

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 1

I N N E H Å L L

	Sid.
Innebär den gammalkyrkliga kristologin en »hellenisering» av kristendomen? av GUSTAF AULÉN	3
Människan Jesus såsom utgångspunkt för Luthers teologiska tänkande, av SIGFRID VON ENGESTRÖM	17
Den nyere tids parabelforskning, av ANTON FRIDRICHSEN	34
Teologisk litteratur:	
RAFAEL KARSTEN: Inledning till religionsvetenskapen, av Johs Lundberg	56
FREDERIK TORM: Nytestamentlig Hermenevtik, av E. Eidem	59
GÜNTHER HOLSTEIN: Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, av Y. Brilioth	62
Y. BRILIOTH: Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv, av Hj. Holmquist	73
G. W. LINDEBERG: Katolicismen i ljuset av dess missionsverksamhet, av Hj. Holmquist	81
LAURA PETRI: John Wesley, av Hj. Holmquist	82
Fästskrift av universitetet i Hälsingfors; Svenskt kyrkoliv i Finland, av Hj. Holmquist	82
HORST STEPHAN: Glaubenslehre, av Gustaf Aulén	83
PAUL ALTHAUS: De yttersta tingen, av Anders Nygren	86
THOMAS VON AQUIN: Kommentar zum Römerbrief; MARTIN LUTHER: Vorlesung über den Römerbrief 1515—1516, av Anders Nygren	88
ELOF ÅKESSON: Idéernas brottning, av Anders Nygren	90
Diskussionsinlägg	94

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

INNEBÄR DEN GAMMALKYRKLIGA KRISTOLOGIN EN "HELLENISERING" AV KRISTENDOMEN?

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN, LUND.

Under de senaste decennierna av 1800-talet upplevde den dogmhistoriska forskningen en blomstringstid. Så gott som hela det teologiska intresset var under denna tid inriktat på de historisk-kritiska frågorna och då icke minst på de dogmhistoriska problemen. En mängd betydelsefulla idéhistoriska specialundersökningar blevo publicerade. Vår kunskap om den kristna tankens historia vidgades i hög grad. En ledande ställning intogs därvid av A. von Harnacks monumentala dogmhistoriska verk. Harnack var icke blott en mästare på detaljundersökningens område: ingen gav så som han en sammanfattande, sluten och enhetligt koncipierad översikt av det hela. Därför har icke heller något dogmhistoriskt verk ägt ens tillnärmelsevis samma inflytande och betydelse som Harnacks stora dogmhistoriska lärobok.

Vår egen tids dogmhistoriska forskning står i stor tacksamhetsskuld till det utgående 1800-talets och sekelskiftets arbete, icke minst till Harnack. Men på samma gång har det med varje år som gått blivit alltmera tydligt, att den grundsyn, som var ledande för denna tids forskning och som alldeles särskilt tydligt framträder i Harnacks verk, kräver en omsorgsfull revision. Det är blott alltför uppenbart, att man i stor utsträckning dömt efter schematiska och schablonmässiga synpunkter samt att man därför ofta nog icke förmått tränga in till sakens kärna. Bl. a. torde det vara av nöden att grundligt se upp med alla de många slagord, vilka något lättvindigt använts i etiketteringsyfte — jag tänker på uttryck sådana som »naturalistisk», »fysisk», »metafysisk», »intellektualistisk», »mytologisk», »juridisk», »opersonlig-personlig» o. s. v. Med alla dylika termer har man i de flesta fall handskats på ett synnerligen ovarsamt sätt. När man t. ex. avfärdat den gammalkyrkliga kristologin såsom »naturalistisk» och »metafysisk», har man alltför litet beaktat själva den grundtendens som går ut på att framhäva det essentiella i gudsuppenbarelsen. När man förklenande talat om en »fysisk» och »opersonlig» frälsnings-

uppfattning, har man icke sällan med utgångspunkt i en förtunnad eticistisk uppfattning kommit att utdöma centralt religiösa synpunkter. Kampen mot »intellektualismen» har förts så att man snarast kunnat få det intrycket att trosinnehållet skulle vara något sekundärt och mindre väsentligt. När man helt lätt såsom otillbörlig »mytologi» avvisat alla bilder, där Kristi kamp med djävulen o. dyl. målas, måste det fastställas, att man icke förmått tränga igenom tankedräkten in till de djupa religiösa motiv, som ligga därbakom, samt att man så kommit att undanskjuta både det dualistiska elementet i kristendomen och den *aktiva* synen på uppenbarelsen. När man polemiserat mot »juridiska» tankegångar har detta stundom *kunnat* gå ut över den för kristendomen karakteristiska radikala domstanken. När man slutligen velat betrakta »det personliga» såsom det speciella lösensordet för evangelisk kristendom, kan det fastställas, att denna term ofta *antingen* varit tämligen obestämd och innehållslös *eller* — när den använts i polemiskt syfte — orättvis *eller* också i hög grad riskabel. Detta sistnämnda har varit fallet, när man opererat med ett från romantiken och idealismen stammande personlighetsbegrepp, som i själva verket lett tankegången in på antropocentriska banor.

På alla dessa frågor kan jag icke i detta sammanhang närmare ingå. Min avsikt är endast att i all korthet säga några ord om en fråga, som äger avsevärd betydelse för bedömandet av den gammalkyrkliga kristologiska dogmbildningen.

Denna gammalkyrkliga dogmbildning har som bekant kommit till stånd under en månghundraårig brottnig. Det kristologiska problemet var under kristendomens första århundraden det problem, som mer än något annat drog uppmärksamheten till sig. Det möter i skiftande frågeställningar och gestaltningar såsom teologiens egentliga huvudproblem. Detta oerhörda teologiska arbete har avsatt sitt resultat främst i de ekumeniska mötenas bekännelser. Nicaenum och Chalcedonense stå avgjort i förgrunden med sina läror om Sonens väsensenhet med Fadern — homousien — och om Kristi tvenne naturer, vilka enligt Chalcedonense äro oupplösligt och oskiljaktigt men utan sammanblandning och förvandling förenade med varandra. Dessa punkter utgöra det väsentliga innehållet i den gamla kyrkans kristologiska dogma.

Harnack har, såsom välkänt är, velat betrakta denna dogmbildning såsom ett verk av den helleniska anden på evangeliets mark. Är nu detta riktigt? Kan denna formel verkligen sägas återspegla dogmbildningens egentliga karaktär och giva uttryck åt dess väsentliga tendenser? När det heter att den kristologiska dogmbildningen skulle vara ett verk av den helleniska anden på evangeliets mark, så ligger tonvikten uppenbarligen icke på att det som sker sker på evangeliets mark — ty detta är något självklart — utan därpå att det som sker är ett verk av den helleniska anden. Vad Harnack åsyftar att säga är att dogmbildningen är en produkt av denna »helleniska ande» och att den därigenom innebär en »hellenisering» av »evangeliet», av kristendomen. Harnack tänker därvid i första hand på det inflytande som grekisk filosofi skulle ha utövat. Han tänker mindre på inflytanden från vad man i senare tid kallat den hellenistiska mysteriefromheten. Tonvikten ligger på den filosofiska spekulatjonen. Det skulle alltså vara denna spekulatjon, som i dogmbildningen omgestaltat kristendomen, som inställt den i en »helleniseringsprocess», vilkens resultat blivit det gammalkyrkliga dogmat. Såsom stöd för denna åsikt kan ju Harnack till en början hänvisa till det uppenbara faktum att man under hela dogmbildningsprocessen arbetar med grekisk-filosofisk terminologi. Nu är ju detta emellertid ingen avgörande instans för den harnackska satsens rättmätighet. Att man teologiskt skall arbeta med den begrepps värld som är tillgänglig är i grunden en självklar sak. Men därmed är som sagt frågan om »helleniseringen» ingalunda avgjord.

För tydlighetens skull, för att redan från början markera vartåt jag syftar, vill jag endast uppställa en tes, som är den harnackska rakt motsatt. Det är i själva verket så långt ifrån att den gammalkyrkliga dogmbildningen till sin egentliga tendens och innebörd kan betraktas såsom en »hellenisering», att den tvärtom till sin egentliga avsikt och mening betyder ett hävdande av kristendomens egenart i motsättning till *såväl* den grekiska filosofin *som* den s. k. hellenistiska mysteriereligionen. Ge vi akt på vad den gammalkyrkliga kristologin med sina tvenne huvudformler om väsensheten och om de två naturerna vill avvisa, så är detta just precis de för ett »hellenistiskt» tänkesätt karakteristiska tankegångarna: i direkt motsättning till dessa tankegångar vill man hävda de huvudmotiv, som gå tillbaka till den urkristna

kristusbekännelsen och äro karakteristiska för denna. Naturligtvis är det härmed på intet sätt min mening att förneka, att vi inom den gammalkyrkliga kristendomstolkningen skulle påträffa »hellenistiska» influenser. Här förekomma i rikt mått dylika inflytanden såväl från filosofiskt håll — framför allt från stoicism och nyplatonism — som från den s. k. mysteriefromheten. Detta skall alltså alls icke bestridas. Men vad som skall bestridas är att själva den kristologiska dogmbildningen med hänsyn till sin struktur och sin egentliga tendens skulle präglas härav. Tendensen i *denna* är den rakt motsatta och det gammalkyrkliga kristologiska dogmat kan därför snarast betraktas såsom ett skyddsvärn mot den oförnekligt förhandenvarande »helleniseringsprocessen». Denna min tes vill jag nu i det följande söka närmare motivera.

Det är vanligt att man i de dogmhistoriska framställningarna låter den kristologiska dogmbildningens historia sönderfalla i tvenne epoker. Den första epoken skall då anses räcka till Nicaenum. Förhandlingarna under denna tid röra Sonens förhållande till Fadern och resultatet föreligger i den nicaenska bekännelsen till homousien. Sedan denna fråga väl blivit avgjord, komma debatterna under den följande epoken att gälla frågan om förhållandet mellan det gudomliga och det mänskliga i Kristus. Med denna uppdelning vinner man visserligen en schematisk överblick över dogmbildningens historia, men det kan på goda grunder ifrågasättas om icke denna överblick blir en smula *väl* schematisk och om man icke i viss mån därmed fördunklar det inre sammanhanget i den gammalkyrkliga dogmbildningens historia. I själva verket förhåller det sig nog knappast så, att man först s. a. s. avklarar ett problem och sedan, efter väl funnen lösning, griper sig an med nästa. Snarare torde den kristologiska dogmbildningens historia låta sig framställas så, att denna genomgående innebär en kamp på tvenne fronter. Denna brytning har olika faser, den framträder i skiftande gestaltningar, men hela den gammalkyrkliga kristologins historia igenom är det fråga om en kamp på tvenne fronter. Vilka äro då dessa fronter?

Svaret blir: kampen riktar sig *för det första* mot alla försök, som gå ut på att på ett eller annat sätt lösgöra Kristus från Gud, Fadern, samt att under sådana förhållanden betrakta Kristus såsom något slags

mellanväsen; och den riktar sig för *det andra* mot alla försök, som gå ut på att på *det sättet* identifiera Kristus med Gud, Fadern, att den mänskliga gestalten mer eller mindre skulle utplånas och Kristus därmed framträda såsom någon slags teofani. Det må starkt understrykas, att striden *genomgående* utkämpas på dessa båda fronter. Det kristologiska dogmat utformas just under avvisande av båda de här omnämnda tendenserna. Nu är det emellertid uppenbart, att båda dessa tendenser — varhållst och i vilka former de än uppträda — måste betraktas såsom härrörande från ett »hellenistiskt» inflytande. I första fallet — när det gäller tendensen att lösgöra Kristus från Fadern och att betrakta honom såsom ett slags mellanväsen — är det närmast fråga om en influens från grekisk spekulatation, om ett filosofiskt inflytande. I senare fallet — när tankarna gå i riktning åt en teofani — är det närmast fråga om inflytande från »mysteriefromhetens» typ. Det gammalkyrkliga kristologiska dogmat utbildas i strid mot dessa båda hellenistiska inflytanden och med bestämd avsikt att avvisa dem. Saken kan bliva närmare belyst, om vi taga några stickprov från olika håll inom den gammalkyrkliga kristologins historia.

* * *

*

Vi vända oss då först till inflytandena från spekulativt håll och kampen mot dessa — den »antifilosofiska» fronten.

Man kunde då till en början taga sikte på apologeterna, de första gammalkyrkliga teologer, hos vilka man möter en klar och tydlig påverkan av grekisk filosofi. Denna påverkan visar sig vad deras tankar om Kristus beträffar i den s. k. logoskristologin. Termen logos var ju en term, med vilken den grekiska spekulatationen av olika skolor var väl förtrogen. Begreppet gjorde de apologetiska teologerna mycket stora tjänster. Man kunde anknyta till tankegångar, som för den dåtida bildade världen voro högst tillgängliga, när man ville säga, att den logos, vilken verkat såsom »logos spermatikos» såväl inom det Gamla testamentet som inom det grekiska tänkandet, nu hade framträtt och tagit gestalt i Kristus. Terminologin visade sig ytterst användbar — men den hade också sina avsevärda risker. Risken berodde icke bara därpå att logosbegreppet i grekiskt tänkande hade en kosmologisk-

spekulativ orientering utan icke mindre därpå att logos för denna spekulering hade karaktären av att vara s. a. s. en mellaninstans mellan Gud och världen. Logos står förmedlande mellan Gud och värld — han överbygger klyftan mellan den Gud, som befinner sig i ett oändligt avstånd från världen, och denna. När nu detta logosbegrepp användes om Kristus, blir den närmastliggande synpunkten från grekisk utgångspunkt den, att det här egentligen icke är fråga om Guds egen självmeddelelse och närvaro i Kristus utan om en aktualisering och en närvaro av den kraft som förmedlar mellan den alltjämt avlägsne Guden och världen. Det är icke det gudomliga självt, som träder oss till mötes, utan en storhet, som visserligen utgått från det gudomliga men som på samma gång är något från detta skilt. Det är från denna utgångspunkt fullt förklarligt, att apologeterna kunde omtala den i Kristus framträdande logos såsom en »deuteros theos», såsom en andre Gud. Det för hela denna betraktelse avgörande är i grunden det abstrakta gudsbegreppet — Gud tänkt såsom den där tronar i ett abstrakt och oåtkomligt fjärran: mot denna bakgrund är det ingenting överraskande, att tanken på mellanväsendet gör sitt inträde i kristologin. Den filosofiskt orienterade logosidén står i tjänst hos detta abstrakta gudsbegrepp.

Ett filosofiskt inflytande av helt annan art, men i grunden ledande till ett analogt resultat möter oss inom den alexandrinska teologin. Origenes' kristologi är ett vidlyftigt kapitel — blott en huvudpunkt kan här beröras. Det är i ögonen fallande att den origenistiska kristologin icke äger en enhetlig karaktär. Man kan finna uttalanden, som gå i riktning åt den senare nicaenska tankegången, ja, man kan t. o. m. påträffa själva det nicaenska lösensordet *homousios*, men å andra sidan talar Origenes också om Sonens självständiga »hypostas», om Sonen såsom något skapat o. s. v. samt slutligen om Anden såsom representerande s. a. s. ännu ett steg längre ned på skalan. Det är med tanke härpå icke förvånande, att det origenistiska arvet kom att skiftas mellan en origenistisk »höger» och en origenistisk »vänster», varvid måhända den sistnämnda kunde uppställa de mest legitima arvsanspråken. Den filosofiska bakgrunden för Origenes' kristologi — i den mån denna gav anledning till invändningar — är hans emanationslära, det nyplatoniska inslaget. Även denna tankegång verkar i samma rikt-

ning som logosbegreppet, då detta behåller sin filosofiska ursprungsbeteckning: resultatet är i båda fallen en abstraktionsprocess. På emanationslärans grundval kommer människan i beröring med från Gud utgångna krafter, som utströmma från honom s. a. s. i fallande dignitet — först Sonen, så Anden o. s. v. — men hon möter icke egentligen Gud själv, ty Gud själv tronar även här ovan allt i en abstrakt oåtkomlighet. Det må antecknas, att det från religiöst synpunkt sett är relativt likgiltigt, om tankegången är övervägande »deistiskt» eller övervägande »panteistiskt» orienterad — i intetdera fallet finnes utrymme för den religiöst väsentliga synen på Gud såsom den levande, aktivt handlande, sig själv meddelande Guden.

Mest ohöljda framträda de tendenser, som ligga i den filosofiskt helleniserande kristologin hos Arius och inom den s. k. arianismen — det var ju också gentemot denna den skarpaste striden utkämpades. Här förkunnas rent ut, att Sonen är »av annat väsen» än Fadern samt att han på grund härav icke kan äga någon fullkomlig inblick i eller meddela någon full kunskap om Guds väsen. Han står såsom en mellaninstans mellan det oåtkomligt gudomliga å den ena sidan och människan, världen å den andra. Vi ha här att göra med en kristologi, där det filosofiskt-hellenistiska inflytandet dominerar och där därför också den bakomliggande »gudsbilden» är typiskt hellenistisk-filosofisk: Gud såsom den oåtkomlige, fjärran varande Guden. Men det blir också just mot *denna* hellenistiska kristologi som oppositionen intensivare än någonsin riktas: Välbekant är att den opposition, för vilken Athanasios var den främste representanten, argumenterar med rent religiösa motiv: han finner att just det som kristustron s. a. s. står för på detta sätt går förlorat — ett sådant mellanväsen för oss icke fram till någon fullkomlig gudskänedom och det ger oss icke den frälsning och det liv, som stammar från Gud själv. Man byggde alltså på rent religiös grund, när man uppställde satsen om Sonens väsenshet med Fadern och när man sedan efter Nicea under långvarig kamp förde denna sats fram till slutlig seger. Oppositionen mot en av den grekiska filosofin *sakligt* beroende kristologi har i själva verket hela tiden gjort sig gällande — ville man här nämna något namn framför andra, vore det väl Irenaeus. Men det som nu sker — vid Nicea och närmast efter — är att den sega dragkampen till-

spetsas i en akut kris och att därvid den rent religiöst motiverade synpunkten segrar över den filosofiskt orienterade. Det är alltså i öppen motsättning till en helleniserande kristologi (och i fördold motsättning till ett helleniserat gudsbegrepp) som den ledande gammalkyrkliga teologin uppställer sin formel om homousien och i sammanhang därmed senare formeln om den gudomliga »naturen» i Kristus. Det är icke den »helleniska» utan den kristna anden som segrar på Nicaeamötet.

Det har stundom sagts, att logoskristologin avgick med segern inom den gamla kyrkan. Man skulle med ännu större skäl kunna säga, att den kristologi, som vann seger på Nicaeamötet och därefter innebar logoskristologins övertagande. I varje fall blir *den* logostanke eliminerad, som har anknytning till den grekiska filosofin och som är förbunden med föreställningen om ett mellanväsen. Om en logoskristologi kan det härefter endast talas, försåvitt som logos toges i den betydelse, som möter redan i prologen till Johannesevangeliet, där det om det »Ord som blev kött» heter: »Ordet var Gud». Ty allt hänger för denna segrande kristologi därpå, att det är fråga om ingenting annat och ingenting mindre än ett det gudomligas eget inträde i mänsklighetens värld, en Guds egen självmeddelelse och hans egen aktiva närvaro. Och *denna* tanke står i skarp motsättning till all karakteristisk hellenistisk-filosofisk åskådning. Så snart denna senare spekulation utövar något sakligt inflytande, söker den ovillkorligen på ett eller annat sätt — genom sitt logosbegrepp eller genom emanationsläran — att finna en rationell utväg att undkomma den paradox, som är själva huvudsaken för den segrande kristologin. När Paulus talar om Korset såsom en dårskap för »grekerna», så kunde förvisso detsamma sägas om det som är den gammalkyrkliga kristologins huvudtema, om den syn denna kristologi vill hävda, vare sig den talar om inkarnationen eller om homousios eller om den gudomliga naturen i Kristus. Det gammalkyrkliga kristologiska »dogmats» kompass har oavslutligen denna inriktning: det gäller Guds eget kommande till oss, hans fulla och effektiva självmeddelelse, hans »inträde» i denna syndens och timlighetens värld. En randanmärkning må tilläggas. Vad termen »gudomlig natur» beträffar må man icke genast komma med de sedvanliga beskyllningarna för »naturalism» och för ett »fysiskt»

betraktelsesätt. Själva uttrycket kan visserligen lätt förleda oss till en dylik tolkning. Men ordet natur har i själva verket här alls icke samma »fysiska» innebörd som det under senare tider fått. Det man avser är icke att tala om någon speciell gudomlig »fysis», någon gudomlig kroppslighet, utan i stället att med all makt hävda, hurusom vi i Kristus möta icke något mellanväsen, icke någonting lägre än Gud, utan ingenting mindre än det essentiellt gudomliga, Gud själv.

* * *

*

Men den gammalkyrkliga kristologin har också en annan front. Om det nyss var fråga om en front mot den grekiska filosofins sakliga inflytande på kristologin, så är det nu mera fråga om en mot-sättning till tankegångar, som stamma från eller hänga samman med den s. k. mysteriefromhetens typ. Den andra frontens kamp gäller alla bemödanden att på så sätt identifiera Kristus med Gud, att det historiska skjutes undan och de konkret-mänskliga dragen försvinna från kristusgestalten. För att begagna ett i denna tid stundom brukat uttryck skulle man kunna säga att man värjer sig mot strävandena att komma loss från »historiens skandalon». Oppositionen gäller sådana kristologiska typer, som gå under namn av doketism och modalism, senare i försvagad form fortsatta i monofysitism, monoteletism och besläktade företeelser under tiden efter Nicaea.

En lösning av det kristologiska problemet i doketisk-modalistisk riktning står, såsom lätt synes, i samklang med för mysteriefromheten karakteristiska tankegångar. Teofaniföreställningen har här sin naturliga hemort. Det är väl förklarligt, att dylika synpunkter på Kristus redan tidigt skola göra sig gällande. De ligga s. a. s. i luften. Spårren därav se vi som bekant redan i det Nya testamentet — särskilt i de johanneiska skrifternas polemik mot dem som neka, att Kristus »kommit i köttet». Under den följande tiden ha de gammalkyrkliga fäderna rik anledning till uppgörelse med gnosticismen och Marcion. Men kristologin av teofanitypen — om jag får kalla den så — är icke inskränkt till dessa mera vid sidan av kyrkan stående företeelser. Den har helt visst gjort sig gällande på många håll och då haft ett påfallande fast grepp om fromhetslivet. Det starkaste vittnesbördet härom är den vitt ut-

bredda och högst inflytelserika modalismen. Denna kristologi har uppenbarligen haft gamla och starka rötter inom kristenheten. Den var medveten om sin egen goda rätt och sporde med förvånad uppsyn sina vedersakare: vad ont göra vi, då vi upphöja Kristus? (En randanmärkning i förbigående. Från klarhetens och översiktlighetens synpunkt sett synes det mig ytterst tvivelaktigt att — såsom i regel sker i de dogmhistoriska framställningarna — under »monarkianismens» överrubrik samordna modalismen med den s. k. dynamiska monarkianismen. I själva verket representera modalismen och den dynamiska monarkianismen helt motsatta typer: den dynamiska monarkianismen var en föregångare till arianismen, men modalismen tillhör den rakt motsatta fronten.)

Mot den slags identitet mellan Gud och Kristus, som förfäktas av kristologin av teofanitypen, har den gammalkyrkliga dogmbildningen vänt sig alltifrån de johanneiska skrifternas skarpa ord mot sin tids »gnostiker». Chalcedonense betydde ett auktoritativt fastställande av denna kristologis obehörighet. Såsom ett intyg om hur mycket man fruktade denna slags lösning kunde man erinra om huru pass svårt Nicaenum hade att slå igenom — *ett* skäl härtill var utan tvivel att man fruktade att homousios skulle kunna tolkas i riktning åt denna »modalistiska» identitet mellan Gud och Kristus. Mot teofanitypen ville man inom den gamla kyrkan hävda vad man kallade Kristi »mänskliga natur», hans sanna mänsklighet. Man fruktade ett falskt förmänskligande av det gudomliga. Och denna den ledande kristologins hållning gentemot »identitetskristologin» har i själva verket lika stora anspråk på vår uppmärksamhet som den förut omnämnda oppositionen mot vad vi möjligen kunde kalla »separationskristologin».

Kristus är icke en teofani, han är icke s. a. s. Gud i synlig gestalt. Han är vår broder, en människa såsom vi, men i denna mänskliga gestalt möter oss — i det fördolda — Guds eget »väsen», Gud själv, ingenting ringare än detta, intet mellanväsen. Det förhåller sig icke så, att Gud skulle bliva föremål för ett yttre skådande — han uppenbarar sig mitt i ringheten för trons öga. Detta är den egentliga meningen med den chalcedonensiska formeln om de tvenne »naturerna», som äro förbundna med varandra oupplösligt och oskiljaktigt men utan sammanblandning eller förvandling. Man observere denna negativa

formulering. Det här fixerade kristologiska dogmat vill icke söka åstadkomma någon slags rationell sammanjämkning, det vill icke giva någon förklaring av huru det gudomliga och det mänskliga skall kunna tänkas förbundet med vartannat. Man stannar vid ett hävdande av den paradoxala sammansynen. Också häri har denna formel sin styrka — det visar sig nämligen att, så snart man vill försöka åstadkomma någon slags rationell förklaring, såsom fallet var i de följande kristologiska stridigheterna och ofta senare, antingen den »sanna gudomen» eller den »sanna mänskligheten» kommer till korta. Det senare blev i själva verket fallet inom den följande utvecklingen inom den grekiska kyrkan. Man förmådde icke oavkortat bliva vid vad Chalcedonense velat förfäktat — vi kunna se detta i den s. k. enhypostasiteologin och hos Johannes Damascenus, den grekiska kyrkans store lärare: det mänskliga hotade här att bliva någon slags abstrakt mänsklighet, som den gudomlige logos iklädde sig på samma sätt som man ikläder sig en klädedräkt. Men tendensen i Chalcedonense ligger i öppen dag: dess formel syftade lika mycket att förbliva vid homousios som att hävda den »sanna mänskligheten».

* * *

Det som nu anförts torde i själva verket tillfredsställande betyga riktigheten av den tes, som i början uppställdes. De »helleniserande» inflytandena inom den gamla kyrkans teologi må vara huru stora som hälst — det gammalkyrkliga kristologiska dogmat kan dock under inga omständigheter beskrivas såsom ett verk av »den helleniska anden». Ser man till själva de avgörande huvudmotiven i denna dogmbildning, så te sig dessa till sin egentliga syftning och mening så långt ifrån såsom en hellenisering av den ursprungliga kristustron, att de tvärtom innebära den mest påtagliga opposition mot båda de olika former av helleniseringssträvanden, som göra sig gällande inom den gamla kyrkan. Det kristologiska dogmats egentliga innebörd är att de ursprungliga kristologiska huvudmotiven hävdas såväl i motsättning till den hellenisering, som är knuten till den grekiska filosofin i dess olika former — där tendensen alltid går ut på en separation av Kristus ifrån Gud — som till den hellenisering, vilken hänger samman med mysterie-

typen — där tendensen alltid går ut på en direkt identifikation, på att betrakta Kristus i stil med en gudomlig teofani. Själva dogmbildningen såsom sådan bildar alltså en motvikt till den hellenisering, vilken onekligen förekommer inom den gamla kyrkan. Beaktar man icke tillbörligt detta den kristologiska dogmbildningens egentliga huvudsyfte, måste man komma till en fullkomligt skev värdering av hela den gammalkyrkliga kristologin.

Till min korta utredning om innebörden av den gammalkyrkliga kristologin fogar jag ett par slutreflexioner. Först ett ord om det kristologiska dogmat och monoteismen. Otaliga gånger har det gammalkyrkliga dogmat klandrats för att det skulle innebära en avvikelse från den rena och klara monoteismen. Redan det föregående har i själva verket visat huru obefogad en dylik anklagelse är. Vad själva kristologin beträffar, så är uppenbarligen just »homousios» skyddsvärnet kring den rena monoteismens tanke. Man vill icke veta av någon Gud vid sidan av den Ende, utan just denne ende Gud är det, som sänker sig ned och träder in i denna syndens och timlighetens värld. Skapelsens Gud, universums Gud är icke någon annan än den frälsningens Gud, som är verksam i Kristus och som gör frälsningen till något gripbart och tillgängligt mitt i syndens och dödens värld. Detsamma gäller f. ö. också om pneumatologin. Frälsningen är något en gång för alla givet genom den seger som vunnits, men den är på samma gång i färd med att förverkliga sig i människolivets värld varhållst Anden är på färde — den Ande, som icke är någon från Gud själv skild Ande utan som, även den, är »av samma väsen» som Fadern och därför »livgivaren». Det kunde tilläggas, att den vesterländska formeln »filioque» i själva verket visar sig ligga i linje med dogmbildningens egentliga syfte. Formeln åsyftar uppenbarligen att ytterligare accentuera den strängt monoteistiska tankegången. Det skulle kunna sägas att dess innersta tendens måste vara att hävda den gudomlige Andens kvalitativt bestämda karaktär. Nu är det visserligen alls ingenting överraskande att man så ofta velat beskylla det gammalkyrkliga dogmat för triteistiska tendenser. Den terminologi som brukas, när det talas om »tre personer» i gudomen, synes onekligen leda tankarna i triteistisk riktning och har också faktiskt mången gång under kristendomens senare historia tolkats i denna riktning. Men det

måste dock fastställas att en dylik tolkning icke ligger i linje med den ursprungliga syftningen. Uttrycken *prosopon* och *persona* hade på de gamla kyrkomötenas tid ingalunda samma betydelse av utpräglad individualitet som personbegreppet så småningom och alldeles särskilt genom senare tiders filosofi fått. En tolkning i triteistisk riktning betyder därför *de facto* en omtolkning, som visserligen håller fast vid den gamla bokstaven men som förlorar dess andemening.

