

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

ÅRGÅNG 5

1 9 2 9

HÄFTE 4

I N N E H Å L L

	Sid.
Jesu kamp mot de urene ånder, av ANTON FRIDRICHSEN	299
Lagiskheten och dess övertinnande, av HUGO ROSÉN.....	315
Kristendomens objektiva och subjektiva sida, av A. GABRIEL HEBERT samt A. RUNESTAM	327
Från den teologiska samtiden	348

Teologisk litteratur:

KARL BARTH: Die christliche Dogmatik im Entwurf. I: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christl. Dogmatik, av Gustaf Ljunggren.....	352
EIVIND BERGGRAV: Den religiöse fölelse i sundt sjeleliv. En analyse av stemning og sinnelag i kristendomen, av Arvid Runestam	362
EMIL BRUNNER: Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben, av Hj. Lindroth	370
G. K. A. BELL: A brief sketch of the Church of England, av Yngve Brilioth	379
JUHANI RINNE: Åbo Domkyrka. Till sjuhundraårsminnet, av Yngve Brilioth	384
CUTHBERT BUTLER: Western Mysticism. The teaching of SS Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life. Neglected chapters in the history of religion, av Gunnar Hultgren	385
EIVIND BERGGRAV: Spadestikk i kirkegrunn og kulturmark, av Gustaf Aulén	391
Kirken, Tidskrift for kirkelig orientering, av G. Aulén	392
Nyere lignelseslitteratur. Supplement, av Anton Fridrichsen	393

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

LUND
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI
1929

JESU KAMP MOT DE URENE ÅNDER.¹

AV PROFESSOR ANTON FRIDRICHSEN, UPPSALA.

De synoptiske evangelier tegner et billede av Jesus som tydelig viser oss ham som exorcist, ved siden av at han var profetisk forkynner, undergjører og lærer. I den eldste tradisjon spiller demonutdrivelsene en stor rolle,² og den oppmerksomhet som den moderne evangelieforskning har viet denne overlevering, står ikke i noget rimelig forhold til den betydning som urkirken tillar denne side av Jesu virksomhet. Vel har man sjelden for alvor anfektet overleveringen på dette punkt. Men man har gjerne behandlet Jesu exorcismer med en viss overbærenhet, som et utpreget »tidshistorisk» drag, som en overtro Jesus delte med sin tid og som ikke hadde nogen større betydning for hans syn på sin oppgave og den virkelighet han stod overfor.³

En voksende realisme preger den nyere Jesusforskning, og den fører også til at man begynner å ta Jesu kamp mot de urene ånder opp til en alvorligere, grundigere behandling. Det viser seg da at bakom demonutdrivelsene skimter vi et dypere perspektiv. Jesus har selv tillagt disse kraftgjerninger en betydning som går langt ut over det tilfeldige. Vi øiner her en sammenheng med tilværelsens demoniske bakgrunn overhode og ledes derigjennem til en anelse om de dunkle dybder i Jesu oppfattelse av virkeligheten og sin stilling i den.

I.

La oss da først gi akt på den plass som *besatthet* og *exorcisme* hadde i det jødiske miljø på Jesu tid. Derom har vi rikelige vidnesbyrd fra flere hold. Først og fremst fra jødiske kilder. Vi ser av dem at besatt-

¹ Foredrag holdt i Teologiska Föreningen i Lund 9. november 1929. Bearbeidet og noget utvidet.

² Det exorcistiske drag mangler i Johannesevangeliet. Årsaken skal senere berøres.

³ G. Naumann, *Die Wertschätzung des Wunders im N. T.* 1903; H. Monnier, *La mission historique de Jésus*, Paris 1906; F. Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 3. opl. 1907; R. A. Hoffmann, *Die Erlösergedanken des geschichtlichen Christus*, Königsberg 1911. — Mere realistisk forståelse hos M. Dibelius, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion*, 1925 s. 39 ff.

het var et meget utbredt fenomen i Palestina på denne tid, og at exorcisme følgelig var en vel kjent praksis.¹ Dette forhold avspeiler sig også i Det nye testamente. Vi har her Jesu replikk til sine anklagere: »Om jeg utdriver de onde ånder ved Beelzebul, ved hvem utdriver da eders sønner dem?» (Mt. 12: 27). Videre har vi perikopen om ham som utdrev demoner ved Jesu navn uten å tilhøre disippelkretsen (Mk. 9: 38 ff.), jfr. hvad som fortelles i Apostelhistorien om omvandrende jødiske exorcister, deriblandt syv sønner av ypperstepresten Skevas (19: 13 ff.). Men endelig ser vi at jødedommen på dette mindre tiltalende område har gjort et sterkt innslag i hellenismen: Den hellenistiske magi vrimler av jødiske trylleformler og magiske navn: Iao, Sabaoth, Adonaj, Abraham, englenavn, men fremfor alt *Salomo*, den store, klassiske åndebetvinger.² Denne overordentlig hyppige forekomst av jødiske tryllennavn kan alene forklares derav at jøderne gikk i spissen hvor det galdt exorcistisk praksis.

At således besatthet og exorcisme har ligget innefor Jesu horisont, er fullstendig sikkert. Når derfor en rekke av de eldste og oprinneligste synoptiske perikoper forteller om Jesus at han exorciserte besatte, da føier denne tradisjon sig ganske naturlig inn i miljøet.³ Spørsmålet er bare hvordan vi skal opfatte disse episoder innenfor rammen av

¹ Josefus, Antt. VIII 2, 5; L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen, 2. opl. 1914; Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch, IV, 1, München 1928 s. 501—535, Exkurs 21: Zur altjüdischen Dämonologie; Taufik Canaan, Dämonenglaube im Lande der Bibel. Leipzig 1929 (Das Morgenland h. 21); M. Grünbaum, Gesammelte Aufsätze, 1901, 119 ff.; I. Scheftelowitz, Alt-Palästinischer Bauernglaube, 1925; A. Kohut, Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, 1896; S. Daiches, Babylonian Magic in the Talmud and in the Later Jewish Literature, London 1913; R. C. Thompson, Semitic Magic. Its Origin and Development. London 1908; Otto Weber, Dämonenbeschwörungen bei den Babyloniern und Assyern. Der alte Orient VII, 4. Leipzig 1904.

² Origenes c. Cels. IV 33, Hippolyt Philos. IV 28, p. 547 f. Se Chester Mac Cown, The Testament of Solomon, Leipzig 1922 (Untersuchungen zum N. T. herausgeg. von H. Windisch, 9). Rikt materiale og litteratur i Papyri Osloenses I, Magical Papyri ed. S. Eitrem, Oslo 1925, jfr. Ein christliches Amulett auf Papyrus von S. Eitrem—A. Fridrichsen, Oslo 1921 (Videnskapsselskapets forhandlingar 1921, 1) s. 9 ff.; F. Pfister, Art. Epode in Pauly—Wissowa—Krolls Realencyklopädie Suppl. Bd. IV 323 ff.; C. Wessely, Ephesia grammata, Wien 1886 (Jahresber. des Frans-Josephs-Gymnasiums); Griechische Zauberpapyri von Paris und London, Wien 1888 (Denkschriften der k. Akad. d. Wiss.).

³ I samme retning peker den rolle exorcismen spillet i urkristendommen.

Jesu virksomhet.¹ Man får det inntrykk av overleveringen at disse tilfelle som regel og i allfall fra først av møtte Jesus overraskende, spontant: Han kommer inn i synagogen, og straks er det en besatt, som setter i høie skrik. Hvordan skal vi tenke oss den indre sammenheng i disse bevegede optrinn? Man kan peke på den følsomhet som disse mennesker med forrykket sinnslukevekt har for usedvanlige åndsegenskaper hos andre.² Om vi dertill antar att Jesus var almindelig kjent som åndsmektig forkynner og undergjører (helbreder) — Galilea er litet, og ryktet løper hurtig, så er det ikke påfallende, att den atmosfære som hadde dannet sig omkring Jesus, den stemningsbølge som fulgte ham på hans vei, utløste en umiddelbar reaksjon fra de besattes side.

Hvad den nærmere tolkning av de herhen hørende perikoper angår, så må vi erindre at fortellingene naturligvis er stilisert og typisert. De er ikke referater av det som faktisk tildrog sig. Vi må lese dem med tradisjonskritisk innstilling av blikket og spørre hvilke saklige motiver og folkelige stillover som ligger bakom og har vært virksomme i disse fortellinger.³

Det plutselige, det overraskende hører med til stilen i sådanne anekdoter; men dette typiske drag har sikkert sin rot i virkeligheten. Det samme er tilfellet med de høie skrik som ledsaker anfallet hos den besatte. Men disse skrik er i en del av den evangeliske overlevering ikke uartikulerte; de inneholder en tiltale til exorcisten i de heftigste ordelag: »Hvad har du med oss å gjøre, Jesus fra Nasaret? Er du

¹ Jesu kraftgjerninger, og spesielt demonutdrivelsene, kan ikke være blitt fortalt for å demonstrere Jesu overlegenhet over Døperen. Ti Jesu demonutdrivelser gav motstanderne anledning til farlige skumlerier, som kirken lenge hadde ubehageligheter av (det turde være en av grunnene til at Jesu exorcismer ikke nevnes i det fjerde evangelium). Johannes holdt til i ødemarken og kom derfor ikke i berøring med folkets masse; Jesus derimot vandret omkring i byer og landsbyer og måtte derfor nødvendigvis støte på sykdom og besettelse til stadighet.

² Se J. Tambornino, *De antiquorum daemonismo*, Giessen 1909; J. Smit, *De daemoniacis in historia evangelica*, Rom 1913; Th. Taczsak, *Dämonische Besessenheit*, Münster i. W. 1903; A. Titius, *Heilung von Dämonischen im N. T. i Festschrift for Bonwetsch*, Leipzig 1918; K. Oesterreich, *Die Besessenheit*, Langensalza 1921; E. R. Micklem, *Miracles and the New Psychology*, Oxford 1922; H. Rust, *Die Wunder der Bibel*, I 1922, II 1923, Pfullingen in Württemberg; A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung* 4. opl. 1924 I, 152.

³ M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919, 36 ff.; R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921, 129 ff.

kommet for å forderve os? Jeg vet hvem du er, du Guds hellige!» Her står vi foran spørsmålet om hvordan vi skal opfatte disse demonens ord, som leder til at Jesus gir et strengt og effektivt påbud om taushet: »Ti og far ut av ham!» Kan vi dra nogen slutninger av disse utbrudd med hensyn til Jesu forhold til de besatte?

Dette spørsmål er nylig blitt utførlig og inngående behandlet av Otto Bauernfeind i hans arbeide »Die Worte der Dämonen im Markusevangelium.¹ B:s tese går ut på at de besattes rop idet Jesus nærmer sig, er forsøk på å fordrive exorcisten gjennom å lancere en *motbesvergelse*. Ropet er en forsvarshandling fra demonens side. Denne interessante opfatning bygger B. på et materiale som hovedsakelig er hentet fra hellenistiske trylleformler, men som også kan spores på annet hold. Han går ut fra beskyldningene mot Jesus i det fjerde evangelium for å være besatt (Joh. 7: 20; 8: 48, 52) og for å være en samaritan (d. v. s. en pseudopropet, 8: 48). Disse beskyldninger tar sikte på Jesu selvvindesbyrd, som derigjennem settes på linje med de vanlige pseudopropetisk-demoniske utsagn: »Jeg er N. N.» (Gud. Guds kraft, tjener, ånd osv.). Dette synspunkt tilbakevises 10: 21: »Dette er ikke besatt manns tale». — Man hadde altså forestillingen om et *demonisk taleskema*, hvad som fremgår (indirekte) også av andre jødiske vidnesbyrd, f. eks. Filo, Quod deus est immut. § 138 (menneskets *dianoia* sier til den gudommelige *Logos*: »Guds menneske, er du kommet hit for å minne mig om min udåd og min forsyndelse?», jfr. 1 Reg. 17: 8). I den hellenistiske magi finner vi ofte utropet: »Jeg kjenner dig! Jeg vet hvem du er, N. N.!» Dette utrop hadde magisk klang, tjente til å få vedkommende ånd i sin makt. Det samme gjel-der utropet: »Du er N. N.!»

Altså: Demonen, som kjenner sig truet av exorcistens nærvær, forsøker å verge sig med en besvergelseformel. Men Jesus knekker straks hans makt med sin befaling: »Ti still!» — Bauernfeind forsøker nu endog, men på en meget kunstig måte, å gjøre det plausibelt at denne demonernes tiltale til Jesus ikke er stilisering i tradisjonen men virkelig svarer til det som undertiden fant sted ved Jesu demonutdrivelser (s. 94).

¹ Stuttgart 1927, W. Kohlhammer (Beiträge 3. Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, herausgeg. von R. Kittel, III 8.).

Så interessant og religionshistorisk sett tiltalende som B:s materiale og anskuelse er, så tror jeg dog ikke hans tolkning holder stikk. Jeg må fastholde hvad jeg har utført nærmere i mitt arbeide *Le problème du miracle dans le Christianisme primitif* (Paris 1925, s. 77), at vi i de omhandlede utrop må se en *bekjennelse* fra demonens side, en bekjennelse som skal verne Jesus mot anklagen for å stå i ledtog med Beelsebul: I sin ytterste nød vidner demonen om at han vet sig å stå ansikt til ansikt med »Guds hellige», med Messias. Bauernfeinds påvisning av at demonordene har sine forbilleder i besvergelseformlerne, beholder sitt verd også under dette apologetiske synspunkt.

Historisk sett kommer vi altså ikke lenger enn til visse hoveddrag i disse episoder: De besattes plutselige skrik idet den bekjente undergjører kommer i nærheten, og så Jesu befaling: »Ti, og far ut av ham!» Men vi kan med full sikkerhet anta at for Jesus må møtet med de demonbesatte og erfaringen av sin makt over de urene ånder ha hatt meget stor betydning. De andre »kraftgjerninger», helbredelserne, hørte jo fra gammelt med til profetens utrustning og manifesterte sig uten videre som en gudgiven evne. Anderledes med den exorcistiske begavelse. Den stod efter hele sitt vesen trolldomskunsterne nær, og denne kunsts utøvere var i det hele suspekte, nød en tvilsom anseelse. Når da Jesus merket denne evne hos sig selv, måtte han derfor tolke den ut fra sine personlige forutsetninger og tillegge sine opplevelser på dette område en særegen vegt. Han måtte se sin makt over de urene ånder som et viktig moment i sin forkynnelse av Gudsherreveldets nærhet: »Om jeg utdriver de onde ånder ved Guds ånd, da er jo Guds rike nådd frem til dere». (Mt. 12:28.) Vi har direkte vidnesbyrd om at han så sine demonutdrivelser i et større sammenheng: de blev for ham et vesentlig moment i tolkningen av situasjonen. Et tydelig fingerpek i denne retning gir den perikope som forteller hvordan Jesus måtte forsvare sig mot beskyldningen for som exorcist å stå i pakt med de demoner han tilsynelatende bekjempet.

2.

Mk. 3:22 ff. fortelles følgende: De skriftlærde som var kommet ned fra Jerusalem, sa at han (Jesus) var besatt av Beelsebul, og at det var ved hjelp av de onde ånders fyrste at han drev ut demonerne. På

denne anklage, som motstanderne tydeligvis spredte ut overalt hvor de kom, svarte Jesus, idet han »kalte dem til sig» (situasjonen er tydeligvis litterær). Svaret består i de bekjente ord om Satan, som altså skulde utdrive Satan, og om riket som er kommet i borgerkrig og dermed er dømt til undergang.

Jeg har tidligere festet oppmerksomheten på det eiendommelige i den beskyldning som her rettes mot Jesus: Med demonisk hjelp utdriver han demoner! Jeg mente tidligere å måtte formode at beskyldningen i gjengivelsen i den kristne tradisjon er blitt formet slik at dens urimelighet straks springer i øinene.¹ Herimot protesterer Bauernfeind, med rette (s. 78 f.), idet han fremholder at her kan være siktet til »abgekartetes Spiel» fra demonernes side: På skrømt fordriver den ene den annen for å inngi folk tiltro til en exorcist, som i virkeligheten går demonernes ærinder. Det hele er altså demonisk humbug. Og i denne retning ligger formodentlig forklaringen. At en åndebesverger benyttet sin makt over sterkere ånder til å fordrive de svakere, er en velkjent forestilling i antikens magi. Men her heter det jo at Jesus er *besatt* av Beelsebul og utdriver onde ånder med hans hjelp.² Overdemonen er altså Jesu herre og ikke hans tjener. Beelsebuls hensikt med å fordrive de lavere demoner måtte da være å grunnfeste Jesu ry som exorcist, skape tillit til ham som demonernes herre, mens han i virkeligheten er deres viljeløse redskap.

Bakom denne forstilling ligger den folkelige demontros pluralistiske tankegang. Demonerne utgjør visstnok tilsammen et rike, en enhet av samhörige, inndelt i grupper eller klasser med forskjellig makt og evne. Men det er ingen viljeenhet i dette rike: planløsheten, vilkårligheten, de tilfeldige omstendigheter råder. Det hele har folkefantasiens groteske mangfold.

Jesu svar derimot: »Hvordan kan Satan utdrive Satan?» utspringer åpenbart av en annen og dypere opfatning. Jesus anskuer ikke demonerne som mere eller mindre selvstendig og vilkårlig handlende vesener, men som *Satans tjenere*. Det er hans vilje de fremmer, hans ærinder de går. Derfor så han ikke sine sammenstøt med de urene ånder under teknisk exorcistisk synspunkt, som isolerte foreteelser, men hver

¹ Nachwort zu S. Eitrem: Die Versuchung Christi, 1924, s. 33.

² Utvilsomt er Beelsebul Mk 3,22 identisk med »de onde ånders fyrste».

gang som en ny kraftprøve i kampen mot denne verdens herre.¹ Satan, Guds store fiende fra urtiden av, får på denne måte en aktualitet som ikke fins i den folkelige tankegang, hvor Djevelen, likesom Gud, var en fjern kosmisk makt, virksom fremfor alt i de riker som undertrykket Israel og i den hedenske kultus. For Jesus var han »Den Sterke», og menneskeverdenen var hans »hus». Jesus har aktualisert Satan, som han aktualiserte Gud. Som han gjorde fullt alvor med det kommende Gudsrike, så gjorde han det også med det nuværende Satansvelde. Jesus radikaliserer betraktningen her som på alle andre områder. Situasjonen som helhet hadde for ham en demonisk aspekt, Gudsrikets komme betydde i første rekke at denne verdens fyrste blev detronisert, bastet og bundet. Derfor så Jesus i hver demonutdrivelse et nederlag for Satan, et varsel om hvad som snart skulde skje på endelig og avgjørende vis.

3.

Den demoniske aspekt som virkeligheten hadde for Jesus, må vi gi noget nærmere akt på. Han hadde en levende bevissthet om at en overmenneskelig, gudfiendsk, ond makt med enorme ressurser var på ferde og motarbeidet ham, ja pønset på å styrte ham i forderv. Spor av denne bevissthet finner vi gjennom hele den evangeliske overlevering fra først til sist. Allerede *fristelseshistorien* straks ved inngangen til hans messianske livsgjerning anslår denne tone. Selv om vi her sannsynligvis må konstatere en urkristelig mytus uten direkte utspring i en historisk begivenhet, så er den i hvert fall i stil med Jesu egen bedømmelse av sin situasjon. Betegnende for den opfatning som råder i fristelseshistorien, og som sikkert var Jesu egen, er Satans ord da han fra det høie berg viser Jesus alle verdens riker og deres herlighet: »Alt dette vil jeg gi dig . . .»; Lukas legger til i samme ånd: »ti jeg har fått det i min makt og gir det til hvem jeg vil». — Billedet av *fuglene* som kommer og napper bort kornet som er sådd langs med veien (Mk. 4: 4), tolkes om Satan, som kommer og tar bort ordet som såes i menneskene (4: 15). Denne tolkning er sekundær; men den er sikkert også

¹ I Johannesevangeliet er alt demonisk samlet i »mørket» i »verden»; monismen i det ondes yttringer er helt gjennomført. Det turde være hovedårsaken til at alle demonutdrivelser er falt bort i den johanneiske bearbeidelse av tradisjonen.

belysende for Jesu syn på sin store motstanders rastløse virksomhet. — Lignelsen om *ugresset i hveteakeren* (Mt. 13: 24—30) gir uttrykk for en levende bevissthet om Satans aldri hvilende fiendskap mot Gudsriket. Vel er også i dette tilfelle tydingen (13: 36—43) av senere opprinnelse enn selve lignelsen, og den gjennomførte allegoriske utleggelse av de enkelte trekk i fortellingen (Menneskesønnen sår sæden, fienden er Djevelen o. s. v.) er fremgått av den oppbyggelige anvendelse. Men også når man leser fortellingen som en virkelig parabel,¹ må man medgi at der er forutsatt en mystisk demoni, som er virksom i »ugresset».

Ut fra denne anskuelse faller det et overraskende lys over det i sig selv dunkle ord Mt. 11: 12: »Fra Johannes Døperens dager og til dette øieblikk er himmelriket gjenstand for angrep, og angriperer søker å rive det til sig». Om man forstår disse *biastai* ikke om mennesker men om *åndemakter*,² da blir meningen enkel og naturlig: Døperens optreden var et varsel for Satans rike om at det store og avgjørende oppgjør nærmet sig. Dette var signalet til en febrilsk virksomhet i de mektige og brutale »angriperes» skarer³ for å »rive til sig» himmelriket, d. v. s. for å tilintetgjøre resultatene av Døperens og Jesu preken og få menneskene i sin makt.⁴

Den åndelige uimottagelighet Jesus møtte, kunde han ikke forklare på annen måte enn som en demonisk forblindelse, som bevirket at menneskenes fatteevne blev lammet, så at selv de soleklareste sannheter prellet virkningsløst av på dem, ja bare forhærdet dem ennu mere. Deri sporet Jesus sin fryktelige motstanders forsøk på med opbydelse av alle sine hjelpere å bevare og befeste sin makt over det utvalgte folk og hindre at det adlød botsropet og beredte sig til å ta imot Gudsriket. Men hvordan bedømte han nærmere besett stillingen?

I sitt forsvar mot anklagen for å stå i pakt med Beelsebul sier Jesus (Mk. 3: 27): »Ingen kan trenge inn i Den Sterkes hus og plyndre ham for hans eiendeler, med mindre han først har bundet Den Sterke; da kan han plyndre hans hus». Dette er en almensannhet som skal

¹ Se R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921, s. 110.

² Se M. Dibelius, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion*, 1925, s. 39.

³ Om *biastai* er åndemakter, da minner ordet om navnet på en spesiell demonklasse: *pegaim* (»angriperne») se Strack-Billerbeck IV 1, 501.

⁴ *Harpazein* om demonisk virksomhet rettet mot Jesu disipler, se Joh. 10: 28 f.

virke argumentativt i situasjonen. Men anvendelsen ligger så nær at den utvilsomt har influert på billedets formning og uttrykksettet.¹ Vi møter da her hos Jesus bevisstheten om å være Satans overmann. Og denne bevissthet synes ikke bare å grunne sig på de erfaringer som var forbundet med demonutdrivelsene, men den forutsetter en opplevelse, som fortonet sig som en avgjørende seir over Satan selv. Hva dette har vært for en opplevelse, vet vi ikke. Mulig er det naturligvis at fristelseshistorien er en mytisk etterklang av hva Jesus kan ha antydnet herom. Det ligger også nær å sette ordet: »Jeg så Satan styrte som et lyn ned fra himlen» (Luk. 10: 18) i forbindelse med en sådan begivenhet.

Men med dette nederlag var ikke Satans makt over menneskene brutt. Hans dom var felt; mot Menneskesønnen formådde han intet med sin løgn og sine fristelser. Men ennå var dommen ikke iverksatt. Først med Menneskesønnens parusi slår ondskapens siste time. Tiden inntil da er preget av en øket aktivitet av den gudfiendtlige makt. Dette er ikke bare Jesu syn på saken, men hele urkristendommen tenkte på denne vis. Det tradisjonelle eskatologiske drama omfattet jo tanken om at demonien når sin høieste maktutfoldelse umiddelbart foran det avgjørende vendepunkt, jfr. Johannes' åpenbaring, 2 Tess. 2. Denne økende aktivitet fra Satans side merket Jesus på samme tid som han opplevde sine seire over ham og hans tjenende ånder. Han merket den ikke bare i folkets religiøse uimottagelighet, men også i det stigende fiendskap fra folkets ledere, et fiendskap som han så vilde bringe ham døden. At Jesus sporet den store fiende bakom dette, og at denne overbevisning satte sitt preg på hans dødstanker, turde det være uundgåelig å anta. Det fortonet sig så for ham, at døden måtte komme, men at den tillike var befrielsen, seieren. Satans triumf skulde bli hans undergang.

Denne tanke finner vi uttalt med klare ord i det fjerde evangelium: »Denne verdens fyrste kommer . . .» (14: 30), han går til angrep. Men på samme tid skal det nu holdes dom over ham, han skal kastes ut

¹ »Den Sterke» har Mk. 3,27 sikkert en dobbeltklang alt fra første ferd av: rent billedlig, men med allusjon til Satan. Det synes derfor mindre hensiktsmessig å opheve denne dobbeltklang i oversettelsen, slik som den nye svenske bibel gjør: »Ingen kan gå in i en sterk mans hus . . .». Den samme feil er begått Mt. 11: 12, hvor *biastai* er oversatt med: »*människor storma fram . . .*» (!!).

(12:31; 16: 11). Disse to aspekter sammenholdes hos Johannes av tanken om at Jesu død er en »ophøielse», en »forherligelse». Døden bringer ham visstnok for en kort stund i Satans vold, men den danner samtidig overgangen til den himmelske tillværelse hos Faderen, hvor Jesus kan drage alle til sig. Døden er ganske visst døden med all dens gru; men den er også forvandlingen, som frier ut av Satans makt og løfter op over hans virksomhetsfære.

Denne ekte Johanneiske tankegang fins det ikke noget direkte motstykke til i den synoptiske overlevering. Vi sporer den dog i et ord som Luk. 24: 26: »Måtte ikke Messias lide dette, for så å gå inn til sin herlighet?» Hos Lukas finner vi også det klareste uttrykk for bevisstheten om demonien i fiendskapen mot Jesus (22: 3; 31; 53). Av disse ord gjør 22: 31 det oprinneligste inntrykk: »Simon, Simon, se Satan krevet å få eder i sin makt for å sikte eder som hvete . . .» Det er som vi her får et glimt av hvad som foregår bakom kulisserne, i de mystiske dybder som ligger under de yttre begivenheter: mørke makter er på ferde for å gjøre til intet frukten av Jesu messianske livsgjærning. Når vi til dette tar i betraktning hvad der ellers foreligger av antydninger i denne retning, da er det ingen ubegrunnet antagelse at Jesus gikk døden i møte i bevisstheten om at Satan stod bakom fiendskapen mot ham, og samtidig om at alene gjennom hans død kunde fiendens makt over Israel brytes for godt. På den måten blev det likevel Faderens vilje han gjorde når han tømte kalken. Den eiendommelige paradoksi at han, som var Satans overmann, skulde ligge under for den demoniske makt og derigjennem bryte den, — denne paradoksi lå inne-sluttet i hans situasjon som Menneskesønnen i ringhet men med den høie bestemmelse, og under alt dette helt og holdent et redskap for Guds vilje.

Om vi søker noget direkte uttrykk for denne bevissthet, så kan det bare tenkes å ligge i ordet Mk. 10: 45: »Menneskesønnen er ikke kommet for å la sig tjene men for å tjene og gi sitt liv som løsepenge for mange (*lytron anti pollôn*).»

Den skepsis som har rådet i spørsmålet om dette ords tillhørighet til det eldste lag i overleveringen, begynner nu å vike plassen for en ganske sterk tillit. Og med rette. Det galdt lenge for avgjort at vi her skulde ha en paulinsk formulering, en variant til Luk. 22: 27. Nu

sporer vi en stigende tilbøielighet til å føre det tilbake til den eldste palestinensiske tradisjon. Dit peker »Menneskesønnen» og uttrykket »for mange», som i Talmud betyr »mengden, folket». *Lytron* har heller ikke noget direkte motstykke i den paulinske terminologi, selv om vi der har *antilytron*, *lytrōsis*, *apolytrōsis* og de ord som stammer fra løskjøpelsesterminologien (*agorazein* osv.).¹ Og den omstendighet at dette eneste utsagn av Jesus om sin døds betydning (når man bortser fra ordene ved det siste måltid sammen med disiplene) ikke optrær i en dogmatisk formulering men som ledd i en parænese, gir det øket historisk tiltro.

Men hvad betyr det? Ordet forutsetter åpenbart den jødiske forestilling om en stedfortredende lidelse (*anti*). Men denne almene tanke kan ta skiftende former. Den kan ha en kultisk-sakral klang eller en mere praktisk tilspissning. Et historisk moment kan også gjøre sig gjeldende i den.² Spørsmålet om den indre sammenheng mellem døden og dens frelsende virkning må altså besvares gjennom å henvise til en umiddelbart forhåndenværende følelse for denne sammenheng. Problemet er da å finne den historisk riktige bakgrunn for selve forløsningsverket: Hvilken tvang skal Menneskesønnen gjennom sin tjenende død løse menneskene ut av? Syndeskyldens fangenskap? Dødens tyranni?³ — Men om vi søker en organisk sammenheng mellom dette ord og Jesu syn på situasjonen og dens skjerpelse mot døden, da ligger det nær å søke ordets historiske mening på linje med, i fortsettelse og fullendelse av hans kamp mot Satan.

