. De Faye gaar en anden Vej: han begynder med de græske Tekster, som uimodstridelig viser, at Origenes mente at de intelligible Væsener oprindeligt var uden Legeme (cf. In Joann. I, 17, II, 30—31, XX, 7, o. a. St.). Slutningen bliver da at Rufin her har forandret, hvad da ogsaa bekræftes gennem en Analyse af de paagældende Steder.

² Origenes Opfattelse af Sjælen er ikke platonisk, men aristotelisk. Naar man læser

bindes de med Legemer; Legemernes Fremkomst er andet Skridt. Her ved er Kosmos opstaaet. Denne opretholdes ved Logos som gennemtrænger hele Skabningen; alt eksisterer i og ved Logos. Efter den nuværende Verden vil der følge andre, hvor mange ved vi ikke, indtil engang Fuldendelsen naas, naar »universa ad perfectum finem pervenient». Denne Kosmologi er tydelig et Konglomerat af platoniske, stoiske og gnostiske Bestanddele, ikke en slavisk Efterfølgelse; det er virkelig lykkedes Origenes at skabe en Kosmologi, der staar fuldt paa Højde med hvad Tiden ellers kendte, men bibelsk er hans Lære ikke. Af og til kommer der som rimeligt er Vendinger af bibelsk Oprindelse — Origenes vil jo i sidste Instans intet andet end udlægge Skriften — men de passer kun daarligt med Systemet, der henter sin Inspiration helt andre Steder fra. Tanken om den intelligible Verden og Syndefaldet er tydelig platonisk, Opfattelsen af Kosmos »velut animal quoddam inmensum atque inmane» der gennemtrænges af Logos er lige saa tydeligt stoisk; det originale er at alt ses under et pædagogisk Synspunkt. Kosmos er til for dærigennem at opdrage Sjælene til at vende tilbage til deres oprindelige Renhed, til atter at blive *οὐσίαι λογικαί*. Derfor er det han antager en Flerhed af successive Verdener; mange dør jo inden Maalet er naaet og Udviklingen maa derfor fortsættes i en kommende Verden. Alt er stillet i denne guddommelige Pædagogis Tjeneste, og for at dens Formaal kan virkeliggøres er det ogsaa at Logos inkarneres.

Læren om Logos falder i to skarpt adskilte Dele, først Læren om Logos' Forhold til Faderen og Plads i den intelligible Verden, dernæst Læren om Inkarnationen. Hele den første Del er rent græsk, det viser de Faye med absolut Tydelighed. I den græske Filosofi betragtedes Logos væsentlig under følgende 5 Synspunkter¹: Logos staar i et særligt Forhold til Gud, er et Genskin af ham. Men Logos har tillige en udpræget sekundær Karakter som Midler mellem den guddommelige og menneskelige Natur. Logos er den Kraft der gennemtrænger og opretholder Verdensaltet, endvidere er den immanent i ethvert Menneske, som derved er beslægtet med Guddommen. Endelig spiller Logos en Rolle som Aabenbarer af Gud, den giver sig til Kende i Orakler og

Aristoteles' »De anima», kan man ikke undgaa at se i hvilken Grad Opstillingen og Udtrykkene er de samme. Der kan næppe være Tvivl om, at Origenes maa have studeret dette Værk.

¹ Harnack (Dogmengesch. I, p. 669) mener at O.'s Logoslære væsentlig er platonisk. De Faye viser hvormegit der skyldes ogsaa andre filosofiske Systemer.

inspirerede Mennesker. Nøjagtig denne Opfattelse er det vi møder hos den aleksandrinske Teolog. Logos er ὁ δεύτερος θεός, Midler mellem Gud og Skabningen immanent i Kosmos og i Mennesket, den aabenbarer Gud gennem Profeterne. Denne Logoslære er ganske uafhængig af Mennesket Jesus og behandles af Origenes for sig; Jesus Kristus spiller først en Rolle naar Spørgsmaalet bliver om Inkarnationen. Lige til dette Punkt er der intet i Origenes' System som ikke kunde stamme fra en græsk Filosof. Hans »Teologi», Kosmologi og den her omtalte Del af Logoslæren er rent græske. »Y a-t-il une réelle différence entre le Logos des philosophes et celui d'Origène? Tout au plus une nuance les sépare. Origène a une façon de s'exprimer quand il traite du Logos plus chaleureuse et plus vivante que les philosophes». At stille Spørgsmaalet om hvorvidt denne Lære er ortodoks eller ej viser at man ikke har forstaaet noget af det hele. Origenes gaar ud fra den filosofiske Opfattelse af Logos som en lavere Gud; denne Opfattelse kan ifølge Sagens Natur ikke blive den samme som udformes i 4de Aarh. hvor enhver Forstaaelse af den egentlige Logostanke er forsvundet. Origenes bliver ikke Trinitar paa samme Maade som sine Efterfølgere; den trinitariske Formel hører med til Kirkelæren og derfor findes den ogsaa hos Origenes, der vil forklare den overleverede Sandhed, men den spiller ingen organisk Rolle i Systemet. Her er Logos og Aanden — for saa vidt den drages med i Betragtning — tydeligt underordnet den absolute Gud. Logos er ὁ δεύτερος θεός og Aanden er den første Skabning af Faderen gennem Sønnen.

Denne Logos er det der paa et givet Tidspunkt inkarneres, d. v. s. antager et menneskeligt Legeme og en menneskelig Sjæl. Der skelnes mellem Logos og Mennesket Jesus, en Distinktion, der i Diskussionen med Kelsos er saare nyttigt, idet Udtalelser i Evangeliet der ikke sømmer sig for en Gud, uden videre kan skrives paa Mennesket Jesus' Regning. Men samtidig hævdes Enheden (ikke saa sært at baade Nestorianere og Monofysiter har kunnet beraabe sig paa Origenes), ja, det siges at Mennesket Jesus ved Delagtighed i Logos bliver guddommeligt; men det falder aldrig O. ind, at Jesus Kristus skulde være ὁμοούσιος med Faderen. Det vilde ikke stemme med græsk Tankegang. Der var for denne intet uantageligt i at en Gud — vel at Mærke en Gud af anden Rang — inkarneredes, men denne inkarnerede Guddom kunde ikke være Led i en Treenighed. »Jusqu'à son humanisation, ἐνανθρώπησις, le fils de Dieu d'Origène ne se distingue en rien d'essentiel du Logos de la philosophie. Il est le Logos. Comme celui des

philosophes platoniciens, il est l'organe créatur; il entretient et anime le Cosmos, il fait vivre l'humanité. Comme le Logos (ou les logoi, les démons) des philosophes inspire des oracles, celui d'Origène inspire les prophètes. Mais ce Logos a fait sien un homme. Il est désormais composite, σύνθετόν τι. Il s'appelle Jesus-Christ. Quelle est maintenant son action?» (p. 138). I Begyndelsen af Johanneskommentaren faar vi klar Besked herom. Gud er én (ἄπλοῦς), medens Frelseren er mangfoldig (πολλά) fordi han skal frelse mange forskellige. Derfor har Logos en Række Navne, Logos, Liv, Sandhed o. s. v. som maa undersøges hver for sig. For nogle er han et for andre et andet, for nogle er det nok at han er den korsfæstede, for andre maa han være Sandheden; han er den fulde Virkeliggørelse af Paulus' Ord om at være alt for alle. »Il est l'illuminateur des esprits, le transmetteur de vie divine aux êtres doués de raison, l'éducateur des âmes, le mystagogue et l'initiateur qui les conduit après leur chute au monde transscendant». Han er den store Pædagog, der virkeliggør at føre Sjælene tilbage — dette er overfor Celsos det bedste Bevis paa Kristi Guddom, at han virkelig har forbedret og stadig forbedrer mange Mennesker. Til denne Logos' Virksomhed hører det ogsaa at han for de sande Gnostikere er den der indvier dem i de himmelske Mysterier. Man ser hvor lidt ogsaa denne Del af Logos har med Evangelierne at gøre; den historiske Jesus har ingen Rolle spillet: »Il en résulte une conséquence inattendue. C'est que la pensée d'Origène ne doit rien au Jésus qui a vécu, parlé, agi. Disons, si on le préfère, ni l'image de ce Jésus telle que les chrétiens de la première heure l'ont fixée dans les évangiles, ni ses actes et ses paroles n'ont exercé d'influence sur la théologie d'Origène» (p. 160).

Tilbage staar Antropologien og Forløsningslæren og den dermed sammenhængende Eskatologi. I Antropologien, som ellers, er Origenes Eklektiker; for en stor Del er han afhængig af Platon, men som allerede nævnt henter han væsentlig sin Opfattelse af Sjælen fra Aristoteles. Jeg skal ikke gaa i Enkeltheder, men blot nævne at de Faye hos Plutarch finder en Antropologi, der ikke blot i Indhold, men ogsaa i sin Hensigt, nemlig at tjene som Støtte for en Moral, er »nettement de la même famille que celle d'Origène». Men der er dog ét Træk som markerer O.s Originalitet: det er den Vægt han lægger paa den frie Vilje. Han forsvarer Viljens Frihed utrætteligt overfor Gnostikerne; og rimeligt er det naar man betragter hvilken Rolle den spiller i hele hans System. Det er den der forklarer Faldet og det Ondes Oprin-

delse, og det er ogsaa Menneskenes frie Vilje, der i sidste Instans skal føre dem tilbage. Logos er vel Pædagogen, der leder dem, men de kommer frivilligt. Men atter her er det kun den Stilling, den fri Vilje indtager i Systemet der er særlig for Origenes. Læren i sig selv er græsk nok, og som hos Tidens andre Filosofer sammensat af platoniske (cf. Tanken om Sjælen som ἀρχὴ κινήσεως) aristoteliske (den Betydning der tillægges φωνασίαι) og stoiske Elementer (Udtrykket τὸ ἐφ' ἡμῖν). Maaden hvorpaa dette Spørgsmaal behandles i »De Principiis» er typisk. Først en Indledning, der viser at Problemet om Viljens Frihed udspringer direkte af den kirkelige Forkyndelse, Overleveringen (III, 1, 1); derpaa en filosofisk Opstilling af Læren, der som omtalt er rent græsk (III, 1, 2—5), saa følger Skriftbeviserne, hvor ogsaa alle tilsyneladende modstridende Steder behandles. Denne sidste Del svulmer derfor op til at fylde hele Resten af Kapitlet (III, 1, 6—24), men det forhindrer ikke at Origenes' Lære ikke har hentet sin Inspiration fra Skriften men fra Platon, Aristoteles og Stoikerne.¹

Soteriologien er et af de vanskeligste Punkter i Origenes' System. Forklaringen er den at her mere end noget andet Sted alle de tre Elementer der har været med til at udforme hans Teologi, har gjort sig gjældende. Hovedtanken: et Fald i den intelligible Verden, der medfører en nedadgaaende Bevægelse i Retning af Materien og atter efterfølges af en Opadstigen med Genoprettelse af den oprindelige Tilstand som Maal, er tydelig beslægtet med de store gnostiske Systemer; men Origenes adskiller sig skarpt fra Gnostikerne ved at lade den frie Vilje være den drivende Kraft i Bevægelsen; Følgen heraf er at den opadgaaende Bevægelse kun kan naas gennem en Opdragelse; denne Tanke om Gud som Opdrageren — vi har allerede skildret den i det foregaaende — er af græsk, platonisk Oprindelse. Saa vidt er alt klart. Men dertil kom som det tredje Element Skriften. Her taltes der om

¹ Puech er her af en anden Mening: Il ne faut pas oublier non plus, que si tout le roman de la préexistence des âmes et de leur défaillance dérive du Phèdre de Platon, l'idée du libre arbitre, qui est l'essence même de tout le système, n'est pas issue telle qu'Origène la présente de la philosophie hellénique. (anf. Skr. p. 411). Paa dette Punkt skulde O. alene staa i Gæld til Genesis og Evangeliet. Dette forbavser, saa meget mere som det er en Filolog og ikke en Teolog der siger det. Og dog maa man sikkert give de Faye Ret. For det første viser Behandlingen hos O. saa tydeligt, at Skriftbeviset først kommer til bag efter, og dernæst ser man ikke hvorfor han ikke skulde have kunnet hente sine Tanker om Viljens Frihed fra Platonismen (Puech vil dog vel næppe paastaa, at de ikke skulde være at finde der), naar det er hævet over al Tvivl, at Tanken om den guddommelige Pædagogik stammer fra græsk Tænkning.

Jesu Død for vor Skyld som et Sonoffer, som Lammet der bar Verdens Synd. Udtrykkene var her saa klare og stærke, at selv O.s allegoriske Metode ikke kunde skaffe dem af Vejen. Alt hvad han kan gøre er at forsikre at det ikke er Logos, men Mennesket Jesus, der har lidt og indskrænke Lidelsens Betydning til kun at gælde simpliciores. Paa dette Punkt viser det sig at Biblen trods alt har haft en stærk Indflydelse paa den store Fortolkers Tankegang. Tanken om et Sonoffer, Kristi Død for andres Frelse, kunde aldrig blive et organisk Led i Origenes' halvt græske, halvt gnostiske Frelseslære, og dog har han taget den med, fordi den fandtes saa klart i Skriften. Og ikke blot har han taget den med, men paa mere end ét Punkt udformet den nøjagtigt. Origenes' Teologi »n'avait pas les moyens de s'assimiler la mort sur la croix, et de tirer d'elle même une explication de cette mort qui la rendît nécessaire au salut des hommes. Elle ne rentrait pas dans le cadre de sa pensée, et cependant elle constituait un trait capital de la rédemption biblique. On peut la considérer comme une sorte d'annexe de sa doctrine générale du salut» (p. 230). Men lad os vende tilbage til Hovedtanken i Forløsningslæren: Sjælens Opdragelse. Maalet er at føre dem tilbage til den oprindelige Tilstand og dette Maal vil ogsaa blive naaet; mange Verdener vil maaske forjaa og nye skabes, men tilsidst vil Ordenen være genoprettet og Materien forsvinde, Gud være alt i alle. Selv Djævlens Omvendelse betragtes som sandsynlig. Men endnu er der to Ting at merke ved dette Skema. Det første er at trods den græske Form er det dog i Hovedsagen kristent, fordi det er Kristus, Logos der er Sjælens Lærer og Vejleder. Og dernæst: Kristus er mangeartet, han er alt for alle; han er et for de simple Kristne, et andet for de mere fremskredne og et tredje for de fuldkomne Gnostikere. For de første er han den korsfæstede Jesus, for andre er han kun Logos; de har ikke Brug for den inkarnerede. Ja, det henstilles endog om ikke de fuldkomne Gnostikere kan se Faderen ved sig selv uden Sønnen som Midler.

Det er klart at Skaberen af dette System maatte stille sig afvisende overfor den Eskatologi, der repræsenteres af Papias eller Irenæus. Origenes opfatter alt spiritualistisk.¹ Han nægter ikke Legemet Opstandelse, men det er et rent aandeligt Legeme, der kun har megen ringe Forbindelse med det jordiske; og selv dette aandelige Legeme er bestemt

¹ Intet Sted er det vel saa evident som her at Rufin har direkte forvansket O.'s Tanke, ja, ladet ham sige det modsatte af hvad der utvivlsomt fremgaar af de græske Tekster (cf. de Faye III, p. 250—55).

til at forsvinde, engang naar det store Maal naas; thi hvorledes skulde Foreningen med Gud finde Sted, hvis ikke alle Substanser tilintetgjordes undtagen den guddommelige. I den kristne Forkyndelse taltes der om en Dom og en Straf, og Origenes udelader ingenlunde disse Begreber; tværtimod taler han som bekendt om en Ild, der skal rense, det første Tilløb til Læren om Skærsilden; men Dommen og Straffen spiller her en helt anden Rolle: det er de sidste Led i Guds Opdragelse; de indføres kun for derigennem at naa Fuldendelsen, som bestaar i at alle de oprindelige Fornuftvæsener vender tilbage til Enheden med Gud.¹ I Beskrivelsen af denne sidste Salighed, undgaar O. alle realistiske Udtrykk. Saligheden er i Virkeligheden, at man naar til den fuldkomne Gnostikers Stade, ser Faderen selv og udforsker alle Mysterier. Med ægte Pathos skildrer O. denne Tilstand; man forstaar at han her venter at finde Opfyldelsen af sin egen dybeste Trang, Trangen til at erkende Gud.

Saaledes tager Systemet sig ud; man spørger sig selv om det stammer fra en græsk Filosof, der blot af Navn er Kristen. Paa dette Spørgsmaal giver de Faye Svar i sit sidste Kapitel, »Origène homme d'église». Den store Aleksandriner var ikke blot Filosof og Lærer men i Ordets fulde Forstand en *ἄνθρωπος ἐκκλησιαστικὸς*. Vel opstiller han ingen Lære om Kirken, og Sakramenterne spiller en stærkt underordnet Rolle (dog findes der hos ham tydelige Spirer til den sakramentale Opfattelse af Daab og Nadver). Kirkens Sjæl er Aanden, men heller ikke denne indgaar som et organisk Led i Systemet.² Og dog er Origenes en kirkelig Mand. Ikke saaledes at han er én, naar han taler fra Prækestolen til de jævne Kristne, og en anden, naar han i Kateket-

¹ Systemet medfører med indre Konsekvens — det er jo den frie Vilje der er Udgangspunktet, og den bevares uindskrænket — at der er en Mulighed for at hele Historien efter Fuldendelsen begynder forfra. Intet garanterer, at der ikke kan finde et nyt Fald Sted. Denne Konsekvens synes O. selv at have været klar over, om vi da kan stole paa Hieronymus (cf. De Principiis III, 6 og Noten, p. 284 i Koetschus Udg.).