Till sist en kritisk randanmärkning, som är högst nödvändig. Vill man hävda att Sonen är av samma väsen som Fadern, så måste detta uppenbarligen betyda, att Faderns »väsen» gör sig förnummet i Sonen. Eller med andra ord: den kristologiska formelns ledande grundtanke måste vara, att den avgörande gudsuppenbarelsen låter sig finna i Kristus och att därför själva gudsbilden måste få sin prägel och halt av kristusgestalten och kristusgärningen. Om detta icke blir resultatet, blir den kristologiska formeln i grunden ingenting annat än en tom formel. Kristologins egentliga syfte är alltså att vara ett skyddsvärn kring den specifikt kristna gudsbilden. Kristologins verkliga betydelse ligger till sist helt och hållet däri att den s. a. s. står för den karakteristiskt kristna gudsbilden. Detta är kristologins princip. Från denna synpunkt sett är det då något högst betydelsefullt att den gamla kyrkan under hård kamp åt olika håll förmått bygga upp de formler, som äro ägnade att skydda kristendomens egenart — ty kristendomens egenart är identisk med den kristna gudsbildens egenart. Men nu kommer då den kritiska frågan: har man inom den gamla kyrkan verkligen dragit konsekvensen härav? Har man tillämpat den uppställda principen? Om denna fråga än icke utan vidare kan besvaras med ett rent nej, så måste man under alla omständigheter säga, att den princip, som är kristologins egentliga nerv, endast ytterst bräckligt blivit tillämpad. Även om man skulle vilja bedöma den gammalkyrkliga teologin aldrig så välvilligt, så kan man icke gärna påstå, att synen på Guds vilja och hjärtelag skulle genomgående och på ett avgörande sätt blivit bestämd av kristusgestalten och kristusgärningen. Tvärtom komma vi här till ett område, där typiskt hellenistiska och f. ö. även typiskt judaiserande motiv rikligen vunnit insteg. Men dessa motiv vinna då uppenbarligen insteg icke på grund av kristologin eller i sammanhang med den utan *trots* kristologin och i strid med dennas

egentliga intentioner. Vårt resultat blir alltså, att den kristologiska dogmbildningen såsom sådan är ett verk av den urkristna anden samt att den, rent principielt sett, står såsom ett skyddsvärn kring kristendomens egenart. Men risken är att man mer eller mindre stannar vid själva principen och att man icke, eller också endast ytterst bristfälligt, drar den teologiska konsekvensen av vad man faktiskt hävdar. Man kunde, för att taga en bild, säga, att den gammalkyrkliga teologin bygger upp murarna till ett monumentalt kristet tempel, men att tempelns inre ännu ger ett ganska brokigt intryck med altaren av olika slag.

Ingen har i kristenhetens historia så som Luther gjort allvar av den gammalkyrkliga kristologins princip. Han har till det yttersta fullföljt den kristologiska grundsatsen: att se Gud i Kristus. Därför faller det ett visst egendomligt ljus över den harnackska satsen att reformationen skulle beteckna en det kristologiska dogmats »utgång». Långt snarare skulle man kunna tala om en »ingång». För att fortsätta med den nyss brukade bilden: Luther vandrar in i templet och bygger upp därinne i koret ett enda altare, som får behärska det hela.

MÄNNISKAN JESUS SÅSOM UTGÅNGSPUNKT FÖR LUTHERS TEOLOGISKA TÄNKANDE.

AV DOCENT SIGFRID VON ENGSTRÖM, UPSALA.

Ett av de oftast citerade Lutherorden är hämtat ur en predikan av år 1523: »Die schriffte hebt fein sanfft an und füret uns zu Christo, wie zu einem menschen und darnach zu einem herren uber alle creatur, darnach zu einem herren uber alle ding, darnach zu einem got. Also kum ich fein hyn in das Got erkennen. Nun die Philosophi haben wöllen oben anheben, da sein sie zu narren worden, man muss von unten anheben.»¹ Man har i detta ord velat finna uttrycket för en av de grundläggande principerna i Luthers teologi. I motsats mot den skolastiska teologien kräver Luther, att man skall »börja nerifrån», att »*människan Jesus*» och ej metafysiska spekulationer skall vara utgångspunkten för det teologiska tänkandet.

Liknande tankar återkomma ofta i Luthers författarskap. Här må blott hänvisas till ett välkänt ställe ur stora Galaterbrevskommentaren, som jag refererar i nära anslutning till Luthers eget uttryckssätt.

Med anledning av Gal. 1: 3 framhåller han, att vi skola avhålla oss från spekulationer över det gudomliga majestätet. »Att grubbla häröver är outhärdligt för kroppen, för att icke tala om själen.» Påven, turken och svärmarna vända bort sina ögon från Kristus och ställa fram för sig Gud Fadern och tala med Honom, bedja till Honom och leva med Honom, såsom munkarne tänka: så vill jag göra, då skall Han se därtill samt till mitt munklöfte. De som så tänka stöta bort Kristus medlaren. Men den sanna kristna teologien lär, att man skall lämna å sido »Gud själv» (ipsium deum) och framställa för sig *medlaren*. Om du vill vara trygg utan fara från djävulen och ditt samvete, må du icke veta av någon annan Gud än denna *människa* och hålla fast vid denna *mänsklighet*. När det är fråga om förhållandet till Gud, må allt grubbel över det *gudomliga majestätet* fara. Om du då kommer

¹ XII 587 13. Där ej annorlunda angives, citeras i det följande Weimarupplagan av Luthers Werke.

och skjuter framför dig munkkåpa och tonsur, skall samvetet säga: Han är omätlig. Vill du finna den rättfärdiggörande, accepterande Guden, må du hålla dig till den *människovordne*. Han har själv sagt: jag är vägen. När vi ha att brottas med döden, synden och lagen, skola vi icke veta om någon Gud annat än den *inkarnerade*, människovordne. Gäller det att disputera med turkar, judar eller svärmare om någon annan punkt, så må du disputera, så gott eller illa, du kan. Men när det gäller vår salighetssak, måste vi hålla oss till *medlaren*, den människovordne. Paulus förbinder alltid Jesus Kristus med Fadern, emedan han vill förkunna en kristen teologi, som icke börjar i toppen, såsom alla andra religioner, utan nerifrån. Vi måste stiga upp på Jakobsstegen, å vars krön Gud tronar, men vars fötter stå på marken vid Jakobs huvud. Då det gäller din salighet må du med åsidosättande av alla tankar på lag och filosofiska läror kasta dig ned inför *krubban och moderns sköte samt se barnet vid sin moders bröst*, se det växa och dö. Då kan du undkomma skräck och villfarelse¹.

Det ligger mycket nära till hands att förstå denna tankegång så, att den kristne enligt Luther genom betraktandet av Jesu mänskliga gestalt ledes fram till vissheten om Gud och hans barmhärtighet. »Jesu persons makt över vårt hjärta är vår religions livsprincip», säger Herrmann². »Jesu inre liv» fattas då som den avgörande gudsuppenbarelsen. Något mera allmänt heter det i von Harnacks Dogmengeschichte: Gottes Gnade ist nur offenbar an dem geschichtlichen Wirken des geschichtlichen Christus³. Det betecknas här som det för tro och teologi betydelsefullaste i Luthers reformation, att han gjorde den historiske Kristus till den enda grundvalen för vår Gudskunskap (einziges Erkenntnisprinzip Gottes)⁴. Denna tanke kan närmare preciseras så, att Jesu mänskliga gestalt genom sin i ord och verk, framför allt i sin död betygade kärlek är Guds fadershjärtas spegel d. v. s.

¹ XL: 1 s. 75 f.

² Der Verkehr des Christen mit Gott⁶, s. VIII.

³ D: G. III 837.

⁴ Jfr ib. 838 not 1. Wäre die Gottheit Christi für Luther nicht vor aller erfahrung ein selbständiges Datum gewesen, . . . so wäre für ihn nichts verloren gewesen. Denn er hätte die Gottheit Christi aus der Anschauung des geschichtlichen Wirkens des Menschen Jesus gewonnen.

uppenbarar hans hjärtelag mot oss¹. »Die wahrhaft göttliche Macht wird in weltüberwindender Geduld und Liebe offenbar².

Om Jesu mänskliga gestalt hade denna avgörande betydelse för Luther, måste man förvånas över att han i sina otaliga predikningar så jämförelsevis sällan söker visa upp hur den gudomliga kärleken avslöjas i Jesu hela beteende mot människorna. Att söka sammanfatta de spridda dragen i evangelierna till en enhetlig bild synes vara honom relativt främmande. En konkret bild av Jesu »inre liv» är det tydligen icke angeläget för honom att skänka sina åhörare.

Luthers livfulla fantasi förnekar sig visserligen icke vid behandlingen av de evangeliska texterna. Med påfallande realism kan han måla situationer och stämningar. Han kan väl också ur Jesu handlingssätt vid olika tillfällen hämta lärdomar om Guds väsen och vilja. Till berättelsen om valet av de tolv apostlarna fogar Luther reflexionen, att man därav kan finna, att Gud ej har anseende till person. Han utväljer ringa människor åt sig till redskap, för att alla må förstå, att Guds verk utföres ej med mänskliga krafter utan med Guds hjälp. — Kristi umgänge med publikaner och syndare ådagalägger, att han icke vill binda sig genom lagiskt väsen. I åtskilliga evangeliska berättelser finner Luther vidare exemplifierat, hur tron prövas: det gäller att icke se men dock tro. Han lär också av Mästarens uppträdande mot syndare, att ingen förgäves söker barmhärtighet³. Men alla dessa tankar äro reflexioner mera i förbigående. Går man igenom Kyrkopostillan, torde man där icke finna en enda predikan, i vilken huvudtemat är en betraktelse över Frälsarens liv såsom Guds fadershjärtas spegel. Icke heller i övrigt har jag kunnat finna något ställe hos Luther, där den *konkreta* kunskapen om Jesusgestalten och Jesu jordiska verksamhet framställes såsom enda vägen till en rätt Gudskänedom.

Däremot finnes det talrika uttalanden och tankegångar, enligt vilka den rätta kunskapen om Gud vinnes *oberoende* av den konkreta kännedomen om Jesu jordiska verksamhet. Enligt Luthers åsikt skulle kristen tro mycket väl kunna bestå, även om vi alls icke hade evangelierna. Tron behöver nämligen ej mera än ett enda gudomligt löfte

¹ Jfr Gottschick, Luthers Theologie, 27.

² H. Schultz i Z. K. G. IV s. 101.

³ E. A. 63, 113. LII 243; X: 1: 2 s. 430, 16, VIII 355 ff.

att hålla sig till. När Luther skall trösta bedrövade samveten och giva de ängsliga en fast grund för deras tro, hänvisar han icke i första rummet till egna upplevelser — så allraminst — eller till fakta eller till den konkreta bilden av Christus consolator. Han uppmanar i stället sina medbröder i tron att ta fram och ställa för sitt öga något enkelt ord ur den heliga Skrift sådant som Guds löfte till Abraham: i din säd skola alla folk på jorden varda välsignade. Den som behjärtar det ordet, förstår, att han icke kan bygga på något eget. Frälsningen kommer allenast genom Abrahams säd: Kristus. Detta ord anbefaller Luther i predikningarna över 1 Petr. ej blott som ett enkelt minnesord, vilket i sig skulle innesluta och göra närvarande en i verkligheten långt rikare kunskap. Det är nödvändigt, säger han, att även de, som icke kunna läsa, ordentligt lära sig några språk ur Skriften, *åtminstone ett eller två*, och därigenom få en fast grund att stå på¹. Ordets syftning på Kristus och frälsningen genom honom måste de givetvis förstå. Men det är uppenbart, att Luther här icke menar, att tron helt och hållet hänger på en levande bild av Jesu person och kärleksgärningar.

I hans egen inre utveckling synes ej heller betraktandet av den evangeliska Jesusgestaltens konkreta drag ha haft någon *avgörande* betydelse. Det var icke företrädesvis till minnesbilden av publikaners och syndares vän, han flydde, när anfäktelsens stormar gingo över honom. Icke heller synes denna bild ha varit en väsentlig faktor i det reformatoriska genombrottet. Vägledande var själasörjarens påminnelser om trosbekännelsens ord: jag tror på syndernas förlåtelse. Och det egentligen avgörande för honom var ett gammaltestamentligt profetord, det av Paulus i Romarbrevet 1: 17 citerade: »Den rättfärdige skall leva av tro». Det ordet hade enligt hans egen utsaga öppnat himmelens port.

För den, som med Andens hjälp tar emot Guds ord, finnes det enligt Luthers tanke otaliga enskilda Skriftord, vilka var för sig erbjuda tillräcklig grund för tron. De kristna behövde strängt taget icke *många* ord. Men genom särskild nåd har Gud överhopat oss med exempel och språk, för att vi må bli fasta i tron². Ur protoevangeliet ensamt

¹ XII 361, 6.

² XII 438, 14.

kan man t. ex. härleda hela kristendomen. I ordet: »jag skall sätta fiendskap mellan din säd och kvinnans säd etc.», ligger alltsammans inneslutet. Aus dem spruch folget novum testamentum¹.

Luthers uttalanden om de olika bibliska skrifternas inbördes värde förråda tydligt, att vikten för honom icke ligger vid »Jesu inre liv» eller vid kännedomen om hans jordiska levnadslopp. Johannes' evangelium, Johannes första brev, Pauli brev till romarna, galaterna, efe-sierna och Petri första brev äro de böcker i Bibeln, »som visa oss Kristus och lära allt, som är nödvändigt för dig att veta, även om du aldrig skulle få se eller höra någon annan bok eller lära». Pauli och Petri brev äro vida viktigare än de synoptiska evangelierna. I själva verket skulle ej ens alla de nämnda skrifterna vara nödvändiga. Första Petri brev ensamt innehåller allt, som en kristen behöver veta. Aposteln har intet uteglömt. Han har mästerligt beskrivit tron, kärleken och det heliga korset samt lärt, hur vi skola kämpa mot djävulen².

Anledningen till att de paulinska skrifterna sättas framför de synoptiska evangelierna, är, att S. Paulus, som icke berättar något om Jesu liv, dock klart uttrycker, *varför* han kommit och hur man skall använda honom. Därför är evangeliet i Pauli brev rent av klarare och tydligare än i de fyra evangelierna³. Evangeliet i evangeliet är nämligen rättfärdiggörelseläran. Was ist das Evangelium anders denn die predigt, das Christus hab sich selb geben fur unss, das er unss erlöset von sunden, das alle die das glewben, sollen gewisslich auch so erlöset seyn⁴. I jämförelse med det paulinska evangeliet har synoptikernas Jesusbild ett mycket underordnat värde. Den kan tjäna oss till föredöme. Men i och för sig är icke anblicken av Jesu fullkomlighet oss mera till gagn än åsynen av vilket helgon som helst⁵.

Denna uppfattning gör Luthers ställning till Gamla testamentet

¹ XXXVII 365, 32.

² XII 397, 3.

³ X: I: I s. 46, 17.

⁴ Ib.; jfr XII 300, 4.

⁵ X: I: I s. 11, 8: Wie du sihest, das er bettet, fastet, den leuten hilfft und liebe ertzeyget, sso solltu auch thundyr und deynem nehisten . . . da mit ist Christus dyr nichts mehr nutz denn cyn an der heylig. Seyn leben bleybt bey yhm und hilfft dyr noch nichts . . . Das hewbtstück und grund des Euangelij ist . . . das du nit tzweyffelst, er selb Christus mit solchem thun und leyden sey deyn, darauff du nicht weniger mügist vorlassen, denn als hettistu es than, ia als werist du der selbige Christus.

mera förståelig. Genomgående hävdar han, att G. T. har samma evangelium som N. T. och att fäderna i G. T. hade samma tro som de kristna. Denna ståndpunkt vore orimlig, om först betraktandet av Jesu bild gäve den rätta kunskapen om Gud. Men nu är det enligt Luthers mening i stället så, att fäderna i G. T. i kraft av det profetiska löftet hade samma tro som den kristna församlingen. Alla Guds trogna från världens skapelse hava haft samma tro på förlåtelse av nåd för Kristi skull utan all egen förtjänst¹. Till denna tro leddes Adam genom protoevangeliet (»ehuru han dock icke visste, om den kommande frälsaren skulle bli man eller kvinna»), och sedan är löftet den gyllene tråden i hela den heliga historien. Själva trons art påverkas ej därav, att fäderna förlitade sig på den Frälsare, som enligt det profetiska löftet *skulle* komme, medan senare släkten trodde på Frälsaren, som redan *kommit*. Fäderna trodde på Guds löftesord. Så göra även senare släkten, vilka genom *Ordet* erhålla kunskap om Kristus.

Någon principiell skillnad mellan G. T. och N. T. i fråga om det religiösa innehållet föreligger icke enligt Luthers mening. Evangelium är löftet om syndernas förlåtelse. Lagen är den gudomliga fordran som anger, vad vi borde göra. Bådadera finns i alla den hel. Skrifts böcker. Gud har alltid förbundet dem med varandra².

Det är så långt ifrån, att N. T. skänker ett klarare ljus, att vi tvärtom måste bygga vår tro på Gamla testamentet. Apostlarna ha hämtat all sin kunskap ur G. T.³. Det finns icke ett enda ord i Skriften, som icke redan implicite innehålles i Mose böcker⁴. Paulus bygger ju för övrigt på några obetydliga ställen i G. T. och gör därav

¹ VII 598 ff., särsk. 600, 1; X: I: 1 s. 427, 4; X: I: 2 s. 5 f., s. 60, 17; XL: I s. 338, 10, 337 f., 550, 12. XXIV 99, 18: Und ist ynn diesem kurtzen sprüche eingeschlossen alles was das Euangelion und unser glaube in sich helt, Als das ein auffstehung und ander leben nach dem tod komen sol, Item das man alleine durch den glauben from und selig werde. . . . Da stehet das Adam ein Christen ist gewest schön so lang fur Christus gepurt, Denn er eben den glauben an Christum gehabt hat, den wir haben . . . er hat eben das empfangen durch seinen glauben, das ich empfangen habe, Christum hat er nicht mit augen gesehen wie auch wir, Er hat yhn aber ym wort gehabt, so haben wir yhn auch ym wort. . . . Der glaube ist eben einerley, So sind alle veter eben wie wir duch das wort und glauben rechtfertig worden.

² X: I: 2 s. 158 f. Den åtskillnad mellan G. T. och N. T., som Luther i olika sammanhang framhäver, behöva vi här icke ingå på. Jfr t. ex. XII 275 f.

³ X: I: 1 s. 181, 15; s. 185, 7.

⁴ X: II s. 73, 3.

en sådan förkunnelse, att envar tvingas säga: det är sant¹. Om Luther blott hade Moses och vore lika rik i Anden som profeterna, skulle han också — menar han — ha varit i stånd att skapa Nya testamentet.

Denna värdesättning av Gamla testamentets löften låter ej gärna förena sig med tanken, att betraktandet av Kristi jordiska levnadslopp (das geschichtliche Wirken des geschichtlichen Christus) vore enda vägen till kännedom om Guds nåd. Det blotta betraktandet av »människan Jesus» är för övrigt icke nog för väckandet av tron. Hos Jesus av Nasareth kan den blotte iakttagaren ej upptäcka mera än hos andra människor. »Det var fördolt, att Han var Kristus, Guds son, livet, vägen, sanningen och allt gott». Ingen kan veta något om allt detta, vilken ej hör det genom evangeliet och tror dess ord². Mot förnuft och alla sinnen måste man hålla sig allenast till det från himlen uppenbarade ordet: »Denne är min älskade son», eller till änglarnas hälsning: »i dag är eder född Frälsaren, som är Kristus, Herren»³.

Om den konkreta bilden av Jesu jordiska gestalt icke har någon *avgörande* betydelse vare sig för Luthers religiositet eller för hans teologi, måste man fråga sig, hur han så starkt kan betona nödvändigheten att bygga på »*människan*» Jesus eller att lägga Kristi »*mänsklighet*» till grund för kunskapen om Gud. I vilken mening kan Kristus vara Guds fadershjärtas spegel, om den konkreta bilden av Mästaren icke är den enda möjligheten att lära känna Guds hjärtelag?

För att finna ett svar på denna fråga är det till en början angeläget att beakta, vilka vägar det är som Luther förkastar, då han anbefaller de troende att rikta sina blickar enbart på människan Jesus.

Med dessa ord avvisar han kontemplationens väg. »Att sätta sig i ett hörn», att söka avskildhet och stillhet leder ej till målet, om man förbigår Ordets vittnesbörd om medlaren. De ekstatiske upplevelser, som man i avskildheten eftersträvar, äro bedrägliga⁴. *Ordet* må väl begrundas i stillhet och avskildhet. Men om man vänder blickarna

¹ XXXVII 365, 10.

² X: I: 2 s. 127.

³ XXXVII 43 f.

⁴ XXXIX 389 f.

bort från Ordet för att i sitt eget inre, i själens djup förnimma det gudomliga, finner man ej den sanna kunskapen och gudsgemenskapen.

Understundom framhåller Luther, att Gud överhuvud är oåtkomlig för vår tanke, om han ej möter oss i en gestalt, avpassad för vår fattningsförmåga. Därför måste han uppenbara sig i Jesu historiska gestalt. Alldeles samma tanke uttalas emellertid också om Ord och sakrament. Luther torde därför icke, då han talar om gudsuppenbarelsen i Kristus sätta den *historiska* Kristusgestalten i matsats till *andra former* för Guds uppenbarelse — t. ex. det profetiska löftesordet.

Att betrakta Kristi mänsklighet ställes däremot i motsats till betraktelsen av »det gudomliga majestätet» vilket ofta nog såges vara förnuftets väg till Gud. Luther åsyftar med detta uttryck (*divina majestas, nudus deus*) närmast den gudomliga allmakten och vederställande rättfärdigheten. På svenska borde man kanske återge de skiftande uttrycken med en vändning sådan som »Gud i hans suveräna makt». Att genom betraktelsen av Kristi mänsklighet lära känna Gud står i motsats till tankens sysslande med den absoluta allmakten och den omutligt fordrande, heliga viljan. Det gudomliga majestätet är den suveränt utkorande och förkastande gudomsviljan. Kristus avslöjar däremot Gud såsom idel barmhärtighet. Det gudomliga majestätet vedergäller efter förtjänst — såsom då domen går över Sodom — den i Kristus uppenbare Guden förlåter för Kristi skull. Huvudsaken är för Luther, att den, som förbigår Kristus medlaren, i Gud ej kan finna annat än den rättfärdige domaren. Därför måste man börja nerifrån med människan Jesus.

Att lära känna Gud i Kristus är sålunda motsatsen till gärningarnas väg. I predikningarna över Joh. 14—16 har Luther ofta anledning att komma in på frågan i vilken mening Kristus är vägen. Det är nu påfallande, att han här genomgående framhåller, att Kristus är vägen i den bemärkelsen, att vi icke genom egna gärningar utan genom tro på hans död för vår skull vinna frälsning. Att komma till Fadern är intet annat än att gå från död till liv, från synd och fördömelse till renhet och rättfärdighet i Guds ögon, från jämmer och kval till evig glädje och salighet. Till detta mål är Kristus ensam vägen, »all lära om gärningarnas förtjänst och egen rättfärdighet är utesluten»¹.

¹ XLV 508, 4.

Att söka Gud på andra vägar är fåfångt. »Ingen må mottaga någon annan person eller annat medel, för att nå Gud än Kristus allena». Luther själv hade varit munk och plågat sig med fastor, vakor och köld, emedan han icke trodde på Kristus utan betraktade Gud som en fruktansvärd domare. Därför sökte han i helgonen andra förespråkare. Men det var allt förgäves¹. Endast tron på Kristi nåd för oss till Gud. — Även då Luther utlägger ordet »den som har sett mig, han har sett Fadern», tolkar han det på samma sätt som ordet om Kristus såsom vägen. Endast tron på förlåtelsen för Kristi skull giver en rätt kännedom om Gud.

För bedömandet av meningen med Luthers ord om nödvändigheten att utgå från Jesus såsom människa, är det också av betydelse att se efter till vilka sidor av Kristi mänsklighet, han hänvisar. Man skall då finna, att han ofta riktar uppmärksamheten på *barnet* i Marias sköte. Betraktelsen av humanitas Christi skall stanna inför den gudomliga kärlek, som drivit Sonen att lämna »det himmelska slottet» och gå in i ett fattigt jordelivs tunga villkor. I det stycke ur Galaterbrevskommentaren, som anfördes i början av denna artikel, slutar Luther med maningen att nedfalla »inför krubban och moderns sköte och se Kristus dia, växa och dö». För att undkomma tankarna på det gudomliga majestätet, må människan rikta sin blick »på Sonen, född av jungfru Maria och liggande hos boskapen i krubban». När man ser, hur mycket ont som händer i världen, kan man ej tänka annat än att Guds vrede vilar över jorden. Det tycks, som om han blott vore änglarnas Gud och icke brydde sig om människorna. Men inför krubban i Betlehem förstår man, att Gud, då han närmar sig oss på detta vis, vill människorna väl. Ty han har icke kommit några andra varelser så nära. Och vi människor ha ej heller kommit något skapat så nära. Gud härskar icke blott över oss, bor icke blott ibland oss, utan har själv velat bli människa².

Då Luther erinrar om Kristi mänsklighet, är det därjämte en annan punkt i den heliga historien som hans tanke dröjer vid: korset. »Må vi gå till detta gossebarn, som vilar i modern Marias

¹ a. a. 481 f.

² E. A. 6, 201; jfr ib. 190.

sköte, samt till offerlammet, som hänger på korset, där skola vi rätt se Gud, där få vi blicka in i Guds hjärta och förstå, att Han är barmhärtig och att Han icke vill syndarens död.»¹ Denna sammanställning av krubban och korset möter även på flere andra ställen. I den första disputationen mot antinomerna läsa vi t. ex. »Det är farligt, att utan Kristus som medlare söka att med mänskligt förnuft utforska och förstå gudomens fördolda väsen (nudam divinitatem), såsom sofisterna och munkarna ha gjort och lärt andra att göra. Skriften säger: »ingen människa kan se mig och leva», och för att vi må undkomma denna fara, har det inkarnerade Ordet givits oss, vilket ligger i *krubban* och hänger på *korsets trä*»².

Det finns visserligen, som ovan nämnt, uttalanden, i vilka Luther framhåller det trösterika i att Herren i himlen är lika barmhärtig som Frälsaren var emot skröpliga människor under sitt jordelivs dagar³. Men jag har icke kunnat finna, att Luther gör bruk av dessa tankar, då han vill belysa nödvändigheten att börja nerifrån. Han tänker då *icke* i första rummet på den godhet och helighet, som präglar Jesu jordiska gestalt eller det »numinösa» i hans väsen l. d. Det är icke Jesu umgänge med sin tids människor, som i främsta rummet avspeglar Guds hjärtelag. Visserligen kan man även däri se Guds fadershjärtas spegel. Men i och för sig är det varken den syndfria fullkomligheten eller gudsmedvetandets renhet eller något liknande, som för de i mörkret trevande avslöjar, hurudan Gud är till sitt väsen och sin vilja. I ett förut citerat yttrande säger Luther, att därigenom är Jesus för mig icke mera än andra helgon. »Seyn leben bleybt bey yhm und hilfft dyr noch nichts»⁴.

¹ XLIII 73, 4.

² XXXIX 389, 10.

³ X: I: 1 s. 97: Das erst heysst auf kriechisch Chrestotes und ist das freuntlich, lieblich wandelln ey nss gutigen lebens, das yederman gern mit demselben menschen umbgaht unnd seyn geselschafft fast süss yderman tzu gunst und lieb reytzet, der die leutt wol leyden kan, niemant voracht, niemant mit sawren, harten seltzamen geperden oder weyssen voriagt, mag yderman tzuvorsichtlich umb yhn seyn, tzu yhm gahn und mit yhm handelln, gleych wie die Euangelii Christum abmalen unter den leutten. . . . Also hatt sich gott auch durchs Euangelium unss ertzeygt. Jfr även XLV 527.

