

# SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 4

1928

HÄFTE 4

## INNEHÅLL

|  | Sid. |
|--|------|
| Några intryck från den engelsk-tyska teologkonferensen i Wartburg, av GUSTAF AULÉN ..... | 315  |
| Paradoxen som teologiskt uttrycksmedel av G. LJUNGGREN .....                             | 333  |
| Til lignelsen om de onde vingartnere av ANTON FRIDRICHSEN ...                            | 355  |
| Från den teologiska samtiden .....   | 362  |

### Teologisk litteratur:

|   |     |
|---|-----|
| SVEN HERNER: Gamla testamentets religion, av Gustav Boström .....                               | 368 |
| Konservativ Johannes-Litteratur, av Erling Eidem .....  | 371 |
| Dogmhistoriens objekt, av Arvid Runestam .....  | 376 |
| ALARIK KLEFBECK: Etiska idéer i svensk frikyrklig väckelsereligiösitet, av Arvid Runestam ..... | 386 |
| NATHAN SÖDERBLOM: Kristi Pinas Historia. En passionsbok, av H. Hägglund .....                   | 390 |
| GUNNAR WETTERBERG: Handbok i kyrkolagfarenhet, av Ernst Newman .....                            | 400 |
| C. A. SCHARLING (m. fl.): H. L. Martensen, hans tanker og livssyn, av Gustaf Aulén .....        | 402 |
| THEODOR ODENWALD: Protestantische Theologie, Überblick und Einführung, av Gustaf Aulén .....    | 403 |
| HORST STEPHAN: Die systematische Theologie, av Gustaf Aulén .....                               | 403 |
| JENS NÖRREGAARD: Augustinus' väg till kristendomen, av Gustaf Aulén .....                       | 404 |

LUND

C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG

# NÅGRA INTRYCK FRÅN DEN ENGELSK-TYSKA TEOLOGKONFERENSEN I WARTBURG

AV PROFESSOR GUSTAF AULÉN, LUND

**K**vartalskriftens septemberhäfte innehöll en kort notis om den under augusti i år hållna engelsk-tyska teologkonferensen, dess ämne och medlemmar. Då emellertid det som förhades på denna konferens är av den art, att det måste intressera teologin här uppe i Norden, vill undertecknad, som hade den stora förmånen att extra ordinem såsom medlem deltaga i Wartburgkonferensen, ytterligare meddela ett och annat från förhandlingarna och därtill anknäta några reflexioner.

Förhandlingsämnet var, såsom redan i föregående häfte nämndes, kristologi. Föredragen voro på förhand tryckta på tyska och engelska — föredragshållarna hade fått direktiv att intet "paper" — det tyska språket riktades under konferensen med detta engelska ord — skulle överskrida 1000 ord, vilket märkligt nog något så när iaktogs av de allra flesta. Som regel gällde att varje särskilt ämne behandlades av tvenne föredragare, en från vardera teologgruppen. Föredragen voro följande: 1) Vad är kristologi — av professor Adolf Deissmann, Berlin och Dr. J. K. Mozley, Warden of St: Augustine's House, Reading; 2) Samtida kristologi i Tyskland av professor H. Frick, Giessen — samtida kristologi i England av canon, professor J. M. Creed, Cambridge; i sammanhang med detta ämne meddelade undertecknad något om det nutida teologiska läget Sverige. Detta inlägg blev enligt konferensens beslut tryckt i konferensförhandlingarna. För att i någon mån avlägga räkenskap för mitt fögderi avtrycker jag nedan denna not om det svenska läget, varvid jag emellertid tillåter mig understryka, att skildringen endast kunde bliva ytterst kortfattad<sup>1)</sup>; 3) Jesus — läraren och profeten av professor

<sup>1)</sup> "Den egentliga vändpunkten inom den senaste svenska teologins historia torde kunna förläggas till det nya århundradets första decennium. Åtminstone förefaller det mig så, då jag nu ser tillbaka på denna tid och betraktar den i ljuset av vad som sedan skett.

Gerhard Kittel, Tübingen, och professor N. Micklem, Kingston, Canada; 4) Jesus Kristus Guds Son Frälsare av professor Karl Ludwig Schmidt, Jena och Sir Edwin Hoskyns, Fellow and dean of Corpus Christi College, Cambridge; 5) Den Korsfäste av professor Paul Althaus, Erlangen och professor G. Aulén, Lund; 6) Kyrios av pastor lic. H. Sasse, Berlin och Dr. A. E. J. Rawlinson, Tutor of Christ Church, Oxford; 7) Marana ta av professor W. Vollrath, Erlangen.

Alla dessa till grund för konferensförhandlingarna liggande föredrag finnas tryckta på tyska i oktobernumret av Theologische Blätter, utgivare prof. K. L. Schmidt, samt på engelska i tidskriften Theology, utgivare E. G. Selwyn. I båda dessa tidskrifter finnes också införd en återblick på diskussionen, skriven av prof. Frick under

Vid sekelskiftet och under de närmast följande åren hade den ritschlska teologin — i varje fall hos de yngre — ett stort och måhända dominerande inflytande. Kristendomen skulle tolkas "historiskt" och "etiskt". W. Herrmann var under en tid den inflytelserikaste tyske teologen i Sverige.

Under det första decenniet av 1900-talet framträdde emellertid nya tankar och motiv, vilka så småningom ledde teologin in på andra banor.

Mest påfallande var till en början det nya och starka betonandet av kyrkan — i motsats såväl till pietistisk som till typiskt gammalliberal individualism. Innebörden av denna "kyrkotauke" kan emellertid, synes det mig, icke rätt bedömas, försävt den icke ses i sitt sammanhang med andra motiv.

Påfallande och betydelsefullt är ock det faktum att vid denna tid en ny och frisk Lutherforskning började komma tillstånd.

Tiden kunde överhuvud karakteriseras såsom en tid av förändrade frågeställningar, jag vore nästan frestad att säga: en kristid, under vilken frambryta nya motiv, som senare utföras och delvis även förvandlas.

Jag vill här tala om tvenne stora motivkomplex, som stå i en viss spänning till varandra men som samtidigt komplettera varandra.

A). Det första motivkomplexet (uppenbarelsen).

1) Uppenbarelsen måste fattas *aktivt*. Uppenbarelsen är visserligen "ordet", men tillika, just såsom ordet, gärning. Att Gud uppenbarar sig betyder att han såsom den Levande *handlar* i historien.

2) Denna gärning är en *ständigt fortgående* gärning. Uppenbarelsen kan icke fattas statiskt — den måste i stället fattas såsom fortgående gärning. Utifrån denna synpunkt betonas Kristus såsom den levande Kyrios samt Pneuma i motsättning till exklusiv historicism.

3) I detta sammanhang har det ovan omnämnda betonandet av *kyrkan* sin plats. Vi stå icke blott isolerade med en "historisk" Jesus, utan vi stå inställda i ett levande andesammanhang, vilkens Herre Kristus är.

4) I förbindelse med dessa tankar talade Söderblom om en kristen "personlig-

medverkan av dean G. K. A. Bell, Canterbury. Den sistnämnde har dessutom i den engelska tidskriften infört en egen intresseväckande återblick på diskussionen. Slutligen återgivas i båda de nämnda tidskrifterna den predikan, som vid konferensens öppnande hölls i Wartburgslottets kapell av Landesoberpfarrer Reichart samt de tal som höllas vid de dagliga morgonandakterna sammastädes av professorerna Althaus, Schmidt, Kittel och Frick samt av ärkebiskop Söderblom.

Redan en flyktig blick på föredragshållarnas namn visar att konferensen slöt inom sig många olika ståndpunkter och riktningar. I stort sett torde det emellertid kunna sägas, att den tyska gruppen, trots allt, var *mera* homogen än den engelska. En viss särställning inom den tyska gruppen intog dock i viss mån konferensens utomordentlige ordförande prof. Deissmann, som bekant ett av den äldre

hetsmystik“ till skillnad från “oändlighetsmystiken“. Jag skulle tro, att ärkebiskopen nu snarast skulle vilja begagna andra termer, men distinktionen och den orientering, som låg bakom den, var i det dåtida läget något betydelsefullt.

B). Det andra motivkomplexet.

1) Ett nytt betonande av det heliga, av den Helige Guden, d. v. s. en ny betoning av Gud såsom den Suveräne, såsom Herren samt av den på senare tid mycket omtalade distansen mellan Gud och människa — detta allt i motsättning till en tidigare teologis antropocentriska böjelser, ja i motsättning till den humaniserade gudsbild, som är karakteristisk för den ledande teologin alltifrån upplysningen.

2) Det dualistiska motivet. Kristendomen kan icke förstås monistiskt eller evolutionistiskt. Man måste, såsom det N. T., räkna med en, visserligen relativ, dualism. Utan denna bakgrund kan Kristi livsverk överhuvudtaget icke fattas och tolkas.

3) Slutligen: det eskatologiska motivet. Man *börjar* åtminstone att se, att det här icke är fråga om någon bisak utan om något för kristendom väsentligt. Och man förnimmer motsättningen till en flackt kulturoptimistisk uppfattning av kristendomen och gudsriket.

De här omtalade båda motivkomplexen stå, såsom tydligt är, i ett visst spänningsfyllt förhållande till varandra.

Det för det svenska läget egentligen karakteristiska finner jag ligga i följande: 1) däri att det sistnämnda motivkomplexet förhållandevis tidigt gjorde sig gällande; 2) däri att detta motivkomplex trädde i spänningsfull förbindelse med det förstnämnda motivkomplexet och att teologin därigenom skyddades för sådana ensidigheter, som f. n. på sina håll gör sig starkt förnumna.

Slutligen tillåter jag mig framhålla att den uppgörelse, som nu är i gång, är en uppgörelse icke bara med “sekelskiftets teologi“ utan också och framför allt med hela den period av “humaniserande“ teologi, som stammar från upplysningstiden. Men att en sådan uppgörelse är en tvingande nödvändighet för våra dagars teologi betyder på intet sätt, att denna period skulle kunna låta sig betraktas och behandlas blott såsom en parentes.

tyska teologgenerationens främsta namn. Deissmann var den ende från den äldre generationen — alla övriga tyska medlemmar tillhörde det yngre släktet, omkring 40 år gamla. Vid ett par tillfällen gjorde sig ganska eftertryckligt en viss spänning förnummen mellan den äldre och den yngre generationens betraktelsesätt, en spänning som utan tvivel är karakteristisk för det teologiska läget i våra dagars Tyskland. Vad den tyska delegationens yngre medlemmar beträffar torde K. L. Schmidt ha träffat det riktiga, då han i några inledningsord i *Teologische Blätter* säger, att man här snarare kan tala om olika "Richtungsherkunft" än om olika riktningar. Satsen kan exemplifieras på Althaus och K. L. Schmidt själv. De ha utan tvivel ganska olikartad *Richtungsherkunft*, men konferensen gav nogsamt vid handen, att det förelåg ett ganska intimt samförstånd mellan den framstående exegeten och den utmärkte systematikern. Inom parentes sagt erinrar jag mig f. ö. en glosa av Althaus från en diskussionsstund: Althaus sade ett ord om den betydelse som de engelsktyska teologförhandlingarna haft också för det inomtyska läget — för några år sedan hade han själv snarast känt sig benägen att "skjuta skarpt" på K. L. Schmidt, men av samarbetet hade starkt samförstånd framvuxit. Överhuvudtaget fick man ett starkt intryck av att de gamla starka partigränserna i Tyskland upplösts inom den yngre teologgenerationen. Från facksynpunkt sett bestod den tyska gruppen uteslutande av exegeter och systematiker. I viss mån saknade man en kyrkohistoriker med dogmhistorisk orientering. Men representationen finner delvis sin förklaring därav att huvudtemat för konferensen var: "Urtidens kristologiska arv och dess betydelse för nutiden" — temat var alltså exegetiskt och systematiskt inriktat.

Större olikheter voro onekligen förhanden inom den engelska delegationen. Fem av de sex medlemmarna tillhörde *Church of England*, en var kongregationalist, nämligen den sedan ett år tillbaka såsom professor i Canada verksamme N. Micklem. Redan härigenom intog Micklem en särställning, som ytterligare underströks därigenom att han snarast representerade en ställning, som skulle kunna betecknas med termen *gammalliberal*. Hans livfulla diskussionsinlägg skulle säkerligen haft vida större resonans inom den kontinentala och nordiska teologin, sådan denna var för ett tjugotal år sedan,

än de hade med teologin av i dag. Diskussionen fördes ingalunda endast mellan tyskar å ena sidan och engelsmän å den andra. Canon professor J. M. Creed hade mycket att diskutera med sina landsmän av den "anglo-katolska" riktningen, framför allt med Mozley och Rawlinson. Creed representerade på ett förnämligt sätt en viss bestämd engelsk traditionsriktning, den som leder sina anor tillbaka till humanismen och Erasmus, den typ som — åtminstone förr i världen — brukade gå under namnet "broad-church". Man förmärkte den starka kulturella inriktningen, som i viss mån förband Creed med en äldre kontinental liberalism, men man måste på samma gång konstatera, att den engelska typen är något artskilt: redan dess starkt positiva hållning till kyrkan är ett indicium på denna artskildhet. Konferensens vice ordförande var den framstående kyrkomannen dean Bell av Canterbury, som har den huvudsakliga förtjänsten av att dessa engelsk-tyska teologkonferenser kommit till stånd — det var han som efter Stockolmsmötet inbjöd ett antal tyska teologer att möta engelska kolleger i Canterbury domprostgård. Teologiskt sett torde Bell kunna sägas representera en viss centrum-hållning. I konferensens förhandlingar deltog icke Bell vare sig genom föredrag eller diskussionsinlägg — från hans hand ha vi emellertid, såsom redan nämnts, en insiktsfull och klokt avvägande återblick på konferensförhandlingarna. När man läser denna, måste man beklaga att konferensen icke fick höra mera av deanens viva vox.

De tre återstående medlemmarna av den engelska gruppen — Sir Edwin Hoskyns, Mozley och Rawlinson — tillhörde alla den "anglokatolska" fraktionen inom engelsk teologi. De voro alla tre medarbetare i det mycket omtalade samlingsverket *Essays catholic and critical*, som i första upplagan utkom 1926. De representerade alltså en annan traditionslinje inom engelsk teologi än den som företräddes av Creed. Inom den anglokatolska riktningen tillhöra de den *kritiska* linjen (*catholic and critical*), som alltså med sitt betonande av den kyrkliga kontinuitetens tanke vilja förbinda en klart och skarpt kritisk teologi, detta i motsättning till andra fraktioner inom denna anglokatolska riktning, för vilka hela tonvikten ligger på den — närmast kultiskt fattade — kyrkliga kontinuiteten. Hoskyns är exeget, Mozley systematiker, Rawlinson både exeget och systema-

tiker. Mozley är medlem av den ärkebiskopliga lärokommissionen i England; med utgångspunkt från sin verksamhet i denna kommission utgav han 1926 en intressant bok om *The Impassibility of God*. Rawlinson har bedrivit en livlig författarverksamhet; bland hans skrifter må nämnas: *Authority and freedom* (ett försök till syntes av det "katolska" och det "protestantiska" elementet i kristendomen), en kommentar till Marcusevangeliet, en mycket grundlig undersökning av *The New Testament Doctrine of the Christ*. Det är mig givetvis icke möjligt att här utförligt referera vare sig föredragen eller den diskussion, som från en måndagmorgon till en fredagkväll pågick med i medeltal sju timmar om dagen. Det enda som kan komma ifråga är att jag söker taga fram några för meningsutbytet karakteristiska drag och därtill anknyter några reflexioner. Först och främst må då sägas, att meningsutbytet hela tiden fördes under den starkaste känsla av sakens vikt, att det från början till slut fängslade deltagarna — för att icke säga: höll dem i spänning, samt att det genomgående behärskades av strävandet efter att *gemensamt* tränga in i själva den sak, som var diskussionens föremål. Den *communio*, som så starkt förnams mitt ibland alla meningsskiljaktigheter, berodde först och sist därpå att *själva saken* band oss samman.

Det blev oss redan första diskussionsdagen klart, att diskussionen icke kunde föras på så sätt att varje ämne behandlades för sig. I själva verket kom diskussionen att bilda ett enda fortgående sammanhang, alltunder det att ständigt nytt stoff kastades in genom de nya föredragen. Frågor som förts fram första dagen kunde på detta sätt komma att behandlas ännu den sista mötesdagen. Förfarings-sättet hade det goda med sig, att diskussionen väsentligen kom att röra sig kring några huvudfrågor, som undan för undan belystes från nya synpunkter. Man liksom trevade sig fram till de problem, som visade sig ha störst aktualitet för konferensens medlemmar — och dessa problem släppte man sedan icke, förrän det var oåterkalleligen nödvändigt. Men under detta arbete blev också en annan sak fullt klar och det var ämnets oerhörda omfattning. Det var blott alltför tydligt, att endast ett fåtal av alla de problem, som här inställde sig, skulle kunna ens nödtorftigt behandlas under konferens-

veckan. Begränsningen till några huvudfrågor var därför en tvingande nödvändighet.

Professor Frick har i sin sammanfattande överblick över diskussionen givit en förteckning på sådana frågor, som endast flyktigt berördes. Han nämner där dels metodiska frågor (såsom: sammanhanget mellan de kristologiska utsagorna och den levande tros gemenskapen med Jesus Kristus; frågan om de kristologiska formuleringarna böra hava negativ eller positiv karaktär; förhållandet mellan den teologiska kristologin och utomteologiska yttranden om Jesus; frågan om brukbarheten av sådana termer som mystik, kult, solidaritet m. fl.; kristologins väsen i förhållande till vetenskapens väsen) — dels också viktiga sakliga frågor (såsom: Hebreerbrevets kristologi; Jesus Kristus såsom pleroma, sofia, logos; Corpus Christi — kyrka och sakrament; Herren och Anden; kristologi och monoteism; kristologi och modern världsbild; Jesus Kristus och religionernas värld).

När jag överblickar denna karta på mer eller mindre förträngda problem, vill jag göra tre reflexioner. Den första rör en viss kategori av de metodologiska frågorna, jag tänker på den som frågan om teologins och speciellt då den systematiska teologins uppgift och karaktär. Temat vidrördes vid flera tillfällen men utan att någon egentlig klarhet åvägabragtes. Framför allt förefaller det mig som om på många håll en viss oklar sammanblandning av den teologiska forskningsuppgiften och trons bekännelse gjorde sig gällande. Det är väl icke så utan att denna vilja att mer eller mindre identifiera bekännelsesynpunkten med den teologiska synpunkten är karakteristisk för det teologiska läget på många håll i nutiden. Att så är kan i och för sig vara väl förklarligt, om man erinrar sig det otillfredsställande sätt, på vilket en äldre teologi talat om förhållandet mellan tro och teologi. Men det torde vara nödigt att klarare än som i allmänhet skedde på konferensen framhålla den principiella olikheten mellan teologins och bekännelsens inställning (sir Edwin Hoskyns och undertecknad sökte var på sitt sätt framhålla några i denna riktning gående synpunkter).

För det andra: det var helt visst ingen tillfällighet att vissa av de av Frick omtalade problemen kommo att mer eller mindre skju-



tas undan. Jag tänker därvid på de frågor, som röra kristendomens förhållande utåt — till världsåskådningsfrågorna, till de "utomteologiska yttrandena om Jesus", till de utomkristna religionerna. Denna återhållsamhet har helt visst sin grund i det teologiska läget och återspeglar den koncentration kring det *teologiskt väsentliga*, som var karakteristisk för konferensen. Detta betydde alls icke att man skulle sakna intresse för kristendomens relationer utåt, t. ex. för den "religionshistoriska" orientering, som behärskat frågeställningen under senare decennier. Men det betydde en klar medvetenhet om att den mest högviktiga av alla frågor nu mer än någonsin måste vara den som kretsar kring kristendomens egenart: vad kristologin beträffar måste den primära uppgiften vara att klarlägga dess principiella innebörd och betydelse — i jämförelse härmed bli alla frågor om analogier och paralleller, hur intressanta de än i och för sig kunna vara, sekundära.

För det tredje må det sägas, att en del av de frågor, som endast kunde få en mera flyktig behandling, först så småningom under diskussionens lopp växte fram och vunno aktualitet. Särskilt gäller detta problemkomplexet corpus Christi (kyrka och sakrament) — man förnamm efterhand att detta var en av de viktigaste punkterna, när det gäller en konfrontation mellan anglikanska och lutherska synpunkter. Jag antecknar i detta sammanhang, att ämnet för nästa engelsk-tyska teologkonferens bestämdes till "Jesu Kristi närvaro i ord och sakrament".

Behandlingen av den "primitiva" kristologin erbjöd stort intresse både vad föredragen och den på många punkter synnerligen djupt ingående diskussionen beträffar. Engelsk och tysk teologi ha ju var och en sina speciella traditionslinjer. Men här, när det gällde utforskandet av det Nya testamentet och dess kristologi förefanns i varje fall en gemensam plattform. I själva verket kunde man på konferensen i fråga om urkristendomens rent historiska frågor konstatera en samstämmighet, som sträckte sig mycket långt och mången gång var rentav förbluffande. Tänker man på det kaos, som ännu blott för några få år sedan rådde inom den nytestamentliga forskningen, så blir denna vittgående samstämmighet mellan teologer, som dock kommo från så helt olika utgångspunkter, någonting högst beaktans-

värt. Man fick ovillkorligen det intrycket, att den kaotiska perioden snarast hör det förflutna till och att linjerna högst avsevärt klarnat. Såsom ett exempel på den omtalade samstämmigheten kunde jag hänvisa till den frapperande likheten mellan tysken Sasses och engelsmannen Rawlinson's behandling av kyriosproblemet.

Ett gemensamt grunddrag av stort intresse var det påfallande starka betonandet av urkristendomens sammanhang med den gamltestamentliga huvudlinjen — i motsättning till alla försök att tolka urkristendomen i mera synkretistisk riktning. För att giva ett intryck av den på konferensen härskande uppfattningen tillåter jag mig att anföra några karakteristiska och skarpt formulerade satser från K. L. Schmidts "paper": "Wenn es sich im Gegensatz zu einem das Alte und das Neue Testament auseinanderreissenden Missverständnis um das Verständnis gerade des *Zusammenhanges von Altem und Neuen Testament* handelt, ist es nicht erlaubt, das Jüdische und das Hellenistische wie zwei im ganzen gleichgeordnete Komponenten zu betrachten. Solche religions- und geistesgeschichtliche Betrachtung hat insofern recht, als *auch* das *Judentum* einerseits mit seiner Apokalytik und andererseits mit seiner Philosophie (Philo) im Rahmen des antiken griechisch-orientalischen *Synkretismus* betrachtet werden kann und muss. Von hier aus hat die Frage, ob dieser oder jener Christusname aus dem Judentum oder aus dem Griechentum stammt, keine theologische Tragweite. Diese Tragweite ist *aber* beträchtlich, wenn wir es mit einem *Judentum* zu tun haben, dessen Anspruch mit dem *Alten Testament* steht und fällt und dessen Verstockung mit dem Ungehorsam gegen Gott als der Verwerfung des verheissenen Messias gegeben ist. Dieses Judentum bleibt für immer aus den antiken Religionen herausgehoben. Gegenüber einem blossen Christuskult, der nichts anderes wäre als antik-moderner Aesthetizismus, gegenüber einer blossen Christumystik, die nichts anderes wäre als antik-moderne Selbstsetzung des Menschen, gibt es eine *Kirche Christi* als das alttestamentlich-neutestamentliche Volk Gottes, die vom Messias als der Rest Israels, als das Israel der Endzeit, als das wahre Israel dargestellt wird. Damit sind alle Christen in die Heilsgeschichte verflochten, die von der Geschichte des Volkes Gottes im Alten Bund zur Geschichte des Christus im Neuen Bund und damit zu der erfüllten Geschichte des Volkes Gottes und zu den

Endereignissen führt“. — I starka ordalag betonades också detta primära gammaltestamentliga sammanhang av tysken Kittel och engelsmannen Rawlinson. Den senare framhävde, liksom f. ö. också Frick och Sasse, eftertryckligt den principiella skillnaden mellan den nytestamentliga kristustron och en typisk mystisk religionsuppfattning — Rawlinson påpekade, hurusom redan termen kyrios, som visar hän på ett förhållande mellan herren och den livegne, ett jag- och duförhållande, står på vakt gentemot all typiskt mystisk tankegång.