² Ganske vist behandles »Aanden» efter de to andre Personer i Treenigheden i »De Principiis», men de Faye har sikkert Ret i at se dette simpelt hen som en Følge af den overleverede Daabsformel. I Virkeligheden har Aanden ingen Plads i dette System og i hvert Fald er Origenes ikke trinitarisk. Aanden er et »rent religiøst Princip», dens Virkefelt er indskrænket til Kirken; den er underordnet Sønnen paa samme Maade som den Faderen, Aanden er den første Skabning af Faderen gennem Sønnen, men ikke mere. »Il subordonné entièrement le Fils au Père et le S. Esprit au Fils. Si apparentés et si unis qu'ils soient, ils ne sont pas égaux. L'égalité des trois personnes fait défaut à cette prétendue doctrine de la Trinité. Ni de près, ni de loin, Origène n'est trinitaire à la façon des théologiens de Nicée et de Constantinople» (III, p. 274).

skolen udvikler den højere Gnosis for sine Elever. Nej, han deler virkelig Kirkens Tro, og hvad han vil er til enhver Tid intet andet end at være en Fortolker af den aabenbarede Sandhed. Men en Fortolker der ikke forstod efter Bogstaven, men altid trængte ind til den aandelige Mening. Men er han da ikke Græker og er hele hans System ikke ganske ubibelsk? Man maa sikkert svare Jo. Men samtidig er der det, at om Origenes Kristendom kan der ingen Tvivl herske. Man behøver blot betragte hans Liv eller læse hans smaa Skrifter om Bønnen og om Martyriet. »La piété d'Origène inspirait au moins autant de confiance que sa science. Avec certains docteurs gnostiques on pouvait toujours soupçonner qu'ils sacrifiaient la foi chrétienne. Ce soupçon ne pouvait effleurer les élèves ou les auditeurs d'Origène» (I, p. X). Og hvad mere er: Origenes havde paa et givet Tidspunkt i sin Ungdom afsvoret Filosofien for udelukkende at hellige sig den kristne Sandhed; senere var han vendt tilbage til de verdslige Studier; men hans Følelser overfor Filosofien er i Virkeligheden de samme som i Ungdommen. Han føler sig altid i Kampstilling; han har aldrig elsket Filosofien; kun Sokrates og Platon finder til en vis Grad Naade for hans Øjne; ellers bedømmer han Filosoferne meget strengt, strengere end f. Eks. Clemens. Og det mærkelige er at Origenes ikke selv synes at have følt Vanskeligheden ved at spænde over saa store Modsætninger. Allerede i en ung Alder er han naaet til sin endelige Opfattelse og man finder intet Spor af indre Kampe for at bevare den; tværtimod er alt præget af Harmoni og Klarhed. »Ainsi, dès sa vingtième année, Origène nous offre le curieux exemple d'un chrétien authentique et d'un grec non moins authentique. On les aurait crus incompatibles; chez Origène jusqu'à la fin, ils se sont accomodés l'un à l'autre, peut-être faudrait-il dire, ils se sont réciproquement complétés» (I, p. 15).

Jeg har her søgt ret udførligt at referere dette tredie Bind og gjort det for at Læseren derigennem skulde faa et Indtryk af hvilket Fremskridt dette Værk betegner, skulde kunne danne sig et Billede af hvor skarpt og klart Origenes System tegner sig i de Fayes Gengivelse. Mange vil maaske mene at Klarheden undertiden er for stor og opnaaet paa Bekostning af Rufin. I Enkelte Tilfælde er dette muligt, — saaledes vilde jeg mene at Forf. gør for lidt ud af den Modsigelse som fremkommer ved at O. har overtaget Tanker om Forsoning og Løskøbelse fra Ny Testamente. Logisk set er det riktigt at de danner et Slags »Anneks» til Systemet, men dette Anneks synes dog at have været af en vis Betydning. Jeg har allerede omtalt at Kritikeren af

Rufin paa enkelte Steder gaar for vidt, og det er muligt at der vilde kunne findes flere Steder hvor dette er Tilfældet — men det rækker ikke ved Hovedsagen. Paa alle væsentlige Punkter vil de Fayes Værk sikkert holde Stand overfor den mest indgaaende Kritik. Det viser os at Origenes var en virkelig Tænkner, for hvem Kristendommen indgik en organisk Forbindelse med Filosofien, en Filosofi som var genuint græsk.¹ I dette Kompromis kan man vel sige at mange af de kristne Grundbegreber har undergaaet en betydelig Forvandling og — maalt efter Ortodoksiens Alen — nærmer sig det kætterske, men man kan ikke bestride at Inspirationen er den kristelige. Laa Kristendommen ikke til Grund var hele Systemet ikke fremkommet. Kun fordi det var Origenes Alvor med hans Kristendom, blev det ham en indre Nødvendighed at forene den med den Tænkning han var vokset op i, og rent personligt at bringe den i Harmoni med den Lidenskab for det intellektuelle, der besjælede ham selv. Det herved fremkomne System er det de Faye har søgt atter at drage frem for Dagens Lys. Et og andet Træk mangler endnu eller trænger til at udforskes nøjere, men Helheden staar klart for os i alle Hovedtræk. Og at det virkelig er Origenes egne Tanker, ikke de Fayes lærde Konstruktioner, derom vidner Systemets Slægtskab med Samtidens Tænkning. Origenes kommer til at staa levende for os som en fuldgyldig Repræsentant for den græske Filosofi, saaledes som den befandt sig i Udvikling henimod Neoplatonismen.

Paa en Maade føler man ingen Lyst til at kritisere dette Værk; hellere vilde man anbefale alle selv at læse det. Og dog kan det jo ikke være andet end at man ogsaa her finder visse Mangler. Jeg skal kort berøre hvilke der synes mig de væsentligste.² De Faye viser over-

¹ Det vil næppe mere være muligt at udtale sig paa følgende Maade: La question n'est pas de savoir s'il a emprunté tel trait à celui-ci, tel autre à celui-là: elle consiste à savoir si ces idées d'emprunt ont été les forces vives, les causes efficientes de sa doctrine. Or je ne crois pas qu'Origène ait puisé dans la science hellénique aucune de ses principes essentiels. Ce qu'il a pensé il l'aurait pensé sans connaître en eux mêmes les stoiciens ni Platon. Mais il est vrai qu'il leur a souvent pris la forme sous laquelle sa pensée s'est produite Il a employé les hypothèses et le langage de ces philosophies pour habiller des idées moitié chrétiennes, moitié orientales» (Denis, p. 59—60). For det første har O. laant adskillige Tanker direkte fra Hellas, og uden disse vilde der overhovedet intet System være blevet; men dernæst er — det viser de Faye klart — hans Ideer ikke mere orientalske end f. Eks. en Plutarchs.

² I Forbigaaende skal jeg gøre opmærksom paa et Par Trykfejl: p. 98, 12 skal der staa φαντασία og p. 266 skal der sikkert henvises til De Principiis III, 6 og ikke III, 3.

alt hvor gennemtrængt Origenes' Tænkning er af Platonisme; han glemmer vel ikke at gøre opmærksom paa, at dette ikke er Platons Platonisme, men en senere Tids, og dog citerer han stadig Platon selv — dette gælder særlig Gudsbegrebet og Kosmologien — saa at man undertiden næsten kunde faa det Indtryk at Forskellen mellem Akademiets Grundlægger og den store aleksandrinske Kirkelærer ikke var synderlig stor. Naturligvis gøres der stadig opmærksom paa, at Origenes læser Platon paa samme Maade som Plutarch og andre gjorde det, men dog forekommer det mig at der var Grund til at understrege den fundamentale Forskel, selv paa de Punkter hvor O. har bygget sit System op i direkte Afhængighed af Platon.¹ Naar denne opstiller sin Idelære og lader den synlige Verden overhvelves af en højere, usynlig, Ideernes Verden, da sker dette for derigennem at naa til en erkendelsesteoretisk Metode, for at naa til et fast Udgangspunkt for al Erkendelse, og han glemmer ikke — trods al Metafysik — Forbindelsen med den synlige Verden. Naar Origenes tager denne Sondring mellem to Verdener op sker det væsentlig af religiøs Interesse, og det viser sig da ogsaa deri, at for ham er det Gud der danner Udgangspunktet, hvorfra han gaar nedad til Logos og de forskellige Mellemvæsener, medens Ideerne kun nævnes i Forbigaaende; de er sikkert kun taget med fordi de nu engang hørte hjemme i den platoniske Begrebsverden. Forskellen er afgørende: det ene Sted en erkendelsesteoretisk Metode, der gennem Idelæren naa til en Gudserkendelse som Afslutningen paa al Erkendelse, paa den anden Side en rent religiøst orienteret Metafysik, der bygger paa en Aabenbaring og — det kan man trods al naturvidenskabelig Viden rolig sige om Origenes — er uden al Interesse for den synlige Verden. Denne Forskel ligger for saa vidt lige for, men om den var blevet fremhævet mere forekommer det mig at Hovedvægten kunde være blevet lagt end mere over paa det der er det centrale i Origenes' Afhængighed af Grækerne, og som de Faye som den første for Alvor har gjort opmærksom paa: Opfattelsen af Gud som en Pædagog og Lærer, der fører Sjælene frem paa Erkendelsens Vej, der som providentia tager alt i Sin Tjeneste. I Virkeligheden er det nemlig denne Forsynstanke der er den røde Traad i alt, og de metafysiske Spekulationer over Guds Væsen og Kosmos staar i anden

¹ I Heidelb. Abh. z. Philos. u. ihr. Gesch, har Meifort udgivet en lille Bog, »Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus«, Tübingen 1928, hvor han markerer Forskellene mellem den opr. Platonisme og den vi finder hos Clemens. Det meste af hvad han siger gælder i Virkeligheden ogsaa Origenes.

Række. Thi Origenes er ikke Metafysiker i den abstrakte Forstand man ofte har ment. Hans egentlige Problem er netop Forsynstroen og Theodicéen; man kunde have ønsket at dette var traadt stærkere frem, og man fristes til at tro, at naar dette ikke er Tilfældet, er det fordi de Faye trods al Kritik har bygget for meget paa De Principiis, hvor som rimmeligt er de metafysiske Spekulationer træder mere frem end i de øvrige Skrifter. Medens i Læren om Gud, Logos og Mennesket saa vidt jeg kan se alle væsentlige Steder er taget med, er dette ikke Tilfældet naar det gælder Forsynet og det onde. Og dette er saa meget mere beklageligt, som Forsynstanken faktisk behersker det hele. Man vilde i Virkeligheden meget vel kunne dele Systemet i to Dele: Skabelsen indtil Faldet og Forsynsstyrelsen indtil Restitutionen. Og selv om der ikke i De Principiis findes en særlig Paragraf der fremstiller Origenes' Lære paa dette Punkt, finder man overalt Stof nok. Jeg skal indskrænke mig til at nævne et Par af de vigtigste Steder. I Anledning af Celso's Spørgsmaal om hvorfor Gud ikke har grebet ind og befriet Jesus fra Lidelse, siger Origenes at de Grækere der hævder et Forsyn stilles overfor lignende Vanskeligheder, og det samme som de siger til Forsvar vil ogsaa vi sige og noget endnu bedre. Her mærker vi straks Origenes' Forstaaelse for at Problemet er almenmenneskeligt.¹ Det stilles paa Grund af Synden (Hom. in Jerem. XII, 11) og paa Grund af de ydre Ulykker (Contra Cels. II, 41, De Princ. III, 3, 5); ja, i en af Genesishomilierne (III, 2) faar vi en ligefrem Definition af Forsynet: Meget sker vel uden Guds Vilje, men intet uden hans Forsyn; providentia namque est qua procurat et dispensat et providet, quae gerunter, og et andet Sted finder vi selve Problemet skarpt formet: inquirere perscrutarique temptabimus, quomodo ista tanta varietas mundi atque diversitas omni justitiae ratione constare videatur. Rationem autem dico generalem, nam specialem singulorum et quaerere imperiti est et reddere velle dementis (De Princ. II, 9, 4). Som et led i Forsynsstyrelsen er den synlige Verden skabt, og alt tjener dette Forsyn som Middel i den guddommelige Pædagog; derfor udsendtes Profeterne og siden Kristus og Aanden til Kirken. Og en af de Tanker der optager O. mest er netop at forlige denne Forsynstanke med det fysiske og moralske onde. For det førstes Vedk. hjalp han sig ved at betragte alle Ulykker som en

¹ Stedet er Contra Cels. II, 35, jvnf. Justins Dialog I, 3. Iøvrigt kunde der anføres en talrig Række af Steder, Contra Cels. II, 68, IV, 3, IV, 70, IV, 99, VII, 68, de orat. V, 1—VI, 3, en Række polemiske Udfald mod Epikuræerne Contra Cels. I, 10, I, 21, Comm. in Johann. II, 3 og m. a. St. Ogsaa i Homilierne findes der en Mængde Udtalelser om Forsynet.

Tugtelse fra Gud; men den anden Del krævede en Bestemmelse af Syndens Væsen; og atter her forekommer det mig at vi ikke faar fuld Besked i de Fayes Fremstilling. Vi hører at Faldet har fundet Sted; det var som Mulighed forberedt gennem den fri Vilje og bestod i at de fornuftige Væsener blev ligegyldige overfor det gode, og Bortfjernelse fra det gode er Nærmelse til det onde, som i Virkelighed ikke er andet end »l'absence du bien». Det onde har ingen Eksistens. Altsaa er Synden de frie Viljers Venden sig bort fra det gode. »Nous le répétons, cette doctrine de la chute n'a rien à voir avec le récit de la Genèse. Cependant il arrive à Origène d'ajouter à sa doctrine certain trait qui dérive évidemment du récit biblique». Saaledes siges det undertiden at det er et enkelt af Fornuftvæserne der har revet de andre med sig og de Faye henviser til et Sted i Johanneskommentaren (p. 94—96). Imidlertid kunde Opfattelsen af det ondes Oprindelse have fortjent en nærmere Undersøgelse; Origenes betragter selv dette som et vigtigt Spørgsmaal (»Hvis ellers der er noget Punkt blandt de menneskelige Spørgsmaal der trænger til Undersøgelse og er vanskeligt at gribe for vor Natur, da maatte det netop være Spørgsmaalet om det ondes Oprindelse» *Contra Cels.* IV, 65) og vender stadig tilbage til det. Men den gammeltestamentlige Tendens gør sig her mindst lige saa stærkt gældende som den filosofiske. Paa en Række Steder tilskrives det onde Djævlen (*Comm. in Johann.* I, 17 og XX, 23—25, 27—28 og i *Genesisihomilierne*) men lige saa bestemt hævdes det at det skyldes den frie Vilje. Særlig Interesse faar to Steder hvor de to Tankegange findes forenede (*Hom in Jerem.* II, 1 og *Comm. in Johann.* XXXII, 18); det synes som om Djævlen har syndet først og de andre bagefter, til en vis Grad frit og uafhængigt, men dog idet de efterlignede Djævlen. Og ogsaa Bestemmelsen af Syndens Væsen¹ forekommer det mig at de Faye er gaaet for let henover. Her er det neoplatoniske Islæt saa stærkt, at man undertiden spørger sig selv om det er Origenes eller Augustin, der taler. Først er der en Del Sammenhænge, hvor Synden bestemmes som det negative, det ikke-værende: *Comm. in Johann.* II, 13, II, 15, *Comm. in Cant. cantic.* IV (*Berlinerudg.* VIII, 225), *De Princ.* I, 2, 4, II, 9, 2 (det eneste af disse Steder der saa vidt jeg har set, findes omtalt hos de Faye). Denne Synd manifesterer sig fra Begyndelsen som Oprør mod Gud og saaledes udvikler den sig videre i samme Retning

¹ Som bekendt drøftes detta stadig hos Filosoferne og der vilde saa vel m. H. t. Terminologi som Tankegang kunne paavises interessante Paralleler baade hos Epictet og Plutarch o. a. St. Foruden de ovf. anf. Steder maa hos O. særlig mærkes *Contra Cels.* IV, 56 VI, 44. 53—53. *Comm. in Johann.* XXXII, 9—10.

hos Menneskene, hvor den egentlige Synd er superbia (Hom. in Genes. V, 6, En meget oplysende Allegori over Lots Døtre) Homil. in Ezech. IX, 2 »Superbia peccatis omnibus maior est et ipsius diaboli principale peccatum». Disse Steder stammer ganske vist begge fra Oversættelser, men man ser ingen Grund til at Oversætteren skulde have ændret noget væsentligt). Derfor er Synden knyttet til Viljen og har ikke sin Oprindelse i Legemligheden, selv om der her findes visse semina peccatorum der ogsaa uden Djævlens og Dæmonernes Indflydelse vilde have udviklet sig til Synd, men i sig selv er de ikke onde (De Princ. III, 2, 2—3). Ogsaa Forholdet mellem Synden og Legemet kunde man have ønsket nærmere behandlet. Men det maa her forblive ved disse Antydninger. Til sidst blot dette: om de Faye havde lagt større Vægt paa disse Tankegange hos Origines, Tanken om Forsynet, om Theodicéen, om det onde og Materien, er det min Overbevisning at han kun derved ydermere havde befæstet sin Grundtesis: at Origenes er helt igennem afhængig af Grækerne. Thi netop disse Spørgsmaal er det jo der optager Tidens Filosofi.

Meningen med disse Bemærkninger er imidlertid ikke at rokke ved det allerede sagte, at vi nu har faaet en fremragende Biografi af Origenes, og tillige en Bog der takket være sin overskuelige Klarhed kan læses af alle og enhver. Den har i Virkeligheden Interesse langt ud over Kirkehistorikeres ret snævre Kreds; enhver der giver sig af med Teologi, vil kunne læse Værket med det største Udbytte. Men dertil kommer, at den i rent videnskabelig Henseende giver os Klarhed over en Række Spørgsmaal, skaber Grundlag for fortsat Arbejde. »Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée» er, saa vidt jeg kan skønne, et af de betydeligste kirkehistoriske Værker, der i mange Aaar har set Dagens Lys og den vil staa som en værdig Afslutning paa de Fayes Forfatterskab.

HAL KOCH.

OTTO RITSCHL: *Das orthodoxe Luthertum im Gegensatz zu der reformierten Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus (= Dogmengeschichte des Protestantismus. Bd IV). Göttingen 1927. VIII + 493 sid.*

Såsom tidigare antytts i denna tidskrift, har Otto Ritschl med ovanstående arbete avslutat sin »Dogmengeschichte des Protestantismus». Ett oblikt öde har följt detta stort anlagda verk. Redan år 1908 utkom första delen. I dess prolegomena angav Ritschl riktlinjerna för den kommande undersökningen. Han opponerade därvid kraftigt och

med rätta mot den begränsning av dogmhistorien, som den gängse forskningen (främst representerad av Harnack och Loofs) företagit genom att avsluta sin skildring antingen med reformationen (Harnack) eller med de reformatoriska bekännelseskrifternas kodifiering (Loofs). Ritschl påpekade, att Harnacks och Loofs' uppfattning av dogmhistorien sammanhänger med deras dogmbegrepp. Detta utgår nämligen ifrån att dogm är detsamma som kyrkligt auktoritativ lära. Under sådana förutsättningar måste naturligtvis dogmhistorien upphöra med symbolernas slutliga fixering. För protestantismens del kunde därför endast dess första skeden bli föremål för behandling. Häremot invände nu Ritschl med allt skäl, att man ej på den protestantiska läroutvecklingen kan lägga den främmande måttstock, som det ovan nämnda dogmbegreppet onekligen utgör, anpassat som detta är för den förreformatoriska kristendomen.