⁴ Jfr även XVI 217, 8: Non pro se erit persona Christus, ut sine macula sit pro sua persona iustus, *per hoc ipse sat haberet, ego nihil.*

Jesu mänsklighet blir uppenbarelsen av Guds väsen och vilja först för den, som i tro anammar, att denna »människa», som föddes i ringhet och lider korssets död, är Guds enfödde Son, vilken utblottat sig själv för att bringa människorna livet, samt att all hans rättfärdighet räknas oss till godo. »Om han (Kristus) har utgivit sig själv i döden för våra synder, då är han förvisso icke en plågare (tortor) och nedslår icke de förkrossade, utan upprättar de fallna, lugnar och tröstar de förskräckta. Annars skulle Paulus ljuga, då han säger 'som har utgivit sig själv för våra synder'. Om jag definierar Kristus på det sättet, definierar jag rätt och fattar och har den rätte Kristus. Då skjuter jag ifrån mig begrundandet av det gudomliga majestätet och håller mig till (hæreo) Kristi mänsklighet.» *Att bygga sin gudskunskap på Kristi mänsklighet är att betrakta Gud såsom den, vilken i Kristus försonade världen med sig.*

Denna tanke framhäver Luther genomgående, då han behandlar vad det vill säga, att »känna Kristus». »Att känna Kristus såsom av Fadern sänd är intet annat än att tro och veta, att han kommit på jorden, dött för våra synder, uppstått från döden samt förvärvat och skänkt oss syndernas förlåtelse»¹. Att känna Kristus är att veta, *varför* han kommit². Lärjungarna, som levat med Jesus, »kände» honom icke på grund därav. Att känna honom är att veta, vad man skall anse om honom, vad vi hava i honom och hur vi skola bruka honom. De blotta fakta om honom äro icke nog.

Själva uttrycket »känna Kristus» kan Luther visserligen använda om »berättelserna och historien om hans lidande». Att se Kristus som förebilden är också i viss bemärkelse att känna honom. Men det är ej denna kännedom om Kristus, som låter oss blicka in i Guds väsen och vilja. I en predikan »om den helige Andes tröst i förföljelsen» utvecklar Luther klart, hur han tänker om den genom Kristus förmedlade gudskunskapen. Det finns två slag av kunskap. I det ena fallet bygger man på vad man hört av andra. Som en hörsägen kan man anamma tron på Gud Fader allsmäktig. Men denna tro tränger icke ned i hjärtat, ty man menar ändå, att saligheten hänger, åtminstone till en del, på egna gärningar. Hjärtats uppblåsthet gör, att man

¹ XXVIII 98, 22.

² X: III s. 123, 29.

varken kan känna Gud eller Kristus. »Men att känna Kristus är att veta, att han är utgiven för oss och har lagt min synd uppå sig, så att jag håller före, att allt mitt eget är intet ... samt att Kristus skänkts mig, att hans lidande, hans rättfärdighet och all hans dygd även äro mina ... Därefter går jag vidare med Sonens tillhjälp till Fadern och ser att Kristus är Gud samt har stigit ned i min död, min synd och mitt elände och ger mig sitt välbehag. Då inser jag Faderns godhet (freuntlichen willen) och hans stora kärlek, som intet hjärta kan förnimma ... då tänker jag: Se det är Guds vilja och välbehag, att Kristus gör detta för mig. Då jag ser detta, förnimmer jag Guds stora ousägliga barmhärtighet och kärlek, i det han utgiver sin käre Son för mig i smälek, skam och död ... På det sättet måste vi lära känna Gud allenast i Kristus, de däremot som hålla på med egna gärningar, känna icke Kristus, de veta icke heller vad Gud gjort genom Kristus.»¹

Det egentliga kärleksbeviset från Kristi sida, vilket tillika avslöjar Faderns hjärtelag, är, att Kristi rättfärdighet tillräknas oss. »Därav se vi, hur övermåttan barmhärtig Faderns vilja med oss är, då han lagt vår synd och dess skam på sin älskade ende Sons axlar, på det att Han icke skulle behöva fördöma oss².» Det är sålunda icke i första hand eller enbart Jesu mänskliga gestalts höghet och helighet, som är uppenbarelsen av den gudomliga kärleken. Först då det genom Frälsarens egna ord och genom det gudomliga vittnesbördet i övrigt (t. ex. genom Johannes Döparen) blir förkunnat, att Frälsarens verk har denna betydelse, att han bär världens synder, först då känner man Kristus och genom honom Fadern.

Då Luther anbefaller teologien, att »börja nerifrån», att taga sin utgångspunkt i Kristi mänsklighet betyder det fördenskull alls ej, att han skulle kunna hänvisa varje enskild kristen till att med bortseende från Skriftens läror om Kristus betrakta »människan Jesus» för att genom denna betraktelse självständigt utvinna den kristna gudsbilden. Såsom mångfaldiga ställen betyga, vill Luther därmed uttrycka, att den kristna läran om Gud måste få sin prägel genom begrundandet av Kristi till-

¹ X: III s. 154 f. Jfr X: I: 1 s. 473, 22. En viktig, utförlig framställning finnes även XX 227 f.

² X: I: 2 s. 85, 14.

fyllestgörelse för vår synd. Alla tankar om Gud, som allenast röra sig med den suveräna allmaktens begrepp, äro missvisande. Falska äro också — i viss bemärkelse — de tankar om den dömande rättfärdigheten, som den kristne kan ledas till genom att lyssna till lagens och samvetets röst eller genom att betrakta Guds straffdomar i historien. Guds verkliga väsen och vilja förnimmer endast den, som vet, att Gud utgivit sin ende Son till världens frälsning och i nåd tillräknar dem, som tro, Kristi rättfärdighet. Insikten härom kan emellertid icke vinnas endast genom betraktelsen av Jesu livslopp och den kärlek, han därunder bevisar. Det mest andaktsfulla sysslande med det empiriska i Jesu gestalt förhjälpas ingen människa till en klarare bild av Gud. Gudsuppebarare blir Kristus först då det från förnuftets synpunkt orimliga budskapet anammas, att all Kristi rättfärdighet och allt hans lidande räknas den, som tror, till godo.

Om den här givna tolkningen av Luthers mening med talet om Kristi mänsklighet som utgångspunkt för det teologiska tänkandet är riktig, följer också därav, att reformatorn med sitt framhävande av »människan Jesus» alls icke bereder sig möjlighet att intaga en friare ställning i förhållande till de kristologiska dogmerna. Varje sådan medveten eller omedveten intention är honom främmande. Det finns några Luthercitat, som vandrat från verk till verk inom Lutherlitteraturen och oavlåtligt återopats till stöd för uppfattningen, att Luther kunde stämpla de metafysiska utsagorna om Kristus såsom ovidkommande för tron («etwas für den inneren Glauben des Herrzens Indifferentes»). Denna uppfattning beror, så vitt jag kan finna, på otillräcklig förtrogenhet med Luthers språkbruk.

Det i detta sammanhang oftast citerade belägget är hämtat ur predikningarna över 2 Mos. (1525): Also haben in die Sophisten gemalet, wie er Mensch und Gott sey, zelen seine beine und arm, mischen seine beide Naturen wunderlich in einander, welches denn nur eine Sophistische erkenntnis des Herrn Christi ist, denn Christus ist nicht darumb Christus genennet, *das er zwo Naturen hat, was gebet mich dasselbige an?* Sondern er treget diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Ampt und werck, so er auff sich genomen hat, dasselbige gibt im den Namen¹.

¹ XVI 217.

Till denna predikan, liksom övriga i serien, finnas latinska anteckningar av Rörer ¹. Den latinska formuleringen, som möjligen är mera tillförlitlig än Aurifabers 1564 tryckta tyska version, är betydligt mildare. Framför allt saknas ekvivalent till det skarpa: *das er zwo Naturen hat, was gehet mich dasselbige an?* Tar man hänsyn till den latinska formuleringen säger Luther ingenting annat, än vad han otaliga gånger annars framhåller, att den sanna tron hänger på, att vi till bekännelsens ord kunna tillfoga »för mig», *est mihi deus, mortuus pro me etc.* Sammanhanget, i vilket det citerade ordet står, ger, vill det synas, full bekräftelse åt riktigheten av en sådan tolkning. Luther dryftar frågan, varför påskalammets skulle vara av hankön. Han förkastar tolkningen, att därmed antydes, att Frälsaren skulle vara man. I stället finner han däri uttryckt, att liksom mannen är hustruns huvud och hon har del i allt, vad han äger, så har den troende del i huvudet Kristus. »*Non pro se erit persona Christus, ut sine macula sit, pro sua persona iustus, per hoc ipse sat haberet, ego nihil.*» Härpå följer det citerade ordet, varmed ytterligare understrykes, att det är på delaktigheten i Kristus allt kommer an. »Han är min, och allt, vad han har, är mitt.» ² Vad Kristus *är*, hade ingen betydelse för oss, om vi ej fingo räkna oss allt Hans till godo. — Ur denna tankegång kan man omöjligt pressa fram, att det för tron är oväsentligt, vad man lär om Jesu person.

Även om man håller sig till den tyska versionen, synes Luthers språkbruk *förbjuda* den slutsatsen, att han genom sitt uttalande vill stämpla tvånatursläran som oväsentlig. Ofta då Luther talar om den naturliga gudskunskapen, enligt vilken Gud fattas såsom Skaparen och Dommaren, säger han: *quid hæc ad nos? nihil vero ad nos* ³. Detta betyder ju alls icke, att han anser, att tanken på Skaparen och Dommaren hör till de punkter i läran, som man efter behag kan anamma eller skjuta åt sidan. De servo arbitrio liksom hans olika utläggningar av första budet och första artikeln belyser, vilken plats denna tanke intar i hans åskådning.

¹ Stället i fråga lyder enligt den latinska versionen: *Sic sophistæ eum depinxerunt, quomodo humanitas venerit in divinitatem. Christus non dicitur Christus, quod habet naturam humanitatis et deitatis, sed ab officio et opere, quod suscepit, non quod suscepit carnem et sanguinem, sed quod ista effluit nobis, hoc facit nos Christianos.*

² Ib. 219, 2.

³ T. ex. XLIII 240, 25; 243, 32.

Skulle man vara berättigad att tolka stället ur Exoduspredikningarna på det sätt, som ofta sker, vore man par conséquence också berättigad att förfäkta, att Jesu sedliga fullkomlighet icke heller ägde någon betydelse. Ovan har anförts ett ord ur inledningen till Wartburgpostillan: wie du sihest, das er (Christus) bettet, fastet, den leutten hilfft und liebe ertzeyget, sso solltu auch thun dyr und deynem nehisten. Aber das ist *das geringst* vom Euangelio, dauon es auch noch nit Euangelium heysen mag, denn *da mit ist Christus dyr nichts mehr nutz denn eyn ander heylig. Seyn leben bleybt bey yhm und hilfft dyr noch nichts*¹. Det hos Jesus, som icke har mera betydelse, än vad helgonen prestera, är svårligen ur trons synpunkt omistligt. För ingen del vill jag härmed påstå, att Luther skulle tillmäta Mästarens fullkomlighet så ringa betydelse. Men den anförda parallellen torde visa, hur omöjligt det är att tolka ett sådant uttryck som »das hat er für sich» på det anförda sättet. Om Frälsarens sedliga fullkomlighet använder Luther här alldeles synonyma uttryck med dem, han brukar om tvånatursläran »Seyn leben hylfft dyr noch nichts». Omedelbart före det anförda stället ur Exoduspredikningarna heter det ju också på samma sätt om Jesu *fullkomlighet*: per hoc *ipse* sat haberet, *ego nihil*.

På liknande sätt uttrycker sig Luther om inkarnationen, om Kristi ankomst: Quod Iesum quis fateatur venisse in carnem, *factum non est magnum*. Hoc diabolus fatetur. Iudei crucifixerunt. Quid iuivit? Ideo aliis oculis inspiciendus iste textus. Es muss weyter khomen, nihil prodesset; sed venit in carnem *mir zu ghut*, in meam et tuam carnem; wenn dus dahin nit breugst, *nihil est*. *Quod venit, nihil est; sed si dicis causam, hoc est aliquid*². — En Lutherforskare skulle svårligen bli tagen på allvar, om han med stöd av detta: 'quod venit, nihil est' förfäktade, att Luther härmed ville antyda, att Jesu verk på jorden (quod venit) icke ägde någon avgörande betydelse. Men nu använder Luther alldeles samma uttryckssätt om tvånatursläran. Det synes då lika litet berättigat att däri se »sein Abkehr vom alten Dogma» (Harnack). Om hela det objektiva innehållet i tron, även om Jesu jordiska levnad kan Luther säga »was geht mich dasselbige an?» (om jag ej får tro, att det kommer mig till godo). Då kan tvånatursläran av denna

¹ X: I: 1 s. 11, 8.

² XV 685, 11.

grund lika litet som det övriga trosinnehållet betecknas som oväsentlig för tron.

Tolkningen av Luthers uttalanden om gudsuppenbarelsen i »människan Jesus» har en central betydelse för förståelsen av hans teologi, framför allt av hans trosbegrepp. Det är icke möjligt att här ingå på dessa konsekvenser. I själva huvudfrågan synes det ovan framdragna materialet nödga till slutsatsen, att Luthers betonande av »Kristi mänsklighet» *icke* betyder, att hans trosprincip i verkligheten, ehuru han icke själv varsebliver det, gör honom oberoende av det fornkyrkliga dogmats »metafysiska» satser. Då Kristi mänsklighet göres till den kristna teologiens utgångspunkt innebär det snarare ett understrykande av gudomsnamnet. Ty blott den, som är Gud och människa tillika, kan enligt Luther utföra det verk, vilket gör Kristus till Guds fadershjärtas spegel: förvärvandet av en rättfärdighet, som av nåd tillräknas och skänkes alla dem, som tro. Att utgå från Kristi mänsklighet och därifrån stiga upp till Gud innebär i första rummet att låta tankarna om Gud behärras av vissheten, att Han utgivit sin ende Son för våra synder. Att känna denna betydelse av Kristi verk i världen, av hans död och uppståndelse det är att verkligen känna Kristus och genom Kristus vinna en rätt tanke om Gud.

Det centrala i den kristna tron blir då vissheten om gudomlig förlåtelse för Kristi skull. Denna visshet grundar sig på det i Skriften innehållna gudomliga löftet, genom vilket betydelsen av Kristi liv, död och uppståndelse avslöjas. En förutsättningslös betraktelse av den jordiske Jesus tillmäter Luther, så vitt jag kan finna, ingen avgörande betydelse. Jag kan icke erinra mig något ställe, där han betraktar en sådan hållning på annat sätt än som orsak till att man tager anstöt av Guds Son — försåvitt man ej genom *miraklen* blir övertygad om hans gedom. Vad som enligt Luther är nödvändigt att veta om Kristus, är egentligen sammanfattat i Apostolicum. Nödvändig för tron är övertygelsen, att Guds ende Son blivit människa, lidit, dött och uppstått för att vi — efter tredje artikeln — måtte få syndernas förlåtelse och ett evigt liv. Den fylligare bild av Jesu gestalt, som evangelierna skänka, är väl oändligt värdefull för den kristne. Men dess konkreta utformning utgör icke fundamentet för den kristnes tro.

Tron är dock icke fördenskull oberoende av »den historiske Jesus» i den meningen, att tron skulle kunna bestå, vad än forskningen fastställer som den historiska sanningen om Jesus. Sanningen av Apostolicums satser är enligt Luthers sätt att se en oavvislig betingelse för tron. Om Jesusgestalten i något avseende skulle berövas sin gudomliga fullkomlighet, vore det trons förintelse.

Inte ens som en för Luther själv knappast klart medveten intention kan man fasthålla den teckning av Kristusförhållandet, som möter hos Herrmann m. fl. »im Anschluss an Luther». Ej ens den största vördnad inför »mannen Jesus» eller den starkaste gripethet av hans gestalt skulle enligt Luther kunna göra den okände guden uppenbar för en människa, i vilkens hjärta ej Anden skriver Ordet: »Denne är min älskade Son, i vilken jag har ett gott behag». Inga erfarenheter av Kristi persons makt i själen kunna vägleda till tro. Ty dessa erfarenheter göras blott av den som tror — att Kristus är Guds son, som bär världens synder.

I själva verket förhållet det sig så, att då Luther talar om att känna Kristus, åsyftar han icke något slag av förtrogenhet med den konkreta Kristusgestalten. Christum erkennen ist wissen, *warumb* Christus sey komen.

DEN NYERE TIDS PARABELFORSKNING.

AV PROFESSOR ANTON FRIDRICHSEN, UPSALA.

Det er nu gått næsten en menneskealder siden studiet av Jesu lignelser fikk sin grunnleggende videnskapelige behandling i »Die Gleichniseden Jesu» av Adolf Jülicher (bind I utkom 1886, bind II 1898 og I i 2. opplag 1899; begge bind blev uforandret optrykt 1910). Dette verk betydde et kraftig oprydningsarbeide, som er blitt til det største gagn for de følgende tider og har sitt blivende verd. Det er utenkelig at lignelseseksegesen nogensinne igjen skulde vende tilbake til de i metodisk henseende vilkårlige og løse tilstande som hersket i tiden før Jülicher.

Denne på så mange vis høit fortjente forsker har i sine »Gleichniseden» satt sig et minnesmerke som ikke alene vidner om lærdom og skarpsindighet, metode og grundighet, men som også i stil og opfatning er kraftig preget av en temperamentsfull personlighet. Teologien eier i denne bok et på en gang fengslende og videnskapelig instruktivt verk. — Første bind behandler Jesu lignelsers ekthet, vesen, formål, verd og litterære overlevering samt gir en oversikt over parabelutleggelsens historie i kirken. I bind 2 utlegges de enkelte billedtaler efter de i arbeidets almindelige del vunne prinsipper; dels behandles »die Gleichnisse», d. e. lignelsessprogene, dels »die Parabeln» (de egentlige lignelsesfortellinger)¹, og endelig de 4 »eksempelfortellinger» som finnes i Lukasevangeliet (Den barmhjertige samaritan, Fariseeren og tollderen i templet, Den rike mann og den fattige Lasarus, Den rike bonde). Her blir det for første gang i eksegesens historie gjort alvor av å gjennomføre en sund lignelsesfortolkning, en fortolkning som bygger på billedtalens eget vesen og passer inn i det realistiske bilde av Jesus som forkynner, som har avløst tidligere tiders fantastiske forestillinger om den gudmenneskelige gåtetaler.

Dermed var grunnen lagt, som all senere parabeleksegese må bygge

¹ Jülicher regner 21 parabler. En del av dem hører nærmest hjemme bland »lignelsessprogene».

på. Ethvert studium av Jesu billedtaler har sitt givne utgangspunkt i Jülichers »Gleichnisreden».

Men alt 10 år efter verkets fremkomst, i forordet til den nye stereotyputgave, uttaler Jülicher at han er fullt klar over at forskningen i mange stykker streber ut over hans resultater og boken svarer heller ikke lenger til hans eget standpunkt, men han savner tid og kraft til å omarbeide den og bringe den på høide med tiden. Dog mener han at den fremdeles fyller en oppgave. Og det kan han trygt gå ut fra holder stikk i fullt mål. Ingen videnskapelig skolert ekseget kan lenger anvende en allegoriserende metode i utleggelsen av Jesu lignelser; dertil er det kastet for skarpt lys både over lignelsenes formelle egenart og over arten av Jesu forkynnelse i det hele. Ingen kan heller undvære den fylde av treffende eksegetiske iakttagelser som rummes i J:s utleggelse av de enkelte lignelser. Det kan derfor i grunnen bare bli spørsmål om å modificere og supplere J:s synpunkter i visse henseender og korrigere hans eksegetiske opfatning av enkelte lignelser og hans forståelse av en rekke detaljer. — Med dette for øie kunde kanskje nu efter en menneskealders forløp tiden være inne til å ta et overblikk over hvad som er kommet frem i evangelieforskningens videre arbeide med Jesu billedtaler, i videreførelse av og i oppgjør med J:s grunnleggende innsats¹.

✱

Så vidt jeg kan se, har drøftelsen av lignelsesproblemene i de siste årtier stort sett gått frem på 4 forskjellige linjer:

I.

Først og fremst har man naturligvis prøvet selve hovedtesen i J:s »Gleichnisreden»: *avgrensningen av lignelsen mot allegorien*. Bestrebelse i den retning manglet ikke også i tiden før J. (H. Ewald,

¹ Den nærmeste foranledning til fremkomsten av denne opsats er prof. Nygrens avhandling i Sv. T. K. 1928, h. 3: »Till forståelsen av Jesu liknelser», jfr. min opsats om »Lignelsen om de onde vingartnere» i det påfølgende hefte. Da jeg i forrige termin foreleste over Jesu lignelser og i dennn termin skal holde seminarieövvelser over samme tema, har jeg ikke kunnet motstå fristelsen til å ta med nogen flere synpunkter enn de av N. berørte, likesom jeg tillater mig å meddele en del bibliografiske notiser, som kanskje kan tenkes å være til nytte for interesserte.

B. Weiss); men han har fortjenesten av å ha gjennomført denne avgrensning med en styrke og en klarhet som har satt tidsskille i lignelseseksegesen. I nær tilslutning til Nygren karakteriserer jeg J:s parabeldefinisjon så: Typisk for *lignelsen* er, at det sakforhold som fortelles eller skildres, og som skal belyse en religiøs erkjennelse, er en selvstendig episk helhet og virker belysende som helhet, ikke i sine enkelte ledd. Billedkomplekset (fortellingen, skildringen) og den åndelige realitet står altså ved siden av hverandre og skal ikke blandes sammen. I *allegorien* derimot er alle ledd anlagt på tydning, hvert enkelt billedmoment har en dulgt mening. En allegori må følgelig tydes, mens lignelsen skal anvendes. Allegorien er gåtetale; lignelsen er i sig selv klar og innlysende i sitt episke forløp, og spørsmålet er bare: Hvad vil billedtaleren med dette? Hvor er pointet?

Gjør man denne parabeldefinisjon gjeldende for de synoptiske Jesuslignelser og gjennomfører den strengt, da ser man at i det store og hele holder den stikk. De fleste av Jesu billedtaler, således som de er overlevert i evangelierne, stemmer uten videre med definisjonen. Men enkelte røber en mere eller mindre allegorisk karakter og må således enten utskilles som sekundære eller ansees som allegorisk overarbeidede; i siste fall blir det et spørsmål om man med nogen sannsynlighet kan gjenfremstille den oprinnelige form¹.

Med stigende styrke er det blitt gjort gjeldende at J. har opstillet en alt for rigorøs parabelteori. Han har overbetonet det som er konstitutivt for parabelen og som den eldre utleggelse ikke hadde klart for sig, så den gled ut i vilkårligt fantasteri. J. på sin side har abstrahert fra den sammensatte virkelighet, som på forhånd ikke kan ventes alltid å by på de rene stilkategorier men også må antas å rumme blandingsformer. Vel er det så at lignelsesopfatningen i den evangeliske tradisjon faktisk går i allegoriserende retning (som i utleggelse av lignelsen om Såmannen, Mk. 4, 10—20, som er blitt til en undervisning om »de 4 slags sædejord»), hvilket maner til våken kritikk overfor allegoriske drag i de overleverte lignelser selv. Men det kan ikke være avgjørende. Jesus var ikke litterat men folkepredikant, og da er det ikke rimelig at han har rendyrket parabelen. Også den samtidige jødedom

¹ Hos Jülicher gjelder dette lignelsene om Enken og dommeren, De onde vingartere og Ugresset i hveten.

(og Det gamle testamentes) lignelser viser stadige grenseoverskridelser. Når vi da treffer på stilblending i evangeliernes Jesus-lignelser, så er det bare hvad man må vente og kan ikke uten videre stemples som sekundære foreteelser. Nogen generell regel kan her ikke gis, spørsmålet må holdes åpent og drøftes fra tilfelle til tilfelle¹.

Overhode kan man si at reaksjonen mot J. mer og mer har antatt den berettigede form av kravet om *større realisme* i bedømmelsen av det historisk mulige og sannsynlige. Og denne realisme ytrer sig foruten i sterkere hensyntagen til det historiske sammenligningsstoff (P. Fiebig, Chr. Aug. Bugge), også i grundligere studium av billedtalens estetiske lover og tekniske midler, dens forskjellige arter (metaforen, sammenligningen, lignelsessproget, lignelsesfortellingen) og de glidende overganger mellom dem. Alt dette forrykker ikke de grunnsetninger for parabelutlegelsen som J. har formulert, men skjenker større bevegelsesfrihet, muliggjør en mere positiv innstilling overfor de stilformer som faktisk foreligger.

Spesielt kan man si at oppmerksomheten er blitt skjerpet for den innflytelse som *metaforen* øiensynlig har øvet på lignelsen. Har det vært vanlig å kalle Gud »Herre» og menneskene hans slaver, da er det naturlig at dette billedlige uttrykkssett har vært bestemmende for anlegget av sådanne lignelser hvor de optredende er en herre og hans slaver. Det samme kan gjøres gjeldende i mange andre tilfelle (Far og sønner, bryllup, brudgom osv.)².

I min opsats om De onde vingartnere (SvTK, 1928, h. 4) har jeg dessuten pekt på at Det gamle testamentes billedord, som Jesus selv sagt var dypt fortrolig med, ikke begunstiget nogen rendyrking av parabelformen. Hos profetene strømmer bildene i poetisk fylde, metaforer og sammenligninger, gåter og allegorier går om hverandre og kunde ikke være skikket til å fostre en puristisk stilfølelse hos den fromme

¹ Meinertz (Die Gleichnisse Jesu, s. 21 f.) viser hvordan det metaforisk-allegoriske går hånd i hånd med det parabolisk-episke både i Det gamle testamente (f. eks. Nathans fortelling om den rike mann som tok den fattiges eneste lam) og i den gresk-romerske litteratur.

² Således også Weinel, Die Gleichnisse Jesu, 4. Aufl. 1918, s. 21. — I mange tilfelle kan det være gjenstand for tvil om der foreligger metaforisk eller egentlig tale; således vil Bultmann opfatte Ugresset i akeren som ren lignelse Gesch. d. Synopt. Trad. s. 110.

bibelleser. At Jesus da leilighetsvis har beveget sig også i disse baner, særlig i bevegede situasjoner og øieblikke, er derfor mer enn sannsynlig.

Under disse omstendigheter vil ikke alt som går ut over den rene lignelse, uten videre kunne være hjemfalt til uekthetserklæring. Og man vil under utleggelsen av Jesu billedtaler måtte holde åpen muligheten for at ikke alt er talt med strengt henblikk bare på det ene point. Alt i alt turde vel nu de fleste underskrive hvad Wellhausen uttaler (*Das Evangelium Marci*, 1903, s. 30 f.): »Vel er det riktig at den semitiske lignelse meget ofte bare treffer ett punkt og stiller det i grellt lys, mens alt det annet forblir *hors de comparaison* og blir liggende i mørke. Men den kan også passe på flere punkter i den sak som er gjenstand for sammenligning, og svare til en allegori eller nærme sig en sådan. En får ikke skjære alt over en kam men rette sig efter det enkelte tilfelles natur. Berettiget er bare protesten mot Filo og konsorters manér, å finne allegori overalt og allevegne ...»

Anlegger man dette synspunkt, da følger derav også at de eksegetiske muligheter i parabelutleggelsen blir flere og dermed usikkerheten større. Skal en først regne med muligheten av en viss selvstendig betydning av enkelte ledd i billedkomplekset, kan man regne ikke bare med pointer men også med bipointer eller endog med dobbelte pointer, — ja da er man straks på mere gyngende grunn en denn som J. la. Men virkeligheten krever sitt. Og *in concreto* har det derved fremkalte usikkerhetsmoment lite å si i forhold til den prinsipielle metodiske klarhet og fasthet som er vunnet gjennom J:s parabelverk.

2.

På en viss måte kan en altså si at det går et konservativt drag gjennom den nyere parabelforskning. Men samtidig skjerpes i en annen henseende kritikken av det overleverte lignelsesmateriale, nemlig i forbindelse med den *formhistoriske* eller *tradisjonshistoriske* retning i evangelieforskningen. Denne retning legger den største vekt på den erkjennelse at den synoptiske overlevering i dens enkelte grunnbestanddel har hatt en historie også før den blev litterært fiksert, en overleveringshistorie, som selvsagt også lignelserne har gjennomgårt. Med denne erkjennelse stilles kritikken overfor den tvingende nødvendighet

å måtte regne med mangfoldige faktorer som kan ha påvirket og om-dannet billedtalerne i tiden mellom de første gang forlot forkynnerens leber og de fikk sin endelige skriftlige formgivning. Dermed følger videre at lignelsene må løses ut av sin nuværende litterære sammenheng og betraktes som isolerte overleveringsenheter, noget som atter stiller nye problemer for forståelsen.

Vel er der ingen grunn til å nære nogen radikal skepsis overfor overleveringen. Det er almindelig' anerkjent at de synoptiske billedord og lignelser har en utpreget jødisk-aramaisk karakter. De røber en overordentlig utviklet trang og evne til å anvende bilder, bilder av kraftig realisme og sproglig plastikk, anvende dem med en energi som ofte ytrer sig i hyperbolske og paradoksale, ja undertiden næsten groteske formuleringer (som kamelen og nåleøiet, splinten og bjelken). Som helhet må dette stoff ha sitt ophav i en rikt begavet, original forkynnerpersonlighet. Men samtidig er det en given sak, som fremgår av en formhistorisk analyse, att lignelsesstoffet slik som det foreligger for oss i de synoptiske evangelier, har undergått mangfoldige inngrep og modifikasjoner under den muntlige overlevering og den litterære bearbeidelse.