På grunn av det mer enn knappe direkte materiale vi har å bygge på, må vi søke å nærme oss en riktig historisk forståelse gjennom å gi akt på *forutsetninger* og *følger*: Hvordan tolket Jesus den situasjon som hastig og bestemt utviklet sig mot den mørke utgang? Og hvilke

¹ Se Martin Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium* 1923, s. 69 ff.

² G. Hollmann, *Die Bedeutung des Todes Jesu*, 1901, s. 33; Lyder Brun, *Jesu evangelium*, 2. opl. 1926, s. 487 ff. — Jødedommens tanker om martyrens betydning for folket, jfr E. Lohmeyer, *L'idée du martyre dans le Judaïsme et dans le Christianisme primitif* i *Loisy-festskriftet*, 1928, II, s. 121 ff.

³ Så f. eks. Zahn.

⁴ J. Jeremias, *Das Evangelium nach Markus*, Chemnitz 1928. Lyder Brun forbinder begge synspunkter.

tanker gjorde man sig siden i den eldste kristenhet om dette drama? Om *lytron*-stedet da tvangfritt lar sig innføie som mellemeledd mellom disse forutsetninger og følger, så har interpretasjonen en viss støtte deri.

Forutsetningene er behandlet i det foregående: Med utgangspunkt i Jesu demonutdrivelser har jeg søkt å vise at han i sin messianske gjer-ning kjente sig stillet overfor en fryktelig motstander, som søkte å gjøre hans forkynnelse fruktesløs og ødelegge ham selv og hans disip-ler.¹ Vel visste Jesus sig som Satans overmann og erfaret stadig på ny sin makt over hans hjelpere, de urene ånder. Men folket som helhet var i det ondes makt, slått med blindhet og forherdet mot sannheten, smidd i ondskapens jernlenker. Hvordan skulde det kunne fries ut av dette fangenskap, denne trelldom?²

Ett av oldkirkens svar på dette spørsmål er: Gjennem Jesu død. *Origenes* har formulert denne overbevisning og rasjonalisert den: Men-neskesjelene var på grunn av synden i Satans vold. Jesus gav sin sjel (sitt liv) i døden som løsepenge, og Satan tok imot denne som veder-lag for sjelene; men kunde ikke fastholde Jesu rene, syndfri sjel. Over-enskomsten måtte imidlertid holdes, og således blev menneskesjelene på jorden og i Dødsriket løst fra Satans makt. Denne forløsning er virk-som fremdeles, idet de kristne exorcister utdriver demoner i Jesu navn.³

Origenes bygger her sikkert på *folkelige* trostanker, som hadde levet sitt underjordiske, ulitterære liv, inntil den store teolog løftet dem op i lyset. Vi skimter også disse forestillinger hos *Ireneus*: Kristus har i kraft av sin lydighet og rettferdighet, som han viste også i døden, seiret over synden, døden og Djevelen og befriet menneskene fra det fangenskap de kom i ved syndefallet. Den falne engel som bedrog det første menneske, er blitt beseiret av Menneskesønnen.⁴ — Også hos *Apologeterne* møter vi tanken om at Kristi død befriet menneskene fra de demoniske makter, likesom demonerne fremdeles utdrives ved den korsfestedes navn.⁵

¹ Også i stormen på sjøen synes Jesus å ha sett en demonisk efterstrebelse, Jfr be-falinger: ti, hold munn! Mk. 4,39.

² W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde, 1928, s. 73, 103, viser en påfallen-de overfladiskhet og mangel på realisme i behandlingen av dette spørsmål.

³ In Joh. VI 53; c. Cels. I 31, mange steder i kap. VII, VIII.

⁴ Adv. Haer. III 18, 7 o. fl. st.

⁵ Justin Apol. II 6,13; Dial. 30.

Hebreerbrevet (2: 14) har også den tanke at Jesus gikk inn i menneskekår »for å tilintetgjøre ham som har dødens velde, nemlig Djevelen». Og i *Apostelhistorien* heter det (2: 24) at Gud opreiste Kristus, idet han »løste dødens veer, ettersom det var umulig at han (Jesus) kunde betvinges av den (døden)». — I alle disse formuleringer lever bevisstheten om en *aktivitet* i Jesu død: den er en seir over Djevel og død.

Fester vi nu igjen oppmerksomheten på Jesusordet Mk. 10: 45, så ser vi at Menneskesønnens selvhengivelse i døden fremtrær som et ledd i hans tjenende gjerning, som fullendelsen av denne, altså som en aktivitet. Dermed kan meget vel være forbundet forestillingen om den rettfærdiges død som en renselse av folket, en soning for dets synder, — dette tankekompleks var fra gammel tid forbundet med martyriet.¹ Men om man skal føre den direkte linje fra Jesu tjenende virksomhet slik den beskrives i den synoptiske overlevering og over til døden, da må den naturlig gå ut fra Jesu kamp mot den store fiende, de onde ånders herre. Jesus betegner sig som *lytron anti pollôn*, i overbevisningen om at han, idet han frivillig går i døden, skal tilintetgjøre Satans makt på hans eget område.

Vi befinner oss i så fall innenfor samme tankekrets som den det fjerde evangelium beveger sig i med hensyn til Jesu død. Bare at der seiren over denne verdens fyrste karakteriseres som en *dom* over ham, i kraft av hvilken han skal kastes ut. Til denne dom over Satan svarer Jesu *rettfærdiggjørelse*, hans ophøielse i herlighetens triumf og maktfylde: Parakleten skal overtyde verden om rettfærdighet, for så vidt som Jesus går til sin Fader, og om dom, for så vidt som denne verdens fyrste er dømt.²

Opstandelses- og ophøielsestanken synes ikke å spille *direkte* inn i lytron-forestillingen: Døden og Dødsriket er skueplassen for forløsningen. Og det er vel den eldste anskuelse som knytter sig til Jesu død, at døden er seiren; opstandelsen (ophøielsen) kommer som lønnen, beseglingen, fullendelsen, manifestasjonen av det vunne resultat.

Jesu overbevisning om at han i døden skulde møte Satan til kamp

¹ F. eks. Jes. 53.

² Joh. 16, 11 f. Aktivt er også billedet av den gode hyrde som går mot ulven og setter livet til for fårene.

på hans eget område, utsprang først og fremst av hans egne *erfaringer*, av hans tolkning av sin situasjon. Men denne tolkning falt sammen med *verdensbilledets mytiske drag*: Død og Djevel hørte sammen og holdt i fellesskap menneskene i trelldom. Dette mytiske verdensbilde som bakgrunn for forløsningen skimter vi også senere, i kirken, spesielt hos Paulus.¹ Men andre tankeganger, orientert etter personlig religiøse og etiske synspunkter trær i forgrunnen hos de ledende teologer og forfattere.² Tanken om seiren over Satan og hans skarer lever videre i den folkelige fantasi og stikker hodet op i litteraturen en sjelden gang, tjener forøvrig som grunnlag for kirkens exorcistiske praksis. En variant av denne folkelige forløsningstro skimter vi også her og der i forestillingen om Jesu seirrike *Hadesferd*. Det er et ekte folkelig dogme, som tidlig inngikk forbindelse med forskjellige utgaver av en orientalsk frelsermytus.³

*

Den evangeliske overlevering viser et gjennomgående i-hinannen av aksjon og pasjon i Jesu liv. Han er gjenstand for fristelser og prøvelser (*peirasmoi*) fra Djevelens og motstandernes side, og til slutt overgir han sig motstandslost i synderes hender til mishandling, forhånelse og død. — Men han er også den som slår angrepene tilbake med Guds ord og sin egen, uimotståelige visdom. Han taler med en myndighet som griper og slår med undring. Ja, han er Den Sterkere som binder Den Sterke og plyndrer hans hus.

Det psykologiske problem som her reiser sig, spørsmålet om Jesu sjelshistorie, hans tanker og stemninger i denne motsigelsesfulle situasjon, — et problem som tilspisser sig i lidelsehistorien, ligger utenfor historikerens rekkevidde. Man kan bare konstatere at begge disse sider fins i tradisjonen. Jesu historie fremtrær ikke som en ensidig *martyr-*

¹ Sterkt betonet av W. Wrede, Paulus (Rel. gesch. volksbücher) 1904. Jfr E. Lohmeyer, Kyrios Jesus, 1928. Man kan henvise til steder som 1 Kor. 2,8; Gal. 4,3 ff.; Fil. 2,6—11; Kol. 1,13; 2,15.

² F. Krarup betoner for øvrig med rette, at også i disse andre tankelinjer under vurderes gjerne det aktive drag, (Dansk) Teol. Tidsskr. 1921.

³ 1 Pet. 3,18 ff.; Ef. 3, 8 ff.; Hermas Sim. 9, 16, 5 ff.; Justin Dial. 72 o. s. v. — J. Kroll, Der descensus ad inferos, Königsberg 1922; W. Bousset, Kyrios Christos, 1913, s. 32—40; Zeitschr. f. d. Neutestl. Wissenschaft 1926; Carl Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, 1919, s. 456—576.

historie, skjønt martyrtanken med dens passivitet har sin plass der. Overleveringen former sig heller ikke som en *aretalogi*, en serie av seire og bedrifter, et messiansk helteepos. Men også dette er med i billedet. Spenningen mellom disse to motiver er livets egen spenning og det beste bevis på hvor god overleveringen er. Ingen teori har formet den, intet ideal frembragt den. Den er et nedslag av den historiske virkelighet.

Å forsøke å utjevne de to drag i tradisjonen ved hjelp av psykologiske konstruksjoner er fåfengt. Jesu lidelseshistories sjelelige side og pragmatiske begivenhetssammenhang er og forblir et mysterium. Hva vi kan komme i kontakt med, er den religiøse gehalt av personlighetens totalitet, Jesu selvbevissthet og dens reaksjon på virkeligheten.¹

¹ De to sider av Jesustradisjonen er særlig blitt betonet av Georg Bertram i hans lille men betydningsfulle skrift: *Neues Testament und historische Methode* (Tübingen 1928. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, nr. 134). B. anser det for hevet over enhver tvil at begge sider går tilbake på Jesus selv. Men samtidig gjennomfører han en strengt »kultushistorisk» betraktning av kildene. Det er en følge av hans metodiske syn på historieforskningens oppgave: Historieskrivningen kan og skal ikke rekonstruere den historiske personlighet, — det blir en historieforskning, hvor forskerens rasjonalt immanente verdensbillede blir avgjørende. Det billede av historien som fremkommer på den måten, — og det gjelder både den idealistiske og den materialistiske historieskrivning — er avhengig av forskerens subjektive forutsetninger og blir i høi grad vilkårlig, i høiere grad vilkårlig jo sparsommere kildene flyter. Historieskrivningen blir i virkeligheten på den vis bare en form for overlevering ved siden av mytus, sagn og eventyr, og den er endog underlegen under disse former, for så vidt som der i denne rasjonale, på gjennomført lovmessighet byggende gjenfremstilling av fortiden ikke blir nogen plass for de skapende faktorer i historien, de store, originale personligheter. — Derav følger at historievitenskapens vanlige tidsskema for anskuelsen av kristendommens opkomst må brytes. Det som kan og skal fremstilles, er de forskjellige vidnesbyrd vi har om de urkristelige menigheters fromhet. Synoptikerne, Paulus, Johannes kommer da ikke til å stå etter hverandre som ledd i en historisk utviklingsrekke, men jevnside, som sidestillede virkninger av Jesu ord, liv og død. Å ville trenge bakom disse fromhetsvidnesbyrd tilbake til Jesus selv, er å forsøke det umulige. Jesus kan alene gripes i sine virkninger, i Kristuskultusen. — Ut fra dette metodiske grunnsyn diskuterer B. den evangeliske tradisjon og finner her to typer av fortellinger om Jesus: »Profetlegende», hvor Jesus er den handlende, helbredende, demonutdrivende, og så den »ætiologiske kultusfortelling», hvor Jesus-Messias-Menneskesønnen er den lidende. Begge aspekter har sin historiske forutsetning i Jesu liv. Men å forene dem i en historisk helhetsbetraktning av Jesu personlighet er metodisk utilatelig. . . — Med sin berettigede reaksjon mot historismen og sin lærerike understrykning av det »kultushistoriske» synspunkt finner jeg dog at B. i sin principielle opfatning av historien og historieskrivningen gjør sig skyldig i en voldsom overdrivelse og

Denne selvbevissthet belyses i sterke glimt av korte episoder og pregnante ord.

Tolkningen av disse episoder og ord får naturligvis i enkelthetene en hypotetisk karakter. Men frem av de enkelte trekk stiger et totalbillede, som i sin indre polaritet har virkelighetens kjennemerke, livets preg. En viktig stadfestelse på dette er det også, at *virkningerne* av Jesu personlighet viser den samme dobbeltsidighet: Urkirken priser martyriet for Kristi skyld og fremstiller Herren som det store forbillede for den tålmodig lidende fromme. Tanken om lidelsens rensende, omskapende, sonende kraft var levende i den urkristelige bevissthet.¹ Men samtidig levde og åndet den eldste kristenhet i kampen mot Satan og hele ondskapens åndehær,² i bevisstheten om at demoniens makt var brutt ved Jesu død. Så blev selve martyriets pasjon dog en aksjon: i den store peirasmos galdt det å holde stand i bekjendelsen for å få del i Kristi seir.

ensidighet. Det er ikke mulig å opfatte historien som idel komplekser, motiver, typer; den må også gripes i tidens og rummets og personlighetens kategori. Men man kan forstå B's reaksjon mot den historisering og psykologisering som lenge har diskreditert den moderne Jesusforskning.

¹ Jfr f. eks. 1 Pet. 4, 1 ff.

² 1 Tess. 5,8; Ef. 6,11—18; 1 Pet. 5, 8 f.

LAGISKHETEN OCH DESS ÖVERVINNANDE.

AV DOCENT HUGO ROSÉN, LUND.

Naturligtvis finns det många anledningar till den religiösa oro, som upprör tiden, men småningom har jag tyckt mig se allt klarare, var den avgörande punkten är belägen — den punkt, »där skon klämmer». Och det har befunnits vara just den allra centralaste punkten, där fridsförbundet mellan Gud och människa knytes och återknytes. Prof. Lehmann har någon gång påpekat, att den lutherska centralläran om rättfärdiggörelsen genom tron icke mer eller mycket sällan blir förstörd d. v. s. folk nuförtiden ha svårt för att återfinna den inre erfarenhet, den upplevelse, som ligger bakom nämnda lära och har framkallat den. Och detta därför, att krisen sällan mera blir så radikal och botemedlet så grundligt som på Luthers tid. Den operation, som här fordras, göres nuförtiden i allmänhet mera ytligt och slarvigt, så att åtskilligt av den tärande kraften lämnas kvar bakom det för hastigt läkta såret. Det som för närvarande pinar den evangeliska kristenheten är *rester av lagiskhet*, som teologien och förkunnelsen icke förmå avlägsna.

Ja, att Lagen var den store busen för Luther — det vet man ju och säger, men hur många i våra dagar *känna* lagen som den store tyrannen i hela hans fruktansvärda majestät? Och därför att man icke lidit tillräckligt av hans regemente, därför har han icke heller blivit ordentligt avsatt utan har makt kvar att vålla mycken oklar själavårda.

Det har ofta och med rätta påpekats, att syndmedvetandet hos vår tids människor är så svagt — vilket ju medför att man oftast icke har någon synnerlig längtan efter evangeliets glada budskap och icke förstår gångna tiders jubel däröver. Varpå beror detta notoriskt svaga syndmedvetande? Ja, synd är ju, som vi alla veta, ett religiöst begrepp, och syndmedvetande i egentlig mening kan endast förekomma *inför Gud*. Men för att verkligen erfara något som synd måste man känna, att det gäller Gud — inte bara påstå och säga det. Nu hör

emellertid de allra flesta människors vilje- och handlingsliv i både helg och söcken till det område, där den *moraliska* livsbetraktelsen sitter i orubbat bo. Under moralisk synvinkel ser sig människan i relation till vissa ideal, bunden vid dem av ansvarsskänslas band, varvid det i enskilda fall uppstår bestämda *plikter*, som skola och kunna fyllas genom bestämda prestationer. Karakteristisk är framför allt den oupplösliga förbindelsen mellan plikt och uppfyllelse; begreppen förutsätta varandra och de verkligheter, som ligga bakom, fordra varandra ömsesidigt. Nu är denna motsvarighet mellan plikt och prestation synnerligen lättfattlig och påtaglig i hela vårt vardagliga liv. T. o. m. Gud och förhållandet till honom drages av många, som tro sig vara kristna, helt och hållet in i det moraliska schemat med uppfyllbara plikter och pliktfulla prestationer. Detta moraliska schema har *icke* vuxit upp ur Gudstron och röner ofta av denna tro ingen påverkan. Naturligtvis vore det högeligen önskvärt, att alla det naturliga livets pliktförhållanden genom gudstron lyftes upp på ett högre plan; i regel sker det icke — i stället drages Gud ner i det naturligt mänskliga moralschemat och dess plikter fattas i regel lika begränsade och överkomliga *med* Gudstron som *utan* densamma. Den starkt människolika gudsbilden jämte fadersnamnet underlättar detta indragande i de moraliska relationernas och den moraliska relativitetens värld. Ty i den världen är i själva verket allt relativt utom möjligen själva känslan för att det rätta måste ske — den nakna, formella ansvarskänslan. Men i tillämpningen tåla alla jordiska plikter en stark prutmån — efter vår förmåga och lust att fylla dem. Och även bortsett från detta, har vår syn på åtskilligt mänskligt förändrat sig; så har framför allt det mindervärdighetens märke, som till för icke så länge sedan satt på sexualiteten *som sådan*, nu börjat försvinna — en i och för sig övermåttan glädjande förändring, som emellertid säkert mer än något annat bidragit att förminska synd- och ovärdighetskänslan hos vanligt hyggligt folk, som icke just frestas till några grövre brott. Gudstron är icke nu självklar, som den var förr — men även när den finnes, garanteras icke därav någon egentligen syndkänsla, som skulle gå ut över den naturligt moraliska skuld-känslan. Man kan nog *säga*, att man syndat mot Gud men man *känner* sig i regel icke syndig utan blott ofullkomlig och därför ganska ursäktlig.

Genom religionen, och särskilt den kristna, införes i moralen ett innehåll, som hotar att spränga dess form, ja i viss mening verkligen gör det. Den religiösa hängivelsen är nämligen till sitt väsen *gränslös* — men den *införes verkligen* i en begränsad individs moraliska medvetande: hans vilja bindes av ansvarskänslan eller »samvetet» vid detta obegränsade, som han alltså har att »uppfylla». Men detta är enligt sakens natur omöjligt: en begränsad, ändlig varelse *kan* icke uppfylla det obegränsade — och likväl förpliktat honom ansvarskänslan att så göra. Det var denna paradoxala situation, som en gång blev den avgörande vändpunkten i Luthers inre liv och tvang honom att söka sig fram på en mera rent religiös frälsningsväg än den moralistiska, som han dithills vandrat. Så länge lagen endast bjuder det begränsade, kan den visserligen ibland vara en sträng herre, som t. ex ålägger asketiska övningar o. d., det är dock *möjligt* att leva under dess regemente. Men när dess krav blir gränslöst, d. v. s. när den icke blott, som alltid, är formellt obeveklig utan har fått ett oändligt innehåll, då blir dess herravälde *outhärdligt* i ordets allra strängaste mening, ty det kan icke ens upplevas och erfaras annat än i en flyktig aning. Luther talar en gång om kval sådana att om de blott fortfore en liten stund, skulle alla kroppens ben brännas till aska. Vad skulle han syfta på med sådana ord annat än på de ögonblick, då lagen aktualiserar ett oändligt innehåll. Detta är en gränsupplevelse, som man kan snudda vid, men icke dröja i; den kan aldrig bli ett tillstånd. »Vara under lagen» kan man endast så länge den har begränsade krav, som täckas av s. k. »lagens gärningar», men när den öppnar sin stränga pliktform för hela den religiösa oändligheten — då kan ingen människa stå ut. Den situation, som då inträder, spränger sönder lagreligionen; lagen kan icke längre vara formen för det religiösa livet — förhållandet till Gud *kan* icke längre uppfattas såsom ett rättsförhållande. Jag önskar så starkt som möjligt betona vad det är som gör situationen ohållbar — det är att oändligheten bryter in i de ändliga och begränsade livsformernas värld. Om alla de som med from rörelse citera det stora och härliga kärleksbudet, verkligen tänkte på vad det innebär, skulle de genomslås av en högst hälsosam bävan. Ty såsom *bud* är kärleken till Gud något alldeles fruktansvärt. Själva formuleringen är ännu renare i de bekanta orden: Varen fullkomlige såsom Eder himmelske Fader är fullkomlig!

Ja, finge man bara ta det moraliskt, vore det inte så farligt, ty det är klart, att även den Högste ganska väl kan uppställas som förebild eller ideal — ett ideal är ju en mycket beskedlig faktor, som står på långt avstånd och låter sig eftersträvas i oändlig progress; det hör till dess begrepp att vara oupphinneligt och det liknas ju ofta så vackert vid en stjärna, som lyser och leder men aldrig nås. Här är lagens kärva, befallande form uppmjukad och uttänjd, så att även det mycket höga och kanske det allra högsta rymms i den moralistiska formen. Men när det högsta icke nöjer sig med att vara ett avläggset framtidsmål utan rycker in i ögonblickets aktuella pliktform, så att denna icke uttänjes det minsta grand — ja, då måste den i stället sprängas. Gällde det ingenting annat än att i oändlighet eftersträva det högsta, då vore det som begärdes endast eros i platonisk mening. Men nu är det i stället fråga om agape, som egentligen icke är någon strävan alls utan fullheten och rikedom, som icke har något annat behov än att få ge ut sig själv. Det som kräves är icke strävan efter fullkomlighet utan fullkomligheten själv. Vad det här gäller är icke i första hand kärlek till Gud utan kärlek från Gud — den kärlek varmed Gud älskar; det är *den* som *kräves* även av mig.

Denna det personliga livets allra innersta och mest avgörande kris får man icke avfärda med att hänvisa till tron på Guds nåd och varna svaga människor för att betrakta sig som subjekt för den gudomliga kärleken. Sådant är stenar i stället för bröd. Ty den som en gång sett kärleken i *lagens* fruktansvärda skepnad, han vinner ingen frid förr än han kan känna sig som subjekt för denna kärlek — och ifall man icke besinnar denna nödvändighet, låter talet om förtröstan och försoning nästan som hån. Ingen försoning i världen kan befria en ärlig människa från nödvändigheten att göra eller försöka göra Guds vilja, sådan hon fattar den. Tvärtom — hur skulle man med inre sanning kunna be om förlåtelse för sin bristande överensstämmelse med Guds vilja, ifall man icke *just då* särskilt allvarligt inriktar sig på att förverkliga den? Ju innerligare någon tror på Guds syndaförlåtande nåd, desto nödvändigare blir det för honom att i sitt liv få *förverkligad* Guds stora fordran. Helt visst är denna fordran så beskaffad, att den icke kan »uppfyllas» i vanlig moralisk mening, men då måste den uppfylla oss d. v. s. den måste *givas* oss. Kärleken kallas

icke för ro skull den största av nådegåvorna. Augustinus har gripit den religiösa människans innersta problem i själva centrum med den lilla bön, som så beundransvärt uttrycker allt i tre ord: *Da quod jubes!*

En invändning kan ju här göras. Det är psykologiskt möjligt att i tro tillägna sig Guds förlåtelse om man blott äger villighetens ande d. v. s. försöker göra Guds vilja. Detta är riktigt när det gäller handlingar o. d., som stå på ett visst avstånd från viljan själv. Men här är det fråga om den allra innersta kvaliteten hos viljan — och den är det, som jag redan sagt, meningslöst att eftersträva, att *försöka* utöva. Den kristna kärleken kan absolut icke uppfattas som ett ideal, som föremål för strävan. Den är icke heller själv strävan utan kraft, som flödar över. *Om* den skall bli vår, måste vi få den till skänks. Och den måste bli vår, emedan den är det enda stora budet, och emedan den är innersta, existentiell verklighet, icke något slags försök eller strävan.

Den kan bli vår på tvenne sätt. Antingen indirekt; den möter då oss, liksom Luther, i lagens hemiska skepnad, tvingar oss att *först* reflektera på vår *vanmakt* och blir sedan vår som ett korollarium till *tron*, fasthållandet vid den oförskylda nåden. *Eller* också direkt; den kommer då till oss, liksom till Franciscus, som en inspiration, ett existentiellt evangelium — först i andra hand kommer då den riktiga, religiösa *syndkänslan*, vilken sålunda *alltid* följer kärleken till Gud. Detta är synnerligen viktigt. När man velat radikalt förneka, att kärleken i högsta mening kan vara ett faktum i vårt liv, beror detta säkerligen på omtanke om den kristliga ödmjukheten. Onödiga farhågor! Egentligen är det alldeles riktigt, att kärleken icke kan *betraktas* såsom faktum, nämligen icke alltför medvetet betraktas så av den som är dess skröpliga, mänskliga subjekt, helt beroende av Gud. Sker sådan medveten självbespeglning är den ett tecken till att kärleken håller på att dö. Ödmjukhet är den kristna kärlekens livsluft. Den ser icke på sig själv utan spejar utåt efter tillfällen att stödja, stärka och hjälpa. Den kan finnas endast hos den som är lika genomträngd av medvetandet att utan Gud vara intet som av vissheten att genom Honom äga det högsta, såsom Paulus säger: När jag är svag, då är jag stark. Kärleken i högsta mening är en kvalitet, som kan bli vår, men den måste oupphörligt hämtas hos Gud och därför utesluter den andligt högmod. — Kärleksbudets paradoxala krav vinner alltså en uppfyllelse, som är

icke mindre paradoxal. Guds lag blir tillfredsställd på ett sätt, som alldeles icke är någon uppfyllelse i moralisk mening utan en nådegåva.

Av det sagda torde framgå, att förverkligandet i människans hjärta av Lagens innersta och högsta mening hör med till hennes försoning med Gud och att utan detta förverkligande ingen riktig samvetsfrid och hjärtero kan vinnas. Därav följer i sin ordning, att budskapet om detta förverkligande hör med till evangeliet. Detta bjudes ju enligt Skriften och för övrigt enligt sakens natur åt alla. Men då måste också den högsta fordran, som ligger innesluten i evangeliet, vara sådan, att den kan riktas till var och en ej blott i princip utan också i tillämpning — och detta medför med nödvändighet en kristen kultursyntes. Varje mänsklig verksamhet, vilken vi måste erkänna såsom nödvändig, måste också kunna religiöst motiveras d. v. s. den måste kunna fattas och upplevas såsom en kärlekens gärning. Därtill fordras ju, att det gudomliga budet, som skall förverkligas, fattas tillräckligt principiellt, innerligt och allmängiltigt, så att det verkligen betecknar själva den källa, varur alla nödvändiga verksamheter *kunna* härflyta. Förser man det största budet med närmare bestämningar t. ex. av asketisk art — så kan det icke längre gälla universellt — för alla och en var. Men då bjudes evangeliet *icke* åt alla, och kristendomen är en *exclusiv* religion, från vilken en mängd nyttiga och nödvändiga samhällsmedlemmar äro uteslutna. Såvida icke — en magiskt fattad kyrkogemenskap sörjer för att fåtalets vita religiosa räknas även andra till godo. Men detta innebär ju en mekanisering och materialisering av personlighetslivet som är oantagligt för oss. Om vi nu hade riktigt genomlevat den lagreligionens kris, som kärleksbudet medför, och erfarit att budskapet om Guds innersta vilja hör med till evangeliet liksom dess förverkligande i hjärtat hör med till försoningen med honom — ja då skulle ingen av oss vara så hjärtlöst obarmhertig att han formulerade Guds krav annorlunda än så, att det kan riktas till var och en. Och vi skulle kunna göra denna formulering ej blott i lära utan i liv *så*, att ingen kunde missförstå oss d. v. s. så att det stora budet icke förflackades och banaliserades. Nu ha många bland oss en känsla, att förflackning hotar, om Guds bud formuleras alltför allmängiltigt. Och denna ängslan är högeligen berättigad med de förutsättningar man i allmänhet har. Har man icke känt allvaret av kärlekens

lag och erfarit *nödvändigheten* av dess förverkligande — ja då är det verkligen i hög grad riskabelt att förkunna en allmän kristen etik. Den *blir* då för ytlig. Hos de djupare naturerna, som icke vilja vara ytliga, rör sig i stället den otillfredsställda lagen i långa, tunga dyningar; den är icke genomlevd ända till botten och därför icke övervunnen. Denna dova, instängda lagiskhet, som söker överbjuda sig själv i asketiska proklamationer — mera sällan prestationer, anser jag för min del vara den evangeliska kristenhetens största inre kval i denna tid. När ett stort resultat är vunnet i andens strider, ligger det alltid nära till hands att glömma, *huru* det vunnits. Men därigenom mister segerlönen småningom sin tjusning — man förstår icke längre, hur det kan vara så mycket att glädjas över. Så har det gått med den underbara läran om rättfärdiggörelsen av tron allena. De flesta kunna numera icke känna den som en befrielse, emedan de icke varit med om den etiska kris, som ligger bakom. Och även de som personligen upplevt både striden och segern, gå sedan helt naturligt ut från resultatet såsom något *givet* med risk att tappa bort dess förutsättningar. Så tyckes det, om man får tro de sakkunniga, ha gått redan för Luther själv. Hur fröjdades han icke under genombrottsåren, när han upptäckte att med tron följer lust att tjäna Gud och att därmed kärleksbudet till sin innersta tendens blivit *förverkligat*. Men sedan höra vi icke så mycket av dessa jubeltoner. Luther upphör enl. prof. Runestam att framställa den kristne som *subjekt* för kärleken.¹ Det betyder, att det stora härliga segerpriset, rättfärdiggörelsen av tron allena utan lagens gärningar redan för Luther börjat hänga i luften och sakna sin kraftigaste psykologiska nödvändighet. Värre är det för Luthers stackars efterföljare; hos dem har rättfärdiggörelsen genom tron ofta tappat förbindelsen med det etiska, blivit ett salt som mist sin sälta. Det märks kanske tydligast på det sätt, varpå man nuförtiden missaktar kallelseläran eller — som i Uppsala — söker piffa upp den med varje handa granna sirater för att göra den tillräckligt fin. Hur många *känna* nuförtiden den läran, att varje lovlig gärning i samhället kan vara en kärlekens gärning och en gudstjänst — hur många känna den läran såsom det *evangelium* den en gång var? Luther berömde sig ju av att ingen som han hade tröstat de världsliga ståndens samvete. Led-

¹ Se denna tidskrift årg. 1926, häft. 2: »Bergspredikans etiska problem», särsk. sid. 119.

samt nog begripa de världsliga stånden numera sällan, att de behöva bli tröstade. De ta sitt existensberättigande som ett axiom, vilket icke behöver bevisas — och befästas ytterligare i denna lugna visshet, när de få höra att varje jordisk syssla kan vara en gudstjänst. Det är ett plus i välbehaget — men ack, det är intet evangelium mer. Om folk någon gång hade känt marken gunga under sina fötter — känt alla jordiska livsformer radikalt ifrågasättas inför religionens bottenlösa oändlighet — då skulle de på annat sätt uppskatta kallelsetankens evangelium. Därför kan man nästan unna denna tids människor att uppleva ett asketiskt livsideals genombrott — om de icke äro i stånd att uppleva lagen i dess allra djupaste form. Det skulle göra dem gott. De skulle då tvingas att antingen bli katoliker med konsekvent genomförd andlig klass-skillnad eller också riktiga luteraner, som övervunnit lagiskheten i dess rot.