Ritschls egen formulering av termen dogm blir då närmast den, att därmed åsyftas »dem Wechsel unterworfenen, umbildungs- und entwicklungsfähigen menschlichen Meinungen von religiöser und theologischer Natur» (Band I, sid. 33). Men då det naturligtvis icke kan vara fråga om vilka meningar som helst, är det nödvändigt att fixera den eller de synpunkter, efter vilka den protestantiska läroutvecklingen bör betraktas. Detta gör nu Ritschl genom att uppställa vad han kallar »die vier Instanzen der protestantischen Lehr- und Gedankenbildung», som han anser ha varit avgörande för protestantismens utveckling. Den första utgöres av *Skriften*, som bildade grundvalen för alla riktningarna inom den äldre protestantismen. Som en andra »instans» uppställes den gammalkyrkliga *traditionen*, vilken särskilt för Melanchtons lärjungar fick en viss normerande betydelse vid sidan av *Skriften*. Den tredje instansen består av *fides salvifica*, vilken för lutheranerna blivit »ein lediglich ideeller Factor für die Gestaltung der Theologie» på samma sätt som utkorelsetanken varit för de reformerta. Som den fjärde instansen uppställer Ritschl slutligen »die allgemeine menschliche Vernunft» och åsyftar därmed den protestantiska skolfilosofens konfrontation med reformationens religiösa arv. Ritschl förmenar alltså, att den efterreformatoriska teologiens utveckling kan återföras på någon av de nämnda instanserna, vare sig nu dessa löpt sida vid sida eller trätt i motsättning till varandra.

Centrum för Ritschls undersökning skulle således bli *den orthodoxa lutherdomen*: ur vilka källor den framsprungit och i vilka fåror den under 1700-talet löpte ut. Första bandet ägnade därför Ritschl

åt de båda första instansernas inverkan på läroutvecklingen från reformationen fram till ortodoxiens dagar d. v. s. huru ortodoxiens inspirationslära vuxit fram samt huru den melanchtonska traditionalismen alltmer sköts tillbaka för att slutligen helt undanträngas i konkordieformeln och den därpå följande teologien. Redan i andra bandet, som utkom år 1912, visade sig svårigheterna att genomföra det uppställda programmet. Ritschl fann snart att det var nödvändigt att plöja djupare på reformationstidens rika fält för att få tillräckligt material för den fortsatta skildringen. I stället för att skildra de olika instansernas växelverkan och inre spänning gav han därför en både utförlig och ingående teckning av Luthers och Melanchtons rättfärdigörelselära (*fides salvifica*) samt företog i anslutning härtill en utförlig undersökning av de olika differenser, som uppstodo i anslutning härtill (de s. k. filippistiska stridigheterna).

Liksom i första bandet av sitt verk dokumenterade sig här Ritschl som en samvetsgrann forskare med en imponerande lärdom och många nya, intressanta synpunkter. Men samtidigt framträdde tydligt begränsningen i de riktlinjer, som Ritschl valt för sitt verk. Det visade sig ogörligt att pressa in de problem, som reformationens dogmhistoria rymmer, under de »instanser» som Ritschl valt. På så sätt kom också Ritschls skildring att snarare bliva förträffliga specialundersökningar över olika problem än en teckning av den efterreformatoriska idéutvecklingen. Denna karaktär företedde likaledes tredje bandet, som såg dagen först 14 år efter det föregående. Denna del av verket, som R. kallade »Die reformierte Theologie» och som avsåg att skildra den ovannämnda andra »instansens» utveckling på reformert mark, har redan i denna tidskrift blivit bedömd i ett större sammanhang (se A. Runestam, Calvinforskningens nuvarande läge, årg. 1928, sid. 75 ff.). Med tredje delen fortsatte Ritschl beslutsamt på den redan beträdda vägen att låta framställningen i varje band utgöra ett avslutat helt.

Det har varit nödvändigt att så utförligt som här skett redogöra för planläggningen och det tidigare utformandet av Ritschls protestantiska dogmhistoria. Det har visat sig, att under forskningsarbetets gång materialet växt författaren över huvudet och att han ej heller kunnat genomföra de principer eller »instanser», som han i sina Prolegomena uppställde. Man måste nämligen taga dessa omständigheter i beaktande, när man går till studiet av den år 1927 utkomna fjärde delen.

Redan i titeln — das orthodoxe Luthertum im Gegensatz zu der

reformierten Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus — har Ritschl antytt de två huvudproblem, som upptagits till behandling i denna del. Det ena problemet utgöres sålunda av det inflytande, som den reformerta teologien utövat på lutherdomen under dess utveckling fram till dess ortodoxa gestalt. Däråt ägnas bandets första hälft. I den återstående hälften sysselsätter sig R. med den inomprotestantiska s. k. synkretismen och därmed sammanhängande problem. Men granskar man nu närmare framställningen, finner man att arbetet i själva verket utgöres av en serie monografier över olika dogmhistoriska temata, som samtliga visserligen belysa uppkomsten av den lutherska ortodoxien men dock icke giva den uttömmande utredning av ortodoxiens genesis som man efter R:s programförklaringar kunde ha väntat.

Detta hindrar emellertid icke, att här bjudas synnerligen intressanta och djupgående, stundom bländande specialundersökningar rörande den efterreformatoriska lutherdomen. Ritschls styrka ligger nämligen dels i hans säkra bemästrande av det omfattande och svårhanterliga källmaterialet, dels i hans stora förmåga att bakom de många detaljerna skönja den ledande idén, d. v. s. vad som skett i det som skett.

Detta framträder redan i behandlingen av den fråga, varmed R. inleder denna del. Med rätta anser han sakramentsuppfattningen och predestinationsfrågan vara de två problem, som stå i centrum när det gäller lutherdomens konfrontation med den reformerta teologien. Genom en på ständiga källhänvisningar stödd utredning påvisar han till en början, att Melancton i nattvardsfrågan befinner sig helt på den lutherska linjen, även om denne avvisar Luthers kristologiska spekulationer i samband med denna fråga. Vidare betonar R., att just i fråga om kristologien gå Melanctons och de reformertas åsikter starkt isär. I anslutning härtill övergår R. till vad han kallar »der vermeintliche Kryptocalvinismus der Philippisten in Kursachsen». Det är närmast en kyrkohistorisk specialstudie. Genom att använda en rubrik som den nyssnämnda angiver R. redan på förhand, att han anser beskyllningen mot Wittenbergteologerna för kryptokalvinism sakna stöd i verkligheten. Han påvisar, att dessa utan att förneka sina melanctonska traditioner tvärtom framhävt en från de reformerta artskild nattvardsuppfattning. Att filippisterna ändock betraktades som kryptokalvinister berodde tydligen därpå att de och kalvinisterna bildade en gemensam front mot gnesiolutheranerna, som grepo tillbaka till Luthers spekulationer. Allt tal om en kryptokalvinistisk samman-

svärjning för att avskaffa den rådande sachsiska bekännelsen hänvisar därför också R. till de historiska fablernas värld.

I det närmast följande kapitlet om »die Entwicklung der Lehren von der Ubiquität und von der Multovolipräsenz der Person Christi» tilldrager sig den detaljerade utredningen av Johann Brenz' åskådning det största intresset. Den senaste forskningen — jag hänvisar till E. Färnströms uppsats Om källorna till 1571 års kyrkoordning i Kyrkohistorisk Årsskrift 1928 och till S. Estborns nyligen publicerade avhandling om Evangeliska svenska bönböcker — har nämligen ådagalagt, att denne skarpsinnige och fantasirike württembergteolog spelat en viktig roll för den svenska kyrkans reformationslitteratur. Ritschl påvisar nu, huru nära Brenz' ubiquitetslära sammanhänger med hans kosmologiska åskådning, och menar att även om Brenz' kristologiska konstruktioner liksom Luthers närma sig doketismen, så innesluta de inom sig på grund av det antydda sammanhanget »geradezu ein Moment des Fortschritts zu einem veränderten Weltbild» och bilda sålunda en förbindelselinje från dogmatismens skede fram till upplysningen och idealismen. Men R. klarlägger vidare, hurusom denna vittgående spekulation ingick kompromiss med den av Chemnitz framförda, från Melancthon ärvda mera analytiska uppfattningen och så ledde fram till den kristologiska åskådning, som slutgiltigt utformades i konkordieformeln.

Den andra huvudfrågan i förhållandet till de reformerta gällde som nämnts predestinationen. Under det att denna fråga i den reformerta teologien kom att behärska hela det dogmatiska tänkandet, sköts den inom lutherdomen alltmer åt sidan. Eller rättare sagt: Luthers paradoxala, religiöst orienterade predestinationslära omändrades i en intellektualistisk riktning. Förklaringen till denna förändring finner R. däri, att lutheranerna ej förmådde bevara sambandet mellan uppenbarelsen och tron, vilket i sin tur berodde på att deras trosbegrepp fått en intellektualistisk och moralistisk karaktär. Därav fördes de till att förfäktat en indeterministisk åsikt om den enskildes förmåga att bejaka eller avvisa det honom mötande gudsordet. Så kom predestinationen att uppfattas som en Guds ständiga beredvillighet att saliggöra den människa, som mottager Ordet och öppnar sitt hjärta för dess ande. Det är sant, att man därmed slog vakt om reformationens gratia gratis propter Christum och genom denna utformning av predestinationsläran erbjöd tröst åt det ängsliga samvetet. Men Luthers ursprungliga intentioner hade därvid förfelats.

I nära sammanhang med predestinationsläran stod naturligtvis uppfattningen av Andens förhållande till Ordet. R., som åt denna sak ägnar ett helt kapitel, betonar att lutheranernas åskådning på denna punkt bör förstås och bedömas utifrån dess inre motivering. De voro angelägna att avvisa varje slags spiritualistisk uppfattning av en uppenbarelse utanför Ordet och kommo till följd härav att så starkt hävda bibelordets ofelbarhet, att denna fick en halft magisk karaktär. I själva verket buros de emellertid av en fullt legitim strävan att framhålla Guds objektiva nåd gentemot alla mänskliga religiösa erfarenheter.

Det sista kapitlet i bokens första hälft ägnas åt ett högst intressant och viktigt tema, nämligen uppkomsten och utvecklingen av ortodoxiens lära om unio mystica. Som så ofta hos Ritschl blir framställningen lika mycket en kyrkohistorisk som en internt dogmhistorisk exposé. Frågan har tidigare upptagits till behandling av Wilhelm Koepp. I en uppsats i Zeitschrift für Theologie und Kirche år 1921 sökte denne klarlägga »Wurzel und Ursprung der orthodoxen Lehre von der unio mystica». Han menade sig kunna återföra uppkomsten av detta begrepp på inflytelser från Johan Arndt — eller som han själv formulerade saken: »die Geschichte der unio mystica ist nach ihrem Grundzuge nichts als die theologisch erzählte Geschichte der lutherischen Frömmigkeit». Ritschl instämmer så tillvida i Koepps tolkning, att även han betonar det ovannämnda inflytandet från den medeltida mystiken via Arndt. Men han sätter in saken i ett större sammanhang. Han påvisar nämligen, huru ortodoxien på grund av sin intellektualistiska inriktning icke förstått den reformatoriska rättfärdiggörelselärens innersta mening och huru läran om unio mystica vuxit fram som »eine Doublette» till den. När trosbegreppet intellektualiserats och därmed mistat sin religiösa livskraft, blev nämligen läran om unio mystica det naturliga utloppet för den inom ortodoxien levande fromheten.

Kan den nu nämnda undersökningen sägas vara kyrkohistoriskt orienterad, gäller detta i ännu högre grad om hela den andra hälften av Ritschls verk. Förf. börjar här med den sanningsmåttade paradoxen, att ortodoxiens polemik — varom ju den föregående skildringen till stor del handlat — i själva verket utgjort ett enhetsband. Ty genom att upptaga till bemötande motståndarnas argument och ingå på deras bevisföringar närmade sig de ortodoxa teologerna omedvetet motståndarnas tankelinjer. I ett hänseende strävade emellertid såväl de orto-

doxa som de reformerta teologerna mot samma mål. Det var i fråga om utformandet av de s. k. fundamentala trosartiklarna. Härmed sysselsatte sig ivrigt representanter för de mest skilda riktningar. Men den teoretiska frågan om vad som utgör fundamentum fidei för de olika konfessionerna innebär ju samtidigt en viss strävan att praktiskt lösa problemet om en gemensam enhetsbas för dessa konfessioner. Ritschl behandlar de båda problemen i ett sammanhang och giver därmed i själva verket en skildring av den s. k. ekumeniska rörelsens föregångare under 1500- och 1600-talen.

Det är helt naturligt, att här möter namnet Jacobus Acontius, humanisten och teologen som under 1500-talet framträdde såsom förkämpe för tolerans och union och genom sitt verk *Stratagemata Satanae* påverkade utvecklingen i långt högre grad än man hittills anat. I fråga om fundamentalartiklarna betraktas han av Ritschl som förelöpare särskilt till arminianernas och socinianernas lagiskt-biblicistiska uppfattning. Några nya synpunkter har väl Ritschl knappast utöver dem som K. Müller redan framställt i sin *Kirchengeschichte*, där Acontius erhållit en utförlig skildring. Men då Müller hittills gällt som Acontius' »upptäckare», är det av ett visst intresse att i det föreliggande arbetet erfaras, att det i verkligheten var just Otto Ritschl, som först (redan år 1906 i en uppsats i *Die christliche Welt*) fäste uppmärksamhet på den märklige mannen.

En ännu utförligare behandling kommer självklart Georg Calixtus till del. Mig veterligt möter här för första gången en mera grundlig och samlad teckning av Calixtus' åskådning. Det kan icke komma ifråga att här referera Ritschls framställning. Det skall endast påpekas, att R. framhäver den utveckling som Calixtus' åskådning genomgick. Från en väsentligt luthersk ståndpunkt gled han över i en katoliserande riktning för att slutligen hamna i en traditionalism, som räknade Vincentius av Lerinum och Augustinus som sina stora auktoriteter och som såg fundamentum fidei i apostolicum samt betraktade de 5 första århundradenas teologi som normativ för dogmatiken. Dock hävdade han alltid en luthersk position gentemot de reformerta, samtidigt som han biträdde dessas praktiska enhetssträvanden. Det dogmhistoriska resultatet av den s. k. synkretistiska striden bestod enligt Ritschl däri, att de ortodoxa lutheranerna mer avgjort än förr besinnade sig på sitt reformatoriska arv och sökte klarlägga dess egenart i motsats till den allmänt-kristliga åskådning som Calixtus företrädde. Detta förde till att man betonade de protestantiska bekännelseskrifterna gent-

emot den äldre katolska traditionen och att man så att säga läste Skriften genom reformationssymbolernas glasögon.

Dessa ortodoxa dogmatikers arbete på att bestämma fundamentum fidei behandlar också Ritschl mycket ingående. Särskilt uppehåller han sig vid Nicolaus Hunnius, vilkens insats framhäves på ett helt annat sätt än tidigare skett. Hunnius såg fundamentum fidei i den kristna frälsningstron, d. v. s. Guds beslut att föra alla syndare till evigt liv genom Kristus som medlare och försoningsoffer. Vid sidan av dessa articuli constituentes finns det enligt Hunnius andra primärt fundamentala artiklar. Dem måste varje kristen känna till och nödvändigt tro på. Men dessutom givas sekundärt fundamentala artiklar, om vilka den kristne ej behöver äga närmare kunskap men vilka han naturligtvis icke får förneka.

Den utförliga skildringen av fundamentalartiklarnas historia ger ju en god inblick i det dåtida dogmatiska tänkandet men den kan även skänka belysning åt nutida problem, som blivit aktuella genom strävandena för »life and work» och »faith and order». Ser man på resultatet av det här berörda enhetsarbetet, är det väl ingen tvekan om vilken av de båda vägarna är den framkomliga.

Blickar man nu efter denna korta skissering av huvudpunkterna i Ritschls innehållsrika verk tillbaka på de forskningsresultat som R. ernått, måste man säga sig, att hur rika de än äro, träffa de icke själva huvudproblemet: den lutherska ortodoxiens genesis och karaktär. De många i och för sig skarpsinniga och detaljrika undersökningar som R. här framlagt ha egentligen icke bidragit att lösa frågan varför det ortodoxa systemet fick den på en gång slutna och dock disparata karaktär, som utmärker det. Denna begränsning i Ritschls framställning synes mig bero på två orsaker. För det första — och det är kanske den viktigaste invändningen — har icke Ritschl lyckats giva ett samlat uttryck åt Luthers religiösa insats och därför ej heller åt det reformatoriska arv, som hans efterföljare under kommande skeden rent intuitivt sökte värna. Vidare har R. icke i sin undersökning medtagit den måhända viktigaste faktorn för förståelsen av den efterreformatoriska utvecklingen: den protestantiska skolfilosofi som alltifrån Melanchtons dagar mängt sig in i det teologiska tänkandet och så småningom blev till en verklig tvångströja för troskunskapen. Granskar man nämligen något närmare de ortodoxa teologernas verk, skall man snart nog finna, att de på snart sagt varje punkt liksom i hela sin anläggning återspegla spänningen mellan de två faktorerna: den ut-

ifrån hämtade skolastiska filosofien och det från Luther stammande religiösa arvet. Utan att taga hänsyn till denna inre spänning kan man icke giva en sann bild av den lutherska ortodoxiens uppkomst och innebörd.

HILDING PLEIJEL.

SIGFRID ESTBORN: *Evangeliska svenska bönböcker under reformationstidevarvet med en inledande översikt över medeltidens och över reformationstidens evangeliska tyska bönelitteratur. 440 sid. Diakonistyrelsens förlag. Stockholm 1929. Pris kr. 7: 50.*

Denna digra och pryddligt utstyrda avhandling, vilken dess författare nyligen vid Lunds universitet framgångsrikt försvarat som specimen för teol. doktorsgraden, åsyftar enligt förordet »att giva en bild av vår reformationstids privata bönelitteratur och därmed ett bidrag till kännedomen om svensk uppbyggelselitteratur och svenskt fromhetsliv under sagda tid». Det är sålunda ett högst centralt ämne som förf. gripit sig an. Och det område som han därmed beträtt måste betecknas som mycket litet utforskat.

Strängt taget har förf. haft endast *en* föregångare. Men denne var nu en framstående sådan. År 1914 utgav nämligen prof. P. Althaus den äldre ett rektorsprogram, som då väckte föga uppseende men gott kan sägas ha varit epokgörande. Det var hans lilla skrift »Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert», i vilken han upptog till behandling reformationstidens tyska evangeliska bönelitteratur samt ledde i bevis, att dessa i stor utsträckning gå tillbaka på katolska förebilder. Visserligen hade före honom Wilhelm Koepp i sina Arndt-studier och ännu tidigare Albr. Ritschl i sin »Geschichte des Pietismus» varit inne på samma tankegångar och hävdad ett katolskt inflytande på det evangeliska fromhetslivet. Men det var först Althaus som fattade problemet fullt i sikte: att det är på bönelitteraturens område, som detta inflytande både tidigast och tydligast kan spåras.

Althaus fortsatte själv sina forskningar på området (de ha efter hans död publicerats under titeln »Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur») men eljest har mig veterligt ingen gripit sig an detta synnerligen intressanta och viktiga ämne förrän nu stadskomminister Estborn upptagit problemet från svensk horisont. Det är tydligt, att

förf. haft stor nytta av Althaus' pionjärbete, framför allt i metodiskt men även i rent sakligt hänseende. Den inledande översikt över reformationstidens tyska bönelitteratur, som omnämnes i bokens titel och som omfattar sid. 96—117, utgöres sålunda av ett utmärkt gjort referat av Althaus' nämnda skrift. Även i fråga om de svenska bönböckerna har förf. kunnat tillgodogöra sig mycket av Althaus' resultat.