En liten randanmärkning må i detta sammanhang tillåtas mig. Hur berättigad denna orientering hän emot ett betonande av det gammaltestamentliga sammanhanget än må vara — i motsättning till all tolkning av urkristendomen, som är benägen att betrakta denna såsom (det synkretistiska) resultatet av olika likvärdiga komponenter, så kan det ifrågasättas, om icke synpunkten kräver en viss komplettering. Det förefaller eljest som om urkristendomen skulle kunna löpa fara att ställas i ett så intimt samband med det Gamla Testamentet, att den karakteristiska, principiella skillnaden fördunklas. Kompletteringen skulle då bestå däri att man betonade, hurusom kristendomens förhållande till judendomen kan sägas vara av "dialektisk" art. Det är på en gång fråga om ett "fullkommande" och ett "upphävande". Liksom "lagen" fullkomnas och upphäves, liksom "offret" fullkomnas och upphäves, så sker väl i själva verket något liknande också med den judiska Messiastron.

Konferensens ivriga arbete med den urkristna historien gav den givetvis anledning att upptaga den brännande frågan om Kristustrons förhållande till historien, till den historiska Jesusgestalten. Den kom ständigt igen i nya sammanhang och blev på sitt sätt en av konferensens huvudfrågor. Alldeles särskilt aktuellt var detta problem uppenbarligen inom den tyska teologin. Det talades om frestelsen av att inför historiens relativism och otrygghet vilja radikalt avhugga den gordiska knuten och flykta bort till en från historien lösgjord, spiritualiserad kristustro. Med djupt allvar framhölls från skilda håll omöjligheten av en dylik "lösning". Framför allt kommer här Gerhard Kittel i åtanke. Den största faran i nutiden vore enligt honom faran för en "docketisk" kristologi. Vi komma icke förbi det historisk-

kritiska arbetet, vi komma aldrig tillbaka till en bekväm biblicism. Martin Kähler hade ännu icke sett hela den svårighet som här föreligger för tron, icke "*historiens skandalon*" i hela dess vidd — det finns blott en smal väg mellan "tvänne avgrunder", biblicismens och skepticismens avgrunder. Ännu ringa i mina öron, liksom förmodligen också i de övriga konferensdeltagarnas, de ord med vilka Kittel ville inskräpa historiens ofrånkomlighet och problematik: vi få aldrig glömma, att det skedde *vor den Toren Jerusalems*.

Men det är tid på att jag nu kommer till det problemkomplex, som *från viss synpunkt sett* var mötets mest intresseväckande, det problemkomplex där karakteristiskt anglikanska och karakteristiskt lutherska tankegångar bröto sig med varandra. Detta problemkomplex skulle kunna beskrivas med orden: de gammalkyrkliga bekännelseformerna, Luther och nutiden.

Så tillvida rådde visserligen ingen meningsskiljaktighet som man från alla håll intog en positiv hållning till den gamla kyrkans klassiska kristusbekännelse och likaledes starkt framhöll dessa bekännelsers inre sammanhang med den urkristna kristustron. Med rätta påpekades att en senare tid ofta gjort den gammalkyrkliga kristologien stor orätt, då den åter och åter förebrått den ett "naturalistiskt" eller "fysiskt" betraktelsesätt. Talar man om "den gudomliga naturen", så har detta ord "natur" icke för den gamla tiden samma "fysiska" innebörd för oss — det erinrades om att ännu i det engelska språket "nature" ofta förekommer i betydelsen av essence (essentia), t. ex. "the nature of christianity" i betydelsen av "kristendomens väsen". Kanske redan detta språkbruk varit *en* av orsakerna till att den engelska teologien funnit det vara lättare än det ofta varit för den kontinentala att anknyta till den chalcedonensiska kristologien?

Men om man alltså kunde konstatera gemenskap i fråga om den positiva hållningen till de gamla kristologiska formlerna, så kunde man å andra sidan konstatera en viss olikhet i fråga om det *sätt*, på vilket man ville anknyta till dem. För den anglikanska teologin föreföll det naturligt att s. a. s. *direkt* vända tillbaka till de gamla formlerna. Icke som om man här skulle mena sig vara färdig med de kristologiska frågorna bara genom dylik anknytning. Man betrak-

tade dem mera såsom den självklara utgångspunkten än som havande sagt det sista ordet. De anglikanska teologerna voro lika angelägna som någonsin de tyska att låta teologiska nutidssynpunkter komma till sin fulla rätt. Från luthersk sida betonades emellertid starkare de kristologiska formlernas otillräcklighet. De ha sin betydelse såsom förberedelse och såsom skyddsvärn. Men kristologiens egentliga innehåll och mening kommer här ännu icke klart till synes. I detta sammanhang ville man från den lutherska teologins håll hänvisa till den betydelse som Luther äger också för kristologien: reformationen ger genom sin "soteriologiska" syn en fördjupad inblick i kristologiens egentliga mening — kristologien bör förstås och tolkas med utgångspunkt i den syn, som ligger bakom satsen om rättfärdiggörelse genom tron. Dyliga synpunkter framhöllos i ett flertal anföranden från de "lutherska" teologerna och hade f. ö. betonats redan i prof. Fricks inledningsföredrag om kristologiens nutida läge. Icke minst må därvid bringas i åtanke ett par starka och med stor uppmärksamhet åhörda inlägg av prof. Althaus. Dean Bell betygar i sin överblick, att de i denna riktning gående anförandena gjorde ett avsevärt intryck på de anglikanska teologerna. "Man framhöll, skriver han, att reformationen var dynamisk, icke statisk samt att en av dess största gärningar, kanske den största, var att den både i erfarenhet och tanke betygade att Kristus var frälsaren och att inkarnationens egentliga mening var soteriologisk. Such was the claim that the Lutheran members of the Conference pressed, and, put as they put it, their plea made a marked impression on the rest".

Med samma erkänsla yttrade sig ock anglikanska röster på själva konferensen, framför allt dr. Mozley. Men de hade åtskilligt därutöver att säga. Ett av konferensens mest dramatiska ögonblick var när Mozley grep ordet omedelbart efter att Althaus hållit ett klart och djuptänkt anförande om syndaförlåtelsens innebörd. Mozley deklarerade sin fulla anslutning till framhävandets av den "soteriologiska" synpunkten. Det ginge ej för sig att betona inkarnationen på bekostnad av försoningen. Gjorde man det, komme den etiska synpunkten till korta. Man kunde icke gå direkt från inkarnationen till kyrka och sakrament — det vore mer än farligt att skilja "the sacramental idea" från "the redemption idea". Men efter dessa erkännan-

den kom med stark betoning frågan: "has Althaus said *everything?* No". Mozley befarade, att den lutherska ståndpunkten skulle vara alltför individualistisk och han önskade komplettera den dels genom att framhäva den universella synpunkten: *the world, as a redeemed world*, dels genom att hänvisa till kyrkan såsom resultatet av Kristi kors: "världen skall tolkas genom korset — detta är den 'katolska' kompletteringen".

I delvis liknande tankebanor rörde sig Rawlinson i ett par skarpt utformade och mycket intresseväckande anföranden. Vi ha, sade Rawlinson, här fått ett starkt intryck av det sätt, på vilket "soteriologin" framhållits. De män, som på sin tid stodo bakom det bekanta samlingsverket *Lux mundi* ville framför allt understryka inkarnationen. Här har denna tankelinje kritiserats för att den icke leder fram till det djupaste. Också *vi* — sade talaren — se bristen i *Lux-mundilinj*en. Vi behöva lägga långt starkare eftertryck på försoningen än man där gjorde. Det förstå många ibland oss. *Men* det finns å andra sidan ett moment av sanning i "the emphasis upon the incarnation". Rawlinson ville i detta sammanhang dels hänvisa till huru Paulus talar om frälsningens kosmiska bakgrund. Det kan vara svårt att se den fulla meningen häri. Men bakom vishets-pleroma-kristologin ligger något väsentligt. Dels ville han framhäva att Kristus icke kunde bliva tillfullo tolkad, om man bortsåge från nattvarden. "The devotion to Christ as Redeemer in the Eucharist" har väsentlig betydelse för kristologin. Nattvarden står i själva verket såsom den stora förkunnelsen om *sola gratia*. Men det är här fråga om någonting mera än "table-felloship, even with the Messiah". Detta "mer" ligger i tanken på *Corpus Christi*.

I delvis annan riktning gingo de tankar som canon Creed frambar. Det hade, enligt honom, icke sagts tillräckligt om kristendomens förhållande till "a world-view". När Troeltsch har så stort inflytande i England, beror detta på hans hållning i denna fråga. Creed hänvisade också till Inge's teologi. Han ville alltså tala för en närmare förbindelse mellan religion och kultur. Av denna anledning vore det lämpligt att arbeta med logos-idén: logos-kristologin kan vara en änk, när det gäller att skapa en kristen "world-view".

Jag avslutar min summariska redogörelse för denna del av diskus-

sionen med några satser ur Althaus' replik till de nu nämnda engelska teologerna. Althaus ville betona, att inkarnationen kommer till fulländning vid korset. När Rawlinson påyrkar en kosmologisk synpunkt, vill Althaus gärna vara med därom, blott kosmos får betyda Menschheit. Vi vilja ock tala om Erlösung der Welt—Rom. 8 må i detta stycke få ny betydelse för oss. Men vi vilja på samma gång då ha riktpunkten på synden klar: ein Strom der Gesundheit går igenom världen. En kosmisk frälsning behöva vi icke *addera* till — den ligger i själva verket innesluten i syndaförlåtelsen. Med hänsyn till vad Mozley anfört fann Althaus inga svårigheter i att ansluta sig till hans tankar om den universella synpunkten och till betonandet av kyrkan contra en individualistisk syn. Han framhöll att dylika synpunkter ingalunda saknats i luthersk teologi samt att den universella synpunkten lika väl hör samman med förlåtelsestanken som med försoningstanken — blott den förstnämnda fattas positivt. Till Creed ville Althaus säga, att det utan tvivel behövdes eine Theologie der Kultur. Men han ville tillägga, att kultur har "Tod in sich" och att det så länge ytligt talats om religion och kultur, att det måhända vore bättre, om vi till en tid stannade "in der Diastase".

Till sist några slutreflexioner om "brytningarna" mellan anglikanska och lutherska synpunkter.

1) En av de punkter, kring vilka debatten kom att röra sig var frågan om förhållandet mellan *inkarnations-* och *försoningstankarna*. Det är tydligt att här i själva verket ingen *principiell* motsättning kan föreligga. I varje fall kan det icke vara tal om något undanskjutande av inkarnationstanken från lutherskt håll, försåvitt Luther själv skall åberopas som vittne. Ingen har kunnat hävda inkarnationen med starkare ordalag än han gjorde. Och detta var ingalunda någon tillfällighet. Inkarnationstanken stod i det mest innerliga samband med försonings- och frälsningstanken. Den var, kunde man säga, den hörnsten, på vilken försoning, förlåtelse och frälsning vilade. Ty intet var Luther vissare än det, att Guds allmakt var den enda makt som kunde övervinna och tillintetgöra de "tyranner", under vilka mänskligheten trälade. Från denna synpunkt ser Luther försoningen såsom inkarnationens fulländning. Men väl kan det sägas, att inkarnationstanken ofta blivit undanskjuten och förträngd av den teologi,

som under de senaste århundradena haft ledningen inom kontinental "protestantism". Så snart detta skett, visar sig den omedelbara följden vara den, att försonings- och frälsningstanken försvagats och förflackats. Och likaså är det å andra sidan uppenbart, att inkarnationstanken understundom inom anglikansk teologi kommit att mer eller mindre förtränga försoningstanken. Så snart detta skett, blir följden att — såsom de anglikanska teologerna vid konferensen själva framhöllo — frälsningstanken löper fara att förlora sin "etiska" halt.

2) Anglikanska teologer ha uppenbarligen ett intryck av att den kontinentala protestantismen skulle äga en alltför *individualistisk* struktur, att samfundssynpunkten skulle vara obehörigen tillbakaträngd. Detta intryck är väl förklarligt. Man kan icke avvisa invändningen såsom obefogad, om man besinnar hur starkt i själva verket de senaste århundradenas kontinentala teologi varit fången i "individualistisk" villfarelse. Härvid må emellertid med allt eftertryck hävdas, att anklagelsen för verklighetsfrämmande individualism omöjligen kan riktas mot Luther själv. Har man — såsom han gjorde — talat om kyrkan såsom den moder, vilken föder och fostrar var och en enskild kristen, kan man icke rimligen beskyllas för samfundsupplösande individualism. En annan sak är att *detta* arv från reformatorn, såsom redan framhållits, ofta vanvårdats. I förbigående tillåter jag mig påpeka, att kyrkotankens ställning i Sverige i viss mån varit en annan och starkare än inom den tyska teologin. Vill man alltså på denna punkt tala om brytningar mellan luthersk och anglikansk teologi, kan motsättningen, principiellt sett, icke bestämmas så att samfundstanken skulle ha hemortsrätt inom anglikanismen men icke inom lutherdomen. Men därmed är det dock icke sagt, att det icke skulle finnas fog för talet om karakteristiska olikheter i nu berörda avseende. Det förefaller nämligen som om man i viss mån skulle kunna tala om en olikhet med hänsyn till kyrkosynens *art*. Denna fråga blev knappast berörd vid Wartburgkonferensen. Men ett samtal härom mellan anglikanska och lutherska teologer skulle utan tvivel vara behöfligt. Möjligen kan detta ämne bliva förhandlingsämne vid den konferens mellan engelska och nordiska teologer, som planerats för nästa år i Cambridge.



3) En annan invändning från anglikanskt håll går ut på att *nattvarden* både i fromhetsliv och teologi fått en alltför undanskjuten ställning inom kontinental "protestantism". Vi ha all anledning att taga denna kritik på djupt allvar. Det lönar sig säkert icke att söka förneka dess berättigande. Men just inför frågan om nattvardens betydelse och innebörd resa sig å andra sidan problem, som mer än väl förtjäna att bli föremål för ett ingående meningsutbyte mellan anglikanska och lutherska teologer. Vi känna oss väl hemma-stadda, när Rawlinson talar till oss om nattvarden som den store förkunnaren av sola gratia och likaså när han talar om den adoratio, som hör nattvarden till. Men försåvitt denna adoratio utsträckes till att omfatta icke bara Den som möter oss in *actu sacramenti*, inställa sig frågor, vilka mer än väl behöva närmare dryftas. Det är därför med tillfredsställelse man förnimmer att ämnet för den till 1930 utlysta nästa engelsk-tyska teologkonferensen skulle bli: Jesu Kristi närvaro i ord och sakrament.

4) *Det dogmhistoriska perspektivet.* Det har ofta sagts, att något för anglikansk teologi karakteristiskt skulle vara dels den starka anknytningen till patristiken och den gamla kyrkan överhuvud, dels det inslag från renässans och Erasmus, som stammar från 1500-talet och som ger den engelska "reformationstiden" en särart. Tänker jag på vad våra anglikanska bröder ha att säga om oss, så misstänker jag, att det snarast förefaller dem som om de "lutherska" teologerna alltför mycket skulle ställa Luther upp på en piedestal samt på ett dogmhistoriskt oriktigt sätt isolera honom.

Givetvis är det riktigt att den anglikanska teologin haft ett avsevärt inslag redan från den tidiga "humanismen" på 1500-talet. Det kunde också vara befogat att i detta sammanhang erinra om Luthers skarpa kamp just mot Erasmus. Men det måste då också å andra sidan ihågkommas att också den kontinentala teologien sedan upplysningen haft en, kanske ännu starkare, påverkan av analoga idéströmningar. I fråga om inverkningsfrån detta håll förefinnes i själva verket ingen skillnad. Det enda som kan sägas är att Luthers nyss omtalade hållning för lutherdomens vidkommande betytt ett kritiskt incitament, som visserligen långa tider varit utan all verkan, men som just för närvarande gör sig med påfallande styrka förnummet.

Att den engelska teologin haft och har goda förbindelser till den gamla kyrkans teologi ligger i öppen dag. Det är ingen tillfällighet att engelsk dogmhistorisk forskning med särskilt intresse riktat sig åt detta håll och där uträttat stora ting. Två ting torde emellertid i detta sammanhang böra påpekas. Dels förefaller det för den som utifrån betraktar det engelska läget som om den starkt framträdande och högst intressanta engelska teologin av kritisk anglokatolsk karaktär skulle hava *minst* lika goda förbindelser till den medeltida traditionslinjen. Dels synes det mig, vad Luthers ställning beträffar, vara uppenbart, att den kontinentala dogmhistoriska forskningen i väsentlig grad underskattat det sammanhang som faktiskt finnes mellan Luther och den gammalkyrkliga teologin, t. ex. särskilt Irenaeus. Det är påfallande, att Luthers syn på Kristi livsverk nära sammanhänger med det inom den gamla grekiska teologin förhärskande motivet: tanken på Kristi kamp mot och seger över de fientliga makterna. När senare dogmhistorisk forskning icke tillbörligt beaktat detta sammanhang har detta delvis berott på att man utgått från vissa fördomar gent emot denna gamla teologi, i det att man summariskt avfärdat den såsom "naturalistisk" och "mytologisk". Tänker jag nu särskilt på det vid konferensen behandlade temat — kristologin — så är det också tydligt, att det för Luther egenartade icke ligger blott och bart i den soteriologiska orienteringen såsom sådan. Kristologin var också hos en Irenaeus och en Athanasius "soteriologiskt" orienterad.

Men det för Luther egenartade ligger i den "soteriologiska" sydens fördjupning, i den makt med vilken nu det kristna grundmotivet på nytt bryter fram. Det egenartade ligger i det som för Luther är A och O: den radikala brytningen med all moralistisk och antropocentrisk-egocentrisk teologi — förkunnelsen om den Gud som "förlåter" och i "gemenskap" med sig upptager den *syndiga* människan contra rationem et legem. Det är denna djupsyn som i sista hand präglar allt vad Luther har att säga om Kristus och om Gud. Det är denna djupsyn som tillförsäkrar Luther en universell betydelse inom kristenheten, som gör honom lik en outtömlig guldgruva — för den som förstår att tränga ned i de djupaste schakten. Skulle någon "lutheran" vilja beklaga sig över att Luthers inflytande inom

kristenheten blivit alltför begränsat, så förstår jag väl en dylik klagan och instämmer — *men* jag skulle samtidigt vilja rekommendera en stunds självbesinning inför frågan om huru lutherdomen själv förvaltade de tio pund den fick i arv och om den med dem vunnit tio nya. Svaret på den frågan lär icke kunna bli utslutande uppmuntrande. Uppmuntrande kan det däremot vara att lyssna till ett ord, som under konferensdagarna fälldes av en engelsk teolog — jag minns ej om det var under förhandlingarnas lopp eller privatim. Orden föll ungefär så: när jag här lyssnat till Luthers röst undrar jag, om det någonsin i kristenheten funnits någon som så djupt förstätt det nya testamentet som Luther.

Ingenting kan vara mera hälsosamt och nödigt än att de tvenne rika kyrkliga och teologiska traditioner, som representerades i Wartburg komma tillsammans till gemensamma förhandlingar. De ha något att giva *varandra*. Har jag nu *senast* talat om "det lutherska arvet", så må det uttryckligen sägas ifrån — det framgår i själva verket av det föregående — att det finnes väsentliga kristna grundtankar, som inom den anglikanska världen levt ett vida rikare och mäktigare liv än på kontinenten. Meningen är ju icke att eftersträva någon uniformitet. Det värdefulla ligger i själva kontakten och den därmed förbundna möjligheten att utan alla gamla fördomar lära av *varandra*. Ärkebiskopen av Uppsala yttrade härom vid ett högtidligt tillfälle under konferensdagarna följande: "när Wartburg kommer till Canterbury och Canterbury till Wartburg, begynner en ny epok i kyrkan och det teologiska tänkandet".

# PARADOXEN SOM TEOLOGISKT UTTRYCKSMEDEL

AV DOCENT G. L J U N G G R E N, U P P S A L A

**K**ristendomen är oupplösligen förbunden med ett paradoxalt moment. Det har alltid stått klart för den karaktäristiskt kristna tron. Jesus sade: "Jag prisar dig, Fader, att du har dolt detta för de visa och kloka och uppenbarat det för de enfaldiga" (Matt. 11, 25). Paulus visste, att hans predikan om korset var "judarna en förargelse och grekerna en dårskap" (1 Kor. 1, 23). Varje verklig förnyelse i kyrkans historia har också varit förbunden med en medveten känsla för paradoxaliteten i trons innehåll. Augustinismens nådeförkunnelse betyder sålunda en opposition emot den mest genomförda rationalism, som dogmhistorien känner, nämligen pelagianismen. Och Luthers reformatoriska verk får sin karaktäristiska egenart just genom hans radikala opposition emot den rationalisering av frälsningsläran, vartill den medeltida teologien alltmera utpräglat hade fört. Med den vissheten, att tron grundar sig på något, som icke direkt låter sig härleda ur förnuftet, utan upplåter sig först för en djupare kunskapsväg: med den vissheten står eller faller kristendomen. Därpå beror dess karaktär av uppenbarelsereigion.

I alla tider har också den kristna tanken kämpat med frågan om kristendomens paradoxala karaktär. Förvirrande moment framträda redan från begynnelsen i dogmhistorien. Det var den kristna teologiens öde, att den blev arvtagare till den hellenska spekulationen och dess rationella religionsfilosofi. Från denna spekulatio hämtades vad man menade sig kunna hämta däri från. Till det som accepterades och som man alltså ansåg tillgängligt redan för det naturliga förnuftet, fogades sedan på yttre sätt ett antal läropunkter, som icke kunde rationellt demonstreras, utan som krävde "tro" i betydelse av underkastelse under en utvärtas auktoritet. Den härav bestämda åskådningen var hela medeltiden igenom normerande för det kristna tänkandet; och trots Luthers principiella brytning därmed har den via ortodoxien behärskat problemställningen inom den evangeliska

dogmatiken ända fram till förra århundradet. För denna betraktelse framstod nu *en del* av dogmat såsom förnuftsenslig, rationell, *en annan del* såsom överförnuftig, irrationell. Detta hade och måste med nödvändighet alltid hava till följd en aldrig upphörande dragkamp mellan uppenbarelsetro och rationaliserande tendenser. En bestämd gräns kunde nämligen aldrig fastställas mellan förnuftets och trons områden.