Umiddelbart iøinefallende er det at det har skjedd en systematiserende gruppering av lignelser under felles synspunkt på ett eller annet trinn i overleveringshistorien. Dels er innholdsbeslektede billedtaler blitt sammenstillet, som i Mk. 4 (3 vekstparabler) og Luk. 15 (3 lignelser om det bortkomne); dels er de samlet under et felles stikkord: »Himmelriket er likt . . .» (Mt. 13). — Videre ser vi stadig at lignelsene er satt inn i litterære sammenhenge som ikke er oprinnelige. Således knyttet eksempelfortellingen om Den rike bonde, som er en advarsel mot tankeløs lettsindighet, til en situasjon hvor Jesus advarer mot havesyke (Luk. 12, 15); og fortellingen om Den barmhjertige samaritan er kombinert med spørsmålet om det store bud i loven («Hvem er da min neste?»), mens den i virkeligheten er et angrep på den jødiske selvgodhet. — Man må overhode dra i tvil om noen eneste av Jesu lignelser er oss gitt i sin virkelige historiske situasjon; om ikke alle de eksisterende tilknytninger er litterære. — Dertil svarer den omstendighet at en rekke lignelser er forsynt med åpenbart sekundære tolkninger: dels i form av en avsluttende moral (jfr. Den kloke forvalter, Luk. 16, 8—13), dels som forutskikket point (f. eks. Enken og dom-

meren, Luk. 18, 1: »Han fremsatte en lignelse for dem for å lære dem at de alltid skulde bede uten å gå trett»). Og endelig har vi eksempler på gjennomført allegorisk tolkning i utleggelsen av Såmannsparabelen, Mk. 4, jfr Mt. 13, 36 ff.

Følgen er at vi i mange tilfelle neppe kan si med nogen vesentlig grad av sikkerhet hvad som har vært lignelsens opprinnelige point. Har sproget om de lunefulle barn fra først av tatt sikte på folkets holdning til Jesus og Døperen? Billedordene om Tårnbyggeren og Den krigførende konge, er de talt med henblikk på Jesu etterfølgelse? Var parabelen om Såmannen opprinnelig en trøst for Guds ords forkynnere? I hvilken henseende var Den kloke forvalter ment å være illustrativ? Blev ordene om Lappen av ukrympet tøy og Den nye vin talt som et innlegg i fastespørsmålet? — osv. osv. — Her står en utleggelse som gjør alvor av de kritiske synspunkter, overfor alvorlige vanskeligheter.

Men dertil kommer at man tydeligvis også må regne med sterke inngrep i, omdannelser og utvidelser av de opprinnelige lignelsesord og -fortellinger. Mk. 2, 20 foreligger en åpenbar utvidelse av ordet om faste og bryllup. Det synes også som at fortellingen om Den rike mann og den fattige Lasarus har fått et point n:r 2 ved siden av sitt opprinnelige (Luk. 16, 27—31). Man har også reist spørsmålet om ikke en del lignelsespar er fremkommet ved tildiktning av sekundære dubletter (Sennepsfrøet dublett til Surdeigen, Det tapte pengestykke dublett til Det bortkomne får).

Et eksempel på at et lignelsesord har mistet sin billedkarakter og er gått over til å bli et logion, er Mt. 5, 25 f.; i ordet om forsonlighet mot motstanderen underveis til dommeren, som opprinnelig er en billedlig eschatologisk advarsel. Perikopen om Enkens skjerv er muligens en lignelsesfortelling som er blitt til en virkelig begivenhet.

Således viser den tradisjonshistoriske kritikk hen på en rekke spørsmål som må finne sin behandling i forbindelse med de metodisk-eksegetiske problemer. Først når de enkelte billedord og lignelsesfortellinger er løst ut av sine sekundære rammer og befridd fra senere tilføielser samt så langt det går rekonstruert fra de stedfunne omdannelser, — først da legges grunnen til en drøftelse av de siste og viktigste spørsmål: om grensene for Jesu billedtaler og om deres oppgave i hans forkynnelse.

3.

Dog er det ennu en side av lignelsesoverleveringen som krever oppmerksomhet, og det er *motivhistorien*. Den står ennu i sin begynnelse og kan her bare berøres ganske kort. Opgaven er å stille selve billedstoffet inn i sin videre og snevrere sammenheng, historisk og kulturellt. Det må først og fremst studeres i forbindelse med det palestinsiske miljø; men det må også sees på bakgrunn av hele den orientalske billedverden som vi kjenner. I en del tilfeller oppstår da det spørsmål, om vi ikke i en synoptisk lignelse har for oss en variant av almindelig utbredte og alment anvendte billedmotiver. Av sådanne undersøkelser har vi bare få, i grunnen bare én mere inngående, nemlig H. Gressmanns studie over fortellingen om Den rike mann og den fattige Lasarus. Til andre lignelser er det samlet en del beslektet sammenligningsmateriale: Den rike bonde, De betrodde pengesummer, Den barmhjertige samaritan, Fikentreet, Såmannen.

Men alt i alt synes forholdet å være det som man efter sakens natur må vente, at den brede og brogede orientalske baggrunn lar den synoptiske billedskatt fremtræ som et relativt avgrenset og sluttet område for sig. Sett i sin helhet vidner motivene om et felles ophavsmiljø, ja om en felles ophavspersonlighet.

4.

Parabelforskningen går altså i retning av en økende tillit til de overleverte lignelsers opprinnelighet og også til opprinneligheten av den overleverte lignelsesform. Hvad nu ektheten av de enkelte lignelser angår, så står man med særlig tillit overfor de billedtaler som viser ren parabelstil (uten allegoriserende islætt) og som ikke synes å røbe utpreget kristelige (kirkelige) drag. Og innenfor denne begrensning igjen kan man fremheve som de sikreste av alle de lignelser som gir uttrykk for en skarp motsetning til jødisk fromhet og moral, eller som ånder en primitiv eschatologisk stemning. De lignelser som oppfyller disse betingelser og forøvrig ikke bærer tydelige sekundære merker, må for den historiske betraktning danne kjernen i den samling billedtaler som med sannsynlighet kan føres tilbake på Jesus.

Men på grunnlag av dette kritisk siktede materiale reiser sig det

fjerde og kanskje vanskeligste spørsmål: Hvorledes har Jesus anvendt billedtalen? Hvad har han villet med den? Hvilket formål i hans forkynnelse skulde den tjene? Dette spørsmål er av grunnleggende betydning for hele parabaleksegesen, da jo besvarelsen derav angir hele retningen for lignelsestolkningen.

Dette spørsmål har professor Nygren tatt op i dette tidsskrift i kritisk oppgjør med Jülicher. De interessante både negative og positive synsmåter som N. derunder gjør gjeldende, bør vekke gjenklang på eksegetisk hold og jeg for min del vil gjerne få fremkomme med noen bemerkninger i den anledning.

Nygren begynner med å analysere Jülichers parabelteori, som han finner rummer to forskjellige og ikke nødvendig samhörige teser: 1. At Jesu billedtaler er virkelige lignelser og ikke allegorier, og 2. At Jesus med sine lignelser alltid vil *bevise* noget. — Begge disse punkter vier N. en nærmere omtale. Hvad selve parabeldefinisjonen angår, så hevder N. med styrke at det ikke kommer an på om vi hos Jesus finner rendyrkede lignelser; det som har interesse, er om Jesu billedtaler efter sin hovedtendens er virkelige lignelser og ikke allegorier. Og derom kan det ikke råde tvil. — Dette underskriver jeg fullt ut, som det også vil ha fremgått allerede av hvad jeg ovenfor har uttalt om dette spørsmål. Bare at jeg som interessert i den eksegetiske detalj ikke kan tillegge oppmykningen av den Jülicherske lignelsesdefinisjon så ringe betydning som N., for hvem det mere kommer an på de bærende tanker og tendenser i Jesu forkynnelse.

Hvad den annen tese hos Jülicher angår, at lignelsen for Jesus tjente som bevismiddel, så gjør N. like energisk front mot den, som han uforbeholdent anerkjenner den første. D. v. s. hvad han nedlegger protest mot, er at *alle* lignelser skulde ha sin oppgave i beviset. Billedtalen kan, hevder N., ha forskjellig formål alt efter de skiftende situasjoner: snart vil den bevise, snart vil den illustrere, anskueliggjøre, la en sannhet træ konkret, plastisk, levende frem for tilhørerens indre øie.

Heller ikke i dette stykke kan jeg nekte Nygren min tilslutning i hovedsaken. Men ikke uten visse reservasjoner, som dels gjelder det billede han har dannet sig av Jülichers lignelsesopfatning, dels og i sammenheng dermed hans forståelse av uttrykket »bevis», og den

dobbelte religiøse type han mener å kunne konstatere innefor billedtalens praksis. Derom i det følgende noen supplerende betraktninger.

Innvendingene mot Jülichers bevissynspunkt er ikke av igår; de kom frem samtidig med angrepene på hans aristoteliske parabeldefinisjon. Det blev fremholdt med styrke at Jesu lignelser dels er »argumentative» dels »illustrative», alt efter omstendigheter og emne. Men sikkert har ingen formulert innvendingen så skarpt som Nygren, som endog vil føre forskjellen i lignelsesopfatning tilbake på en dyptgående motsetning i selve synet på religionen, motsetningen mellom »demonstrasjonstypen» og »åpenbaringstypen». Så villig som jeg anerkjenner det berettigede og verdifulle i N:s positive syn på lignelsenes åndelige bakgrunn, like så lite kan jeg finne at hans kritikk av Jülicher er helt rettferdig, eller at han selv klarere har grepet Jesu billedtalers konkrete vesen og hensikt. Og hvad de to religionstyper angår, så tror jeg ikke de har noget reelt grunnlag i disse eksegetiske differenser.

For å forstå Jülichers unektelig ensidige bevismaxime må man se se den mot bakgrunnen av det uvesen han i sin tid kjempet mot i lignelsestolkningen. Gjennom hele utleggelsens historie hadde fortolkere og forkynnere arbeidet med forestillingen om lignelsene som gåtefulle antydninger av Gudsrikets mangehånde hemmeligheter. Halvt avsløringer, halvt tilhyllelser, gjort av en mystisk skikkelse, et kjødvordent himmelsk vesen. Det er en tankegang som vi finner kimen til allerede i Mk. 4. Lignelsesutleggelsen blev på den måten en frådsen i mer eller mindre åndfull gåteløsning. Nu gjaldt det da i motsetning dertil endelig en gang å la historiens klare lys strømme inn over denne skikkelse og hans billedtaler, og da står Jesus der ikke som en som fremsetter gåtetaler med uuttømmelige tolkningsmuligheter for kommende kristenslekter, men som en folkepredikant som vil noget bestemt med det han sier og dem han taler til, en som taler til sin samtid på dens sprog og om aktuelle emner. Og disse emner fremgår ikke av et hvilende læreinnhold som Jesus ser det som sin oppgave å explicere gjennom en rekke billedtaler; nei, emnene stilles ham av den aktuelle situasjon, av spørsmål som rettes til ham, av innvendinger, angrep, et ord som faller og krever svar eller imøtegåelse, av situasjonen selv på utallige vis. Lignelsens formål er altså ikke rent thetisk belærende; den har en aktuell tilknytning og derfor også en brodd. Den skal slå

tilbake angrep, overvinne motstand, bryte igjennem sløvhet. Og alt det just ved hjelp av sin i selve lignelsesformen inneboende slagkraft. Men da kan jeg ikke se annet enn at enhver lignelse under disse omstendigheter får noget ved sig som er i slekt med »beviset», selv om det av grunne som jeg straks kommer til, ikke alltid er hensiktsmessig å tale om »bevis».

Saken er jo nemlig den at den argumentative kraft selvsagt ikke behøver å være av logisk art, — og i »bevis» ligger jo i første linje det logiske. Heller ikke det logiske savnes i Jesu billedtale der hvor han appellerer til den sunne fornuft, gjerne i form av en påpekning av det selvmotsigende i en påstand eller et standpunkt. Nær i slekt med det logiske bevis er også appellen til den almene erfaring. Men det bevisende eller rettere sagt det *overbevisende* kan ligge og ligger i de egentlige parabler som oftest i selve *den episke sammenheng*, i lignelsesfortellingens medrykkende, fantasibetagende forløp. Tar man den folkelige psyke i betraktning, så kan man trygt si at en god fortelling er jevngod med et stringent bevis. Den er bedre enn et bevis i egentlig forstand, for den fanger tilhørerne med sin tryllemakt, så de med eller mot sin vilje sier: dette er rett! En god lignelse i det rette øieblikk, og slaget er vunnet.

Det kan nu sikkert innvendes mot Jülicher at han fatter betegnelsen »bevis» for snevert logisk eller saklig og for lite psykologisk. Han vil gjerne finne lignelsens tvingende makt i begivenhetsforløpets *typiske, normale* karakter i stedet for i dets episke medrykningsevne. Iblandt fører dette skjevsyn til åpenbare utglidninger i forståelsen (som i lignelsene om Arbeiderne i vingården og Den bortkomne sønn, jfr. Nygrens treffende kritikk). Årsaken til en sådan skjev opfatning hos J. turde være dels en viss mangel på frisk psykologisk sans, manglende kontakt med folkesjelen og folketalens vesen og teknikk. Men dels er det nok igjen motsetningen til allegoresen som spiller in og driver ham for langt. J. vil idelig hamre inn og slå fast at Jesu parabler ikke er vilkårlig konstruerte hendelsesforløp, som er diktet med henblikk på en detaljert tyding, men de gir selvstendige, i sig selv sluttede virkelighetsbilleder, som skal med uimotståelig kraft, og just i kraft av sin uimotsigelige indre logikk, tvinge tilhørerne til å innrømme: Mannen har rett!

Grunntanken er riktig, men J. overdriver den, idet han ikke tar tilstrekkelig hensyn til at ikke bare det logiske og typiske virker tvingende under visse psykologiske forutsetninger, men også det episke. M. a. o. han undervurderer den *kunstneriske* hemmelighet i lignelsens virkekraft. Har man øie for denne side av saken, da ser man at en lignelsesfortelling kan virke overbevisende, d. v. s. i populær forstand bevisende, både når den fremstiller det *typiske*, det som alltid normalt finner sted (Såmannen), og når den forteller den rake *motsetning* til det normale og almindelige (Arbeiderne i vingården), og når den forteller en *individuell historie*, som i og for sig godt kunde ha hatt et hvilket som helst annet forløp (Faderen og den hjemvendende sønn). J:s utleggelse trenger til å utfylles og korrigeres med en estetisk-psykologisk vurdering av lignelsene og de enkelte drag i dem.

Denne brist på estetisk-psykologisk sans for lignelsens virkekraft turde det i virkeligheten være som har forledet Nygren til å konstatere en feil i den religiøse grunninnstilling hos J. og liketenkende, den innstilling som N. kaller »demonstrasjonstypen». Denne karakteriserer N. så: »Den tar sitt utgangspunkt i det vanlige menneskeliv og søker fra det å stige op til det religiøse liv. Den konstruerer dette efter de regler som den har funnet tillempet i menneskelivet. Og resultatet som den på den vei vil nå, er visse rasjonelt begrundede almengyldige etiske og religiøse sannheter.»

Dette tør man trygt kalle en miskjennelse av Jülicher's syn både på Jesu lignelser og på hans religion. Slik har han aldri tenkt sig sammenhengen. Selve »bakgrunnen» er også for Jülicher gitt i Jesu eget Gudsforhold og springer frem i hans forkynnelse. Lignelsene er et middel for denne forkynnelse, men ikke så at Jesus derigjennem vil ad logisk vei påtvinge sine tilhørere en lære om Gud; nei, han vil bevege folkesinnet, stemme det i sin tone og tankegang overfor Gud, tvinge det med sig i en bestemt retning. Dette er i virkeligheten hvad Jülicher mener med »bevis», jfr. avsnitt III hos Jülicher om »Der Zweck der Gleichnisreden Jesu», hvor han taler mer om »überführen» og »überzeugen» enn om »beweisen». Det forekommer mig at Nygren gjør sig skyldig i en forveksling av to ting: Han fremstiller det som om J. oppfatter lignelsene som et dialektisk middel til å utvikle og begrunne

et læreinnhold, mens J. i virkeligheten i parablerne ser et pedagogisk-retorisk middel til å opnå en øieblikkelig religiøs virkning.

Hvor grundig N. har misforstått J:s tale om »bevis», ser man av hvad han sier om ordet Luk. 5, 31 f.: »De friske trenger ikke læge, men de som er syke» osv. Sannheten i dette ord er uomtvistelig og umiddelbart innlysende, sier N. Likevel duger det ikke som bevis for at Jesus med rette tar sig av syndere. Ti hvorfor skulde Jesus trø i analogi just med en læge? Hvorfor ikke like så godt med en dommer? Som bevis er satsen en *circulus vitiosus*. — Om J. virkelig hadde lagt denne mening i ordet »bevis» i forbindelse med Jesu lignelser, da måtte man dra ikke bare hans videnskapelige begavelse men også hans sunde menneskefornuft i alvorlig tvil. Men man kan sikkert anta at J. er fullt klar over forskjellen mellem et bevis i stringent logisk forstand og et billedes beviskraft i en folketalers munn. I siste tilfelle gjelder det at allerede den omstendighet at Jesus applicerer billedet på sig, er psykologisk tilstrekkelig til i den givne situasjon å sikre den argumentative virkning av ordets selvinnyttende sannhet. Når J. ikke uttrykkelig har definert det folkelig retoriske begrep »bevis», så er det formodentlig fordi han fant det overflødig.

Nygren foretar altså i sin polemikk en *metabasis eis allo genos* og skyter for så vidt forbi målet. Men, som sagt, noget riktigt er det i hans innvending mot J., skjønt feilen hos J. ikke ligger i en gal religiøs innstilling men i manglende realisme i bedømmelsen av lignelsesformens psykologiske virkekraft.

Til slutt ligger det nær å gjøre nogen få bemerkninger også til Nygrens forsøk på å formulere et positivt synspunkt for forståelsen av Jesu lignelser.

Jesu lignelser er, sier Nygren, ikke vesentlig bevismidler men åpenbaringsmidler. — Det vil fremgå av det tidligere anførte at jeg for min del ikke kan finne nogen uforlikelig motsetning mellem disse to synspunkter, nemlig når man ser det så at lignelsen efter sitt profetiske åndsinnhold er åpenbaring, men efter sin retoriske form, sin pedagogiske hensikt og sin psykologiske virkning bevis, — dett ord da ikke ment logisk men i folkelig forstand, emosjonalt.

Sitt syn på lignelsenes åpenbaringskarakter legger N. frem i kap. IV av sin avhandling: »Bakgrunnen for Jesu lignelser». Han påpeker her

at den konkrete bakgrunn for de enkelte lignelser, den oprinnelige historiske situasjon, kan vi i de færreste tilfelle gjøre os nogen sikker forestilling om; men den *almindelige* bakgrunn kjenner vi, og den er hovedsaken. Denne almindelige bakgrunn får N. frem gjennom en analyse av lignelsen om Arbeiderne i vingården, — stadig i polemisk oppgjør med Jülicher, som, det skal innrømmes, just i sin behandling av denne lignelse er ualmindelig prosaisk. Den åpenbaring som lyser frem av denne og andre lignelser, er det paradoksale, umotiverte, souveræne i Guds forhold til menneskene, i hans kjærlighet, som ikke kjenner nogen hensyn til verdig og uverdig, som sprenger alle de moraliserende og rasjonaliserende grenser som karakteriserer den jødiske Gudstro. Dette paradoksale i Guds forhold til menneskene får sin plastiske fremstilling, sin illustrasjon i en rekke lignelser.

N. utfører denne tanke på en særdeles anslående måte, og det er utvilsomt at han har fremhevet et viktig, riktig og fruktbart synspunkt. Det er en forståelse av lignelsenes religiøse karakter, som står i samklang med Jesu ord også utenfor lignelsene. Men spørsmålet er om lignelsene selv, de som her kommer i betraktning, er anlagt på å la dette umotiverte, souveræne, paradoksale komme til tilhørernes klare bevissthet. Er det ikke snarere så at denne »åpenbaring» ligger i *bakgrunnen*, i Gudsbevisstheten hos forkynneren, mens den konkrete lignelse skal gjøre Guds holdning til menneskene innlysende, gjerne »självklar». Det vil ingenlunde si å bevise satsen: *nihil rationabilius*; men det vil si å skape en klar anskuelse i forbindelse med en fast overbevisning. Åpenbaringserkjennelsens paradoksale spennkraft kan godt være til stede i fullt mål, fordi om mennesket ikke med bevissthet dveler i paradokset som sådant, — det siste turde være en typisk moderne innstilling. Ennu sannsynligere blir dette når man betenker det moment av immanent polemikk som ligger i den her spesielt omtalte lignelse: Op mot et rasjonalt, moraliserende, regnende, tellende og veiende Gudsbillede settes et annet, dog ikke i kraft av dets faktiske paradoksi men som det *selvsagt riktige*, som det *umiddelbart overbevisende*.

Anlegger man dette synspunkt, da kan man ikke nøie sig med å si at parabelen har en rent illustrativ karakter; den har også en argumentativ kraft som ligger i selve billedet, i selve handlingsforløpet.

Den gir et emosjonalt bevis, som beror på det umiddelbart innlysende eller det realistisk gripende i fortellingen.

Dermed skal naturligvis ikke være sagt at parabelen har sin overbevisende kraft ene og alene i sin psykologiske tvang, sin anskuelige, gripende billedkarakter. Personligheten som står bakom, er den egentlige hemmelighet i billedtalens slagkraft. Men det forhindrer ikke erkjennelsen av at lignelsen, billedtalen som sådan har en viss selvstendig tvingende evne overfor gemytterne, likesom et praktisk argument eller et stringent logisk bevis står på sine egne ben også uavhengig av den som anvender det.

Når Jesus ved siden av andre taleformer også anvendte billedtalen, da var det begrunnet dels i hans egen poetiske drift, hans plastiske billedskapende trang, dels i erfaringen av denne taleforms makt over det folkelige sinn. Men vi må her gå ennu et skritt videre: Vi tør vel tro at på mangt et punkt har den religiøse klarhet brutt igjennom hos Jesus selv i forbindelse med gjennomslående inntrykk av naturens og menneskenes liv. Jesus stod sikkert ikke overfor den ytre virkelighet som omgav ham, som en opmerksom kunstner som søker bilder, illustrasjonsmateriale for sine ideer. Heller ikke som en dreven predikant, som overalt er på jakt etter gode pointer. Ennu mindre drog han logiske slutninger fra menneskelige forhold til Guds vesen. Snarere var det vel så, at idet han med sin oprinnelige, originale Gudsbevissthet levde med i den ytre verden, blev den »sinnvoll», blev den »ein Hinweis auf Gott». Derfor kan han i sine billedtaler gå veien fra livets iakttagelser, opplevelser og erfaringer op til Gud og drage tilhørerne med sig, således at det innlysende, det »självklara», blev uttrykksform for det paradoksale, det vidunderlige, det som aldrig steg op i noget menneskes hjerte.

Forat dette skal kunne lykkes, kreves en forkynner med original religiøs livsfylde, og tilhørere med enkle billedfølsomme, naturnære sinn. Her ligger det *homiletiske* parabelproblem for nutiden, som mangler både sådanne forkynnere og slike tilhørere. I en sådan situasjon er en utarbeidelse av parablernes »almindelige bakgrunn» meget verdifull. Vi må bare være opmerksom på at dermed har vi forlatt det naive forhold til billedtalen og antatt en reflektert innstilling til den. Anderledes er det vel neppe mulig å gjøre for oss. Men vi må være klare over avstanden og forskjellen.

NYERE PARABEL-LITTERATUR.

Forkortelser:

BiblZ	=	Biblische Zeitschrift.
Études	=	Études, Revue fondée par des pères de la Compagnie de Jésus.
ExpT	=	Expository Times.
JThS	=	The Journal of Theological Studies.
RB	=	Revue Biblique.
The Exp	=	The Expositor.
ThGl	=	Theologie und Glaube.
ZAW	=	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZNW	=	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

- I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*. Cambridge I 1917, II 1924.
- W. Arnott, *The »unjust steward» in a new light*. ExpT 1913.
- E. H. Askwith, *The parable of the prodigal son*, The Exp 1914.
- C. W. Atkinson, *The new patch on old garment* (Mt IX¹⁶ Mc II²¹ Lc V³⁶). ExpT 1919.
- B. W. Bacon, *Parable and its adaptations in the Gospels*. The Hibbert Journal 1922.
- B. W. Bacon, *Will the Son of Man find faith on the earth?* The Exp 1914.
- A. E. Baker, *The Parables and the Johannine problem*. The Exp 1922.
- C. J. Ball, *John II 19*. ExpT 1910.
- E. Bartsch, *Proben aus einer Behandlung der neutestamentlichen Gleichnisse*. [Programm] (20) Sangerhausen 1913.
- P. Battifol, *L'enseignement de Jésus*. Paris 1906.
- J. H. Bernard, *A study of St Mark X 38-39*. JThS 1927.
- Karl Bornhäuser, *Zum Verständnis der Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus*, *Neue Kirchliche Zeitschr.* 1928 833-843.
- J. Breitenstein, *Les paraboles de Jésus*. *Revue de Théologie et de Philosophie* 1921.
- A. Brooks, *The teaching in parables*, ExpT 1921.
- L. E. Browne, *The parables of the Gospels*. (VI + 91.) Cambridge 1913.
- Lyder Brun, *Jesu evangelium*². Oslo 1926 (VIII + 650) 144-175.
- Ch. Bruston, *Une parole de Jésus mal comprise* (Lc XII 50). *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 1925.
- Chr. A. Bugge, *Die Hauptparabeln Jesu*. Giessen 1903.
- Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen 1921 (10 + 232) 101-129.
- L. H. Bunn, *The Parable of the Tares*. ExpT 1927.
- Eugène Burnand, *Les paraboles illustrées*. Paris 1908.
- E. W. Burton, *A Source Book for the Study of the Teaching of Jesus in its historical relationships*. Chicago 1923 (277).
- D. Buzy, *Enseignements paraboliques*, RB 1917 168-307.

- D. Buzy, Introduction aux paraboles évangéliques. Paris 1912 (476).
 — Les dix vierges, Mt XXV 1-18, Revue Apologétique 1924.
 — Pour commenter les paraboles évangéliques. RB 1916 406-122.
- L. Cerfaux, Les paraboles de Jésus. Nouv Rev Theol 1928 186-198.
- R. H. Charles, Two parables, a study. ExpT 1924.
- A. K. Clarke and N. E. W. Collie, A comment on Luke XII 41-58, JThS 1916.
- W. K. L. Clarke, The allegorical element in the fourth Gospel, ExpT 1910.
- A. M. Coleman, Matthew XVI 24. ExpT 1920.
- R. L. Collins, The parable of the unjust steward pure sarcasm? ExpT 1911.
- J. E. Compton, Two parables, a study. ExpT 1924.
- Ph. Coughan, The parables of Jesus. London 1918 (218).
- W. A. Curtis, The parable of the labourers, Mt XX 1-16. ExpT 1926.
 — The parable of the labourers, Mt 20 1-16. Festgabe für A. Jülicher, Tübingen 1927 61-89.
- A. Dakin, The parable of the prodigal son as literature. ExpT 1924.
- A. A. Dauncey, The two great refusals, Mc X 17-27. The Exp 1914.
- A. C. Deane, Rabboni: a study of Jesus Christ the teacher. London 1921 (186).
- A. A. Duncan, The prodigal son. ExpT 1917.
- A. Durand, Pourquoi Jésus-Christ a-t-il parlé en paraboles? Études 107. Paris 1906 756-771.
- O. Eissfeld, Der Maschal im Alten Testament. Giessen 1913.
- J. Engel, Die Parabel vom verlorenen Schaf. ThGl 1928.
 — Die Parabel vom verlorenen Sohne innerhalb der neutestamentlichen Theologie. ThGl 1926.
 — Die Parabel von der verlorenen Drachme. ThGl 1927.
 — Über die Deutung der Parabel vom verlorenen Sohne. ThGl 1927.
- J. Chr. Spann, Zu Mt 12 40. Theologische Quartalschrift 1911.
- W. Ewing, The sign of Jonah, The Exp 1923.
- A. Feldman, The Parables and Similes of the Rabbis. Cambridge 1927 (XI + 290).
- Paul Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu. Tübingen 1904 (VII + 167).
 — Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Tübingen 1912 (XII + 284).
 — Jesu Gleichnisse im Lichte der rabbinischen Gleichnisse. ZNW 1912 192-211.
 — Jüdische Gleichnisse der neutestamentlichen Zeit. ZNW 1909 301-306.
 — Rabbinische Gleichnisse. Leipzig 1929.