När det nyss nämndes, att ingen före Estborn fullföljt Althaus' uppslag, bör det kanske rättvisligen tillfogas, att på svensk mark vår framstående hymnolog Emil Liedgren i sitt arbete om »Svensk psalm och andlig visa» tillämpat samma synpunkter. Även till Liedgren står förf. i beroende, samtidigt som han i många hänseenden kunnat komplettera dennes hymnologiska notiser. Tack vare det utmärkta personregistret — utan ett dylikt register borde ingen historisk avhandling i våra dagar erhålla imprimatur — kan man här liksom i många andra fall lätt konstatera, huru mycket nytt förf. bragt i dagen vid sidan av den egentliga undersökningen.

Ser man nu närmare på det föreliggande arbetet om de svenska evangeliska bönböckerna, finner man att det består av trenne avgränsade, måhända alltför avgränsade partier. Bokens huvudparti utgöres av undersökningen om de olika bönbokseditionerna under själva reformationstidevarvet, en tidrymd som i detta fall börjar med bönboksfragmenten från år 1544 och sträcker sig fram till publicerandet av Kegeli andaktsbok år 1617. Som en inledning till denna undersökning har förf. lämnat en utförligare översikt av medeltidens böner, såväl på kontinenten som i vårt land. I den tredje och sista delen har så förf. dragit det dogmhistoriska och kyrkohistoriska facit av sin föregående utredning och därför givit en »allmän karakteristik av den svenska reformationstidens bönelitteratur» samt sökt klarlägga »orsakerna till den katolska andaktslitteraturens inflytande på den evangeliska».

Det synes mig vara alldeles riktigt att förf. så att säga tecknat bakgrunden genom att ägna de första hundra sidorna åt den medeltida bönelitteraturen, dess bestånd och karaktär. Tydligt är ju att man icke kan förstå reformationens insats på detta område, om man ej besinnar vad medeltiden här åstadkommit. Detta parti är så mycket mera värdefullt, som det hittills icke funnits någon samlad framställning av den medeltida bönelitteraturen i Sverige. Materialet har hämtats från de mest skilda håll: alltifrån runstenarnas och kyrkklockornas inskrifter, rimmade allmogeböner och landskapslagarnas slutverser till de

många bönböckerna i egentlig mening. Naturligtvis har förf. här kunnat bygga på det arbete som R. Geete genom sin trängna samlarflit åstadkommit. På en punkt borde nog förf. ha trängt djupare än som skett. Det gäller de rimmade böner och böneverser, som bevarats på folkets läppar ända fram till våra dagar. Här har förf. nöjt sig med det material som Liedgren hänvisat till i sitt ovannämnda arbete. Det finns emellertid åtskilligt annat. Så har t. ex. A. Helgesson i Folkminnen och folktankar 1917 (sid. 129 ff.) utgivit en gammal handskriven bönbok, som bland annat innehåller en ur tolkningspunkt viktig variant till den av förf. (å sid. 44) anförda långfredagsbönen. Den av Em. Linderholm påbörjade, viktiga samlingen »Signelser ock besvärjelser» (i Sv. Landsmål 1927) är icke omnämnd. Ej heller har förf. tagit hänsyn till de grundliga utredningar, som på detta område utförts av norrmannen A. Chr. Bang (Norske hexeformularer og magiske opskrifter, Kristiania 1901—2) och dansken F. Ohrt (Danmarks trylleformler, Kbhvn 1917). Detta sammanhänger väl med att förf. icke tillmätt dessa folkfromhetens böner det värde, som de tydligen äga ur kyrkohistorisk synpunkt och vartill jag återkommer längre fram.

Å andra sidan känner jag mig icke fullt övertygad av förf:s påstående, att de egentliga bönböckerna »ägt rik förekomst» (sid. 52). Att så pass många exemplar bevarats till vår tid sammanhänger väl med deras härstamning från Vadstena. Den omständigheten att vid boktryckarkonstens införande i Sverige åtskilliga uppbyggelseböcker men inga bönböcker trycktes (sid. 55) tyder ju på att dessa senare icke voro någon allmän litteraturart i vårt land.

I sin utförliga och klagörande analys av det medeltida bönmaterialet betonar förf. med rätta den meritoriska karaktär som den medeltida bönen ägde och som särskilde den så starkt från den evangeliska. Viktig är även den iakttagelsen, att bönerna mest riktas till Kristus och Maria. Men när förf. i sammanhang härmed söker förklara medeltidens Kristusfromhet och Mariakult, borde han ha tagit hänsyn till F. Heilers intressanta uppsats om »Die Hauptmotive des Madonnenkults» (i Zeitschrift für Theologie und Kirche 1920). Heiler menar, att det är »das Virginitätsideal» som i madonnadyrkan slår ut i full blom. Denna tes bestyrkes av det hos Estborn påpekade faktum, att det är inom klostren som denna dyrkan fick särskilt uppsving. Det blir då fullt naturligt ur psykologisk synpunkt, att Heinrich Suso är den främste Maria-mystikern liksom att det var särskilt de kvinnliga mystikerna som omhuldade motivet: Kristus-brudgummen. Medeltidens

Mariadyrkan och Kristuscult är sålunda ej konkurrerande företeelser utan sprungna ur samma rot, das Virginitätsideal.

Efter denna teckning av medeltidens böner och efter det tidigare omnämnda referatet av Althaus' bok övergår förf. till sitt huvudtema: att förteckna och analysera den svenska reformationstidens olika bönbokseditioner. Denna avdelning är en rent litterär-kritisk och bibliografisk undersökning. Den präglas av en så grundlig lärdom, en så minutiös noggrannhet och ett så mognat omdöme, att man icke ofta finner något liknande i ett förstlingsarbete. Det är 25 olika bönbokseditioner, som upptagits till granskning. Förf. går så till väga, att han för varje bok först redogör för innehållet, vidare uppspårar dess förebilder och slutligen i de fall där bönbokens författare är okänd eller oviss söker bestämma vem denne varit. Såväl i fråga om förebilderna som författarna har här framdragits en mängd nytt material och nya synpunkter, som äga icke blott bibliografiskt och litterärt utan även kyrkohistoriskt intresse.

Detta hindrar emellertid icke, att förf. i åtskilliga fall nog kunnat komma längre. Ett par exempel må belysa detta. Det ena gäller den s. k. Catechismus-bönboken, d. v. s. den bönbok som ingick såsom bihang till 1567 års katekes och sedan ända fram till 1697 utgjorde grundstommen till bönboksavdelningen i de olika katekesupplagor, som plägade sammanföras med psalmboken. Estborn ansluter sig till N. Franséns uppfattning, att den utgör en utvidgad form av en upplaga från 1544, varav den sistnämnde forskaren återfunnit några fragment. Här sätter nu förf. in och utreder på ett mycket förtjänstfullt sätt catechismus-bönbokens tyska förlagor. Viktigast är påvisandet att en stor del av bönerna återgå på den bönesamling, som förekommer i den kände württembergteologen Johann Brenz' Der kleine Catechismus från år 1538. När det så gäller att bestämma vem är auktor eller rättare utgivare av denna 1544—1567 års bönbok, förklarar förf. det vara »icke osannolikt» att det varit Laurentius Petri. Han stöder sin förmodan därpå att Laurentius Petri var den centrala gestalten i 1540-talets svenska kyrka och att det var genom dennes verksamhet som man fick både bibel, handbok och psalmbok. Det vore därför ganska naturligt, om det varit L. P. som ombesörjt bönbokens utgivande. Här kunde förf. anfört ännu ett stöd för sitt antagande. Betydelsefull är den av honom nämnda omständigheten att J. Brenz varit förebilden vid catechismus-bönbokens tillkomst. Det visar sig nämligen, att samme Brenz annorledes spelat en viss roll i den svenska

reformationslitteraturen. Såsom E. Färnström (i Kyrkohistorisk Årsskrift 1928) nyligen påvisat, bygger 1571 års kyrkoordning stundom ordagrant på den württembergiska kyrkoordningen av år 1553, vilken hade just Brenz till upphovsman. Då nu Laurentius Petri i detta fall tagit Brenz till förebild, är det icke otroligt att han tagit lärdom av denne även i andra hänseenden.

Ännu intressantare är emellertid frågan om författarskapet till 1552 års bönbok. Enligt en gammal men obestyrkt tradition har denna tillskrivits Olaus Petri. Estborn vänder sig mot detta antagande med flera argument. Viktigaste skälet mot Olaus Petri författarskap skulle enligt honom vara, att utgivaren av 1552 års bönbok icke använder den översättning av Luthers Fader vårs-parafraas, som förekommer i den Olaus Petri tillskrivna »Een nyttwgh underwijsning», utan på nytt översätter den tyska texten. Detta argument är dock icke så »synnerligen tungt vägande» som förf. menar. Ty det kan erinras om att botpsalmerna i den svenska mässan år 1531 uppträda i en annan version än i »Een nyttwgh underwijsning». Ett starkare motskäl skulle då vara, att Olaus Petri dog redan i april samma år som boken utkom. Men vad hindrar att det utkommit en tidigare upplaga av denna bönbok? Vissa indirekta skäl tala verkligen därför. År 1525 utkom i Uppsala medeltidens sista bönbok »Vor fruwe tydher paa swenskä», vilken innehåller bl. a. Vår fru tider, Helge ands tider och Helga kors' tider. Året därpå var det som »Een nyttwgh underwijsning» publicerades — enligt Bergendoffs mycket antagliga hypotes som ett evangeliskt motdrag mot den nyssnämnda katolska andaktsboken. Nu har ju »en nyttwgh underwijsning» mera en didaktisk än en rent parenetisk karaktär. Det synes då mycket antagligt, att Olaus Petri även i praktiken velat omsätta sina idéer och därför åstadkommit en bönbok av den art som 1552 års bönbok företer. Detta antagande får ett visst stöd i företalets slutord, att »effter thet man haffuer j förtijdhen brukat noghra Tijdheböcker, Som är Worfrutijdher, Helgeandz tidher och helgekors tijdher, ther doch fögho gagn haffuer medh folgt, icke haffua the heller aldeles Christeligha warit, The ther nw lust haffua til sådana tijdherböcker, mågha bruka thenna Bönebokena för ena Tijdhebook, och läsa här noghot vthi hwar dagh, och ther skal fölia mera nytta medh än medh the andra Tijdeböcker». Här anger ju boken sig själv som en ersättning för de tidigare brukade tideböckerna. Tydligt är vidare, såsom Estborn också påpekat, att det varit en man i ledande ställning som ombesörjt utgivningen av denna bönbok. Han

uppmäna nämligen i företalet »soknapresterna» att »openbarliga» läsa dessa böner för folket och därmed vänja dem vid det nya bönesättet. Och det passar onekligen bra i sammanhanget, att Olaus Petri, såsom den gamla traditionen förmäler, utgivit en bönbok år 1537 och därmed fogat en sista länk i den långa kedja av böcker till kyrkans tjänst, som han skänkt den svenska menigheten medelst bibelöversättning och psalmer, handbok och mässbok. Häremot strider ej heller att boken utkommit på kunglig befallning. Ty vid den tiden hade ju brytningen mellan Gustaf I och Olaus Petri ännu ej inträtt. Just år 1537 utkom f. ö. den Olaus Petri tillskrivna översättningen »Sielenes tröst». Den var en evangelisk Ars moriendi, alldeles som bönboken ville vara ett slags evangelisk tidebok. — Antager man nu åter, att Laurentius Petri är utgivaren, har man svårt att förklara, varför denne år 1544 först ombesörjt en form av bönbok, så 1552 en annan form för att 1567 återgå till den första formen. Frågan om författarskapet till 1552 års bönbok torde därför alltjämt stå öppen.

Den sista och tredje delen i Estborns avhandling utgör det rent teologiska inslaget i denna. Här drager förf. sina dogmhistoriska och ock kyrkohistoriska slutsatser. Detta parti kan icke sägas stå på samma höga nivå som de båda föregående delarna. Det saknar den klarhet och de fasta konturer, som utmärka de föregående undersökningarna. Amtagligen beror detta på två orsaker. För det första har den locimethod som förf. använt snarare fördunklat konturerna än klargjort dem. När man ställer sida vid sida såsom »nya och för den evangeliska kristendomen utmärkande drag» sådana olikartade element som »en ny uppfattning av bönen», »fader vår-parafrazen», »biblicitet» och »didaktisk tendens», så har man icke tillräckligt skilt på väsentligt och oväsentligt. Under det att reformationstidens nya uppfattning av bönen är den springande punkten, framgår det av förf:s egen utredning, att biblicitet är ungefär lika utmärkande för den medeltida som för den efterreformatiska bönelitteraturen och att skillnaden därför endast är kvantitativ.

Vidare brister det nog i den dogmhistoriska orienteringen. Det visar sig t. ex. i teckningen av reformationens nya böneuppfattning. Här bygger förf. på Luthers »förmäning» i Stora katekesen men besinnar icke, att denna närmast har ett pedagogiskt syfte och därför icke kan läggas till grund för tolkningen av Luthers djupaste intentioner. Dessa framträda med en helt annan skärpa i den av förf. mera i förbigående nämnda skriften »Eine kurze und gute Auslegung des heil.

Vater Unfers». Här möter man den radikala skillnaden mellan medeltidens och reformationens syn på bönen: i det förra fallet är den rent egocentriskt färgad, i det senare fallet helt teocentiskt bestämd (jmf. här till A. Nygrens intressanta uppsats om Egoism och religion i denna tidskrift 1927, sid. 148). Överhuvudtaget synes förf. ha föga beaktat den senare Lutherforskningen. Eljest skulle man väl icke möta den onekligen överraskande tesen, att Luthers positiva ställning till det lekamliga livet »var icke uteslutande en konsekvens av hans religiösa grundåskådning utan sammanhängande med de intryck han mottagit av renässansen och humanismen». Är det något som Lutherforskarna äro ense om, så är det väl detta att Luthers etik var helt och hållet religiöst motiverad. Det kan i förbigående även nämnas, att när förf. kommer in på skuldkänslan hos Luther så redogör han för Söderbloms snillrika studie men har icke tagit hänsyn till Ljunggrens något korrigering utredning av detta problem (Synd och skuld i Luthers teologi, sid. 413 ff.). Ett annat viktigt problem har förf. helt gått förbi, trots att den föregående undersökningen kunde ha lämnat material därför. Det gäller uppkomsten och innebörden av termen unio mystica, en fråga som på sistone livligt debatterats.

De här anförda bristerna hindra emellertid icke, att förf. klart uppvisat det faktum, att de evangeliska bönböckerna i Sverige till största delen återgå på de samtida tyska och att sålunda det av Althaus påvisade katolska inflytandet även framträder på svensk mark. Ävenledes har förf. riktigt påpekat begränsningen i Althaus' teori, att denna katolska påverkan skulle ha berott på enbart litterära orsaker. Ovedersägligen har förf. rätt i att problemet ligger djupare och att orsaken till den förreformatoriska andaktslitteraturens stora inflytande var den, att »den katolska fromheten ännu icke blivit övervunnen hos den stora massan bland folkets breda lager».

Emellertid skulle säkerligen förf. ha fått mera ut av sitt stora och viktiga material, om han uppmärksammat att det i själva verket är tre olika arter av bön som här möta. Jag skulle vilja kalla dem den meritoriska, den mediterande och den liturgiska bönen. Det är egentligen endast den mediterande bönen, det enskilda hjärtats samtal med sin Gud, sådan den finns dokumenterad i de privata bönböckerna, som förf. här avhandlat. Men det material som medtagits visar ju tydligt, att även de båda andra arterna av bön förekommit icke blott sida vid sida med denna utan att de alla tre gripit in i varandra. Om den meritoriska börens seglivade kraft och rika förekomst vittna just de

många folkfromhetens böner som ovan blivit omnämnda. Man får icke det rätta kyrkohistoriska perspektivet på reformationens fromhetsliv, om man icke håller detta faktum i sikte. Att den liturgiska bönen icke kan skarpt avgränsas från den mediterande ligger i öppen dag. Det förutsattes ju, att många av bönböckernas formulär skulle läsas »openbarliga». Och redan namnet »collecta» visar ju hän på en liturgisk användning. Det reciproka inflytandet mellan kollektböner och privata böner kan man sålunda icke förbigå.

Men jag vill icke sluta denna anmälan med endast anmärkningar. Dessa ha icke framkommit för att förringa den föreliggande bokens värde utan för att möjligen komplettera eller korrigera den i ett eller annat stycke. Denna vackra och lärda avhandling har i själva verket fört forskningen ett stort steg framåt. Vad som skrivits i de båda första delarna i boken kan ingen forskare på dessa områden underlåta att taga hänsyn till. Man kan därför slutligen endast önska, att förf. får tillfälle att fortsätta den framställning av den svenska bönelitteraturens historia, vartill denna avhandling utgör en så löftesrik början.

HILDING PLEIJEL.

EDUARD GEISMAR: *Søren Kierkegaard. Livsudvikling og Forfattervirksomhed. I—VI. Gads förlag. 1926—1928.*

Litteraturen omkring den store danske särlingens person och gärning fortfar att växa. Håller man sig blott till de senaste åren och bortser man från raden av smärre undersökningar, så är att anteckna sådana större arbeten som A. Gilg, *Sören Kierkegaard*, 1926, Chr. Schrempfs biografi i två band, 1927—1928 (redan år 1887 utgav samme Schrempf sin första Kierkegaardstudie!), W. Kunneth, *Lehre von der Sünde, dargestellt an d. Verhältnis d. Lehre S. Kierkegaards zur neuesten Theologie*, 1927, F. A. Voigt, *Kierkegaard im Kampfe mit der Romantik, der Theologie und der Kirche*, 1928, H. Diem, *Philosophie und Christentum bei Kierkegaard*, 1929, W. Ruttenbeck, *Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk*, 1929. Eduard Geismars ovan angivna — även på tyska föreliggande — verk intar en förnämlig plats i denna rad. Förf:s förmåga av noggrann och inträngande analys är beundransvärd. En personlig hängivenhet åt forskningsföremålet genomdallrar verket från den första sidan till den sista. Att Geismar, som ju enligt egen utsago ända sedan tidiga

ungdomsår levat under ständigt inflytande av Kierkegaard suveränt behärskar det väldiga stoffet, är nästan överflödigt att påpeka. Hans stora verk är en mogen frukt av långvarig forskningsmöda och ut hålligt, av skärpa och klarhet präglad tankearbete.