Det är självklart, att kristendomens paradoxkaraktär på detta sätt skulle utsättas för en ödesdiger förvanskning. Under inflytande av den grekiska intellektualismen fattade man uppenbarelsen närmast såsom en meddelelse av läror. Härav följde alltså, att kristendomens paradoxkaraktär tänktes vara av teoretisk art: uppenbarelsen bestod av *läror*, som voro otillgängliga för förnuftet. Men därmed hade paradoxaliteten givits en alldeles falsk innebörd och undanskjutits från sitt egentliga plan. Eftersom uppenbarelsen i kristen mening ej betyder en läromeddelelse och dess mål ej är intellektets vilande besittning av gudomen, så kan paradoxaliteten ej hänföra sig något, som ligger under förnuftets domvärjo. Den måste tvärtom ha avseende på uppenbarelsen såsom det *handlande*, varigenom Gud sätter människorna i en personlig relation till sig. Ty uppenbarelsen är, för att tala med Kierkegaard, "existensmeddelelse", det underfulla sättandet av ett nytt och högre personlighetsliv. Det paradoxala i "läran" är blott den mänskliga tankens sätt att omskriva det spänningsfyllda skeende, som uppenbarelsen representerar och vari vi genom tron införas. De antilogiska utsagorna vilja närmast visa hän på något, som icke sorterar under förnuftets dom och varest det mänskliga ratio icke längre har någon kompetens eller kommer ifråga såsom receptivt organ.

Den religiösa erfarenheten i dess personligt-kristna form är av alltigenom annan art än den teoretiska kunskapen. Det är fråga om en radikalt olika inställning, när vi tänka och göra erfarenheter på det empiriska området och när vi möta levande Gud i trons hängivenhet. Denna senare erfarenhet kan med logiska grunder varken konstitueras eller upplösas. Det är ingen instans däremot, att den ej låter sig infogas i förnuftets kategorier. Den kristna tanken måste här hålla klar boskillnad. Detta är det innersta motivet i den senmedeltida läran om "den dubbla sanningen". Felet med denna tanke-

gång var dock, att man uppfattade det paradoxala såsom hänförande sig till teoretiska läror och därmed i sista hand förfelade själva den sak man åsyftade. På grund av den falska vändning, man sålunda gav det hela, kunde man ej heller skydda sig mot en rationaliserande upplösning av trons paradoxalitet annat än genom att taga sin tillflykt till den kyrkliga auktoriteten. *Kyrkan* garanterade sanningen av det som för förnuftet framstod såsom absurt.

Så snart paradoxaliteten tänkes vara av logisk art, måste helt naturligt förnuftet se såsom sin uppgift att skrida till verket och upplösa de förefintliga paradoxerna. Annorlunda däremot, när man inser, att paradoxaliteten hänför sig till uppenbarelsen såsom ett gudomligt handlande, vari jag vinner delaktighet endast i och genom trons avgörelse. Då kan det ej vara någon uppgift för förnuftskunskapen att slå under sig den religiösa erfarenheten och döma däröver efter sina förutsättningar och axiom. Uppgiften kan då ej vara någon annan än att fixera de förutsättningar, som grundlägga den religiösa erfarenheten i dess autonoma självständighet, och att med denna utgångspunkt klargöra det inre sammanhanget i densamma. Gör man sig denna nödvändiga begränsning klar, så tvingas man ock till att noga skilja mellan vad jag skulle vilja kalla logisk paradoxalitet och "existentiell" paradoxalitet. De båda huvudtendenser, som i religionens historia kunna sägas karaktärisera den icke-kristna fromheten, nämligen mystik och rationalism (moralism), få sin egenart just därav, att de icke strängt förmå upprätthålla religionens karaktär av något sui generis i förhållande till den teoretiska erfarenheten och på detta sätt mer eller mindre konsekvent upplösa den med "tron" förbundna paradoxaliteten. Medan det hör till trons väsen att leva i en sådan spänning gentemot kunskapen i teoretisk bemärkelse, som icke tillåter någon rätlinig övergång från det ena till det andra och som ger tron dess karaktär av "vågstycke", så se vi, hurusom såväl mystiken som rationalismen var på sin väg söka sig fram till en motsägelsefri och enhetlig betraktelse.

För rationalismen nedsjuncker i själva verket den religiösa erfarenheten till ett annex av den rationellt-empiriska; man söker infånga Gud och det religiösa erfarenhetsinnehållet med hjälp av de kategorier, som gälla för förnuftet. Gud indrages på detta sätt mer eller

mindre konsekvent i timligheten: han är den yttersta orsaken (prima causa) till allt, den första punkten i tidsloppet, till vilken vi på kausal väg kunna sluta; han är också alltings ändamål och utvecklingens slutpunkt och han postuleras med hänsyn till den fullständiga harmoniens och förnuftighetens realiserande. Gud har medelst ratio hos oss grundlagt en oförstörbar relation, varigenom vi såsom ändliga participera i det oändliga. Visserligen är denna genom synden försvagad. Vi kunna nu blott med hjälp av inadekvata bilder och "symboler" återgiva det eviga, men trots denna ofullkomlighet nå vi dock med hjälp av våra naturliga kunskapsresurser fram till Gud. Distansen är ej oöverkomlig. Under förnuftets ledning fortskrider människan till ett allt renare och fullkomligare fattande av Gud.

Upplöser rationalismen spänningen mellan teoretisk erfarenhet och religiös genom att återföra den senare på den förra, så går i själva verket mystiken den motsatta vägen. Vid första påseendet kan det tyckas, som om mystiken bragte spänningen mellan empirisk och religiös kunskap till dess spets genom den oförsonliga motsats den postulerar mellan andligt och "sinnligt", Gud och värld. Därför är ju ock mystiken minst av allt främmande för paradoxen såsom form för de religiösa utsagorna. Gud är fjärran och dock nära, bitter och dock ljuv, han är på samma gång allt och intet etc.: se där paradoxier, varav mystikens språk överflödar. Motsättningen mellan människa och Gud skärpes ända därefter, att han tänkes såsom "das ganz Andere", såsom det i absolut mening ofattbara och utsägbara (to arretion). Men det visar sig, att den metafysiska distansidé, som ligger bakom mystikens gudsföreställning, ej förmår hålla stånd mot relativismen, ja, att den i sista hand slår om i en monism, där all spänning mellan Gud och värld, Gud och mänsklig personlighet är upphävd. Den dualism mellan rationellt och irrationellt, varifrån man utgick, kan ej upprätthållas. Den religiösa erfarenheten blir så i sista hand den enda, vid vars sida den empiriska kunskapen såsom riktande sig på något i grunden icke-varande förbleknar och förlorar sitt självständiga värde. Spänningen löses helt enkelt genom borteliminering av det ena ledet i motsättningen. I anseende till sitt djupaste väsen har människan direkt och omedelbar delaktighet i det eviga och allena verkliga. Huru mycket än mystikern må tala om

avståndet från gudomen och om sin fångenskap i timligheten, så är han likväl — i betraktande av överkligheten i allt det som skiljer från Gud — mera ett med gudomen än trots någon. Och huru ovetbar och utsägbar Gud må sägas vara, så kvarstår dock det egendomliga faktum, att ingen fromhet är så meddelsam ifråga om själens erfarenheter som den mystiska, ingen heller så underkunnig om hemligheterna i den andra världen. Mystikens paradoxer upplösas inför åtanken av tillvarons absoluta enhet i Gud och intigheten av allt synligt. De äro därför i själva verket icke några verkliga paradoxer och de komma för den fromme närmast ifråga såsom led i den målmedvetna askes, varigenom det vid timligheten bundna förnuftet övervinner och dödar sig själv. Här saknas i sista hand den vanda under motsägelsens tryck, som är utmärkande för den äkta trosfromheten; mystikern umgås fastmer under en hemlig känsla av tillfredsställelse med paradoxens alla anstötigheter. Ty den för paradoxen grundläggande dualismen är redan upphävd. Det existerar för den avslutande, spekulativa betraktelsen ingen distans mellan evighet och tid, Gud och människa. Människan är identisk med Gud, kan därför också tänka Guds tankar och se med Guds ögon.

På ett helt annat sätt är det för tron väsentligt att ej i förnuftets övermod bortse från avståndet mellan människan och Gud. Tron sätter en skarp gräns mellan den till tiden och rummet knutna teoretiska kunskapen och den religiösa erfarenheten. Luther betraktar det såsom synden framför andra att på det andliga och i "teologin" tillämpa de mått, som gälla "inför människor" och inom förnuftets sfär. Detta betyder för honom en förblandning av från grunden skilda områden, varigenom allt i religionen kommer att bedömas falskt. Här är ingen utjämning möjlig. Spänningen måste få stå där i hela sin skärpa. Vi befinna oss i en helt annan situation, när vi döma och handla såsom "homines politici" och när vi träda inför Gud såsom "homines theologici".

Redan i det olika sätt, varpå *skapelsetanken* fattas i sikte inom resp. tro, mystik och rationalism, återspeglas i själva verket den olika "kupskapsteoretiska" inställning, som ovan berörts. För mystiken samla sig föreställningarna om skapelsen i den opersonligt orienterade emanationstanken, som i sin dubbelydighet väl lämnar rum



för såväl distans- som närhetsidéer, men i sista hand låter det hela utmynna i den absoluta monismen. Den rationalistiska betraktelsen känner visserligen skapelsen såsom en gudomlig viljeyttring, men det hela glider dock även här in i opersonliga kategorier, i det förhållandet mellan Gud och hans skapade värld närmast tänkes i det naturalistiska schemat orsak—verkan, en omständighet, som noga svarar mot tanken på Gud såsom ett objekt i tidslig—rumslig mening. För uppenbarelsesfromheten tillhöra Gud och människan ej på detta sätt s. a. s. samma sfär. Skapelsen av intet är uttryck för en positiv gudomlig viljeakt, som saknar varje spår av naturalistisk anstrykning. Klyftan mellan Gud och människa är oöverkomlig; den kan icke heller på rationalistiskt vis överbryggas genom någon gudomlig "Selbstbeschränkung". Det ges ingen kommensurabilitet mellan Skaparen och det skapade, mellan den Allt-betingande och det helt-betingade. Genom sina i skapelsen givna rationella förmögenheter når människan icke fram till gudomen. Hon är med dessa bunden vid tiden och har icke del i evigheten. Hon kan på intet sätt tänka Guds tankar. För människans till timligheten knutna *förnuft* är dörren stängd till Guds väsen. Skall gudsgemenskap komma till stånd, måste detta ske på en annan väg. Ty Gud är till sitt väsen *vilja*, han är verksam genom sitt suveräna och fria *ord*. Gentemot honom tages icke blott en *del* av människan, hennes förnuft, i anspråk, utan "hela människan" vinner en ny inställning, det inträder ett i egentligaste mening personligt förhållande till Gud. Paradoxaliteten knyter sig nu just till den form, som gudsgemenskapen i denna personliga mening har. På detta plan räcker icke förnuftet till för att uttrycka vad det är fråga om. Den teoretiska utsagan kan här icke infånga sitt föremål. Det eviga kan icke uttryckas i kategorier, som helt äro bundna vid tidens och rummets skrankor.

Den kristna tanken förutsätter icke, att vi någonsin, ens i fullkomningens värld, skola komma över denna spänning. Vi skola aldrig höja oss upp till Guds ståndpunkt och tänka hans tankar, aldrig i mystikens mening bliva "ett" med honom. Även på andra sidan, där tron skall avlösas av seende, skall vårt gudsförhållande hava formen av tillbedjan inför Guds underfulla handlande. Även där skall det, såsom det kristna hoppet ser det, vara fråga om ett ivartannat

av arbete och vila, fortgående närmande till Gud och saligt ägande. Även där skola vi *vara* endast genom att ständigt *bliva*. Men en ting skall vara borta från gudsförhållandet i fullkomningens värld, nämligen synden. Detta betyder med hänsyn till paradoxaliteten ej, att den skall upphöra, utan att den därmed förknippade *anstöten* skall försvinna. Består synden framför allt däri, att vi härnere med förnuftet vilja fatta Gud och på honom använda våra mått, så innebär syndens upphävande, att förnuftet inser sin begränsning och låter Gud vara Gud och hans handlande ett gudomligt handlande. Långt ifrån att i evigheten det underfulla med avseende på Gud skulle förminsкас och upphöra, skall det först där framstå i sitt fulla djup. Men detta skall för människan icke längre vara till anfäktelse och skandalon, utan ämne för tillbedjan. Hon skall i stället för att taga anstöt inse nödvändigheten av det paradoxala i Guds handlande, samt där finna ett uttryck för den högsta kärlek och den rikaste nåd. Hon skall klart se, att någon annan upplösning av paradoxen ej ges och ej får ges än mötet med den gudomliga kärleken. Därom är den kristne i hoppet förvissad, ty han upplever detta möte redan härnere i tron. För tron försvinner ständigt på nytt förargelsen från det till synes förnuftsvidriga och dunkla i Guds handlande och överbjudes av vissheten om hans kärlek, uppenbar i Kristus.

På det plan, där det personliga gudsförhållandet rör sig, kan det aldrig vara fråga om en vilande besittning på samma sätt som vid den teoretiska tillägnelsen. Såsom "existerande", såsom personligheter äro vi aldrig i förhållande till Gud blott ointresserade åskådare, så att föremålet liksom utbreder sig för vår blick. I relationen till Gud är det fråga om något helt annat. Här gäller det icke *begreppet* Gud eller människan i *allmänhet*, utan människan i hennes *konkreta* situation och Gud, försåvitt han i denna konkreta situation ställer anspråk på människan, just detta som Kierkegaard menade, när han talade om människan i hennes "existensiella förhållande.

Till sanningen i denna mening kunna vi icke komma genom tänkande, spekulation, utan endast genom ett omfattande personligt förhållande. Trons Gud är nämligen icke ett vilande, passivt vara,

ett ting, en substans, utan vilja, handlande. Därför gripes han endast i en däremot svarande inställning, i akter av frihet, avgörelse, val. Objektet är icke objekt i vanlig mening, objektet går till angrepp på subjektet, kräver ett personligt ställningstagande. Först i avgörelsens ögonblick blir jag en personlighet, ett jag i egentlig mening. Först i valets ögonblick mottager personligheten riddarslaget, som adlar den för evigheten (Kierkegaard).

Här förutsättes alltså en distans mellan Gud och människa, mellan subjekt och objekt, som icke kan upphävas. Gud förbliver, för att tala med Luther, alltid extra nos, utanför oss. Han kommunicerar aldrig "direkt" med oss, han "äges" icke såsom ett föremål, han står icke till vårt förfogande. Hans relation till oss är alltid av "indirekt" art, han använder sig vid gemenskapen med oss av "ordets" medium. Förhållandet mellan Gud och människa har formen av ett samtal. Gud talar och människan svarar. Samvetet är "organet" för denna gemenskap och den ständigt förnyade avgörelsen formen för densamma.

Dylika tankar förfäktas av den närvarande generationens teologi med ny intensitet och styrka. Och härmed har den kallat till liv äkta reformatoriska motiv. Kierkegaard var väckaren. Hans opposition mot den allt förkvävande "spekulationen" och mot "systemet" gav den avgörande stöten framåt.

Kierkegaard prisade den sokratiske metoden, emedan han hos Sokrates på ett förebildligt sätt fann det existentiella förhållandet till sanningen uttryckt. Sanningen äga vi ju aldrig såsom en vilande besittning, utan blott såsom de där söka därefter. Detta är bakgrunden till Sokrates' strävan att genom samtal (dialegestai, dialoger) föra människorna in i denna inre relation till sanningen. Den enskilde har, menar Sokrates, i sig intet kriterium för sanning och lögn. Men lyckas det att under loppet av ett samtal, genom frågor och svar, prövning och överläggning komma till samförstånd, så ligger häri en borgen för sanning. I detta är nu den förutsättningen innesluten, att sanningen aldrig helt kommer i dagen, utan alltid förbliver i viss mening förborgad. Den äges och äges dock icke. Den är "den osynliga mitten" mellan fråga och svar.

Utän tvivel svarar denna tankegång emot det sätt varpå evan-

geliet föreställer sig vårt gudsförhållande. Tanken att Gud "uppenbarar" sig innebär eo ipso tanken, att han samtidigt är den fördolde Guden. Att Gud "talar" till oss genom sitt ord betyder, att han aldrig genast och på en gång uttalar alla sina tankar. Blott i det fortgående utväxlandet av frågor och svar, av ja och nej, avslöjar Gud sin mening för oss. Det ena ledet betingar polärt det andra: frågan för över i svaret, och svaret visar hän på en ny fråga. Utöver denna form för gudsgemenskap är det oss aldrig förunnat att komma. Den är konstitutiv för den personliga religionens väsen.

Tron begär icke heller att bliva befriad från kampen, utan ser däri sin av Gud anvisade existensform. Så snart tron vill vara beatus possidens, är den icke längre tro. Detta betyder emellertid icke, att tron skulle uttömma sig i den ständiga dialektiken mellan fråga och svar, ja och nej, och att ingen visshet skulle vara förhanden. Tron är något mera än det oroliga pendlandet mellan motsatta poler, ty den vet, att det är *Gud*, som talar. Den igenkänner Gud både bakom ovissheten och vissheten, domen och upprättelsen. Tron fastställer inför Guds i Kristus uppenbarade ord, att hans vilja icke kan vara delad, att han ej kan hava mer än ett i sikte, och att allt hans handlande är bestämt av kärlek. Tron finner inför Kristus paradoxernas lösning, den ser svaret redan inneslutet i frågan, jaet i nej. För tron blir enheten i motsägelsen ständigt på nytt verklighet, när den med gåtorna inför "den fördolde Guden" flyr till "den uppenbare Guden".

Ej med tankens och spekulationens eller den sedliga ansträngningens hjälp löser sig den kristne ur paradoxens anfäktelse. Han ärar den såsom något som Gud velat. Alldenstund det är Gud, som för det samtal, som utspinner sig i själen, vågar han icke att göra någon avkortning på Guds ord. Det måste få stå där i sitt oförminskade majestät. När domen obarmhärtigt går över hela människans person, så vågar tron ej förebringa någon ursäkt. När åter förlåtelsens ord ljuda i hjärtat mitt genom fördörelsens mörker, så dristar den trots alla tvivel, som inställa sig, ingen gensaga. Först när människan i sådan ödmjukhet låter sig bestämmas av ordet, går det upp för henne, att domen till sist står i tjänst hos kärleken och är ett "mask" för denna.

Försöker människan att på spekulatonens och reflexionens väg lösa motsägelsen i Guds handlande, postulerar hon utan vidare och på grund av ett logiskt övervägande enhetligheten däri, så har hon på en genväg smugit sig undan allvaret, som ligger i att ha med *Gud* att göra. Så är fallet, om människan t. ex. nedskruvar det gudomliga helighetskravet på ett plan där det rationellt kan ställas vid sidan av Guds kärlek och där människan åtminstone hjälpligt kan motsvara dess fordringar.

Nej, tron avstår från varje självgjord lösning av svårigheterna. Den vill icke vad Gustaf Aulén (Den kristna gudsbilden) kallat en "dialektisk syntes". Den "spekulerar" (Luther) sig icke ut ur samvetets nöd, söker ingen teoretisk lösning av tillvarons gåtfullhet. Tron vill en lösning blott så långt Gud själv genom sin uppenbarelse i Kristus det medgivit. Inför honom väntar tron tåligt och håller ut under samvetets tryck, buren som den är av den orubbliga vissheten, att den Gud, som ställer frågorna och sänder nöden, också skall giva det slutgiltiga svaret. I denna visshet ligger redan lösningen, om också blott i löftets och försäkrans form. Vill man med Aulén kalla denna lösning för "dynamisk syntes" eller helt enkelt för trons syntes, därpå hänger föga. Det gäller blott att fasthålla en sak: nämligen att syntesen vinnes endast genom att motsägelsen konkret och i levande liv genomlides inför Kristus och Guds ord genom honom.

Den falska, "dialektiska" lösningen eftersträva vi, när vi mena paradoxaliteten vara till för att på abstraktionens och den från "existensen" lösgjorda tankens väg undanskaffas. Men därmed förväxla vi blott det gudomligt paradoxala med det mänskligt paradoxala och fly undan den paradoxalitet, som Gud velat i vårt liv. Denna ovilighet att leva blott av löftet och av ordets försäkran, att Gud är kärlek även i sin mirabilitas, är ingenting annat än trons egen motsats, otro. Ty det är otro att vilja "se" lösningen, att *själv* vilja fullborda densamma i st. f. att i tron mottaga och fasthålla densamma. Den dialektiska syntesen neddrager Gud inom människans sfär och borttager paradoxen, trons syntes däremot lyfter människan upp i Guds sfär och låter paradoxen bestå. Den visar människan, att den enda "upplösning" därav, som vi få begära och vänta, är,

att vi komma att förstå dess nödvändighet i det gudsförhållande, som skall nämnas i egentlig mening personligt.

Erkännes det nu såsom trons väsen, att den på detta sätt är inställd i en beständig spänning mellan motsägande motiv och att den därförutan ej kan bestå såsom tro, så borde också den slutsatsen vara självklar, att teologien såsom det tankemässiga uttrycket för trons levande innehåll ej kan undkomma antinomien eller bringa sina utsagor på logiskt oanfäktbara formler. Teologiens uppgift kan dock icke vara någon annan än att verklighetstroget tolka vad tron ser inför Guds uppenbarelse. Men därmed är också sagt, att teologien i sina formler måste låta trons egen paradoxalitet komma till synes. Sker ej så, förfelar teologien sin uppgift. Hon förlorar eljest sitt objekt ur sikte och rör sig i chimärens värld. Det har varit teologiens olycka, att den så ofta utbytt sin verkliga uppgift mot en spekulativ och som sitt mål satt en allmängiltig världsförklaring efter filosofiens mönster. Vid en sådan strävan måste givetvis de antiteser, vari tron upplever Guds närvaro, så mycket som möjligt utjämnas. Det gäller att forma utsagor, som passa för ett vilande, för förnuftet tillgängligt högsta väsen. Den konkreta verkligheten skall intvingas i ett rationellt schema, dess skarpa kanter måste avslipas, dess irrationalitet tämjas. Teologiens historia avlägger de tydligaste vittnesbörd om otaliga försök av denna art. Guds allmakt och hans kärlek t. ex., hur kunna de samtidigt upprätthållas inför allt det onda, som sker i världen? Här måste antingen allmakten på något sätt begränsas *eller* det onda i möjligaste mån bortförklaras. Likaså när den gudomliga allmakten ställdes vid sidan av människans frihet och ansvar. Då måste ettdera nekas — eller ett hälftenbruk inrättas mellan Gud och människan.

I sina "Disputationer" har Luther, när han utvecklar den nominalistiska tesen om "de båda sanningarna", med skarpa framhåvt skillnaden mellan trons och vetandets områden, dess "sfärer", och eftertryckligt gjort gällande trons rätt att umgås med motsägelser. Förnuftets syllogismer måste inom trons sfär med nödvändighet komma till korta. Ty sakens egen höghet (majestas materiæ) förhindrar, att den skulle kunna inneslutas inom förnuftets trånga gränser. Det är tron, som skall komma till tals i trosartiklarna icke det filosofiska

förståendet. (*Affectus fidei exercendus est in articulis fidei, non intellectus philosophiæ*).

I "mediationen", såsom Kierkegaard uttrycker det, i böjelsen att harmonisera ligger förvisso en av teologiens största faror. Dess högsta konst och uppgift däremot är att hålla trons linje ren.