Alltså: ställer man sig med tillräckligt allvar, personligt och existentiellt, inför lagen, måste man för ärlighetens och barmhärtighetens skull hävda möjligheten av en kristen kultursyntes. Är lagen närmare specificerad i asketisk riktning behövs det *ovillkorligen*, för att kultursyntesen skall bli möjlig, en magisk kyrkogemenskap, som anordnar ett invecklat etiskt vikariatsystem. Nu skall emellertid tydligt och klart medgivas, att dessa slutsatser endast gälla för en viss typ av människor, som jag för korthetens skull kunde kalla den »västerländska». De som höra till den sorten äro så laddade med moralisk energi, att såväl individens sammanhållande av sig själv till en enhet som ock uppbyggandet av familjen, staten m. fl. kulturlivets alltmer komplicerade individuella enheter förefaller såsom en nödvändighet, vilken man har att gå ut ifrån och räkna med. Icke alla känna det så. En hel grupp, som vi kunna kalla den »österländska», saknar denna uppbyggande, adstringerande kraft, denna känsla för självhävdelsens *nödvändighet*. Istället gör sig den religiösa hängivelsen gällande utan minsta motvikt eller regulativ; den blir då i djupaste mening upplösande d. v. s. fientlig mot varje individuell koncentration och därmed livsfientlig — åtminstone så länge vi med liv mena individuellt människoliv. Den renodlade mystik, som kännetecknas därav, att den enskilde vill bli ett med Gud, uppgå i honom, försvinna i honom — är icke ett främmande tillskott utan religionens innersta tendens,

som måste yttra sig så, när alla reglerande faktorer falla bort. När jag kallade gruppen »österländsk», tänkte jag icke alls på de semitiska folken, som ha sin mentalitet för sig, utan på våra egna stamfränder, särskilt i Indien. Men hur många själsfränder till dem finnas ej i Europa, särskilt bland de slaviska folken, men även annorstädes t. ex. en så intensivt religiös filosof som Schopenhauer. Ja, vi alla äro väl mer eller mindre själsfränder till dessa, så till vida som var och en av oss väl någon gång har känt sin individualitet som en pina och en begränsning. Och om någon *aldrig* har känt något dylikt, så måste jag med min terminologi säga, att den religiösa sidan av hans personlighet är mycket svagt utvecklad. Under *förutsättning* av en stark religiositet är skillnaden mellan de båda typerna endast den, att hos den ena sakna de religiösa tendenserna i hög grad den motvägande och reglerande faktorn. Såsom det tydligaste *europiska* exemplet på denna sinnesart kunna vi nog betrakta Leo Tolstoy. Hos honom har det religiösa strömdraget blivit en förhärjande översvämning, som sopar bort allt i sin väg och icke lämnar sten på sten av något mänskligt sammanhang: ej blott staten och kultursamfundet utan också familjen och själva individualiteten går samma väg. Den människa är bäst, som *minst* skiljer sig från massan. Mot kulturen sättes det primitiva, utvecklade, såsom önskvärt och Gud behagligt. Hela den tolstojska förkunnelsen är så upplösande gentemot alla mänskliga livs- och samfundsformer, som gärna tänkas kan. Under slutet av 1800-talet låg den i luften lite varstans; fenomenet Nietzsche är framför allt att uppfatta såsom ett ångestskri från den dådkraftiga, västerländska individualiteten, som ser sig stå inför självupplösning, men som icke *vill* utplånas utan hålla sig samman och leva. Själva våldsamheten av denna reaktion visar vilket inre medhåll den upplösande tendensen har hos varje starkt religiös människa — och detsamma visas positivt i de många tal och skrifter, där författaren tydligen lider djupt av den individuella livsformen som *sådan*, emedan den under alla förhållanden tvingar till en viss självhävdelse. Där kan man också studera, hur lätt denna renodlat religiösa upplösningstendens kan låta sig duperas av en helt annan ande och omedvetet gå dess ärenden. Samma nivellering är nämligen önskvärd ur massegoismens synpunkt, där de enskilda avstå från sin rörelsefrihet för att så mycket säkrare förhindra, att

någon nämnvärt höjer sig över mängden. Här är alltså avunden upphöjd till princip, ehuru den kallas med andra namn. Om nu en människa på förhand lider av sin individualitet som sådan, så kan ingenting mer öka hennes lidande än tanken på att vara avundad. Följden blir att hon indirekt ger avunden rätt, och känner varje eget företräde, om än det är aldrig så väl motiverat, såsom en kränkning av de andra. I »kristligt-sociala» kretsar möta ofta vittnesbörd om detta från två håll påspädda lidande, och författarna överbjuda varandra i köpslagan om hur många företräden som skola bringas såsom försoningsoffer åt »brödernas» avund — ungefär som man i en slåde, förföljd av vargar, överlägger om vad man skall kasta ut. Man må icke underskatta betydelsen av denna strömning, som tydligt förkunnar försvarsnihilism och mindre tydligt kommunism. Man har, säkert med rätta, påpekat, hur Tolstoy i Ryssland berett väg för bolsjevismen genom att taga ifrån ordningsmaktens representanter det goda samvetet. Indirekt, genom sin ande, är Tolstoy i färd med det samma även hos oss, fastän *vår* ordningsmakt väl kunde förtjäna att ha gott samvete i sin ämbetsutövning — långt mera än den ryska, vilken, som bekant, lämnade en del övrigt att önska.

Den religiösa tendensen kan lätt nog bli upplösande och livsfientlig. Om den *icke* skall bli detta, fordras, att den individuella självupphållelsen kan rättfärdigas eller, bättre sagt, att den kan religiöst motiveras. Men för att *detta* skall vara möjligt fordras *antingen* en genomförd andlig klass-skillnad inom en magisk kyrkogemenskap eller en levande förnyelse av kallelsetanken, varigenom kärlekens liv i Gud blir *principiellt* möjligt för varje kristen. Alltså: för att religionen med sitt gränslösa beroende och sin gränslösa hängivelse icke skall spränga sönder det jordiska människolivet, fordras att detta livs naturliga grundform bevaras. Den grundformen är allt levandes koncentration inåt mot sitt själv, sin egen medelpunkt. Detta är ännu icke själviskhet eller egocentricitet i klandrande mening. Ty *utan* den adstringerande och koncentrerande tendensen funnes ingen individ och ännu mindre någon familj, stat eller kulturgemenskap. Och den allra högsta formen av denna samlande och åtstramande tendens är vad jag kallar moralen d. v. s. förmågan av självbehärskning och självkontroll i hela dess mångsidiga tillämpning. Men lika visst som denna

tendens är nödvändig för vårt liv, lika visst är den farlig. Ty faran för självvisskhet och egocentricitet i vanlig dålig bemärkelse ligger ju snubblande nära *hela* vägen ända upp till moralen, som på sitt vis är det allra riskablaste. Här vet jag mig vara i god överensstämmelse med Luther, som ansåg den borgerliga rättfärdigheten såsom själva blomman av den naturliga människans kraft och synnerligen bra i och för sig — men syndig, ja djävulsk om den vill uppträda med *anspråk* inför Gud och i självgod egenrättfärdighet avstänger sig från hans nåd. När den ändliga människan i självbelåtenhet avstänger sig från det oändliga och gränslösa, som religionen bringar, då förtorkar och förkrympes hennes liv. När alla det naturliga livets gränser och skrankor brytas ned av oändlighetstendensen, då upplöses människolivet i dunst och dimma. Två väldiga makter regera det etiska livet: den ena är den gränslösa självhängivelsen, som fullbordas blott genom religionen; den andra är den kärvt begränsande självbevarelsen, som når sin högsta form i moralen. Det är min grunduppfattning och skall så förbliva.

Här väntar jag mig med säkerhet en stor, viktig anmärkning, som jag därför vill föregripa. Vartill allt detta tal om »makter», som stå i spänning, till på köpet *opersonligt* formulerade, när vi hava lösningen i vår *personliga* gudstro — och när Guds kärlek för oss kristna innesluter även detta, att han vårdar sig om våra personer, i deras individuella livsform, som t. o. m. har hopp om oförgänglighet! Ja, det personliga gudsförhållandet är övermåttan härligt, men om man icke förstår *de makter*, som ligga bakom, blir detta personliga gudsförhållande lätt vardagligt mänskligt — alltför mänskligt — och det verkliga religiösa behovet finner där ingen ro utan yttrar sig som dov, oförstådd, halvmedveten vanda. Det är mycket sant, att självbehärskningsens och karaktärsfasthetens dygder böra ställas i beroende av hän-givelsen åt Gud, men de förra ha bara icke växt upp ur samma rot som den senare; och vill man ej inse detta, förstår man ej de djupa och tragiska konflikterna mellan religion och moral, varom väl annars Luther kunde ge besked. Därför tar jag mig friheten att analysera ut *de makter*, som *betinga* ett personligt gudsförhållande, och peka på deras inbördes *spänning*. Och jag är övertygad, att endast den som känt *det* religiösa såsom *opersonlig* och *oresonlig makt* kan riktigt upp-

skatta *värdet* av att få kalla Gud Fader — och göra detta så att genom detta förtroliga gudsförhållande de stora livsmakterna icke ytligt skjutas undan och bilda en »förträngd komplex» utan så att de *finnas med* i »Fadervårstron», insmältas i den och därigenom få sina problem verkligt *lösta*.

KRISTENDOMENS OBJEKTIVA OCH SUBJEKTIVA SIDA.

AV REV. A. GABRIEL HEBERT, S. S. M., KELHAM, ENGLAND.¹

Det finns många som äro förbryllade av den högkyrkliga rörelsen i England och som fråga, hur det kan vara möjligt att vi anglikaner kunna omfatta åsikter, som tillsynes stå i motsats till evangeliska principer. Varför bekymra vi oss så mycket om dogmernas formler och om den apostoliska successionen? Varför lägga vi sådan vikt vid sakramenten? Ha vi därigenom fallit ned till ett lägre religiöst plan? Går rörelsen åt Rom till? Vad är meningen med att återinföra trosföreställningar och bruk, från vilka vi kunde hoppats att ha blivit definitivt fria genom reformationen?

I denna artikel (som har sitt upphov i ett föredrag i frivilligkåren i Uppsala april 1929) har jag försökt att tolka denna rörelses syftning såsom ett förnyat hävdande av kristendomens objektiva sida i medveten opposition till den subjektivism, som i allmänhet utmärker modern religiositet. Härvid är det emellertid fruktlöst att anlägga en polemisk ton och att söka bevisa att ens eget parti har alltigenom rätt samt att alla andra ha orätt. Den enda riktiga vägen är den som professor Aulén (i sin lilla bok Evangeliskt och romerskt) kallar »självransakan». Just därför att jag tror på sanningen och betydelsen av de principer, som inspirerat den högkyrkliga rörelsen, måste jag bekänna att *vårt* sätt att uttrycka dem i många avseenden varit falskt och ensidigt. Men jag skall försöka visa, att principen själv — i synnerhet dogmens och sakramentets betydelse såsom uttryck för kristendomens objektiva sida — är nödvändig såsom skyddsvärn för den evangeliska kristendomens fundamentala principer samt att den utgör ett nödvändigt element i den evangeliska katolicitet, vilken ensam kan utgöra grundvalen för den kristna enhet, mot vilken vi skåda framåt.

¹ Ovanstående artikel har tillsänts Svensk Teologisk Kvartalskrift av den för Sverige och svensk teologi livligt intresserade förf. Vi införa den här såsom ett karaktäristiskt dokument för vissa i nutida engelsk teologi starkt framträdande tankegångar samt foga till artikeln några av A. Runestam nedskrivna reflektioner. *Red.*

Med kristendomens *objektiva* sida menar jag det som är objektet för den allmänliga kristna tron: realiteten av den Gud, vilken världen tillhör; Guds uppenbarelse för mänskligheten genom Sonens inkarnation; mänsklighetens frälsning genom försoningen. Jag skall söka visa, huru denna objektiva sanning om Gud är framställd i bibeln, sammanfattad i trosartiklarna, bevitnad av kyrkan och uttryckt i sakramenten. Med den subjektiva sidan menar jag vår tolkning av kristendomen, våra idéer, meningar och läror om Gud, vårt sökande av och närmande till Gud, vår fromhet och vår (praktiska) aktivitet, vår tro och våra gärningar.

Det är genast tydligt att man kan göra en distinktion mellan dessa båda sidor men att de icke kunna helt skiljas från varandra. Gud existerar oberoende av vår tanke, men vi kunna icke tänka honom utan med tillhjälp av en subjektiv föreställning om honom; å andra sidan kunna vi icke tänka på mänsklig religion utan att bli vaarse att religion innesluter relation till en realitet, som existerar utanför oss själva. Men det är blott alltför möjligt att betona den ena eller den andra sidan på ett ensidigt sätt. En obalanserad objektivism kallas ofruktbar ortodoxi eller formalism eller legalism; en obalanserad subjektivism leder till individualism, självsvald, anarki.

* *

*

Det gängse sättet att betrakta religiösa frågor är utan tvivel utpräglat subjektivistiskt. Vi som höra till vad man kallar religiöst folk ha utan tvivel många vänner och släktingar som icke följa oss till kyrkan. Vi tro att vår tro är »sann»; vi tro att Gud sannerligen existerar, att synden verkligen är synd och att det finns en dom. Men dessa våra vänner äro förunderligt oklara med hänsyn till dessa trosfrågor. De äro icke ateister eller kristendomsfiender; de göra inga invändningar mot vår religiösa praxis — tvärtom: de respektera oss snarare för den och avundas oss kanske hemligen — men de sluta sig icke till oss. Det religiösa liv som vi känna och praktisera, är för dem en okänd värld, liksom musikalisk njutning är en sak som icke är tillgänglig för

en omusikalisk människa. Så betraktas religionen i allmänhet såsom ett speciellt livsdepartement: liksom de sportintresserade gå till fotbollsmatcher och musikälskare till konserter, så gå de religiösa i kyrkan. »Sport för sportmänniskor, musik för musikmänniskor och religion för de religiöse» — så kan vanligt folks hållning till religionen beskrivas, och detta är då på samma gång en förklaring till att så många platser äro tomma i kyrkan om söndagarna.

Vi beklaga det faktum att så många icke gå i kyrkan. Ofta klandra vi dem härför — kanske för att så dölja för oss själva vårt missnöje över att de icke följa vårt goda råd. Men är detta rätt? Är felet alltigenom deras? Ha de icke fått en religiös uppfostran och ha icke religiöst folk ända sedan deras barndom hos dem inskräpt nödvändigheten av omvändelse och personlig avgörelse för Gud? Om de då icke ha upplevat denna omvändelse — vad ha de då att göra annat än att vänta till dess den kommer? Ären gå och den kommer icke. Under tiden finna de att livet kan vara åtminstone möjligt att uthärda därförutan, och så förblir man i denna egendomligt oklara hållning till religionen. Man har ingenting emot den — utom det att man är litet trött på religiöst folks ansträngningar att förbättra en. Men religionen har ingen rent personlig betydelse, och man är därför ovillkorligen nöjd med att lämna den åt dem, för vilka den uppenbarligen betyder någonting. Man respekterar dem, men man kan icke följa dem. Så kommer man till grundsatsen: »sport för sportmänniskor, musik för musikmänniskor och religion för de religiösa».

Jag har sökt beskriva den uppfattning som är gängse i England, och jag misstänker att denna beskrivning gäller också för andra länder. Denna moderna subjektivism är emellertid icke reformationens religion. Reformatorerna lade den största vikt vid nödvändigheten av personlig tro, men på samma gång höllo de på olika sätt fast vid kristendomens objektiva basis. Upphovet till den moderna subjektivismen kan måhända snarare, vad den intellektuella sidan beträffar, påträffas i Kants förkastande av de metafysiska bevisen för Guds existens och i hans hävdande av gudstron, friheten och odödligheten såsom det praktiska förnuftets postulat samt i Ritschls lära om omöjligheten av att nå en positiv sanning ifråga om Gud och att vi endast kunna hävda att den eller den trosföreställningen är religiöst värdefull; vidare, vad den reli-

giösa sidan beträffar, i den kontinentala pietismen samt i den wesleyanska rörelsen i England, där all vikt lägges på den enskildes religiösa erfarenhet.

Låt oss söka analysera denna subjektivistiska utsyn i den självransakans anda, om vilken jag talat. Det finns vissa religiösa svårigheter, med vilka vi alla äro förtrogna, som en rent subjektivistisk betraktelse icke synes kunna komma tillrätta med.

»Vi äro rättfärdiggjorda genom tron»: d. v. s. icke genom intellektuell tro, på vissa läror — det är icke vad Paulus menade — utan genom tro, förtröstan, hopp, kärlek i förhållande till Gud. Vi i vår ringhet, svaghet, syndfullhet komma till Gud, förtröstande icke på några våra förtjänster utan endast på Honom som har älskat oss, kallat oss, frälsat oss. Honom vare pris! — Men huru svårt är det icke att i det dagliga livet hålla fast vid detta! När jag tänker på framtiden — huru lätt är det icke för mig att tänka att allt skall bli gott, om jag endast är trogen mot Gud och att säga till mig själv att Gud alltid är trofast. Hans nåd är alltid redo; den osäkra faktorn är *min* trofasthet. Ja, allt skall bli i sin ordning, om jag är trofast. Därför är det på min trofasthet det kommer an. Det är som att pumpa en pump: då där alltid finns vatten, beror vattenflödet på min gärning. Om så framtiden beror väsentligen på min trofasthet, kommer jag då icke att förtrösta på denna och tro på min egen tro i stället för på Gud? Detta är en verklig fara för oss alla. Vägen härutur är att lära sig på något sätt bli lik barnet som bad: »O, Gud se efter mig, när jag är stygg».

En annan svårighet är denna: »jag måste söka bliva trofast, jag måste gripa det eviga livet, jag måste jaga efter helighet, jag måste odla de kristna dygderna». Denna lära om självfulländning förkunnas ofta från de anglikanska predikstolarna och utan tvivel också från andra predikstolar. Men är den kristen? Är icke den enskilda själens självfulländning ett hedniskt ideal? Aristoteles har mycket att säga härom, så också Marcus Aurelius. Så också fariséerna. Men vår Herre sade att vi måste bli lika de små barnen, om vi vilja inträda i himmelriket; vi måste förlora oss själva, förneka oss själva, om vi skola finna oss. Hos honom är det icke fråga om att fullkomna sig själv utan om att förgäta sig själv. Det hör icke till frälsningens väg att tala om att

själen är dyrbar i sina egna ögon — den som upphöjer sig själv skall bli förnedrad och den som förnedrar sig skall vara upphöjd.

Och en tredje svårighet: den främsta kristna dygden är ödmjukhet och den kärlek som hänger samman med denna. Men vi bliva icke älskande genom att *försöka* älska och vi kunna icke bli ödmjuka genom att söka efter ödmjukhet. Hur skulle det vara om vi hade en sådan framgång i vårt sökande efter ödmjukhet att vi kunde lyckönska oss själva till vår framgång och bli stolta över vår ödmjukhet? Kärlek och ödmjukhet gäcka i sanning dem som söka efter dem. Men de komma utan att de bli sökta, de växa upp av sig själva liksom plantor ur jorden, när vi glömma oss själva och ha tro, förtröstan och kärlek till Gud, när våra tankar äro riktade på Gud, på hans godhet och kärlek. Huru maktlös är icke min religion, när jag tänker på mig själv och på vad jag skulle vilja bliva! Huru olika är det icke, när jag glömmet mig själv och tror på Guds syfte med mig, tror att Gud är verksam för att frälsa mig från min egocentricitet!

En fjärde svårighet: våra psykologiska studier göra saken särskilt svår för oss under denna tid. Jag kan studera min religion såsom en psykologisk process i min själ. Så inriktas mina tankar på granskning av det egna jaget och det blir särskilt svårt för mig att förgäta mig själv. Detta leder mig till faran att vilja mäta min närhet till Gud med min *känsla* av denna närhet, att mäta den med styrkan i de ideal som inspirera mig och i de höga tankar som upplyfta mig. Men är icke detta en falsk standard? Att *känna sig* nära Gud är alldeles icke detsamma som att vara nära Gud. Det är en gemensam kristen erfarenhet att de tider, då Gud mest hjälpt oss, ofta varit tider av svaghet och tvivel, av mörker och hjälplöshet, tider då Gud ledde oss på vägar som vi själva icke kände. Vad gör *Gud* med mig? Det kan jag endast förstå på ett oklart och ofullständigt sätt, men vad Gud faktiskt gör är uppenbarligen mycket viktigare än det som jag tänker att han gör.

De här påpekade fyra svårigheterna äro verkliga svårigheter. Det är jaget, som oavlåtligt blockerar min väg till Gud. Frälsning är just att komma undan egocentriciteten. Men hur kan jag komma undan mig själv? Jag kan i själva verket endast bliva frälsad och att »bliva frälsad» är ett passivt verb. Frälsning är en gåva, som vi mottaga genom tro.

Av detta skäl kan en subjektiv religion, som begynner med mig själv och som betraktas såsom självetts aktivitet, aldrig vara ett adekvat uttryck för det kristna evangeliet och för den frälsande sanningen i rättfärdiggörelsen genom tron. Vi måste starta från den andra sidan, från Gud, d. v. s. vi behöva dogmens och sakramentens hjälp. Icke som om vi skulle kunna finna lösningen på dessa svårigheter blott genom att bejaka doktriner eller utföra sakramentala riter. Andliga svårigheter kunna endast övervinnas i en andlig konflikt. Men i vår andliga konflikt finna vi just den hjälp redo för oss, som vi så nödvändigt behöva. Vi finna den i det dogma, vilket ställer fram för oss den Gud, på vilken vi må förtrösta, och i de sakrament, som bära vittne om Guds gåva, Guds syftemål med oss, Guds gärning för vår frälsning.

* *
*

Jag måste nu söka verifiera detta sista påstående. Jag vill då först säga något om sakramenten, särskilt om nattvarden.

Den vanliga frikyrkliga gudstjänsttyp, med vilken vi äro så förtrogna i England, är uppenbarligen ett uttryck för människans nal-kande till Gud och hennes tankar om Gud. Sånger och bibelläsning äro valda av prästen för dagens gudstjänst, bönera och predikan äro författade av honom. Det är en subjektivistisk gudstjänsttyp.

Detsamma gäller också, om än i ringare grad, om fixerade liturgiska former sådana som anglikanska »mattins» och den lutherska högmässan. Här äro skriftläsning och liturgisk form åtminstone föreskrivna genom kyrkans auktoritet. Den liturgiska gudstjänsten står som ett uttryck för kyrkans gamla tro, klädd i gamla och vördnadsvärda former. Likväl är den en människogjord gudstjänst liksom frikyrkotypens. Båda dessa gudstjänsttyper äro i sig själva goda; men om någon av dem göres till söndagens normala gudstjänstform och sakramentet skjutes undan, få vi en ensidigt subjektivistisk religion. Sakramentet ensamt är skickat att stå såsom det centrala i kyrkans gudstjänstliv, därför att det på ett unikt sätt ger uttryck åt objektiviteten.

När jag talar om nattvarden är jag ängsligt mån om att bygga min utredning på sakramentets egen natur, icke på några teorier eller läror om detsamma. Vad jag därför vill framhålla är att den ofrånkomliga skillnaden mellan nattvarden och alla icke-sakramentala gudstjänster för det första består däri att det här är fråga om en dramatisk handling, instiftad av vår Herre själv, som sade »Gören detta till min åminnelse». Det är sant att alla liturgier äro människogjorda. Kring den centrala handlingen gruppera sig akter av andakt, lov, tacksägelse, förbön och åkallan — somliga av dessa, såsom Agnus Dei i litanien, brukas också i annat gudstjänstsammanhang. Men den centrala handlingen själv är icke människogjord. Vi återupprepa vid altaret den handling som vår Herre befallde, vi förenas därmed med hans död för 1900 år sedan och med det liv, som han alltid lever i himmelen såsom vår präst, vårt offer och vår frälsare. Därför är denna gudstjänst i unik mening »evangelisk»; det är »det synliga ordet», som proklamerar vår återlösnings mysterium, icke ofullkomligt och ofullständigt genom mänskliga ord, sammanställda av människor, utan adekvat och fullkomligt genom den handling som Herren förordnat, i vilken Hans Enda Offer för vår frälsning både får ett symboliskt uttryck och samtidigt realiserar och göres närvarande för oss.

I den akt, där nattvarden mottages, få vi, för det andra, se Guds frälsande verk i aktion — det blir icke beskrivet men utfört. Sida vid sida knäböja vid altaret alla slags människor, unga och gamla, rika och fattiga, den lärde professorn och den enkla tjänstekvinnan, också folk av olika nationer — svenskar, indier, engelsmän. Huru olika varandra äro vi icke! Huru olika äro icke våra tankar om Gud, våra dygder och våra synder! Men här vid altaret ha dessa olikheter ingen betydelse — här äro vi helt enkelt Guds barn, böjande knä vid Herrens bord och mottagande »hans lekamen och blod, på det att vi till kropp och själ måtte bevaras till evigt liv» (ur den engelska kyrkans ritual). Detta är det fullkomliga uttrycket för den »tillräknade rättfärdigheten» från vår frälsare och vår rättfärdiggörelse genom tron på honom. Vår förtjänst, vår värdighet är alls intet, vi lita helt och hållet till hans nåd, oss given här i sakramentet. Och vidare: i det att vi sida vid sida böja knä vid altaret, äro vi också förenade med varandra genom att

vara förenade med honom och inlemmade i kyrkans, hans kropps, gemenskap.

Så framträder i nattvarden objektiviteten i Guds handlande — här är icke fråga om några våra förtjänstfulla ansträngningar. Men det kan svårligen vara rätt att häri se endast *ett* kännemärke och tecken på Guds frälsande verk: det är snarare fråga om en sammanfattning av hela frälsningens evangelium. Nattvarden har sin grund i historien — 'i den natt då han var förrådd, tog vår Herre Jesus Kristus brödet'. Den är en eukaristi eller tacksägelse för hans inkarnation, hans död, hans uppståndelse, hans kungadöme, men icke såsom vore det blott en åminnelse av förgångna händelser, ty i sakramentet är den uppståndna Herren närvarande bland sina egna. Därför bär nattvarden sakrifciel karaktär, ty Han lever alltid såsom vårt offer. Och den framställer vidare vår gemenskap med varandra genom honom, såsom lemmar i hans kropp. Här möter oss en fullständig framställning av kristendomens objektiva sida och med denna är den subjektiva sidan nu förbunden i harmonisk enhet och fullkomlig syntes. Ty här bekänna vi vår tro, vi hembjuda vår tillbedjan och vår kärlek, här lämna vi oss själva till Gud, sörjande över våra synder och förbindande oss att tjäna honom bättre. Och detta vårt subjektiva närmande till honom är beseglat därigenom att vi mottagas av honom genom hans Son.

Men om vi kunna tala om nattvarden på detta »platonska» sätt såsom i sig själv given av Gud och fullkomlig, så följer därav att all vår förståelse av den och vår användning av den är inadekvat och ofullkomlig. Alla teologiska doktriner om nattvarden och alla liturgier som söka tolka dess mening kunna endast inadekvat återge dess fulla rikedom. I vårt bruk, missbruk och försummelse av nattvarden återspeglas noggrannt vår tro och alla dess brister. Missbruk av alla slag ha tid efter tid vuxit upp kring sakramentet och ändå har detta självt oavlatligt burit vittnesbörd mot dessa missbruk.