Underrubriken: livsutveckling och författarskap anger pregnant den dubbelsynpunkt, utifrån vilken förf. behandlar sitt ämne. Vad han åsyftar att ge är alltså dels en så långt som möjligt klarläggande framställning av Kierkegaards personliga yttre och inre öden, dels en vägledning i hans religiöst etiska tänkande på grundvalen av en undersökning av de olika skrifternas inbördes sammanhang. Men under framställningens gång blir det allt mera tydligt, att förf. under allt detta har ett alldeles speciellt problem i sikte, nämligen detta: är förhållandet mellan kristendom och kultur harmoniskt, eller är det alltigenom polemiskt? Närmast gäller frågan, hur Kierkegaard såg på detta problem. Men intensiteten i förf:s problembehandling betingas otvivelaktigt därav, att frågan samtidigt äger för honom en principiell innebörd. Det är ett personligt problem, som förföljer honom, ett samvetsproblem. På grund av det övermäktiga tryck, som Kierkegaards personlighet utövat och alltjämt utövar på honom, kan han — vill det synas — icke tränga fram till sin principiella lösning av problemet (i den mån man nu kan tala om en lösning) på annan väg än genom en grundlig uppgörelse med sin store läromästare.

Verkets uppställning är av biografisk-kronologisk natur. Sålunda är hela första delen ägnad Kierkegaards barndom och ungdomsår. Så pass grundligt som det hithörande stoffet redan tidigare blivit behandlat, kan det ju ej vara fråga om några nyupptäckter. Intresseväckande är Geismars behandling av den i den unge Kierkegaards liv starkt ingripande upplevelse, som av Kierkegaard själv kallats »jordbävningen». När har denna kris ägt rum? — en i Kierkegaardlitteraturen livligt debatterad fråga! Geismar stannar vid det onekligen närmast liggande antagandet, att »jordbävningen» inträffat år 1838. (G. är ingalunda ensam härom; bl. a. Höffding och Troels-Lund ha tidigare intagit samma ståndpunkt). Emellertid tala starka och, som det förefaller mig, till sist avgörande grunder för att »den stora jordbävningen» skall hänföras till hösten 1835 och att denna händelse är den historiska kärnan i »Salomos dröm» i »Skyldig — ikke — Skyldig?» Frånsett andra synpunkter, som peka i denna riktning, undgår man härigenom den svårighet, vartill Geismar tvingas genom sin tes, nämligen antagandet att sonen under loppet av ett par år vid tvenne skilda till-

fälken skulle kommit på spåren någon mörk hemlighet i faderns liv, vilken på honom, sonen, utövat en katastrofal verkan. Därtill kommer att Kierkegaard själv i »den stora jordbävningens» ångest av allt att döma ser den innersta förklaringen till att han fördes ut på »förvillselernas hav». Den djupaste vågdalen i hans liv är våren 1836; det passar bra samman med dateringen 1835. Det religiösa genombrottet den 19 maj 1838 efterföljdes visserligen av skiftande stämningar, men en ny andlig grundval var i alla fall lagd. Dateringen 1835 (mottiverad först av Hans Ellekilde i hans »Studier over K:s Ungdomsliv», 1916) synes mig, trots allt vad G. anför, böra tillerkännas vitsord. — Förstående står anm. inför förf:s återhållsamhet ifråga om den tragiska förlovningshistoriens problem; här finnas nog, som G. efter alla överväganden påpekar, olösliga psykologiska gåtor. En liknande gåtfullhet vidlåder vad Kierkegaard kallar »pålen i köttet», en faktor, som Kierkegaard ännu på själva dödslägrat omnämner och tillägger avgörande betydelse inom sitt livs drama. Att »pålen i köttet» icke är ett fullt entydigt begrepp, har G. riktigt framhävt. Rätt har han utan tvivel även däri, att här föreligger något utifrån det föreliggande materialet till sist oåtkomligt; ingen förklaring tycks riktigt stämma. Mer främmande står jag för hans mening, att man i denna materialets mottspänstighet och otillräcklighet bör se något providentiellt; »det er sikkert Guds Vilje, at det skal være saaledes», heter det (I, s. 119). Men är inte detta att göra s. a. s. en dygd av en beklaglig nödvändighet?

Andra delen av G:s verk upptages av en analys av de pseudonyma skrifter, vari livsstadierna åskådliggöras. Här fäster man sig vid de avslutande sidorna under rubriken: psykoanalys (II, s. 140 ff.); förf. uttalar här en maning till försiktighet, som ingalunda lär vara överflödig. »Den teleologiska suspensionen» i Frygt og Bæven tolkar G. i överensstämmelse med sin studie »Omkring Kierkegaard» i Teol. Tidsskrift 1925. Denna tolkning ter sig för mig fortfarande som en — i och för sig visserligen tilltalande — konstruktion. Då han vill förstå Frygt og Bævens Abraham utifrån Kierkegaards skiss »Agnete og Havmanden» och i enlighet härmed finner problemet vara: hur skall människan, genom synden »dispenserad» från livet i »det allmänna», kunna vinna ett sådant förhållande till det absoluta, att hon på nytt uppnår ett positivt förhållande till »det allmänna»? — så förbiser han, att dessa båda skildringar *icke äro kongruenta* enligt Kierkegaards egem framställning; den ena kan därför icke användas som nyckel till

den andra. Olikheten är främst, at den suspenderande makten i ena fallet är synden, i andra fallet (Frygt og Bæven) är Gud själv. Vidare beror konflikten hos Abraham på ett »privatförhållande» till Gud, i andra fallet antas suspensionen gälla *varje* människa, som blivit medveten om sitt verkliga läge. Slutligen är att märka att vad tron enligt Frygt og Bæven skall återvinna icke är, såsom G. framställer saken, ett positivt förhållande till livet överhuvud utan är »Isak», d. v. s. just samma föremål, som i prövningen uppgivits. Betecknande för svårigheten att få Frygt og Bæven att passa in i den föreslagna tolkningen är också att G. själv måste erkänna, att »en ejendommelig Dunkelhed» vidlåder skildringen av Abraham (II s. 65). Men beror icke denna påstådda »dunkelhet» just på att Abrahamsgestalten pressas in i en kategori, som Kierkegaard icke själv avsett? (På denna punkt må hänvisas till min uppsats »Aktuella Kierkegaardsproblem» i denna tidskrift, 1928, s. 135 ff.). Man lär icke kunna komma ifrån, huru obekvämt det än må vara, att det verkligen är något eget med trosbegreppet i Frygt og Bæven, och att däri ingår ett moment, som står isolerat i Kierkegaards författarskap. En viss inadvertens synes f. ö. föreligga mellan förf:s fixering av den teleologiska suspensionens innebörd i del II och i del III. På sistnämnda ställe (III, s. 51) förklaras att det »etiska», varifrån suspensionen sker enligt Frygt og Bæven, är liktydigt med »Livet i de jordiske Kulturformaal»; problemet säges vara, huruvida det ges ett »innerlighetsvärde», som är »dybere end hele Livet i de jordiske Kulturformaal». I del II åter tillspetsas frågan på ett ställe så: gudsförhållandet tvingar Abraham att behandla Isak på ett sätt, som »er i Strid med almindelig gældende Moralregler», (II, s. 68). Har Abraham icke rätt inför högsta forum, så är han en »brottsling», en »mördare». Här är motsättningen alltså icke: det kulturellt goda såsom något yttre — innerligheten, utan den suveräna gudsviljans fordran contra det såsom moraliskt allmänt erkända. Blott denna senare formulering pekar enligt min mening i rätt riktning, när det gäller att klarlägga det egendomliga i problemställningen i Frygt og Bæven.

I tredje delen ger G. under rubriken »Livsfilosofi» först en skiss av den hegelska spekulationen, därefter en framställning av Kierkegaards existentiella tänkande och hans kristendomstolkning i motsättning till Hegel. Av principiell betydelse är här tydningen av syndbegreppet i Smuler. Till en början skall fastslås följande: även enligt Geismar är Kierkegaards intresse visavis syndbegreppet ett annat i

Smuler än i Begrebet Angst. Medan han i den senare skriften framför allt vill visa, att synden bottnar i en individuell frihetsakt, är huvudintresset i Smuler liksom i Efterskrift att visa, att synden är något, som tillhör människan just såsom människa; just därför är frälsning nödvändig. I min skrift »Kierkegaards dogm. åsk.» har jag sökt visa, att denna dubbelhet i Kierkegaards bestämning av synden är att fatta som en parallell till dubbelheten i bestämningen av tron. Tron bestämes av Kierkegaard nämligen dels rent etiskt religiöst, dels identifieras den med antagandet av Gudamänniskan, fattad i athanasiansk mening och erhåller härigenom en intellektualistisk dogmatisk karaktär. Riktigheten härav erkänner G. oförbehållsamt (III, s. 76 ff.). Tvenne heterogena motiv, ett rent religiöst och ett metafysiskt paradoxmotiv, äro också enligt Geismars uttryckliga förklaring inflätade i varandra. Och motsägelsen på denna centrala punkt kan, såsom G. öppet vidgår, *icke* lösas genom hänvisning till pseudonymiteten; Kierkegaard står verkligen personligen i ansvar för densamma. (Jfr »Omkring Kierkegaard», s. 314). I samma undersökning har jag menat mig jämväl kunna fastställa, att *syndbegreppet* i Smuler og Efterskrift är intellektualistiskt fattat, varigenom Kierkegaard kommer i motsättning till sin egen i Begrebet Angst givna voluntaristiska synduppfattning: Den heterogena intellektualistiska linjen fattar jag såsom en konsekvens av det i Smuler och Efterskrift förhärskande intellektualistiska trosbegreppet. Geismar delar icke denna uppfattning: den metafysiska paradoxtanken skall enligt honom *icke* ha utövat inflytande på utformningen av syndbegreppet. Emellertid synes mig G:s argumentering långtifrån övertygande. Att han med sin tolkning kommer i strid med tankegången *sådan den faktiskt föreligger* i Smuler och Efterskrift, kan han ju icke själv bestrida; han erkänner att i dessa skrifter härledes syndbegreppet verkligen ur den metafysiska paradoxtanken. Uppgiften, som han ställer sig före, är att visa, att det blott är skenbart, som tankegången går från paradoxen till syndmedvetandet. *Varför* måste så vara? Emedan, heter det, Smuler och Begrebet Angst utgavos samtidigt och det »lyder utroligt», att Kierkegaard icke själv skulle blivit varse en sådan motsägelse som den påstådda. (III, s. 87 f.) Häremot skulle allra först kunna genmålås: ja, men synes det inte lika »utroligt» att en tänkare sådan som Kant, vilken så energiskt kämpar för att hålla isär plikt och naturlig böjelse, likväl — i postulatläran — faktiskt låter ett eudämonistiskt motiv spela bestämmande in? Geismar synes vidare icke ha reflekterat över

att hans egen tolkning av Kierkegaards motsägelsefulla trosbestämning bryter udden av påståendet, att en motsägelse av denna art skulle vara otänkbar hos Kierkegaard; det är ju bl. a. just i den samtidigt med Begrebet Angst utkommande Smuler som Kierkegaard också enligt G. hävdar ett mot den rent religiöst fattade trostanken stridande intellektualistiskt-dogmatiskt trosbegrepp. Men föreligger alltså obestriddigen en dylik inkonsekvens ifråga om bestämningen av tron, med vilken rätt påstår man det då vara »otroligt», att en liknande inkonsekvens skall gå igen jämväl i bestämningen av synden? Den sakliga invändning, som Geismar riktar mot min analys av Smulers syndbegrepp, går ut på att jämväl i Smuler, där syndens oundviklighet betonas, säges det uttryckligt, att synden icke är nödvändighet; människan är osanningen och hon är det genom egen skuld (III, s. 88). Huru detta argument skall kunna anses vara avgörande är svårt att förstå. Ty föreligger inte den formella likheten mellan synduppfattningen i Begrebet Angst och Smuler, att Kierkegaard i *båda* skrifterna gör gällande såväl den enskildes ansvar som syndens oundviklighet? Ur själva detta faktum kan ingen som helst slutsats dragas angående syndbestämningens närmare innebörd. Vad det gäller att undersöka är givetvis, i vilken mån dessa motsatta tankegångar organiskt låta förbinda sig med grundtanken i den ena och i den andra skriften. Vad nu Smuler beträffar har jag i »Kierkegaards dogm. åsk.» gjort gällande, att Kierkegaard endast tack vare en *inkonsekvens* kan få utrymme för en personlig skuldtanke. Förutsättningen för skuldmedvetande måste nämligen enligt Kierkegaards mening i varje fall vara, att människan i någon form äger medvetande om den sanning, hon antages utestänga sig från. Men ett dylikt medvetande kan i Smuler *icke* tillerkännas människan, ty i sådant fall skulle man ha glidit tillbaka till den sokratiska ståndpunkt, som man antogs genom kristendomen principiellt ha överskridit. Geismar återger icke klart nog grundtanken i Smuler ifråga om synden, när han säger det vara Kierkegaards mening att hävda synden såsom den allt omfattande makt, vilken härskar »med noget, der ligner Nødvendighed», samtidigt som synden kännetecknas såsom skuld. Det måste klargöras, *hurudan* nödvändigheten framträder i Smuler. När människan redan i egenskap av ändligt väsen framställes som syndare, måste icke »synden» då förutsättas äga en rent metafysisk karaktär? Kan man då påstå, att syndens makt blott »liknar» nödvändighet? Är den icke nödvändighet för människan, nödvändighet i detta ords strängaste mening? Enligt G. har Kierkegaard i tolkningen av synden

icke gått utöver sin religiösa erfarenhet, men denna, erkänner G., är »i sig selv selvmodsigende» (III, s. 88). Den senare delen av satsen är otvivelaktigt riktig. I sitt innersta har Kierkegaard erfarit, att syndern är allt mänskligt gemensamma lott och att synden i sig äger ett gåtfullt sammanhang, som aldrig logiskt kan utredas. På samma gång haar han erfarit, att synden liksom överhuvud all viljeavgörelse hör hemma i frihetens värld och att människan endast på en väg kan komma att klart se, att hon är syndare, nämligen genom att bli medvetten om sitt obetingade ansvar inför Gud. (Jfr K:s dogm. åsk. s. 223, där denna dubbla synpunkt fixeras). Men härmed är frågan om syndbegreppets karaktär i Smuler och Efterskrift ännu icke ställd på sin spöets. Frågan är till sist denna: har Kierkegaard i dessa båda skrifter, där tonvikten ligger på att hävda syndens allmänlighet i mänskligheten, verkligen hållit sig inom etiskt-religiösa kategorier, eller har han på grund av själva problemställningen (motsatsen till det »sokratiska») kommit att glida över i ett rent metafysiskt betraktelsesätt? Kierkegaard har verkligen »gått utöver» sin religiösa erfarenhet genom *det sätt*, varpå han har sökt bevisa syndens oundviklighet, — icke genom att han hävdar syndens oundviklighet utan — genom att han identifierar människans eget väsen med synden och därmed *konsekvent* borde komma fram till tanken på den enskilda människans synd såsom ett oförskyllt öde.

Jag har så pass ingående behandlat denna fråga, dels på grund av sakkens egen vikt, dels därför att här enligt min mening kommer tydligt till synes ett drag i Geismars framställning, som möter också annorstädes, och som måste betecknas som en tendens till utjämning och harmonisering av vissa i verkligheten oförsonliga motsättningar i Kierkegaards tankevärld.

Fjärde delen av Geismars stora verk med underrubriken: Martyr eller Digter?, fullföljer den biografisk-psykologiska linjen fram till år 1853. Här bygger undersökningen nästan genomgående på P. A. Heibergs stora, inträngande undersökning: Kierkegaards religiöse Udvikling, 1925 (vilket G. också själv framhäver). På en punkt går G. emellertid sin egen väg. Frågan gäller Kierkegaards inre läge, avspeglat i dagboksanteckningen den 19 juni 1852. Enligt Heiberg skall Kierkegaards »tillfrisknande» från en sjuklig, tungsint gudsfruktan till en »sund» religiositet nu vara ett fullbordat faktum. Häremot gör Geismaar gällande och enligt min mening med rätta, att vad som i verkligheten skett är något annat, nämligen att tungsinnets nu har blivit så

genomträngt av reflexionen, att det icke längre framträder såsom något självständigt vid sidan härav: »det har tvunget ham til af hele Kristendommens Fylde væsenlig at tage det, der saarer, og blot medtage Naaden saa vidt, det var nødvendigt for ikke at sprænges» (VI, s. 126).

Den näst sista delen upptages av ett referat av Kierkegaards uppbyggelseskrifter efter 1845. Tonvikten ligger för G. på att utveckla förhållandet mellan nåden och strängheten, och detta sammanfattas på ett lyckligt sätt i denna dels undertitel: »Kun den Sandhed, der ydmyger, opbygger».

I sjette och sista delen, betitlad »Kirkestormeren» behandlas dels motsättningen till Mynster och Martensen och dess dramatiska tillspetsning, dels själva kyrkostridens förlopp och Kierkegaards död. Av speciellt intresse synes mig här vara uppgifterna om verkningarna i samtiden av angreppet mot kyrkan, vidare avsnittet om Schopenhauers inflytelse på Kierkegaard under dessa sista år (vilket G. måhända något överdriver) samt påpekandet (i anslutning till Chr. Reventlow) att Kierkegaard till en viss grad förvanskar kristendomen i riktning mot buddhism.

Verket avslutas med ett litet kapitel, »Til Forstaaelse med Læseren», där Geismar helt ger sig själv. Det är oefterhärmligt skrivet. En svensk skulle aldrig kunnat på detta sätt skildra sin egen utvecklingsgång under indragande även av rätt privata förhållanden, utan att det hela skulle verkat preciöst, konstlat. Men här läser man med oförbehållsam sympati. Och den *bön*, vari hela verket utmynnar, låter läsaren komma till full klarhet över vad han hela tiden måste haft på känn, nämligen att detta verk i sista hand bäres av ett praktiskt religiöst motiv. Förf:s åstundan är att härigenom verka kristlig uppbyggelse. Kierkegaard är för honom profeten, förfärande i sitt allvar, sin stränghet, men »tuktande» till Gud, en man, sänd av Gud, för att väcka och föra människosjälar in under evighetslivets dom och tröst — och just såsom sådan har han velat framställa honom, för att sätta läsaren »i rörelse».

Det är med stor glädje och tacksamhet, man riktar uppmärksamheten på och anbefaller ett arbete om Kierkegaard, som i så hög grad som detta är skrivet i den mans anda, vars hela verk i grunden gick ut blott på ett: det personliga gudsförhållandets rening och fördjupande.

TORSTEN BOHLIN.

JULFERIER.

KYRKOHISTORISK BOKREVY AV PROFESSOR HJ. HOLMQUIST, LUND.

Då och då kommer från olika förlag via denna tidskrifts redaktör ett arbete av kyrkohistoriskt innehåll med anhängan om recension. Under terminens brådska hinner man ej med detta. Men man vandrar de goda föresatsernas breda väg och lovar anmäla boken, när julferien kommer. Och när man väl är där, och bokhögen på bordet blivit nog så hög, har det nödvändiga ordinarie arbetet kanske hopat sig mer än någonsin. Så ser man sig ingen annan utväg att befria sitt bord och sitt samvete än att till tidskriften skicka in ett helt kort omnämnande av åtminstone ett antal insända böcker, vilka kunna tänkas äga intresse även inom det område, som tidskriften närmast representerar. Något enstaka ur denna synpunkt mera viktigt arbete ur bokhögen lämnas till särskild anmälan.