Paradoxen har blivit ett modeord. Om det "irrationellas" rätt och outhärligheten av det dialektiska momentet talas överallt. Det ligger en viss fara i detta. Teologien får icke okontrollerat sväva ut i det antilogiska. Tron ansluter sig icke till paradoxen för dess egen skull. Paradoxen är icke för tron ett självgjort medel att komma över förnuftet och svinga sig upp till det irrationella, utan en utsaga inför trons verklighet. Teologien får icke hemfalla åt ett okritiskt paradoxmakeri. Eljest blir den sista villan värre än den första. Paradoxaliteten måste vara verkligt *religiöst* bestämd och framspringa ur en levande tro. Det är för den kristna teologien utav högsta vikt att noga göra sig klart, vari den för tron karakteristiska paradoxaliteten består. Dess uppgift måste vara att komma denna på spåren för att sedan utifrån dess aspekt kunna genomtänka alla de olika trosutsagorna.

Detta kan nu blott ske därigenom, att man ifrån det empiriskt fastställbara troslivet går tillbaka på trons *inhåll*, på ordet, såsom det i sin trosskapande makt träder oss till mötes i frälsningshistorien. Guds frälsningshandlande, samlat kring Kristus, är norm och utgångspunkt för den kristna tankens paradoxalitet. Dess gränser få icke dragas varken trängre eller vidare än vad av denna utgångspunkt betingas.

Vid detta förfarande blir det också klart, att vi icke, såsom den gamla dogmatiken framställde saken, ha att göra med en rad inbördes åtskilda paradoxa loci, utan med en för hela uppenbarelse-sammanhanget avgörande paradoxalitet, en grundantonomi, av vilken alla dogmatiska satser måste vara bestämda och vari de på något sätt måste hava del. Blott de antinomier, som alltså låta legitimeras sig såsom äkta uttryck av den yttersta antinomien, hava här berättigande. Men *de* måste också oförkortat göras gällande. Här blir alltså icke somligt irrationellt, annat rationellt, utan *allt* blir lika irratio-

nellt och *allt* ifrån en annan synpunkt sett — vi komma strax därtill — lika rationellt.

Vari består då den paradoxalitet, som enligt biblisk åskådning kännetecknar Guds handlande och i vilken tron alltså lever och rör sig? Vilken är den grundantinomi, som uppbär det hela och som måste vara den oantastbara utgångspunkten för allt tänkande över tron? Redan det föregående kan i själva verket sägas implicera ett svar på denna fråga. Paradoxaliteten ligger innesluten i det, som vi funno vara det karaktäristiska för trons gudsumgänge, nämligen det faktum att *Gud talar med oss*, att den Evige utan att avlägga sin evighet ingår i tiden. Såsom Skriften framställer Gud, är han den Allsmåktige, Skaparen av intet, inför vilken människan är allenast stoft och aska. Gud står över all växling och omskiftelse, för honom existerar icke igår, idag och imorgon, allt är redan fullbordat för hans blick. Gud har ingen historia. Men å andra sidan, denne Gud har det behaget att till människan träda i ett personligt förhållande, att med henne ingå i en historia, där hon bär ansvar för sin existens och i frihet tar ställning till sitt livs Herre. Människan står i skuld gentemot Gud och behöver förlåtelse av honom. Hon manas till omvändelse och sinnesändring. Och dock är det Gud, som böjer hjärtat, han som suveränt benådar och förhärdar, väcker tro och förstockar. Gud behöver ej våra böner: hans rike kommer och hans vilja sker vår bön förutan, och dock har han befallt oss att bedja och giver sina gåvor allenast åt trons bön. Han utför själv ensam verket, och dock vill han människorna såsom sina "medarbetare". Gud har utvalt de sina före världens grundläggning, och likväl måste vi kämpa för att komma in genom den trånga porten. "Arbeten med fruktan och bävan på eder frälsning, ty Gud är den som i eder verkar både vilja och gärning efter sitt goda behag" (Fil. 2, 12): däri är trons syn på paradoxien i Guds frälsningshandlande pregnant uttryckt.

Frågan om historien sluter till sist inom sig alltsammans. Med jag-du-förhållandet mellan Gud och människan är också historien där såsom något, som Gud velat och för vilket han ej är likgiltig. Gud har med historien att göra. Och likväl är han höjd däröver, är ej indragen i dess växling och ovisshet. Han är gentemot histo-



rien både transcendent och immanent. Denna dubbelhet är genomgående; och i Skriften göres intet försök till en rationell utjämning av spänningen.

Även här ha rationalismen och mystiken var sin väg att upphäva antinomien. Rationalismen (moralismen) bortskär mer eller mindre konsekvent det förra ledet i antinomien, mystiken det senare. Rationalismen indrager, såsom vi sett, Gud i tiden, nedflyttar honom i människans sfär. Guds vilja göres identisk med den förnuftiga människoviljan. Gud har frånträtt sin makt över historien och överlåtit åt människan att honom förutan göra historia. Men med undanskjutandet av den suveräne, levande Guden riktas ett dödligt hugg mot religionen själv. Förhållandet till Gud blir icke längre ett nödvändigt livselement, blott ett appendix till människans inomvärldsliga handlande. Gud blir i sista hand blott en tjänare åt människans önskningar och behov. Religionen har gått miste om sitt allvar och efterträts av en irreligiös mänsklig självhävdelse.

Mystiken åter löser spänningen i andra riktningen. Här dominerar helt evighetsaspekten. Då mystikern ej känner något religiöst förhållande av jag-du-karaktär, måste också tiden och historien bli något i grunden betydelselöst. Det gudomliga jaget omsluter allt, någon plats för en mänsklig frihetskausalitet kan ej inrymmas. Emellertid, huru mycket än mystiken i själva ansatsen må drivas av ett legitimt religiöst motiv, då det manas till flykt undan tidslivets relativitet och växling, så visar det sig dock att transcendensidén utan motsättningen mellan ett jag och ett du förbleknar och upplöses. När dualismen mellan Skaparen och det skapade upplöses på dialektisk väg och lämnar rum för en genomförd metafysisk enhetssyn, så kan ej förhindras, att det hela i sista hand slår över i en immanensbetraktelse, där det skapade apoteoseras och jaget söker gudomen inom sig själv. Så leder mystiken, följdriktigt genomförd, till upplösning av religionen i betydelse av ett levande växel förhållande mellan människa och Gud och utmynnar i irreligiös jagförgudning.

Visar det sig alltså, att en upplösning av den antinomi, som vi funnit karakterisera den bibliska frälsningsreligionen, i sina konsekvenser betyder en underminering av gudsförhållandet över huvud,

så är det uppenbart, att vi i denna paradoxalitet ha att göra med en yttersta förutsättning för allt vad verkligt religiös erfarenhet heter. Endast där denna paradoxalitet lämnas oantastad, kunna vi tala om religion i egentligaste mening.

Denna antinomi kan det heller aldrig vara lovligt för teologien att rationellt och i en lära, giltig för den neutralt betraktaren, söka bemästra. Det skulle betyda att subordinera den religiösa erfarenheten under den teoretiska, att göra tron (pistis) till något lägre i förhållande till spekulationen (gnosis). Företager sig teologien något sådant, så betyder det att lösa gudsförhållandet från det spänningens allvar, som är konstitutivt för tron. Varje försök att upprätthålla s. a. s. en dubbel bokföring och behålla spänningen med hänsyn till det konkreta troslivet, men upplösa den för den reflekterande tanken, måste med nödvändighet resultera i osanning och bristande allvar. Det kan icke heller vara ett intresse för det tänkande, som vet sina gränser, att korrumperande gripa in på ett erfarenhetsområde, som har sina egna lagar. Teologiens uppgift gentemot tron kan icke vara av spekulativ art, består icke i upplösningen av trons paradoxalitet, utan fastmer däri att samtliga trostankar sättas i relation till trons grundläggande antinomi på det sätt, som ovan angivits. Det betyder, att teologien så långt ifrån att undkomma antinomien såsom uttrycksmedel tvärtom utefter hela linjen måste räkna med för spekulationen oupplösliga antinomier. På varje punkt visar det sig omöjligt att omsätta trons innehåll i logiskt motsägelselfria utsagor.

Tidigast har denna insikt fått klart uttryck hos den kände Tübingenssystematikern Karl Heim, vars "Leiffaden der Dogmatik" utgör det första målmedvetna försöket att utveckla teologien efter denna princip. Under inflytande ej minst från Heim har Paul Althaus (i Z. S. Th., II, sid. 281 ff.) eftertryckligt höjt kravet på en ny "Theologie des Glaubens". I stället för den äldre teologiens "vilande" trosutsagor, vilka förutsätta Gud såsom ett objekt för tanken, påyrkar Althaus ett verklighetstroget återgivande av trons dialektik inför uppenbarelser. "Die Statik des Glaubensaussagen" måste utbytas mot "die Kinetik des Glaubens". De antinomier, som äro karaktäristiska för tron, få icke överskylas, utan måste där oavkortade bringas till uttryck. Att Gud för oss alltid behåller sin fördoldhet mitt i uppen-

barelsen, det måste även i dogmatiken komma till uttryck. Det reformatoriska tänkandet måste i detta fall vara oss förebildligt<sup>1</sup>). Kraften och uttrycksfullheten i Luthers tankevärld grundar sig i stor utsträckning just på den djärvhet, varmed han bringar den för tron egendomliga rörelsen mellan fråga och svar till uttryck.

Men nu är frågan den, om icke i högre grad än vad fallet är både hos en Heim och en Althaus teologien också måste söka bringa till uttryck det momentet i trons liv, att den icke blott är rörelse och kamp utan tillika under allt detta vila. Tron *har* dock syntesen, samtidigt som den ständigt på nytt kämpar sig till densamma. I min tanke betyder det ett förkortande av teologiens uppgift att där blott låta det ena motivet komma till synes. Tron betyder förvisso i någon mening *ljus*, tillfredsställelse av vår sanningsörst. Och denna kan icke leva utan att åtminstone *aningsvis* skönja den av Gud satta paradoxalitetens mening. Denna aning tändes för tron inför Kristus och den i honom uppenbarade gudomliga kärleken. Inför honom blir det klart, att den paradoxalitet, som Gud satt för vårt liv i hans gemenskap, måste vara ett verk av den suveräna kärleken. Dogmatiken kan icke dispensera sig från den plikten att på något sätt göra rättvisa åt detta trosmotiv. Gud kan, såsom Hirsch framhåller i sin uppsats *Das Gericht Gottes* (Z. S. Th., I sid. 205), blott vilja *ett*; hans väsen kan icke vara delat. Blott en sak måste härvid fasthållas: nämligen att tolkningen av denna i tron inneboende syntes ej får hava karaktären av "vilande", objektiv, allmängiltig "lära", som skulle kunna stå fast bortsett från tron. Varje sådan utformning av syntesen skall grundligt omöjliggöras just genom teologiens bundenhet vid paradoxen. Därigenom skall göras klart, att teologiens syntes måste hava formen av trevande aning och helig vördnad inför mysteriet, att den måste vara främmande för allt snarklokt rationaliserande och all profan förvetenhet. Teologiens syntes måste lika väl som trons röra sig i hoppets och det ödmjuka bidandets kategori.

Den med hänsyn till tron avgörande paradoxaliteten återspeglar sig klart i den för all evangelisk kristendom oförytterliga läran om

<sup>1</sup>) Jag hänvisar härvid till min bok: *Synd och Skuld i Luthers teologi*, där jag sökt belysa Luthers tänkande från denna huvudsynpunkt.

rättfärdiggörelsen sola fide. Här är tron ett verk av Gud allena och dock tillika något, som implicerar avgörelse från människans sida och för vilket hon själv restlöst bär ansvar. Såsom det nödvändiga sidostycket till rättfärdiggörelseläran inställer sig så tanken på vår ofrånkomliga bundenhet vid synden såsom tillika innebärande skuld. *Arvsyndens* karaktär av att betyda en hemlighetsfull *frihetshandling* av vår inför Gud ansvariga personlighet är ingenting annat än ett uttryck för den egendomliga grundantinomi, som uppstår religionen såsom personligt gudsförhållande.

I det kristna tänkandet över Gud måste i enlighet härmed städse tanken på den gudomliga allenaverksamheten träda i spänning mot tanken på Guds personliga förhållande till människan. Exempel härpå är frågan om Guds förhållande till det onda. Det onda får icke bortförklaras medelst tanken, att det tillhör den ändliga kausaliteten, som ej är till för Gud, men det får ej heller göras till en den gudomliga allmakten altererande princip. Det onda kommer icke från Gud, utan från en mot honom fientlig makt. Det är den oförsonliga motsatsen till hans heliga vilja. Och dock anar tron, att det på något sätt är ordnat av Gud och på för oss fördolda vägar tjänar hans plan med sin skapade värld. Utan denna tanke kan tron icke hålla ut i kampen mot synden. Kristendomen är varken dualistisk eller monistisk i filosofisk mening. Den begär plats för det dualistiska motivet, men blott så, att suveräniteten på varje punkt restlöst tänkes ligga hos Gud. — I anslutning till den oförytterliga tanken på människans frihet och ansvar kan den troende icke umbära den straffande vredens motiv och han ryggar icke tillbaka för den yttersta konsekvensen av den definitiva förkastelsens möjlighet. Gud tvingar nämligen icke, icke heller i evigheten. Och han förblir i evighet oförsonlig fiende till det onda. Men till följd av vissheten om den gudomliga maktens oändlighet drives tron likväl åter och åter till att innesluta allt under den gudomliga kärleken. Ej heller teologien kan till sist annorlunda. Så har ju Althaus (*Die letzten Dinge*, svensk upplaga: *De yttersta tingen*, Sthlm 1928) låtit sin teckning av den kristna eskatologien utmynna i en antinomisk formel: å ena sidan "den dubbla utgångens" aspekt, å andra sidan apokatastasis. — Det evangeliskt bestämda tänkandet har plats både för nödvän-

dighetens och ansvarets tankar, men det tillåter intet rationellt harmoniserande av densamma i synergismens anda. Det känner en syntes, men denna ligger på andra sidan om våra tankemöjligheter. De "fysiska termerna" räcka, såsom Luther inskräper, icke till i teologien. Skola de där komma till användning, måste man, säger Luther, "sie wohl baden und waschen". Den nödvändighet, som tron räknar med, är en högre nödvändighet, som icke utesluter friheten, utan där denna är på ett hemlighetsfullt sätt medupptagen och "upphävd" i nödvändigheten.

Alla våra utsagor om Gud ha del i denna paradoxalitet. Tanken på Guds evighet får sin rätta innebörd först när den står i spänning till tanken på hans ingående i tiden, och omvänt. Oföränderlighetstanken måste dialektiskt bryta sig mot idén om Guds föränderlighet. Den kristna försynstron kräver båda motiven för att kunna hävdas i sitt rätta djup och spännkraft. Sammaledes ock med bönen. Gud sätter sin vilja igenom under motstånd och kamp, och dock är hans tillvaro upphöjd, salig ro. Alldeles såsom det eviga livet, varpå vi hoppas, icke kan beskrivas annat än såsom enhet av vila och fortsatt tjänande. Till billigare pris än medelst dylika antinomier löser sig icke den kristna tanken från uppgiften att beskriva den gudomliga verkligheten.

Ställa vi oss så inför Kristi gestalt, så undkomma vi här minst av allt paradoxien, den som det kristna dogmat velat uttrycka medelst tanken om Kristus såsom på en gång Gud och människa. Det var ingen skenexistens, som Jesus förde på jorden. Han var väsensett med oss syndiga människor, han frestades såsom vi och anfäktades ända till blods, ja, visste, att han var av Gud i vrede övergiven. För tron står det fast, att Jesus var den allra övergivnaste människa i vårt släkte. Och dock vilar det för trons blick över hans liv en helig nödvändighet såsom icke över någon annans. Den ser honom leva tryggt ovan kampen i obruten gemenskap med sin himmelske Fader, undanryckt allt vad vrede och dom heter. Tron kan ej släppa någondera: Jesu gudsförhållande står i fullaste realitet mitt i kampen, men också lika reallt *utanför* kampens villkor. Tron upptäcker hos Jesus det som överskrider all analogi med oss människor, samtidigt som den fasthåller honom såsom en av oss. För tron är

det lika outhärligt att kunna i Jesus se "religionens objekt" (Althaus<sup>1</sup>) som dess "subjekt", d. v. s. att igenkänna honom å e. s. såsom den, med vilken Gud handlar och till vilken han har välbehag, som alltså står på vår sida gentemot Gud, och å a. s. såsom den som å Guds vägnar och med full gudomlig auktoritet handlar med oss, d. v. s. träder på Guds sida gentemot oss. Mellan dessa båda aspekter ges det ingen tankemässig utjämning. Försöker teologien en sådan och vill skapa en vilande metafysisk formel, utsätter den tron för ofrånkomlig skada. "Syntesen" kan icke fullbordas av tanken, utan måste vara den vägande trons sak. Utifrån denna synpunkt ha vi också att förklara den dubbelhet i utsagorna om Kristi försoningsverk, som en rationaliserande teologi aldrig rätt kunnat förlika sig med. Försåvitt Kristi gärning betecknar kulminationen av Guds realitetsmättade historia med mänskligheten och försåvitt icke historien är något för Gud betydelselöst, innebär Kristi verk nya möjligheter för Gud till mänsklighetens frälsning, möjligheter som därför utan ej vore förhanden. Detta tvingar "trons teologi" till en positiv uppskattning av det motiv, som döljer sig under den gamla dogmatikens tanke på en "objektiv försoning"<sup>2</sup>). Men försåvitt Gud såsom den Oföränderlige är höjd över historien och försåvitt han från evighet är kärlek, tränger sig den "subjektiva försoningens" tanke fram i förgrunden.

I full överensstämmelse med utsagorna om Kristus gäller nu också om den som tror på honom, att han s. a. s. tillhör en dubbel sfär: han står *utanför* kampen och ovissheten såsom föremål för Guds maktfulla utkorelse, *i* kampen i sin egenskap av syndare och föremål för uppfostran genom ordet. Den kristne är "rättfärdig och syndare på en gång". Luther själv har i betydelsefulla utsagor, som kasta ljus över hans "psykologiska" förstående av tvånatursläran, parallelliserat Kristi dubbelexistens med den troende människans.

Men vi måste avbryta här. Att uttömmande behandla trostankarnas paradoxalitet skulle — såsom vi förut sett — vara detsamma som att upprulla trons hela innehåll. Det må vara nog med dessa exempel.

<sup>1</sup>) Huru ALTHAUS i princip tänker sig en "Christologie des Glaubens" har han under denna titel utfört i Festschrift für Ludw. Ihmels, Leipzig 1928.

<sup>2</sup>) Jfr E. BILLING, Försoningen, 1 uppl., sid. 92 f., 127.

Vi ha alltså i korthet försökt att belysa den paradoxalitet, som kännetecknar den kristna tron. Det kunde synas, som om teologen av i dag beträffande möjligheten att göra sitt föremål tillgängligt för förståelse utanför den begränsade kretsen av troende befunne sig i ett vida ogynnsammare läge än de gamla därigenom, att han, såsom vi hava funnit, nödvändigt måste utsträcka paradoxaliteten till att gälla utan undantag *allt* på trons område. De gamla kunde åtminstone med hänsyn till *en del* av trosinnehållet göra anspråk på bifall av varje tänkande människa. Är verkligen vår tids teologi hänvisad till det blotta konstaterandet av det faktum, att kristendomen umgås med en antinomisk betraktelse och till det närmare utvecklandet av egenarten i denna?

Knappast kan det, såsom redan ovan framhävts, vara tillåtet för teologien att stanna här. Den heliga Skrift vet dock, att dess sanning anbefaller sig hos varje mänskligt samvete, när den rätt framställs. Teologien kan svårligen uppgiva den gamla tanken, att i någon mening göra sitt föremål rationellt tillgängligt. Här kan dock icke mer vara fråga om en rationellt-logisk demonstration efter mönstret av de gamla förnuftsbevisen för de kristna loci. Varje sådan möjlighet uteslutes obarmhärtigt redan genom det närvarande läget så väl inom vetenskapen som det populära tänkandet. Och däri ligger ingen skada; tvärtom är därigenom en farlig frestelse för teologien rätt grundligt undanröjd.

Om det för teologien gäller att närma sitt föremål till den moderna människan, så kan det enligt sakens natur blott vara tal om en sådan väg, som svarar emot uppenbarelsens egenartade väsen: nämligen att teckna kristendomens nya liv, den nya livstyp, som sammanhänger med tron i kristlig mening, och det så, att dess inre sanning framstår såsom oundkomlig för det ärliga samvetet. Det personlighetsliv, som tron uppväcker, måste framställas på ett sådant sätt, att den moderna människan däri igenkänner sin högsta bestämmelse, sitt absolut förpliktande ideal.

Skulle det icke härvid vara en framkomlig väg, om vi fördjupade oss i det innehåll, som vi mer eller mindre medvetet förknippa med *personlighetens* begrepp? Sluter dock icke personlighetens tanke i sig det djupaste, som vi förbinda med begreppet människa? — Vad

innebär det då att vara en personlighet? Personlighet är jag ej annat än i kraft av ett egendomligt i vartannat av vila och rörelse, fasthet och förändring. En personlighet är jag blott, försåvitt hos mig finnes något, som bevarar sig lika genom all växling; men jag är det ej heller utan detta ständiga framåt, vari det i personlig mening levande har sin princip. Här är fråga om en dialektik mellan vara och bliva, som ej låter sig uttryckas annat än i antinomiens form <sup>1)</sup>).

Kan nu personligheten i denna mening realiseras utan religion och därtill utan en religion, som grundlägger och upprätthåller denna för personligheten nödvändiga spänning mellan vara och bliva, vila och rörelse? Låter det sig icke göras antagligt, att ett personlighetsliv i denna mening icke kan komma till stånd med hjälp av de resurser, som av naturen stå människan till buds? Kan icke lagvägens omöjlighet i någon mån göras förståelig även för nutidsmänniskan? Skall jag själv lägga grunden till min personlighet, så när jag icke ut över en beständig och ödesdiger konkurrens mellan de båda: vilan och rörelsen. Det ena kommer med nödvändighet att ligga i strid med och inkräkta på det andra. Det kan bli ett eftervartannat i tiden, men ingen enhet, ingen äkta syntes. Och utan en dylik syntes, utan en verkligt inre förbindelse mellan de båda motiven kan intetdera bevaras i sin renhet. Den samling och vila, som ej i sig upptagit aktiviteten, blir ingen verklig samling, blott trög passivitet eller stegrad oro, jäktande självreflexion. Och den aktivitet, som icke i sig bär samlingens stillhet, blir intet annat än ett mekaniskt verkande, en rörelse på stället, som föröder personligheten och för till stagnerande av dess djupaste aktivitetsdrift. Låter det sig icke göras förståeligt, att ett verkligt personlighetsliv förutsätter relation till en verklighet utanför människan, vilken i en enhet kan sammanhålla de moment, som eljest ständigt sträva isär och i sin isolering hota att slå om i sin egen motsats? Och träder nu icke den kristna bilden av Gud härmed in i ett nytt ljus, av Gud såsom den där ingår i historien och blir till princip för all verklig rörelse, men som dock i hemlighetsfullt majestät är höjd över tidslivets växling och därför kan uttaga människan till vila och trygghet mitt i tiden? Och kunna vi icke aningsvis fatta, att tron såsom gemenskap med denne Gud

<sup>1)</sup> Jfr härtill G. SIMMEL: Die Persönlichkeit Gottes i Z. Th. K., 1911.



till sist är det enda, som kan realisera vår personlighet, ja, att tron — såsom Runestam uttryckt det — är människans "naturligaste" livsyttring? Och skönja vi icke åtminstone på avstånd, att den irrationalitet, som uppenbarelsen rymmer, betyder en den mest djupgående rationalitet? Kunna vi icke vinna en begynnande visshet därom, att när Gud så inrättat sitt förhållande till oss, det är för att han skall kunna föra oss fram till en gemenskapens rikedom, som ej på annan väg stode att vinna? Överstrålas icke under denna aspekt det paradoxens skandalon, som ligger i vår väg, med så mycket av kärlekens sol, att vi frimodigt kunde färdas framåt utan att uppgivas?