Förnyelsen av den eukaristiska gudstjänsten har mera än någonting annat blivit betonat genom den anglikanska väckelsen, om man bortser från Oxfordrörelsens allra första år. Jag sade i begynnelsen av denna artikel att vår undersökning måste bära självrannsakens karaktär, och jag kan icke neka att vi anglikaner ha gjort oss skyldiga till många fel i vår behandling av sakramentet. Men en diskussion härav skulle

kräva ett detaljerat ingående på rörelsens liturgiska historia, vilket icke låter sig göra i detta sammanhang. Jag kan endast beröra två punkter. För det första: alla olika skolor inom den engelska kyrkan äro ense därom att åtminstone det ökade nattvardsbruket, som kommit till stånd icke bara inom den högkyrkliga riktningen utan också inom hela den engelska kyrkan, har varit en stor vinst. Man kan nu för tiden endast sällan påträffa en kyrka i England, där nattvarden icke firas åtminstone varje söndag; när vi jämföra det nuvarande tillståndet med det allmänna försummandet av sakramentet för hundra år sedan ha vi anledning att tacka Gud.

Min andra punkt är svårare att uttrycka. Det är detta, att vi i det stora hela icke kunna uttrycka alla sidor i nattvarden i deras rätta proportion och inbördes harmoni, och sålunda nå den sanna syntesen av det objektiva och det subjektiva. I den första kyrkan ägde nattvarden med folkets kommunion rum i den stora söndagsgudstjänsten. Men vi hava knappast lyckats att realisera detta ideal någonstädes, med undantag av några av våra missioner i främmande land. I de anglo-katolska kyrkorna äger vanligtvis högmässan rum kl. 11 med några få kommunikanter eller ingen vid sidan av den officierande prästen; i andra kyrkor är det ofta matutin kl. 11; och i båda fallen är det tidigare på morgonen en eller flera mässor, varvid i medeltal en fjärdedel eller sjättedel deltaga av dem, som närvara kl. 11. Jag kan ej här diskutera orsakerna till detta och de praktiska svårigheterna i att realisera detta ideal. Men det är uppenbart, att vår sed kommer oss att tänka på kommunionen som en gåva av nåd först och främst för den enskilde snarare än som ett individens inkorporerande i församlingskroppen.

I vilket fall som helst pekar detta på en vitt utbredd missuppfattning; det finnes en god del av subjektiv religion bland oss, även bland dem, som äro måna att kalla sig »katoliker». Det är mycket vanligt att finna »katolsk» religiös observans baserad på den grunden, att den katolska religionen är den bästa religionen. Till en viss utsträckning är det sant att vi hava fallit liksom protestanterna i den snara, som heter »religion för den fromme», och i ett individens rena strävande efter helighet. Detta betyder, att vi hava misslyckats i att finna den sanna syntesen av det subjektiva och det objektiva; och att den subjek-

tiva sidan har blivit berövad något av sitt verkliga uttryck och därför blivit ensidig i denna individualistiska religiositet.

Men finns det ej en bättre väg? Utpekar ej den gamla kristna läran, sådan den är sammanfattad i den apostoliska trosbekännelsen, vägen till en verklig enhet av det objektiva och det subjektiva, undvikande ensidigheten i betonandet av den subjektiva sidan i religionen och tydande kristendomen först och främst som pånyttfödandet av allt mänskligt liv i Gud?

* *
* *

Den apostoliska trosbekännelsen begynner med Gud, och den talar om Honom inte som religionens objekt, utan som »Fader, allsmäktig, himmelens och jordens skapare».

Den fortsätter att i sammanfattande ordalag beskriva sättet, genom vilket Gud ville återlösa åt sig människans liv: genom inkarnationen av sin Son. Guds Son, som iklädde sig hos Honom vår mänskliga natur; Han levde på jorden som barn, som pojke, som man; Han deltog i hemlivet i Nazareth, Han förenade sig i barnens lekar och kände barnaårens glädje och sorger; Han arbetade i en timmermans bod; Han var frestad såsom vi äro frestade, dock utan synd; Han bar mänsklig pina och lidande och gick före oss på dödens väg. Hans uppståndelses triumf betyder, att ingenting i hela det mänskliga livet är så profant eller så uselt, att det icke kan återlösas för Gud och helgas. Emedan Guds Son levde i hemmet i Nazareth, bör varje kristet hem återspegla den mönsterbild, detta hem utgjorde; emedan Guds Son arbetade som en timmerman, bör varje fabrik, varest Guds barn arbeta, anses som platser, där Guds vilja kan göras på jorden, såsom Hans vilja blir gjord i himmelen. Därför måste också de kristna noga akta på arbete, löner, hemliv, arbetslöshetsproblem o. dyl.; så har också detta framförts i England genom den kristna socialiströrelsen, till vilken sådana namn äro knutna som Maurice, Kingsley och Gore.

Detsamma må illustreras mera i detalj genom att tillämpas på det teologiska studentlivet. Men helt naturligt måste denna princip också tillämpas lika mycket på *varje* student, av vilken fakultet det vara mån-

juridisk, medicinsk eller någon annan, och på varje kristet liv, varhelst ens plats i livet må vara. Livets mening måste för en student formuleras ungefär så: till vad pris som helst måste du undvika att dela upp ditt liv i avdelningar och säga till dig själv, att bönetimmarna i kyrkan äro för att tjäna Gud, men att dina studier äro till för din framgång i livet, att du må göra en framgångsrik karriär, och att sporten är för ditt nöje. Tvärtom är det hela ditt liv, som skall givas till Gud. I bön och gemenskap har du att finna ändamålet med det hela, offrande hela ditt liv till Gud, på det att allt ditt arbete må göras till Guds ära. Du måste se på dina studier som en uppgift, given dig av Gud, så att du må bli skicklig som ett instrument att användas i ditt livs arbete. Du måste förstå, vad fotboll betyder, när du ser i hälsa och vederkvikelse en Guds gåva, och att kärlek till Gud visas på fotbollsplanen därigenom, att du spelar med mod och självförlömmelse och arbetar för ditt lags seger, icke för din egen individuella ära. På samma sätt ha i de kristnes sociala liv själviskhet och råhet ingen plats. Ty din kristendom betyder ett återlösande av hela ditt liv för Gud, ej blott av dina böner.

Jag har försökt att skissera upp de linjer, efter vilka en verklig syntes av de objektiva och subjektiva sidorna måste sökas och på samma gång ett verkligt svar på de andliga svårigheter, vilka ren subjektivism ovillkorligen måste medföra. Subjektivismen med dess ensidighet kan aldrig vara ett adekvat uttryck för kristendomen och den nödvändiga följderna är den, att utan dogmer och sakrament kan icke Evangeliet självt bevaras. Vi gå nu att se de objektiva och subjektiva elementens uppgift i Kyrkans liv.

* *

*

Det objektivas och subjektivas antites är antitesen mellan form och innehåll eller bokstav och ande (2 Kor. 3:6). »Bokstaven dödar, men anden gör levande.» Former i sig själva äro döda. De äro som fjärlars kroppar i montern i ett museum, döda, men visande formerna, i vilka livet har varit uttryckt. Alla former äro i sig själva döda, vare sig de äro former att leva i (morallagar), ceremoniella for-

mer eller skriften själv. Kristendomen är budskapet om liv; därför upphäver den ej blott den judiska lagen utan även över huvud taget hela legalismens princip och ande. Vi kunna ej rättfärdiga oss inför Gud genom att bära på morallagens former lika litet som att utföra ceremonier. Vi äro blott rättfärdigade, om vi leva — upprättade till det nya livet i tro och kärlek genom Jesu Kristi uppståndelse och Hans liv inom oss.

På samma gång äro former nödvändiga. »Bokstaven dödar» — men ändå står vår Frälsares undervisning i tryckta bokstäver på en sida. »De ord, jag har talat till eder, äro ande och liv» — och ändå, så snart som Hans ord blivit utsagda, hade Hans levande budskap blivit förkroppsligat i en form, som dåraktiga människor kunde tyda fel. Ty som ett engelskt ordspråk säger, djävulen kan citera skriften för sitt ändamål. Det skrivna ordet i sig självt är dött och kan endast bliva levande igen, när livets Ande kommer och åter interpreterar för oss den mening, som ursprungligen var inlagt i det. Så säger Kristus om den helige Ande: »Av mitt skall han taga och skall förkunna det för eder». (Jh. 16:14.) Skriften behöver den helige Ande för att kunna tolkas.

Men det är också sant att Anden behöver Skriften. »Bokstaven dödar» — men St. Paulus förkastade icke Skriften som värdelös för de bristers skull, som äro förbundna med »bokstaven». Det är absolut omöjligt för oss att göra något utan former; och i samma stund, som vi förkasta en form, måste vi sätta en annan i dess ställe. I de kalvinistiska kyrkorna förkastade man vid reformationen Mässan vid söndagens huvudgudstjänst, emedan celebrerandet av Mässan mera hade blivit en formell akt, och man upprättade en predikogudstjänst, då man önskade det levande ordet; men i själva verket utbytte man en form emot en annan; och predikogudstjänsten kan också bliva ett gruvligt tyranni, som mången av oss vet av erfarenhet.

De anglikanska biskoparna sammanfattade kristendomens väsentliga former i den berömda Lambeth Quadrilateral av 1888 till fyra: skriften, de två trosbekännelserna, de två evangeliska sakramenten och episkopatet. Jag har talat något om alla dessa med undantag av det sistnämnda.

Episkopatet är Kyrkans *officiella* ämbete. I skarp motsats står det

profetiska eller karismatiska. I varje tidsålder har den helige Ande uppväckt profeter, siare, mystiker — särskilt begåvade individer, som ha en direkt insikt i det kristna evangeliets innehåll. Denna form är icke beroende av någon ordination eller någon officiell rang eller värdighet inom kyrkan, den är blott och bart avhängig av den helige Andes ljus, som upplyser profetens själ. Å andra sidan är det det officiella ämbetets funktion, som styr kyrkan, som uppehåller evangeliets tradition såsom det blivit överlämnat, och som förvaltar sakramenten. Tydligtvis hör den profetiskt-karismatiska typen till den subjektiva sidan, och det officiella ämbetet till den objektiva.

Nu betyder doktrinen om den apostoliska successionen helt enkelt detta: att det officiella ämbetet måste gå tillbaka till kristendomens ursprung, emedan det uttrycker något som från begynnelsen hörde till kristendomens väsen. Vi kunna uttrycka förhållandet så: Ordet evangelium betyder från början det glada budskapet om Guds rike, som vår Herre förkunnade (Mk. 1:15). Det kom *från* Honom *till* de tolv. Han förkunnade det; de mottogo det från Honom och hade att lära och förstå vad Han menade med det. Det finns ingenting i evangelierna, som är av den arten, att det skulle ha fastställts på ett kommitté-sammanträde mellan Honom och Hans lärjungar. Tvärtom rörde han sig ibland dem som deras absolute Herre och Mästare. Detta betyder icke att han alltid handlade som en ofelbar lärare, som hade att lösa varje svårighet för dem och svara på varje fråga; ty han respekterade alltid deras frihet och gav rum, så att deras mening kunde utveckla sig; det var nödvändigt, att de själva skulle lära sig, vad Hans evangelium innehöll. Det oaktat var det alltid Hans evangelium; Han anförtrodde det åt dem och sände dem ut att förkunna det (Lk. 9:2).

Så efter pingst, när apostlarna började sin världsfamnande mission, gingo de ut som bärare av *budskapet* om riket, som de hade mottagit från Honom, och med *uppdraget* att förkunna det. De voro icke i profeternas ställning, ty profetens budskap är baserat på hans egen plötsliga inspiration; de voro Kristi vittnen (Apg. 1:8). Därav följer, att budskapet och uppdraget att frambära det måste överlämnas av apostlarna i sin tur till andra och återigen till andra. Det som överlämnas är *formen* för den kristna undervisningen (skrifterna, trosbekännelserna), och *uppdraget* att göra arbetet (ämbetet, sakramenten).

Att upprätthålla denna form och fullgöra detta uppdrag är episkopatets funktion, som det klart framträdde i andra århundradet som ett monarkianskt episkopat; och detta är dess funktion i dag. Det är klart skilt från profetens funktion och tydligtvis ett väsentligt element i kristendomen, *emedan kristendomen är en historisk religion*. Det är för den skull man lagt så stor vikt vid den apostoliska successionen i Englands kyrka; emedan den uttrycker den historiska, objektiva sidan av den kristna tron.

Jag berör här endast den apostoliska successionens princip i största allmänhet; det är därför omöjligt att diskutera försvaret för principen mera i detalj, t. ex. förhållandet till Danmarks kyrka. Ej heller är jag skyldig att försvara det felaktiga sätt, på vilket doktrinen stundom blivit lärd bland oss — t. ex. det mekaniska sätt, på vilket man betraktat den, enligt vilket ordinationens nåd ofta jämförts med elektricitet, som genomlöper en järnkedja; eller sådana ohistoriska påståenden som att apostlarna skulle ha ordinerat monarkiska biskopar i varje kyrka. Principen själv är alldeles oberoende av sådana misstag; och principen själv är från vår synpunkt sett ett nödvändigt villkor för kristen reunion. På grund av denna princip äro vi ej i stånd att antaga hållbarheten av ämbetet av kongregationalistisk typ; ty där är teorien om ämbetet erkänt baserat på den personliga kallelse, som prästen tror sig själv ha mottagit från Gud, och deras »ordination» är ej ett överlämnande av det apostoliska uppdraget, utan ett kyrkans erkännande av den kallelse, som prästen redan mottagit. Tydligtvis hör ett sådant ämbete till den profetiska typen, och det är av ett annat slag än den »officiella» typen.

Ingen av oss önskar förneka den betydelse och nödvändighet, som det profetiska elementet har för kyrkan. Kyrkans hälsa beror emellertid på närvaron av de officiella och de profetiska typerna — i någon form — sida vid sida, och den välsignelse, som kommer från deras växelverkan och konflikten dem emellan. I det adertonde århundradet konfronterades Englands kyrka med en stor del av »profetisk» religion i den wesleyanska rörelsen liksom svenska kyrkan med frikyrkorörelsen under det nittonde århundradet; den största olyckan med Englands kyrka i modern tid har varit dess felsteg, att den icke behållit wesleyanerna i sin gemenskap. Den ideala relationen mellan de officiella och

profetiska elementen kunna wesleyanerna — under denna rörelsens tidigare år — illustrera; de kommo till församlingskyrkorna för att taga sakramenten och höllo sina egna möten oberoende av de allmänna gudstjänsterna. Man har nu meddelat mig, att detta ideala förhållande ännu råder i Danmark, där Inre Missionen bildar en del av nationalkyrkan, i det att inga sakrament celebreras i missions- eller församlingshusen. I England av i dag äro wesleyanerna, liksom de andra frikyrkorna, fullständigt separerade från Englands kyrka. Den officiella kyrkan behöver emellertid profetens nit och insikt, som bevarar den från torka, stagnation och död; och profeten behöver traditions-elementens ballast och stöd för att hållas uppe. Auktoritet utan någon motsvarande frihet och frihet utan auktoritetens band äro båda lika felaktiga. Evangeliets nya vin behöver starka vinläglar att bevaras uti (Mk. 2: 22).

Men om vinläglarna brista, rinner det goda vinet bort. Och är det ej detta, som har hänt i den protestantiska kristendomen över huvud taget? Medeltidens kyrka hade bevarat kristendomens gamla former i all deras rikedom: skrifter, trosbekännelser, teologi, sakrament, ämbete. Men auktoriteten hade stelnat till absolutism; där rådde missbruk, och när profeterna reste sig upp till att vittna emot dessa missbruk, brändes profeterna — tills bristningsgränsen var nådd. Protestantismen reste sig till att återupprätta den profetiska anden, och att föra livets evangelium tillbaka till människorna; men i denna våldsamma reaktion emot det gamla systemets missbruk förstördes på samma gång mycket, som var värdefullt i det. Resultatet var en fruktansvärd utarmning. Ty den subjektiva sidan kan ej stå för sig själv utan den objektiva sidans stöd. När formen förloras, är anden oförmögen att behålla sig själv vid liv.

Därför var en annan reaktion nödvändig. I Danmark återkallade Grundtvig människorna till den gammallutherska typen. I England gick Oxfordrörelsen tillbaka till den gamla högkyrkliga anglikanismen, som nådde en så storartad utveckling 150 år efter reformationen, och till vilken sådana namn som Hooker, Andrewes, Sand, Cosin och Ken äro knutna. Det har alltid varit den högkyrkliga rörelsens avsikt att återupptäcka vårt eget sanna arv.

Men den har också haft en tendens åt Rom till. Faktum kan knap-

past förnekas, och det har blivit särskilt tydligt i den anglo-katolska rörelsen de sista 20 åren. Det är lätt att kritisera och småda denna tendens; men det är helt säkert bättre att försöka se dess mening i ljuset av kristenhetens reunion, mot vilken vi se framåt. Vad betyder det?

Denna reunion skall uppenbart ej bli fullständig, om Rom lämnas ute; en de protestantiska kyrkornas reunion endast skulle ej bli en kristenhetens reunion. Rom är ej, som den gör anspråk på, hela den katolska kyrkan, men den är en del; och den har oerhört mycket att giva. Sorgligt att säga behöva vi, icke Roms trångsynthet, men hennes bredd och universalitet — inte hennes ultramontanistiska litenhet, men hennes katolska storhet — inte hennes förnekande av frihetens rätt, men hennes arvs rikedom. Ty Rom har bättre än alla västerns kyrkor bevarat kristendomens »objektiva» sida: trosbekännelser, dogmer, helgonens skrifter och traditionen om dem, sakramenten, kyrkans auktoritet; detta är Roms ära och hennes styrka.

Är det då förvånansvärt, att en rörelse i Englands kyrka, som syftade till att åter betona den objektiva sidan skulle dragas närmare Rom? Ty detta har verkligen hänt; vi anglikaner äro tvingade i dessa dagar att se det romerska systemet nära inpå oss och känna dess storhet och dragningskraft. Men detta är inget annat än att säga att vi äro kallade till att vara en förbindelsekyrka — en förbindelsekyrka mellan katolik och protestant, kallade att förklara vägen emot en synes av de två och kallade att se på Rom på nära håll, för att vi må se skillnaden mellan de sanna och värdefulla elementen i Rom å ena sidan och kristendomens förvrängningar å den andra sidan. Våra tvisters våldsamt och någras extravaganser i imiterandet av Rom visa problemets vidd. Konflikten skall utan tvivel utbreda sig till andra evangeliska kyrkor; mycket gärna må andra vara i den ställningen att klara problemet visare än vi. Men när de romersk-katolska själva börja inse, vilket problemet är, då skall kristenhetens återförening siktas.

Ty kristenheten av i dag ligger där svag och styckad, dess olika nödvändiga element splittrade och delade på de olika sektionerna. I stor utsträckning kunna vi se, vilka dessa element äro. Rom har hållit mycket fast vid den objektiva sidan, vid dogmatiska och sakramentala former; den protestantiska kristenheten saknar i allmänhet, vad Rom äger

och har vad Rom saknar — framför allt andlig och intellektuell frihet. Vi få ej heller glömma österns ortodoxa kyrka med dess bidrag av enastående djuphet och rikedom. Felet är, att dessa element äro isolerade från varandra, i olika fragment av kristenheten; och på det sättet blir en fruktbar syntes omöjlig.

Därför är den största av alla synder för de kristna i dessa dagar att säga: »Vi i vår kyrka hava icke att lära någonting». Förhållandet är det motsatta. Vi hava alla mycket att lära; vi äro alla på olika sätt ensidiga och ofullständiga i vår uppfattning av den allmänna kristna tron. Men varför har Gud tillåtit oss att vara så ensidiga och ofullständiga? Är det ej emedan vi äro så ensidiga och ofullständiga, som vi behöva varandras hjälp och rätta varandras ensidigheter? Är det ej så, att vår bristfälliga kunskap bör framkalla ödmjukhet och detta givande och mottagande av hjälp uppkalla kärlek; och så Guds styrka manifesteras genom vår svaghet? För visso är den stora grunden till hoppet om realiserandet av den kristna enheten den, att människorna allestädes lära sig inse sin egen ofullständighet och studera andra kyrkors tankar. Så skall kristenhetens enhet komma, genom att den sanna evangeliska katolicismen får gro — den skall vara både katolsk och evangelisk — och genom en sann syntes av de objektiva och de subjektiva sidorna. Men Gud arbetar mycket sakta, och vi äro mycket otåliga.

REFLEKTIONER TILL REV. HEBERTS ARTIKEL.

Ovanstående artikel av den älskvärde läraren i teologi vid det märkliga institut för utbildande av präster, som »The house of sacred mission» inrättat i Kelham i mellersta England, torde få betraktas som ett mycket representativt teologiskt uttryck för den mildare engelska högkyrkligheten. Det har ur denna synpunkt sitt stora intresse. Ty sedan förbindelserna med Englands kyrka och teologi börjat bli livligare i vårt land, är det givetvis betydelsefullt att erhålla förstahandsupplysningar om, vad den rörelse bär i skölden, som för närvarande otvivelaktigt utgör den livaktigaste och kraftigaste faktorn i Englands kyrka. Det är ur denna synpunkt artikeln försvarar sin

plats i en tidskrift, vars teologiska intentioner äro så väsentligen skilda från de av Rev. Hebert utvecklade.

Icke som om skulle den betoning av det *objektiva* i kristendomen, som utmärker den engelska högkyrkligheten vara oss främmande. Den stämmer utmärkt med gammal svensk och luthersk teologisk tradition. Men *det* objektiva, på vilket det för oss kommer an, har ett annat innehåll än vad som i engelsk teologi av ovanstående slag förutsättes.

Det går genom hela vår kristna samtid en stark dragning till det objektiva i kristendomen. Man kan icke leva längre andligen på »upplevelser». Man behöver objektiva realiteter att falla tillbaka på. Hebert har otvivelaktigt rätt i att Kant och Ritschl äro meddelaktiga i skulden till uppkomsten av den subjektivism, ur vilken detta behov uppstigit. Och de »friare», det subjektiva starkare betonande rörelserna i den protestantiska kristenheten ha utan tvivel sin andel i skulden. Men de förra äro blott exponenter för en väldigare strömkantring: raserandet överhuvud av den övermänskliga, gudomliga värld, som antagits utgöra människans ursprung och mål och som i den heliga skrift meddelat sig med oss. Och frikyrkornas subjektivism blev först i denna nya situation vådlig. Genom allt detta har emellertid den kristne alltmer blivit ställd ensam med sin religiösa »upplevelse», utan säkert stöd i en otvivelaktig uppenbarelseauktoritet. Han måste nöja sig med den religiösa erfarenhetens »värde». Nämligen framför allt den *evangeliske* kristne, som icke har kyrkoinstitutionen utan blott Guds ord att falla tillbaka på. Just för honom blev den strömkantring i tänkande och livssyn, som naturvetenskap och historiekritik åstadkommo, ödesdiger. När ordet i den heliga skrift förlorade sin karaktär av verklighetsmeddelelse, fanns överhuvud ingenting annat att trygga sig till än den subjektiva erfarenheten hos sig själv eller andra.

Då befinner sig den *romerske* kristne i en helt annan och gynnsammare situation. För honom har aldrig ordet varit den yttersta, grundläggande objektiva auktoriteten. Den utgöres fastmer av kyrkans sakliga institution. Han är därför relativt oberörd av kritikens hårda framfart med skriftordet. Den auktoritet, han litar till, vacklar icke därför. Den är byggd på mänskligt sett solidare grund än det spröda »ordet», den räknar klokt med mänskliga fakticiteter och är

framför allt genom sin väldiga historiska tyngd och sin imponerande tradition en i sig själv vilande storhet, som icke alltför lätt skakas i sina grundvalar.

Denna trygghet i tillhörigheten till den väldiga, tiderna överskyggande kyrkoauktoriteten har också, rätt begripligt, i hög grad imponerat på mången evangelisk kristen i vår tid. Behovet av en motsvarande trygghet har nog spelat en större roll, än vad vi själva i allmänhet vilja medge. Vad återstod annat, när den *individuella* religiösa erfarenheten icke räckte till och när uppenbarelsen ovanifrån gjordes osäker, än att falla tillbaka på den *summa av individuella religiösa erfarenheter i historien*, som voro upplagrade i kyrkan? Det behövdes totaliteten av inomvärdslig, mänsklig religiös erfarenhet för att ersätta bristen i ordets säkerhet. Det är den, icke alltid medvetna, yttersta orsaken i det närvarande till den betoning av kyrkan *på bekostnad av ordet*, som kommer till synes litet varstans även i den evangeliska kristenheten i denna tid och framför allt i England — varvid naturligtvis icke förnekas, att särskilda omständigheter där i hög grad medverkat att ge kraft och fart åt denna utveckling.

Men där kyrkan i denna mening får rycka in på ordets plats, där komma just de objektiva data till heders, som i ovanstående uppsats av Rev. Hebert betonas: sakramentalismen, liturgien, ämbetet, traditionen, successionen. Den imponerande summan av mänskliga föranstaltningar och tankar hotar undantränga *det* objektiva, som heter *ordet*.

Det må emellertid förhålla sig med de djupaste och starkaste motiven i den samtida *engelska* högkyrkligheten hur som helst, och det må vara med ordets hållbarhet hur det vill: varje rörelse mot kyrkan som en ersättning för ordet går rakt emot reformationens intentioner. Reformationen var verkligen mån på en gång om det objektiva och det subjektiva — just det intresse, som den engelska artikeln ovan också vill tillvarataga. Men reformationen ville tillgodose båda just genom *ordets* objektiva princip. Något annat än ordet duger för Luther icke till att utlösa den äkta djupa subjektiviteten, den djupa inre frigörelsen och självverksamheten. Ty endast i ordet möter människan *sanningen* om verkligheten, om Gud och om sig själv. Detta är reformationens oförytterliga arv till mänskligheten. Ingenting annat får utgöra objektiv auktoritet än sanningsordet. Reformationen säger oss

först detta negativa: där ordet vacklar, får du icke gömma dig i kyrkoinstitutionen med ditt tvivel och döva din sanningshunger, din frihet, din självständighet, din »autonomi»: det är att fly från din egen individuella subjektiva erfarenhet in i summan av lika osäkra subjektiva erfarenheter, där allting blir ovisst. Du får icke heller slå bort det enkla sanningskravet med någon skeptisk Pilatusfråga: »Vad är sanning!» Ordet säger: du får icke gömma dig för sanningen. Å andra sidan säger oss reformationens ledande princip, att vi måste hålla på — som Luther — att hamra och hamra på ordets klippa och på verklighetens klippa, tills det framspringer därur levande vatten, vi måste kämpa för att hålla levande och omsider få stillade det sanningskrav och den realitetshunger, som är den förkättrade nutidsmänniskans adelsmärke, och icke falla offer för ett religiöst evdämonistiskt ideal, sådant som locktonerna från Rom erbjuda. Och kanhända är det icke utsiktslöst. Men förvisso gäller det att *fråga ordet rätt*, att göra klart för oss, *vilken* verklighet det är vi som sanningshungrande söka i ordet eller kunna vänta oss finna där, så att vi icke sätta in med vårt frågande i ett förvetet spörsmål, som från början spärrar vägen till verklighetens hjärta. — Men på det problemet — om ordets auktoritet — kan jag här icke ingå.¹

Detta må vara sagt för att uttrycka den reservation, som är nödig från svenskt teologiskt och redaktionellt håll. Och därmed kunde jag sluta. Men jag vill icke göra det utan att tillägga, att bortsett från de punkter, på vilka det alltså synes mig nödigt att förbehålla sig ett annat tänkesätt, artikeln här ovan innehåller många tänkvärda ting, som med tillfredsställelse läsas av en luthersk teolog. Dit hör — förutom den träffande inledande analysen och den kyrkliga vidsynen — den med den lutherska kallelsetanken nära besläktade antiromerska idén om den världsliga sysselsättningens helgande och upphöjande till en gudstjänst — en lära, vars tillämplighet i praktiken jag på nära håll i England varit i tillfälle bevittna och varmt kan vitsorda. Kelham College erbjuder icke minst ur den synpunkten ett stort intresse. Främmande är blott denna »kallelseidés» förankring vid inkarnationen, den engelska

¹ Meddelas må, att detta problem är föremål för en längre utredning i en ungefär samtidigt härmed utkommande artikel i Zeitschrift für systematische Theologie med titeln: Kirche, Wort und Tradition.

högkyrkliga teologiens bärande idé, till vilken man alltid återkommer i samtal med engelska teologer och om vars närmare betydelse man i regel förgäves anhåller att bliva noggrannare underrättad. Klart är emellertid, att inkarnationstanken på det närmaste sammanhänger med den sakramentalism, den nådesidé och kyrkoidé, som rörelsen innesluter. Och det ligger nog i sakens natur att inkarnationsidén, såsom den här kommer till användning, avvisar alltför närgångna frågor. Den utgör nämligen framför allt en hänvisning till ett mysterium, inför vilket tanken tillhåles att upphöra med förvetna spörsmål.

ARVID RUNESTAM.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Det är ingalunda varje kyrkomöte, som kan göra anspråk på att särskilt uppmärksammas i den teologiska utvecklingens annaler. Ett mera djupgående studium av den svenska kyrkorepresentationens historia skulle sannolikt visa, att de flesta initiativ som tagits motiverats av dagslägets krav snarare än av ett genomtänkt kyrkopolitiskt program — i den mån principen »quieta non movere» kan betraktas som ett program, har den snarast varit ägnad att förhindra aktiva ingripanden —, och att, då principiella synpunkter gjorts gällande, dessa sällan på ett tillräckligt konkret sätt tillämpats på det kyrkliga livets aktuella problem.