Bland de kyrkohistoriska handböckerna från senaste tid är här tillräckligt erinra om, att K. Müllers i sitt slag enastående och även för den kristna idéhistoriens kännedom betydelsefulla framställning av gamla kyrkan förra året fullbordats (*Kirchengeschichte I: 1, zweite völlig neubearbeitete Auflage* J. C. B. Mohr 1929). Kanske ligger ett av de vetenskapligt mäst vägrödjande partierna i detta arbetets senare del i förf:s originalundersökningar till orientens kyrkliga utveckling; bl. a. bringar framställningen av kristendomen i Persien en hel del förut okänt nytt, med belysning även bakåt över den kyrkliga organisationens första framväxt. Intressant är att iakttaga, hur starkt professor Nörregaards även till tyska översatta Augustinusarbete påverkat den internationella forskningen. — I det sammanhanget må nämnas, att vi sedan någon tid i J. Nörregaard: *Augustinus väg till kristendomen, Diakonistyrelsens bokförlag 1928*, äga en även för en bredare allmänhet tillgänglig, utmärkt sammanfattning av hans forskning. Denna bok hör till det värdefullaste inom kyrkohistorisk populärvetenskaplig biografi, som införlivats med vår litteratur. — Av nya tyska kyrkohistoriska framställningar i bokhögen må också omnämnas den andra, nyarbetade upplagan av *Medeltiden i Krügers kända handboksserie: G. Ficker und H. Hermelink: Das Mittelalter*, J. C. B. Mohr 1929, samt på samma förlag H. von Schubert: *Grundzüge der Kirchengeschichte*, 9 stark veränderte Aufl. 1928, K. Heussi: *Kompendium der Kirchengeschichte*, 6 neubearbeitete Aufl. 1928, O.

Scheel: *Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519)*, 2 neubearbeitete Aufl. 1929, R. Hoenen: *Die freien evangelischen Gemeinden in Deutschland, Ihre Entstehung und Entwicklung*, 1930. Av särskilt intresse är den omgestaltning, som den även hos oss personligen kände och högt skattade Heidelbergprofessorn, bredvid Müller räknad som Tysklands nu levande främste kyrkohistoriker, nu efter världskriget givit sin utomordentliga teckning av kristendomens idéutveckling, sedan boken under nära ett kvarts sekel väsentligen oförändrad gått i en mängd upplagor. Slutkapitlet om nutiden är fullständigt nyskrivet. För kännedom om specialforskningens utveckling går man bäst till de Krügerska handböckerna, ej minst när det gäller det tyska arbetet på den medeltida teologiens historia. Även Heussi har försökt följa med och inarbeta det viktigaste nya; hans litteraturanvisningar äro väl hårt beskurna och ensidigt tyska. Det är icke litet man får veta i detta »Kompendium», fast dess anordning av stoffet är ryslig. — Av betydande värde även för den systematiska teologiska forskningen är den nya upplagan av Scheels *Dokumente*. Den förra har i årtal varit slut, och Weimarupplagans fortskridande liksom hela problemställningen i Lutherforskningen har krävt omredigering och utvidgning av stoffet. Så vitt jag vid ett genomseende av detta kunnat döma, är det nu synnerligen givande och organiserat på det sätt, som gör det bäst tillgängligt för vetenskapligt arbete. Det är glädjande, att Scheel åter blivit aktivt verksam i Lutherforskningen; ett annat utslag därav är hans skrift om Luthers profess (även i von Schubert-Festschrift i höstas), där han med känd polemisk skärpa fasthåller vid sin tes, att Luther först efter ett helt provår, alltså ungefär i sept. 1506, upptogs bland klosters professi. — I Hoenens arbete har för första gången upptagits försöket att historiskt klargöra de tyska fria evangeliska församlingarnas egenart på grundval av källkritisk forskning. Därvid visade sig nödvändigt att behandla även utomtyska fria församlingar, särskilt i Schweiz och Frankrike. Framställningen belyser bredvid det historiska även bekännelse, kult, ämbetsordning, religiös och social verksamhet m. m. Att en sådan undersökning har särskilt värde även för oss i Sverige, behöver ej understrykas. En allsidig framställning av rörelsens församlingsbegrepp förbehåller förf. åt en särskild avhandling; men redan här föreliggande arbete lämnar ett intressant bidrag till den brännande teologiska diskussionen om kyrkan. Förf. tror, att de fria församlingarna visa en väg till kyrkoproblemets lösning. Till sist må i fråga om tyska bidrag erinras om de ofta förträffliga småskrif-

terna i den kända samlingen *Gemeinverständlicher Vorträge*. Dess sista kyrkohistoriska bidrag, Heidelbergdocenten J. Wagemann: *Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums* 1929, framhäver särskilt det äldsta munkväsendets karaktär av opposition mot kyrkan och hierarkien, och huru genom det växande kravet på kärleksverksamhet och själavård även gent emot nästan den radikala flykten från den förvärldsligade kyrkan steg för steg förvandlas till infogande i kyrkan, på samma gång munkväsendet så självt förinnerligas och förkristligas.

Om jag skall taga några svenska böcker ur »samvetskvalens hög», så äro E. Liedgren: *Johan Olof Wallin i yngre år*, 1929, J. A. Eklund: *Andelivet i Sveriges kyrka VI och VII*, 1929 (tiden 1650—1700), K. B. Westman: *Den kinesiska odlingens huvudepoker*, 1929, och G. W. Lindeberg: *Märkesmän i missionshistorien*, 1929, alla på Diakonist. bokförlag, redan så väl kända och erkända, att någon utförligare anmälan här torde vara överflödig. De båda sistnämnda ha riktat vår missionslitteratur med just vad den bäst behöver: populära framställningar på solid vetenskaplig grund. De representera också de två olika huvudlinjerna, som båda måste tillgodoses: livsbilder och historiska utvecklingsskildringar. Lindeberg är mästare i att omsätta sin enastående missionskunskap i konkreta personteckningar; man behöver blott läsa det första kapitlet i hans bok om David Brainerd eller den särskilt intressanta och på originalforskningar byggda skildringen av Theodor Hamberg, insatt i en vid missionshistorisk bakgrund. Westmans arbete kräver ju mera för att med behållning läsas; men så omspanner det många årtusendens historia, fotar på egna forskningar i den kinesiska litteraturens och källornas nästan hopplösa kaos och utgör specimen för professur. Det är intressant att jämföra Westmans framställning med den nästan samtida av B. Karlgren i *Norstedts världshistoria*. Den senare är nog lättlästare och historiskt överskådligare; W:s verkar mera försiktigt kritisk och blir naturligen den mest givande, när man kommer in i nutiden med dess kristna mission och den senaste tidens händelser, som W. upplevat på ort och ställe. Det torde icke vara många länder, som äga en sådan möjlighet för en bredare allmänhet att vinna pålitlig kunskap om Mittens rike, som Westmans och Karlgrens arbeten bereda. — Liedgren och Eklund, så olika i sin tänkartyp och så lika i sin spirituella begåvning och sin kärlek till psalmdiktningen, låta båda i sina ovannämnda böcker personteckningen dominera, den ene med denna inramad i den utsöktaste detaljforskning, den andre infogande den i stundom blixtrande och utmanande syn-

punkter och nutidsorienterade reflexioner. Liedgrens bok har ju från sakkunnigaste litteraturhistoriska håll betecknats som en av de förnämsta monografier, som vi på detta område äga. De förutsättningar för genomträngande ny belysning av vårt religiösa andelivs historia, som han i sin hymnforskning ådagalagt, lärer väl få möjlighet till full utveckling, när han hinner fram till Wallin på höjden av dennes verksamhet. För vårt vetenskapliga teologiska arbete i Sverige skulle det vara en vinst, om plats kunde beredas L. att helt egna sin kraft åt den forskning, där han redan åstadkommit storverk. Biskop Eklund synes mig för varje nytt band i sin svenska kyrkohistoria nå högre. Det är sant, själv vill han ej göra anspråk på att skriva genomförd kyrkohistoria utan blott att få fritt teckna vad som faller honom in och som han finner belysande för andelivet i olika tider, och att fritt få säga vad han därom tycker. Men den som trälär i detaljstudier ofta utan att få något liv i fakta, känner en stilla längtan efter, att E. med sin originella livfullhet finge tid och ro att systematiskt genomplöja och behandla ett skede från 1600-talet i ett större svenskt kyrkohistoriskt samlingsverk, som vi så väl behöva. Det är förvånande, vilken, även kyrkohistorisk, lärdom E. hunnit med att vinna mitt under ett mer än vanligt arbetsfyllt praktiskt kyrkligt värv, och hur han kan framleta källorna för att få riktigt slag på den historiska verkligheten. Med den vidd, som han ger åt andelivet — där visserligen kungagestalterna dominera i teckningen — kan hans arbete betecknas som en kring det kristna livets centrum orienterad svensk kulturhistoria, även om han själv förmodligen blir vred över denna beteckning. Det är intressant att jämföra hans verk med sista upplagan av Schück-Warburgs litteraturhistoria. Schück har där från den litterära historien som centrum vidgat framställningen till en verklig kulturhistoria. Den är naturligen bredare lagd, mera systematiskt genomarbetad och bygger på ett helt forskarelivs oerhörda fackkännedom och en säregen framställningskonst. Ändock är det svårt att icke få intrycket, att den religiösa utgångspunkten för tidsanalyserandet gång på gång ger möjlighet till ett djupare grepp om de innersta faktorerna i det svenska kulturlivets utveckling.

En grupp för sig bilda skildringarna av sådana män, vilka sökt fylla sin religiösa kallelse utanför kyrkornas ordinarie former och med sitt behov att bära fram det äkta kristna i Bergspredikans anda väl kunnat komma till individuellt särpräglade ytterligheter men ock blivit gripande vittnesbörd om den kristna kärlekens makt och verkat

som en sedligt-religiös sälla gent emot kristendomens fastnande i utvärtes ting, ofta med något av martyriet över sin levnadsväg. Olov Seger: David Petander, vandrarprediken, Lindblad 1929, karakteriserar vad Petander ville: att komma som en personlig vän till var och en utan anseende till personen för att med sin hälsning kalla fram människan i hennes rätta ljus, visa henne i ord och handling vad livets Fader menar med sina människobarn och draga undan några av de slöjor, tiden kastat över människosonen. Boken börjar med en levande skildring av den stund i Uppsala 1913, när förf. och andra studenter gjorde bekantskap med P. genom hans predikan i Mikaelskapellet om Himmelriket; och den framställer P:s personlighet under de tre vandringsåren, då han nådde sin högsta mognad, och det miljöliv som uppstod kring honom, med bortrensande av det myckna legendariska som samlat sig kring honom på hans väg, »som troligen är den rikaste och fullkomligaste någon människa i detta land vandrat». — I en sällsam idé-, tids- och själshistoria inför oss Emilia Fogelclou i Kväkaren James Nayler, Bonnier 1929. Framställningen för oss till den mäktigt upprörda tiden i Englands religionshistoria vid 1600-talets mitt, tecknar det politiskt-religiösa läget under Cromwell, kväkarnas uppkomst och deras store profet George Fox och övergår så till Fox' förnämste kamrat Nayler, dennes tidigare verksamhet som folkpredikant och författare, hans religiösa åskådning (ett viktigt kapitel även för teologiens historia), hans indragande främst genom Martha Simmonds i en riktning av ytterlig spiritualism, det beryktade extatiska intåget i Bristol, parlamentsdebatten om Naylor och Cromwells hållning, parlamentsdomen och straffet med upprepat stockstående, piskning genom gatorna, tungans genomborrande och pannans brännmärkande, ny offentlig piskning och fängelse i en förfärlig håla — och huru Nayler utstod allt detta med ett övermänskligt stilla tålmod och en kärlek även till domare och plågoandar och en Gudsförtröstan, som griper oss än i dag. Det svåraste och egentliga lidandet var för honom, att Fox brutit med honom och hårt dömd honom. I den kritiska undersökningen av denna konflikt ligger ett av bokens intressantaste partier. Den är skriven med författarinnans kända känslomättade stil med koncentration på den religiösa och psykologiska analysen — hon har här fångats av vad hon kallar »ett monument över immanensens tragik». Vilken betydande litteratur- och direkt källforskning som ligger bakom framställningen och ger den även ett avgjort vetenskapligt värde, kan man se på sista avdelningen: anmärkningar och

bilagor. Att engelsk kyrkohistoria och andeliv nu kunnat bli föremål för svensk vetenskaplig originalforskning i populär dräkt (jfr Brilioths Anglikansk renässans, Laura Petris Wesley och Liedgrens Den andliga sången på anglosachsisk mark) är en vinst av betydande art och ett vittnesbörd om nutida svensk teologis spännvidd.

Stundom brukar jag erinra om Årsboken *Svensket kyrkoliv i Finland*, även för den hjälp den lämnar att på ett bekvämt vis följa med den teologiska svenska litteraturen i Finland. I den nu föreliggande Årsboken 1930 stannar intresset bl. a. vid det nyligen proklamerade psalmbokstillägget till den svensk-finska psalmboken. G. O. Rosenqvist faller om detta omdömet, att även med erkännande av vissa svagheter dock »vårt svenska församlingliv nu gjort en vinning, som förpliktar oss alla till djup tacksamhet». Bland nutida svenska diktare möta i tillägget särskilt J. A. Eklund och Nat. Beskow. Bland de inhemska intagas främst platsen av skalden Jacob Tegengren och dr. Alfons Takolander. Den sistnämnde, som ock varit medlem i den sista redaktionskommittén, har 1929 slutfört V. T. Rosenqvists stora biografi över biskop Schauman, redan genom ämnets vikt ett av de intressantaste kyrkohistoriska arbetena i Finland. På finska har jag erhållit en avhandling av V. Perälä om Eskil Petraeus och första bandet av Lauri Takalas grundliga framställning av den finska evangeliska väckelsens historia. Takala är ju av oss känd, sedan han studerade i Lund. — Från Finland går tanken lätt till Ryssland. Där synes på sistone läget åter ha tillspetsats i en direkt kristendomsföljelse, som nu går ut även över evangeliumskristna och lutheraner. På svenska föreligga tvenne arbeten, som från ort och ställe låta oss få en inblick i nutidens ryska andeliv och förhållandena under bolsjevikväldet. Redan förut har jag i denna tidskrift anmält pastor W. Sarwes synnerligen värdefulla arbete Bland Rysslands folk, särskilt band II (Svenska missionsförbundets förlag). 1929 utkom bd III: Gammalsvenskby. Det var ju förf. som ledde den äventyrsfyllda hjälpexpeditionen dit. Även om ämnets art — för var och en som intresserar sig för gammalsvenskbyborna anbefalles denna skildring särskilt — ej låter boken förlägga tyngdpunkten till det ryska folket, ges dock även här nya bidrag, liksom boken låter oss följa förf:s iakttagelser på en utkant av det gamla Ryssland i Lettland. — Bland det mest omedelbart gripande, som jag läst från bolsjevikernas land, är W. Ph. Marzinkovskij: Gudsupplevelser i Sovjet-Ryssland, övers. från tyskan av pastor Jack, Sällskapet för evangeliets utbredande i Ryssland

1929, 348 s. och illust., 4 kr. »Här talar till oss en ryss, som på sällsynt sätt förenar gedigen bildning, sträng saklighet och mogen, kristlig erfarenhet och bekännarmod». M. var en framstående filosof vid Petersburgs universitet, när han 1904 vanns av den kristliga studentrörelsen och 1913 av dess ledare baron Nicolay kallades att helt ägna sig åt arbetet bland studenterna som sekreterare i den ryska grenen. Runt om vid de ryska universiteten bildade han kretsar för bibelstudium, vilka skulle komma att spela en roll även för hans verksamhet under bolsjevikväldet. Han kallades 1919 av Samaras universitet till professor i etik, mitt under den första stora kristendomsförföljelsen. Boken börjar med hans upplevelser revolutionsåret 1917—18, kyrkomötet och den ortodoxa kyrkans ställning och andeliv, längtan efter evangelium och kampen för ateismen. M:s egen ställning är ett exempel på, hur litet man kan upplinjera ryska kyrkoförhållanden efter västerländska mönster. Han tillhörde ortodoxa kyrkan, verkade i studentrörelsens tjänst för evangelisering, omdöpte sig av de ryska baptisterna (ej att förblanda med den västerländska baptismen), tjänade gärna hos evangeliumskristna och predikade alltfört och tog nattvarden i den ortodoxa kyrkan, när dennas präster ej, som en biskop i fängelset, vägrade honom nattvarden. En särskilt krävande uppgift, för vilken han tyckes ha varit danad, var att i de offentliga antireligiösa debatterna gent emot själve Lunantarskij och andra sovjets koryfeer försvara kristendomen. En tid fick han verka tämligen oantastat trots svårigheter på grund av hans vägran att bära vapen. Han sysselsatte sig mer och mer med frågan om den ortodoxa kyrkans pånyttfödelse och hade bl. a. ett intressant möte med den noble patriarken Tichon. Hans evangeliska verksamhet blev dock snart besvärlig för de styrande; 1921 arresterades han genom tjekan och fick tillbringa bortåt ett år i dess fängelser, utan att ens rättegången mot honom togs upp. Tack vare energiska vänner kom han dock till sist inför rätta och befanns oskyldig till påbördade politiska intriger. Skildringen av fängelsetiden i Moskva hör säkert till det märkvärdigaste vittnesbörd om förhållandena i Ryssland, som äro åtkomliga; och läsaren lär knappast kunna undgå att själv uppleva något av kristendomens makt, när man ser vad den betydde i nöd och ångest bland Rysslands förföljda kristna. Marzinkovskijs skildring gör ett så mycket starkare intryck, som han politiskt ej tar parti mot sovjet, uppskattar dess betydelse för utrensningen av osund vidskepelse och slentrian ur ryskt kyrkoliv liksom åtskilligt annat av deras åtgöranden och gång på gång låter oss möta

både mennesklighet og försök till rättvisa hos deras ämbetsmän och domare. M. blev frigiven men fördes efter en tid åter inför rätta, nu hos den fruktade G. U. P. (hemliga statspolisen) och utvisades ur Ryssland 1923. Även om hans bok sålunda ej för fram till de senaste årens händelser, är den av stort värde för kännedomen av ej blott de historiska händelserna utan framför allt det ryska religiösa själslivet. Hans redogörelse för sina debatter med kyrkans män om barn-dop och omdop ha liksom åtskilligt annat i boken vetenskapligt teologiskt intresse. Men först och sist blir boken en gudsförkunnelse av osedvanlig kraft.

Professor Aulén har lovat mig, att när jag hunnit med två dussin böcker, skulle jag få ferier. Alltså nedlägger jag nu pennan.

PAULUS-KRONIKK.

AV PROFESSOR A. FRIDRICHSEN, UPPSALA.