# TIL LIGNELSEN OM DE ONDE VINGARTNERE

Mk. 12:1—12 m. par.

AV PROFESSOR ANTON FRIDRICHSEN, UPPSALA

**A**t Jesus fra først av tok sikte på hele sitt folk med budskapet: "Gudsriket er kommet nær, gjør bot!" — er givet i sig selv og fremgår dessuten av hele arten av hans virksomhet. Erfaringen lærte ham imidlertid at dette mål ikke skulde nåes. Og da er det av stor betydning å bli klar over hvordan Jesus kom til rette med kjensgjerningernes tale. Forståelseløsheten, overfladiskheten, fiendskapet som møtte ham, krevet en nyorientering, en ny innstilling, som kunde bære gjennom skuffelsen og den stadig skjerpede motsetning, ja gjennom døden.

Ikke bare for Jesu egen indre historie er det viktig å erkjenne denne nyorientering; også for forståelsen av discipelkretsens senere holdning er det betydningsfullt. Ti urmenighetens opfattelse av sig selv og sitt forhold til jødedommen må ha sin rot i Jesu tolkning av den situasjon som inntrådte da han blev klar over at hans budskap prelllet av på mengden og hos de religiøse ledere fostret viljen til å rydde ham av veien.

Dessverre gir tradisjonen blot få og usikre holdepunkter for en undersøkelse av dette spørsmål. Så meget verdifullere er de få antydninger som fins. Og blandt dem står lignelsen om "*de onde vingartnere*" i forreste rekke. Disse linjer har til hensikt å fremheve visse drag i denne lignelse, som, så vidt jeg ser, hittil ikke har været betonet med tilstrekkelig styrke <sup>1)</sup>).

Evangelistenes opfatning av vår lignelses point ligger klart i dagen.

*Markus* gjør en slutningsbemerkning (12, 12) om tilhørernes (d. v. s. synedristernes) raseri over lignelsen: "ti de forstod at han hadde

<sup>1)</sup> Der er blitt ytret sterke tvil om lignelsen, i alle fall i sin nuværende skikkelse, stammer fra Jesus (JÜLICHER, WELLHAUSEN, JOHANNES WEISS). Motiveringen er forskjellig; dels fremheves den sterkt allegoriske karakter, dels betviles det at Jesus skulde ha "malt den onde på veggen" så klart som her skjer. Jeg kan ikke finne disse innvendinger, hvorom mere senere, avgjørende.

siktet til dem med denne lignelse“. Det er de religiøse autoriteters forhold til Jesus, som Markus finner belyst i parabelen. Denne er en truende spådom om den straff som skal ramme Jesu, Sønnens, mordere, og om den opreisning Jesus skal få. Det fremgår av v. 10, som er en redaksjonell tilføielse til lignelsen: Har I heller ikke lest dette skriftsted: “Stenen som byggmestrene vraket, er blitt til en hjørnestein?” Pointet ligger for Markus i denne del av truselen: Vingårdens eier skal ødelegge vingartnerne. De følgende ord: “og overlate vingården til andre“ turde mere være et plastisk forestillingskomplement til ødeleggelsen, til hevnen.

*Lukas* (20, 18) presiserer denne forståelse yderligere ved å legge til et ord fra *Jes.* 8, 14 f.

Anderledes med *Matteus*. For ham ligger pointet just i dette: “Han skal leie vingården ut til andre gartnere“ (21, 41). At vekten ligger her, ytrer sig allerede i tilføielsen: “som avgir dens avkastning i rette tid“, og fremgår til evidens av det av redaktøren formulerte ord 21, 43: “Derfor sier jeg eder at Gudsriket skal tas fra eder og gis til et folk som bærer dets frukter“.

\*

\*

\*

At *Matteus* er på det rette spor, er vel overveiende sannsynlig. Som i lignelsene om gjestebudet (*Mt.* 22, *Luk.* 14) kan ikke *hevnen* være det siste og avgjørende ord; men pointet må ligge i Herrens souveræne *nyorientering* av sine forføininger, efterat hans første planer er strandet på menneskenes ondskap. Og da kommer vekten til å ligge just på dette: “Han skal overdrage vingården til andre“. Under dette synspunkt tar vi lignelsen i nærmere øiesyn.

Den har sin forutsetning i *Jes.* 5, 1—7, hvor profeten synger “en elskovsvise“ om sin vens vingård:

“En vingård åtte min elskte ven,  
 i feteste lien den lå,  
 han grov i den, stenen veltet han bort,  
 så plantet han ranker der.  
 Et vakttårn bygget han også der,  
 i berget han hugget en kum.  
 Så håpet han druer å høste inn,  
 men det var bare villbær den bar.“

Nu skildres straffen over den mislykkede vingård, og det hele ender så:

“Ti Jahve Sebaots vinberg,  
se det er Israels folk,  
og Judas menn den plantning  
han gledet sig til å ha.  
Men håpet han på rettferd,  
så blev det bare lettferd,  
han ventet sedelig ferd,  
det blev uredelig ferd.“

Som man ser, er ikke bare billedgrunnlaget det samme som i lignelsen, men ånden i det profetiske truselskvad er i aller nærmeste slekt med parabelens stemning. Samtidig ser vi dog at Jesus gir billedet en annen vending, og det er betegnende: Vingården er ikke uten videre identisk med Israel; det skjelves mellom vingården og forpakterne, og det er disse siste straffen går ut over.

Til grunn for denne billedforskyvning må det ligge et beslektet erfaringskompleks, men en forskjellig konkret situasjon som betinger en annen anskuelsesform. Derfor har Jesus bemektiget sig det profetiske billede, men samtidig også omformet og komplisert det.

En hovedsak er det da at ved siden av vingården treder *gartnerne* som de ansvarlige, som billedtalens midtgrunnsfigurer. Og etter hele situasjonen kan dermed ikke være tenkt på andre enn de offisielle representanter for det jødiske teokrati, de som “sitter på Mose stol“, kultusens ledere, vokterne av den religiøse disiplin. Men disse autoriteter kommer ikke i betraktning som individuelle karakterer; de er de typiske eksponenter for folket. Dommen over dem er dommen over folket som Guds organiserte folk.

Men hvad er så *vingården*?

Den eneste som omskriver billedet, er Matteus, som presiserer lignelsens point så: “Gudsriket skal tas fra eder og gis til et annet folk (*ethnos*).“ Vingården er altså Gudsriket etter Mt:s tolkning, og vi må spørre hvad Mt. legger i dette uttrykk i denne forbindelse. Det kunde ligge nær i denne sammenheng å fastholde den rent eschatologiske betydning av *basileia tou theou*, idet man antar at “Gudsriket“ med en på semitisk grunn velkjent prægning står i stedet for retten til eller løftet om det kommende Gudsrike. Men

tilføielsen: (et folk) "som bærer dets frukter" viser at Mt. tenker sig Gudsriket som et *aktuelt* religiøst forhold.

Søker vi å definere den realitet som Matteus sikter til med "Gudsriket", så kommer vi et skritt videre ved å gi akt på ordene: "Gudsriket skal tas fra eder..." sc. fra jødefolket som teokratisk organisasjon, representert av og uttrykt i synedristene. Matteus har tydeligvis den anskuelse at det offisielle jødiske teokrati hadde hvad han kaller "Gudsriket" i eie, inntil det viste sig uverdigg og forskjertset riket. Med "Gudsriket" turde da Mt. i denne forbindelse ha tenkt på Israels religiøse privilegier, alt det som Paulus regner op i Rom. 9: "sønnekåret og herligheten og pakterne og lovgivningen og gudstjenesten og løfterne", alt dette som fikk sin oppfyllelse i Kristus, men som allerede før oppfyllelsen var det høieste av alle goder og gav jødefolket en særstilling blandt folkene på jorden.

Eiendommelig for Mt. er det nu at han kaller besiddelsen av disse privilegier for "Gudsriket"; det stemmer ikke med Jesu sprogbruk og er sikkert å forklare så at han her representerer den kirkelige terminologi, som ved siden av den rent eschatologiske betydning av *basileia tou theou* har utviklet en annen, ifølge hvilken "Gudsriket" er betegnelsen for "den nye pakt" som har fullendt og avløst den gamle. Derfor kan Gudsriket på sitt forberedende stadium sies å ha tilhørt jødefolket.

I denne tankegang bunner Paulus og sikkert også Jesus og urmenigheten. De teokratiske privilegier, pakten, lovgivningen, gudstjenesten i Jerusalems tempel var de høieste verdier, om de enn peker ut over sig selv. Og disse verdier, denne religiøse realitet, som opprinnelig av Gud var skjendet Israel, det teokratisk organiserte jødefolk, — de skulde nu gå over till "andre".

Til hvem? Matteus synes å tenke på kirken, den som omfatter alle folkeslag (28, 19). Når han taler om "et annet folk" (*ethnos*), så synes det å antyde tanken om *tertium genus*, som hverken er jøder eller greker men er av en høiere orden. Deri har han funnet motsetningen til den nasjonalt bestemte jødedom, privilegiernes opprinnelige bærere.

Men søker vi Jesu tankegang, må vi holde oss til det blotte "*allos*", til andre. Og dermed kan det av Jesus ikke godt være

siktet til andre enn til den discipelmenighet som hadde samlet sig omkring ham: den er teokratiets arvtager, den eier pakten og løfterne, den er det sanne Israel, kjernen i det kommende Gudsrike.

Er denne forståelse riktig, da viser lignelsen at Jesu reaksjon overfor erfaringens kjensgjerninger har beveget sig i radikale profetiske baner. Han besvarer den offisielle jødedomms avvisende holdning med en kategorisk forkastelsesdom. Men videre fremgår det at han har betraktet sine disipler ikke bare som en flokk undtagelsesmennesker, men som et hellig folk, som en kollektiv enhet for Guds ansikt, som et nytt teokrati, som avløser det gamle.

Dette er egnet både til å kaste lys over Jesu selvbevissthet og til å gi oss en anelse om discipelmenighetens organsisasjon og stemning. Når denne lille omvandrende flokk av småkårsfolk våget å anlegge en så pretensjøs selv vurdering, da var det i bevisstheten om å være Messias' folk. Og når denne bevissthet og disse pretensjoner ikke utartet til et fantasteri som sprenget sig selv, da var det fordi dette lille messiasfolk var arnestedet for *den nye rettferdighet*, den som Mesteren ikke alene lærte men også skapte hos dem som gav sig i følge med ham og blev ham tro.

\*

\*

\*

I ovenstående korte skisse til en tydning av lignelsen om de onde vingartnere er det gått ut fra at vi her har for oss en ekte Jesuslignelse og ikke en frukt av urmenighetens polemikk mot den offisielle jødedom. Imidlertid er det klart at selv om man bestrider lignelsens ekthet, blir det ovenfor utviklede syn på billedtalens reale innhold stående ved makt. Hvad man mister, er muligheten for å la lyset fra denne lignelse falle tilbake over de første begynnelser, over Jesus selv og hans discipelmenighet.

Men så vidt jeg skjønner, består denne mulighet og anbefaler sig endog som en rett sterk sannsynlighet. Denne anskuelse bygger jeg i første rekke på lignelsens forhold til *Skriften*: den tar op en gammeltestamentlig profetisk billedtale, men omformer og utvider den samtidig med stor frihet. Og en sådan souverent omskapende frihet overfor Den hellige skrift er det ingen vanskelighet ved å tenke sig hos Jesus, mens den vilde være rett usannsynlig i kirken.

Videre: Just i den omstendighet at Jesus her optar og omformer en profetisk billedtale ligger forklaringen til de *formelle mangler* som lignelsen er beheftet med fra parabelmetodisk synspunkt. Den er ingen parabel men snarere en allegori. Det henger sammen med at den ikke er bygget over et parabolisk thema, men over et poetisk billedmotiv, som er ombøiet i det episke, men derfor også i sin episke form bibeholder den poetiske billedlighet.

Skildringen av det store og omhyggelige arbeide som er nedlagt i vingården (v. 1), mister sin betydning i Jesu lignelses sammenheng, hvor det jo ikke er vingårdens egen utaknemlighet som skildres, men vingartnernes ondskap, og hvor det åpenbart ikke kan tenkes at eieren selv med egne hender og i sitt ansikts sved har anlagt vingården og nu bedrages for lønnen for sin møie. "Herren" er en fornemann, som ikke personlig har besværet sig med anlegget.

Når det heter at eieren *reiste bort* etter å ha leiet ut vingården, da kan det være et sekundært drag, som er kommet inn etter analogi med Mt. 25, 14 f. Nødvendig for lignelsens økonomi er dette trekk ikke. Men man kan godt tenke sig konvensjonelle drag også i en ekte Jesuslignelse.

Tydelige spor av overarbeidelse har vi v. 2—6, hvor evangelistens allegoriserende tolkning har ødelagt den opprinnelige klimaktiske opbygning:

|                     |                     |
|---------------------|---------------------|
| 1. Slave 1          | pryl.               |
| 2. Slave 2          | grov mishandling.   |
| <i>Slave 3</i>      | <i>drap.</i>        |
| <i>Mange slaver</i> | <i>drap og pryl</i> |
| 3. Sønnen           | drap.               |

Slave 3 er umulig i den episke sammenheng, da Herren ikke kan tenkes å la et drap gå upåtalet hen, enn si ovenikjøpet å sende sin sønn i vei til denne morderbande. Såvel den tredje slave som de følgende mange slaver som dels blir prylet, dels drept, er hentet fra den profetiske martyrhistorie.

At Jesus kan ha talt om "Sønnen" i dobbelt forstand, både rent episk, i motsetning til slaverne, som kronen på eierens bestrebelse og vingartnernes ondskap (så tydeligvis i de alene i den episke sammenheng begripelige ord: (la oss drepe ham), så *blir arven vår*), og med tanke på sig selv, anser jeg for meget vel mulig.

Alle er nu enige om at Jesus ikke var nogen purist i sine lignelser. Opposisjonen mot JÜLICHER, som blev ført fremfor nogen annen av nordmannen CHR. A. BUGGE<sup>1)</sup>, har slått igjennem, — uten at den i nogen kyndig eksegets øine har forminsket JÜLICHERS uvisnelige fortjenester av parabelforskningen. Hvad man kan si, er at der i Jesu lignelser gjennomgående er et i sjelden grad sikkert sensorium for parabelens indre vesen og grenser. Men når det er nød-

<sup>1)</sup> Die Hauptparabeln Jesu. 1903.

vendig å holde åpen en bred margin for allegoriserende drag og blandingsformer, så turde det ikke minst være å sette i forbindelse med påvirkning på Jesus fra gammeltestamentlig billedtale.

I denne billetale spiller jo *det visjonære* en meget stor rolle: profeten ser for sitt indre øie en gjenstand som symboliserer den virkelighet — nærværende eller kommende — som han beskjeftiger sig med. Når disse visjonsbilleder føres over i en episk billedtale, da blir resultatet noget i retning av allegori snarere enn parabolisk.

Om der bakom enkelte av Jesu lignelser ligger profetiske syner, kan vi ikke vite. For umulig holder jeg det ikke, f. eks. lignelsen om sennepsfrøet eller om den nye vin på gamle skinnsekker eller lappen av ukrympet tøy på et gammelt morkent klæsplagg. Men disse trekk kan jo også like godt være hentet fra hverdagslivets iakttagelser, og iallfall er det sikkert at Jesus har talt sine lignelser som "læreforedrag", ikke som åpenbarelsener, syner. Med sin kraftige realisme og sikre stilfølelse har han da gjennomgående beveget sig innenfor den egentlige parabeltypes grenser, men med full indre frihet overfor denne types strukturelle tvang.

\* \* \*

Så meget om formen i Jesu parabler till rettferdiggjørelse av den ovenfor utviklede opfatning av lignelsen om de onde vingartnere.

Det kunde ligge nær å nytte høvet til også å komme inn på det spørsmål som professor NYGREN nettop har reist i dette tidsskrift i en artikkel, som alle — ikke minst alle eksegeter — vil lese med stor oppmerksomhet: spørsmålet om hvor hemmeligheten ligger i disse lignelsers religiøse virkekraft. Men det trenger et utførligere innlegg enn det er mulig å gi i denne sammenheng. Jeg håper å kunne komme tilbake til problemet senere.



## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

**M**ÄRKLIG FORSKNING TILL ÅRETS SVENSKA REFORMATIONSMINNE. Året 1528 var framför andra Olavus Petris stora författareår. Men flera av de skrifter från detta och föregående år, bl. a. den svenska översättningen av Nya testamentet och skriften om Sakramenten, vilka ansetts äga Olavus till författare, gömma på svårigheter och problem rörande det verkliga auktorskapet, vilka forskningen hittills ej lyckats helt bemästra. Under året 1926--27 vistades den unge svensk-amerikanske pastorn i Chicago Conrad Bergendoff i Sverige och Tyskland för studier om den svenska reformationen. I somras utgav han så en bok på engelska: *Olavus Petri and The Ecclesiastical Transformation in Sweden* (New York, Macmillan 1928, 264 s.). En utförligare anmälan av denna faller ej inom Teologisk Kvartalskrifts ram; men några av de nya forskningsresultaten torde vara av det allmänna intresse, att de även här förtjäna omnämnas. Bergendoff lämnar ett nytt kraftigt stöd för meningen, att Sveriges första reformationsskrift "En nyttig undervisning", har Olavus Petri till författare; och han finner egendomligheterna i dess uppställning och stoffbehandling förklarade genom den slående hypotesen, att "undervisningen" utgör ett direkt evangeliskt svar på den 1525 utkomna katolska Tideboken. Studiet av "undervisningens" språk och bibelcitater jämte utnyttjandet av en del förbisedda notiser hjälper ock B. under lärd diskussion till en ny lösning på det sedan N. Lindqvists hypotes om Laur. Andreæ som auktor till "normalspråket" i den svenska bibelöversättningen 1526 åter så omstridda problemet, huru denna översättning tillkommit. Resultatet kan helt summariskt angivas så, att Olavus under året 1525 för eget behov översatt större delen av Nya Testamentet; detta verk har han utnyttjat och reviderat vid den officiella översättningen 1526; från och med Galaterbrevet har Laur. Andreæ ryckt in som översättare, men även här med ledning av Olavus' tidigare verk; den berömda inledningen

är Andreæ's verk. Det mäst uppseendeväckande nya i B:s bok är dock påvisandet av, huru nära Olavus' fortsatta författarskap varit förbundet med Nürnberg och att vissa av hans skrifter eller delar därav äro direkta översättningar från Nürnberg-alster. Redan de 12 frågor, som Gustav Vasa lät tillstålla Peder Galle och Olavus, liksom Olavus' för vår reformation nästan symboliska bok: "Svar på 12 spørsmål" kort före riksdagen i Västerås 1527 äro i väsentliga delar hämtade ur "Eyn Ratschlag", som Osiander m. fl. uppsatt för markgreven av Brandenburg och som 1525 trycktes i Nürnberg. Just nu torde det ock intressera att se den roll, som bredvid Nürnbergglitteraturen Luthers "De servo arbitrio" enligt B. spelat i Olavus' polemiska författarskap mot Paulus Eliæ. Mäst osäker har forskningen varit beträffande den viktiga anonyma skriften 1528 "En liten bok om sakramenten"; Schück, Westman m. fl. ha tilldelat Olavus den, under det att jag förmodat, att den vore översättning från något tyskt original. B. har nu funnit detta original; det är en del av Brandenburger Ratschlag, vartill översättaren gjort några mindre tillägg. — I dessa dagar blir det 400 år sedan Olavus utgav den bok, som sedan Schück vanligen betecknats som O:s' mäst djuptänkta: "Om Guds ord och människors bud och stadgar". Den förra delen av denna skrift utgör en för Olavus eljest främmande spekulation i mystikens anda. B. påvisar nu, att denna del är en översättning från Osiander i Nürnberg: "Menschen Wort und Leren"; den senare delen med dess för Olavus typiska och klassiskt skarpt präglade satser är Olavus' original. Denna litterära förbindelse med Nürnberg förklarar ock, varför Olavus vid sin liturgiska reformation anknöt till Nürnbergmässan. B:s undersökningar här ge f. ö. stöd åt professor Brilioths nya djärva rekonstruktion av tillkomsten av vår svenska evangeliska gudstjänst. Överhuvud lämnar Bergendoffs forskning möjlighet till nytt perspektiv över den svenska reformationshistorien i dess förhållanden till den tyska.

\*

:

\*

Under oktober månad har Finlands kyrkomöte varit samlat till ordinarie sammanträde i skuggan av Åbo gamla domkyrka. Det är

säkerligen lyckligt, att kyrkomötet här i motsats till den tradition, som i Sverige utbildat sig, kommit att sammanträda i landets gamla kyrkliga medelpunkt. Den frestelse att så långt som möjligt tillägna sig riksdagens arbetssätt, vilken genom själva omgivningen trängt sig på det svenska kyrkomötet, har måhända icke i lika hög grad blivit det finska övermäktigt. Härtill komma vissa betydande olikheter ifråga om sammansättning, kompetens och sättet för ärendenas beredning — olikheter, vilka framträda desto klarare, som annars Sveriges kyrkomöte utövat ett tydligt inflytande på hithörande bestämmelser i Finlands kyrkolag. Lekmännens övervikt, garanterad därigenom att varje prosteri utser en lekman under det att de prästerliga ombudens antal endast uppgår till  $\frac{2}{3}$ -delar av prosteriernas, synes ingalunda bidraga till att ge kyrkomötet någon mera radikal prägel — snarare tvärtom. Värdefullt är emellertid församlingens större medlemsantal i jämförelse med Sveriges kyrkomöte (i år utgjorde det 100, därav 58 lekmän). Den juridiska sakkunskapen är starkt företrädd, då ombud utses såväl av Helsingfors' juridiska fakultet som av de två högsta domstolarna och av varje hovrätt. Finlands kyrkomöte äger att självt bestämma över kyrkans böcker, det har ensamt initiativ i kyrkolagsfrågor, det utser självt kommittéer och har en — om också mycket begränsad — beskattningsrätt. Även är det en väsentlig fördel, att biskopsmötet är av kyrkolagen erkänt som ett särskilt organ med uppgift att förbereda kyrkomötets arbete och vaka över verkställigheten av dess beslut. Rätt att väcka förslag tillkommer Synodalmötena — motsvarande de svenska prästmötena — och faktiskt härstamma de viktigaste vid kyrkomötet föreliggande förslagen från dessa möten eller ha vid dem förberetts.

Även om sålunda här väsentligt större förutsättningar än i Sverige föreligga för att kyrkomötet under sin lagstadgade korta session skall kunna komma till positiva resultat, har man dock från framstegsvänligt håll med visst missmod ansett sig böra konstatera en stark tendens att fälla förslag, vilka skulle innebära något väsentligt avsteg från den nuvarande ordningen. Detta gäller exempelvis förslagen om kvinnas valbarhet till kyrkomötet och om stiftsrepresentation för lekmännen; intetdera nådde den  $\frac{3}{4}$ -dels majoritet, som erfordras för beslut i frågor om kyrkolag och kyrkans böcker. Men i båda fallen nåddes

likväl positiva resultat, i det att lagförslag om kvinnas valbarhet skall av kyrkolagskommittén förberedas till nästa kyrkomöte, och stiftsstyrelserna av kyrkomötet uppmanades att anordna inofficiella stiftsmöten. Kyrkomötets mest betydelsefulla positiva beslut var godkännandet av ett tillägg till den svenska psalmboken. Mot bakgrunden av den rådande språkstriden — vilken blott i mycket ringa grad gjorde sig förnummen inom kyrkomötet — hade detta beslut en viss märklighet, då tilläggsförslaget till den finska psalmboken förkastades. Däremot beslöts en genomgående revision av denna psalmbok.