- J. A. Findlay, The great supper in Luke XIV. *The Exp* 1915.
 B. H. P. Fisher, The parable of the unjust steward. *The Exp* 1915.
 L. Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium[†]. Innsbruck 1927 (XXXIV + 927).
 — Senfkörnlein, Tollkorn und höhere Parabelkritik. *Zeitschrift für katholische Theologie* 1902 25-32, 1903 507 f.
 G. E. Ford, The children's bread and the dogs. *ExpT* 1912 329 f.
 J. Freundorfer, Eine neue Auslegung der Parabel von der »selbstwachsenden Saat» Mk 4²⁶⁻²⁹, *BiblZ* 1925.
 O. Frommel, Die Poesie des Evangeliums Jesu. Berlin 1906.
- Giacomo Ghio, La parabola del buon Samaritano, Luca X 25-35. Genova 1913 (59).
 — La parabola della rete, Matt. XIII 17-30. *La scuola cattolica* 1912.
 T. R. Glover, The preaching of Christ. London 1924.
 A. Gray, The Parable of the Wicked Husbandmen. *The Hibbert Journal* 1920.
 J. A. F. Gregg, A study of the parable of the labourers in the vineyard. *ExpT* 1919.
 Hugo Gressmann, Vom reichen Mann und armen Lazarus. Berlin 1918 (90).
- J. E. S. Harrison, The teaching in parables, *ExpT* 1921.
 D. Hashagen, Die Gleichnisse des Herrn. Gütersloh 1910 (142).
 A. C. Headlam, The Life and Teaching of Jesus the Christ. 1923.
 J. Hempel, Jahwegleichnisse der israelitischen Propheten. *ZAW* 1924.
 Hildegard Heyne, Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen. Eine literarisch-ikonographische Studie zur altchristlichen Zeit. Leipzig 1922 (112).
 St. Hobhouse, »And he that hath no sword, let him . . . buy one» Luke XXII 35-38. *ExpT* 1919.
 U. Holzmeister, Das Gleichnis vom Diebe in den Evangelien und bei dem hl. Paulus (Mt 24 43 f Lc 12 39 f 1 Thes 5 2-1). *Zeitschrift für katholische Theologie* 1916.
 — Zum Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20 1-16). *Scholastik* 1928 402-412.
 — Unbeachtete Gleichnisse des Evangeliums. *Theologisch-praktische Quartalschrift* 1928 252-262.
 J. W. Hunkin, The Synoptic Parables. *JThS* 1915.
- J. Comyn Jones, The prodigal son. *ExpT* 1917.
 Adolf Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu² I—II. Tübingen 1910 (VII + 328, VIII + 643).
- J. P. van Kasteren, Wie Jesus predigte³. Freiburg 1923 (3 + 100).
 H. A. A. Kennedy, The Composition of Mark IV 21-25, a study in the synoptic problem. *ExpT* 1914.

- H. A. A. Kennedy, *The New Testament Metaphor of the Messianic Bridal*. *The Exp* 1916.
- G. B. King, *The mote and the beam, Mt VII 3-5*. *Harvard Theological Review* 1924.
- G. Kittel, *Jesus und die Rabbinen*. Berlin 1914.
- Carl Koch, *Jesu Lignelser*³. Köbenhavn 1923.
- *Jesu Billedspog*. Köbenhavn 1922.
- J. Kögel, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*. Berlin 1909 (36) [*Biblische Zeit und Streitfragen* 9].
- *Der Zweck der Gleichnisse Jesu im Rahmen seiner Verkündigung*. Gütersloh 1915 (130).
- *Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter*. Luk. 16 1-13. Gütersloh 1914 (36).
- K. Köhler, *Zu Mt 10 37 f.* *ZNW* 1916 270-272.
- M. J. Lagrange, *La parabole en dehors de l'Évangile*. *RB* 1909 198-212, 342-367.
- *Le but des paraboles d'après l'Évangile de Saint Marc*. *RB* 1910.
- F. Warburton Lewis, *The children's bread and the dogs*. *ExpT* 1912.
- *Who were the sons of the bride-chamber (Mark II 18-22)?* *ExpT* 1913.
- N. Levison, *The parables: their background and local setting*. London 1927 (253).
- R. M. Lithgow, *The Lucan parables*. *ExpT* 1909.
- *The minor parables, the metaphors and similies of the synoptic Gospels*. *ExpT* 1912.
- *The parabolic Gospel or Christ's parables, a sequence and a synthesis*. Edinburgh 1914 (XIV + 196).
- W. J. Loader, *Mark IV 23*. *ExpT* 1914.
- A. Loisy, *Études évangéliques I. Les paraboles de l'évangile*. Paris 1902.
- I. Löw, *Zum Feigengleichnis*. *ZNW* 1910 167 f.
- W. M. Macgregor, *The parable of the money-lender and his debtors, Luke VII 41-17*. *ExpT* 1926.
- *The parable of the two sons*. *ExpT* 1927.
- Eug. Manganot, *Les Évangiles synoptiques*. Paris 1911 (VIII + 471) 232-263.
- T. W. Manson, *Mark VIII 11-21*. *JThS* 1929 45-17.
- H. S. Marshall, *The Parable of the Unjust Steward*. *ExpT* 1927.
- A. D. Martin, *The parable concerning hospitality*. *ExpT* 1926.
- *The word of the cross and the parable of the »prodigal»*. *ExpT* 1913.
- A. J. Matthews, *The Mustard Tree*. *ExpT* 1927.
- J. B. Mayor, *Reminiscences of the Parable of the Sower contained in the Epistle of St. James*. *The Exp* 1912.
- W. Mc Culloch, *The pounds and the talents*. *ExpT* 1912.
- J. F. Mc Fadyen, *The parable of the unjust steward*. *ExpT* 1926.
- D. Mc Gillivray, *Matthew VII 6*. *ExpT* 1915.
- Max Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*³. Münster 1921 (95).

- A. Menzies, *The Art of the Parables*. The Exp. 1915.
- H. Meltzer, *Die Gleichnisse vom dankbaren Samariter und von der wunderbaren Speisung*. Protestantische Monatshefte 1921.
- Meschler, *Lehr- und Redeweisheit unseres Herrn*. Gesammelte kleinere Schriften I. Freiburg 1907.
- James Moffatt, *The Ten Best Books on the Parables of Jesus*. The Exp 1925.
- T. V. Moore, *The Tower-builder and the King*. A suggested exposition of Luke XIV 25-35. The Exp 1914.
- G. Mortari, *Perchè Gesù parlò in parabole?* Verona 1922 (42).
- C. Moscon, *The meaning of Matthew XI 16-19*. ExpT 1912.
- G. Murray, *Jesus and His Parables*. Edinburgh 1914 (VIII + 305).
- Eb. Nestle, *The salt of the earth and the light of the world*. ExpT 1909.
- H. Oort, *Matth. 7 3-5*. Theologisch Tijdschrift 1913.
- The parables of Jesus*, by various authors. London 1913 (508).
- Fr. Eden Pargiter, *The parable of the unrighteous steward*, ExpT 1920.
- W. P. Paterson, *The example of the unjust steward*. ExpT 1924.
- *The parables of the treasure and the pearl*. ExpT 1927.
- H. Pegg, *A scorpion for an egg*, Luke XI 12. ExpT 1927.
- F. Perles, *Zur Erklärung von Mt 7 6*. ZNW 1926 163 f.
- S. Pollard, *The mustard seed*. ExpT 1913.
- Hugh Pope, *The parable of »the labourers in the vineyard«*. American Catholic Quarterly Review 1910.
- F. Prat, *Nature et but des paraboles évangéliques*. Paris 1913. Études 135 (198-213).
- C. Puini, *La parabola del figliuol prodigo e un capitolo del Saddharmapundarika-Sûtra*. Giornale della società asiatica italiana 1915.
- J. G. Radford, *The moral valur of parabolic preading*. The Exp 1917.
- J. Reid, *The parable of the ten virgins*. ExpT 1926.
- R. Reitzenstein, *Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens*. ZNW 1914 60-90.
- M. van Rhijn, *En blik in het onderwijs van Jesu*. Groningen 1924.
- Eduard Riggenbach, *Zur Exegese und Textkritik zweier Gleichnisse Jesu*. Aus Schrift und Geschichte, Theologische Abhandlungen Adolf Schlatter dargebracht, Stuttgart 1922 (219) 17-31.
- J. E. Roberts, *The parable of the wine*. ExpT 1920.
- J. A. Robertson, *Some Parables and an Apocalypse of the Road*. The Exp 1919.
- *The Parable of the unjust judge*, Luke XVIII 1-8. ExpT 1927.
- W. P. Robertson, *The word of the cross and the parable of the prodigal*. ExpT 1914.

- E. Rockliff, *Parables. The Irish Theological Quarterly* 1911.
- E. Rodenbusch, *Die Komposition von Lucas 16*. ZNW 1903 213-251.
- H. Rongy, *La parabole du sel dans l'Évangile*. *Revue Ecclésiastique de Liège* 1926.
- A. Rücker, *Über das Gleichnis vom ungerechten Verwalter, Lk 16 1-13*. Freiburg 1912 (65) [Biblische Studien XVII 5].
- M. Sainz, *Las parabras del Evangelio y el reino de Jesucristo, que es la Iglesia* (704).
- J. Schäfer, *Die formelle Schönheit der Parabeln des Herrn*. *Der Katholik* 1901 II 1-19, 109-126.
— *Die Parabeln des Herrn in Homilien erklärt* 2. Freiburg 1911.
- Schäfers, *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn*. Münster 1917.
- A. Schlatter, *Die beiden Schwerter Lukas 22 35-38*. Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas. Gütersloh 1917 (75).
- N. Schlögl, *Die Fabel vom »ungerechten Reichtum« und die Aufforderung Jesu sich damit Schätze für den Himmel zu sammeln*. *BiblZ* 1916.
- N. Schlögl, *Noch eine Bemerkung zur Parabel vom ungerechten (richtig: untauglichen) Verwalter, Lk 16 1-13*. *BiblZ* 1917.
- R. Schütz, *Das Feigengleichnis der Synoptiker*. ZNW 1909 333 f.
— *Zum Feigengleichnis*. ZNW 1911 88.
- W. B. Selbie, *The parable of the marriage feast, Matth. XXII 1-14*. *ExpT* 1926.
- G. R. H. Shafto, *The Stories of the Kingdom. A Study of the Parables of Jesus*. London 1922 (196).
- C. P. Sherman, *A reed shaken with the wind, Matth XI 7*. *ExpT* 1910.
- J. G. Simpson, *The parable of the pounds*. *ExpT* 1926.
- H. M. Slee, *Note on St. Luke XIII 6-9 and St. Matthew III 10, St. Luke III 9*. *JThS* 1919.
- A. Sloman, *The parable of the unjust steward*. *The Exp* 1917.
- J. Hunter Smith, *The parable of the mustard seed*. *ExpT* 1912.
- Th. Soiron, *Der Zweck der Parabellehre Jesu im Lichte der synoptischen Überlieferung*. *ThGl* 1917 385-394.
- W. Soltau, *Die Anordnung der Logia in Lukas 15-18*. ZNW 1909 230-238.
- F. Spitta, *Die Hirtengleichnisse des vierten Evangeliums*. ZNW 1909 59-80, 103-127.
- Sprenger, *Jesu Säe- und Erntegleichnisse aus den palästinischen Ackerbauverhältnissen dargestellt*, *Palästinajahrbuch IX* 79-97. Berlin 1913.
- A. O. Standen, *The parable of dives and Lazarus (Lc XVI 19 ss) and Enoch XXII*. *ExpT* 1922.
- F. H. Steinmetzer, *Über eine Redefigur in der Parabelsprache*. *BiblZ* 1913.
- T. Stephenson, *Our Lord's teaching in St. Mark's Gospel*. *JThS* 1921.

- E. Suys, Le commentaire de la parabole du semeur dans les Synoptiques. *Recherches de Science Religieuse* 1924.
- H. Barclay Swete, *The parables of the Kingdom. A course of lectures.* London 1920 (XVII + 277).
- H. St. J. Thackeray, A study in the parable of the two kings. *JThS* 1913.
- R. Thibaut, La Parabole du Voleur. *Nouvelle Revue Théologique* 1928.
- W. H. G. Thomas, *The Parable of the Unjust Steward.* *The Exp* 1916.
- W. H. Griffith Thomas, *The »unjust steward».* *ExpT* 1913.
- F. Tillman, Zum Gleichnis vom ungerechten Verwalter Lk 16 1-9. *BiblZ* 1911.
- Th. Walker, *The teaching of Jesus and the Jewish teaching of His time.* London 1923 (381).
- J. Warschauer, Jesus as a teacher, towards an interpretation. *AJTh* 1919.
- S. Weber, Die zeitgeschichtlichen Warnparabeln im Evangelium des hl. Lucas und die Parabel vom reichen Prasser. *Theologische Quartalschrift* 1916 36-66.
- Revision gegen die Freisprechung des ungerechten Verwalters. *Theologische Quartalschrift* 1911 339-363.
- H. Weinel, *Der Talmud, die Gleichnisse Jesu und die synoptische Frage.* *ZNW* 1912 117-132.
- *Die Bildersprache Jesu, Festschrift für Stade.* 1900.
- *Die Gleichnisse Jesu* ⁴. Leipzig u. Berlin 1918 (VI + 120).
- T. H. Weir, John II 19. *ExpT* 1910.
- Matthew X 16. *ExpT* 1917.
- St. Mark VII 28. *ExpT* 1917.
- *The Irony of Jesus.* *The Exp* 1913.
- K. Weiss, Mk 4 26-29. *BiblZ* 1928 45-67.
- *Voll Zuversicht! Zur Parabel Jesu vom zuversichtlichen Säemann Mk 4 26-29.* Münster 1922 (IV + 76) [Neutestamentliche Abhandlungen 10. 1.].
- N. J. D. White, *Not peace, but a sword.* *The Exp* 1914.
- W. T. Whitley, Luke XVI 9-12. *ExpT* 1914.
- G. Wiesen, *Jesus und die Rhetorik. Zur Würdigung der Schleiermacherschen Auffassung der biblischen Hermeneutik.* Leipzig 1928 (VIII + 72).
- W. Gray Williams, *The parable of the prodigal son.* *ExpT* 1914.
- H. Windisch, *Die Verstockungsidee in Mc 4 12.* *ZNW* 1927 43-59.
- H. Windisch, *Over strekking en echtheid der Lazarus-Parabel.* *Nieuw Theologisch Tijdschrift* 1925.
- W. S. Wood, *The Salt of the Earth.* *JThS* 1924.
- Ign. Ziegler, *Die Königsgleichnisse des Midrasch.* Breslau 1902.

TEOLOGISK LITTERATUR

RAFAEL KARSTEN: *Inledning till religionsvetenskapen. Bokförlaget Natur och Kultur, 1928.*

Författaren till detta arbete är professor i praktisk filosofi vid Helsingfors' universitet. Förhållandena i Finland äro tydligen icke alldeles analoga med våra. I verkligheten är nämligen denne »filosof» en religionshistoriskt inriktad etnolog, med sydamerikanska indianstammar såsom speciellt forskningsobjekt. Från detta område har han publicerat stora undersökningar på engelska (1923 och 1926). En populär översikt över »Naturfolkens religion» utkom på svenska 1923. Andra arbeten av hans hand äro: »The origin of worship» (1905), »Primitive greek religion» (1907), »Hedendom och kristendom» (1910).

I det nyutkomna arbetet åsyftar förf. att ge en överblick över den moderna utforskningen av religionens olika typer och stadier. Boken är uppdelad i två huvudavdelningar: »den religiösa världsåskådningen» (där förf. behandlar religionens intellektuella sida) och »den religiösa kulten» (som berör dess praktiska gestaltning). Med någon förvåning lägger man märke till att förf. alldeles förbigår det på senare tid så ivrigt behandlade och enligt mångas mening fullkomligt grundläggande helighetsbegreppet.

Tyngdpunkten i Karstens framställning ligger otvivelaktigt, i enlighet med hans specialutbildning, i behandlingen av den primitiva religionen. Då K. här är fackman, kan han bjuda på mycket intressanta saker. Två punkter falla särskilt i ögonen: hans skarpa kritik av den s. k. preanimismen och hans varning för att från nutida folktro draga omedelbara slutsatser rörande den verkligt primitiva religionen. I båda dessa hänseenden står han i opposition mot moderiktningar inom nutida religionsvetenskap. Det torde väl också kunna sägas, att han i stort sett har anfört giltiga skäl för sin kritiska hållning. Men då han i kapitlet om maktföreställningen och preanimismen speciellt vänder sig mot Söderbloms arbete »Gudstrons uppkomst» (vars tyska upplaga han f. ö. icke synes känna till), är han knappast fullt lyckad. Söder-

blom hör som bekant ingalunda till de s. k. preanimisterna. Vad han hävdar är blott, att vi hos de primitiva möta »makt»-föreställningen jämsides med själsföreställningen och att dessa båda icke alltid kunna kombineras. Och då K. hävdar motsatsen (maktföreställningen skulle alltid ha animistisk bakgrund) torde han i strid mot sina egna metodiska principer alltför snabbt ha generaliserat. Söderblom har i varje fall anfört exempel, som synas vara ovedersägliga stöd för hans tes, men dem förbigår K. Vad K. positivt ådagalagt är väl alltså på sin höjd, att maktföreställningen oftare än andra menat har animistisk bakgrund. Något liknande gäller diskussionen av en tredje huvudpunkt i den primitiva religionen, de s. k. »urväsendena». Även här vänder sig förf. mot Söderblom. Denne har emellertid icke påstått, att »de högsta väsendena icke äro föremål för någon som helst kult» (s. 145). Han har blott sagt, att de spela en ringa roll i kulten. Och något mera har väl på denna punkt knappast heller K. visat. Däremot torde han ha lyckats ådagalägga, att dessa urväsen ofta äro ett slags förfäder och att föreställningarna om dem äro animistiskt orienterade.

På religionens högre stadier är K. tydligen icke förstahandsforskare. Men han synes genom studier av andras arbeten grundligt ha satt sig in i de viktigaste frågorna och ger i det hela en klar och belysande översikt av de olika problemen. Anledning till anmärkningar saknas visserligen icke, såväl beträffande principiellt viktiga saker som i fråga om detaljuppgifter. Till en början kan nämnas, att förf. på en betydelsefull punkt rör sig med en mycket underlig terminologi: monoteism och panteism uppställas såsom motsatser (s. 184). Det vanliga och rimliga är ju eljest att såsom panteismens motsats sätta teismen, resp. deismen, medan monoteismen är båda överordnad: den kan vara antingen panteistisk eller teistisk (deistisk). Denna besynnerlighet i terminologien gör bl. a., att förf. totalt missförstår ett från Höffding citerat yttrande. Läsare av K:s bok böra alltså överallt i kap. XIII (Panteismen) ändra »monoteism» till »teism». I annat sammanhang (s. 170) skiljer förf. med rätta mellan två slag av monoteism, den filosofiska och den religiösa. Men vari skillnaden egentligen består, därom har han tydligen ingen klar föreställning, eller, ännu bättre uttryckt: han känner icke den religiösa (profetiska) monoteismens egenart. Och dock innehåller bl. a. det arbete av Söderblom (Gudstrons uppkomst), med vilket han förut sysslat, synnerligen läsvärda sidor om denna sak. En viktig punkt, som likaledes omnämnes men förblir ouppklarad (s. 164), är de högre religionernas skiljande mellan egentliga gudar och demoner.

Vid behandlingen av de enskilda kultur- eller profetreligionerna möta åtskilliga inadvartenser, av vilka de viktigare må antecknas. Rigveda (s. 188) kan ej utan vidare kallas en trogen återspeglning av folktron. Den återger tvärtom i stor utsträckning skaldernas sublimerade uppfattning. Man kan ej påstå, att ordet brahma »som bekant» ursprungligen betecknar den magiska kraft, som innebor i det vid offret uttalade ordet eller bönen (s. 189). Denna tolkning är blott en modern gissning. Den ursprungligaste betydelse av ordet, som kan beläggas, är »offerformel». I Babylonien (s. 160) finna vi icke »triaden fader, moder och dotter representerad av gudarna Sin (månen), Schamasch (solen) och Istar»: solen var som bekant hos babylonierna alltid maskulinum! Det rätta är i stället, att Sin stundom framställes såsom fader till såväl Schamasch som Istar. Då förf. kommer in på frågan om kristendomens förhållande till synkretismen i det romerska riket, har han i någon mån låtit vilseleda sig av moderna skildrare, såsom G. Wetter m. fl. Man kan sålunda förvisso icke påstå (s. 263), att den kristna bikten delvis skulle ha uppkommit under inverkan från de hedniska mysteriereligionerna. Var finna vi där något liknande? Ej heller finns det minsta belägg för tesen (s. 305), att föreställningen om tillägnandet av de gudomliga egenskaperna hos en människogud genom att äta hans kött och dricka hans blod var hemma i de antika mysteriereligionerna och från dessa kom in i urkristendomen. Sådana fabler borde vi nu för länge sedan ha växt ifrån.

Vad jag här senast anfört har varit ämnat att visa, att K. på de högre religionernas område stundom icke fört undersökningen till ända och i vissa detaljer är otillförlitlig. Men det må än en gång betonas, att grundragen dock synas solida och att framställningen i stort sett präglas av ett sunt och väl avvägt omdöme.

En särskild historia bildar ett visst parti av inledningskapitlet, nämligen det, där förf. redogör för hur Främre Orientens religioner blevo kända i Västerlandet (s. 9—10): detta stycke vimlar av de allra märkvärdigaste fel och måste ha sammanställts i otrolig hast.

Arbetets principiella ståndpunkt är den exakta vetenskapliga beskrivningens, utan allt ingående på metafysiska frågor. Helt kan förf. visserligen icke undgå att vidröra dessa, så bl. a. då han behandlar det teistiska gudsbegreppet. Hans anmärkning (s. 179), att de israelitiska profeterna äro »rent mänskliga gestalter, vilkas framträdande i Israel tillfredsställande kan förklaras utan tillgripande av någon supranaturalistisk tolkning», må vara begriplig från populär pedagogisk

synpunkt men är vetenskapligt sett föga haltfull. Vad menas med att »tillfredsställande förklara» sådana personers framträdande?

Till bokens företräden måste räknas ett mycket behagligt och lättflytande språk samt en rikedom av målande exempel, som göra framställningen lätt att uppfatta. I slutet bifogas en kapitelvis ordnad bibliografi samt ett tyvärr icke alltför rikhaltigt register. Särskilt vid studier på den primitiva religionens vida område bör Karstens arbete kunna göra goda tjänster.

JOHNS LUNDBERG.

FREDERIK TORM: *Nytestamentlig Hermeneutik. Köbenhavn 1928.*
G. E. C. Gads Forlag. 258 sid. Pris kr. 7: 50.

I sitt rektorstal av år 1922 yttrade prof. Ernst v. Dobschütz de programmatiska orden: »Die Auslegung des N. T:s hat gerade in den letzten Jahrzehnten Erstaunliches geleistet. Um so auffallender ist es, wie wenig sie Zeit gefunden hat, sich auf ihr Wesen, ihre Ziele und Wege zu besinnen. Ohne dies aber droht auch die beste Praxis zu handwerksmässiger Fertigkeit herabzusinken, drohen sich Dilettantismus und Originalitätssucht breit zu machen. Die sog. Hermeneutik, einst die am lebhaftesten betriebene Disziplin, dann zwei Generationen hindurch sträflich vernachlässigt, muss zu neuem Leben erweckt werden» (Vom Auslegen des N. T:s, Göttingen 1927, sid. 5).

Man torde näppeligen kunna vara frestad påstå att själva beteckningen *hermeneutik* skulle ljuda med en särskilt lockande klang i en nutidsmänniskas öron. Fastmer torde termen hos mer än en framkalla instinktiva föreställningar om något skolastiskt och verklighetsfrämmande, om ett ofruktbart teoretiserande över det levande. Man erinras om den långa raden av grekiska konstord på vilka särskilt en äldre tids praktiska teologi levde högt. Men namnet bör icke få vara saken till förfång. Det behöves i själva verket icke mycken eftertanke för att förstå hur viktigt det måste vara att klart göra sig reda för själva de principer som ligga till grund för ett verkligt förstående av ett aktstycke man har att tolka, nu närmast de nytestamentliga skrifterna. En förståndets principlära är oundgängligen av nöden.

Prof. Torm, den ordinarie företrädaren av den nytestamentliga exegetiken vid Köpenhamns universitet, har gripit sig an med denna angelägna uppgift, sedan det gått ungefär ett halft århundrade efter

det att en sammanfattande framställning av den nytestamentliga tolkningens principlära utkommit inom den protestantiska teologiens område. Anspråkslöst betecknar han sin bok som ett försök, som vill locka andra forskare fram till med- och vidarearbete på detta länge försummade fält. Om de vanskligheter som ofrånkomligt äro förbundna med dylika allmänna metodologiska överbägganden är han själv livligt medveten.

Arbetet har framgått ur den akademiska undervisningens praktiska behov. Och det förefaller mig som om boken på ett alldeles förträffligt sätt skulle vara ägnad att tjäna sitt ändamål, att giva de teologie studerandena en välbehöflig orientering i de spörsmål som angå tolkningen av N. T. Framställningen präglas genomgående av stor klarhet. Den är också, så vitt jag förstår, i pedagogiskt avseende mycket förtjänstfull. Hänvisningar till ifrågakommande vetenskaplig litteratur givas med frikostig hand, dock aldrig på sådant sätt att läsaren råkar i fara att drunkna i boktitlar. (Naturligtvis skulle en anmälare här och var kunna ha önskat ytterligare ett eller annat arbete påpekadt.) Likaså synes mig förf. i det stora hela på ett lyckligt sätt hava hållit den rätta medelvägen mellan ett för mycket och ett för litet i fråga om exempel och detaljer. Tre register (över grekiska ord, över saker och över forskare) göra arbetet användbart också som uppslagsbok.

I en inledande avdelning (sid. 7—37) framhåller förf. med rätta att hermeneutiken såsom principlära för tolkningen av skriftliga urkunder, i grund och botten måste anses utgöra allenast ett specialfall av det allmänna människoförståendet över huvud. Denna viktiga synpunkt är förf. mån om att genomgående tillämpa. Han betonar att det blott är praktiska synpunkter som motivera uppställandet och utsondrandet av en särskild biblisk, resp. nytestamentlig hermeneutik. Man har ingen anledning att hävda någon specifik metod för den hermeneutik som har de heliga skrifterna till objekt.

Tolkningens mål måste bestämmas så, att det gäller att tränga till botten av det andliga innehållet i vederbörande uttalanden. Med all energi gör sig förf. till talesman för den uppfattningen, att hermeneutiken har att befatta sig med ett intellektuellt förstående. De arter av förstående, som betingas av sympati eller av samstämdhet eller av egen erfarenhet, böra icke aktas som oundgängliga för ett tillfredsställande teoretiskt förstående. De krav på en s. k. pneumatisk exeges, vilka från vissa håll göras gällande, böra därför grundlagsenligt avvisas.

Framställningen av den nytestamentliga hermeneutiken fördelas på tre huvudavdelningar. Den första av dessa handlar om språk och stil (»de Vanskeligheter, som er en Følge av Tekstens Form», sid. 38—139). Förf. understryker vikten av att vid tydningen av de nytestamentliga skrifterna utgå ifrån det dåtida folkspråket, ej ifrån litteraturspråket. Ingående orienterar han över det svåra kapitlet hur religiösa uttryck kunna visa viktiga betydelseförskjutningar, och giver metodiska anvisningar om sättet att bestämma deras valör. Naturligtvis kan man här ej sällan vara av olika mening.

Konststil i egentlig och medveten mening finner vår förf. ingenstädes föreligga i den nytestamentliga skriftsamlingen. Härmed är självfallet ingalunda förnekad att det är av stor vikt för förståelsen att giva akt på stilistiska egendomligheter. Här behandlas ironien och paradoxen. En särskild avdelning ägnas åt det bildliga framställningssättet, varvid framför allt principerna för tolkningen av Jesu liknelser diskuteras.

I arbetets andra huvuddel (sid. 140—203) sysselsätter förf. sig med »de Vanskeligheter, som ligger i Tekstens Indhold og i dens Forhold til den historiske Baggrund». Kraftigt betonas den fundamentala satsen om det närmaste sammanhangets avgörande betydelse. Men å andra sidan framhålles jämväl att ett uttalande först då kan anses vara fattat i sin djupaste innebörd, när det betraktas och förstås i ljuset av det hela, såsom ett i totalåskådningen integrerande led. Detta dubbel-förfarande: från det enskilda till det hela, och från det hela till det enskilda, den s. k. hermeneutiska cirkeln, är karakteristiskt för det verklighetsmässiga förståendet.

Ett noggrannt beaktande av den använda litterära formen är av stor vikt för tolkningen. Så ger t. ex. insikten om att ett skriftstycke är ett verkligt brev, en särskild färg åt uppfattningen av detaljerna. Förf. varnar emellertid för att förväxla eller sammankoppla sådana litterärt-formella frågor med de historiskt-kritiska. Med skärpa vänder han sig mot den moderna s. k. formhistoriska skolan, som icke synes honom med nödig klarhet hålla dessa olikartade synpunkter i sär.

Vad angår betydelsen av den historiska bakgrunden, så betonar förf. att det måste betraktas såsom ett svårt missgrepp, då man velat förstå N. T. såsom huvudsakligen en produkt av den hellenistiska religionssynkretismen. Sund metod bjuder att icke lämna eventuella gammaltestamentliga anknytningspunkter utan beaktande. För hermeneutiken träda emellertid frågorna om det historiska ursprunget av

en föreställningskomplex eller ett uttryckssätt (»beroende», »lån») avgjort tillbaka. Huvudintresset är här fastmer inriktat på att så vitt möjligt nå fram till en klar föreställning om termernas och uttalandenas närmare betydelse inom de ifrågakommande aktstyckena. Några enkla grundregler av principiell räckvidd uppställas, för att säkra det metodiska utnyttjandet av analogier från andra håll.