Den følgende oversikt over de seneste tiders Paulus-litteratur, har forhåpentlig ikke sprunget over noget viktigere arbeide som er fremkommet i løpet av årene 1927—29. Hvad tiden 1925—27 angår, så er det ikke lagt an på fullstendighet i samme grad, skjønt det mest betydningsfulle sannsynligvis er med. For tidsrummet 1921—24 henvises til H. Windisch's store bibliografi i »*The Harvard Theological Review*» XIX 1 (1926) og til E. von Dobschütz's oversikt i »Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben». II, Das Neue Testament. Halle 1927. Se også R. Bultmann i »Theologische Rundschau» 1 (1929): »Zur Geschichte der Paulusforschung», samt E. Eidem: »Paulusböcker» i dette tidskrift 1926, s. 250 ff.

Til forskjell fra de nevnte oversikter anlegges denne nærmest som en bibliografi, bare med spredte henvisninger til enkelte arbeider og resultater. Det er gjort dels for å få med så meget som mulig av den store Pauluslitteratur, dels og fornemmelig for å kunne vie en enkeltmanns innsats en noget mere inngående omtale.

Denne ene mann er Ernst Lohmeyer, siden 1920 professor i Breslau. Skjønt ennu ikke firti år gammel har han med sine mange og originale innlegg i Paulusforskningen erobret sig en plass blandt de aller første i Bibelvidenskapen. Han har i løpet av kort tid sendt ut en rekke vektige arbeider, som utmerker sig både ved lærdom, tankeskarp-

het og en usedvanlig fin og dyp forståelse for urkristendommens religiøse liv og dets litterære yttringsformer. Dertil kommer at hans fremlagte studier står i en kraftig indre sammenheng, som forbinder dem til en i sjelden grad sluttet innsats i utforskningen av den eldste kristendom.

Jeg har derfor trodd å burde forme annen del av denne kronikk som en noget utførligere karakteristikk av Lohmeyers bidrag till Paulusforskningen inntil idag. Ennu tørr vi jo håpe at mange verdifulde innlegg vil flyte fra hans produktive penn. Men det som alt foreligger, tegner et så enhetlig billede av ett grunnsyn og en metode, at denne forskerkarakter selv og hans opfattelse av Det nye testamente står for oss i klare omriss og originalitetens lys.

I bibliografien angir tallet i parentes efter boktittelen sidetallet. En stjerne (*) betyr at forfatteren er katolsk teolog.

I. Bibliografisk oversikt.

1. *Metodespørsmål. Innledning.*

F. Torm, *Nyttestamentlig Hermenevtik*. København 1928. — F. W. Grosheide, *Hermeneutiek ten Dienste van de Bestudering van het Nieuwe Testament* (252). Amsterdam 1929. — E. von Dobschütz, *Vom Auslegen des N. T. Drei Reden* (64). Halle 1927.

R. Knopf, *Einführung in das N. T.* 3. Aufl. Giessen 1930. — A. H. McNeile, *An Introduction to the Study of N. T.* (478). Oxford 1927.

M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament. Tome IV* 1 (421), 2 (571). Paris 1925—26. — M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur*. I, *Evangelien und Apokalypsen* (108). II, *Apostolisches und Nachapostolisches* (110). Berlin 1926 (Sammlung Göschen 834—835). — Wilhelm von Christ's *Geschichte der griechischen Litteratur* II 2; 6. Aufl. München 1924: *Christliche Schriftsteller von Otto Stählin*. — A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*. I—II. Paris 1928.

A. von Harnack, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen Briefsammlungen* (87). Leipzig 1926.

De metodiske spørsmål behandler Lyder Brun i en avhandling »Historisk, pneumatisk eller teologisk utleggelse?» i »Norsk Teologisk Tidsskrift» III 10 (1929) h. 4 s. 209—242. Historisk og praktisk utleggelse må ikke blandes sammen, men skal stå i fruktbar vekselvirk-

ning. Se også hans anmeldelse »Nyttestamentlig hermeneutik» i samme årgang av samme tidsskrift s. 115 ff.

Viktige eksegetiske synspunkter har von Dobschütz nedlagt i »Theologische Blätter» 8 (1929) h. 5: »Gedanken zur paulinischen Hermeneutik. »Han fremhever først den sterke grense for forståelsen av Paulusbrevene som ligger i at vi kjenner så sørgelig lite til de konkrete forhold som fremkalte brevene («brevsituasjonen») og bestemte en mengde utsagn og formuleringer, som er ubegripelige om man ikke nøie kjenner situasjonen. — Videre påpeker han at man ikke uten videre kan overføre begreper og tankeganger fra den ene gruppe av Paulusbrev til den annen, og ikke kombinere forskjelligartede begreper til en sluttet anskuelse. Paulus' tanker følger forskjellige baner som ikke kan tvinges til å løpe sammen, og ofte danner han refleksjoner *ad hoc* som ikke må generaliseres. Men så fins det også tankekomplekser som dukker op overalt, snart her og snart der som »erratiske blokker».

2. Paulus' liv, personlighet, verk, religion.

K. Pieper, Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit* (159). 3. Aufl. Münster i. W. 1929. — R. Liechtenhan, Paulus, seine Welt und sein Werk (251). Basel 1928. — O. Moe, Apostelen Paulus. Hans liv og gjerning. 2. opl. Oslo 1928. — F. J. Foakes Jackson, The Life of St. Paul. London 1927. — C. T. Wood, The life, Letters and Religion of St. Paul. Edinburgh 1925. — A. Steinmann, Zum Werdegang des Paulus. Die Jugendzeit in Tarsus* (39). Freiburg i. Br. 1928. — E. Barnikol, Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des Neuen Testaments und der Kirche. I, Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus nach seinen geschichtlichen und geographischen Selbstzeugnissen im Galaterbrief (94). II, Die drei Jerusalemreisen des Paulus. Die echte Konkordanz der Paulusbriefe und der Wirquelle der Apostelgeschichte (63). Kiel 1929. — W. Michaelis, Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus (193). Gütersloh 1925 (Neutestl. Forschungen herausgeg. v. O. Schmitz I 3). — R. Hoffmann, Die Entstehung des Christentums. II, Paulus. Leipzig 1929. — E. von Dobschütz, Der Apostel Paulus. I, Seine weltgeschichtliche Bedeutung (64). II, Seine Stellung in der Kunst (88). Halle 1926—29. — T. R. Glover, Paul of Tarsus (256). London 1925.

A. Deissmann, Paulus (292). 2. Aufl. Tübingen 1925; Jesu reli-

gion och Pauli tro (197). Stockholm 1925. — P. Feine, Der Apostel Paulus. Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus (628). Gütersloh 1927 (Beiträge z. Förd. christl. Theologie. Samml. wissenschaftl. Monographien 12). — Sidney Cave, the Gospel of St. Paul. London 1928. — Charles A. A. Scott, Christianity according to St. Paul (283). Cambridge 1928. — Lyder Brun, Paulus' kristelige tanker (200). 2. opl. Oslo 1929. — O. Moe, Apostelen Paulus' forkyndelse og lære (423). Oslo 1928. — E. de Faye, St. Paul. Problème de la vie chrétienne (157). 3. éd. Paris 1929. — E. Eidem, Det kristna livet enligt Paulus. I (341). Stockholm 1927. — H. Weinel, Biblische Theologie des N. T. 4. Aufl. Tübingen 1928. — A. Schlatter, Die Geschichte der ersten Christenheit (387). Gütersloh 1927 (Beitr. z. Förd. christl. Theol. Samml. wissenschaftl. Mon. 11). — F. Prat, La théologie de Saint Paul*. Paris 1924. — B. W. Bacon, The Apostolic Message (423). London 1925.

S. J. Case, The social origins of Christianity (263). 2. ed. Chicago 1927. — C. J. Cadoux, The Early Church and the World. A History of the Christian Attitude to Pagan Society and the State down to the Time of Constantinus (675). Edinburgh 1925. — J. de Zwaan, Jesus, Paulus en Rome. Leiden 1927. — P. Fiebig, Die Umwelt des N. T. Religionsgeschichtliche und geschichtliche Texte in deutscher Übersetzung und mit Anmerkungen versehen, zum Verständnis des N. T. (86). Göttingen 1926.

Blandt mindre studier angående Paulus' omvendelse og personlige livsforhold bør nevnes: H. Preisker, »Jerusalem und Damaskus» i Theol. Blätter 8 (1929) sp. 49 ff.; R. Hoffmann, »Parapsychisches bei dem Apostel Paulus» i Zeitschrift für Parapsychologie 3 (1928), og Gillis Wetter »Die Damaskusvision und das paulinische Evangelium» i Festgabe für A. Jülicher 1927. — J. Jeremias, »War Paulus Wittwer?» ZNW 25 (1926) s. 310 ff., 28 (1929) s. 321 ff. og E. Fascher, »Zur Wittwenschaft des Paulus und der Auslegung von 1 Cor. 7» i ZNW 28 (1929) s. 62 ff.

Om det gamle stridsspørsmål »Jesus og Paulus» fremlegger R. Bultmann nye synsmåter i Theol. Blätter 8 (1929) h. 6: »Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus». Problemet differentieres i 3 forskjellige spørsmål: 1 Er Paulus i sin kristne tenkning bestemt av den historiske Jesus, direkt eller indirekte? 2 Hvordan forholder Paulus' teologi sig *saklig* til Jesu forkynnelse? 3 Hvilken betydning har den historiske kjensgjerning Jesus for Paulus'

teologi? — Svar: 1 Paulus røber kun indirekte og meget svak påvirkning av den historiske Jesus. Kun enkelte *paradoxeis* av palestinsk opprinnelse, men hellenistisk formidlet, fins hos ham, samt en del parentetiske motiver. 2 Spørsmålet gjelder først Jesu og Paulus' stilling til *loven*. Tross forskjellig tankeføring og terminologi møtes Jesus og Paulus i grunnen på dette punkt i en felles anskuelse: at loven i siste instans avslører menneskets situasjon som synder for Gud. Den store forskjell mellom dem ligger deri, at Jesu blick er rettet fremover mot det som skal komme, mens Paulus ser tilbake på det som er skjedd i og med Jesus, og som har omskapt hele verdens situasjon. 3 Jesus person er den historiske kjensgjerning som gjør Paulus' forkynnelse til evangelium. Paulus preker ingen ny ideologi men et åpenbaret faktum, som appellerer til troen, til avgjørelsen. Nogen interesse for Jesu »personlighet» fins ikke hos Paulus, Jesus er for ham hverken lærer eller forbilledet eller heros, men åpenbarelsen i historien, som aktualiseres i den kristne misjons kerygma. Denne tankegang utvikles nærmere i skriftet »Der Begriff des Offenbarung im N. T.», se avd. 4.

3. Til Paulusbrevene.

Ed. Sievers, Die paulinischen Briefe klanglich untersucht. 1—3. Leipzig 1926 ff.

A. Souter, The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul. Oxford 1927. — P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. III, Die Briefe des N. T. und die Offenbarung Johannis (857). München 1926. — O. Holtzmann, Das N. T. nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt (1059). Giessen 1926 ff. — H. Lietzmann, Handbuch zum N. T., 8 An die Römer von H. Lietzmann. 3. Aufl. 1928; 12 An die Kolosser, Epheser, Philemon von M. Dibelius. 2. Aufl. 1927. — J. Richter, Die Briefe des Apostels Paulus als missionarische Sendschreiben (212). Gütersloh 1929.

H. Delafosse, L' épître aux Romains. Paris 1926. Th. Haering, Der Römerbrief des Ap. Paulus erläutert. Stuttgart 1926. — O. Bardenhewer, Der Römerbrief des Ap. Paulus. Kurzgefasste Erklärung*. Freiburg i. Br. 1926. — K. Barth, Der Römerbrief. 5. Aufl. München 1926. — W. G. Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus (160). Leipzig 1929 (Unters. z. N. T. herausgeg. v. H. Windisch 17). — E. Roennecke, Das letzte Kapitel des Römerbriefes.

Leipzig 1927. — R. Schumacher, Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes* (139). Münster i W. 1929. — K. Barth, Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor. 15 (125). München 2. Aufl. 1925. — H. Windisch, der zweite Korintherbrief (436). Göttingen 1924 (Kritisch-exeget. Kommentar üb. d. N. T. begr. v. H. A. W. Meyer VI 9. Aufl.). — L. J. Koch, Fortolkning til andet Brev til Korinthierne (476). 2. opl. København 1927. — E. Lohmeyer, Der Brief an die Philipper erklärt (192). Göttingen 1928 (Krit.-exeget. Komm. etc., IX 1, 8 Aufl.). — K. Barth, Erklärung des Philipperbriefes (126). München 1928. — O. Schmitz, Aus der Welt eines Gefangenen. 2. Aufl. 1924. — Th. Haering, Die Pastoralbriefe und der Brief des Paulus an die Philipper erläutert (87). Stuttgart 1928. — E. Lohmeyer, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon erklärt (201). Göttingen 1930 (Krit.-exeget. Komm. etc. IX 2, 8. Aufl.). — A. Th. Robertson, Paul and the Intellectuals (Kommentar til Kol.) (217). New York 1928. — R. Eisentraut, Des heiligen Apostels Paulus Brief an Philemon*. Würzburg 1928. A. Barry, A Philosophy from Prison. A Study of the Epistle to the Ephesians (155). London 1926. — J. Schmidt, Der Epheserbrief* (466). Freiburg i Br. 1928.

De viktigste begivenheter i kommentarernes verden er naturligvis Billerbeck's paralleler til Paulus fra rabbiniske kilder, Windisch's overordentlig stoffrike utleggelse av 2 Kor., og endelig Lohmeyer's forklaring til Fil., Kol. og Filem. Lohmeyer's merkelige og egenartede kommentarer kan forhåpentligvis siden bli omtalt mer utførlig her i tidsskriftet. — Barth fortsetter også på den eksegetiske bane i samme stil som han skapte med sin berømte og stadig optrykte utleggelse av Romerbrevet. Det er en stil som er helt hans egen, og som helst ikke bør imiteres av andre. Den gjør utvilsomt sin nytte; ja, den har formodentlig alt hatt en meget stor betydning gjennom å vekke og skjerpe sansen for virkelig teologisk skriftstudium, d. v. s. intressen for hvad Det nye testamente i grunnen vil si sine lesere og virkelig har å si dem. Den »pneumatiske« utleggelse kan ikke fortrengre eller erstatte den historisk-kritiske; men den kan belive denne, hvad som faktisk alt er skjedd i stor utstrekning. Sammenligner man de moderne videnskapelige kommentarer med eldre oplag, så finner man avgjorte fremskritt både i religiøs innlevelse og i lesbarhet. Det gjelder å bevare det beste i den tradisjonelle historisk-filosofiske eller psykologisk-grammatiske, kort sagt: den kritiske utlegelsesme-

tode og smelte det inn i en levende tekstbehandling. Lenge før Barth hadde eksegeter som Bornemann, von Dobschütz, Knopf, Johs. Weiss slått inn på den vei.

En grundig og forstandig monografi over Rom. 7 har vi fått av Kümmel, ett av de mere verdifulle bidrag til Paulusforskningen. K. kommer til det resultat, at det »jeg» som taler i dette kapitel, representerer den ubestemte almindelighet, mennesket under loven. Videre hevder han med full rett at spliden som skildres i mennesket, ikke er mellom en høiere og en lavere natur, men det er det ene og udelte jeg som befinner sig i denne fortvilede situasjon. At spliden skildres som utvirkende sig i *bevisstheten*, beror ikke på nogen psykologiserende tendens, men på tilslutning til et konvensjonelt skjema. — Et interessant avsnitt om Paulus' omvendelse avslutter undersøkelsene.

4. Paulus' fromhet og religiøse tankeverden.

E. Stauffer, Grundbegriffe einer Morphologie des neutestamentlichen Denkens. Gütersloh 1929 (Beitr. z. Förd. christl. Theologie XXXIII 2). — O. Schmitz, Die Bedeutung des Wortes bei Paulus (46). Gütersloh 1927 (Neutestl. Forschungen herausgeg. v. O. Schmitz I 4). — O. Michel, Paulus und seine Bibel (212). Gütersloh 1929 (Beitr. z. Förd. christl. Theologie. Wissenschaftl. Monographien, 18). — R. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im N. T. (45). Tübingen 1929 (Samml. gemeinverständl. Vorträge 135).

K. Kohler, The Origin of Synagogue and Church (297). New York 1929. — A. Puukko, Paulus und das Judentum. Studia Orientalia II, 1—86. Helsingfors 1928. — W. L. Knox, St. Paul and the Church of Jerusalem (396). Cambridge 1925. — R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. 3. Aufl. 1927. — G. Rudberg, Hellas och Nya Testamentet. Ett utkast (285). Stockholm 1929. — K. L. Schmidt, Die Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum (17). Giessen 1924 (Vorträge d. Konferenz zu Gissen 39); Der Apostel Paulus und die antike Welt. I: Vorträge der Bibliothek Warburg 1924—25, 38—64).

H. Blümel, Paulus und der dreieinige Gott* (263). Wien 1929. — G. O. Griffith, St. Paul's Life of Christ. London 1926. — A. E. J. Rawlinson, The New Testament Doctrine of the Christ (288). New York 1926. — A. Wikenhäuser, Die Christumystik des heil. Paulus*. Münster i. W. 1928. — W. Weber, Christus-

mystik. Eine religionspsychologische Darstellung der paulinischen Christusfrömmigkeit (131). Leipzig 1924 (Untersuchungen z. N. T. herausgeg. v. Windisch, 10). — J. Schneider, Die Passionsmystik des Paulus, ihr Wesen, ihr Hintergrund und ihre Nachwirkungen (192). Leipzig 1929 (Untersuchungen z. N. T. herausgeg. v. Windisch, 15). H. Korn, Die Nachwirkung der Christismystik des Paulus bei den apostolischen Vätern (84). Borna 1928.

A. Schlatter, Der Glaube im N. T. (621). 4. Aufl. Stuttgart 1927. — E. Wissmann, Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus (120). Göttingen 1926 (Forschungen z. Religion und Litteratur des A. und N. T. herausgeg. von Bultmann etc. N. F. 23 Heft).

A. Köberle, Rechtfertigung und Heiligung (307). 2. Aufl. Leipzig 1929. — J. Freundorfer, Erbsünde und Erbtod bei Paulus* (268). Münster i. W. 1927 (Neutestl. Abhandl. herausgeg. v. Meinertz XIII 1—2). — W. Schauf, Sarx* (208). Münster i. W. 1924 (samme serie XI, 1—2).

F. Büchsel, Der Geist Gottes im N. T. (516). Gütersloh 1926. — R. Birch Hoyle, The Holy Spirit in St. Paul. London 1927. — J. Moffat, Love in the N. T. (333). London 1929. — K. Mittring, Heilswirklichkeit bei Paulus (165). Gütersloh 1929. — G. Ankar, Den kristna frälsningsvissheten i anslutning till apostelen Paulus (235). Stockholm 1924. — E. Sommerlath, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus. 2. Aufl. Leipzig 1927. — S. Sprenger, Vivificatio nach Paulus. Erlangen 1925. — R. G. Bandas, The Master-Idea of St. Paul's Epistles, or the Redemption*. Brügge 1925.