Om det med skäl kan hävdas, att *det hösten 1929 hållna kyrkomötet* intar en märklig särställning, så beror detta icke främst därpå, att här en betydelsefull nygruppering, en påfallande upplösning av gamla partiband kunnat iakttagas — hur ett hoppfullt detta än i och för sig må vara — utan därpå, att här för första gången ett klart kyrkopolitiskt program framlagts på grundvalen av en genomtänkt teologisk åskådning. Den som följt med den svenska teologiens utveckling under de sista årtionden, finner väl i den s. k. biskopsmotionens principiella motivering, inga överraskande tankar. Det påpekas i denna motion, att »förhållandet mellan kyrka och stat ständigt kan och måste förändras», men det hävdar därjämte, att »folkkyrkoprincipen aldrig kan av vår kyrka uppgivas». »Hur nära än det folkkyrkliga draget, den svenska kyrkans hela folket omspannande organisation, sammanhänger med det nära sambandet mellan den och den svenska staten, har dock folkkyrkoprincipen sin yttersta grund varken i detta förhållande till staten, eller i vissa allmänt sociala eller folkpedagogiska synpunkter utan ter sig för vår kyrka såsom en omedelbar konsekvens av det innersta centrum i dess bekännelse: bekännelsen till Guds oförtjänta, universella och förekommande nåd. För ett samfund, som i första hand känner sig som bärare av och tjänare åt denna nåd, måste såsom dess främsta

uppgift framträda att med alla medel som stå till buds söka inom det område, vars vård det fått sig anförtrodd, sörja för att budskapet om denna nåd så tidigt som möjligt når fram till alla och att redan från deras tidigaste ålder den fulla tillgången till gemenskapen med den kristliga församlingen må utan alla villkor stå öppen för dem, så att hela deras liv må kunna bli ett liv under det fostrande inflytandet av den nåd, som också i förhållande till tron på varje punkt är den förekommande nåden, utan vilken den ej kan uppstå eller växa till.»

Detta är, i energisk sammanfattning, tankar, som varit centrala för den nutida svenska teologiens uppfattning av kyrkan, tankar, som uppburit de senaste decenniernas kyrkliga rörelse och på mångfaldiga punkter varit kraftigt verkande motiv till uppbyggande arbete i Sveriges kyrka. Ny däremot är den klara frimodighet, varmed dessa tankar tillämpats på de invecklade problem, som förhållandet mellan stat och kyrka för närvarande ställer. Det är ej här platsen att ingå vare sig på frågan om rätten till fullt utträde — ehuru det här kan påpekas, att ett mer ingående studium av den samtida kyrkohistorien i andra länder skulle kunna ytterligare stärka motionärernas ståndpunkt — eller på de andra organisationsfrågor, som här beröras. Det måste dock understrykas, att just tillämpningen av den principiella kyrkosynen på de aktuella problemen är en uppgift, som det teologiska arbetet i högre grad än hittills måste fatta i sikte, och att redan den föreliggande motionen härvidlag gjort en betydelsefull början.

Denna motion har framburits av ett praktiskt taget enhälligt episkopat, och den har vunnit kyrkomötets bifall. Det är detta, som kan ge anledning att tala om ett genombrott i svensk kyrkopolitik — och tillika om 1929 som ett märkesår i den svenska teologiens historia. Den svenska kyrkan har genom sitt representativa organ erkänt som sin den kyrkosyn, som det varit svensk teologi förunnat att utarbeta och framföra. Vilka praktiska konsekvenser, som detta kommer att ha för den närmaste framtiden, kan ej här diskuteras. Den oförstående hållning, som en stor del av pressen intagit till biskopsmotionen — vars teologiska tankegångar man förklarar sig ur stånd att kunna följa —, visar nödvändigheten av att göra de teologiska premisserna till en större allmänhets egendom. Men för det vetenskap-

teologkonferenser — de stora världskonferenserna ha givetvis sin betydelse, men denna ligger icke i ingående teologisk konfrontation. Konferensen i Novisad ger löften för framtiden och öppnar vida perspektiv. Vad nu närmast västerländsk teologi beträffar torde åtskilliga av dess föreställningar om österländsk kristendom vara i behov av att rektifieras. Även mycket framstående västerländska verk om Österns kyrka äro ingalunda fria från betänkligt fördomsfulla uttalanden — ett förhållande, som f. ö. i viss mån sammanhänger med att de alltifrån 1800-talsforskningen traditionella framställningarna av den gamla kyrkans dogmhistoria synas vara i behov av en djupgående revision. Det synes icke heller vara alldeles osannolikt att den närmare kändedom om Luther för österländsk teologi skall kunna komma att te sig som en överraskande upptäckt. Luther står därtill i så positivt sammanhang med den gamla kyrkan att beröringspunkter mellan luthersk och österländsk teologi icke kunna vara uteslutna.

TEOLOGISK LITTERATUR

KARL BARTHS DOGMATIK.

KARL BARTH: *Die christliche Dogmatik im Entwurf. I: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur chistl. Dogmatik. München, Kaiser. 1927.*

Det kan ej gärna på allvar bestridas, att inom den s. k. dialektiska teologin starka evangeliska och reformatoriska motiv äro verksamma, motiv som samtidens teologi ej utan skada kan lämna obeaktade. Mycket tyder också på, att dessa motiv äro i färd med att alltmera centralt gestalta dialektikernas teologiska konception. I varje fall synes mig detta gälla tvenne av dess förgrundsfigurer, nämligen Emil Brunner och Friedrich Gogarten, framför allt den senare, vars målmedvetna tänkande i själva verket alltifrån början samlat sig kring uppgiften att bringa Luthers djupaste intentioner till systematiskt uttryck.

Beräffande Karl Barth, den dialektiska riktningens utan tvivel mest kände representant, kan ett dylikt omdöme ej med samma frimodighet avgivas. Det synes mig fastmer ofrånkomligt, att de kritiska invändningar, som måst göras mot hans tidigare skriftställarskap, i viss mån vunnit ökad relief genom hans sista större arbete, hans för tvenne år sedan publicerade dogmatik.

Det har onekligen haft sina vanskligheter med det rätta bedömandet av Karl Barths skrifter, en sak som också bekräftas av den i hög grad förvirrade och oenhetliga kritik, som kommit desamma till del. Denna vansklighet har framför allt sammanhängt med det sätt, varpå B. fattat sin uppgift som teolog. Hans skrifter ha i stor utsträckning haft karaktären av *förkunnelse* och ha medvetet avsagt sig den plikt till allsidighet, som tillhör den egentliga teologin. I enlighet med sin dialektiska princip ville han genom att mot tesen (den traditionella teologin) skarpt sätta in antitesen blott *antyd*a en ny syntes. Då sålunda den avgörande tonvikten föll på det negativa momentet, kom helt naturligt en viss oklarhet att råda angående B:s yttersta teologiska in-

entioner. B. har också tidigare klart sagt ifrån, att han ej ville ge någon ny teologi, utan endast ett »korrektiv» till den härskande teologin. Hans teologi skulle vara »ein Ausrufszeichen über alle bestehenden Theologien».

När nu Barth — f. ö. under direkt försvar mot dem som i hans företag se ett avsteg från hans förut tillkännagivna program (jfr förordet) — övergår till att positivt utveckla sin teologiska åskådning, så måste med nödvändighet en tydligare fixering av en hel rad oklara punkter komma till stånd. Ej minst den som i likhet med undertecknad vet sig stå i största tacksamhetsskuld till dialektikernas teologiska insats måste med utomordentligt intresse taga del av denna framställning. Det har dock redan antytts, och jag vill genast utan omsvep säga det, att mina förhoppningar om en ny befriande »syntes» här icke gått i uppfyllelse.

Vid det ingalunda lätta försöket att göra sig en klar bild av B:s tänkande, sådant det möter i dogmatiken, kan man ej undkomma intrycket av en egendomlig spänning mellan program och utförande, intention och faktiskt tankeförlopp. Den närmare granskningen av det dogmatiska problemets uppläggning hos B. skall oförtydligt giva detta vid handen.

Vad som närmast faller i ögonen vid denna dogmatikens första del med undertiteln Prolegomena är, att vi hos B. sakna så gott som allt, som gemenligen här brukar ha sin plats. Den religionsfilosofiska inledningen har helt fallit bort och ersatts med prolegomena i helt annan mening. Det är enligt B. ett svaghetstecken att ö. h. behöva syssla med preliminärer; det tyder på ovisshet angående själva saken. De gamle hade intet behov att först tala »über die Sache», utan kunde genast tala »aus der Sache heraus» (§ 2). När B. emellertid förklarar sig nödsakad att genom vissa prolegomena lämna sin tribut åt det faktiska läget, så betonar han starkt nödvändigheten att gestalta dessa så, att därmed icke — såsom han menar vara fallet inom den samtida teologin — införes en främmande norm, som från början stänger vägen till själva saken, dogmatikens föremål. De prolegomena, vartill B. bekänner sig, kunna endast ha till syfte att klargöra »den Sinn des Unternehmens» och »die Möglichkeit es durchzuführen» (s. 13). De måste avse att bestämma den norm, som skall ligga till grund för dogmatiken. Då denna norm icke kan vara någon annan än Guds ord självt, måste inledningen få form av »eine ausgeführte Lehre vom Worte Gottes». Men det betyder tillika, att prolegomena ej kunna bestå i något annat än »in einigen ausgewählten und vorweg-

genommenen Stücken der dogmatischen Arbeit selbst» (s. 16). Det förvånar därför icke, när man redan i denna inledande del finner sådana dogmatiska huvudstycken som treenighetsläran och kristologin utförligt behandlade.

När Barth med denna vändning av saken i sin omsorg om det teologiska temats särart ställt sig i opposition emot gängse begründning av gudskunskapen, har han också påtagit sig uppgiften att anvisa en bättre väg för dogmatiken vid bestämmandet av dess objekt. Vilken är nu denna väg?

Att B. *syftar* till att låta Guds ord såsom en levande realitet komma till uttryck i dogmatiken, är tydligt av en mängd sammanhang. Det är »der handelnde Gott selbst», som allt skall hänföra sig till, den Gud, som aldrig kan bli objekt, aldrig innehåll i vårt medvetande, utan som alltid är »subjekt». Därför betyder den teologiska kunskapen — såsom B. i den tänkvärda § 7: 3 utför — icke kunskap i teoretisk mening, icke kunskap om objekt, utan kunskap i en radikalt annan mening och är = »Anerkenntnis» snarare än »Erkenntnis», »Erkanntwerden» snarare än »Erkennen». Tänkandet gestaltar sig härvid som »ein Nachdenken der göttlichen Gedanken», vilket innebär, att Guds ord, uppenbarelsen, måste stå »am Anfang der Dogmatik», vara dess utgångspunkt och »förutsättning». I överensstämmelse härmed kan B. göra »hörandet av uppenbarelseordet» till dogmatikens egentliga princip och bestämma dess metod såsom »Besinnung auf das Wort Gottes» (s. 112 ff.).

Att denna intention, som utan tvivel är B:s egentliga, icke kommer till ett konsekvent utförande, utan tvärtom på ett med hänsyn till helheten förvirrande sätt genombrytes av en annorlunda orienterad tankegång, är utan vidare uppenbart, när vi följa B:s fortsatta utvecklande av dogmatikens tema.

Han nalkas sin uppgift i tvenne ansatser, som dock stå i en egenomlig spänning inbördes. Gemensam utgångspunkt vid båda dessa ansatser är emellertid den kristna eller rättare den kyrkliga *förkunnelsen*. Dogmatiken hänför sig nämligen till denna förkunnelse och har intet annat syfte än att för predikan ange dess rätta innehåll. Närmast fattar B. nu förkunnelsen i sikte såsom ett yttre objektivt faktum. Att »det predikas» är något lika påtagligt och faktiskt som t. ex. att »det regnar». B. bestrider, att »det fromma medvetandet, tron, uppenbarelsen eller hur man vill beteckna saken, är ett faktum, varpå en vetenskap uppbygges» (s. 32). Dogmatiken skall helt enkelt ange normen för den i förhållande till sitt innehåll riktiga kristna för-

kunnelsen. Detta innehåll skall vinnas genom en analys av förkunnelsens »rena form», normen erhålles genom enkel reflexion över predikans eget påtagliga väsen. Predikan av i dag normerar sålunda predikan av i morgon.

Sin preliminära bestämning av Guds ord såsom predikans innehåll och norm vinner B. genom vad han kallar en rent »fenomenologisk» betraktelse. Därvid står det omedelbart klart, att den äkta kristna förkunnelsen till skillnad från allt annat mänskligt talande omger sig med ett egendomligt anspråk, nämligen att i människoord bringa Guds eget ord. Predikan visar utöver sig själv på »ein Weiteres», något som såsom sådant är fördolt, men som blir uppenbart genom människoordets förmedling. Härmed har B. redan funnit klaven till sitt uppenbarelsesbegrepp: ordet såsom formen för Guds uppenbarelse meddelar sig aldrig »direkt», utan blott i det timligas »Verhüllung».

Till uppenbarelsesordet i denna mening föres B. ej direkt, utan först på omvägen över Skriften, dess profetiska och apostoliska vittnesbörd. Predikans »Wagnis» sker med blicken på detta speciella, för kyrkan konstituerande ord. Men även detta ord visar utöver sig själv, det grundar sin auktoritet icke på något historiskt, utan »weiter rückwärts in dem mehr als historischen Raum der Urgeschichte, von der Propheten und Apostel zeugen» (s. 43). Så har Barth nått fram till den för honom grundläggande distinktionen mellan trenne ordets gestalter: predikan = ordets första gestalt, Skriften = ordets andra gestalt och »vittnesbörd» om ordet i dess tredje gestalt, som är = Guds eget ord, Dei loquentis persona, hans »omedelbara» uppenbarelse. Det är av vikt att lägga märke till denna av B. så starkt betonade skillnad mellan uppenbarelsens historiska förmedling och uppenbarelsen själv såsom ett »urhistoriskt skeende» (s. 44 ff).

Barth har alltså genom en rent »fenomenologisk» analys av förkunnelsens faktum nått en preliminär bestämning av Guds ord såsom dogmatikens föremål. Då likväl denna väg ej svarar emot föremålet självt, förklarar han sig blott ha anlitat den »zur Einführung in das Problem» och säger sig för den egentliga framställningen övergå till en »existentiell» betraktelse (s. 49). Predikan är nämligen en hänvändelse från människa till människa, gudsordet däri har alltså en bestämd adress. När ordet sker, är det fråga om en konkret situation, om en handling, vari vi själva äro inbegripna. Man kan alltså icke rent abstrakt tala om Gud, utan endast försåvitt han träder i relation till människan och blir föremål för trons hörande. B:s uppmärksamhet

riktar sig i enlighet härmed på den enskilde såsom i samband med förkunnelsen talande eller hörande. Predikantens förhävande, då han framför sina mänskliga ord såsom Guds eget ord, är med nödvändighet ett vågstycke, som icke kan rättfärdigas med rationella grunder. Pröva vi våra möjligheter till detta företag, så måste det sluta med ett »omöjligt»: »Wir können nicht von Gott reden». Också åhöraren måste avvisa tanken på att i predikantens ord möta Gud själv såsom förmäthenhet. Och dock *sker* detta vågstycke. Finge man icke såsom förklaring härtill inskjuta Guds »eget» ord, så skulle här vara en »lucka», som omöjliggjorde både predikantens och åhörarens förhävande (s. 91).

När det vid förkunnelsen är fråga såväl om omöjlighet att tala om Gud som om en av ett bestämt uppdrag beroende möjlighet härtill, så betyder det ena icke ett upphävande eller en begränsning av det andra. Den så bestämda möjligheten bekräftar fastmer omöjligheten. Men detta innebär med hänsyn till Guds uppenbarelseord, att det väl upphäver avståndet, fördoldheten hos Gud, men blott så att fördoldheten förbliver, avståndet kvarstår. Därmed har B. på nytt nått fram till den för hans uppenbarelsbegrepp grundläggande synpunkten: Gud är i sitt ord på samma gång fördold och uppenbar.

Själva nerven i den existentiella betraktelse, för vilken B. här gör sig till tolk, är närmast den, att varje föreställning om Gud är bunden vid hörandets situation. Människan kan icke *själv* säga sig något om Gud, utan måste lyssnande mottaga kunskap om honom. Och även den rätta människouppfattningen, självuppfattningen, är möjlig blott vid mötet med ordet. Har nu Barth verkligen fasthållit vid denna insikt?

Redan själva det sätt, varpå Barth bestämmer den dogmatiska uppgiften, framkallar tvivel härpå. Denna består enligt B. i besvarandet av frågan, huru ett förhållande mellan Gud och människa kan tänkas »möjligt», under vilka »betingelser» å ömse sidor det kan komma till stånd (s. 217 ff.). Denna frågeställning är avgörande för hela det kristologiska avsnittet och senare för framställningen av tron och Anden. Med denna i teologiens historia så ödesdigra distinktion mellan objektivt och subjektivt — en distinktion som av Luther är konsekvent övervunnen — har redan från början introducerats en för trons inställning främmande syn på både Gud och människa. De framstå såsom för det teoretiska tänkandet tillgängliga storheter, såsom objektiva »Gegebenheiten» på avstånd från varandra. Men den människa, det därvid är fråga om, är icke den verkliga av Gud tilltalade människan,

och det gudsbegrepp, som så vunnits, omsluter icke den verkliga Guden, utan — för att tala med Luther — endast en »inbillad gud». I båda fallen ha vi att göra med blotta abstraktioner.

När B. i detta sammanhang talar om »Gud i sig» och vill se saken »objektivt», »von Gott aus», så är detta ett dogmatiserande på spekulativ basis utanför uppenbarelsen i Kristus. Det är blott en konsekvens härav, när B. skrider till ett utvecklande av treenighetsläran under bortseende från Kristus, remoto Christo (s. 127), ur den abstrakta föreställningen om gudomlig uppenbarelse (s. 154), eller när han på samma sätt låter kristologin framspringa ur reflexionen över huru Gud »måste» uppenbara sig för att övervinna den ponerade distansen mellan Gud och människa.

I analogi härtill rör sig nu B. med ett rent teoretiskt, objektivt begrepp »der Mensch an sich», varigenom han kommer i klar strid med sitt yrkande på en blott existentiell begreppsbildning. Uppenbarligen sammanhänger dock denna inkonsekvens med en egendomlig oklarhet angående den existentiella situationens innebörd. Denna är, så som B. uppfattar densamma, icke alltigenom bunden vid mötet med evangelium. Redan bortsett från Kristus kan människan se sin nöd (s. 287). Den existentiella situationen betyder, att människan förnimmer den »motsägelsefullhet», vari hon är fången. När hon hör talas om Gud, känner hon sin »Gottesferne»; hon vet sig icke vara hemma, hon är homo viator. Hon längtar tillbaka till sitt »ursprung», till Gud såsom den över de motsatser, som råda i hennes liv, upphöjde, »in der Synthese existierenden» (s. 70). Så blir hela hennes existens till en enda stor »fråga». Vad det här är tal om är dock icke i egentlig mening den djupaste nöden i människolivet, den nöd som evangeliet har i sikte och som blott inför Kristus blir uppenbar: nämligen syndens, gudsfiendlighetens nöd. När den blir oss klar, framstår det frågande efter Gud, som icke sett denna nöd, såsom falskt, och det svar, som vinnes under bortseende därifrån, likaså. För den som frågar så, som Barth framställer saken, står Gud ännu på avstånd och kan uppfattas även utan trons lyssnande, medan B. dock själv hävdar, att den rätta föreställningen om Gud gäller den till människan talande Guden. Såsom reformatörerna sågo saken, frågar människan utanför tron alltid falskt. Svaret, uppenbarelsen, måste därför enligt dem korrigera frågan. Härom är det hos B. icke egentligen någonsin tal. Han lägger fastmer fullt medvetet den »utomståendes» sätt att ställa de religiösa problemet till grund för sin dogmatik (s. 228).

Den spänning, som vi framhåvt mellan den fenomenologiska och existentiella betraktelsen vid B:s bestämning av dogmatikens föremål, blir därför — det framgår nu klart — icke så stark, som det kunde förefalla. B. låter faktiskt den senare betraktelsen aldrig klart komma till sin rätt. Guds ord såsom levande realitet står icke vid dogmatikens begynnelse. Uppenbarelsens väsen skola vi genom »Weiterdenken auf Grund der Offenbarung» nalkas. Barth söker visserligen värja sig mot misstanken för spekulativ, apriorisk konstruktion av uppenbarelsen genom att hävda, att det tänkande han övar sker med utgångspunkt i »die geschehene und vernommene Offenbarung». Men vad det härvid är fråga om är till sist ingenting annat än den kristna förkunnelsens objektiva faktum, varigenom jag »hör talas om Gud» och varigenom en abstrakt föreställning om uppenbarelsen träder i stället för dess levande verklighet. Såsom särskilt hans utveckling av treenighetsläran ger vid handen, förvandlar sig det konkreta ordet till »das *Sätzlein* Gott redet» (s. 127, 133 etc.). Treenigheten vinnes till sist genom en logisk explikation av denna »sats» med hänsyn till dess subjekt, predikat och objekt (s. 127). Och dock skulle ju allt hänföra sig på uppenbarelsen i dess aktualitet.

Efter B:s eget program, om det konsekvent fullföljes, måste vi dock uppgiva alla föreställningar om att nå fram till »Gott an sich» eller till en kunskap om de inre relationerna i gudomen, Guds opera ad intra. Vi kunna icke känna något om »Gottes ewige Geschichte» eller om »der überzeitliche Raum, wo Gott ist in sich selber» (s. 23). Allt sådant betyder ett ja till spekulativen. Den falska frågeställning, som isolerar Gud och människa från varandra och gör dylika rationella begrepp möjliga, måste från grunden läggas om, om icke svaret skall bli alltigenom oriktigt.

Och dock är det denna aspekt, som behärskar även själva centrum i B:s dogmatik, nämligen framställningen av Kristus. Inkarnations- och tvånatursläran är starkt spekulativt orienterad och betecknar närmast ett utvecklande av vad som ligger i det allmänna begreppet »indirekt» uppenbarelse. Om, frågar B., Gud verkligen uppenbarar sig — något som vi genom förkunnelsen veta — under vilka förutsättningar »måste» detta ske, när Gud och människa på förutsatt vis stå på avstånd från varandra? Huru »måste» vi vid angivna betingelse tänka om Kristus? Alldenstund Gud, ifall han uppenbarar sig, städse är subjekt, måste Kristus utan inskränkning vara Gud; om Gud åter skall kunna bli uppenbar för oss, måste Kristus på samma gång vara full och hel människa.

Det betyder i sista hand, att B. icke öser kristologiens innehåll ur den konkreta uppenbarelsen, utan med en apriorisk måttstock lägger denna tillräta för sig. Vi ha här att göra med ett förfarande, som principiellt sett står på samma linje som den av B. så förkättrade Schleiermachers.

Däriigenom kommer i grunden allt att ställas under ett falskt förtecken. Kristus uppfattas såsom mötesplatsen för tvenne metafysiskt tänkta storheter: Gott an sich och der Mensch an sich, Urgeschichte (resp. Übergeschichte) och »etwas bloss geschichtliches«, evighet och tid. Vid B:s frågeställning kan man icke undgå det ödesdigra dilemma, som kännetecknade den kristologiska debatten i den gamla kyrkan och varvid spänningen mellan de båda momenten med nödvändighet för till undertryckande av ettdera. En verklig syntes når B. lika litet som den föregående teologiska epoken på denna punkt. Hos liberalerna och Ritschl uttömde sig det gudomliga i det mänskliga. Barth går den motsatta vägen: all tonvikt faller hos honom på det gudomliga. Det mänskliga är blott genomgångspunkt och något för tron mer eller mindre likgiltigt. Kristi mänsklighet »visar hän» på det frälsande gudomliga, men är ej själv uppenbarelse.

Här springer B:s egendomliga förhållande till historien klart i dagen. Uppenbarelsen blir ej strängt bunden vid det historiska. B. vill visserligen på denna punkt ej taga den konsekvens, som Bultmann fattat i sikte: att fasthålla tron på Kristus oberoende av hans historiska existens, men han är inne på samma linje, när han t. ex. förklarar jungfrufödelsen och uppståndelsen såsom »myter» från objektivt historisk synpunkt, men dock bestämt fasthåller vid dessa loci såsom led i trosläran.

Det måste dock fasthållas, att vi aldrig genom att fly till en förment »överhistoria» kunna bortse ifrån frälsningens historiska bundenhet. Historien kan aldrig bli ett relativt oviktigt genomgångsled för uppenbarelsen. Vad vi bortom historien gripa är blott subjektiva tankefoster. Så söka vi *själva* lösa oss ur den nöd, som är vår. Då denna emellertid gäller vårt konkreta livsläge, måste den upphävas genom ett konkret, i vår egen historia sig utspelade möte med Gud, ej på tankens och spekulationens väg.

I överensstämmelse härmed måste vi stämpla det såsom en frukt av den falska motsättning, B. fastställer mellan timligt och evigt, mänskligt och gudomligt, när B. skiljer mellan det predikade och skrivna ordet å ena sidan och »Guds eget ord» å andra sidan och låter det förra

blott utgöra »Hinweis» på det senare. Att B. härvid kommer i oförsönlig strid med Luthers uppfattning av ordet, sådan han framför allt hävdar den gentemot spiritualisterna, ligger i öppen dag. För honom är tanken på »det yttre ordets» reala kraft just det, varpå allt i detta sammanhang beror.

Så snart man, såsom B. på dessa avgörande punkter gör, skiljer mellan yttre form och bakomliggande innehåll, kan det ej undvikas, att uppenbarelsen kommer att tillrättaläggas efter en rationell, på förhand given norm. Den får icke själv i sin konkreta verklighet komma till tals. Här är den egentligt ömma punkten i B:s dogmatiska framställning. Det blir där icke i sista hand fråga om ett tänkande »*aus der Sache*», som lever i uppenbarelsen och mätas med dess motiv och dess innehåll, utan om ett tänkande »*über die Sache*». Den dogmatiska uppgiften kommer med eller mot B:s vilja att gälla ett objektivt faktum, som kan bli föremål för reflexion under formen av en abstrakt »sats», här »*das Sätzlein Deus dixit*». Men därmed har också den för dogmatikern nödvändiga »existentiella» inställningen förflyktigats; trosbegreppet har undergått en ödesdiger förskjutning i intellektualistisk riktning. Tron betyder icke längre »hörande», utan det att ställas inför ett yttre faktum, vars tydning erbjuder det logiska tänkandet en ofrånkomlig anstöt. Men anstöten får icke konsekvent gälla sanningen i existentiell mening, icke det paradoxala frälsningshandlande, som träffar oss i »budskapets» form, utan den gäller en abstrakt sats, som vi genom intellektuell besinning kunna förlika oss med. Paradoxet i samband med uppenbarelsen är omklädnad för ett högre logos, men väl att märka ett logos, som kan till sin förnuftighet demonstreras även för »*Aussenstehende*». Barth åberopar sig verkligen i detta sammanhang med full rätt på Anselm och hans *credo ut intelligam*.

Riktigt har B. under kritik av den modärna psykologismen utvecklat »*petitio principii*» såsom den logiska formen för troskunskapen (s. 106 ff.). Men i samband med den förskjutning i hans tillvägagångssätt, som vi ovan berört, är det att märka, hurusom även tillämpningen av denna grundsats förvanskats. Den *petitio principii*, som *faktiskt* möter hos B., är av det slag, som han själv förkastar, d. v. s. rör sig på det teoretiska planet. När Gud hos honom »förutsättes» — såsom t. ex. sker, när han utvecklar sin kristologi med hjälp av ett »*remoto Christo*» vunnit gudsbegrepp — så sker det närmast på grundval av den kyrkliga förkunnelsens objektiva faktum, ett förfarande som principiellt ej skiljer sig från att »förutsätta» på grundval av religiöst-subjektiva själs-

fenomen, såsom B. förebrår samtidens teologi. Skillnaden uppenbarar sig först — låt vara att denna skillnad är viktig nog — när det blir fråga om den konkreta dogmatiska tankeutvecklingen: har teologin efter Schleiermacher i stor utsträckning varit bunden vid idealistisk-filosofiska förutsättningar, så drives B. i kraft av sin utgångspunkt med bestämdhet över i *den äldre kyrkliga dogmatikens* strömfåra.

När jag talat om ett starkt spekulativt inslag i B:s dogmatik, är därför detta ord ej stricte att fatta i gängse betydelse. I min tanke sammanhänger detta inslag mindre med ett eventuellt filosofiskt beroende, såsom man understundom med styrka påstått, än med B:s starka dragning till de dogmatiska klassikerna. Patres, medeltida skolastici och ortodoxa dogmatici, framför allt av reformert ursprung, synas var på sitt sätt ha övat ett bestämmande inflytande på hans teologiska konception. Det spekulativa inslaget i denna tradition har B. icke kunnat frigöra sig ifrån. Ty B. skall förgäves söka övertyga oss om att han i män som Anselm eller Thomas kan hälsa bundsförvanter vid den av honom *krävda* existentiella metoden.

Hos en av sina auktoriteter hade dock B. kunnat vinna klarare sikt över sina djupaste intentioner, nämligen hos Luther. B. hade förvisso gjort väl i att djupare intränga i den »irreguljära teologi», varom han med hänsyn till Luther talar. Det är säkerligen icke en tillfällighet, att det från lutherdomens egentlige företrädare inom dialektikernas krets, Gogarten, riktats en kritik emot B:s dogmatiska framställning, som under allt obligatoriskt erkännande dock är i sak ganska förintande (jfr Theol. Rundschau, 1929, H. 1).