Den tredje huvudavdelningen (sid. 204—234) ger en överblick i stora drag över de viktigaste, under kyrkohistoriens gång framkomna tolkningssätten: »den dogmatiske Fortolkning; den allegoriske og den typologiske Fortolkning; *scriptura sacra sui ipsius interpres*». Med särskilt intresse dröjer författaren här vid frågan om hur man har att bedöma de nytestamentliga auktorernas användning av G. T. Han menar sig kunna fastställa att allegorisk tolkning i denna terms egentliga mening endast sparsamt förekommer i N. T. Så mycket mer framträdande finner han däremot den typologiska tolkningen vara, eller rättare ett typologiskt betraktelsesätt. Denna typologiska inställning bemödar han sig att ställa i bästa ljus. Med rätta betonas att den numera allmänt brukade termen »skriftbevis» ej sällan ger ett missvisande intryck. Ofta nog åsyftar den nytestamentlige författaren ingalunda att giva ett *bevis*, då han anför ett ställe ur G. T. eller anspelar på ett sådant. Klart och övertygande påvisas de svårigheter och olägenheter som äro förbundna med tillämpningen av den kända reformatoriska grundsatsen om »Skriftens analogi».

I ett tillägg ger förf. en summarisk översikt över bibeltolkningens historia (sid. 235 ff.), likasom han i inledningen (sid. 32 ff.) skisserat hermeneutikens.

ERLING EIDEM.

GÜNTHER HOLSTEIN: *Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts.*
Tübingen, J. C. B. Mohr, 1928; 408 sid.

Som förf. till detta arbete påpekar, bestämmes den kyrkorättsliga forskningens läge, särskilt i Tyskland, framför allt av tvenne faktorer: å den ena sidan av nödvändigheten att utifrån teologiens nuvarande ståndpunkt — det gäller särskilt den fördjupade syn på urkristendomen och det mer energiska inträngande i Luthers tankevärld, som blivit resultatet av de sista årtiondenas arbete, — komma till en uppgörelse med den ståndpunkt, som i Sohms berömda arbete

fått sitt klassiska uttryck, å den andra de särskilda problem, som ställts genom det nya kyrkopolitiska läget i Tyskland och den författningsbildande verksamhet, som detta föranlett. Föreliggande arbete torde vara det mest betydande försök, som gjorts att utifrån dessa synpunkter genomarbete den evangeliska kyrkorättens principiella problem, — måhända kan det betraktas som det värdefullaste arbete på detta område efter Sohm.

Vi ha framför oss ett verk av en jurist (förf. är juris professor i Greifswald) — som städse har de rent juridiska synpunkterna klart i sikte, — men juristen är tillika en varmhjärtad evangelisk kyrkokristen, som själv gjort upptäckten av kyrkan som ett religiöst värde och tagit energisk del i sin egen kyrkas, den gammalpreussiska unionens, återuppbyggande efter revolutionen. Och han visar sig också besitta en teologisk bildning och skarpblick, som ofta måste komma fackmannen på skam.

Det är också en rent teologisk diskussion, som ger honom den principiella bas, på vilken han sedan bygger. Kyrkorättens grundläggande begrepp är för honom den evangeliska gudsrikestanken. Under diskussion med representanter för olika teologiska riktningar — Feine, Harnack, Weiss, Bousset — analyserar han det evangeliska materialet och kommer fram till att betona Gudsrikesbudskapets polaritet: riket är eskatologiskt fattat, men tillika närvarande. Dess närvaro är framför allt av dynamisk karaktär, som en i Jesu person verkande makt, men hans konungadöme skapar jämväl, som ett i rikstanken ingående moment, en »Sozialität der Beherrschten». Denna är väl av sekundär karaktär i förhållande till den kraft, varav den skapas, men likväl oskiljaktig från denna. Förhållandet mellan båda klagöres närmare genom en definition av de tre moment, som förf. anser som de väsentliga i Jesu riksgrundläggande förkunnelse: 1) den etiska imperativen — omvändelsekravet; 2) budskapet om frälsning, vederkvickelse, evigt liv; 3) lärjungarnas utväljande, varigenom »ein soziologischer Tatbestand» uppstår. Genom dessa faktorer skapas en gemenskap av människor, sammanslutna icke genom eget beslut utan genom den kraft, den person, som bjudit, frälsat, kallat. Två moment synas här vara särskilt värdefulla: dels betonandet av det dynamiska momentet som det avgörande för den kristna kyrkans tillkomst och som väsentligt för dess väsen — detta är en genomgående tanke i arbetet; dels pekandet på den faktiska lärjungaskaran som kyrkans embryo, i vilket den redan existerar. Endast på denna väg kan man komma ifrån de

ofruktbara diskussionerna om huruvida Jesus velat kyrkan eller icke; teologen skulle måhända vilja tillägga en starkare betoning av det faktiska skeendet genom Jesu gärning, genom lärjungaskarans tillkomst som ett uttryck för Guds vilja.

Från denna principdiskussion går förf. till sin uppgörelse med Sohms teorier. Under erkännande av att dennes betoning av det religiösa i det urkristliga ἐκκλησία-begreppet gentemot den tidigare gängse föreställningen om kyrkan som en slags federation av rättsligt organiserade lokalkyrkor, liksom hans tankar om den enda ἐκκλησία som andligen närvarande i varje enskild församling ha ett förblivande värde, påpekar Holstein, att Sohm förenklat problemet genom att icke tillräckligt beakta den olika betydelse, som Paulus på skilda ställen inlägger i ordet ἐκκλησία och genom att projiciera material från olika epoker inom urkristendomen på ett plan. De nytestamentliga breven innehålla utsagor om kyrkans författning och ämbete, vilka redan ha kyrkorättslig natur. I anslutning till Holl betonas, hur nära karisma och tradition förbindas i den äldsta kyrkan, och hur urförsamlingen i Jerusalem både med avseende på sin inre organisation och sitt förhållande till missionsförsamlingarna redan visar ansatserna till en rättslig författning. Gentemot urförsamlingens anspråk, grundade på den lokalt bundna traditionen, vars auktoritet ytterst beror på uppenbarelserna av den uppståndne, stå Paulus' friare och djupare tankar om πνεῦμα och σῶμα, varigenom kyrkobegreppet fördjupas och löses från den lokala bundenheten: utrymme vinnes så för det karismatiska elementet, och varje församling träder i direkt relation till den upphöjde Herren, vars ande i densamma förkroppsligas; σῶμα-tanken, som innesluter föreställningen om kyrkan som en levande organism, leder över till en annan bild: Kristus som kyrkans huvud, varigenom dess enhet garanteras. Förhållandet mellan Herren och församlingen lyftes genom Paulus upp på det transcendent-metafysiska planet, men bevarar sin konkreta karaktär genom det dynamiska momentets starka betonande: Herren är påtagligen närvarande genom de kraftverkningar, vilka skapa och sammanhålla kyrkan. Förf. anser, att Sohm icke rätt fattat motsatsen mellan urförsamlingens och Paulus' ståndpunkt och därigenom ej heller kunnat tillräckligt djupt intränga i den senare.

Det tredje kapitlet (»Kirchengedanke und Kirchenrechtsproblem im Katholizismus») innehåller en intressant och skarpsinnig uppgörelse med Sohms bekanta tes om kyrkorättens framträdande, den urkristna

karismatiska församlingsordningens rättsliga omgestaltning som det stora syndafallet i kristenhetens historia, skönjbart redan i det 1:sta Klemensbrevet, fulländat i katolicismen. Anslutande sig till Harnacks historiskt exaktare analys av det faktiska förloppet framhåller förf. gentemot Sohm, att, även om kyrkogodsets förvaltning sker å Guds vägnar och med andens fullmakt, kräver dock detta uppdrags fullgörande ett handlande efter bestämda normer, vilka redan utgöra en begynnelse till en rättsbildning. Likaså innebär församlingens anspråk att pröva och erkänna andens uppdrag hos de karismatiska personerna ett stycke kyrkorätt — väl icke »formalisiertes Recht», men »urförmiges Recht». Men i samma stund som giltigheten av dessa i församlingens liv immanenta rättsnormer ifrågasättes, måste övergången ske till deras formella fixering. Samma betoning av församlingsämbetets auktoritet, som med större styrka möter oss i 1:sta Klemensbrevet, kunna vi redan spåra i pastoralbreven och i de johanneiska breven. Andens verkningar äro icke obundna av alla historiska fakta, tvärtom måste de prövas med hänsyn till Andens klassiska manifestation i Jesu egen person och hans traderade lära. I jämförelse med den ganska ingående diskussionen av dessa problem inom urkristendomen, synes behandlingen av den begynnande katolicismens utveckling till medeltidens hierarkiska rättsstyrka väl knapphändig. Kyrkotankens, ämbets- och traditionsbegreppens utveckling över Cyprianus, Augustinus och Thomas skisseras väl, men en klarare analys av motsatsen mellan den äldsta kyrkans ännu dynamiskt livfulla kyrkorätt och den fullständiga identifieringen av rättsanstalten och kyrkan som religiös storhet skulle varit av stor betydelse. Framställningen av Luthers och reformationens ställning till kyrkorättens problem (i det 4:de kap.) skulle därigenom också fått en bakgrund, som klarare låtit sammanhang och motsatser framträda.

Vi ha i kapitlet om Luther emellertid ett av bokens intressantaste partier, där förf. på ett, så vitt jag förstår, självständigt sätt bygger vidare på den grund, som lagts genom undersökningar av K. Müller, Rieker, Seeberg och Holl. Även här intar uppgörelsen med Sohm en framträdande plats. I Luthers kyrkobegrepp bli åter de paulinska tankarna levande. Motsatsen mellan den synliga och den osynliga kyrkan upphäves genom det starka framhävandet av det dynamiska. Den osynliga, ideella kyrkan — »väsenskyrkan» som förf. älskar att uttrycka sig — blir synlig i och genom nådemedlens, ordets och sakramentens förvaltning och verkan: »die Gemeinschaft wird also nicht in

dem Gemeinschaftswillen der Einzelnen, sondern in einem Religiös-Objektiven konstituiert, bleibt aber darum stets auch Sozialität, wirkliche Personengemeinschaft». Det är en särskild förtjänst hos förf. att med energi ha betonat denna för den lutherska kyrkouppfattningen grundläggande princip. Sohm hävdar, att Luther velat avvisa icke blott Roms gudomliga kyrkorätt, utan varje kyrkorätt över huvud; förf. menar, att denna uppfattning — och den grundåskådning om en absolut motsats mellan kyrkans och rättens väsen, varur den härflyter, — står i motsats till reformationens åskådning. I anslutning till naturrättslig åskådning har Luther hävdad rätten som ett moment i Guds allmänna uppenbarelse. Kyrkorätt är nödvändig för kyrkans liv, enär »väsenskyrkan» aldrig i timligheten framträder ren, utan städse måste kämpa med det yttre material, varigenom den måste verka och finna sitt uttryck. Men tillika har kyrkorätten »einen spezifischen kirchlichen Sinn und Zweck nur insofern, als sie sich bewusst nur als Dienst zur Sicherung und Entfaltung der der Wesenskirche eigentümlichen Gaben und Kräfte und als Gefäss ihrer in Glaube und Liebe wirkenden Gemeinschaft weiss». Om den praktiska tillämpningen av Luthers kyrkotanke icke präglas av samma enkla konsekvens som vare sig katolicismens eller kalvinismens rätlinjigt genomförda organisationstyper, beror detta i grund och botten därpå, att Luther på ett djupare sätt fattat det grundläggande problemet i sikte. Hörnstenen i hans åskådning blir tanken om det dynamiskt verksamma, församlingsbildande ordet som det för kyrkan väsentliga, den punkt där »väsenskyrkan» träder skapande in i den empiriska yttre verkligheten. Men att denna principis organisatoriska tillämpning förblivit ett olöst problem för Luther, torde icke kunna förnekas, om också förf. i viss mån reserverar sig mot ett yttrande av Seeberg i denna riktning. »Das landesherrliche Kirchenregiment» var en av det faktiska läget betingad nödfallsväg. Förf. ger en intressant analys av det s. k. episkopalsystemets kyrkoteori, och finner däri ett försök att under hårda villkor hävda kyrkostyrelsens egenart och motverka dess upptagande i landsherrns allmänna regeringsmyndighet. Även i territorialsystemet finner han, trots dess uppenbara brister, ett av pietismens kyrkouppfattning och tidens naturrättsliga uppfattning betingat försök att på kyrkans organisation tillämpa korporationsbegreppet (»die Wiederbelebung der genossenschaftlichen Auffassung der organisierten Kirche»), ett försök, som för framtiden skulle bli betydelsefullt. Det är närmast en konsekvens av denna åskådning, då kollegialsystemets teoretiker skarpt

skilde mellan »Kirchengewalt» och landsherrens övriga rättigheter, därmed fixerande en princip, som skulle bli av största betydelse för 1800-talets kyrkorättsliga arbete.

Hittills har den 'första boken' i arbetet sysselsatt oss. »Zweites Buch» innehåller en analys av »Die Ideengeschichte der deutschen Kirchenverfassungen». Här som annars framträder förf:ns strävan att gräva på djupet, att energiskt hålla samman idéhistoria och rättsutveckling. Det skulle bli för långt att här ingå på ett mer ingående referat, särskilt som framställningen allt mer koncentrerar sig på rent tyska förhållanden, om också de behandlade problemen ha allmänkyrklig betydelse. Utgångspunkten ger motsättningen mellan Rothe och Stahl: medan den förre i anslutning till Kants tänkande för staten vindicerar alla etiska och sociala funktioner och egentligen berövar kyrkan varje egentligt existensberättigande, utvecklar Stahl ett institutionellt kyrkobegrepp, med en dittills inom protestantismen ohörd energi betonande kyrkans gudomliga uppdrag och ämbetets auktoritet. »Rothe kürzt das kirchliche um des staatlichen, Stahl das religiöse um des rechtlichen Willen.» Vi kunna emellertid här icke mera ingående följa författarens intressanta framställning av hur Stahls linje återupptas av Puchta och fördjupas under intryck av Schleiermachers från teologiska synpunkter genomförda behandling av kyrkoförfattningens problem. Puchta har med sina föregångare gemensam känslan för kyrkans egenart, men han har en finare blick för denna egenarts religiösa karaktär, han förstår i motsats mot Stahl, att det föreligger en fara i auktoritetsbegreppets juridiska utformning, och han har ett för allt arbete på kyrkoförfattningens område synnerligen tänkvärt ord om att kyrkan »muss die Anwendung der für die Staatsverfassungstheorie erfundenen Kunstausdrücke und der Vorstellungen, die sich damit bei den heutigen Politikern zu verbinden pflegen, von vornherein ablehnen». Från Puchta går förf. över till K. I. Nitzsch, »der Klassiker und Kirchenvater der preussischen Unionskirche»: hos denne framträder med särskild klarhet den preussiska kyrkoförfattningens särskilda problem, dualismen å ena sidan mellan församlingens religiösa ledning och kyrkoregementet — huruvida upphöjandet av denna distinktion till en för en evangelisk kyrkoförfattning grundläggande princip varit särskilt lyckligt, torde det utanför Preussen vara tillåtet att draga i tvivelsmål — å den andra mellan kyrkoledningen genom konsistorierna och den framväxande synodalorganisationen.

Den andra bokens 3:dje kap. (»Der Niederschlag der juristischen und

theologischen Arbeit in der Kirchengesetzgebung des 19. und 20. Jahrhunderts») slår bryggan mellan de föregående teoretiska utredningarna och analysen av den preussiska kyrkoförfattningen i nutiden, som är den 3:dje bokens innehåll. Även här syssla emellertid de inledande kapitlen med principiella spörsmål av stor räckvidd. Kapitlet »Geistkirche und Rechtskirche» hävdar ånyo i anslutning till fornkyrkan och Luther uppfattningen av kyrkan som ett samfund, vars väsen dock icke består i medlemmarnas frivilliga sammanslutning utan i den gudomliga kraft, som genom sin verkan på varje enskild sluter dem samman till enhet, — och i och genom denna gudomliga krafts verkan blir den osynliga kyrkan synlig. Men som ett empiriskt samfund måste kyrkan skapa rättsliga former för sitt liv — och däri ligger ingen uppgivelse av hennes andliga karaktär. Här kommer förf. ånyo fram till en uppgörelse med Sohm. Rätt och kyrka äro båda för Holstein »gottgesetzte Grössen, die aus jener Welt Gottes in diese Welt des geschichtlichen und menschlichen hinübertreten, sie aus göttlichem Willen zu gestalten suchen, aber in dieser Arbeit auch verflochten werden in alle Spannungen und Unvollkommenheiten des Geschichtlich-Menschlichen». Den avslutande framställningen av förhållandet mellan »die Wesenskirche» och »die Rechtskirche» visar kraften och djupet i författarens konception: »das Leben und Sein der Geistkirche flutet und strömt fortwährend durch Herz und Sinn der Menschen, die zugleich die Rechtskirche bauen, und alle Arbeit der Rechtskirche hat ja nur den Sinn, das Leben und Sein der Geistkirche in einer konkreten und geschichtlichen und völkischen Situation zu entfalten». I hög grad läröräk är framställningen i följande kapitel om »Schrift, Bekenntnis und Dogma». Vad som här uttalas om inspirationen, om konfessionernas värde och begränsning samt om bekännelsebundenhetens karaktär från evangelisk ståndpunkt hör till det bästa jag läst om dessa brännande frågor. Övervägande kyrkohistoriskt värde har åter kapitlet om »Das Problem der Union», där måhända förf. i något väl hög grad framstår som apologet för den preussiska unionspolitiken.

Utgångspunkten för framställningen av den preussiska kyrkoförfattningen utgör författarens teori om kyrkorättens »trialism» — »die Dreiteilung der kirchenrechtlichen Gewalten». I anslutning till de tidigare principiella utredningarna postulerar förf. tre moment som nödvändiga för att bringa det organiska förhållandet mellan väsenkyrkan och rättskyrkan till uttryck: det anstaltliga, representerat av det kyrkliga ämbetet, vars uppgift det är att omedelbart tjäna den

gudomliga kraft, som genom sina medel, ordet och sakramenten, gör väsenkyrkan närvarande i världen, »das Genossenschaftliche» å andra sidan, varigenom kyrkans samfundsliv kommer till uttryck, dels genom den synodala representationen, dels genom de organ, som skapats av kyrkan som helhet för dess ledning. Konkret uttryckt innebär den kyrkorättsliga trialismen en maktfördelning mellan det kyrkliga ämbetet, konsistorierna och synoderna. Måhända kan man fråga sig, i vad mån författarens systematik på denna punkt har en allmän giltighet för den evangeliska kyrkorätten, eller om den möjligen kan ha influerats av en omedveten tendens att motivera den faktiska preussiska kyrkoförfattningen — vilken även i den form den fått genom 1924 års »Verfassungsurkunde» måhända delvis bestämts mer genom det av traditionen bestämda tillståndet än av en genomförd principiell åskådning. I varje fall ger Holsteins teori en särskild energi åt hans analys av den preussiska kyrkoförfattningen — denna avdelning i hans bok ger en utmärkt hjälp till inträngande i dess anda. Att här ingå på referat eller diskussion skulle innebära att uppta till behandling hela den märkliga skapelse på den evangeliska kyrkorättens område, som den nya preussiska kyrkoförfattningen utgör, och skulle föra alldeles för långt. Vi få därför här nöja oss med ett par enstaka anmärkningar. Stundom får man i någon mån det intrycket, att författaren något ensidigt sjunger den nya författningens lov — och man återkommer till frågan, om icke möjligen hans teoretiska premisser i någon mån återspegla det faktiska rättstillstånd, i vars skapande han själv deltagit, och vars förtjänster de så i gengäld få tjäna att belysa. Då »trialismen» genomföres och exemplifieras på alla organisationens olika led — församlingen, kyrkokretsen, kyrkoprovinsen, landskyrkan — får man å andra sidan stundom ett intryck av att teoretiska synpunkter bidragit att i onödig grad komplicera själva författningen, och man skulle gärna vilja veta, hur denna invecklade hierarki av »genossenschaftliche» organ visat sig fungera i praktiken. På två punkter ställa sig måhända en svensk kyrkoman särskilt undersam: den ena är förhållandet mellan lokalförsamling och folk- eller landskyrka, tillämpningen av den reformert-kongregationalistiskt färgade sats, som är en av hörnstenarna i den nya författningen: »Die Kirche baut sich aus der Gemeinde auf»; den andra är det kyrkliga ämbetets ställning till de förvaltande och regerande organen. Har man här nått den organiska förbindelse mellan båda, som är nödvändig, för att ordets herravälde skall kunna komma till sin rätt i kyrkan i dess helhet, för

att väsenskyrkan verkligen skall bli rättskyrkans högsta norm och gestaltande kraft — icke blott skjuta in sina organ som delvis främmande element här och var i den korporationsrättsligt bestämda organisationen? Har vidare det problem, som ämbetets auktoritet utgör, tillbörligen beaktats — frågan nämligen, om denna auktoritet beror endast på den enskildes omedelbara relation till ordet, vars tjänare han är, eller om även inom den evangeliska kyrkan något utrymme finnes för en i själva ämbetet immanent auktoritet, beroende på det historiskt förmedlade uppdraget, men givetvis förvaltadt i ordets ljus och underställt dess korrektiv? Med andra ord: är församlingstjänarens, prästens uppdrag enbart delegerat nedifrån, eller inrymmer det också ett element, som är av ovan, ett genom kyrkan förmedlat uppdrag från dess Herre? Båda de här antydda problemen beröras i kapitlet om »Das bischöfliche Amt». Då det här om generalsuperintendenten heter: »Der Generalsuperintendent als geistlicher Leiter und der Generalsuperintendent als Vorsitzender des Konsistoriums sind, juristisch genommen, zwei ganz verschiedene Persönlichkeiten in zwei ganz verschiedenen Funktionen» — så kan man icke undgå att med glädje konstatera, att en svensk biskop icke behöver företaga en dylik besvärlig personlighetsklyvning. Förf. synes intet ha emot biskopsnamnets införande, som en titel för generalsuperintendenterna. Men då han motiverar detta därmed, att författningen genom ämbetets infogande i »das genossenschaftliche System» erbjuder tillräckligt starka garantier mot dess utveckling i hierarkisk riktning, blir man starkt medveten om att ingen namnförändring skulle kunna utplåna den väsentliga skillnaden mellan Preussens generalsuperintendenter och de svenska biskoparna. Ha de förra tidigare väsentligen varit organ för överhetens kyrkoregemente, har nu i stället deras kompetens påfallande starkt begränsats av de synodala myndigheterna: »die Beziehung zum Genossenschaftlich-Synodalen kommit im Bischofsamt in einer doppelten Beziehung zur Geltung: einmal dadurch, dass der Inhalt und die Zuständigkeit des Amtes durch die Verfassung und somit auch durch den die Verfassung setzenden genossenschaftlichen Gesamtwillen der Kirche geschaffen ist und zweitens dadurch dass der Amtsträger durch synodalen Willen ins Amt berufen wird» — ingendera skulle kunna sägas om det historiska biskopsämbete, som det är den svenska kyrkans stolthet och privilegium att ha bevarat. Och då förf. likväl hävdar ämbetets »Eigenständigkeit», garanterad genom bundenheten å ena sidan vid ordet, å den andra i samvetet, så konsti-

tueras härmed ingalunda något uppdrag av annan art än det, som tillkommer varje präst eller ens varje kristen lekman. Och att här hävda just en olikhet med avseende på uppdraget behöver ingalunda innebära något avsteg från en evangelisk ståndpunkt. Efter att ha läst författarens framställning av »das bischöfliche Amt» känner man sig dubbelt tacksam för den större personliga självständighet och det vidare ansvar, som ge biskopsämbetet dess särskilda ställning i Sveriges kyrka, och man frågar sig, om icke även den apostoliska successionens faktum innehåller ett värde, som skulle behöva hävdas gentemot den doktrinära protestantismens angrepp, ingalunda som förmedlande någon hemlighetsfull, sakral karaktär utan som symbol för sambandet med den allmänliga kyrkans historiska liv och för ett uppdrag ovanefter, oberoende av synodala majoritetsbeslut. En vördad luthersk kyrkoman, innehavare av ett nyligen upprättat biskopsämbete, en man, som torde vara höjd över misstankar för någon slags kryptokatolicism, förklarade, att han satte ett särskilt värde på att få mottaga sitt ämbete, icke blott som resultatet av en synods beslut, utan genom förmedlingen av en kyrka, som bevarat den apostoliska successionen — han såg däri ingalunda något magiskt, »aber es ist etwas in unserem Bewusstsein dabei».

Slutligen bör det med avseende på författarens framställning av den preussiska kyrkoförfattningen påpekas, att, om han också givetvis har full rätt att efter gottfinnande uppdra gränserna för sin undersökning, hade det dock väsentligen ökat arbetets värde, om han ägnat de övriga tyska kyrkoförfattningarna något större uppmärksamhet — nu beröras de endast i förbigående under starkt betonande av parallellerna med den preussiska författningen. Det skulle ha behövts även för att ge en bredare bakgrund för behandlingen av det tyska evangeliska kyrkoförbundet — som nu upptas i 4:de boken under avdelningen »die aussenkirchlichen Probleme».

I flera avseenden hör emellertid just denna 4:de och sista bok till arbetets intressantaste och mest stimulerande partier. Detta gäller redan framställningen av »die innerkirchlichen Probleme». Det sätt, varpå man försökt att åstadkomma en organisk förbindelse mellan den gammalpreussiska unionens kyrka och de fria samfunden, särskilt den inre missionen och »die Gemeinschaften» ger åtskilligt att tänka på: att man i huvudsak synes ha lyckats att åstadkomma en sådan förbindelse innebär ett mycket betydande krafttillskott. Ett av de mest glädjande dragen i den senaste utvecklingen inom det tyska kyrko-

livet är måhända just övertagandet av dualismen mellan den officiella kyrkoorganisationen och det levande religiösa liv, som till stor del sökt sig andra former. Intresset stegras emellertid, då vi komma till »die aussenkirchlichen Probleme». Här har det nya kyrkorättsliga läget i hans eget land tvingat förf. in på nya vägar. Förhållandet mellan stat och kyrka fattas huvudsakligen som ett »evangeliskt konkordat». Måhända har emellertid Reichsgerichtspräsident Simons rätt, då han i en intressant artikel om Holsteins bok i tidskriften »Stockholm» (»Reflexionen über das Verhältnis von Staat und Kirche», årg. 1928, n:o 4), hävdar, att förf. här icke tillräckligt frigjort sig från den gamla statsabsolutistiska ståndpunkt, enligt vilken ingen rättsbildning kan försiggå utan statens medverkan och sålunda egentligen kommer att negra möjligheten av en autonom kyrkorätt, vilken åter igen utgör en förutsättning för att det skall kunna bli fråga om ett konkordat, som mellan likaberättigade parter. I förbigående sagt skulle man varit tacksam för ett något närmare utförande av det trots allt dock ganska intima förhållande, som alltjämt existerar mellan stat och kyrka i Preussen.

Synnerligen beaktansvärda äro de två sista kapitlen, där författaren behandlar de ekumeniska rörelserna och diskuterar möjligheten av en »Weltkirchenrecht» från evangeliska synpunkter. Genom Stockholmskonferensen och särskilt skapandet av dess fortsättningskommitté har, menar han, redan grunden lagts till en dylik rättsbyggnad: genom fortsatt medverkande i denna kommitté ha de här representerade kyrkorna »durch konkludente Handlung» ratificerat det beslut av Stockholmskonferensen, varigenom detta organ skapats. Även Lausannekonferensens acta har gjorts till föremål för granskning. Väl över-skattas Lausanne-dokumentens auktoritativa karaktär, då förf. hänvisar till dem som konferensens »Vermittlungs- oder besser Einigungsvorschlag»: man var både på konferensen — och kanske ännu mer i fortsättningskommittén — synnerlig ängslig för att överskrida den rent teoretiska uppgiften att registrera samstämmighet och avvikelser i de deltagande samfundens åskådningar. Men vad Holstein anför om möjligheten att på rent religiös grund nå något slags inbördes erkännande mellan de evangeliska samfunden och den grekisk-ortodoxa kyrkan med avseende på det kyrkliga ämbetets funktioner, visar, att han allvarligt strävat att gå på djupet även med dessa frågor.

Det är en innehållsdiger, man kan väl säga ganska »svår» bok professor Holstein givit oss. Måhända har han icke alltid kunnat med

full konsekvens genomföra de principiella grundlinjer, som han så ärligt strävar att klarlägga — det beror då snarast därpå, att han haft för stor aktning för den historiska verkligheten för att vilja våldsamt inpressa den i sitt tankeschema. Måhända skulle det varit möjligt att kläda det rika innehållet i en genomskinligare yttre dräkt. Stundom synas juristen och teologen i författarens person ha sammansvurit sig för att åstadkomma en tungläst tysk prosastil. Vi ha emellertid all anledning att vara honom tacksamma framför allt för de rika impulser, som hans arbete ger till fortsatt inträngande i den evangeliska kyrkorättens problem. Alldeles särskilt värdefullt är den genomgående dynamiska synen på ämnet, strävandet att visa idéernas kamp för att genomtränga och behärska organisationernas och de juridiska formernas material. Vi vänta ännu på en från denna synpunkt företagen genomarbetning av den svenska kyrkorätten. Där bakom skymtar den jämförande evangeliska kyrkorätten som ett lockande, ännu så gott som obrutet fält.