En kommitté hade utarbetat ett förslag till tillägg till den svenska psalmboken, omfattande 203 psalmer. Detta omredigerades av kyrkomötets utskott ganska grundligt, så att endast 136 av kommittéförslagets psalmer medtogos, varjämte 27 nya tillades. Antalet införda originalpsalmer är icke ringa. Även om knappast några av dessa skulle ha träffat den klassiska psalmens djupa orgelton, utgöra flera av J. Tegengrens blida hymner ett värdefullt tillskott till den samlade skatten av svensk kyrkosång; A. Takolander har bl. a. bidragit med en allhelgonadagspsalm, som säkerligen kommer att bli sjungen ej blott i Finland, och har framträtt som synnerligen lycklig bearbetare. Ett ganska stort antal psalmer äro gemensamma med den finska psalmboken, men i många fall äro dessa hämtade från nordens eller den allmänliga kyrkans gemensamma förråd. Så har t. ex. Wallins pingstpsalm "Helige Ande, sanningens Ande" (Sv. Ps. 131) ingått såväl i den finska psalmboken som i sångsamlingen "andliga sånger och psalmer", innan den nu upptages i den svenska psalmboken. Ett intressant kapitel är den Wallinska psalmbokens reception i Finland liksom överhuvud förhållandet mellan denna och den Runebergska. Jämte en vida större, stundom dock väl långt driven trohet mot den gamla psalmboken, kan man ej undgå att i det tidigare finländska psalmboksarbetet lägga märke till en rätt påfallande snävhet mot Wallins skapelse. Några av de mest uppseendeväckande underlåtenhetssynderna härvidlag ha nu gottgjorts. Först med det nu beslutade tillägget införas sålunda i Finlands svenska församlingar några av våra högst skattade Franzénpsalmer: 102, 118, 119, 150; likaså Geijers 89, Hedborns 146 och av Wallin: 57, 113, 193, 224, 247, 274, 493. Dock förbli ett flertal psalmer i den Wallinska psalmboken

uteslutna (t. ex. 45, 69, 141, 484), vilka i kraft och djup oändligt övergå åtskilliga av de nu, delvis av kasuella skäl upptagna psalmerna. Även Sveriges Nya psalmer ha emellertid fått lämna bidrag. I en del fall kan man visserligen fråga sig, om urvalet träffat det värdefullaste, men det bör tacksamt antecknas, att Beskows 501 och 534 nu också fått en plats i Finlands svenska psalmbok. I sin mån kan sålunda det nya tillägget tjäna att fördjupa den andliga gemenskapen mellan Sveriges och Finlands kyrkor.

En värdefull biprodukt till kyrkomötet är den "Berättelse över den evangelisk-lutherska kyrkans i Finland tillstånd åren 1923—1927", som på uppdrag av biskopsmötet utarbetats av domkapitelsassessor H. Gummerus och utgivits både i finsk och svensk upplaga. Den ger en synnerligen upplysande överblick över det kyrkliga arbetets olika grenar, grundad på en omfattande statistik — så framlägges här bl. a. ett värdefullt material för bedömande av religionsfrihetslagstiftningens verkningar. Som kompendium i finländsk kyrkokunskap är boken oundgänglig.

\*

\*

\*

Nestorn bland vårt lands nytestamentliga exegeter, professor emeritus vid Uppsala universitet D:r ADOLF KOLMODIN har efter ett svårt, med kristligt mannamod buret lidande hemkallats i en ålder av 73 år.

Karaktärsfasthet och viljestyrka präglade ansiktets skarpt skurna drag, den smärta gestalten, den raska frimodiga gången, hela sättet att skicka sig. Och detta markanta yttre, som ej lätteligen kommer att förgätas av någon bland de många vilka kommit i beröring med honom, utgjorde en trogen spegelbild av ett sällsynt samlat, behärskat och energiskt inre. Både av meningsfränder och oliktankande betraktades Adolf Kolmodin i livet med den vördnad och respekt som verklig övertygelsetrohet och oräddhet framkalla. Vördat och aktat skall ock hans minne länge leva ibland oss som ännu äro kvar.

Till sin teologiska åskådning intog Kolmodin med liv och själ en utpräglat konservativ ståndpunkt. I sin fackdisciplin, den nytestamentliga exegesen, anslöt han sig nära till den kände Erlangenermästaren Theodor Zahn. Under 17 år verkade Kolmodin som professor

i exegetik vid vårt uppsvenska lärosäte, till dess han 1920 som emeritus avgick från sin akademiska tjänst, för att samma år övertaga ledningen av den Fjellstedtska skolan i Uppsala, vilken befattning han — såsom alltid med brinnande iver — skötte till sin nu timade död. Bland hans exegetiska arbeten märkas ett par utförliga utläggningar till de båda Tesseloniker-breven (1893, 1901), en omfångsrik Inledning till Nya testamentets skrifter (1915) samt den stora Johannes-kommentar, vars anmälan på annat ställe i detta tidskriftsnummer var skriven och satt före den vördade förf:s bortgång.

Såsom missionsman har Adolf Kolmodin utfört ett synnerligen nitiskt och hängivet arbete. Under flera årtionden var han knuten vid Evangeliska fosterlandsstiftelsens missionsinstitut. I femton år har han ej blott till namnet, utan till gagnet varit utgivare av den viktiga Svensk missionstidskrift. Ungefär lika länge har han varit medlem av Svenska kyrkans missionsstyrelse och ordförande i Svenska Jerusalemsföreningen.

\*                      \*  
                                 \*

I Köpenhamn hölls i oktober månad detta år en "vetenskaplig prästkurs", som pågick i nära tre veckor med i medeltal fyra föreläsningar om dagen. Kursen hade stor anslutning, i det att icke mindre än drygt 200 danska präster deltog i densamma. Vad som för oss i Sverige kan ha ett särskilt intresse är att den danska staten till denna kurs anslagit en summa av 9,000 kronor. I Sverige har man från universitetshåll hittills förgäves sökt utverka något anslag av staten till dylika teologisk-vetenskapliga prästkurser. Dock torde de här behövas minst lika väl som i Danmark. På ett och annat håll, där intresset varit stort, — såsom särskilt i Kalmar — har man hos oss på rent privat väg ordnat kortare studiekurser på ett par tre dagar. Men det vore högeligen önskvärt att staten också i Sverige ville giva sådana bildningsintressen ett handtag.

# TEOLOGISK LITTERATUR

SVEN HERNER: *Gamla testamentets religion*. P. A. Norstedt & Söners Förlag, 1927. 272 sid. Pris kr. 8:75.

Vår svenska litteratur har, om man bortser från översättningar, egendomligt nog — så rik som den eljest är på det teologiska gebietet — saknat en modern framställning av Israels religionshistoria. Talrika monografier ha sett dagens ljus, men ingen har förrän nu gripit sig an den svåra och besvärliga uppgiften att giva en helhetsbild av den gammaltestamentliga religionens utveckling. När denna brist i vår litteratur nu avhjälpes av en så framstående forskare som prof. Herner, torde en rekommendation näppeligen vara behöflig. Den som haft förmånen stifta närmare bekantskap med hans författarskap, gläder sig alltid över den tankeklarhet och reda, som präglar framställningen, och det nyaste arbetet motsvarar till fullo de förväntningar, en läsare vet sig kunna ställa till förf.

Vad som förvånar mest, är väl det stora material, som fått plats i detta i förhållande till stoffets art dock jämförelsevis korta arbete. Det är ingen lätt uppgift att på 272 s. giva en sakrik och i det väsentliga uttömmande skildring av ett så mångskiftande och olikartat religiöst liv, som den israelitiska religionshistorien har att uppvisa. Förf. äger en sällsynt förmåga av koncentration. Han behärskar materialet mästerligt, med några få pregnanta ord ger han oss en framställning av omdebatterade frågor och kontentan av de skilda hypoteserna. Arbetet är väl närmast avsett som en handbok, varav följer, att den tunga, lärda apparaten med hänvisningar till olika författares verk uteslutits. Den initierade känner förfäktarna av de olika hypoteserna, och nybörjaren irriteras endast av de ständiga avbrotten med hänvisningar till noter. Detta hindrar ej, att vi få stifta bekantskap med de viktigaste lösningsförsöken och lära känna de svårigheter, forskningen arbetar med.

En för en handbok med dess begränsade utrymme närliggande frestelse att stödja en mening utan närmare motivering endast med

sin auktoritet har förf. undvikit på ett lyckligt och berömvärd sätt, som vi måste hålla honom räkning för. Polemiken och ställningstagandet äro alltid välgrundade, och ofta nöjer sig förf. efter ett relaterande och en kritik av de olika hypoteserna till synes med ett non liquet. Jag visar blott på den klara framställningen av de väsentligaste tolkningsförsöken av Jahväs lidande tjänare s. 211—214 eller Immanuelsprofetian s. 127—129.

Man har nyligen karakteriserat förf:s arbete som "im ganzen konservative Darstellung" <sup>1)</sup>. Jag får bekänna, att jag känner mig innerligt främmande för dylika beteckningar, i synnerhet när det gäller en sådan forskare som Herner. "Konservativ" måhända, när det gäller textkritiken, men åtminstone på andra områden än det gammaltestamentliga är denna ståndpunkt den modernaste av alla. En viss försiktighet, det är sant, när det gäller anammandet av nya, oprövade hypoteser, men detta ville jag snarast rubricera som en kritikens välbehöfliga kritik och självbesinning. Förf. går ej in under någon partibeteckning. Han har lärt av både den "litterärkritiska" och den "religionshistoriska" skolan, han tillhör dem båda och dock ingen, emedan han alltid bevarat sin självständighet.

Utrymmet medger tyvärr ej något utförligt referat, och jag vill nöja mig med några antydningar. Som sig bör dominerar profetismen framställningen (s. 87—239) — är det ju dock denna, som utgör det specifikt israelitiska i den gammaltestamentliga religionen. Först låter förf. oss emellertid få en inblick i de "Spår av gammalsemitisk religion i gamla testamentet", som förefinnas, m. a. o. den ståndpunkt i religiöst hänseende, som man får förutsätta, att de israelitiska stammarna och deras förfäder intogo, innan den säreget israelitiska religionsutvecklingen begynte. Det är särskilt den förislamiska arabiska religionen, som här är av intresse. Med talrika belägg påvisar förf. de spår av animism och ankult, som finnas i G. T. Däremot vänder han sig emot den åskådningen, vars förnämste kämpe Robertson-Smith var, att man i Israel skulle kunna påvisa rester av totemism. Det område, där beröringspunkter med andra semitiska folk tydligast kunna konstateras, är kulten <sup>2)</sup>, och förf. betonar (s. 17), att "översensstämmelsen mellan Israel och de besläktade folken var därvid mången gång stor, för att ej säga fullständig".

Kapitlet "Den mosaiska tiden" giver oss det första stadiet av den

<sup>1)</sup> Z A W 1928, s. 69.

<sup>2)</sup> Cf. R. DUSSAUD, Les origines cananéennes du sacrifice Israélite, Paris 1921.



*israelitiska* religionen, och även om man ej kände förf:s föregående produktion, måste man märka, hur varmt utforskandet av denna period legat honom om hjärtat. Man frapperas väl till en början av en sådan rubrik som "Moses tankar om Jahve", läser man emellertid förf:s framställning av detta tidsavsnitt, ser man, hur angelägen han är att betona svårigheterna och det hypotetiska, men på samma gång att framhålla, hur den följande religionsutvecklingen blir omöjlig förstå utan Moses verk. Ett dokument av den mosaiska etiken finner förf. i Dekalogens urform, där förf:s forskningar lett honom till en ståndpunkt divergerande från den hävdvunna uppfattningen.

Följer så ett av de mest intressanta kapitlen i Israels religionshistoria, brytningen mellan kanaanéernas kultur och religion och de invandrade stammarnas. Fångslande och livfullt skildras profeterna, nasirerna och rekabiterna, men särskilt dröjer förf. vid Elias strid mot den feniciske Melkart. I skarp motsats mot vissa andra forskare visar förf. oss Elia som "en av gamla testamentets allra väldigaste gestalter", som med sin kamp för en strängare moral blir en förelöpare till de stora lycksofreterna.

De följande avsnitten behandlande profetismen, utan tvivel de förnämligaste i arbetet, äro alltför fyllda av material, att undertecknad skulle drista sig ingå på ett referat. Vare det nog sagt, att förf. hela tiden koncentrerar sig kring det centralt religiösa. Vi få lära känna de olika hypoteserna om äkthet, ålder etc., men det är ej detta, som fångar förf:s intresse. "Även om man icke kan avgöra profetiornas ålder, inverkar detta dock icke på deras religiösa värde, lika litet som profetiorna i Jes. 40 ff. om Jahves lidande tjänare upphöra att beteckna en höjdpunkt i gamla testamentet, därför att de skrivits efter Jesajas död" (s. 132). Man läse blott framställningen s. 205—214. Vem "Jahväs tjänare" är, är i detta sammanhang skäpligen likgiltigt, vad som intresserar, är själva den *religiösa tanken*: det ställföreträdande lidandet.

I arbetets sista avd. skildras profetismens sjunkande och död och religionens övergång i nomism, och slutligen få även Job och Psaltaren sin behandling. — En brist, som tyvärr *måste* vidlåda alla arbeten om Israels religionshistoria, är saknaden av en utförligare framställning av leviterna och deras verksamhet även före exilen. Vi veta och kunna sluta oss till, att de spelat en betydande roll, men vem skriver oss en modern undersökning av det israelitiska prästerskapets historia?

Prof. Hernalders arbete andas en livslång kärlek till Gamla testa-

mentet, och det torde med visshet kunna förutspås, att hans religionshistoria kommer att studeras ej blott bland akademiker, lärare och präster utan långt ut i en intresserad allmänhet.

GUSTAV BOSTRÖM.

## KONSERVATIV JOHANNES-LITTERATUR

ADOLF KOLMODIN: *Johannes-evangeliet en verklighetsskildring*. Upsala 1926. Diakonistyrelsens bokförlag. XV + 566 sid. Pris kr. 10:—.

FRIEDRICH BÜCHSEL: *Johannes und der hellenistische Synkretismus*. Gütersloh 1928. C. Bertelsmann. 116 sid. Pris inb. Mk. 5:50.

KARL BORNHÄUSER: *Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für Israel*. Gütersloh 1928. C. Bertelsmann. VIII + 194 sid. Pris inb. Mk. 8:50.

Enligt den gammalkyrkliga traditionen är det en åldrad man som i vårt fjärde evangelium avlägger sitt vittnesbörd om Jesus Kristus. Den utförliga kommentar till detta evangelium, som prof. Kolmodin givit oss, är den mogna frukten av en nu gränad forskares livslånga och trofasta mödor. Icke utan inre rörelse läser man dagteckningen under det inledande företalet: "på min sjuttioårsdag". Den vördade uppsaliensiske exegeten överräcker här likasom sitt livsverks testamente. Att detta omfattande svenska originalarbete icke förr än nu blivit omnämnt i denna tidskrift är en försummelse som helt faller anmälares till last.

Huvudinnehållet av prof. Kolmodins stora Johannes-bok utgöres, som redan blivit antytt, av en sammanhängande kommentar till det fjärde evangeliet (sid. 1—484). Härtill äro emellertid fogade två jämförelsevis mycket ingående kapitel, dels om vårt evangeliums författare (sid. 485—521), dels om dess förhållande till de s. k. synoptiska (sid. 522—566). Den ledande synpunkt som från början till slut behärskar framställningen, kommer tydligt till uttryck genom arbetets titel: "*Johannesevangeliet en verklighetsskildring*". Förf:s strävan går ut på att, punkt för punkt, uppvisa att detta evangelium giver en in i de minsta detaljer historiskt exakt bild av Herrens jordeliv, ja att det i sagda hänseende överträffar de tre första, som i enskildheter taga miste.

Arbetet vänder sig icke i främsta rummet till de fackteologiskt bildade utan söker sina läsare företrädesvis inom en vidare krets. Alldeles frånsett vilken ståndpunkt man för egen del intar till de ofta mycket invecklade problem Johannesevangeliet ställer, bör man hälsa det med uppriktig tillfredsställelse att den för de bibliska skrifterna intresserade, bildade allmänheten beredes tillgång till en grundlig framställning på vårt eget språk av den konservativa exegetikens syn på dessa betydelsefulla frågor.

För att kunna vara en vidare läsekrets till tjänst, har prof. Kolmodin underkastat sig en uppoffring som måste kännas ganska påkostande för en exeget, nämligen att avstå från den grekiska grundtexten såsom grundval för den meddelade utläggningen. Han har i stället ansett sig böra anknyta sin framställning till den nu gällande svenska kyrkobibels tolkning av vårt evangelium. Då denna tolkning emellertid, enligt hans uppfattning, på många punkter är både sakligt och formellt ganska otillfredsställande, nödgas han mycket ofta reservera sig gent emot den till grund för kommentaren lagda svenska texten. Åter och åter möter läsaren dylika reservationer i rätt kategorisk form: "riktigare", "egentligen", "icke". I särskilt betydelsefulla fall framlägger kommentatorn sina grunder för den avvikande mening han förfäktar, såsom t. ex. vid det viktiga stället Joh. 17:3, där förf. ansluter sig till Zahns tolkning: "Detta är evigt liv, att de känna Dig såsom den ende sanne Guden, och den Du har sänt, Jesus, såsom Kristus". Huruvida förf:s kritik av vår kyrkobibels tolkning i det stora hela är berättigad eller icke, därom kan man helt visst döma ganska olika. Jag inskränker mig till att ytterligare anföra ett exempel, denna gång ett av sakligt skäligen betydelselös art. I allegorien om den gode herden, Joh. 10, heter det att denne *släpper ut* fåren ur fållan. Detta kyrkobibels återgivande av grundtextens ἐκβάλλειν kasseras (sid. 193). Under erinran om att det grekiska ordet "egentligen" betyder *kasta ut*, väljer kommentatorn översättningen *leda ut*, med den motiveringen att i uttrycket skulle ligga en antydning om "ett nödgande, ett visst tvång" från herdens sida.

Anmälaren måste över huvud bekänna att han för sin del ej sällan känner det svårt eller rent av omöjligt att med bestämdhet avgöra, vilken av olika möjligheter att tolka ett visst ställe, som bör anses motsvara evangelistens intention. Förf. till vår kommentar är i detta stycke vida mer optimistisk. Han finner det i de allra flesta fall vara möjligt att hävda en tolkningsmöjlighet såsom den enda riktiga.

Värdefull är förf:s måhnet om att utreda och klargöra tankesammanhanget. En brist hos många kommentarer är just deras glossatoriska karaktär. Speciellt i fråga om Johannes är det uppenbarligen av vikt att akta på tankarnes förknippning med varandra.

Bokens läsare skola helt visst vara prof. Kolmodin tacksamma också för det utrymme han lämnat åt det praktiskt religiösa momentet. Vårt evangelium är ju av sin författare avsett att vara en uppbyggelseskrift. Det uppbyggliga draget är därför väl på sin plats jämväl i en utläggning av denna bok.

Icke utan smärta skola dock somliga, som trots sin varma kärlek till Johannesevangeliet och sin uppskattning av denna skrifts oförlikneliga religiösa värde, dock ej kunna ansluta sig till kommentators uppfattning angående bokens författare och dess betydelse som rent historiskt dokument, lägga märke till den stora skärpa varmed han ej sällan vänder sig mot en avvikande ståndpunkt i dessa frågor. Man har svårt att värja sig för det intrycket att förf. skulle mena att en uppfattning som skiljer sig från den konservativa, ytterst måste böttna i självkär kritiklusta och inbiten irreligiositet. För mer än en hängiven älskare av vårt evangelium har det kostat svår inre kamp, då han för att ej kränka sitt sanningsmedvetande såg sig nödsakad att för egen del uppgiva den traditionella åskådningen. Hellre än gärna hade han låtit sig övertygas om att han hade rätt att stanna kvar vid det gamla. Men de grunder som androgos till förmån för det kyrkligt hävdvunna betraktelsesättet syntes honom avsevärt svagare än de som kunde göras gällande däremot. Det är emellertid gagneligt för vem som helst att åter och åter kritiskt pröva sin uppfattning.

Den vördade förf. av denna kommentar ger genom sitt energiska och ingående försvar för den konservativa positionen, vilken han för sin del finner avgjort bäst komma till rätta med det föreliggande materialet, en uppfordran till ärlig och samvetsgrann prövning av dessa lika svåra som viktiga historiska frågor.

Ett intressant och mätgdebatterat specialproblem rörande Johannesevangeliet upptages till behandling av Rostocker-professorn Friedrich Büchsel i hans monografi *Johannes und der hellenistische Synkretismus*.

Förf. betonar med rätta att en undersökning av denna fråga, för att leda till verkliga och bestående resultat, måste verkställas så, att de olika johanneiska huvudtermerna och älsklingstankarne, en efter annan, konfronteras med sina motsvarigheter inom den hellenistiska

synkretismen. En dylik isolerande behandling är nödvändig, i fall man skall kunna nå fram till ett grundat totalomdöme om den johanneiska tanke- och uttrycksvärldens beroende eller självständighet i förhållande till den hellenistiska paganismen. Likaledes erinrar förf. med allt skäl om hur högeligen fragmentarisk och oviss vår kunskap tyvärr alltjämt är beträffande denna synkretism. Den mandeiska litteraturen, de manikeiska fragmenten och Salomos oden finner förf. av historiska grunder icke anledning att medtaga bland sitt material.

Det är en hel rad av ledande johanneiska termer och föreställningar som här efter varandra upptagas till skärskådande, t. ex. *Guds Son, Logos, världens Frälsare, livet, ljuset, sanningen, världen*. Förf. söker klargöra den närmare valören hos vederbörande uttryck i Johannesevangeliet och ställer så frågan om uttrycket enklast kan förstås ur judiska eller hellenistiska premisser. Han finner, med allenast mycket få undantag, den förra möjligheten vara den sannolikare.

Som översikt har, synes det mig, denna generalmönstring av det viktigaste johanneiska föreställningsmaterialet sitt givna värde. Men jag kan icke fördölja för mig att den stora korthet varmed varje särskild term måste behandlas, har sina svåra olägenheter med sig. En mera ingående motivering och ett rikhaltigare framläggande av materialet hade ofta varit synnerligen önskvärt. Jag har också intryck av att förf. för litet räknar med möjligheten av att en term eller en tanke, vilken i och för sig bör tänkas hava sina rötter i judisk mark, kan ha hellenistisk påverkan att tacka för att den fått en relativt framskjuten plats. På enskildheter skall jag icke ingå.