Vid sin starkt framhållna avsikt att återuppliva det reformatoriska arvet i vår tids tänkande är B:s stora auktoritet Calvin, icke Luther. Häri ligger kanske den yttersta förklaringen till den egenomliga dubbelhet, som vi fastställt med hänsyn till B:s teologi. Även hos Calvin möta vi en i princip ouppklarad spänning mellan rationella element och sådana som betingas av en ny levande uppenbarelsesyn, en spänning som tydligast tillspetsat sig i konkurrensen mellan rättfärdiggörelselära och rationellt orienterad predestinationslära. Dessa rationella element och därmed förbundna tankegångar kasta ljus över B:s tal om »Gott an sich», »Übergeschichte» etc. I Calvins finitum non capax infiniti möter det egentliga ursprunget till den hos B. dominerande motsättningen mellan tid och evighet, mänskligt och gudomligt. Den calvinska kristologien har sin parallell i B:s påtalade isolering av Kristi båda naturer från varandra. Man jämföre ock B:s anslutning

till det s. k. extra Calvinisticum med hans markerade indifferentism gentemot Kristi mänsklighet. Även B:s skriftuppfattning har sina anknypningspunkter hos Calvin.

Huru mycket i enskildheter värdefullt B:s dogmatik än må rymma och huru tankeväckande den även som totalitet måste sägas vara, så kan åtminstone undertecknad ej värja sig för det intrycket, att hans tänkande här i viss mån råkat in i en återvändsgränd, där man icke gläder sig att återfinna en man, av vilken samtiden lärt så mycket. Det synes mig icke möjligt vänta, att en fortsättning på den i denna del av arbetet inslagna vägen skall bringa någon verklig frukt. Därtill skulle krävas, att det av B. själv angivna programmet med helt annan följdriktighet och energi fullföljdes.

GUSTAF LJUNGGREN.

EIVIND BERGGRAV: *Den religiöse følelse i sundt sjeeliv. En analyse av stemning og sinnelag i kristendomen. Oslo 1927. 280 sid.*

»Saligheten är nödvändig till goda gärningar.» Luther vände om på romarkyrkans sats. Hon hade nämligen lärt, att goda gärningar äro nödvändiga till saligheten.

Vad menar Luther med »saligheten»? Religiösa känslor? Utan tvivel även religiösa känslor. Men det vore att totalt missförstå honom att mena, att saligheten ingenting annat är. Det vore ett dubbelt missförstånd. Salighet är nämligen för Luther för det första något mer än känslor, för det andra något mer än en subjektets egendom. Det som i första rummet slår en är det sistnämnda. Saligheten är framför allt något objektivt. Saligheten är hos Gud, människan till godo. Det betyder icke, att den är något blott framtida, som väntar. Det är en av olikheterna i Luthers salighetsbegrepp och det i modernt språkbruk väl oftast gängse. När vi höra ordet salighet, föreställa vi oss gärna dels salighetskänslor, dels den *eviga* saligheten, d. v. s. saligheten i en annan tillvaro, när denna tidsålder är till ända. För Luther är saligheten på en gång objektiv och samtida. Där syndernas förlåtelse är, där är liv och salighet.

Samtidig, icke blott hinsides. Men objektiv, icke blott subjektiv, icke ens i första rummet subjektiv. Icke saliga känslor och förkänslor i det närvarande, och fullkomliga salighetskänslor en gång på andra sidan. Utan en salighet nu hos Gud, även om känslorna utebliva. »De

kristna äro sådana, som hava syndernas förlåtelse och hjärtats glädje i tron allena mitt under en motsatt känsla». ¹ Det betyder att saligheten, såvitt den dock är en subjektets tillhörighet, icke ligger primärt i känslan utan på något sätt *under* känslan såsom dess grundval. Saligheten ligger i trons egen rörelse. Och med den är förenad en hemlig glädje, som är något för mer än salighetskänslor.

Eivind Berggravs arbete om den religiösa känslan har mycken släktskap med denna Luthers tankegång. Han söker också genom hela framställningen behålla kontakten med Luther. Vad han vill kan väl också i första rummet sägas vara att framhålla *begränsningen* i de religiösa känslornas uppgift. Det framgår redan av själva hans bestämning av känslan. Känslan är nämligen i förhållande till de andra själs-elementen något »ledsagande», ett »overtrekk», som försvinner, så snart det icke har någon »gjenstand», vid vilken det är fäst, en ton, som icke är till utan strängen, som ger tonen. Det gäller också den religiösa känslan. Den får därför icke betraktas som något kunskapsorgan, med vilket vi fatta det gudomliga. Den är icke ett kriterium på eller motiv, till en god handling. Snarare tvärtom: det är den goda handlingen som skapar den goda känslan. Den är ingenting att stödja sin kristna visshet på. »At fölelsene synes borte, betyr ofte bare at gudslivet er dypere enn vi kan lodde. Og fremfor alt er jo fölelsene dog bare en menneskelig musikkledsagelse, en instrumentasjon som kan veksle og som kan være forskjellig utpreget hos de forskjellige naturer og temperament.»

Den religiösa känslan kan därför icke skildras utan att »det stoff den ledsager, dens streng eller kjerne» fattas i sikte. »Strängen» är här korrespondensen mellan själen och Gud. Det är detta *liv*, denna »funktion», som ger känslans »lust och olust» dess särskilda klangfärg. Den religiösa känslan har därvid karaktären av ett flerstämmigt ackord. Berggrav skiljer mellan tre religiösa känslogrupper, centrerade kring var sitt led i den religiösa processen: jaget (själen), själva korrespondensen, Gud. »Den religiösa akten i sin helhet betyder människosjälen i dess tillvaro 'mitt emellan jord och himmel'. Den känsla, vi möta i den första gruppen, svarar mot 'jordsidan' i detta spänningsfält. I en annan grupp möta vi den särskilda känsla, som ledsagar den gränsöverskridande tendensen, sådan som den här är i aktivitet. Och den tredje gruppen blir präglad av målets karaktär, som själen är riktad emot.» Berggrav menar sig så kunna tala om »basiskänsla», »funktions-

¹ W. A. XXV, s. 192.

känsla» och »mål-känsla». Inom vardera gruppen finner han ett rikt nyanserat »känslspektrum», vart och ett med sitt särskilda centrum eller sin starkast framträdande färgton: »beven», »ydmyghet» och »oplöftelse». Ingendera av dessa känslor är till utan att andra tona starkare eller svagare med. »Det er icke enkelte sider ved oss som leilighetsvis står i korrespondanse med enkelte sider ved guddomen. På begge sider er det helheten som lever i den religiøse akt.» Den religiösa funktionen står ju emellertid i förbindelse med människans övriga liv. Och så bli känslorna uttryck för det religiösa livets samspel med hela den mänskliga psyken. Förbindelsen mellan religiös funktion och det intellektuella, instinktiva, estetiska och etiska livet skapar en mängd variationer i den religiösa känslan, men också en massa »utglidningsfenomen».

Sådan som den religiösa funktionen är, sådan blir alltså den religiösa känslan. Ju renare den förra, ju renare den senare. Men den religiösa funktionens renhet beror av det jag, den »basis», som träder i korrespondens med Gud. Det måste vara den »rena» eller »hela» själen, icke något annat jag, icke ens det etiska jaget. Det etiska jaget i relation till Gud ger t. ex. ångerkänslan, men ångerkänslan är ingen (alltigenom) religiös känsla, den är fastmer att noga skilja från den religiösa bävan. »Dette er selve det religiøse grunnforholds følelse: beven. En helt annen sak er *det etiske alvor*, ansvaret overfor dommen. Dette utspringer ikke av sjelens gudssamfund, men av spliden mellem kropp og sjel. Denne frykt har sitt tilhold i det menneskelige, ikke i det religiøse.» Detsamma gäller den religiösa skuldkänsla, som åtföljer »ödmjukheten». Den är väl att skilja från den moraliska skuldkänslan. »Den religiøse skyldfølelse er en refleks av Guds majestet, ikke et produkt av våre forgæelser eller av vår *moraliske habitus*.» Även de till »opløftelsen» knutna känslorna äro andra än de som höra till det etiska jagets funktion. Det etiska jaget har »sin egen glädje, ty det har sitt eget mål». »Den etiske glede er nemlig en glede over en prestasjon eller over et opnådd *mål*. Enn ikke gleden over en gave fra Gud, altså heller icke over syndsforlatelsen for et begått feiltrinn, er ren i typisk religiøs forstand.»

Därmed tränger sig den frågan på, vad det egentligen är, som ligger inunder den religiösa, resp. den etiska känslan. Vad är egentligen den religiösa »funktionen», till vilken känslan knyter sig? Genom orden »själens korrespondens med Gud» är ju ännu ingenting sagt om religionens art. Bävan, ödmjukhet, lyftning äro ju endast känslor,

tonackord, som icke ljuda utan att där finns en sträng, som vibrerar, eller ett instrument, som ger tonen. Vad är denna sträng, detta instrument?

Berggrav besvarar denna fråga i ett kapitel, som karakteristiskt nog icke bär titeln: Vad är religionen? utan: Hur *fungerar* religionen? Det betyder, att vi på frågan om den religiösa funktionens art få idel formella bestämningar. Hur *fungerar* själen eller vår psykes organisation i en religiös akt? Den strävar ut över sig själv. »Den grensoverskridande tendens er den drivende impuls i den religiöse funksjon. Med denne trer Jeg-kompleksets hele energicentrum i virksomhet, dets instinkter og dets følelser. Og funksjonens cognitive moment, dens iboende målsetning, omfatter Jeg'ets fullendelse, dets bestämmelse. Omkring funksjonstendensen grupperer sig derfor en rikdom av instinkt-virksomhet og av tenknings- og viljesmomenter — alt ledsaget av tilhørende følelser. Kanske er disse følelser nettop det mest typiske materiale som religionen kan leverere til psykologisk undersøkelse. Men — fortsætter förf. — da gjelder det å motta dem i størst mulig renhet, og derfor krever psykologien . . . at vi ikke naivt ser på de blotte stemninger, men har for öie den kjerne som de fungerer sammen med.» Och denna kärna menar sig nu förf. ha redogjort för, i och med att han hänvisat till själens »gränsöverskridande tendens», blott han får tillfoga några »drag i gudsföreställningen, som äro bestämmande för arten av den religiösa funktionen». Dessa drag äro: »det ophöiede — det beslektede og — for funksjonen selv — det uavsluttelige». Slutorden i kapitlet sammanfatta hans tankar på denna punkt:

»For oss er hovedsaken at vi har fått frem at religionen er en funksjon som griper om »the central springs of life» og derfor som et »complete answer» omfatter den høieste fylde av psykisk oplevelse. Og videre at religionens funksjonstendens er av en sådan intensitet at umulighetsmomentet rummes i den. Endelig at funksjonsmålet, gudommen, er nær som slekt og ophöiet som det unæelige, og at den rummer vår totale eksistens fordi den innebærer vår bestämmelse: — alle disse faktorer og krefter i vekselvirksomhet, det er den religiöse funksjon. Følelselivets medtonende rikdom i denne process er det nu vår opgave å klarlegge. Nu har vi karakterisert følelsens emne eller kjerne i det religiöse liv. Nu har vi linjene i det religiöse som *livsytring* betraktet. Nu kan vi åpne for følelsens rikdom.»

Dock öppnar förf. ännu icke för känslan. Han frågar först om de mänskliga *instinkternas* medverkan i den religiösa funktionen, och

nämner därvid i förbigående också tankar, ord och bilder såsom uttryck för människans specifika *hållning* i den religiösa upplevelsen, en hållning, som »forteller os meget om selve kjernen, om arten av det som rör sig i funksjonen», och som också å sin sida övar inflytande på de känslor som väckas. Instinkterna äro emellertid, menar förf., den del av den mänskliga psyken, som hittills kommit till korta i framställningen av den religiösa upplevelsen, och därför dröjer han litet längre vid dem. Han redogör för Mc Dougalls teori om instinkter och religion och finner att Mc. Dougall märkvärdigt nog icke har räknat med självhävdelseinstinkten i religionen. Denna är ju dock, menar förf., i verksamhet i den fullkomlighetsträngtan, som den »gränsöverskridande tendensen» innebär. Emellertid framgår som allmänt resultat av undersökningen av instinkternas plats i religionen, att de förklara vad som »legemligt talt» ger den religiösa reaktionen »dens fylde, dens varme, dens intensitet.» Vidare: »Instinkterne gir et *dypere* og sannere *perspektiv* til forståelse av de religiöse følelsers kerne-typus, dypere og sannere enn det blir så lenge vi bare opererer med forestillinger. Religionen er ikke et anrop og et svar i forestillingers, tankers form bare. Instinktmobiliseringen er en del av the *complete response*», på samma gång den visserligen kan bli anledningen till, att den religiösa funktionen glider in på falskt spår.

Mera få vi alltså icke här veta om religionen såsom kärnan innanför de religiösa känslorna. Förf. övergår därefter till en skildring av dessa känslor, samt deras »variationer och returverkningar» i »religionen» för att sedan utförligt framställa det *kristna* känslolivet, samlat omkring de tre förutnämnda begreppen »beven», »ydmighet», »oplöftelse». Utredningen är gjord med den friska åskådlighet, som kännetecknar förf:s framställningskonst. Och den är så mycket mera värdefull, som mig veterligt ingen motsvarande uttömmande framställning ges åtminstone från lutherskt teologiskt håll av det kristna känslolivets värld. Framställningen är gjord med fin förståelse för rikedomen, mångsidigheten och omväxlingen i det kristna känslolivet men också för enheten i mångfalden. Och vare sig förf. talar om »sundt sjeeliv» eller avvikelser därifrån, synes han mig konsekvent ha ett fast grepp om, vad som verkligen *är* friskt kristet själliv.

Emellertid undrar jag, om det är tillräckligt med den mera formella bestämning, som förf. givit av religionen själv såsom kärna »innanför» de religiösa känslorna eller, om man så vill, huruvida bävan, ödmjukhet, salighet, tacksamhet o. s. v. skola få gå under känslans namn, efter

det att förut känslan till sin innebörd och uppgift begränsats till allenast en »musikk-ledsagelse». Hos en Luther o. a. äro dock fruktan och bävan liksom tro och kärlek den religiösa funktionen själv. »Vi skola frukta och älska Gud och sätta all tro och lit till honom.» Det är möjligt, att jag här icke har fattat Berggravs verkliga intentioner. I så fall är dock felet icke uteslutande mitt. Jag menar emellertid, att det väl är nödvändigt att veta, vad det »ophöiede» till sitt innehåll och väsen är och vad »svaret» är hos det mänskliga subjektet, innan man kan redogöra för de känslor, som tona omkring den religiösa funktionens »sträng». Sakligt sett har det visserligen icke mycket att betyda i *detta* sammanhang, hur man rubricerar den religiösa erfarenhetens innehåll. Skildringen av detta kan nog bli lika god, vare sig man betecknar det som en »känsla» eller som något annat, blott man fenomenologiskt troget återger, vad som för åskådningen ger sig och begagnar ett adekvat språk. Och det har förf. visat sig kunna göra. Men det har sin betydelse att noggrant ha fixerat känslans innebörd och räckvidd, när man sedan går till frågan om den religiösa känslans roll i det sedliga livet och till frågan om den religiösa funktionens och de religiösa känslornas betydelse för uppkomsten av det som förf. kallar för *sinnelaget*. Därvid är det nog nödvändigt att skilja mellan religionen som akt, eller gärna funktion, och de känslor, som kunna beledsaga densamma. Men jag tror, att man därvid måste draga gränsen på annat sätt, än förf. gjort. Ty äro ödmjukhet, salighet, tacksamhet o. s. v. endast »känslor», kan man svårligen förbise, att förf. i sin utredning av den religiösa känslans betydelse för sedligt handlingsliv antingen på nytt har förtunnat känslans innebörd och givit den en annan betydelse än i framställningen av »det kristne fölelseliv», eller underskattat dess uppgift; i varje fall avviker han från Luther, för vilken just dessa nämnda religiösa data äro motiv — icke blott motivutlösare — till den goda gärningen. Mig synes med andra ord, att man inom den s. k. känslan måste göra en bestämd skillnad mellan känslan såsom en intentional akt och tillståndskänslan. Annars lär det bli svårt att komma till rätta med det emotionella livets förhållande till självlivets övriga sidor, sålunda också till dess sedliga data.

Jag dröjer ett ögonblick vid förf:s utredning av det nämnda »sinnelaget».

En framställning av detta och dess förhållande till de religiösa känslorna har nödvändiggjorts av den redan i bokens ingress framkastade frågan om de religiösa känslorna såsom motiv för sedligt handlande.

Förf. vill visa, att det icke är dessa utan just sinnelagt som är bestämmande för den sedliga handlingens art. Frågan blir då, hur den religiösa funktionen, resp. de religiösa känslorna, förhålla sig till sinnelaget. Om detta (sinnelaget) få vi nu veta, att det är »en varig disponerhet til å handle på et bestemt sett — betinget av en centralvurdering og sammenknyttet med en karakteristisk følelsetone». Det är alltså icke detsamma som religion eller det religiösa känslolivet, men, heter det, religionen kan såsom intet annat *skapa* sinnelag. På vilket sätt?

Det vanliga felet i etiken är enligt förf., att man förväxlar sinnelag och känsla, när man frågar efter de goda handlingarnas källa. Man gör det därför att man oriktigt utgår ifrån, att det är känslan som väcker handlingstendensen. Det är enligt förf. icke så. Känslan är lika mycket ett epifenomen till verksamhetstendensen och ledsagar överhuvud processen som helhet. Men känslan har den betydelsen, att den mobiliserar »förtidsreservoaren» — »minnena» — vilken innesluter dispositionen att handla på ett bestämt sätt. Känslorna äro alltså icke originella motiv utan sekundära motivutlösare. »Förtidsreservoaren» är ännu på långt när icke »sinnelag», även om den är en betingelse därför. Närmare sinnelaget står »komplexet» (i Jungs mening): »en hel rekke fenomener, erfaringer (minnespor), tendenser og mål som er knyttet til en central idé (eller verdi) og som alle er ombølget av den samme felles følelse». Dock, konstitutivt för sinnelaget är *handlingsdispositionen*, om också »centralvärderingen» tycks kunna betecknas som kärnan i detsamma. Om vi tänka oss en hela livet omfattande centralvärdering, så danas alltså omkring denna, ur anlag och erfarenheter, sinnelaget, omböljat av en stark gemensam känsloton. När denna känsla väckes, mobiliseras sinnelaget till att handla i en viss bestämd riktning.

Djupet och vidden i sinnelaget är framför allt beroende av att det har anknytning till vårt centrala jag, är förankrat i personligheten. Och då nu religionen helt och hållet är byggd på »jag-centralitet», kan intet skapa sinnelag så som religionen. Religionen levererar alltså den djupaste centralvärderingen.

Härmed är nu religionens förhållande till sedligheten såtillvida klarlagt, som de religiösa känslorna fått sig sin begränsade roll anvisad vid motivbildningen för handling. Det är sinnelaget, icke de detta aktiverande känslorna det kommer an på. Detta resultat vändes sedan också mot en annan form av etik: den som låter det goda bestå i *plikten* eller det som går vår lust *emot*. Det visas, att en handling

är god och en sinnelagsetik möjlig, endast om plikten är inbäddad i sinnelagets centralvärdering. Och så skola alltså, om jag förstått förf. rätt, religion och sedlighet mötas i »sinnelaget».

Intentionen i denna uppgörelse mellan sinnelag och känsla är säkerligen riktig. Men det hade nog behövts ett klarare åtskiljande av religiös funktion och religiös känsla och kanske också en skiktning inom känslolivet självt för fastställande av olika djup i detsamma. Och någon tillfredsställande utredning av förhållandet mellan religion och sedlighet synes mig förf:s framställning icke innehålla. Det sammanhänger väl så väl med bestämningen av den religiösa funktionen själv som med den deklassering av det etiska, som genomgående skymtar i avhandlingen. Jag vet väl, att meningen är att åtskiljandet av det etiska jaget och det religiösa är avsett att till sist komma sedligheten själv till godo. Och jag kan naturligtvis endast instämma i förf:ns strävan att förankra sedligheten i något centralare än i flyktiga religiösa känslor eller i ett olustigt pliktmedvetande. Men jag är icke säker på, att religionsfunktionen, sådan den tecknats, och dess centralvärdering verkligen göra sinnelaget etiskt kvalificerat. Har man en gång avlägsnat det etiska jaget ur centrum och sidoordnat det med de andra »jagen», så låter det sig knappast göra att återförena det med jagcentrum i sinnelaget.

Med detta vill jag dock icke sluta. Även där jag har svårt att dela vissa förf:s synpunkter, har det slagit mig, hur rik boken är på träffsäkra psykologiska iakttagelser och förmåga att vrida tingen rätt. Därjämte vill jag tillägga: när man skall följa Berggravs framställning, gäller det i hög grad att vara inställd på »åskådning». Och är man då van att i viss mån »se» på ett annat sätt, ligger faran för missförstånd nära. Till sist vill jag ännu en gång hänvisa till bokens huvudparti, »det kristne fölelseliv», och dess sköna avslutning i »Samklangen i den kristne »fölelse» i gudstjänsten, nattvardsliturgien o. s. v. Det är tydligt, att icke blott dogmatiken och etiken utan även den praktiska teologien har mycket att lära av Eivind Berggravs synnerligen intressanta undersökning av den religiösa känslan.

ARVID RUNESTAM.

KRISTENDOMENS ABSOLUTHETSKRAV.

EMIL BRUNNER: *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben. Tübingen 1927. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). X S. 565 S.*

Ovannämnda arbete av Emil Brunner, en av företrädarna för den s. k. dialektiska teologien, utgör egentligen en fullständig dogmatik. Där ha alla till en kristen trosåskådning hörande viktigare utsagor, från uppenbarelsen till de yttersta tingen, behandlats. Och de ha alla, såsom av titeln *Der Mittler* framgår, ställts in under en starkt kristocentrisk synpunkt. Att Kristus kommit att i främsta rummet betraktas från synpunkten av sitt medlarskap har åter sin grund i den av den dialektiska teologien med skärpa framförda tesen, att det råder ett brutet förhållande, en absolut kvalitetsskillnad, ett absolut motsatsförhållande mellan människan och Gud. Medlaren är oundgängligen nödvändig för att klyftan mellan människan och Gud skall kunna överbryggas. Med hävdandet av Kristi medlaregärnings oundgängliga nödvändighet är också kristendomens absoluthetskrav med tillräcklig skärpa framställt. Och detta krav måste förvisso ligga till grund för en kristen dogmatik, för så vitt denna överhuvud skall hävda sin egen existens såsom *kristen* troslära. En troslära, som räknar med andra vägar till gudskännedom och gudsgemenskap än Kristus, må på vilket sätt som helst legitimera sig, men är i varje fall icke *kristen*. För så vitt tron är kristen, går den till Kristus allena för att där nå fram till gudskännedom och gudsgemenskap; den räknar icke med andra vägar till Gud, än mindre tål den några med Kristus i hans medlareskap konkurrerande storheter.

Att Brunner givit sin dogmatik titeln *Der Mittler* och att han ställt in varje trosutsaga i sista hand under en starkt kristocentrisk synpunkt är sålunda icke annat än i överensstämmelse med det i kristendomen själv nedlagda absoluthetskravet. *Huru* han i enskildheter och detalj gör det, därom vore oändligt mycket att säga. Jag vill emellertid i denna anmälan icke förlora mig i petitesseer. Jag vill behålla huvudsynpunkten, huru den kristna trosläran har att låta kristendomens absoluthetskrav komma oavkortat fram. Och jag vill med hänsyn till Brunners ovannämnda arbete låta framställningen utgöra svar på de två frågorna, i vad mån Brunner i sin dogmatik låtit kristendomens absoluthetskrav komma oavkortat fram och i vad mån han icke gjort

det. Besvarandet av den första frågan antar närmast formen av en beskrivning av det väsentliga innehållet av Brunners arbete, besvarandet av den andra frågan blir till en kritisk granskning av vissa partier från ovannämnda synpunkt.

I.

Den kristna tron räknar med den absoluta distansen, åtskillnaden, motsatsen mellan gudomligt och mänskligt. Det är huvudtesen, varpå allt annat i trosåskådningen kan föras tillbaka. Denna tes om motsatsförhållandet mellan människan och Gud är egenligen blott en variation av tesen om motsatsförhållandet: tid—evighet. Det kristna uppenbarelsbegreppet gör allvar av detta motsatsförhållande, varje annat religiöst, filosofiskt, mystiskt etc. uppenbarelsbegrepp utplånar motsatsen och ställer människan och Gud i paritet och kontinuerligt sammanhang med varandra. Den närmare innebörden av det kristna och det icke-kristna uppenbarelsbegreppet och grunden till olikheten dem emellan utredes i första boken om *förutsättningarna* för den kristna trosåskådningen.

Religionsfilosofiens, spekulationens, idealismens, mystikens etc. gudsföreställningar räkna med *en allmän* uppenbarelse, d. v. s. en omedelbar uppenbarelse av Gud i medvetandets urgrund. Denna är i sin allmänhet ohistorisk och rationalistisk. De levande folkreligionerna antaga uppenbarelsen i *historiska* händelser. Men dessa uppenbarelsen äro blott specialfall av en allmän uppenbarelse. Folkreligionernas uppenbarelsbegrepp går sålunda djupast tillbaka på ett rationalistiskt uppenbarelsbegrepp. Och det betänkliga med detta begrepp är att det ställer människan och Gud i kontinuerligt sammanhang med varandra och därmed i grunden upphäver uppenbarelsens egentliga innebörd. Gent emot denna allmänna uppenbarelse hävdar kristendomen *en enda historisk* uppenbarelse: Jesus Kristus, der Mittler. Hela tonvikten ligger på dess Einmalighet. Däri ligger uttrycket för dess absoluta karaktär och avgörande innebörd. I denna uppenbarelse och endast i denna kommer ock den absoluta distansen och kvalitetsskillnaden mellan det mänskliga och det gudomliga fram.

Utifrån denna syn på den kristna uppenbarelsen har Brunner vunnit en principiell utgångspunkt att uppvisa grundbristen i 1800-talets teologi, främst hos Schleiermacher, Ritschl och Harnack. Det betänkliga med denna teologi är, att den utplånar klyftan mellan allmän och sär-

skild uppenbarelse och sålunda låter det gudomliga sammanfalla med det högsta mänskliga. Av samma brist lider ock den moderna kristusuppfattningen. Man ser blott på det historiskt mänskliga hos Jesus. Han är såsom gudsuppenbarare bärare blott av en allmän princip eller idé, vare sig sedlig eller religiös. Men Jesu mänsklighet är en allmän-möjlighet och idén bär det allmännas och rationellas drag. Avgörelse-momentet försvagas eller utplånas. Men den kristna uppenbarelsen är såsom principiellt avgörande och absolut det engång-varande.

Grunden till att man inom teologien, filosofien och den allmänna religiositeten utplånat klyftan mellan människan och Gud är att man icke sett till djupet av det radikalt onda, som är väsendet hos människan såsom sådan. Både Schleiermacher, Ritschl och Harnack ha tagit för ytligt på synden och det onda. Kant har visserligen räknat med *das radikale Böse*, men förtjänsten häri försvagas hos honom dels därav, att han icke fattat det onda nog personligt, dels därav att han i människans intelligibla natur ser hennes egentliga väsen och sålunda principiellt räknar med människan såsom god.

Sedan Brunner gent emot alla utjämningsförsök såsom kristen tro hävdar den absoluta åtskillnaden Gud—människa, kan han gå att utreda, huru klyftan överbygges. Det sker genom Medlaren. Då allt i den kristna tron måste vara av djupt personlig art, kommer Medlaren själv, hans person, i centrum. Därför behandlas *Medlarens person* i den centrala delen av Brunners dogmatik, arbetets andra bok.

Grundtesen om den absoluta kvalitetskillnad, som råder mellan Gud och människa, vilket innebär, att människan i och för sig icke kan äga någon kännedom om Gud, har sin positiva motsvarighet i tesen: »Gott kann nur durch Gott erkannt werden» (s. 175). Då Medlarens uppgift just är uppenbarandet av Gud, är härmed redan sagt det väsentliga om denne Medlare. Han är Gud. Gudsuppenbarelsen, *das Wort Gottes*, är icke skild från hans person utan är just sammanfallande med denna. Medlaren är icke bärare av en idé blott, detta vore något opersonligt. Han är uppenbararen av Gud själv. Men uppenbarelsen är icke blott formen för ett från densamma skilt innehåll, utan uppenbarelsen är själv innehållet, Gud. Uppenbarelsen i Kristus, som är lika med Medlarens person, är sålunda lika med Gud själv. Detta är Kristi gudomliga natur.

Kan det gudomliga i Kristus från uppenbarelsens synpunkt framställas så: *Gud* kommer i Kristus till oss, så kan det mänskliga i Kristus uttryckas så: Gud kommer i Kristus till oss. Huvudvikten ligger uppå

riktningen från Gud till människan. Kristus är verkligen solidarisk med oss. Det är hans mänsklighet. Då Kristus så ingått i mänskligheten och gjort sig solidarisk med denna, har därmed Gud blivit ett annat, förändrad? Nej, svarar Brunner. Gud är dold i Kristus. Så kan ock Kristi mänsklighet framställas. Gud talar här på ett indirekt sätt. Gud döljer sig. Det är Guds »list». En idé, en lära mottager människan och förbliver därvid passiv. Vid den indirekta uppenbarelsen uppfordras tron till aktivitet, spänning. Så visar sig denna uppenbarelse vara personlig, avgörande.