YNGVE BRILIOTH.

Y. BRILIOTH: *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*, X + 488 s. Sthm 1926.

Den nu till domprost i Lund utnämnde Äboprofessorn har i detta stort anlagda verk inriktat en undersökning på det kristna gudstjänstlivets mest centrala punkt; och han har givit intet mindre än nattvarden hela historia fram till nutidsläget. Därvid har han skarpt hållit i sikte, att nattvarden historia omsluter både de teologisk-religiösa åskådningarna och de praktiskt utformade riternas utveckling. Förf. har ej heller ryggat tillbaka för det inträngande dogmhistoriska studium, utan vilket våra liturgiska — liksom homiletiska — arbeten så lätt komma att sakna nödig klarhet och fasthet.

Boken börjar med ett av den nytestamentliga exegetikens allra mest invecklade problem: nattvarden i evangeliet. Vi möta redan där förf:s imponerande allmänteologiska lärdom och kritiska skärpa, när han genom den nyare exegetiska och religionshistoriska forskningens virrvarr letar fram huvudlinjerna, fixerar det kritiska arbetets resultat, analyserar skillnaden i grundsyn mellan synoptikernas och Lukas-Paulus' instiftelseberättelser och Johannesevangeliet med dess mysterium och saknad av instiftelseperikopen. Redan i de äldsta traditionerna spårar han två skilda moment: fortsättningen av Jesu dagliga

bordsgemenskap med sina lärjungar, och upprepningen av den sista måltiden till åminnelse av hans död. Båda linjerna ha flutit samman på så vis, att man vid det fortsatta firandet av den i judisk sed grundade församlingsmåltiden allt mer satt tanken på Jesu död i förgrunden. Men därvid kvarlever som den väsentligaste faktorn i nattvardshistorien i både teori och praxis spänningen mellan framställningens och delaktighetens moment. Denna motsättning »kan ej överbryggas genom någon lyckligt funnen formel; den är livets eget insegel, som varje försök till ensidig, rationaliserande tillrättaläggning förgäves strävar att avlägsna. Ur denna motsats har fötts hela denna rikedom av skilda moment i kristenhetens centrala kulthandling, omspännande det religiösa livets olika behov och livsyttningar . . .» Under prövning av källmaterialet i den fornkyrkliga litteraturen och de tidigare liturgierna och under ständigt fortlöpande diskussion med den nyaste religionshistoriska och patristiska forskningen framvinner förf. fem sådana moment som de redan i fornkyrkans nattvardsfirande väsentligaste: tacksägelsen (eukaristien), gemenskapen (kommunionen), åminnelsen, offret, mysteriet. På dem kan man bäst avläsa, huru i spänningen mellan framställningen och delaktigheten än det ena, än det andra momentet kan växa på de övrigas bekostnad och så i de olika nattvardsuppfattningarna och kyrkosamfundet på olika vis förtränga den urkristna evangeliska nattvards rikedom. — Det synes mig, som om förf. genom detta grepp på ämnet lyckats få en förut saknad, starkt vetenskaplig inställning och kunnat kasta nytt ljus över nattvardsens historia och innebörd både i det hela och i en hel rad omstridda detaljer redan under dess grundläggande skede i fornkyrkan och de orientaliska liturgierna. Men förf. har här ock skaffat sig en ny utgångspunkt för att få ett djupare grepp om nattvardsens utveckling i den romerska medeltidskyrkan. Förbindelsen mellan den i betydelse allt jämt stigande offerttanken och det immanenta mysteriebegreppet synes giva tydningen på några av den medeltida kulthistoriens intressantaste problem, om man sammanställer denna dualism med en annan: folktrons massiva realism och det teologiska tänkandets strävan att tränga fram till en andligare uppfattning. »Ingen faktor har betytt mer för medeltidens sakramentala fromhet än den romerska mässan. Denna är dess första, dess mest monumentala skapelse; redan i dess uppkomst och första gestaltning uttrycktes den romerska kyrkans egenart». Grunddraget består enligt B:s uppfattning däri, att delaktighetens moment får träda tillbaka för framställ-

ningens och det gudomligas mysteriösa närvaro i nattvarden helt lokaliseras till nattvardselementen. När så framställningens centrum, offret, förbindes med denna mysteriets lokalisering, ger denna förbindelse, »offermysteriet», den romerska mässan dess egenart. Genom inslag av primitiv religiositet blir mässkanon gudstjänstlivets kraftladdade medelpunkt och får sin dogmatiska bakgrund i transsubstantiationsläran. Offermysteriet kunde dock icke helt lösa konkurensen mellan offret och mysteriet, vilka i senmedeltiden började återvinna något av sin självständighet, liksom den stegrade syndaängesten då i botkravet tillförde nattvarden en etisk kvalifikation, den medeltida kyrkans viktigaste positiva bidrag till nattvarden utveckling i lära och praxis.

Till dessa drag: lösandet av förbindelsen mellan offret och mysteriet och stegrandet av syndakänslans moment, anknöt närmast den lutherska nattvardslinjen. Undersökningen av denna är måhända den Brilioth'ska bokens viktigaste och mest originella parti. Förf. går även här sina egna vägar och utnyttjar delvis annat material än det sedvanliga, varvid han i motsättning mot den traditionella behandlingen av Luther som nästan ofelbar kyrkofader starkt betonar ensidigheterna och bristerna i dennes nattvardsuppfattning, sådan den under polemikens tryck utvecklades. Förf. visar, att Luther även i fråga om nattvarden kunnat komma med en centralt religiös syn av underbart djup och att han i själva verket haft en viss förståelse även för det framställande momentet liksom för gemenskapens mysterium; men i sin kamp mot mässoffret drevs Luther att främst betona nattvarden som Kristi testamente, dennes gåva före sin död av syndernas förlåtelse, och kom så att »ensidigt sätta syndaförlåtelsen i det lutherska nattvardsfirandets medelpunkt». Och Luthers frontförändring i kampen mot spiritualisterna drev honom till ensidig betoning av lokaliseringen i elementen, som lutherdomen väl försökte fatta andligare än transsubstantiationen men som för vanligt tänkande människor blivit till förvillelse — eller till en stötsten som jämsides med det starka kravet på syndaånger hindrar vägen till nattvardsbordet. Oberoende av huru man ställer sig till enskilda diskutabla moment i Brilioths framställning, måste den betraktas som en grundläggande vetenskaplig insats redan därigenom, att den ställer in hela problemet under en ny kritisk synvinkel och tvingar fram en revision av den hittillsvarande forskningen på detta område; och otvivelaktigt har Brilioth själv härvid nått viktiga nya resultat av bestående art.

Av största intresse är ock framställningen av, huru de lutherska tankarna omsattes i gudstjänstordningarna på ett f. ö. föga lyckosamt sätt, och huru de två olika huvudtyperna: Luthers Formula missæ och hans Deutsche Messe på skiftande vis bestämde den tyska lutherdomens kommande utgestaltung av högmässan. Om i medeltidens gudstjänstliv framställningens moment avgått med seger över delaktighetens, så ledde den lutherska reaktionen häremot till att helt underordna framställningen under delaktigheten. Förf. visar detta i den ställning, som de ovan angivna fem huvudmomenten i nattvardefirandet få inom lutherskt område; otvivelaktigt når förf. på så vis en ovanligt djupgående analys av även de liturgiska detaljerna i de lutherska mässordningarna. Eukaristien sköts undan för botstämningen och förlades till katakumenmässan; betoningen av den enskildes tillägnelse av syndaförlåtelsen skrämde bort den sociala stämningen; det talade ordets tyranni och betoningen av syndabekännelsen flyttade i verkligheten tyngdpunkten till skriftermålet. Att återge nattvarden något av den framställande handlingens värde, att återvinna tacksägelsemomentet i gudstjänstens medelpunkt och att återskänka gemenskapen i nattvarden dess ursprungliga helgd och djup — det är en huvuduppgift för nutidens lutherska kyrka. Förf. tecknar ock strävandena under det sista århundradet att reorganisera den lutherska gudstjänsten och analyserar den nu rådande »nattvardsnöden» och dess orsaker.

Om spännvidden av Brilioths nattvardeforskning får man kanske starkast vittnesbörd genom den avdelning i hans arbete, som behandlar den reformerta linjen med dess oerhört brokiga material från både kontinentens många kyrkor och den engelsktalande världens hithörande religionssamfund. Mot bakgrunden av undersökningar beträffande Zwinglis och Oecolampadius' mässordningar lyckas Brilioth ge ny belysning åt Calvins mångbehandlade nattvardslära och de egenartade problem, på vilka den gömmer. Som grundläggande för den kalvinska nattvardstypen ställer han tacksägelsens offer i form av bekännelsehandling; men framför allt skall nattvarden vara eggelsen till inbördes kärlek: »vi kunna icke skilja oss från bröderna utan att på samma gång skilja oss från Kristus» (Institutio). Där kommer den djupaste tonen i kalvinsk nattvardstanke. I de kalvinska liturgierna kom emellertid Calvins nattvardstankar genom de historiska förhållandenas makt blott ofullständigt till uttryck. Särskilt gäller detta de franskspråkiga och i allmänhet de kontinentala reformerta liturgierna, vilka förf. först behandlar fram till strävanden i Schweiz redan på

1700-talet och i Frankrike på 1800-talet att utbygga det torftiga kalvinska schemat med rikare material. Särskilt stannar han vid ett förslag av Bersier i Frankrike 1874, som bl. a. sätter gemenskapstanken i förgrunden, återuppväcker kyrkoåret mitt i den reformerta liturgien och »med avseende på bönetexternas innerliga skönhet har få likar inom kristenheten». Bersiers reformförslag har haft vittgående inflytande, påverkat den officiella liturgien och givit impulser till den nu i Frankrike pågående strävan efter rikare kult. — En kortare överblick över reformerta gudstjänstordningar i Tyskland och Nederländerna får tjäna Brilioth som brygga över till den anglosaxiska världen, där den kalvinska nattvardstypen fann sin fruktbaraste mark, särskilt i Skottlands presbyterianska kyrka (Westminster-ordningen). Analysen av denna liturgi för till omdömet, att den »hör till den reformerta kristenhetens mognaste och ädlaste alster». Före och efter världskriget ha de skotska kyrkosamfundet fått bevittna en ny betydelsefull såväl dogmatisk som liturgisk utveckling, för vilken redogöres och vilken enligt förf. måhända ger särskilda möjligheter till nattvardsproblemet lösning. — Till sist i denna avdelning behandlar förf. även sådana liturgier, som icke nå samma höjdläge som Bersiers och den nya skotska; särskilt stannar han vid den kongregationalistiska nattvardstypen och strävan även här från 1800-talets mitt till fastare liturgiska former. Som sammanfattning av undersökningen av de reformerta nattvardstankarna och liturgierna kan sägas, att de moment som där stått i centrum, äro åminnelse, tacksägelse men särskilt gemenskapens, vilken fått rikare utveckling än inom andra kristendomstyper. »Därför kan den reformerta nattvardstypen tjäna som ett betydelsefullt korrektiv, ej minst till lutherdomens botstämning och tunga individualism.»

Med kännedom om Brilioths föregående författarskap kan man lätt förstå, att han med särskild sakkunskap skall behandla nattvarens anglikanska linje. Han utgår därvid från den egendomliga dualism mellan bekännelse och praxis, som är en av grundfaktorerna i den engelska kyrkans nyare historia, källan till dess svaghet men jämväl till dess rikedom. Vi få följa utvecklingen av Common Prayer Book i dess olika stadier och dess säregna detaljer (av vilka den intressantaste är den utförliga evangeliska kanon, som satts i stället för den romerska mässkanon), det reformerta framhävandet av gemenskapsdraget, bönsens djupa eukaristiska ton, korsåminnelse centrala plats, nattvardsfromhetens starka drag av johanneisk mystik, värnaden inför mysteriets

närhet. Men förf. belyser ock det sönderbrutna skick, som nattvardsliturgien från början fick och som stod kvar i den definitiva Bönboken 1552. Han tecknar vidare kultens omgestaltning på flera punkter, först i refomert riktning genom puritanismens påverkan och sedan i katolicerande eller grekisk-ortodox anda genom Andrewes'-Lauds hög-anglikanism (det framställande momentet skjutet i förgrunden och offertanken förd nästan till Kristi offerande i nattvarden). Denna högkyrkliga sakramental tolkning av nattvarden sjönk väl undan till en tid men inspirerade i stillhet, särskilt i bröderna Wesleys hymndiktning; och den fick sin stora återuppståndelse med nya moment genom Oxfordrörelsen. I denna kom frågan om nattvardselementens identifikation med Kristi lekamen och blod att under konkurrens med Common Prayer Books johanneiska mystik på ett ödesdigert sätt skjutas i förgrunden. Förf. leder oss in i de sista decenniernas högkyrkliga strider om nattvarden och de olika huvudlinjer, som på sistone utkristalliserat sig, från anglokatolicismen med dess väsentligen romerska anordning av kulten och dess tabernakelfromhet till den »liberala evangelikalismen» med dess avvisande av den anglokatolska lokaliseringen och dess »djupa grepp om nattvardsmysteriet i dess egentliga, evangeliska mening». Här möter enligt förf. en nattvardsfromhet, som knappast kunnat vara innerligare.

Bokens sista och största avdelning ägnas åt nattvarden i Sverige. Efter en teckning av det medeltida utgångsläget — väl det första försöket att närmre åtkomma nattvardens ställning i det medeltida Sverige — undersökes Olavus Petris nattvardsuppfattning i hans skrifter. Det visar sig, att Olavus icke följt Luther i mysterietankens överspänning och farliga lokalisering under striden mot Zwingli utan fallit tillbaka på Luthers ståndpunkt i dennes tidigaste nattvardsskrifter och på ett verkligt klassiskt sätt förbundet testamentstanken med gemenskapsmystiken men ock givit syndaförlåtelsens moment stort utrymme. Ett ofta undersökt och allt fort svårlöst problem är, hur Olavus först ordnat evangelisk gudstjänst. Brilioths självständiga och kritiska forskarläggning visar sig ej minst däri, att han här ur det sparsamma källmaterialet framvinner en i mycket ny bild. Grunddragen i denna blir, att Olavus icke genast sökte undantränga den latinska högmässan utan blott i denna inlade svensk predikan med omramning av en böneakt. Men bredvid högmässan ombildade han den »låga» mässa, dit i regel folkets kommunion var förlagd, till en svensk läst mässa och skapade så en evangelisk form för kommunion;

och därvid har han väl funnit den bästa förebilden i Nürnbergmässan 1525, den enda lästa kommunionmessa, som man då visste av. Men därigenom kom ock den svenska gudstjänsten att närmast anslutas till den rikare Formula missæ-, ej den ensidigare Deutsche Messe-typen. Den svenska mässans närmaste utveckling bestod i, att bimässan småningom ryckte upp på högmässans plats och därvid övertog vissa moment från denna såsom sångstycken och predikogrupper. — Denna nya djärva rekonstruktion av vår nuvarande högmässas tillkomst gömmer på svårigheter, vilka förf. icke undanhåller; och fullt beviskraftigt är näppeligen det förebrakta materialet. Men den har vunnit stöd av pastor Bergendoffs av mig i föregående nummer anmälda undersökning om Olavus Petris författarskap. Och som arbetshypotes hjälper den till en vida bättre förklaring av en hel rad liturgiska fakta under 1500-talet, än som förut kunnat ges. Icke minst rik på intressanta belysningar blir nämligen Brilioths analys från denna utgångspunkt av den svenska liturgiska utvecklingen även efter 1530-talet, bl. a. i Articuli ordinantiae 1540, Vadstenaartiklarna 1552 och 1571 års kyrkoordning. Den liturgiska striden under Johan III finner han kräva ett förnyat och opartiskt studium. Förf:s forskning för honom till att lägga tyngdpunkten på Johans kyrkoordning »Nova ordinantia» 1575, som »av eftervärlden vigts åt en oförtjänt glömska», men som »med sin patristiska orientering ger en fylligare och rikare nattvardsbild än den vanliga lutherska», under det att den ryktbara Röda boken 1576 med dess strävan att ensidigt sätta det framställande momentet i centrum, med åtföljande överbetoning av de yttre ceremoniernas vikt, och med dess svaghet för den rent romerska mässformen enligt förf. omintetgjorde Nova ordinantias strävan till kultens förnyelse. Framställningen av utvecklingen i Sverige efter Uppsala möte blir rätt tunn i jämförelse med det föregående. Förf. hänvisar visserligen till att moderna liturgiska arbeten här redan föreligga av Lizell och Leufvén. Men man får dock intrycket av, att yttre omständigheter (specimentidens hotande slut) pressat förf. att göra »en dygd av nödvändigheten». — Med hela sin själ är han med, när han kommer till sin sista uppgift: att analysera den svenska liturgiska och kyrkorättsliga utvecklingens resultat, högmässans förfall och begynnande rekonstruktion, nattvardens lösbrytande ur högmässan, skriftermålsproblemet, nattvardssedens förfall och dess orsaker och arbetsuppgifterna för att återvinna en rikare nattvardsbild, både för den systematiska teologien och för liturgien. Genom att ställa hela reform-

frågan under de ovan nämnda fem momentens synvinkel och i relation till dessas olika utgestaltningar under gången tid med deras betydelse för nattvardens historia får förf. både djup och klarhet över sina slutsatser.

Brilioths »Nattvarden» är ett mer än vanligt märkligt arbete, som sannolikt kommer att sätta djupa spår både i den vetenskapliga forskningen, det aktuella liturgiska reformarbetet och det praktiska fromhetslivet. Förf:s uppfattning av nattvarden och dess liturgiska ställning kan jag icke helt tillägna mig. I sin strävan att utvinna positiva religiösa värden ur offer- och mysteriesakramentalismen synes förf. enligt mitt sätt att se, ha något påverkats av anglikansk uppfattning. Men i vetenskapligt avseende intager hans arbete en särställning inom vår svenska teologiska litteratur, både genom det där förut knappast behandlade ämnets svårighet och vikt och genom forskningens bredd och djup. Det har nog med rätt anmärkts, att en så oerhört omfattande undersökning ej varit möjlig utan en viss schematisering och därmed följande förenkling av problemen, men ock att en sådan metod är fullt motiverad, när man som förf. utväljer de centrala synpunkterna. Det är ock naturligt att man i ett arbete, som spänner över sådana vidder, här och var saknar ådagalagd kännedom om en eller annan nyare specialundersökning eller kan påträffa någon onöjaktig uppgift. Men detta minskar icke intrycket av den väldiga lärdomen över nästan hela teologiens område och den utomordentliga noggrannheten in i detaljerna. Förf. bygger genomgående på självständig prövning av källorna, bryter sig sin egen väg och kommer gång på gång med nya fruktbringande synpunkter och resultat. Någon gång blir även här framställningen en smula tung; och på ett par ställen synes mig dispositionen kunnat vara överskådligare. Men i det hela står detta arbete mycket högt i fråga om ädel framställningskonst och behärskandet och organiserandet av materialet. Arbetet fortlöper i en rad undersökningar av olika tidsperioder och kyrkogrupper, där var undersökning har sitt självständiga värde; i alla dessas sammansmältning till enhetlig stor undersökning ut ifrån ett originellt grepp, som genomföres från början till slut, ligger ej minst bokens banbrytande karaktär.

HJ. HOLMQUIST.

G. W. LINDEBERG: *Katolicismen i ljuset av dess missionsverksamhet. Gleerup, Lund 1928, 219 s.*

Frågan om behovet av vetenskaplig missionsundervisning har åter blivit aktuellt genom det av Lunds missionssällskap och teologiska fakulteten i Lund nyss tagna initiativet till en fortsatt insamling för en missionsprofessur vid Lunds universitet (den redan förefintliga fonden uppgår till omkr. 165,000 kr.). Det bästa beviset inför en bredare allmänhet, att en sådan undervisning kan äga högt värde, även ur kyrkohistorisk och allmän kulturell synpunkt, har ämnets representant vid universitetet d:r Lindeberg lämnat i sitt författarskap, nu senast genom ovannämnda arbete. Lindeberg har en avundsvärd förmåga att skriva klart och intresseväckande, på samma gång som man känner den vetenskapliga forskningens fasta mark under fötterna. Boken ger, vad titeln anger. Man får ej blott för första gången på svenskt språk den katolska missionens historia i samlad bild på grundval av nutida forskning, alltifrån Gregorius I:s instruktion till Benedikt XV:s stora missionsencyklika 1919, »det märkligaste missionsdokumentet sedan Gregorius I:s dagar» och den bredvid detta dokument utförligaste påvliga vägledningen i missionssaker, Pius XI:s stora rundskrivelse *Rerum ecclesie* 1926. Genom förf:s omfattande principiella analys och den katolska missionen och dess metoder ledes man i viss mån in i katolicismens eget väsen. Därför torde ett påpekande av L:s bok äga sitt berättigande även i denna tidskrift. Vemodigt är att se, huru fientligt eller underkännande den katolska missionen och dess talesmän i hemländerna alltfört visa sig gentemot den protestantiska missionen, även om docent L. tror sig kunna på sistone spåra någon, låt vara mycket relativ, avspänning. L:s arbete ger i verkligheten även uppslag till ny belysning av den evangeliska missionens ställning och möjligheter. Något referat av innehållet kan här icke ifrågakomma. Förf. lämnar en litteraturförteckning, där han ej upptager de vanliga protestantiska handböckerna utan begränsar sig till de hos oss i allmänhet föga kända katolska huvudframställningarna. Det är väl ett förbiseende, att den av honom i texten flera gånger citerade Pater Schwager ej kommit med i denna förteckning.

Hj. H-T.

LAURA PETRI: *John Wesley. Lindblad, Upsala 1928, 280 s.*

Låt mig utan några kommentarer fästa uppmärksamheten på denna vackert utstyrda bok (bl. a. ett 10-tal porträtt) av den kända forskaren på frälsningsarméns område. Det finnes säkerligen ingen i vårt land, vilken så som hon behärskar den moderna forskningen om Wesley; och hennes förmåga av levande, åskådlig skildring är utomordentligt stor. Wesley-biografien utgör ej blott ett förnämligt bidrag till vår kyrkohistoriska litteratur; den är sällsynt »rolig» att läsa. Författarinans ihärdiga strävan att till det minsta möjliga reducera Luthers betydelse för metodismen är känd från hennes föregående författarskap; den framlyser redan i behandlingen av Wesleys möte med herrnhutismen. Men därigenom äggar hennes framställning till förnyat genomträngande av de teologiska problemen kring metodismen; symbolforskaren och dogmhistorikern skall i hennes direkt ur källorna östa, på material rika analys av Wesleys åskådning helt visst få vidgad kunskap och nya impulser. Detsamma gäller f. ö. även varje sociologiskt intresserad.

Hj. H-T.

Från Universitetets första tider i Helsingfors, fästskrift utgiven av universitetet till 100-årsminnet av flyttningen, till Helsingfors, under redaktion av SUOLAHTI m. fl., SÖDERSTRÖM, Helsingfors 1928, 215 s. och illustr.

Detta praktverk har verkligt intresse för nordisk teologi genom de artiklar, som J. E. Saloma skrivit om filosofin, särskilt den helgelskas genombrott i Finland, A. F. Puukko om Den heliga skrifts grundspråk, och särskilt professor Martti Ruuth om teologien under upplysningstiden i Finland fram till 1830-talet. I medelpunkten för skildringen står här Jakob Bonsdorff och Erik Gabriel Melartin från den första professorsgenerationen efter Finlands skiljande från Sverige och hegelianen Axel Adolf Laurell från den nya generationen på 1830-talet; till sist möta vi Frans Ludvig Schauman, som genom sin första avhandling »De fundamenta fidei» 1837 blev representant för den kommande tiden. — Den som intresserar sig för nutida finskt kyrkoliv och teologiskt arbete, bör gerna bredvid det utmärkt redigerade finsksvenska »Församlingsbladet» hålla sig med årsboken

Svensket kyrkoliv i Finland, utgiven under redaktion av G. O. ROSENQVIST. Årsboken 1929, Mercator Helsingfors 154 s.

Det ligger en säregen stämning över denna årsbok och vad den vittnar om. Två direkt svenska erinringar få vi där. Den ena är biskop Aurelius' predikan »Kyrkan — mitt hem» vid kyrkodagarna i Hangö i juni 1928, som i Finland synes ha gripit djupt och som nu finnes utgiven av trycket även i Sverige. Den andra är den hyllning, som av redaktören ges åt professor Brilioth med anledning av hans förflyttning till Lund, med hög uppskattning av Brilioths både vetenskapliga undervisning och praktiskt religiösa och kyrkliga arbete i Finland. Även skulle jag vilja särskilt framhålla biskop Gummerus' vackra och solida skildring av Åbo domkyrka genom tiderna. Tacknämlig är kyrkoherde Edwin Wiréns översikt över svensk kyrklig och teologisk litteratur i Finland år 1928.

Hj. H-T.

HORST STEPHAN: *Glaubenslehre, Der evangelische Glaube und seine Weltanschauung. Zweite völlig neubearbeitete Auflage. Verlag von A. Töpelmann, Giessen 1927 och 1928, 398 s.*

Den 1920 och 21 utgivna första upplagan av H. Stephans Glaubenslehre hade jag tillfälle att jämförelsevis utförligt anmäla i tidskriften Kristendomen och vår tid. Efterföljande rader vilja blott påpeka tillvaron av den nyligen fullbordade andra upplagan.

Under de senaste åren har den tyska teologiska litteraturen rikats med åtskilliga fullständiga framställningar av det kristna trosinnehållet: R. Seeberg har utgivit *Christliche Glaubenslehre* (2 band, 1924 f.), H. Lüdemann *Christliche Dogmatik* (2 band, 1924—26), M. Rade *Glaubenslehre* (2 band, 1924—27). Dessutom ha K. Barth och C. Stange publicerat var sin utredning av de teologiska principfrågorna såsom inledning till kommande framställningar av det kristna trosinnehållet. Stange recenserades i förra årgången av *Svensk teologisk kvartalsskrift*, som äger förhoppning att snart nog erhålla en anmälan av Barths bok från docenten Gustaf Ljunggren i Uppsala. Det är onekligen med en viss besvikelse man tar del av de ovannämnda tre fullbordade dogmatiska verken. Särskilt två av författarna — Seeberg och Rade — äro ju sedan decennier mycket välkända män inom det teologiska lägret, Seeberg på grund av sitt dogmhistoriska jätte-

arbete, Rade framför allt såsom den mångårige redaktören av *Die christliche Welt*. Men huru aktningsvärt än det teologiska arbete är som dessa män utfört, måste det sägas, att deras nu avslutade dogmatiska verk — och detsamma gäller f. ö. även om Lüdemanns — knappast komma att spela någon större rol för det nutida teologiska tänkandet: någon vägvisande betydelse ha de förvisso icke. Hade Seeberg och Rade utgivit dessa framställningar av det kristna trosinnehållet för ett par decennier sedan, skulle de väl kunna ha påräknat ett avsevärt större intresse. Sådan som situationen nu är bli deras böcker mera vittnesbörd om vad som har varit — de ha kommit åtskilligt post festum. Ingendera har heller den friskhet i synen och den fasthet i greppet, som äro nödvändiga betingelser för att kunna göra en verklig insats i arbetet på det kristna trosinnehållets utforskande. Av den nutida tyska teologin har man rätt att vänta något vida mera än dessa verk förmått prestera.

Horst Stephan har till sin andra upplaga skrivit ett förord som är mycket karakteristiskt för denne försynte och kritiskt återhållsamme teolog. Han talar om huru under senare tid nya problemställningar starkt trängt sig fram. »So drängt heute vieles auf eine vollständige Neugestaltung der Glaubenslehre». Men någon dylik nyorientering vill Stephan dock icke för egen del försöka sig på. Han menar att situationen ännu icke klarnat tillräckligt: »die systematische Theologie tastet in Kritik und Verheissung noch so unsicher, so gegensätzlich vorwärts, dass eine zusammenfassende Glaubenslehre vielmehr gut tut, nicht das Neue, sondern die Kontinuität der Arbeit in den Vordergrund zu stellen». Stephan inskränker därför sitt mål till viljan »att förbereda (kurs. av Stephan) en omfattande, rent evangelisk nygestaltning av trosläran». I detta syfte ingår han, i den mån det av utrymmesskäl är honom möjligt, på den nutida diskussionen och dess problematik.