H. Schmidt, Auferstehungshoffnung im N. T. Heidelberg 1928.

H. Lietzmann, Messe und Herremahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (263). Bonn 1926 (Arbeiten z. Kirchengeschichte herausgeg. v. Holl-Lietzmann, 8). — K. Völker, Mysterium und Agape. Die Gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche (223). Leipzig 1927. — J. Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte. Leipzig 1929. — R. Reitzenstein, Vorgeschichte der christlichen Taufe. Teubner 1929. — G. Gloege, Reich Gottes und Kirche im N. T. Gütersloh 1929. — W. Koester, Die Kirche bei Paulus* (74). Münster i. W. 1928. — B. H. Streeter, The Primitive Church. Studies with Special Reference to the Origin of the Christian Ministry. Hewett Lectures. London 1929.

P. Tischleder, Wesen der Frau nach Paulus*. Münster i. W.

1925. — H. Preisker, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. Eine Studie zur Kulturgeschichte der alten Welt (260). Berlin 1927. — K. Müller, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche (25). Tübingen 1927 (Samml. gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 126). — K. Weidinger, Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese (80). Leipzig 1928 (Untersuchungen z. N. T. herausgeg. v. Windisch, 14). — J. Kooy, De Paränese van den Apostel Paulus. Leiden 1926.

Th. Hoppe, Die Idée der Heilsgeschichte bei Paulus. Gütersloh 1926. — Fr. Maier, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11*. Münster i. W. 1929.

Stauffer's lille men innholdstunge skrift er et virkelig fengslende forsøk på å treng inn i den nytestamentlige tenknings indre struktur. Man minnes om H. Leisegang's »Paulus als Denker» (1925, jfr. hans store arbeide »Denkformen» 1928), men metoden er her en annen og bedre; de nytestamentlige personligheter kommer her selv til orde og presses ikke inn i et fremmed skjema. Med utgangspunkt i de typiske stilformer undersøker S. »tankebevegelsen», »tankeforutsetninger» og »erfaringsgrunnlag». Betragtningen orienteres efter de tre synspunkter »intuisjon», »urmytisk tenkning» og »profetisk erfaring». Vi ha her et energisk forsøk på å komme ut over psykologismen og historismen uten å kaste vrak på psykologi og historie.

Michel's arbeide om »Paulus og hans bibel» er fremkalt av von Harnack's opsigtsvekkende tese, at G. T. i virkeligheten ikke har spillet den religiøse rolle for Paulus og hans menigheter, som man gjerne tror, Skriften er for Paulus nærmest et polemisk og apologetisk arsenal (»Das A. T. in den paulinischen Briefen und den paulin. Gemeinden.» Sitz. ber. der preuss. Akad. d. Wissenschaften, 1928). M.'s undersøkelse forløper i følgende kapitler: »Hvad forstår ap. P. med Hellig Skrift?» »Hvordan henger Paulus' skriftutleggelse sammen med samtidens utleggelse?» »Hvad betyr G. T. for Paulus?» »Hvilken betydning har Paulus' skriftutleggelse for den urkristelige religionshistorie?» — Undersøkelsen er gjennomført med stor dyktighet, metodisk mønstergyldig, og med full beherskelse av stoffet. Resultatet, som går Harnack imot, er på det solideste underbygget. En lærerik bok, en virkelig berikelse av Pauluslitteraturen. — I denne sammenheng kan henvises til E. von Dobschütz: »Zum paulinischen Schriftbeweis» i ZNW 24 (1925) s. 306 f.

Wissman's undersøkelse om Pistis og Kristusmystikk hos Paulus vil sette et skarpt skille mellom de to områder av Paulus' religiøse tankegang. Troen er dogmatisk og omfatter frelsessannheten, kerygmaet. Den motsatte anskuelse, og vel med større rett, hevder W. Michaelis i sin avhandling »Rechtfertigung und Glaube bei Paulus» i Deissmann-festskriftet 1927. Dog er W.'s undersøkelse av betydelig verdi, dels gjennom det der bearbejdede rike materiale til belysning av trosbegrepets historie, ikke minst i jødedommen, dels på grunn av den prinsipielle skarphet, hvormed han stiller problemet.

Opstandelsestankens religiøse betydning hos Paulus behandler Lyder Brun: »Det religiøse indhold i troen på Kristi opstandelse» i Norsk Teol. Tidsskrift III 9 (1928) s. 137 ff. og E. Fascher: »Die Auferstehung Jesu und ihr Verhältnis zur urchristl. Verkündigung» i ZNW 26 (1927) s. 1 ff. — I festskriftet for Jülicher skriver W. Mundle om »Das Problem des Zwischenzustandes in dem Abschnitt 2 Kor. 5, 1—10», hvor han søker å vise at tanken i dette avsnitt ikke faller utenfor Paulus' øvrige eschatologiske anskuelse.¹

Schmitz vil arbeide frem det karakteristiske i Paulus' opfatning av »ordet» og i hans begrep »kraft» (*dynamis*), det siste i Deissmann-festskriftet. Ved hjelp av en merkelig terminologi vil han bestemme disse begrepers realistiske karakter og deres avstand både fra det magiske og det rent spiritualistiske.

Om barnedåpens opkomst og de motiver som førte til den, har Windisch en meget instruktiv artikkel i ZNW 28 (1929) s. 107 ff.: »Das Problem der Kindertaufe im Urchristentum.»²

M. Müller skriver »Über Autonomie und Gnade von Paulus bis Clemens von Alexandrien» i ZNW 25 (1926) s. 177 ff.

Kirkebegrepet er ett av de livligst debatterede blandt de urkristelige problemer. Etter innlegg av Holl, Kattenbusch, Mundle o. a. bragte Deissmann-festskriftet den monumentale avhandling av Karl Ludv. Schmidt³ om »Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikalische und biblisch-theologische Studie» (62 sider). Den som sist har uttalt sig, er von Dobschütz: »Die Kirche im Urchristentum» i ZNW 28 (1929) s. 107 ff. En oversikt over debatten gir A. Juncker: »Neuere Forschungen zur urchristlichen Kirchenproblem» i »Neue

¹ Se L. Brun i ZNW 28 (1929) s. 177 ff.

² Se også J. Jeremias 28 (1929) s. 312 ff.

³ En kort sammanfatning av sin anskuelse gir Schmidt i Theol. Blätter 1927, h. 11: »Das Kirchenproblem im Urchristentum«.

Kirchliche Zeitschrift 11 (1929) 126 ff. 180 ff. — Under sin omtenkning av alle nytestamentlige begreper har R. Bultmann nu også nådd til kirken. I tidsskriftet »Zwischen den Zeiten» (7 (1929) h. 1, s. 9—43), som allerede rummer så mange betydningsfulle bidrag til nytestamentlige spørsmål fra B.s penn, har han en avhandling om »Kirche und Lehre im Neuen Testament». I N. T. forholder det sig så, at lære og forkynnelse (*kerygma*) i grunnen er samme sak. Er forkynnelsen *direkte* tiltale til mennesket, som krever dettes avgjørelse, så er læren *indirekte* tiltale, som implicite rummer appellen, opfordringen. Så er det med Jesu lære om Gudsriket og hans diskusjoner med den jødiske skriftlærdom: overalt beveger læren, tanken og forståelsen sig innefor menneskets situasjon for Guds øie. Det er ingen »seende» betraktning, mennesket orienteres ikke i verden men i sin historiske stilling. Det er en »høren». De kjennsgjerninger som det henvises til, krever derfor ikke intellektuell tilegnelse men praktisk livsavgjørelse. Sin egen person har Jesus fremstillet som betydningsfull, ikke på grunn av dens kvalitet men på grunn av sin historiske stilling som ordets bærer i den ytterste og avgjørende tid. Samme betydning tilla han Døperen. I Jesu selvvidnesbyrd ligger altså implicite en kristologi, dog ikke nogen sådan i form av et messiansk »bevissthetsinnhold», men alene i utfoldelse av det — kun for troen, avgjørelsen, gripbare men forøvrig tvetydige — faktum, *at han er Messias*. — Kirken er naturligvis et ukjent begrep for Jesus. Han står ennu innenfor sitt folks historie og forkynner dens ende og oppfyllelse.

Paulus derimot er i en annen situasjon, likesom han har en annen personlig legning. Han står ansikt til ansikt med den tvingende oppgave å eksplisere evangeliet, troserkjennelsen, dels overfor jødedommen, dels overfor gnosisen. *Kerygma* og teologi ligger følgelig ikke i hinannen men trær ut fra hinannen: *Kerygmaet* er en kjennsgjerning (Kristus, den korsfestede og opstandne), som krever tro og kan gjøre regning på forståelse, nemlig at tilhørerne lærer å se sig selv i et nytt lys, som syndere, hvem Gud skjenker rettferdighet. Denne nye selverkjendelse er »åpenbarelsen». — *Læren*, det teologiske, teoretiske arbeide, kan da bare bestå i å eksplisere denne forståelse som indirekte tiltale. Legitim teologi må altså være kritisk, polemisk som hos Paulus, hvis teologi er utviklet i motsetning til jødedom (judaisme) og gnosise: Hos jøderne galdt det å slå ned selvrettferdigheten, hos gnostikerne det pneumatiske hovmod. — *Kerygmaet* er hevet over all kritikk, det er en given størrelse, objektiv, gyldig for alle tider. Læren derimot er resultatet

av diskusjon og derfor gjenstand for kritikk. Men grensen mellom kerygma og lære kan ikke drages skarpt, ti de to går i praksis over i hverandre: Også kerygmaet fremtrær jo i den menneskelige tales begreper. Kun den *lydige* kan trekke grensen, idet selvforståelsen alltid fullbyrder sig på ny.

Men nu *kirke og lære*? Hvad er det som begrunner nødvendigheten og berettigelsen av en teologi i kirken? Kirken konstitueres av kerygmaet, men kerygmaet bæres så videre av kirken, det er kirkens opgave. Kirken oppfyller sin bestemmelse gjennom å være ordets bærer, ordet, det som i begynnelsen skapte kirken, lever videre som kirkelig tradisjon. I kerygmaet ligger nu implicite en lære, som kan bli eksplisert alt efter som *omstendighetene* krever det, alt efter som det er nødvendig, nemlig alt efter som det trenges å *holde kirken i lydigheten*. Denne kritisk-polemiske opgave gir teologien dens berettigelse. Ved å tjene denne opgave i lydighet fullender, fremmer og fullbyrder teologien kirkens, Kristussamfundets fullendelse. — — —

Forøvrig henvises til avhandlinger vedrørende Paulus i »Studies in Early Christianity» ed. by S. J. Case, New York 1928 med bidrag av W. H. Hatch, J. H. Ropes og H. J. C. Cadbury; i Deissmann-festskriftet av B. W. Robinson: »Influences leading towards the Conversion of Paul», i festskriftet for R. Seeberg av J. Behm og O. Moe, i Symbolae Osloenses fasc. VII og VIII av A. Fridrichsen. — En særdeles intressant undersøkelse av Paulus' tanker om Gud og menneskene på grunnlag av Rom. 1—3 skriver Käthe Oltmanns i Theol. Blätter 1929, h. 5. Om »Die Entstehung der paulinischen Christologie» skriver O. Michel i ZNW 28 (1929) s. 324 ff.

JULIUS RICHTER: *Das Werden der kristlichen Kirche in China.* XVI + 584 sid. 25 M. Bertelsmann, Gütersloh 1928.

Bland nutidens missionshistoriker intager prof. Richter en ledande ställning. I ett flertal arbeten har han belyst såväl missionstankens genombrott och utveckling inom den evangeliska kristenheten som missionens historia på de viktigaste fälten. Hans stora handbok, Evangelische Missionskunde, som ger en översiktlig historisk redogörelse och dessutom innehåller en omfattande principiell undersökning av missionsproblemen, är f. n. den enda användbara framställningen av denna typ. I mycket vidlyftiga monografier har han dessutom behandlat

Indiens, Främre Orientens, Afrikas och nu senast Kinas missionshistoria. De två förstnämnda föreligga i andra upplagan, rätt sällsynt för vetenskapliga arbeten av detta omfång. Talrika smärre undersökningar ha dessutom flutit ur hans penna, och i så gott som varje nummer av den av honom sedan tjugo år tillbaka redigerade Allgemeine Missionszeitschrift (sedan 1924 kallad Neue allgemeine Missionszeitschrift) finner man artiklar eller recensioner av hans hand. Att denna verkliga häpnadsväckande produktivitet ej alltid varit till gagn för undersökningarnas gedigenhet och kvalitet är man ju från början benägen att antaga, och ett närmare studium av arbetena ifråga bekräftar detta.

Med den nu föreliggande översikten av den kristna kinesiska kyrkans uppkomst anser väl prof. Richter sitt missionshistoriska författarskap, åtminstone så vitt det är fråga om större undersökningar, avslutat. Hans produktion har därmed kommit att omfatta alla de större områdena utom Japan och Oceanien, vilka ju ej i samma grad som de övriga ligga inom den tyska missionens horisont. I Kinaboken har man lätt att återfinna både förtjänsterna och svagheter i Richters författarskap. Han har en brinnande kärlek till ämnet, hans beläsenhet i den mycket omfattande litteraturen är imponerande, och han är i det hela en mycket angenäm vägvisare i den kinesiska missionshistoriens labyrint. Men å andra sidan måste nog även mot detta hans senaste arbete riktas de anmärkningar mot bristande överskådlighet och osäkerhet i detaljuppgifterna, som med fog framförts mot hans tidigare produktion.

Redan bokens uppställning och stoffets gruppering torde bli föremål för kritik. Det förefaller, som om den katolska missionens historia borde erhållit en mera framskjuten plats eller kanske rättare genomgående ha vunnit beaktande. Katolicismen i Kina har dock spelat betydligt större roll än inom något annat av dess missionsområden, och det blir ganska vanskligt att ge en orientering i nittonde århundradets kinesiska kyrkohistoria utan att därvid låta den katolska missionen erhålla tillräckligt utrymme. I varje fall är det icke försvarligt att på elva sidor avfärda den utomordentligt intressanta och för förståelsen av Kinas senare kristna historia så betydelsefulla jesuitmissionen 1583—1773. Boken skulle säkerligen ha vunnit på en inskränkning eller kanske rentav uteslutning av den »geografiskt-historiska översikten» över de olika provinserna, varigenom det allmänhistoriska stoffet i större omfattning skulle ha kunnat tillgodoses. Den visserligen kortfattade religionshistoriska inledningen är knappast behövlig. En

dylik återkommer i så gott som alla Richters arbeten, men måste anses tillhöra en föråldrad eller populärare typ av missionshistoriska framställningar och har egentligen ingenting att giva den, som lätt inhämtar kunskap i frågan från andra håll.

Efter den inledande överblicken över den nestorianska missionen och den tidigare katolska skildras den evangeliska missionens begynnelseår 1807—1840, verksamheten i de fem traktathamnarna 1840—1860, perioden från Pekingsfreden till boxarupproret 1860—1900 samt utvecklingen från boxarupproret till revolutionen 1911. Det följande kapitlet om republiken Kina föres fram till Shanghai-konferensen 1922, varefter författaren övergår till en belysning av utvecklingen inom de olika provinserna. Sedan ägnas ett tjugotal sidor åt den katolska missionens återuppblomstring efter 1842 och dess närvarande ställning. Slutkapitlet rubriceras »Der Morgen des neuen China» och låter oss följa revolutionen och inbördeskriget fram till 1926. Det är emellertid svårt att förstå, varföre författaren ej sammanfört de båda kapitlen om republiken och »Der Morgen des neuen Kina» till ett. Som stoffet nu är anordnat, kunna upprepningar ej undvikas, och det invecklade politiska händelseförloppet får ej den klarläggning, som varit både behövlig och önskvärd.

Författaren tillmäter Shanghaikonferensen 1922 stor betydelse och upptager det av ivriga kristna nationalister lanserade slagordet, att året 1922 är den kinesiska kyrkans födelsestund. Låt vara att kineserna själva vilja känna det så — uttrycket täcker dock ingalunda verkligheten. Resultatet av konferensen bör visserligen ej underskattas. Tillkomsten av National christian council såsom en samlingspunkt för de kristna, en god samarbetskommitté och en plattform för hävdande av missionens gemensamma intressen mot staten måste nog betraktas som en tilldragelse av stor räckvidd. Kommittén har kanske sedan ej motsvarat de stora förhoppningar, som ställdes på densamma, men redan den omständigheten att den finns och är till hands i kritiska situationer skapar en trygghetskänsla, som nog missionerna såväl som de kinesiska kristna lärt sig sätta värde på.

Författarens källförteckning förefaller ganska imponerande, och det höves kanske ej den, som ej känner mer än en bråkdel av de använda arbetena, att här komma med kritik. Men en jämförelse med prof. Latourettes förra året publicerade jättearbete *A history of christian missions in China* och den därstädes upptagna oerhört omfattande litteraturförteckningen utvisar, att Richter ej på långt när haft

tillgång till det material, som bör komma till användning i ett arbete av detta slag. Men Latourette har ju också kunnat utnyttja de väldiga och välordnade amerikanska missionsarkiven och missionsbiblioteken. Vi hoppas att i denna tidskrift få återkomma till hans märkliga arbete.

Vi ha tidigare påtalat en hos prof. Richter ej sällan förekommande inkorrekthet i detaljuppgifter. Åtskilliga misstag kunna konstateras även i detta arbete. Man är ju van vid en styvmoderlig och otillförlitlig behandling av de skandinaviska missionerna i utländska publikationer. Misstagen äro dock numera mindre ursäktliga, sedan redogörelser för de viktigaste av våra missionsorganisationer publicerats i både engelska och tyska tidskrifter, bl. a. i prof. Richters egen. Att placera Evangeliska Fosterlandsstiftelsen i Ost-Turkestan i stället för Missionsförbundet är ju en rätt grov blunder. Theodor Hambergs verksamhet i Kina har ingalunda blivit tillbörligen uppskattad. Förvirringen är överhuvud stor beträffande de skandinaviska och finska missionerna, såsom ock prof. Westman, som ju på ort och ställe kunnat studera förhållandena, framhåller i en anmälan i Svensk Missionstidskrift. Att Taipingupproret, såsom författaren anser, skulle ha inspirerats av kristendomen är nog mer än tvivelaktigt, och man kan ej heller i övrigt följa hans accentuering av det kristna inslaget i rörelsen. Det är icke riktigt, att 1925 den förste katolske biskopen sedan 1600-talet invigdes: först 1926 kom en invigning av sex kinesiska biskopar i Rom. Amidasekten och det rena landets sekt äro ej två riktningar inom Mahayanabuddhismen utan endast olika uttryck för samma sak. Egenomlig verkar uppgiften, att konfucianismens inflytande i Kina endast går 1700 år tillbaka!

De här gjorda anmärkningarna, vilka nog åtskilligt skulle kunna utökas, förringa emellertid ej värdet av prof. Richters arbete som ett beaktansvärt bidrag till kännedomen om Kinas kyrkohistoria.

G. W. LINDBERG.



28.2.1930.