Med framställningen i andra boken av Medlarens person är redan i grunden allt utsagt om huru gudskänedom och gudsgemenskap kommer till stånd. Vad som i tredje boken säges om *Medlarens verk*, blir därför i grunden blott ett utvecklande av det redan sagda. Från två synpunkter utvecklas Medlarens verk: uppenbarelsen och försoningen. Båda ha sin betingelse i det absoluta motsatsförhållandet, den absoluta kvalitetsåtskillnaden mellan Gud och människa.

Från uppenbarelsens synpunkt är Medlarens verk hans ord, det personliga ordet, som är Medlaren själv. Person och verk komma så att djupast sammanfalla eller verket kommer helt att bestämmas av personen. Då verket på sådant sätt så att säga underordnas personen, är motivet att framhålla, att huvudvikten ej får läggas på *människans* frälsning genom Kristi verk. Människan får icke på något sätt komma i centrum. Distansmotivet: Gud—människa måste upprätthållas, Guds ära bevaras. Det djupaste i Medlarens ord är förlåtelsens ord, men han förkunnar detta icke som en idé, en lära, han *utövar* förlåtelsen. Ordet måste vara personligt. Med detta förlåtelsens ord, så obegripligt, har Guds rike redan kommit. Guds rike, das ganz Andere, är redan närvarande i Kristi person.

Är uppenbarelsens verk betingat av den absoluta motsatsen mellan Gud och människa, så är försoningens verk det så att säga i än högre grad. Motsatsen mellan Gud och människa innebär icke ett avstånd, en opersonlig distans, en metafysisk motsats mellan det oändliga och det ändliga. Motsatsen är betingad av syndens personliga realitet. Förhållandet mellan Gud och människan är stört: en dubbel fiendskap mellan Gud och människan har inträtt, både från Guds sida och människans. Det störda förhållandet framträder personligt i Guds vrede och människans skuld. Det störda förhållandet är självt något oändligt. Endast Gud själv kan upphäva det. Försoningen är så något objektivt och Gud själv är försoningens subjekt. Gud har försonat

världen med sig själv. Det har skett i Medlarens person. Från rättslig synpunkt är försoningens verk ett skuldens betalande, ett strafflidande på korset, från kultisk synpunkt en offerdöd. För syndens skull kunde försoningen ej ske annorlunda, om icke Gud skulle upphöra att vara Gud. I Medlaren, hans person och verk, har Gud mitt i vreden uppenbarat sin kärlek, det obegripliga att han vill återknyta sambandet med syndare; detta är *försoningen*. Denna försoning är något objektivt. Den har skett. På människans sida motsvaras den därav att Gud övertäcker människans skuld; det sker i *rättfärdiggörelsen*, som är den positiva fransidan av försoningen. Försoningens mål är *förlossningen* i Guds rike, fulländningen.

Målet för Medlarens verk är sålunda *Guds herravälde*. Även dettas framträdande har sin betingelse i den absoluta åtskillnaden mellan Gud och människa. Här i mänskligheten, i historien, är Gud den dolde konungen. I Kristus har han framträtt såsom den dolde, mera dold än i profetordet. Rent historiskt har Guds herravälde i världen och mänskligheten fullständigt misslyckats. Men är han sålunda den dolde, så är han dock en konung. Och Kristi död på korset, en missdådares mest föraktliga död, är det största maktbeviset, fattbart endast för tron.

Den uppenbare konungen hör endast det eskatologiska till. Påskbudskapet, Kristi uppståndelse är denne konungs insegel. Men uppståndelsen hör ej historien till, den är ej en historisk händelse, som kan beskrivas, den äger ej objektivitet, utan hör tron till, den är Ur-und Endgeschichte och betyder sålunda historiens upphävande. Uppståndelsen är på samma sätt telos, målet för det kristna livet. Men den ligger ej inom tiden, historien, lika litet som det eskatologiska överhuvud. Tiden och evigheten äro inkommensurabla. Negationernas negation är formeln för våra föreställningar om det eviga livet. Allt mynnar så ut i eskatologi. Ja, hela uppenbarelsens innehåll är eskatologiskt, framhåller också Brunner i konsekvent överensstämmelse med den principiella utgångspunkt, som han lagt till grund för sin dogmatik: den absoluta kvalitetsskillnaden, motsatsen mellan Gud och människa. På denna åtskillnad grundar sig kristendomens absoluthetskrav. Vår nästa fråga blir: Har Brunner själv *konsekvent* hävdad den principiella åtskillnaden och undantagslöst framställt Kristus såsom Medlaren, d. v. s. enda möjliga väg för människan till gudsgemenskap och gudskännedom? Har han m. a. o. konsekvent bevarat den nödvändiga grunden för all dogmatik, för så vitt den

skall göra anspråk på att vara kristen, nämligen hävdandet av kristendomens absoluthetskrav?

II.

Innan vi närmare granska Brunners egen framställning med hänsyn till det uppställda problemet, så låt oss först principiellt granska kristendomens absoluthetskrav i och för sig.

Att den kristna tron djupast är förnuftet och tänkandet en dårskap och den allmänna religiositeten en förargelse, däri torde var och en, som något sökt tränga in i den kristna trons väsen, vara ense med Brunner. Vore nu icke Kristus enligt tron själv *enda* vägen till verklig gudskänedom och gudsgemenskap, vore han endast en väg jämte andra, framträdde kristendomen icke med ett absoluthetskrav, då vore den principiellt omöjlig, då finnes ingen anledning att icke taga någon av de andra vägarna och lämna Kristus å sido, då vore den kristna trons nödvändighet principiellt uppgiven. Men detta skulle ock betyda den kristna dogmatikens fall och upplösning. Alltså för sitt bestånd måste trosläran hävda och ge uttryck åt kristendomens absoluthetskrav. M. a. o. Kristus måste ställas i troslärans centrum, icke blott så att alla inom den kristna tron fallande utsagor relatera till honom, utan även så att varje annan tänkbar väg till gudskänedom och gudsgemenskap uppvisas såsom omöjlig, såsom innebärande sken, självbedrägeri.

Härmed ha vi med hänsyn till Brunners framställning av den kristna trosläran kommit den ovan uppställda frågan närmare: Har Brunner hävdad kristendomens absoluthet i det hänseendet, att varje annan väg till gudskänedom och gudsgemenskap utom Kristus, den bibliska logos, avvisas såsom innebärande sken, självbedrägeri?

Den, som känner Brunners tidigare författarskap, vet, vilken roll det filosofiska logosbegreppet, alltså den i människans naturliga förnuft nedlagda sanningsprincipen, spelar. Den filosofiska logos betyder möjligheten att komma från det mänskliga till det gudomliga på immanent-filosofisk väg. Här är sålunda klyftan mellan Gud och människan överbyggd, här är ett kontinuerligt sammanhang dem emellan hävdad. Den bibliska logos betyder förnekandet av denna möjlighet. I *Die Mystik und das Wort* förelåg ännu enligt Brunners eget medgivande i *Der Mittler* (s. 179, not 1) »ein Schillern des Begriffes Wort zwischen Idealismus und Biblizismus», alltså ett visst

svävande mellan den filosofiska logos och den bibliska logos. Brunner själv och recensenter med honom (P. Althaus) torde nu mena, att i Der Mittler har Brunner låtit tyngdpunkten glida över helt till den bibliska logos. Stundom synes det ock så, som om Brunner helt skulle vilja avvisa varje annan väg till gudskänedom utom den bibliska logos, den en gång skedda, personliga uppenbarelsen i Kristus. Sid. 267 heter det: »Wer wirklich keinen Weg mehr zu Gott weiss, der ist reif — er allein — an den Gott zu glauben, der selbst zu ihm in die Tiefe gekommen ist». Den exklusiva karaktär, som den bibliska logos genom ett sådant uttalande tyckes tillerkännas, förtages emellertid snart åter av andra uttalanden. Den bibliska logos' relation till den yttersta sanningsprincip, som grekerna, alla tiders idealister, kallade logos, låter Brunner nämligen bestå (s. 186 f). Den bibliska logos och den grekiska — idealistiska — filosofiska sammanfalla visserligen icke enligt Brunner, men de stå i relation till varandra. Därför framträder ock motsatsen desto skarpare. Att framhäva denna motsats är Brunners huvudintention. Men skall en real motsats verkligen föreligga, så måste såväl den ena som den andra principiellt hävdas. M. a. o. Brunner måste mena, att det jämte Kristus, den bibliska logos, *verkligen* finnes andra vägar (inom filosofien, spekulationen, idealismen, mystiken etc.) till gudskänedom och gudsgemenskap. Vi finna ock denna åskådning av Brunner själv betygad: »Der Mensch ist auch ausserhalb der Christusoffenbarung der Bibel nicht ohne Gott und nicht ohne Wahrheit» (s. 373). Han framhåller att lagen är »der Berührungspunkt der rationalen und der christlichen Gotteserkenntnis» (s. 414), och hävdar sålunda jämte den genom Kristus förmedlade gudskänedomen en rationell. Han hävdar trots tanken på det radikala onda, som utgör människans väsen och varigenom hon träder i absolut motsats mot Gud, att »solange noch eine Spur von Humanität im Menschen übrig ist, liegt ein Schimmer des göttlichen Ebenbildes über ihm» (s. 447) och att sålunda i människans natur gudomligt och mänskligt på något sätt kommer att mötas. Sid. 372 hävdas: »Der johanneische Logosbegriff ist dem platonischen nicht schlechtweg entgegensetzen». Plato har fjärran ifrån skådat Kristus (s. 373). Ett sakligt sammanhang föreligger mellan den allmänna filosofiska logos och den bibliska (ibid.). Det är falskt att påstå, »dass alle philosophische, mystische und allgemein religiöse Gotteserkenntnis unwahr sei. Sie ist nicht schlechtweg Nicht-wahrheit, sondern sie ist Stückwahrheit, Halbwahrheit» (s. 372). Alltså föreligger enligt Brun-

ner ingen absolut skillnad mellan den filosofiska och den bibliska logos, utan blott en relativ, graduell. Men då den förra innebär möjligheten av en immanent väg från människan till Gud, varvid Gud och människan sättas i kontinuerligt sammanhang med varandra, och då den senare skulle betyda uteslutande en Guds väg till människan, på grund av att sammanhanget mellan Gud och människan är brutet, så har genom den hävdade blott relativa åtskillnaden mellan de två olika vägarna exklusiviteten och allvaret i den kristna uppenbarelsetron förflyktigats till förmån för en allmän uppenbarelse. Men härmed kommer ock kristendomens absoluthetskrav till korta. Den kristna uppenbarelsen blir blott en bland många. Tron på Kristus förlorar sin nödvändighet. Medlaren är icke enda vägen till gudskännedom och gudsgemenskap. Andra vägar stå öppna, även om de visa sig relativt underlägsna. Till gengäld äro de icke såsom den kristna tron för förnuftet en dårskap och för den allmänna religiositeten en förargelse. Förhåller det sig verkligen så, att andra vägar stå öppna, då är det rätt naturligt, att den »moderna människan» ej vill veta av uppenbarelsen i Kristus.

Detta av Brunner antagna sammanhang mellan den allmänna filosofiska logos och den bibliska logos är icke blott ett allmänt antagande, som så att säga ligger utanför och vid sidan om framställningen av den kristna tron, utan i grunden måste Brunner räkna med denna i människans naturliga förnuft nedlagda allmänna sanningsprincip såsom gällande även Gud och hans handlande för att tillbörligt kunna utreda vissa trosutsagor. Man kan hänvisa till framställningen av Kristi ställföreträdande och tillfyllestgörande försoning. Å sid. 401 ff. framhålles, att genom synden är Guds ära angripen. Gud måste reagera, eljest vore han icke Gud. En allmän världsordning kräver det. Det förnuftiga tänkandet kräver det. Lagen, som är beröringspunkten mellan den rationella och kristna gudskännedomen, kräver det. En inom den allmänna filosofiska sanningsprincipen fallande naturrättslig betraktelse måste Brunner anlägga för att få en fast utgångspunkt för framställandet av försoningens nödvändighet. Samma naturrättsligt orienterade betraktelse anlägges för utredandet av straffnödvändigheten. Hela det sätt, varpå Brunner söker göra den gamla satisfaktionsdogmen begriplig, bygger på allmänt förnuftiga förutsättningar.

Brunners bestämmande av dogmatikens uppgift i dess helhet är betingat av det principiella erkännande han givit den allmänna filosofiska

logos vid sidan av den bibliska. Att framhäva motsatsen mellan båda är Brunners huvudintention. Dogmat självt skall vara eine Auseinandersetzung dem emellan (s. 541). Sådillvida är Brunner emellertid oklar, som han ena gången betecknar den allmänna, filosofiska, immanenta sanningsprincipen såsom stående i sakligt samband med den bibliska logos (s. 373) och blott till graden skild från denna, då den filosofiska, mystiska eller allmänt religiösa gudskännen domen icke är att beteckna såsom »schlechtweg Nicht-wahrheit», utan såsom »Stückwahrheit», »Halbwahrheit» (s. 372); andra gången betecknas det utanför den bibliska logos fallande såsom »ungläubiger Irrtum» (s. 542).

I den mån verkligen den allmänna filosofiska logos, som ger uttryck åt en immanent väg från människan till Gud, och den bibliska logos sättas i relation till varandra, sker ett utjämmande av den ursprungligen hävdade principiella motsatsen mellan Gud och människan. Då teologien såsom vetenskap bestämmes som en vetenskap om Gud själv, såsom sker inom den dialektiska teologien, så är redan härmed klyftan mellan människan och Gud utfylld, för så vitt vetenskapen överhuvud är en människans angelägenhet och prestation.

Bestämmes teologien såsom vetenskap på detta sätt, så kommer i grunden tro och vetande att sammanfalla i teologien. Härmed sammanhänger Brunners och den dialektiska teologiens starka framhävande av det intellektuella momentet i tron. Tron får ej vara irrationell, men väl anti-rationell. Sid. 343 ff. företages eine Auseinandersetzung mellan tron och das wissenschaftliche Denken. Det vetenskapliga tänkandet är statiskt, tron är dynamisk och framhäver avgörelsen. Det statiska tänkandet är bundet vid rummet, åskådningen, idén såsom ein Sehdung. Detta är det begreppsmässiga. Det vid tiden bundna tänkandet är det »mytiska». Det som hör rummet till är *Sache*, tiden till *Person*. Allt tänkande överhuvud är bundet vid rum och tid. Här får Brunner en utgångspunkt att förklara det existentiella tänkandet, som på samma gång skall förlöpa i tiden och ge uttryck åt avgörelsen, det etiska momentet. På detta sätt kan Brunner på samma gång hävda trons intellektuella karaktär (art av tänkande) och skilja tron från det vanliga begreppsmässiga tänkandet. Två ting äro närmast att häremot andraga: 1. Det är tydligt, att Brunner fattar tiden i en dubbelmening, dels neutralt såsom föränderlighet, succession, dels etiskt såsom moralisk aktivitet (avgörelse). 2. Tänkandet i rummet och i tiden skall enligt Brunner representera två skilda arter av

tänkande. Man kan härvid fråga: Om tidens form går tillbaka på rummets eller om allt tänkande är tänkande i tid *och* rum, huru går det då med det existentiella tänkandets egenart gent emot det begreppsmässiga, sakliga? — I det starka betonandet av trons intellektuella halt visar sig ånyo det oupphörligt konstaterade sammanhanget hos Brunner mellan den allmänna filosofiska logos, med det begreppsmässiga tänkandet, och den bibliska logos, som enligt Brunner själv skulle vara av personlig art och som ej skulle kunna givas i ett rent tänkande utan endast genom en personlig uppenbarelse.

Har nu icke den allmänna filosofiska logos och den bibliska logos tillräckligt skarpt åtskilts, så har den ursprungliga principen om den absoluta kvalitetskillnaden mellan Gud och människa uppmjukats och Gud och människan på visst sätt satts i paritet och kontinuerligt sammanhang med varandra. Därmed är ock Medlarens absoluta nödvändighet underminerad och kristendomens absolutetskrav undergrävt. Den kristna dogmatikens egen grund har därmed blivit vacklande.

Enligt min mening har därför den kristna dogmatiken följande dubbla uppgift: Negativt att visa, att alla de andra vägarna, rationalismens, idealismens, mystikens, moralismens etc. väg till Gud är Irrtum, misstag, självbedrägeri. Positivt att ställa in allt i den kristna tron under synpunkten av att Kristus är enda väg till Gud. Då och först då är han Medlaren, absolute taget. Då och först då komma den kristna trons transcendens- och nådessynpunkter fram i sin renhet.

A. HJALMAR J. LINDROTH.

G. K. A. BELL: *A brief sketch of the Church of England. London (Student Christian Movement) 1929, 180 s.*

Att på ett strängt begränsat omfång som denna boks ge en exakt och väl avvägd översikt över ett stort kyrkosamfunds historiska karaktär, dess kult och författning kräver ett ovanligt herravälde över materialet och tillika ett klart och opartiskt omdöme. Få torde i båda dessa avseenden för närvarande vara bättre kvalificerade än den nye biskopen i Chichester. Genom sin mångåriga verksamhet som huskaplan hos den förre ärkebiskopen i Canterbury fördes Bell vid unga år in i kyrkoledningens rådslag och vann en sällsynt förtrogenhet med olika sidor av kyrkligt arbete. Under sin korta men framgångs-

rika förvaltning av dekanatet i Canterbury fördjupades hans erfarenhet. Litterärt har han framträtt dels som utgivare av den betydelsefulla aktsamlingen *Documents on Christian Unity* (1924) och av den engelska upplagan av Stockholmskonferensens förhandlingar (1926) samt med den i Cambridge hållna föreläsningsserien *The modern Parson* (1928). Han har även i Uppsala hållit ett par Olaus Petri-föreläsningar om kyrkoenhetens problem från anglikansk synpunkt. Utan att göra anspråk på att vara teolog av facket har han inlagt en stor förtjänst om det vetenskapliga samarbetet mellan olika samfund genom sitt initiativ till den första tysk-engelska teologkonferensen i Canterbury 1927.

Det är därför ingen överraskning att i denna »korta skiss» finna ett mönster för arbeten av detta slag. De inledande kapitlen ge en kyrkohistorisk överblick över den engelska kyrkans öden under de perioder, som i särskild grad bidragit till att skapa dess egenart. Förf. utgår från den suggestiva bilden av en domkyrka, som Canterbury's, där skilda tider rest sina monument, vilka likväl sammansmält till en harmonisk enhet. Genom att städse framhäva kontinuiteten mellan gångna epoker och det levande nuet bär han vittnesbörd om den typiskt anglikanska kyrkosyn, för vilken han själv är en framstående representant. Överblickens korthet har ej hindrat honom från att ge levande och skarpt fixerade bilder av den fornbrittiska och anglosaxiska kyrkan, av den normandiska medeltiden och av reformationen. Vid behandlingen av »The Character of the Church of England» betonas framför allt »comprehensiveness», förmågan att inom samma organisation kunna ge utrymme åt skilda typer och riktningar. Som vittne om reformationens insats uppkallar han dean Church, »whose writings breathe the very genius of the Anglican Communion»: den behöll episkopatet, satte den engelska bibeln i folkets hand, gav det den engelska Book of Common Prayer och satte kronans auktoritet i påvens ställe. Det är dessa fyra faktorer, som alltjämnt hålla samman de divergerande riktningarna inom Englands kyrka. De nuvarande huvudriktningarna tecknas, men det framhålles med rätta, att majoriteten av kyrkofolket icke kan räknas till något parti. Man skulle väl väntat, att i detta sammanhang någon uppmärksamhet ägnats också bekännelsen. Det är ett värtaligt förbiseende, då förf. icke ens i den historiska översikten har något att säga härom: han framhäver Hooker's *Polity* som den främsta apologien för den engelska reformationen, låter både Jewel och Bramhall bära vittnesbörd om dennas karaktär, men

glömmer de 39 artiklarna — vilka dock formellt spela en större roll i den engelska kyrkan än Augustana i den svenska. Däremot får the Book of Common Prayer sitt eget kapitel, där också frågan om dess revision beröres.

Lärorikast för en utländsk läsare är framställningen av kyrkans författning och organisation — de hithörande kapitlen äro: VI. The Bishop and the Diocese; VII. The Parish Priest; VIII. Representative Assemblies; IX. Church Establishment; X. Church Property and Revenues. Här kunna blott några olika punkter beröras. Värdefullt är t. ex. att få en exakt framställning av den engelske stiftsbiskopens verksamhet, av kapitlets funktioner — det har som bekant ingen som helst uppgift i stiftsstyrelsen — samt av de olika typerna av katedraler («the old» och «the new Foundation» samt de i senaste tid upprättade, vilka sistnämnda i regel sakna kapitel). I fråga om sockenprästen betonas på ett vidhjärtat sätt hans uppgift som »Parson», *persona*, i församlingen: att vara allas tjänare, oberoende av vilket religiöst samfund de tillhöra. Biskop Bell har överhuvud ett starkt sinne för folkkyrkans ideal och uppgifter. Framställningen av prästutbildningen visar den stora betydelse, som de (23) teologiska colleges erhållit: praktiskt alla passera dessa före prästvigningen, kandidater med universitetsexamen genomgå en 18 månaders kurs, andra få här tre års utbildning. Detta visar, att kraven på senare tid något skärpts. Dock framgår det, att hebreiska är sällsynt och att även grekiska kan bortfalla. Tillsättningen av kyrkoherdebefattningar tillkommer i 7,000 fall (eller nära hälften av alla) enskilda patroni, i 3,000 stiftsbiskoparna.

Under rubriken »Representative Assemblies» ges en välkommen orientering över den nya representationsordningens invecklade maskineri liksom över de gamla konvokationernas funktioner: de senare ha ingalunda upphört att utöva sina rättigheter, ehuru de till sin sammansättning äro identiska med kyrkoförsamlingens två första »hus», biskoparnas och prästernas. Särskilt klargörande är utredningen om »Establishment». Kyrkan i England fanns före den engelska enhetsstaten och kom att omfatta alla landets invånare:

»It was therefore 'established' not because of any particular act of establishment, but because all members of the nation were as a matter of course members of the Church. And by 'established' is meant neither created (for the Church was organized and flourishing before the nation) nor selected out of a number of other religious bodies

(for there were none), but 'secured and protected by the laws of the land', *stabilita*, made firm.»

Denna kyrkans lagbestämmdhet är ingen skapelse av reformationen, den har växlat från tid till tid — den sista förändringen medförde »the Enabling Act» av 1919 — och den kommer säkerligen att också i framtiden undergå förvandlingar. Som förut påpekats, är förf. emellertid långt ifrån att underskatta betydelsen av kyrkans nationella karaktär — dess uppgift att sörja för hela folkets andliga behov är för honom den värdefullaste sidan av »the Establishment». Han diskuterar innebörden av kronans kyrkoregemente — när drottning Elisabet förklarade sig för kyrkans »supreme Governor» i stället för »supreme Head», som Henrik VIII kallats, innebar uttryckets förändring en avsiktlig begränsning av överhögheten — till *jus circa sacra* för att använda den kontinental terminologien. Svårigheten i den engelska situationen har delvis sin grund däri, att vissa av konungens höghetsrättigheter faktiskt övergått på parlamentet. Förf. ifrågasätter i förbigående, huruvida icke rätten att lagstifta i andliga ting kunde överlätas på konvokationerna och konungen, så att endast frågor rörande den yttre ordningen skulle behöva underställas parlamentet. Slutligen diskuteras möjligheten av »disestablishment» och de förändringar i kyrkans ställning, som därigenom skulle inträda. Måhända kan man ifrågasätta, om det är tänkbart att landets nationalkyrka överhuvud kan upphöra att vara »established», om detta innebär endast dess lagbestämmdhet i någon form. »Disestablishment» skulle då endast innebära en friare, mindre privilegierad form av »establishment». Icke ens frikyrkorna äro helt oberoende av staten — en sådan förändring som de metodistiska samfundens återförening kan icke genomföras utan parlamentets bifall.

Den engelska kyrkans ekonomiska ställning erbjuder vissa intressanta paralleller till den svenska kyrkans. Icke heller i England kan kyrkan som helhet förvärva eller besitta egendom: »In a sense, indeed, the Church of England as such possesses no property at all, for 'Church property' is simply the property of various corporations, ecclesiastical or other, such as bishops, chapters, incumbents of benefices, and so forth.» Men därför kan icke heller kyrkoegendomen mer än enskild egendom betraktas som »national property». Den består av 1) prästgårdar; 2) biskoparnas och kapitlens egendom; 3) tionde eller ersättning därför; 4) fonder, som förvaltas för vissa befattningars räkning; 5) de allmänna fonderna under förvaltning av »Queen Anne's Bounty»

och »the Ecclesiastical Commissioners». De båda sistnämnda tillsammans motsvara hos oss ungefär kyrkofonden och biskopslöneregleringsfonden. Avskrivningen av tiondet, vilket proportionellt sett knappast haft samma ekonomiska betydelse i England som i Sverige, erbjuder intressanta paralleller till motsvarande process hos oss. Tiondebetalning in natura upphörde redan 1836. En lag av 1925 fixerade beloppet och överförde all kyrklig tionde till Queen Anne's Bounty, som skall förvalta den fond, vars ränta beräknas komma att ersätta den gamla tiondebetalningen: denna kommer åter att gradvis avskrivas. Däremot förlorar Queen Anne's Bounty den inkomstkälla, som från början motiverat dess existens, nämligen annater (*fructus primi anni*), vilka nu upphöra. The Ecclesiastical Commissioners har under sin förvaltning det mesta av den gamla biskops- och kapitelegendomen: de betala biskoparnas och kapiteldignitärernas löner samt lämna av sitt betydliga överskott även understöd till fattiga församlingar, anslag till nya tjänster, till prästpensioner m. m. Utom dessa centrala fonder finnes även en tredje, till vilken den svenska kyrkan tyvärr icke ännu har någon motsvarighet: denna förvaltas av the Central Board of Finance och står till kyrkoförsamlingens förfogande. Dess inkomster bestå av frivilliga bidrag och användas, utom för att bestrida kyrkomötets egna utgifter, till prästutbildningen och flera andra kyrkliga uppgifter. Dess budget för 1929 stiger till 146,000 pund st. Synnerligen intressant är den sammanställning av de kyrkliga årsinkomsterna över huvud, som förf. ger: denna visar bl. a. det märkliga faktum, att de frivilliga bidragen överstiga de fasta inkomsterna (9,900,000 p. st. mot 7,200,000). Vid behandlingen av sockenprästernas ekonomiska ställning kunde måhända den stora ojämnhet, som här råder, starkare framhävts, och vilken de ansatser, som gjorts till en rättvisare fördelning av inkomsterna (med bestämda minima), ännu ingalunda lyckats avhjälpa.

De sista kapitlen behandla den anglikanska kommunionen över huvud — där arten av de band, som förena de talrika kyrkosamfundet »overseas» med patriarkstolen i Canterbury, på ett värdefullt sätt belyses — och förbindelserna med andra samfund, inom och utom England. Efter den romerska, den gammalkatolska och de österländska kyrkorna beröres också förhållandet till Sveriges kyrka: här skulle man önskat, att även de svenska biskoparnas svarskrivelse med anledning av beslutet på 1920 års Lambethkonferens omnämns. Vid behandlingen av frikyrkorna dröjer förf. med rätta vid den nya situation, som har inträtt genom the Lambeth Appeal.

Det torde framgå av vad som här anförts, att biskop Bells bok är en förträfflig handledning för var och en som önskar stifta bekantskap med Englands kyrka. Även den, som vunnit någon förtrogenhet med hennes liv, har här mycket att lära. Man skulle blott önska, att vi ägde en lika exakt och klaggörande översikt av den svenska kyrkans väsen och villkor.

YNGVE BRILIOTH.

JUHANI RINNE: *Åbo Domkyrka. Till sjuhundraårsminnet. Helsingfors (Otava) 1929.*

Ett värdigt monument över Åbo domkyrkas avslutade restaurering och sjuhundraårsjubileum har rests genom utgivandet av detta praktfulla planschverk. De synnerligen väl utförda bilderna, vilka ge en god föreställning om den gamla katedralens stränga skönhet, sådan denna framträder efter den ytterst pietetsfulla restaureringen, kunna väl knappast motivera arbetets omnämmande i Teologisk kvartalskrift. Däremot kan det vara på sin plats att här rikta uppmärksamheten på den framställning av kyrkans byggnadshistoria, som verkets redaktör d:r J. Rinne givit i inledningen. Rinne, som inlagt stor förtjänst som ledare av restaureringsarbetena, har djupare än någon förut kunnat intränga i byggnadsverkets gradvisa tillkomst alltifrån de första gråstensmurarnas uppförande omkring 1200. Huvudstadierna utgöras sedan av den första biskopskyrkans avslutande på 1300-talets början, högkorets tillbyggnad (med åttkantiga pelare till skillnad mot de massiva fyrkanter, som uppbära det gamla skeppet), sannolikt fullbordad på biskop Hemmings tid, raden av kapellanläggningar under århundradet därefter, slutligen mittskeppets höjning under 1400-talets senare del. Det nuvarande åttkantiga högkoret daterar Rinne till omkr. 1470. Antagandet, att planen för 1300-talets ombyggnad underställts Åbobiskopens metropolit i Uppsala, utgår från en alltför modern uppfattning av medeltidens förhållanden. Man skulle emellertid önska, att d:r Rinne bleve satt i tillfälle att utge en fullständigt dokumenterad framställning av domkyrkans medeltida historia och därmed också få mer ingående belysa sitt eget verk. Genom det sätt, varpå han lett restaureringen, kan Åbodomens berättas sin egen historia så som kanske ingen annan av Uppsalaprovinsens medeltida katedraler — liksom den också är den kyrka, vars medeltida gudstjänstliv på grund

av bevarade urkunder står klarast för vår blick. Det skulle vara önskvärt, att den teckning av denna sida av dess historia, som biskop J. Gummerus givit (Piirteitä jumalanpalveluksesta Turun tuomiokirkossa keskiajan lopulla, i studier i Finlands kyrkohistoria, Festskrift tillägnad biskop H. Råbergh, Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar XI), också bleve tillgänglig på svenska, helst utökad genom jämförelser med det material vi ha från andra domkyrkor.