Såsom av dessa uttalanden framgår har Stephan en öppen blick för att det nuvarande läget med nödvändighet kräver en viss »nyorientering» av det dogmatiska forskningsarbetet — han har i själva verket i detta stycke sett långt klarare än både Seeberg och Rade. På samma gång har han velat framhäva vikten av att kontinuiteten i det dogmatiska arbetet upprätthålles — när Stephan talar härom, tänker han närmast på den teologiska tradition, som löper från Schleiermacher över Ritschl. Utan tvivel kan det också förefinnas en viss risk för att strävandena efter en nyorientering även i förhållande till denna tra-

dition skulle kunna föra med sig ett alltför starkt underskattande och förbiseende av den gärning som här utförts. För egen del vill Stephan emellertid icke giva sig i kast med den större uppgift, som han finner vara av behovet påkallad; han vill med stor anspråkslöshet begränsa sig till att utföra en del vägrödjande förarbete. Nu kan man väl diskutera det skäl Stephan själv anför till förmån för denna sin återhållsamhet. Skulle verkligen det i djupare mening nyorienterande dogmatiska arbetet behöva avvakta en tidpunkt, då den teologiska situationen vore s. a. s. avklarad, fri från jäsande oro och brytningar mellan motsatser, så skulle måhända aldrig någon dylik eftersökt »nyorientering» komma tillstånd. Man kunde rentav ifrågasätta, om icke i själva verket just de dogmatiska verk, som onekligen kommit med nya, friska ansatser och haft för följande tider vägledande betydelse, haft för vana att se dagens ljus under tider fyllda av jäsande oro och spänningsfyllda motsättningar.

Vill man nu emellertid — så som man väl bör göra — bedöma Horst Stephans Glaubenslehre med hänsyn till det mål som författaren själv ställt sig före, så måste man konstatera, att han presterat ett i många avseenden förträffligt orienterande verk, samt att den andra upplagan äger bestämda företräden framför den första. Jag tänker därvid särskilt på att säkerligen ingen nutida framställning av det kristna trosinnehållet ger en sådan överblick över det nutida forskningsläget och dess teologiska förutsättningar som denna bok, vilken till författare har en av nutidens främste kännare av den senare teologins historia. Erkännansvärd är också den omsorg, med vilken Stephan oförtrutet söker lära från de mest skilda håll. Någon ensidigheternas man är han icke. Men givetvis föreligger med denna hans älskvärda hållning en viss risk för att den dogmatiska framställningen skall komma att bliva mindre sluten och enhetlig än önskvärt kunde vara.

Den nya upplagan har väsentligen samma uppställning som den tidigare. Efter en inledning, som behandlar frågan om den systematiska teologin och dess uppgift, följa tre huvudavdelningar: 1) Der evangelische Glaube, 2) Der evangelische Glaubenserkenntnis, 3) Die Weltanschauung des evangelischen Glaubens. Särskilt den andra huvuddelen har i den nya upplagan blivit avsevärt utvidgad. Framställningen av Die Gotteserkenntnis des Glaubens har riktats med en ny paragraf om Die Alleinwirklichkeit Gottes. De partier som sakligt ha vunnit mest på omarbetningen äro gudsbegreppet och eskatologin. I övrigt vill

jag endast tillägga, att framställningen nästan genomgående har gjorts mera översiktlig och markerad samt att Stephan givetvis tar berättigad hänsyn till den rika dogmatiska litteratur, som utkommit under åren efter den första upplagens utgivande.

GUSTAF AULÉN.

EN LANDVINNING FÖR DOGMATIKEN.

PAUL ALTHAUS: *De yttersta tingen. Utkast till en kristen eskatologi. Övers. av originalets 3:e uppl. av Elisabet och Elof Åkesson. Sv. Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, Uppsala 1928. 368 sid. Pris 6: 25.*

Då den tredje tyska upplagan av detta arbete redan tidigare blivit ingående recenserad i denna tidskrift (2:a årg. 1926, sid. 280—289), kan det här icke vara fråga om något annat än ett påpekande av att detta betydelsefulla arbete numera föreligger även i svensk dräkt samt en kort antydning om vari dess avgörande betydelse består.

Man kan ofta göra den iakttagelsen, att de olika teologiska disciplinerna arbeta varandra i händerna. Inblicken i en viss tankes utvecklingshistoria kan giva anledning till justering av den systematiska problemställningen; och en fördjupad systematisk uppfattning av ett problem kan giva anledning till dess historiska genomarbetande under nya synpunkter. Om det närvarande läget i allmänhet karakteriseras av att det senaste decenniets systematisk-teologiska arbete ådagalagt nödvändigheten av en till alla delar sig sträckande omprövning av den gängse dogmhistoriska uppfattningen, så har i eskatologifrågan förhållandet snarast varit det motsatta. Under det att det senaste århundradets tongivande systematiska teologi i allmänhet sköt eskatologien i bakgrunden såsom en oväsentlig tidshistorisk form för kristendomen, har den exegetisk-historiska forskningen under de senaste decennierna allt klarare ådagalagt, att det just är den eskatologiska inriktningen, som ger den ursprungliga kristendomen dess karakteristiska prägel. Detta blev för den systematiska teologien till en uppfordran att undersöka, om eskatologien icke tilläventyrs är något för den kristna tron oförlorbart.

Här sätter Althaus' undersökning in. Det som ger den dess särskilda betydelse är framför allt detta, att här för första gången eskatologien

principiellt och på allvar får sig en plats anvisad i dogmatiken. Detta ej så att förstå, som om eskatologien icke alltid haft en plats inom den traditionella dogmatiken; »de novissimis» har ju sedan gammalt utgjort dogmatikens avslutande lärostycke. Men sammanhanget har icke varit organiskt och nödvändigt. Det har icke blivit klart, i vilket förhållande »de yttersta tingen» stå till den kristna tron själv. Därför har dogmatikens behandling av eskatologien i allmänhet inskränkt sig till ett enkelt övertagande av bibliskt eskatologiskt stoff, utan att detta underkastats någon egentlig dogmatisk bearbetning. Biblicismens metod har på denna punkt hållit sig kvar, även där man eljest insett dess ogenomförbarhet. För Althaus kommer det nu framförallt an på att uppvisa, hurusom den kristna eskatologien med ofrånkomlig nödvändighet framväxer ur den kristna tron. Såväl i den kristna uppenbarelsetron som frälsningstron, vilka båda hava sin behärskande medelpunkt i Kristus, ligger nämligen en under detta livet ofrånkomlig paradox i innesluten. »Det är den, som åstadkommer kristendomens egenomliga spänning och utgör grunden till att kristustron blir teologisk eskatologi» (sid. 51). »Så leder det paradoxala i uppenbarelsen till att vi vänta på Kristi återkomst, på en dom över den mot riket fientliga världen, på en försoning av den i historien oundvikliga motsatsen mellan det universella i uppenbarelsen och det partikulära i dess verkningförmåga» (sid. 57 f.). Men även frälsningstron driver med nödvändighet till eskatologi på grund av den däri inneslutna dubbla paradoxen: gemenskap med Gud — och dock synd! gemenskap med Gud — och dock dödens värld!

Genom denna dogmatiska härledning har det lyckats författaren att även metodiskt få grepp på de eskatologiska frågorna och befria behandlingen av dem från det sedvanliga godtycket. Resultatet av hans arbete kan från denna synpunkt betecknas såsom ingenting mindre än en ny landvinning för dogmatiken. Ett område, som hittills varit ganska otillgängligt för dogmatiken ligger nu öppet för dess bearbetning.

Den svenska upplagans värde ökas ytterligare därigenom, att författaren till densamma fogat ett tillägg (sid. 335—341), som icke tidigare varit publicerat. I två avseenden är detta tillägg av intresse. Dels visar det författarens utveckling efter den tredje tyska upplagan. Dels och framför allt ger det ett synnerligen starkt uttryck åt arbetets själva grundintention: eskatologien måste vara *aktuell eskatologi*. Vad författaren åsyftar är »intet annat än att de eskatologiska satserna

måste *komma livet nära*, äga omedelbart allvar, aktualitet» (sid. 340). Det var detta, som framkallade hans angrepp på allt vad »endgeschichtliche Eschatologie» heter. Dess grundfel består just i dess bristande aktualitet: den bild den tecknar av sluttillståndet är teologiskt indifferent; i stället för trons aktuella eskatologi sätter den en historiefilosofisk hypotes.

Kort sagt, i Althaus' »de yttersta tingen» föreligger ett av den nyare systematiska teologiens mest givande arbeten. Även om det innesluter vissa ännu ouppklarade problem — i första hand kan hänvisas till frågan om historiens religiösa betydelse — så öppnar sig dock här för dogmatiken ett vidsträckt perspektiv. Och till sist torde frågan bli, icke om dogmatiken inom sin ram överhuvud skall ha plats för det eskatologiska motivet, utan fastmer om icke dogmatiken i sin helhet måste präglas av detsamma.

ANDERS NYGREN.

TVENNE ROMAREBREVS-KOMMENTARER.

Des heiligen THOMAS VON AQUIN Kommentar zum Römerbrief. Aus dem Lateinischen zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt und herausgegeben von HELMUT FAHSEL. Herder & Co. 1927. 511 sid.

MARTIN LUTHER: *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. Übertragen von EDUARD ELLWEIN. Chr. Kaiser, München 1927. 514 sid.*

Det var en för Lutherforskningen utomordentligt betydelsefull tilldragelse, då Johannes Ficker år 1908 gjorde Luthers av honom återfunna Romarebrevsföreläsning tillgänglig för forskningen. Därigenom föll ett nytt ljus över de för Luthers inre utveckling så betydelsefulla åren närmast före år 1517. Det evangeliska genombrottet träder oss här till mötes såsom ett i huvudsak fullbordat faktum, även om inflytelserna från den tyska mystiken ännu göra sig kraftigt förnumna, och åt framställningen giva en mera subjektiv, introspektiv prägel än vad fallet är hos den mognade reformatorn. Framför allt om man jämför Luthers Romarebrevsföreläsning med skolastikens utläggningar, kan man icke undgå att märka, att det här föreligger något absolut nytt. I en mäktig ström bryter den teocentriska religionsförståelsen

fram och spolar bort de fördämningar, som den egocentriska religiositeten uppfört kring romarebrevet. »Summan av detta brev är att förstöra, utrota och förinta all köttets vishet och rättfärdighet . . . Ty Gud vill icke göra oss saliga genom egen, utan genom främmande rättfärdighet och vishet, genom en rättfärdighet, som icke kommer från oss och har sitt ursprung i oss, utan som kommer annorstädes ifrån, som ej heller har sitt hem på vår jord, utan kommer från himmelen. Denna rättfärdighet, som kommer helt och hållet utifrån och är oss fullkomligt främmande, måste man lära. Och därför måste först den egna och personliga rättfärdigheten utrotas». I dessa begynnelseord till sin utläggning av romarebrevet har Luther klart givit tillkänna, varpå det för honom kom an.

Om Luthers Romarebrevsföreläsning under inemot fyra sekler legat fullkomligt bortglömd och sedan den blivit återfunnen i ett par decennier på grund av sin latinska avfattning varit förbehållen för en trängre krets av facklärd, har den numera gjorts tillgänglig även för en större allmänhet genom Ellweins tyska översättning 1927.

Såsom ett egendomligt sammanträffande kan det betecknas, att år 1927 ytterligare bragt oss den första tyska översättningen av Thomas ab Aquino's romarebrevskommentar. Översättaren är Kaplan Helmut Fahsel i Berlin, som under de senaste åren gjort sig bemärkt såsom en av den katolska kyrkans främsta apologeter, dels genom sina skrifter »Gespräche mit einem Gottlosen» och »Die Überwindung des Pessimismus», dels genom sina talrikt besökta apologetiska fördragsserier. Emellertid kan man med fog ifrågasätta behovet av denna översättning. Här är läget nämligen väsentligen annorlunda än i fråga om Luthers Romarebrevsföreläsning. Om hos Luther utläggningen väller fram omedelbart ur hans religiösa intuition, är det hos Thomas fråga om en lärd utläggning, som följaktligen också blir betydligt mera tidsbunden. För övrigt torde man bättre lära känna Thomas ab Aquino och hans betydelse i hans teologiska summa än i hans bibelutläggningar. Även om hans augustinism icke heller här förnekar sig, så erhåller man dock ett kraftigt intryck av den här rådande religiösa steriliteten. Mot denna bakgrund avtecknar sig Luthers insats så mycket skarpare.

ANDERS NYGREN.

ELOF ÅKESSON: *Idéernas brottning. Fragment om motsatserna i samtidens kultur. Sv. Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1928. 279 sid. Pris 4: 75.*

Författaren till detta arbete är en lärjunge till Vitalis Norström och skulle kunna betecknas såsom dennes närmaste andlige arvtagare. Härmed är redan något för den ifrågavarande boken karakteristiskt antytt. För Åkesson liksom för Norström är filosofien väsentligen kulturfilosofi resp. kulturkritik. Och även i fråga om tankeföring och framställningssätt överhuvud erinras man ofta om den inre frändskapen: man återfinner något av samma kärnfulla kraft, som kännetecknade Vitalis Norström, varvid blott med tillfredsställelse må konstateras, att den voluntaristiska grundpositionen ej — såsom så ofta är fallet hos Nordström — får blanda sig in i undersökningen, avklippa diskussionen och diktera resultatet. Även om de kulturfilosofiska problem, som här av författaren upprullas av honom kännas såsom eminent personliga problem, så är dock behandlingen genomgående en rent teoretisk.

Arbetet kan närmast betecknas som en samling kulturhistoriska uppsatser och föredrag, som tillkommit av olika anledningar under det sista decenniet. I samlingen ingå dessutom icke så få recensioner. Men icke desto mindre har den en starkt enhetlig verkan. Detta sammanhänger med författarens ovanliga förmåga att även i det tillfälliga, enskilda fallet få fram något af det typiska.

Det är framför allt från tvenne områden, som författaren hämtar sina problem, från sociologien och religionsfilosofien. De sociologiska studierna (bland vilka må nämnas »Statsnyttans idé», »Kampen om statsmakten», »Den enande formeln») präglas på en gång av realistisk syn och orubbligt fasthållande vid de ideala kraven. I den första uppsatsen, »Statsnyttans idé», som till sin huvuddel utgör en intressant och ingående redogörelse för tankegången i Fr. Meineckes stora arbete »Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte» tillfogar författaren några kritiska antydningar, som äro betecknande för denna förbindelse mellan realistisk och idealistisk syn. »Där maktpolitiken gått sin väg fram i statsintressets namn genom de sista fyra seklerna, kan man iakttaga, att den är sammanvuxen med rättsutvecklingen. Statens framgång betecknar ständigt en seger över en inre oordning och anarki, som de medeltida rättsinstituten ej längre förmådde hejda. Statsmaktens tillväxt innebär sålunda i väsentlig mån, att den grundval skapas, som gör en legal utjämning av individernas intressetvister möj-

lig. Först härigenom synes mig förklarligt, att ett så starkt etiskt patos kunnat uppbära maktpolitiken och intresseläran i samhällen, där kristendomens sedliga ideal dock aldrig upphört att verka» (sid. 35).

Bland de sociologiska undersökningarna ingår en, som är av direkt teologisk natur: »*Det ekonomiska gudsriket*» (sid. 91—107). Under formen av en kritisk uppgörelse med S. Thysells »Jesu evangelium och samhället» gives här en synnerligen instruktiv framställning av problemets principiella innebörd. På samma gång som författaren här med eftertryck hävdar, att »det är varje kristen människas enkla plikt . . . att göra Jesu sedliga krav gällande i det moderna samhällslivet» (sid. 92), varnar han icke mindre eftertryckligt för viljan att »till varje pris pressa evangeliet på ett samhällsprogram» (sid. 107). I själva verket är det en fullkomligt berättigad och förintande kritik av det immanenta »ekonomiska gudsriket», då författaren här upplöser den för detsamma konstitutiva förbindelsen mellan »Jesu anda» och den evolutionistiska framstegstanken. Överhuvud innehåller denna uppsats mycket, som är ägnat att bringa klarhet i den aktuella diskussionen om gudsriketstanken och det socialt-ekonomiska livet. Det som framför allt annat bidragit till att förvirra läget är att män allför ofta utgår från ett oanalyserat och ohållbart gudsrikesbegrepp, nämligen just det av författaren påtalade, där den evolutionistiska framtidstron får täcka den kristna evighetstron. Det är själva hjärtpunkten i alla dessa välmenta, men oklara och lättvindiga försök att skapa ett socialt gudsrrike, som författaren träffar, då han visar, »till hvilka orimligheter det leder att sätta framtidstron i centrum, men förvisa evighetstanken till den kristna sedlighetens utmarker» (sid. 102).

Arbetets senare del bär väsentligen religionsfilosofisk prägel. Bland de inledande essayerna, som behandla ämnen från reformationens och idealismens områden fäster man sig måhända i främsta rummet vid den tredje över »Luther och Fichte». I vilken riktning tankegången ledes, framgår redan av underrubriken. Det är här fråga om »en förbindelselinje mellan reformation och romantik». Snarast bringar dock framställningen oss till medvetande om att det gapar ett svalg mellan reformationen och idealismen, att den senares män i grunden saknat möjlighet att förstå den innerst drivande kraften i reformationen, samt att de tankar och tendenser hos båda, som synas besläktade, dock äro av rätt olika innebörd. »Individens rätt emot samfundet! Var det icke den, Luther hade hävdad i sin reformatoriska verksamhet? Fichte känner sammanhanget mellan Kants etiska evangelium och 'en kristen

människas frihet'. Personlighetens suveränitet under samvetslagen och den kristnes suveränitet i tron äro släkt» (sid. 135). Utan tvivel kan man här draga vittgående paralleller. Men detta får ej förhindra oss att se den ännu djupare liggande differensen. »Personlighetens suveränitet» kan dock just vara den högst uppdrivna och mest raffinerade formen av det »liberum arbitrium», som är den diametrala motsatsen till »en kristen människas frihet». — Uppsatsen om »Luther och Fichte» är den äldsta i samlingen; den går tillbaka till år 1917. Men just på detta område har under det senaste decenniet ett stort och betydelsefullt arbete nedlagts; och framför allt har en ny syn på förhållandet mellan reformation och idealism arbetat sig fram. Det är icke längre förbindelselinjerna, utan fastmer differensen dem emellan som träder i förgrunden. I en anmärkning (sid. 275) har författaren själv tagit ställning till detta betraktelsesätt och givit det sitt oförbehållsamma erkännande. »Det är ytterst värdefullt, att man börjat hålla på distinktioner, som den förkrigiska 'humanitetskristendomen' gärna gled förbi, t. ex. skillnaden mellan kulturell och religiös självkänsla». Efter detta medgivande har man ingenting att invända mot den sats, som författaren fogar därtill: »Men för den historiska och systematiska förståelsen är det icke mindre nödvändigt att klart framhålla förbindelselinjerna». Särskilt gäller detta idealismen, vilken utan tvivel icke varit möjlig utan reformationens insats. Större försiktighet är av nöden vid försöket att med utgångspunkt från idealismen nå tillbaka till förståelse av reformationen. Den reduktion av reformationens innebörd, som inom det senaste halvseklens teologi blivit följden av ett dylikt tillvägagångssätt manar till största återhållsamhet i detta avseende.

De sista hundra sidorna av boken äro, om än ej utslutande, så dock till väsentlig del ägnade åt religionsproblemet under senare tid. Den som önskar en intresseväckande och lättillgänglig orientering med avseende på dessa frågor, erhåller här vad han söker. Emellertid är det icke i allmänhet de religionsfilosofiska fackfrågorna, som träda i förgrunden. Här såsom eljest riktar sig författarens huvudintresse på kulturanalysen. Men denna kan enligt hans uppfattning ej genomföras utan att leda över i slutliga religiösa frågor. Bilden, som författaren vill giva av det nutida religionsproblemet vinner han genom att konfrontera en rad filosofiska författare med detta problem. Det är en ganska representativ samling av tänkare, som här passera revy: Dilthey, James, Höffding, Scholz, Troeltsch. — Men

hur har Poul Bjerre kommit in i detta allvarliga sällskap? Åt hans bok »Död och förnyelse» ägnas nämligen en uppsats under den typiska rubriken »det eviga ljusdunklet». Men även om föremålet ej för sin egen skull är värt att komma med i denna samling, så är uppsatsen själv i dess lekande spiritualitet det så mycket mera. Obarmhjärtigt svänges satirens gissel över det arma offret. Man tycker kanske ibland att det blir något för mycket. Men man förstår, att författaren i detta opus sett ett uttryck av samtidens intellektuella kräftskada som nödvändiggjorde ett kraftigare operativt ingrepp, och att hans intellektuella redlighet i lika hög grad måste uppröras över en dylik apoteos av oklarhet och tanketrötthet som hans estetiska sinne stötas bort av den falska posen.

ANDERS NYGREN.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

Under denna rubrik komma vi hädanefter att intaga till Red. insända, kortare inlägg i aktuella teologiska frågor. Red. vill samtidigt tillkännagiva att dylika inlägg, om de skola kunna intagas, icke böra vara längre än en halv, högst en sida. Att ett så långt inlägg som det nedanstående införes är alltså ett rent undantag. *Red.*

NÅGRA TANKAR OM NÅDENS VÄSEN

MED SÄRSKILD HÄNSYN TILL DIVERGENSEN MELLAN KATOLSK OCH
PROTESTANTISK UPPFATTNING.

Evangelium kan definieras såsom budskapet om Guds nåd. Sammanställa vi detta med Pauli ord att evangelium är en Guds kraft till frälsning för var och en som tror (Rom. 1: 16), så följer härav närmast, att budskapet om Guds nåd är en kraft till frälsning, och då ett budskaps kraft helt måste vara beroende av detsamma innehåll följer vidare, att vi äro berättigade att beteckna nåden såsom en kraft — och en kraft till frälsning för var och en som tror.

Subsumera vi alltså ur denna synpunkt — som förvisso kan behöva kompletteras av andra synpunkter — nåden under begreppet kraft, så blir nästa fråga av vad art denna kraft är. Vi möta då den hävdvunna indelningen av krafterna i andliga och naturliga sådana. Såsom exempel på de förra anför man tankekraft, viljekraft och såsom exempel på de senare attraktionskraft, elektrisk kraft o. s. v.

Godkänna vi denna indelning, torde intet tvivel kunna råda om att vi måste betrakta nåden såsom en andlig kraft. Att den ligger inom personlivets område framgår ju redan därav att dess korrelat är något så rent personligt som tro. Huruvida vi utan reservation kunna godkänna nämnda indelning är emellertid beroende av om vi kunna betrakta ande och natur såsom varandra helt uteslutande motsatser, och här synes ett stort frågetecken vara motiverat.

Må vi först för oss klargöra att vi, med undantag för samvetet, aldrig kunna erfarä något andligt utan att detta framträder i sinnligt förnimbar form, i ord talade eller skrivna, i åtbörder eller handlingar. Det sinnligt förnimbara är härvid den nödvändiga bäraren av det rent andliga.

Jag vill försöka att förtydliga det sagda med ett exempel. Om jag av hjärtat förläter en medmänniska som förbrutit sig emot mig, kan detta förvandla henne från min fiende till min vän. Villkoret härför är dock att hon på ett övertygande sätt får erfarä att jag verkligen av hjärtat har förlåtit henne. Många sinnligt förnimbara medel äro härvid tänkbara. Det kan ske genom tal eller skrift, ja det kan ske genom blott en blick eller en handtryckning. Nog äro vi då berättigade att säga, att i en dylik blick eller handtryckning finnes en under-

bart verkande kraft. Visserligen beror denna av något rent andligt nämligen förlåtelsen, men denna hade varit så att säga kraftlös, om den icke hade kunnat giva sig detta sinnligt förnimbara uttryck.

Visar det sig sålunda att något materiellt, sinnligt förnimbart kan vara bärare av något andligt, så gör detta kanske för oss lättare att med idealismen antaga att allt sinnligt förnimbart eller kroppsligt är fenomen av något andligt, och erkännes detta så är den nödvändiga slutsatsen att ande och natur så långt ifrån utesluta varandra, att de tvärtom äro blott olika aspekter av en och samma verklighet.

Vi hava sett att någonting kroppsligt, icke endast våra ord utan även en tryckning av vår hand kan vara bärare av en rent andlig kraft. Varför skulle då icke sakramenten kunna vara bärare av gudomlig kraft? Vi kunna icke med vårt förstånd fatta huru vår kropp kan vara bärare av vår själ. Det är ett mysterium. Sakramenten äro än större, heliga mysterier.

I den naturliga födelsen skänkes oss, utan att vi därom hava något klart medvetande, icke blott ett naturligt utan även ett i vidare mening andligt eller i varje fall själsligt liv. Varför skulle icke då, när vi såsom barn döpas, på samma sätt kunna skänkas oss ett nytt, i trängre mening andligt liv¹?

Jag är beredd på beskyllningen att här hava gjort gällande vad man plägar kalla en magisk uppfattning av sakramenten och Guds nåds verkningssätt. Magisk är emellertid icke den åskådning, som för Guds nåds frälsande verkan förutsätter tron såsom den mottagande hjärtehanden, låt vara att öppnandet av denna hjärtehand för att taga emot nådegåvan (syndaförlåtelsen) även det är icke ett människans utan Guds verk. Det hemlighetsfulla sätt, varpå Guds Ande utför detta sitt verk, undandraget sig vårt förståndsmässiga begripande, men om vår berättigade fruktan för det magiska driver oss att slå över till att avvisa allt mysteriöst, äro vi föga skickade till att vara »förvaltare av Guds hemligheter» (1 Kor. 4: 1).

Motsatsen mellan katolsk och protestantisk åskådning har i historien visat en tendens att särskilt tillspetsa sig i lärorna om nådeverkningarna och nådemedlen. Detta häntyder uppenbarligen på en divergens just i uppfattningen av den gudomliga nåden.

De protestantiska teologer, som så starkt som möjligt vilja betona motsatsen, pläga säga: den katolska åskådningen ser i nåden, *gratia infusa*, ingjutandet av ett gudomligt kraftstoff, Luther åter uppfattar nåden såsom *favor Dei*, vilken icke får sammanblandas med nådens gåvor åt eller verkningar i människan.

Det finnes säkerligen ett sanningmoment i detta, och vi kunna gå än längre och säga, att det sammanhänger med tvenne i någon mån

¹ Huruvida det naturliga livet kommer att stanna in nuce eller utvecklas till full verklighet är beroende av om vi tillföras och kunna mottaga den därför nödvändiga näringen. Detsamma torde gälla på det andliga livets område.

divergerande uppfattningar av Gud själv. Det kan icke bestridas att i den äldsta och särskilt den österländska kyrkan överväger den metafysiska betraktelsen av Guds väsen, och man kan även tala om en i viss mån fysisk eller »hyperfysisk» uppfattning av frälsningen såsom ett delaktiggörande av Guds oförgänglighet, ἀφθαρσία. Denna åskådning influerar självfallet på uppfattningen av nåden, och hos åtskilliga kyrkofäder, särskilt hos den av stoicismen påverkade Tertullianus, finna vi nåden tänkt icke olikt ett gudomligt kraftstoff, som ingjutes i människan.

Att en dylik uppfattning av nåden betydligt skiljer sig från Luthers karakteristik av densamma såsom *favor Dei* är uppenbart, men lika uppenbart synes det mig vara att man genom att på detta sätt framställa den senare historiska motsatsen mellan katolsk och protestantisk uppfattning av nåden icke har givit en verklighetsskildring utan snarare en karikatyr. Då t. ex. Augustinus talar om »*inspiratio bonae voluntatis*» eller »*inspiratio dilectionis*», så är även detta en *gratia infusa*, men ingenting fysiskt utan något rent andligt. Visserligen är detta icke nåd i Luthers mening, utan en nådens gåva eller verkan, som icke får sammanblandas med nåden själv, vilken alltid är och förblir *favor Dei* och ingenting annat. Men det kan ifrågasättas, huruvida det är riktigt att alltför strängt åtskilja nåden och dess verkningar. Visst har det i klarhetens intresse sin stora betydelse, och förvisso är det in abstracto möjligt. Men är det så också in concreto? Då vi tala om nådens verkningar, föreställa vi ju oss nåden såsom en kraft, vilket även torde vara fullt riktigt. In abstracto kunna vi nu som sagt särskilja kraften såsom sådan å ena sidan och kraftens verkan å den andra. In concreto kan däremot kraft aldrig vara utan verkan.

Då aposteln Paulus säger, att Guds kärlek är utgjuten i våra hjärtan genom den helige Ande, vilken har blivit oss given (Rom. 5: 5), så är här förvisso icke fråga om något kraftstoff, utan om det mest personliga av allt, men vi kunna icke betvivla att det ligger i den bibliska tankegången att Guds kärlek är en andlig kraft, den mäktigaste av alla, vilken förmår omskapa våra hjärtan från stenhjärtan till hjärtan av kött och hos oss väcka genkärlek till Honom, som först har älskat oss. Så uppfattat torde från strängaste protestantiska ståndpunkt ingen invändning kunna göras mot Augustinus' uttryck »*inspiratio dilectionis*».

Jag vill icke söka en kompromiss mellan katolsk och protestantisk åskådning, men jag skulle därmed vilja ifrågasätta, om icke båda äro i någon mån ensidiga: katolicismen genom att fatta det andliga naturartat, protestantismen genom att glömma att allt andligt för oss måste te sig i naturens klädnad. Att det andliga kan te sig i naturens klädnad och att det naturliga för oss kan vara bärare av ett andligt innehåll borde vara nog för att övertyga oss om att ett enhetsband dem emellan finnes. Kanske är detta enhetsband vida starkare än de flesta bland oss mena.

OSCAR BENSOW.