Avhandlingen avslutas med några sammanfattande betraktelser angående det fjärde evangeliets ställning till judarne och till "grekerna", samt angående evangelisten och hans förfarande (sid. 107—114). "Das Evangelium bezeugt die Augenzeugenschaft des Verfassers... Johannes ist aber kein Chronist oder Tagebuchschreiber, sondern der Pneumatiker. Die Tatsächlichkeitsverehrung, die uns der historische Positivismus anezogen hat, liegt ihm fern. Er hat augenscheinlich auch nur ein geringes Interesse an der Erhaltung des Wortlauts der Reden Jesu. Jesus redet die Sprache des Johannes, nicht die eigene" (sid. 111 f.). Evangelisten, som själv är en kristen av judisk börd och alltjämt förbliver sitt ursprung trogen, skriver sin bok för hednakristna greker.

Alldeles nya, förut otrampade vägar går det tredje arbete som här skall omnämnas, Karl Bornhäusers *Das Johannesevangelium eine*

*Missionsschrift für Israel*. Självständighet och originalitet skall ingen rättvisligen kunna frångå den kunskapsrike Marburger-exegeten, lika litet som fyndighet och kombinationsgåva.

Med en påfallande bitterhet yttrar förf. sig i förordet till sitt nya arbete om det mottagande som vederfarits hans föregående skrifter och denna ton av besvikelse över bristande förståelse hos samtida forskare klingar också annorstädes igenom. För egen del må jag bekänna att jag med både intresse och behållning, på sin tid tagit del av förf:s tidigare huvudarbeten *Die Bergpredigt* (nu i 2:a uppl., 1927) och *Das Wirken des Christus durch Taten und Worte* (nu i 2:a uppl., 1924), visserligen utan att kunna i det väsentliga vare sig gilla hans metod eller acceptera hans resultat. Det är dock uppfiriskande att någon gång få göra bekantskap med en forskare av så individuell särpräglning, som obekymrad om skolmeningar med frejdigt mod tager upp problemen efter nya linjer. Mer än ett uppslag av denne ensamme och egenvillige forskare torde, efter min mening, vara värt att tagas upp till närmare prövning.

Huvudtesen för prof. Bornhäusers nya arbete är att Johannes' evangelium skulle vara en missionsskrift, avsedd för den mission som evangelisten, vilken är aposteln med detta namn, bedriver bland judarne. Hela avhandlingen går ut på att bevisa riktigheten av denna sats, vilken onekligen är ägnad att överraska. Undersökningen är uppdelad på två huvudavdelningar. I den förra (sid. 5—132) ger förf. en utläggning av en lång följd av textsammanhang ur vilka han anser sig kunna hämta stöd för den av honom hävdade synen på evangeliets syfte och adress. Den senare huvuddelen (sid. 132—172) ger en sammanfattande framställning av de under analysen funna indicierna. Ytterligare bifogas ett par excuser, som behandla dels människosons-problemet, dels Joh. 19: 33—37.

Upprännningen till sin egenartade tolkning angående evangeliets första läsekrets fick förf. från en ny iakttagelse som trängde sig på honom i fråga om den oerhört mångomskrivna prologen. Förf. anknyter vid det kända förslaget att sätta den johanneiska logos-tanken i samband med äldre, judiska sofia-spekulationer (en uppfattning som sedan länge förefallit mig ganska sannolik; så ock Büchsel). Men han drar nu ut linjen vidare. Denna σοφία har för juden konkretiserats i Lagen: Visheten = Tora = λόγος. Johannes-prologen kan, enligt Bornhäuser, icke till fullo förstås, om man icke beaktar att den allt igenom är antitetiskt tänkt. Dess tendens är att visa att

Kristus, men icke Lagen, i sanning gör skäl för epitetet λόγος. Där "toralogien" talade om Lagen, där insätter evangelisten sin Kristus-logos.

En dylik polemik kan endast tänkas ha haft betydelse för judiska läsare och över huvud endast förståtts av sådana. Alltså måste prologen vara skriven för judar. Hur är det nu med fortsättningen? Även här uppdagar vår förf. olika moment som peka åt samma håll. Han anser sig kunna påvisa att åtskilligt i evangeliiskriften icke utan utläggningar skulle vara begripligt för icke-judar och att mångahanda däri skulle sakna varje intresse för sådana läsare. I de pointerade ἐγώ-utsagorna av den johanneiske Kristus skulle ligga en polemik mot de höga predikat som av judarne tillades Lagen.

Med avseende på avfattningstiden drives förf. att antaga att vårt evangelium skulle ha tillkommit redan före år 70. Ty en judisk missionskrift kan ej gärna förläggas till ett senare datum. Och att evangeliet till sitt syfte står i den kristna missionens tjänst anser förf. styrkt genom uttalandena i 19: 35 och 20: 31.

Många och tungt vägande invändningar kunna, enligt anmälares mening, göras gällande mot hela den föreslagna nya lösningen av den johanneiska frågan, såväl som mot förf:s uppfattning på enskilda punkter. Jag vill endast erinra om en enda sak, det kända förhållandet att evangelisten upprepade gånger ej blott översätter arameiska ord utan ock förklarar judiska sedvänjor. Särskilt den sista omständigheten synes mig vara av alldeles avgörande betydelse. Förf:s försök att komma till rätta med 19: 40 leder honom in på spekulationer som verka rent groteska (sid. 122).

ERLING EIDEM.

## D O G M H I S T O R I E N S O B J E K T <sup>1)</sup>

När man går att skildra en persons teologiska eller dogmatiska eller religiösa åskådning, är den uppgift man därmed ställer för sig, icke alltid klart och entydigt fattad. "Åskådningen" kan innefatta olika ting. Den kan gälla läran, mer eller mindre systematiserad, och

<sup>1)</sup> GUSTAF AULÉN, Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden. En kon-  
turteckning. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag. Stockholm 1927. 400 sid.

skildringen gå ut på att framställa dess olika element. Den kan också gälla "grundåskådningen", och icke sällan betonar man uttryckligen, att det är denna man vill återge. Uttrycket är emellertid något dunkelt. Man kan därmed mena antingen mera en teologisk centrallära eller flera teologiska centralläror, omkring vilka det övriga stoffet logiskt grupperar sig, eller en religiös grundsyn eller åskådning i ordets egentliga och ursprungliga mening. I senare fallet berör skildringen gärna ett ännu längre "in" liggande objekt — längre in än grundåskådningen i förstnämnda betydelsen — nämligen det personliga upplevelseskiktet. Ty i själva den religiösa upplevelsen, den religiösa tron — där sådan finns hos den teolog, vars åskådning göres till föremål för undersökning — är redan en åskådning, en syn, förhanden, klarare eller dunklare. Till denna primära, tron själv tillhörande åskådning sluta sig emellertid lätt åskådningselement, som icke äro skapelser av den egna religiösa upplevelsen. "Sluta sig" är för litet sagt, ty i upplevandet självt äro de naturligtvis i allmänhet icke självständigt producerade eller komponerade. Religiösa bilder och föreställningar stå ju alltid på vakt vid en människas religiösa genombrott såsom redan givna och gängse symboler och erbjuda sina tjänster. Men det är alltid *några* symboler, som på ett särskilt sätt bli *hennes* och svara mot hennes individuella läge och upplevelse. Hon gör ett urval från början, i själva den religiösa synen, av sådant som svarar mot hennes särskilda läge. Men som sagt, till denna primära religiösa åskådning komma ytterligare andra åskådningselement, från andras religiösa upplevelse och uttrycksmedel upphämtade, från första stund hon ställer in sig på att för sig klargöra sin egen religiösa åskådning. Hon upptar sådant som passar in i eller tillsammans med hennes "syn"; hennes syn växer ut till en åskådning, och denna kan sedan av tanken bearbetas till ett systematiskt helt, till "teologi". Vilket alltså icke betyder, att hon blott upphöjt sin egen religiösa upplevelses åskådningsinnehåll till begreppslig klarhet, när hon utbildar en teologi. Ty här, i teologiskiktet, gäller det i ännu högre grad, att utifrån mottagna symboler inarbetas i lärobildningen.

Den person, som skall göras till föremål för en dogmhistorisk undersökning, kan alltså fattas liksom i olika utvecklingslägen, såsom teolog i egentlig mening eller såsom blott "på vägen" till teologi. Behov av och förutsättningar för åskådningens utbildning till en mer omfattande helhetssyn äro även hos starkt religiöst betonade och ut-



vecklade människor i hög grad olika. Och den, religiös syn och upplevelse bearbetande, event. tankeprocessen — alltfört hos den som utgör föremål för den dogmhistoriska undersökningen — kan förlöpa på olika sätt. Den kan koncentrera sig på åskådnings- eller föreställningsinnehållet i egen eller andras religiösa erfarenhet och liksom fortsätta den religiösa upplevelsen på den religiösa objektsfattningens och "synens" linje, i religiös meditation eller i mer vetenskapligt teologiskt tänkande, eller den kan inriktas på själva den subjektiva upplevelsen med dess alla "själsförmögenheter" inneslutande själsrörelse. Teologen ifråga kan "inlevande" med sin tanke införsätta sig i sin eller en annans levande gudsumgänge och därvid fästa sin uppmärksamhet antingen mera på själva den religiösa upplevelseakten i dess teleologiska inriktning och rörelse eller mera på åskådningssinnehållet i trons syn. Men det är klart, att denna tankeverksamhet själv icke längre är religiös upplevelse. Den är på sin höjd religiös meditation, nämligen såvitt den åskådande tanken rör sig i andäktig betraktelse kring trons objekt (icke kring tron själv). Men visst är det sant, att en teologi, som i antydd mening gör det upplevande religiösa subjektet till objekt för undersökning, d. v. s. söker att ställa in sig på den religiöst upplevandes — sin egen eller andras — egen ståndpunkt och se, känna, vilja och tänka med den upplevandes egen syn, känsla, vilja — visst är det sant, att en sådan teologi får ett meditativt och uppbyggande drag, som däremot alldeles försvinner vid en objektiverande vetenskaplig analys, vilken söker uppdelat trons liv i dess enklaste psykologiska elementer, sådana dessa påträffas även i annat liv, som icke utgör en religiös strukturenhet.

Emellertid: när det religiöst förstående tänkandet liksom fortsätter det åskådnings- och tankeliv, som är givet i själva den religiösa upplevelsen, så tjänar det alltså att klara ut detta, göra det tydligare, mångsidigare och rikare. Nya moment komma till, som kanske icke "sågos" i den omedelbara upplevelsen, och hela bilden blir fylligare. Men det är här, när tanken s. a. s. fortsätter och arbetar ensam, i besinning över det upplevda, det är här lätt främmande föreställnings-, tanke- och läroelement insmyga sig, beroende på dunkelheten i den egna religiösa upplevelsen eller andras, på svårigheten att återförsätta sig rätt i den religiösa upplevelsens eget syn-, känslö- och viljeläge, på alla begrepps oförmåga att exakt uttrycka saken, på gängse ords och begrepps påträngande anspråk på att bli tagna i bruk

även om de illa passa, och på svårigheten att skapa nya uttryck och former för nytt sakinnehåll. Det är här den religiösa tankeverksamheten lätt råkar i tomgång, d. v. s. upphör att vara religiös och blott blir spekulation utan kontakt med trons friska livssyn.

För att ännu en gång framhålla det: de personer, som kunna vara föremål för dogmhistoriens intresse, kunna befinna sig på mycket olika stadier av utveckling på vägen mot teologi, såvisst icke blott teologen i egentlig mening utan också den religiösa människan, som ingen "teologi" har, kan vara av eminent betydelse för "dogmats" utveckling. Annorlunda uttryckt, det råder en stor olikhet i fråga om *det* i olika personers religiösa eller teologiska åskådningar, som hos var och en närmast erbjuder sig till betraktande eller rättare *kräver* uppmärksamhet. Hos den ene är teologien framsprungen ur hans egen personliga upplevelse och sluter sig tätt omkring denna kärna. Hos den andre är teologien väsentligt beroende på sekundär besinning över andras upplevelse. Understundom är det utomordentligt svårt att genom teoriens och teologiens skal tränga in till en personlig religiös kärna, understundom ligga förbindelseelinjerna mellan denna och de teologiska satserna i klar dager. De historiskt givna "teologiska åskådningarna" föreligga i så olika skick. Somliga äro utarbetade till ett systematiskt helt, andra äro fragmentariska åskådningselement, eller ha mer karaktären av religiös förkunnelse, hämtad direkt ur den egna religiösa synen och upplevelsen. Därav kunna uppstå de största svårigheter, när det gäller att framställa en persons "verkliga åskådning", än mer då det gäller att jämföra denna med andras. Vad menas med "verklig åskådning"? Och när man skall jämföra två personers åskådningar med varandra, av vilka den ene är mera blott förkunnare, den andre systembyggare, vad är det som skall jämföras? Om hos den ene intresset övervägande varit att bära ut ett budskap och en upplevd sanning, själasörjareintresset, hos den andre intresset övervägande varit ett teoretiskt (estetiskt) att tänka över en åskådning, som "går ihop" och framstår som acceptabel — hur skall jämförelsen gestaltas för att bli fullt rättvis?

Den dogmhistoriker, som vill tränga djupare än till de dogmatiska läroformuleringarna och verkligen utfinna "grundåskådningen", kan icke undgå att bli ställd inför sådana frågor. Om tvenne jämförelseobjekt, tvenne bärare av religiös eller dogmatisk åskådning, icke kunna träffas i motsvarande läge; om den ene oupphörligt hämtar sin förkunnelse ur trons friska syn, obekymrad om lärosamman-

hanget, den andre är inriktad på att rationellt utjämna alla motsättningar i lärobyggnaden, har man utsikt att med framgång och god mening kunna genomföra jämförelsen? Måste icke dogmhistorikern först av allt fastställa, att de båda befinna sig i alldeles olika, inkommensurabla *lägen*, utifrån vilka allt det övriga med nödvändighet måste te sig olika? Eller jag tänker på tvenne personer i dogmhistorien, av vilka den ene är *mera* teolog och systematiker än den andre, t. ex. Calvin och Luther. Den teologiska diskussionen om dessas åskådningar visar, hur lätt jämförelsen blir haltande. Luther är visserligen teolog i eminent mening, om man tänker på hans förmåga att tänka och tala utifrån den rent religiösa grundsynens utgångsläge. Men han är icke teolog i samma mening som systematikern Calvin, vilken ändå med Luther delar egenskapen att vara religiös förkunnare och själasörjare och en omisskännelig förmåga av rent religiös syn. Calvinlitteraturen har nu, försåvitt den vill tränga fram till Calvins grundåskådning, i stort sett nödgats hävda, att Calvins systematiska tankar röra sig omkring tvenne centra, som icke låta reducera sig till ett enda, under det att Luthers åskådning jämförelsevis lätt föres tillbaka till en enda grundsyn. Var ligger olikheten mellan de båda till sist? Ligger den i den olika systematiska begåvningen, som hos Calvin är mera utpräglad men som dock icke varit stark nog att ge ett enhetligt uttryck åt en enhetlig religiös syn, eller är själva den religiösa grundsynen en annan och eventuellt splittrad? Skall man hos *Luther* utgå från den religiösa grundintentionen och bortse från de teologiska inadvartenser, som även hos honom äro tillfinnandes men som icke stelnat i något system och därför äro lättare att avlägsna, så fordrar väl konsekvensen, att man även hos Calvin söker sig in till hans religiösa grundintention, till upplevelseskiktet och dess religiösa "syn" och till de data i Calvins personliga liv, som äro nödvändiga att känna för att kunna fastställa denna syn, framför allt till de faktorer och erfarenheter, som konstituera Calvins religiösa genombrott. Ett sådant inträngande till personskiktet är naturligtvis icke alltid möjligt i dogmhistorien, emedan otillräckligt material står till förfogande. Och dock ligger i genombrotten i detta djupskikt det till sist intressantaste objektet för den dogmhistoriska forskningen.

Men det är icke blott för jämförelsen mellan olika personobjekt i dogmhistorien nödvändigt att ha i sikte de olika objektskikten utan också för en "rättvis" framställning av den enskilda personens

åskådning för sig, och för ett rätt avvägande av väsentligt och oväsentligt, av eget och främmande i resp. åskådning. Liksom det icke är rättvist att — eventuellt i konfessionellt intresse — hos den ene alldeles bortse från tankegångar, som strida mot den religiösa grundsynen eller som äro koncipierade i en rationell teoretisk inställning, för att i fråga om en annan införsätta sig just i denna rationella inställning och bedöma hans grundåskådning utifrån denna, så är det icke heller med den historiska objektivitetens intressen överensstämmande att låta grundåskådningen framstå såsom enhetligare och kraftigare genomförd, än den i verkligheten är. Man kan finna Luthers åskådning tillrättalagd efter grundintentionen så, att framställningen ger en förskönad bild av Luthers religiösa tänkande, sådant det i verkligheten gestaltar sig med alla de disparata tankegångar, som det obestriddigen även innehåller. I stället gäller det givetvis att söka i möjligaste mån skilja mellan eget och främmande <sup>1)</sup>, varvid det visserligen är av högsta vikt, att man har det rätta perspektivet över åskådningen, så att man icke betraktar det som främmande, som i verkligheten hör till personens ifråga allra egnaste besittning.

Jag har nämnt Luther. Jag kunde i detta sammanhang också tänka på Augustinus.

Hos honom föreligger alldeles tydligt, särskilt under en viss tid i hans liv, en omotsvarighet mellan upplevelsedatum, resp. primär trossyn, och sekundära åskådningselement. Hela den mycket ventilerade frågan om betydelsen och räckvidden av den omvändelse, som han skildrar i sina *Confessiones*, och om den neoplatonska filosofiens betydelse för hans utveckling, hela detta problemkomplex är en fråga om förhållandet mellan hans faktiska upplevelse och vad som ingick i denna å ena sidan, och de bilder, symboler, föreställningar och begrepp, med vilka han *tolkade* sin religiösa erfarenhet och uttryckte sin åskådning. Man har sagt: När Augustinus skrev sina *Bekännelser* omkring tolv år efter den omvändelsescen, han skildrar, så tolkar

<sup>1)</sup> Så är uppgiften formulerad av Bohlin i hans stora Lutherundersökning "Gudstro och Kristustro hos Luther". Han vill s. a. s. pröva Luthers åskådning på dess religiösa erfarenhetshalt och frågar, "huruvida den ståndpunkt, som Luther omfattar i kraft av inre erfarenhet, följdriktigt genomföres eller genombytes, när han teologiskt förklarar och utvecklar sin nya gudsåskådning och frälsningsuppfattning". Tidigare har han sökt genomföra samma program i sitt arbete Kierkegaards dogmatiska åskådning.

han sitt eget förgångna liv felaktigt. Han inlade framför allt för *mycket* i den skildrade omvändelsen, han inlade för mycket *kristendom* i den. Hans s. k. omvändelse innebar i verkligheten ingen sådan utpräglad omvändelse till kristendomen. Det visa Augustinus' skrifter från tiden närmast efter omvändelsen. De bära i stor utsträckning neoplatonsk prägel. Han var egentligen icke kristen, han var neoplatoniker. Och det är först långt efteråt, när han skriver sina *Confessiones*, som han ser omvändelsen såsom ett kristet genombrott.

Ja, det beror på, till vad man förlägger det kristliga. Består en människas kristendom i hennes åskådning eller teologi, då var nog Augustinus efter omvändelsen alltfört icke kristen, neoplatoniker. Ty den åskådning, de föreställningar, i vilka han uttryckte sin religiösa erfarenhet, voro utan tvivel i stor utsträckning hämtade från detta håll. Men består kristligheten icke i åskådningen eller föreställningarna och begreppen eller teologien, utan i ett särskilt "liv" och ett särskilt livsläge och en särskild livssyn, då kan Augustinus mycket väl vara kristen vid tidpunkten ifråga och hans omvändelse verkligen innebära en omvändelse till kristendomen. Han var kristen med en neoplatonsk åskådning. "Livet" begagnade sig av och lät sig uttrycka i de åskådnings- och läroelement, som stodo till buds, tills nya hunno anskaffas, som bättre svarade mot livet. Det är därför också möjligt att Augustinus såg rätt i sina *Confessiones*, när han där, från den mognade kristna åskådningens aspekt, såg tillbaka på sitt liv. Det är möjligt, att han där såg bättre än han tidigare förmådde, den verkliga innebörden i den förvandling, han genomgick de där dagarna i trädgården i Milano. Han hade nu det rätta perspektivet och de språkliga medel, med vilka han kunde *bättre* uttrycka, vad som då skett.

Vill man alltså komma åt en persons "verkliga teologi", har man egentligen att söka sätta sig in i hans eget religiösa liv och livsläge överhuvud och hans primära syn och låta denna själv kritisera åskådningen och teologien. Huru långt en sådan uppgift är genomförbar, är som sagt en annan sak. Det är emellertid ytterst det "ideala objektet" för dogmhistorien.

Kristligheten ligger icke i teologien och åskådningen utan i livet, och livet kan taga sig många olika teoretiska uttryck, beroende på den omgivning, i vilken det flammnar upp och lever. Åskådnings-

och lärouttrycken kunna vara mer eller mindre adekvata, de kunna mycket illa täcka den faktiska upplevelsen och den primära trossynen och ge en skev föreställning om dess verkliga innebörd, eller de kunna ge ett renare uttryck åt livet och låta iakttagaren direktare och omedelbarare förstå, vad som rör sig bakom uttrycken. Det är därför man också vågar tro, att den kristna enheten i livet är större än vad som framgår av åskådningarna och teologierna. Alla våra uttrycksmedel i språk, kult, författning, läror, äro ju bara symboler för att uttrycka ett liv, som egentligen icke låter sig uttrycka. Orden, med vilka vi vilja återge det, betyda icke alldeles detsamma hos den ene och den andre. Hos den ene väcker ett ord till liv vissa syner och föreställningsbilder, hos en annan andra. Under sådana förhållanden är egentligen olikheten i lära och åskådning ofrånkomlig. Men har man kommit till insikt därom, ligger redan däri en stor enhet även i "läran". Själva insikten i nödvändigheten av olikheten i läror och symboler är en enhet att bygga på, så mycket mer som denna insikt tillika innebär förståelse för åtminstone möjligheten av en stor enhet och överensstämmelse i "upplevelseskiktet", i dess primära syn och dess relation till den transsubjektiva värld, genom vilken det är till och lever.

\* \* \*

Det är Auléns förtjänst att i sitt arbete om den kristna gudsbilden ha tagit sikte på ett mera inre skikt i dogmhistorien, än det som i regel kommer till synes i framställningar av dogmats utveckling. Det urval av materialet, som begränsningen till den kristna gudsbilden utgör, innebär i verkligheten ett uttryck för författarens avsikt att tränga in just till den religiösa grundkonceptionen. Det är icke "teologien" med dess skilda läror utan helhetssynen han vill skildra. Det är den åskådligt givna totalbilden av trons innehåll.

Aulén har tidigare under titeln Luthers gudsbild publicerat ett mindre avsnitt av denna stora och storstilade undersökning, det parti av arbetet, som nu återfinnes i femte boken: "Enhet i motsatser". Och jag hade tillfälle att redan vid anmälan av denna mindre skrift anteckna min livliga anslutning till det grepp på ämnet, som förf. begagnat sig av. Luthers åskådning fick på detta sätt med sin skenbara motsägelsefullhet framstå i hela sin friskhet, kraft och enhetlighet. Luther inbjuder nu också alldeles särskilt till en undersökning

av den religiösa grundkonceptionen, av helhetssynen. Man kan i varje fall icke med framgång skriva hans teologi utan att ha arbetat sig in i hans religiösa grundsyn och ha denna levande för sig. Teckningen blir därför utan felaktig på varje punkt. Det har Aulén övertygande visat.