YNGVE BRILIOTH.

CUTHBERT BUTLER: *Western Mysticism. The teaching of SS Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life. Neglected chapters in the history of religion. Second edition London 1927. Constable. XCI + 352 sid.*

Redan ämnet för det arbete, på vilket nedanstående rader vilja fästa uppmärksamheten, är i högsta grad intresseväckande. Förf. anser själv, att det parti, som avhandlar Augustinus, är det värdefullaste i hans bok, och denna anmälan kommer också främst att ta sikte därpå. Det är intet mindre än ett försök att ge en framställning av Augustinus' mystik, sedd i samband med den senare (benediktinska) mystiken. Även om förf. icke har alldeles rätt i sitt påstående (s. 24), att dennes »mystiska teologi» ännu icke gjorts till föremål för någon specialundersökning (jfr t. ex. Hessen, Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach den. hl. Augustinus 1919 och andra skrifter av samme förf. eller det värdefulla avsnittet om Die Mystik Augustins i Bernhart: Die philosophische Mystik des Mittelalters 1922), är det påfallande, hur litet man i den moderna forskningen utnyttjat den vunna insikten om Augustinus' nära samband med den historiska mystiken (beroende av nyplatonismen, inflytande på den medeltida mystiken) för att belysa hans åskådning utifrån mystikens frågeställningar. När ett sådant försök här göres, är det blott naturligt, att det kommer från ett håll, där intresset för mystiken är levande. Man kan hos förf. räkna på kongenialitet med ämnet. Cuthbert Butler är en engelsk benediktinerabbot, förut känd bl. a. genom ett arbete om det benediktinska munkväsendet. Om sin nya bok säger han i förordet, att den varit under arbete i 20 år. Det torde emellertid kunna antagas, att arbetet under denna långa tidrymd mindre ägnats åt ett minutiöst genomarbetande av materialet — ty det är icke bokens styrka — än

åt ett genomtänkande av de problem, som den katolska mystiken av i dag har att brottas med. Det är i själva verket ett bestämt praktiskt intresse, som drivit fram hans undersökning, något, vartill jag återkommer. Men förf. gör anspråk på att i första hand giva en objektiv historisk framställning. Därefter skall den också bedömas.

I en inledande avdelning anger förf., vilken innebörd han ger åt ordet »mystik». Han utgår från ordets »traditionella historiska betydelse» inom den kristna teologien från dess första användning hos Dionysios Areiopagites. Hos Augustinus, Gregorius och Bernhard förekommer ännu icke ordet mystik, men dess motsvarighet är »kontemplation». Undersökningen av deras mystiska teologi tar därför sikte på kontemplationen, som dels i en första huvudavdelning betraktas i och för sig (förberedelsen, kontemplationsakten, psyko-fysiska biföreteelser, omedelbart gudsskådande) dels i en andra huvudavdelning, fattad såsom kontemplativt liv ses i sin relation till det aktiva livet. I detta samma schema inordnas materialet från alla tre.

Vad de olika stadierna på mystikens väg beträffar, återfinner förf. redan hos Augustinus de moment, som angivas genom den klassiska indelningen av det andliga livet i purgatio, illuminatio och unio. Han hänvisar därvid till en av ungdomsskrifterna, *De quantitate animae* 70 ff., där vägen till kontemplationen tecknas med sju steg. Det fjärde och femte steget, *virtus* (morality) och *tranquillitas* (calming of the passions) motsvara tillsammans purgatio, det sjätte, *ingressio*, svarar till illuminatio, och det sjunde, *kontemplatio*, sammanfaller med unio. Betraktas emellertid själens förberedelse närmare, synes den utom den egentliga reningen, som är en askes i vidsträckt bemärkelse med både mortifikation och dygdeutövning, också bestå i en koncentration av själens krafter (*recollection*) under introversion, varpå särskilt skildringen i *Confess. X* får utgöra belägg. Det är den som omedelbart leder till kontemplation, och den har hos Augustinus en markerat intellektuell karaktär: »Western mystics commonly represent contemplation as attained to by and in absorption in prayer; but for Augustine it seems to have been primarily an intellectual process — informed, indeed, by intense religious warmth, but still primarily intellectual. It is the search for Something not subject to change, that leads the soul up to God, and it is represented as a great effort of intellect and will». (S. 48.) Men är icke också själva kontemplationen en intellektuell akt? Ätminstone synas de rent metafysiska beteckningarna för objektet (*summum esse. incommutabile esse etc.*) tyda

därpå. Svaret gives efter en exkurs över Augustinus' kunskapsteori i anslutning till hans utredning i *De Genesi ad litteram* l. XII. Där skiljes på *visio corporalis*, *spiritualis* och *intellectualis*. Medan de båda förra förmedla kunskap om fysiska ting, resp. minnes- och fantasi-bilder av sådana, skänker den senare kunskap om icke-fysiska ting, *intellectualia*, *intelligibilia*. Till dem höra intellektet självt (*mens*), själstillstånd sådana som kärlek, glädje, frid och slutligen Gud. Men, såsom t. ex. *De civitate Dei* XII, 23 och *De div.* 83. *quaestionibus* 46 ge vid handen, innefattas också de platoniska idéerna i *intelligibilia*. Om Gud och idéerna äro föremål för en och samma art av kunskap (*visio intellectualis*) — låt vara med den skillnaden, att Gud kan skådas direkt och idéerna endast »i det kroppsliga ljuset», Gud — kan man fråga sig, om Augustinus' tal om *visio Dei* såsom en *contemplatio veritatis* åsyftar något annat än en det spekulativa förnuftets akt, ett intellektuellt fattande av filosofisk eller teologisk sanning, om hans åskådning inte mera är platonism än mystik (s. 56 ff.). Såvitt anmäla-ren fattar den icke alldeles klara argumentationen rätt, går förf:s svar ut på att först i allmänhet antyda, att kontemplerationen hos Augustinus rymmer emotionella inslag av sådan natur, att de otvivelaktigt hänföra honom till mystiken. I det följande andragas särskilt hans uttryckliga identifieringar av de stora abstrakta idéerna med den kristne Guden, förekommande uttryck för mystisk »förening» (*unio*) med Gud och »ekstatisk glädje», hans framhållande av den mystiska erfarenhetens övergående natur (*transiency*) och av dess verkningar för själen av intellektuell art. Allt detta sammantaget tvingar förf. att besvara frågan: mystik eller platonism? därhän, att utan tvivel Augustinus' kontemplerationer äro fullt ut lika religiösa erfarenheter som de högsta och andligaste kontemplerationerna hos de stora kristna mystikerna. Men, såsom förf. i annat sammanhang (s. 298 f.) betonar, man kan ej på Augustinus tillämpa en distinktion mellan filosofisk och religiös kontempleration, som låter den förra vara en enbart intellektuell, den senare en enbart emotionell akt: *his intellectual perception of truth was religious, and his religious experience was intellectual. God as absolute Being, Good, Truth, Beauty was the object not only of his intellectual vision, but at the same time of his religious emotion. Probably in a higher degree than any other saint or seer has he synthesized in his religious consciousness the two faculties of knowing and loving.* — Slutligen beröres av förf. frågan om Augustinus' förhållande till ett par extraordinära företeelser inom mystiken. Först extasen. Ehuru

hans egna skildringar av sina kontemplerationer ej direkt omnämna några psyko-fysiska biföreteelser, synas särskilt hans utredningar i *De Genesi ad litteram* XII förråda bekantskap med extasen, fattad som ett tillstånd, vari anden är fjärrad från de kroppsliga sinnena, ja beskriven såsom ett tillstånd mellan liv och död. Genom sådan extatisk kontempleration förmedlas kunskap om Gud. Därifrån reser sig den sista frågan, om Augustinus antager möjligheten av ett verkligt seende av Gud under detta livet eller om det aldrig kommer längre än till ett seende »i Guds ljus». Denna segslitna tvistefråga för katolsk forskning besvaras av förf. så, att Augustinus medger en sådan möjlighet med avseende på Moses (*Ex.* 32, *Num.* 12) och Paulus (2 *Kor.* 12) och ej förnekar, att det kan komma även andra till del, ja måhända själv tror sig om att ha haft en sådan erfarenhet. Emellertid är det tydligen ej ett sådant högsta seende, som åsyftas i samband med den intellektuella kontemplerationen eller i extasen. — Den andra huvudavdelningen om det kontemplerativa livet i dess förhållande till det aktiva är knappast av samma intresse som den första. Ehuru förf. anser Augustinus vara bestämmande för den senare katolska teorien och fäster stor vikt vid sin framställning, som han menar vara den första uttömmande över detta ämne, kan man ej säga, att det blir stort mer än några torftiga notiser. Förf. refererar Augustinus' skildringar av det kontemplerativa och aktiva livet i anslutning till berättelserna om Rakel och Lea, Maria och Marta och uppehåller sig slutligen vid hans antydningar om ett »blandat» liv (i *De civ. Dei* XIX), varmed kontemplerationens tillgänglighet för alla skulle vara given.

Det är, såsom från början angivits, icke syftet med denna anmälan att utförligare uppehålla sig vid de partier, som behandla Gregorius och Bernhard. I mycket skulle ett referat komma att bli en upprepning. Den väsentliga olikheten mellan de tre anges på ett ställe (*s.* 92 f.) så, att Gregorius är »less intellectual than St. Augustine, less emotional than St. Bernhard». Att Gregorius över huvud anses förtjänt av en särskild behandling trots den påtagliga frånvaron av originalitet och den relativa torftigheten i hans mystik, torde bero på hans betydelse för den medeltida mystiken. Särskilt genom sin *Regula pastoralis*. Naturligt nog består hans egentliga insats i utformningen av förhållandet mellan det kontemplerativa och aktiva livet. Medan Augustinus säges motivera övergången till aktivitet med pliktens eller kärlekens krav, aktger Gregorius mera på den naturliga periodiciteten i det andliga livet, där det aktiva livet får sin plats såsom vila från och för-

beredelse till det kontemplativa. På denna punkt går Bernhard ännu ett steg vidare, i det han såsom en följd av den mystiska föreningen såsom ett »andligt äktenskap» ser den »andliga fruktsamheten» med goda gärningar. Det är att beklaga, att förf. ej gått utförligare in på denna synnerligen intressanta synpunkt, liksom ej heller på Bernhards originella framställning av stadierna på mystikens väg (under bilderna »kyssa Kristi fötter, händer, mun») och av den tvåfaldiga kontempletationen, hjärtats och förnuftets. Men denna brist sammanhänger med det praktiska intresse, som drivit fram undersökningen, och därav betingad begränsning av synpunkterna. Särskilt starkt kommer detta till synes i det avsnitt, som avslutar första huvudavdelningen, där förf. gör en sammanställning av de tre och låter dem representera en specifik »västerländsk mystik». Den karaktäriseras såsom »pre-Dionysian, pre-Scholastic, non-philosophical (med undantag för Augustinus); unaccompanied by psycho-physical concomitants, whether rapture or trance, or any quasi-hypnotic symptoms; without imaginative visions, auditions or revelations; and without thought of the Devil» (s. 187). Han gör gällande, att en sådan »enkel praktisk mystik» var förhärskande i den västerländska kyrkan fr. o. m. 550 till omkr. 1150, då främmande element, främst genom Dionysios' inflytande kommo in och mystiken därigenom råkat i vanrykte. Att förhjälpa mystiken till en renässans i det praktiska fromhetslivet är uppenbarligen förf:s huvudintresse och han tror sig därvid kunna åberopa sig på och anknyta till den »västerländska mystiken».

Detta praktiska intresse har, som redan antytts, övat inflytande på den historiska framställningen. Det gör sig gällande vid avgränsningen av undersökningsområdet. Det begrepp om mystiken, förf. laborerar med, är det traditionella romersk-katolska. Vad han inläser hos Dionysios i hans »mystik» och i de andras »kontempletation» och själv omskriver såsom the experimental perception of God's presence and Being, är intet annat än den skolastiska cognitio experimentalis Dei, vilken betraktas som den kristna religionens fulländning (jfr Andra, Mystikens psykologi s. 13 ff.). Förf:s speciella intresse i sin strävan för mystikens renässans är att hävda denna som en normal erfarenhet, att fastslå en »ordinär» mystiks historiska och religiösa rätt. Detta framgår redan av hans ställningstagande i den häftiga kontrovers om gränsregleringen mellan contemplatio acquisita och infusa, som sedan 1890-talet pågått mellan å ena sedan Sandreau och dominikanerna å andra sidan Poulain och jesuiterna och som i förf:s Afterthoughts fått en in-

tressant framställning. Detta intresse har nu bestämt urvalet av synpunkter för den historiska undersökningen. Det skall ej förnekas, att därigenom vissa viktiga sidor i Augustinus' mystik kommit i skarp belysning. Förf:s misstro mot en alltför filosofisk mystik har kommit honom att starkt markera det intellektuella inslaget hos denne. Det är också av värde att få de psyko-fysiska biföreteelsernas plats bestämd. Däremot tycker man, att det är mindre givande, när diskussionen om kontemplerationen får utmynna i en väl för Augustinus själv skäpligen likgiltig bestämning av den omedelbara gudskunskapens innebörd och omfattning och framställningen av det kontemplativa och aktiva livet i ett konstaterande av kontemplerationens tillgängligheter för alla. Och framför allt torde man kunna säga, att förf:s praktiska intresse medfört, att viktiga sidor av Augustinus' mystik nästan alldeles förbisetts eller feltecknats. Den protestantiska teologien torde här kunna giva värdefulla kompletterande och korrigerande synpunkter (jfr de svenska bidragen: Ljunggren, Den »aktiva» och den »kontemplativa» livsformen i Teologiska Studier tillägnade Erik Stave 1922 och Nygren, Den kristna kärlekstanken hos Augustinus i denna tidskrifts förra häfte). Den får ett säkrare grepp på mystiken genom att se den i motsats till etisk-teistisk fromhet. På Augustinus, som stod under det dubbla inflytandet av nyplatonism och paulinsk kristendom, är denna synpunkt särskilt väl tillämplig. Om man ser på hans religiösa åskådning i enlighet med mystikens schema, skall man på varje punkt kunna finna etisk-teistiska inslag. Man får ej, såsom förf., förbise den stora roll, som övervinnandet av den alltmer personligt fattade superbia spelar i reningen, eller så svagt betona betydelsen av kärleken till nästan för gudsskådandet. I själva kontemplerationen finnes ett moment av aktiv kärlek. Därtill svarar en från Kristus humilis avläst personlig gudsbild, som fyller de opersonliga begreppsbestämningarna med nytt innehåll. Icke minst fattningen av förhållandet mellan det kontemplativa och aktiva livet fordrar uppmärksamhet. Det aktiva livet betraktas av Augustinus också som en naturlig fortsättning av det kontemplativa. Kärleken till nästan är icke blott en förberedelse till utan också ett utflöde ur gudskärleken o. s. v. Det synes mig, som om denna betraktelse med fördel skulle kunna anläggas också på Gregorius och Bernhard och som om det karakteristiska för vad förf. kallar den »västerländska mystiken» just sammanhänger med de starka etisk-teistiska inslagen.

GUNNAR HULTGREN.

EIVIND BERGGRAV: *Spadestikk i kirkegrunn og kulturmark*. Oslo 1929, H. Aschehougs förlag, 180 sid.

Eivind Berggrav har firat sitt tjuogoårsjubileum såsom redaktör av Kirke og Kultur med att utgiva en samling uppsatser, som tidigare varit tryckta i hans tidskrift. Författaren är över hela Norden välkänd för sin friska syn, sin utomordentliga iakttagelseförmåga, sin briljanta framställningsgåva. Allt detta återfinner man i rikt mått i de nu omtryckta uppsatserna. Pregnanta och fyndiga uttalanden möta på var och varannan sida. I formgivningens mästerskap står han givetvis i första ledet bland Nordens teologer och kyrkomän. Men långt mera betydelsefullt är att han äger en tillförlitlig kompass att styra efter. Det som i våra dagar måste krävas av en tidskrift sådan som Kirke og Kultur — det är icke bara att den kan bjuda på intresseväckande synpunkter utan långt mera att den äger en klar och fast kurs, att den kan giva ledning. Tidskriften Kirke og Kultur har redan nått en ganska aktningssjudande ålder. Den har vuxit fram ur ett problemläge som väsentligt skiljer sig från det nuvarande. Bakgrunden utgjordes från början av adertonhundralets karakteristiska brytningar mellan ortodoxistiska och liberala strömningar. Det var Eivind Berggravs styrka att han redan tidigt hade på känn, att situationen icke kunde bemästras blott och bart genom jämkningar mellan dessa ståndpunkter, icke genom justeringar av de svar som från olika håll givits på de diskuterade frågorna, utan att det vore av nöden att nå fram till helt annorlunda orienterad frågeställning. Det intressanta med den nu utgivna essay-samlingen är icke minst att iakttaga huru denna förändrade frågeställning så småningom allt klarare framträder i Berggravs författarskap. I själva verket har han varit det program trogen, som han uppställer i en uppsats från 1911: »vi skal ikke være *med*, heller ikke *mot* tiden, men *foran* den».

Boken kallas anspråkslöst »spadestikk». I grunden är det icke fråga blott om ett eller annat spadestikk, utan om ett plöjnings- och såningsarbete, som säkert redan burit åtskillig frukt och som i framtiden kommer att bära mera.

GUSTAF AULÉN.

Kirken, *Tidskrift for kirkelig orientering*, P. Haase og Søns forlag, København, första årgången 1929.

Det teologiskt-kyrkliga läget i Danmark erbjuder f. n. ett mycket stort intresse. Vid sidan av de riktningar, som varit förhärskande under det senare 1800-talet och under de första decennierna av detta århundrade, har på sistone den s. k. dialektiska teologien vunnit avsevärt inflytande, särskilt inom studentlivet. Kierkegaard har härvid, såsom naturligt är, varit förmedlaren. Men under de senaste åren har man ock kunnat iakttaga förekomsten av ett växande intresse för ett klart och fast kyrkligt program. Ett utslag härav är den sedan i år utgivna tidskriften Kirken, vilkens teologiske huvudredaktör är d:r C. I. Scharling.

Tidskriften har under sitt första levnadsår bjudit på ett rikt och omväxlande innehåll. Man har i ett flertal artiklar uppmärksammat och belyst situationen inom olika kyrkosamfund, såsom särskilt Rysslands, Tysklands och Englands kyrkor. Tidskriftens huvudintresse är emellertid inriktat på att söka stärka kyrkomedvetandet samt på strävanden för gudstjänstlivets liturgiska förnyelse. Dess hållning med avseende på den sistnämnda frågan kan illustreras med några ord av d:r Scharling i en artikel om Svensk og Dansk Højmesse. D:r Scharling skriver: »At der adskillige Steder er en Trang tilstede til en rigere Liturgi, viser de mange Forandringer, der — enten paa egen Haand eller, som vore Kirkelove hjelmer det, med Biskoppens Tilladelse — foretages rundt omkring ved Gudstjenesterne. Hvis alt dette ikke blot fører til Opløsning og Forvirring, vil det en skønne Dag føre til, at et grundlæggende Reformarbejde bliver taget op. Maaske vil da gamle, historisk hjemlede Led av vor Højmesse som Kyrie, Gloria og Halleluja blive skænket os igen. Og maaske vil vi da ogsaa faa den ligeledes historisk hjemlede Fremhævelse av Festdagene ved en rikere Liturgi. — — — Men det vigtigste og første er dog at bruge det, vi har, paa rette Maade. Vi har jo fuld Erfaring for, at vor »Salmemesse» kan danne Grundlaget for en baade rig og skøn Gudstjeneste».

GUSTAF AULÉN.

NYERE LIGNELSESLITTERATUR.

SUPPLEMENT.¹

- Erik Aurelius, Jesu liknelser — allegori eller egentligt tal? Till ärkebiskop Söderbloms sextioårsdag. Stockholm 1926 38-42.
 — Luther och Jesu liknelser. Studier tillägnade Magnus Pfannenstill. Lund 1923 557-564.
- B. W. Bacon, The Matthean Discourse in Parables. Matth. XIII 1-52. Journal of Biblical Literature 1927.
 — The Redaction of Matth. XIII Journ. of Bibl. Lit. 1927 20-19.
- Paul M. Baguet, The parabolic teaching of Christ. Hom. and Past. Rev. 1924 1241-51.
- B. Bartmann, Der Felsenbau Jesu. Matth. XVI 18 in der neuesten Literatur der Gegner. ThGl 1928 1-17.
- Leonh. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel. 1903.
- Erich Becker, Gnostische Einflüsse in der Παρθένοι-Darstellung von El Bagawât. ZNW 1923 140-144.
- van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf die evangelischen Erzählungen. Göttingen 1909.
- K. Bornhäuser, Zum Verständnis von Matth. 16 18-19. Neue kirchliche Zeitschrift 1929 221-237.
- C. A. Bowen, The Kingdom and the Mustard Seed. American Journal of Theology 1918 562 ff.
- A. T. Burbridge, The seed growing secretly. A study in the psychology of the parables. ExpT 1928 139-141.
- F. C. Burkitt, The Parable of the Ten Virgins. JThS 1929 267-270.
- George A. Buttrick, The Parables of Jesus. London 1928 (304).
- D. Buzy, Comment discerner la leçon principale des paraboles? Rev. prat. d'apologétique 1919 715-738.
 — La pécheresse et les deux débiteurs. Revue apologétique 1926 579-600.
- Odo Casel, Die Perle als religiöses Symbol. Ben. Mon. 1924 321-327.
- G. Dalman, Viererlei Acker. Palästina-jahrbuch XXII 1926 120-132.
- F. Delerue, Les paraboles de l'Évangile I—II. St Étienne 1924 (284 + 263).
- James Denney, Criticism and the Parables. The Exp. 1911.
- Johs. Döllner, Das Gleichnis vom guten Hirten in Palästinensischer Beleuchtung. Th. Pr. Qu. Schr. 1921 65-66.
- W. Ewing, The remedies of the good Samaritan. The Exp. 1923.

¹ Utarbejdelsen av denne såvel som av den foregående lignelsesbibliografi er foretatt av E. Molland, Oslo. Der henvises til de i den første liste angivne forkortelser.

- J. G. Fletcher, *Parables*. With woodcut frontispieces by J. J. A. Murphy. London 1925 (155).
- L. Fonck, *Granum sinapis*. *Verbum Domini* 1921.
- *Nuptiae filii regis*. *Verbum Domini* 1922.
- *Ovis perdita et inventa*. *Verbum Domini* 1921.
- *Parabola seminantis*. *Verbum Domini* 1922.
- *Pastor bonus*. *Verbum Domini* 1921.
- *Pharisaeus et publicanus*. *Verbum Domini* 1921.
- *Servus nequam*. *Verbum Domini* 1921.
- Herm. Fränkel, *Die Homerischen Gleichnisse*. Göttingen 1921 (V + 119).
- R. S. Franks, *The Parable of the Pharisee and the Publican*. *ExpT* 1927.
- Maurice Frost, *The Prodigal Son*. *The Exp.* 1924.
- G. Gabrieli, *Le parabole di N. S. Gesù Cristo tradotte e brevemente spiegate ai piccoli e al popolo*. Con le illustrazioni di E. Burnand. Torino 1924 (XV + 141).
- C. Gallina, *Le parabole di Gesù*. Firenze 1927 (378).
- Moses Gaster, *The Exempla of the Rabbis*. London-Leipzig 1924.
- V. Geerebart, *De God-Mensch Christus' Woorden*. I. *De Parabelen*. Bruxelles 1928 (579).
- C. Gennaro, *De authenticitate et fine parabolarum D. N. Iesu Christi*. Augustae Taur. 1920 (70).
- A. H. Godbey, *The Hebrew mašal*. *American Journ. of Sem. Lang.* 1923.
- H. L. Goudge, *The Parable of the Ten Virgins*. *JThS* 1929 399-401.
- Theo. Graebner, *Jesu Gleichnisreden*. Rentlingen 1921 (64).
- L. Haefeli, *»Viele sind berufen«* [Mt 20 16, 22 4]. *Schweiz. Kirchengz.* 1927.
- J. Rendel Harris, *The carobs of the sea*. *The Exp.* 1924.
- P. L. Hedley, *»The Mote and the Beam«* and *»the Gates of Hades«*. *ExpT* 1927.
- Ludw. Heinrichs, *»Und die bereit waren«*. Beitrag zur Auslegung des Gleichnisses von den 10 Jungfrauen. Giessen 1921 (32).
- U. Holzmeister, *Anmerkungen zur Verwendung der Parabeln des Herrn auf der Kanzel*. *Theologisch-praktische Quartalschrift* 1927.
- *»Ego sum vitis vera«* (Joh. 15 1-7). *Verbum Domini* 1925.
- *Officium »boni pastoris«* alii aliter intellexerunt. *Verbum Domini* 1924 328-331.
- Canon Horsfield, *Parables of the Second Coming*. London 1924.
- Hans Hörtnagel, *Bausteine zu einer Grammatik der Bildsprache, insbesondere der evangelischen Parabeln*. Innsbruck 1922 (X + 208).
- E. C. Hoskyns, *The Good Shepherd*. *Theology* 1921.
- H. G. Houseman, *The Parable of the Tares*. *Theology* 1921.

Fr. Jehle, Senfkorn und Sauerteig in der Heiligen Schrift. Neue kirchl. Zeitschr. 1923 713-719.

Kastner, Biblische Zeitschrift 1914.

F. Klein, Les paraboles évangéliques. Paris 1926 (64).

J. Lendrum, Into a Far Country. ExpT 1925.

R. M. Lithgow, The eschatology of the parables. ExpT 1911.

— The nomenclature of the parables. ExpT 1909.

— The symbolism of the parables. ExpT 1909.

Iver K. Madsen, Zur Erklärung der evangelischen Parabeln. ThStKr 1929 297-312.

A. Meyenberg, »Viele sind berufen, aber wenige auserwählt«. Schweiz. Kirchengz. 1927 36-37.

J. Hugh Michael, St. Mark IV 10-12: an interpretation. The Exp. 1920.

James Moffatt, The Story of the Farmer and his Man. The Exp. 1922.

Einar Molland, Καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν. Symbolae Osloenses 1929, fasc. VIII.

J. Mortari, Parabola de filio prodigo. Verbum Domini 1925.

— Perchè Gesù parlò in parabole? Verona 1927.

Axel Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung. Zeitschrift für deutsches Altertum 1909.

F. Orth, Protestantische Monatshefte 1914.

Pellegrino Paoli, L'insegnamento di Gesù nelle parabole del Vangelo. Torino 1920 (207).

F. Perles, La parabole du sel sourd. Revue des Études Juives 1926 122-123.

H. Pernot, Pages choisies des évangiles. Paris 1925.

H. Pernot & D. C. Hesselring, Neotestamentica: ἕνα = omdat. Neophilologus 1926 11-16.

M. Rade, Der Nächste. Festgabe für A. Jülicher, 1927.

Ed. Riggenback, Ein Beitrag zum Verständnis der Parabel vom arbeitenden Knecht (Lc. 17 7-10). Neue kirchl. Zeitschr. 1923.

A. Th. Robertson, The causal use of ἕνα. Studies in Early Christianity edited by S. Jackson Case. New York 1928 49-57.

Willard H. Robinson, The parables of Jesus in their relation to his ministry. Cambridge 1929 (232).

Mario Rossi, Una interpretazione nordica della parabola del figliuolo prodigo. Bilychnis 1924 21-21.

Wilh. Rossmann, Der neue Mensch. Der wahre Sinn der Gleichnisse Jesu. Bremen 1923 (144).

E. Ryser, Die Gleichnisse Jesu. Schw. Reformblatt 1928.

- G. Schurhammer, Eine Parabel Christi im Götzentempel. Kath. Miss. 1921.
 Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung ², 1913, 402-404.
 E. G. Selwyn, St. Luke XII 27 s. Theology 1927.
 M. Splendori, Nel Sopranaturale. Le parabole di Gesù Cristo. Padova 1926 (188).
 A. O. Stander, The parable of Dives and Lazarus, and Enoch 22. ExpT 1922 523.
 J. Steele, The unjust steward. ExpT 1927.
- J. H. Tench, Our Lord's Parables of the Kingdom in the light of British Israel truth. London 1922 (243).
 S. Tonkin, Some unlit lamps. The Exp. 1923.
 — The parable of the treasure and the pearl merchant. ExpT 1922.
- C. A. Webster, The Mote and the Beam. ExpT 1927.
 K. Weiss, Die Frohbotschaft über Lohn und Vollkommenheit. Zur evangelischen Parabel von den Arbeitern im Weinberg, Mt. 20 1-18. Münster 1927 (244).
 A. van Veldhuizen, Nieuwe Theologische Studiën 1926 129 ff.
 — OTI — INA. Nieuwe Theol. . St. 1927 42-44.
 Hans Windisch, Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes. ZNW 1928 163-192.
 J. M. Vosté, De natura et interpretatione parabolarum. Roma 1926 (80).

ANTON FRIDRICHSEN.

30.12.1929