Det är ett enastående företag att genomföra denna undersökningsmetod längs dogmhistoriens hela linje, såsom Aulén gjort i sitt stora nya arbete. Men det stämmer väl med hans intresse och blick för stora konturer och stora förskjutningar i idévärlden. Det kan måhända synas, som om det schema, i vilket förf. ser denna historia och denna förskjutning, vore väl enkelt. Men verkligheten är nog till sist sådan, att dess drivande faktorer ytterst låta sig reducera till vissa sådana enkla grundkrafter och grundideer. Och det är icke någon anklagelse för ohistorisk konstruktion, när jag säger, att i Auléns framställning den kristna idehistorien framstår, även i sina felutvecklingar, som en illustration till eller hänvisning på vissa eviga andelivets grundlagar, mot vilka "utvecklingen" icke ostraffat bryter. Sätillvida förblir dogmhistoriens objekt alltid ett och samma, något överhistoriskt och normativt.

Det är här icke min avsikt att ingå på någon granskning av förf:s arbete utöver vad som ovan blivit utfört i, såsom jag förmodar, någorlunda överensstämmelse med förf:s intentioner. Jag skulle eljest ha att anteckna instämmanden och beundran vid framställningen av många andra delar av boken än dem, som beröra Luthers åskådning, såväl som även avvikande mening på vissa punkter. Skulle jag hänvisa till något särskilt, vore det väl i förra fallet främst till sjunde boken, om den humaniserade gudsbilden, i sistnämnda avseendet till första boken, om det kristna grundmotivet och evangeliets gudsbild i förhållande till den gammaltestamentliga, resp. profetiska.

Emellertid vill jag här dröja endast vid ett par små kritiska reflexioner av mera formell art, delvis sammanhängande med det ovan anförda. Aulén vill teckna den kristna gudsbilden genom tiderna och menar sig därunder bäst kunna ge uttryck åt den religiösa grundkonceptionens förändringar i historien. Det kan nu emellertid diskuteras, om själva termen "gudsbild" är så lycklig som genomgående samlande uttryck för den växlande religiösa grundsynens innehåll. Jag är med Aulén fullt ense om att den vida är att föredraga framför termen "gudsbegrepp" som beteckningen för ett locus bland andra

i det teologiska systemet. Men ordet gudsbild är nära förbundet med föreställningen om en *personlig* Gud och uttycker en konkretion av gudsföreställningen, något personligt levande och åskådligt, som icke utan svårighet gör termen tillämplig på alla de åskådningar, som måste komma i fråga vid en historisk framställning av sådant omfång, som det här gäller. Man talar med rätta om *Luthers* gudsbild. Kärlek och vrede och vilja och makt och alla dessa attribut ur det personliga livets sfär röja de personliga dragen av en åskådlig, konkret, personlig bild. Men det synes mig utan vidare klart, att det icke är lika egentligt att tala om mystikens gudsbild eller att söka fånga mystikens religiösa grundkonception under denna beteckning.

Härmed sammanhänger nog också den svårighet, som jag ovan antytt: svårigheten att genomgående hålla i sikte den *religiösa* grundsynen utifrån den levande trons utsiktspunkt, alltså icke blott den *teologiska* grundåskådningen, som så lätt glider bort från "livets" egen inställning och blir behärskad av rationellt spekulativa och systematiska motiv. Gudsbilden: själva termen ger nog vid handen, att man vill förflytta sig tillbaka i den religiösa livssynens eget ursprungsläge och fånga dess av all rationell bearbetning ännu oberörda konception. Detta är emellertid, såsom i det föregående framhållits, alls icke genomgående möjligt, bland annat därför att en sådan ursprunglig egen religiös konception understundom tämligen fullständigt saknas eller i varje fall icke låter sig påvisa. Och ju mer en sådan saknas, ju mer föreligger risken, att den religiösa förkunnelsens av den levande trossynen själv kontrollerade utsagor övergå i en teologisk spekulatio och bearbetning, som hämtar kontrollen från annat håll än från livet och "synen" själva, nämligen från ett rationellt och "systematiskt" intresse. Och då är frågan, om man i ett sådant fall icke måste i den dogmhistoriska framställningen mera betona det förändrade *läget* i själva den "teologiska" inställningen, jag menar övergången från en religiös till en blott teologisk inställning, än förändringen i religiös grundkonception och gudsbild. Kanske kunde man rent av uttrycka det så, att vad som i ett dylikt fall sker icke är övergången från en gudsbild till en annan utan övergången från gudsbild till gudsbegrepp.

Härmed har jag endast velat framhålla den försvåring av uppgiften för dogmhistorien, som det Aulénska — enligt min mening alldeles ofrånkomliga — programmet innebär, den glidning i betydelse, för



vilken uttrycket "den religiösa grundkonceptionen" lätt blir utsatt, och den nödvändighet att iakttaga och framhålla nivåförändringarna eller förändringen av inställningarna vid åskådningkonceptionerna i historien, som med denna fördjupade fattning av dogmhistoriens uppgift blir en följd. Det utgör en hänvisning till, att det verkligt "intressanta" i dogmhistorien ytterst är det religiösa livet självt och dess "syn". Och det är en vetenskaplig bragd att icke blott ha ställt detta program utan också att ha gripit sig an med arbetet på dess realiserande med sådan målmedvetenhet och kraft som skett i Auléns arbete om den kristna gudsbilden.

ARVID RUNESTAM.

ALARIK KLEFBECK: *Etiska idéer i svensk frikyrklig väckelsereliositet. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag. Stockholm 1928. 376 sid.*

Den till uppkomsten av vårt lands frikyrkor ledande stora folkväckelsen under 1800-talet har under de sista åren tilldragit sig allt större intresse från den teologiska vetenskapens sida. Ett antal akademiska avhandlingar ha redan från olika sidor belyst densamma. Senast i våras ventilerades en i Upsala och en i Lund. Den förstnämnda av dessa, Alarik Klefbecks *Etiska idéer i svensk frikyrklig väckelsereliositet*, förtjänar på grund av det ämnes särskilda art, som den förelagt sig att behandla, och på grund därav, att den är den första omfattande vetenskapliga undersökning, som på detta område presterats, en allmänare uppmärksamhet och må därför i denna tidskrift finna ett omnämnande.

Avhandlingen innehåller tre huvudpartier, en inledande del, där den svenska frikyrklighetens allmänna förutsättningar i svenska och amerikanska väckelserörelser och i de svenska politiska och sociala förhållandena under 1800-talet skildras, en del, innehållande utredningar om frikyrklighetens principiella åskådning i etiskt avseende, och en del, avhandlande socialietiska idéer i de svenska frikyrkornas etik.

Förf. hade ursprungligen sin uppmärksamhet riktad på de i denna sista huvuddel behandlade socialietiska problemen. Behandlingen av dessa utgör också avhandlingens tyngst vägande parti. Det måste

erkännas, att förf. såsom den förste som förelagt sig uppgiften att ge en vetenskaplig framställning av den svenska frikyrkorörelsens etik i stort, här icke blott bragt nytt material i dagen utan också i flera avseenden på ett träffande sätt karakteriserat de frikyrkliges uppfattning av kristendomens ställning till olika sidor av det sociala livet. Det gäller exempelvis utredningen av frikyrkornas uppfattning av äktenskapet, deras ställning till arbete och förvärv, förskjutningen från en relativt skarp avgränsning mellan kristendom och världslig ordning till ett starkare betonande av nödvändigheten att kristligt reglera samhället; den i frikyrkan inneboende förbudsetikens reaktionskraft blir på ett intresseväckande sätt framhävt i sista kapitlets utredning av frikyrkans speciella anpart i vänsterpolitiken i vårt land; o. s. v. När emellertid på många punkter oklarhet kvarstår i fråga om frikyrkornas verkliga ståndpunkt i socialietiskt avseende, så har det framför allt sin grund däri eller sammanhänger det därmed, att förf. icke synes ha förmått att i den föregående grundläggande principutredningen kasta det ljus över den etiska grundåskådningen, som han avsett.

Det betyder visserligen icke, att denna andra, principiella del saknar förtjänster; det vill jag uttryckligen hava framhållit, när jag nu går att med några ord intressera mig enbart för *bristerna* i de etiska principfrågornas behandling och i de grundläggande begreppsbestämningarna i bokens andra huvuddel.

Den belysning, som denna del egentligen skulle ha gett åt de enskilda socialietiska problemens behandling i sista delen, har i många stycken snarare verkat förvirrande. Förf. synes icke ha klart fattat i sikte uppgiften med den principiella grundläggning, han avser. Tvenne intressen, vart och ett för sig fullt legitimt, äro oklart sammanblandade med varandra: det ena att framlägga frikyrklighetens uppfattning av kristendomens principiella ställning till de sociala frågorna ("kristendomen och världen"), det andra att teckna den enskilde frikyrkliga kristnes ställning till världen ("den troende och världen"). Åtskilliga ur systematisk synpunkt värdefulla grepp på ämnet äro visserligen gjorda, vilka om de med större kraft genomförts, otvivelaktigt hade kunnat ge mycket goda resultat och som även i den utsträckning, i vilken de nu kommit till användning, gjort undersökningen goda tjänster. Så är distinktionen mellan "lära" och "grundsyn" vid behandlingen av en rörelse och litteratur, sådan som fri-

kyrkokristendomens, värdefull för att icke säga outhärlig; likaså försöket till en typteckning av den "troende". Men synpunkterna ha icke konsekvent fullföljts, och osäkerheten i själva greppet på uppgiften har förvirrat.

Vad som måste tilldraga sig särskild uppmärksamhet är behandlingen av frikyrklighetens frihetsbegrepp. Detta måste ju rent av i ett samfund, som utger sig som *frikyrka*, vara det centrala och i en framställning av frikyrkans etik äga ett grundläggande intresse. Ofantligt mycket för förståelsen av dess etik hänger på, att detta begrepps innebörd blir rätt klarlagt.

Förf. har nu i principutredningen av detta frihetsbegrepp begagnat sig av den distinktion jag gjort i mina Lutherundersökningar mellan "kristlig frihet" såsom religiös frihet, "viljefrihet" och "frihet att göra eller låta", ett schema, som utan tvivel varit ägnat att utgöra en god hjälp för fastställande av frikyrkans frihetsbegrepp i förhållande till såväl liberalismens som den lutherska kyrkokristendomens. En del goda ansatser äro också gjorda, det skall villigt medges. Att "friheten att göra eller låta" träffande återger en sida av frikyrklighetens frihetsbegrepp, är uppenbart; det sammanhänger med hela dess kristendomsuppfattning och förbudsetik, som gärna låter friheten bestå i dispensen från bud och förbud eller i rätten att röra sig fritt på det område, lagen lämnar oreglerat. Liberalism och frikyrklighet befinna sig här i gott samförstånd. Men båda äga också ett annat frihetsbegrepp gemensamt, som för dem är icke mindre viktigt, men som hos förf. blir betänkligt bortskymt. Det är "viljefriheten", icke i den lutherska, antierasmiska betydelsen av liberum arbitrium utan i den mer kantska betydelsen av avtonomi, självavgörelse och självbestämning. Man får icke glömma, att denna frihetsidé åtminstone alltsedan John Stuart Mills dagar varit liberalismens stolthet, och att den också utgjort en av de kraftigaste vapnen i frikyrkans andliga arsenal. Det har varit ödesdigert såväl för den teckning av Luther och den lutherska kristendomen, som förf. låter skymta i bakgrunden, som för framställningen av frikyrkligheten själv, att denna självavgörelsens frihet icke klart skilts från det förhatliga liberum arbitrium och å andra sidan icke satts i samband med den centrala religiös-sedliga frihetsidén i reformationen. Därför har på flera punkter en falsk motsättning uppstått mellan urluthersk och frikyrklig frihetsuppfattning, där en sådan motsättning icke föreligger.

I utredningen av samvetsfrihetens idé, som icke saknar förtjänster, har ju en sida av detta efterlysta frihetsbegrepp berörts. Men det är också blott en sida. Därför blir också behandlingen av detta begrepp alltför isolerad. — Osäkerheten i principutredningen av friheten kastar också, såsom förut antytts och som självklart är, sin skugga över den mer speciella behandlingen av ämnet i bokens sista huvuddel — framställningen av de politiska frihetsidéerna i den svenska baptisismen. I varje fall har den principiella utredningen av friheten, såsom den nu blivit genomförd, visat sig vara av mycket ringa värde för förståelsen av dessa.

Större principiell klarhet skänker icke 4:de kapitlet i andra huvuddelen: "Den troende och världen". Förf. är här i stor utsträckning bestämd av Troeltschska frågeställningar och termer, särskilt ifråga om askesbegreppets innebörd, vilket ingalunda tjänat att öka redan. Innehållet i begreppet "värld" vid sammanställningen "troende och värld" har icke närmare fixerats, vilket betyder, att frikyrkoetiken framstår som mer "negativistisk" och världsfientlig, än den i verkligheten är. Frånvaron av ett kristet socialetiskt program eller av föreställningen om, att samhället skall kristligt regleras, innebär givetvis i och för sig ingen "världsfientlighet" eller någon den troendes negativistiska hållning till "världen", ordet taget i betydelsen världslig ordning, arbetsformer o. s. v. Förf. korrigerar sig också faktiskt själv på denna punkt i tredje huvuddelen av sitt arbete, av vilken framgår, att den troende är vida mer "världstillvänd", än vad principutredningen ger vid handen. På samma gång blir denna visserligen nödvändiga korrigerings en tyngande upprepning — ett förhållande, som har sin motsvarighet även på andra punkter och som, jämte en stundom onödig omständlighet i framställningen, i någon mån bidragit till avhandlingens stora omfång.

I principutredningen av de troendes gemenskap synes mig förf. i flera avseenden lyckligt ha fångat och givit uttryck åt andan och det innersta väsendet i frikyrkans ursprungliga samfundsidé. Men det saknas en utförligare och tydligare avgränsning gent emot den svenska kyrkokristendomens samfundsidé, och framställningen förräder knappast någon ingående kännedom om den härutinnan förda principdiskussionen.

Det inledande huvudpartiet om frikyrkoetikens allmänna förutsättningar bygger som naturligt är till en god del på tidigare framställ-

ningar. Teckningen synes mig emellertid vara gjord med gott historiskt omdöme, och vad utredningen av de svensk-amerikanska förbindelsernas betydelse för den svenska frikyrkokristendomens särskilda utprägling beträffar, grundar den sig på självständiga källstudier, och synes mig icke heller någon anledning föreligga att betvivla riktigheten av de resultat, till vilka förf. kommer.

Avhandlingen har i formellt avseende stora förtjänster. Den har, med den reservation, som ligger i det redan sagda, en rätt överskådlig uppställning, en utförlig innehållsförteckning, person- och sakregister och en lätt flytande stil. Till dess starka sidor höra vidare den lugna ton och uppenbara månhet om ett opartiskt och lidelsefritt bedömande, som genomgående utmärka densamma och som äro så mycket mer värda erkännande, som ämnet är ömtåligt och lätt kan fresta till alltför subjektiva omdömen.

Det är under alla förhållanden synnerligen glädjande, att den teologiska vetenskapen börjat intressera sig för det betydelsefulla föremål, som i föreliggande undersökning skildrats. Och det bidrag denna undersökning skänker till förståelsen av kristet etiskt tänkande i vårt land på detta hittills tämligen utforskade område är, med de förbehåll, som ovan gjorts, värt ett icke ringa erkännande. Den honnör, förf. förtjänar för detsamma, är så mycket större, som han måst utarbeta den huvudsakliga delen av sin avhandling vid sidan av annat krävande arbete.

ARVID RUNESTAM.

NATHAN SÖDERBLOM: *Kristi Pinas Historia. En passionsbok. Diakonistyrelsens förlag, 1928. 470 sid., pris kr. 9: 50.*

Då denna bok har ett praktiskt uppbyggligt syfte, är en församlingens bok, såsom dedikationen också säger, har en församlingspräst dristat följa Red:s maning att för Teol. Kvartalskrift nedskrivna några tankar kring detta märkliga arbete. Såsom författat av en teolog utav Nathan Söderbloms betydenhet torde det också giva teologer av facket stoff för tankar, säkerligen desslikes för kritik, som ju hör till facket, men varifrån undert. i detta fall bör fritagas, även om divergenser finnas.

Boken har sin teologi, "teologia crucis" kunde man här säga. Men i dessa levande bilder från passionshistoriens heliga förlopp kan man ej vänta utformulerade lärosatser; systemvävnaden rämnar inför det omedelbart gripande, som här sker. Överhuvud torde förf:s styrka ej ligga i genomförd systematisering utan i uppfattandets genialitet, i kombinationens fyndighet och perspektivets vidd samt i återgivandets mästerskap. De antydda faktorerna samverka också här i detta arbete.

Dess högsta värde utsäges dock med ordet: *uppbyggelse*. Såsom det högsta i Gudsförhållandet är att bliva som barn, så blir det ock förkunnarens högsta värv att bringa oss att "barnsligt tillbedja". Det är detta förf. djupast åsyftar. "Gud vare lov", säger han, "för en plats, där vårt förstånd får vila, där vi få barnsligt tillbedja och sänka oss ned i den hemlighet, som är Guds kärleks egen hemlighet och frälsningens mysterium" (s. 149). Sådana platser finna vi här överallt, men man önskade just i uppbyggelsens intresse, att de förekommit ännu tätare, med mindre utvikningar åt olika håll.

Förståndet får också tänka, ej blott vila på dessa sidor. Man erinrar sig Geijers ord om tanken, "som arbetar på djupet men vilar på höjderna". Förf. har en "hjärtats dialektik", som här dominerar men städse samarbetar med förståndet. Det heliga och det klara enas. Det märkliga är, att förf. kan taga sitt skarpa vetenskapliga tänkande med på den "via dolorosa", vi här följa, utan att det stör "vilan". Tvärtom, förståndet bringas dess bättre till vila, när det får ledning av vetande och insikt ända fram till den gräns, där "kunskapen försvinner", och mysteriet vidtager. Just de som lida under tankens och tvivlets strider möta här en ledare, som verkligen förstår dem, som även med sitt vittomfattande vetande kan giva svar och hjälp. Här är andakt men ock "tankar och frågor" inför Människosonen.

Att tro och vetande, så som här skett, kunnat enas beror på, att Ärkebiskopen icke blott har intellektuell ärlighet utan också intellektuell ödmjukhet, och de två höra i grunden samman, ehuru de kunna gå i sär till förfång för bådadera och för resultatet. Genom ödmjuk ärlighet och ärlig ödmjukhet har det förunnats förf. att ej "bortföras av tom och bedräglig vishetslära" (Kol. 2:8) utan bliva mottaglig för den högsta visheten, Gudsuppenbarelsens. Det är med denna som med radiovågen, vilken endast är tydbar för likartad

mottagare. "Vi tacka Gud för förståndets ljus, för tankens genomträngande skärpa, för förnuftets klarhet. — Men har människan övervunnit sin förhävelse och sin högfärd, så ser hon sin oförmåga. Första beviset på bildning och vetenskap är insikten om, huru litet vi veta, och huru litet vi kunna förstå. Mänsklighetens största tänkare hava växt till i ödmjukhet. — Så måste också vi, där förståndet och tanken nått sina gränser, falla ned och tillbedja Herren och hans verk" (s. 134, 135).

Det behöver då ej sägas, att den lärdom, som kommer till synes i denna bok, är fri från all kvasi-akademisk förnumstighet. "Det stora och det utsägliga är enkelt", säger förf., och hela framställningen präglas därav. Han söker ej rationellt och rationalistiskt begreppssätta "det stora och utsägliga". Dess mysterium och dess paradoxalitet står kvar, men dess djupaste sanningar göras enkla och åskådliga. Jämförelser bygges upp för bättre åtkomlighet, skymmande mänskliga konstruktioner rivs undan grundligt men utan stort buller. Sanning och natur åsyftas. Det historiska förloppet reduceras till dess ursprunglighet, så långt möjligt är. Förf. söker mänskliggöra Människosonen, för att så låta det gudomliga träda in utan människohänder såsom "Guds härlighets återsken". Så kommer Frälsaren oss mänskligt nära, men på samma gång kommer i honom Gud själv oss nära, han, som "blivit uppenbar i köttet" d. ä. i ett verkligt och ej i ett överkligt människoliv. Tycka vi stundom, att det mänskliga blir alltför mänskligt tecknat, så föras vi ständigt från nya blickpunkter över till det utomordentliga, gudomliga, till avståndet mellan den Ene och alla andra. "Den korsfästes härlighet och makt överträffar all annan härlighet och makt"(s. 348).

Det som anfördes om det högas enkelhet gäller ock språkbehandlingen. Om än stilen icke alltid har samma rakt på sak gående enkelhet utan omskrivningar, så är språket tankarna lydigt; när dessa höja sig, äro alltid orden till reds att klart återgiva även det högsta och djupaste. Det sanna och höga skapar av sig själv det sköna utan prålig retorik eller avsedd utsmyckning. Detta må särskilt påpekas, ty det är alltid en dygd men ifråga om uppbyggelse en nödvändighet. Denna nås endast genom den "sublima enkelheten", den, som låter det sublima, det gudomliga, träda fram i dess eget majestät, där orden icke få bliva "själv-ljud" utan liksom tiga för att låta en högre stämma tala. Det allena är uppbyggelse.

Tacksamt skall ock påpekas det flitiga bruk förf. gör av Bibelns ord, desto mer som i nutida förkunnelse i tal och tryck dessa ofta alltför litet få göra sig gällande, vilket innebär en given "vitaminbrist" i den andliga kosten. I denna bok möta vi jämt Bibelcitat så som eljest numera sällan, och dessa träda levande in i sammanhanget; det är ej mekaniskt insatta "dicta probantia" utan, med en helt annan bild, levande lågor från Gudsuppenbarelsens centralhärd. Och citaten betyda desto mer, som de ju uppbäras av historisk syn på Bibeln.

Det har erinrats om det vetande denna uppbyggelsebok inrymmer. Att detta avspeglar nutidens teologiska tänkande behöver ej sägas. Däremot må det bliva betonat, att vi här möta *den gamla tron*, den allmänligt kristliga, den som i sin tillblivelse är samtidig med Kristi pina, död och uppståndelse och som då fick sitt elds- och andedop. Detta skall betonas, därför att det bestritts antingen av obekantskap med boken eller tillfölje oförmåga att läsa rätt innantill. Man påminnes om Harnacks ord, uttalade i en av hans Olaus Petriföreläsningar: "Vi hava ett femte evangelium, den urkristna församlingens samfällida vittnesbörd — — När Paulus med gudomlig kraft i Rom. 8 kap. skildrar detta liv, så återger han blott, vad han upplevat i sin Herre Jesus Kristus. I detta faktum kan ingen historisk kritik något ändra. Den enkle Bibelläsaren skall endast fortfara att läsa evangelium så, som han hittills läst den, ty ej heller kritiken förmår till sist läsa den annorlunda". Harnack pekar här utöver sin egen teologi. Uppfyllelsen hava vi glädjande nog ej minst i vårt land fått bevittna i den teologiska renässans, som i grunden är en återverkan av den gamla tron. Ovärderliga värden, vilka tidigare skjutits undan som döda relikier, få nu verka som levande sanningar. Så också i passionsboken ifråga.

Det är tre i boken framträdande motiv, som särskilt må påpekas såsom bevis på det senast sagda: inkarnationens och satisfaktionens motiv samt distansmotivet.

*Inkarnationens* sanning, fri från sneda, magiskt influerade konsekvenser, är ju väsentlig för evangeliet, och det är den som uppbär passionshistoriens religiösa idéinnehåll, varför utan denna historia blott blir en mänsklig tragedi men icke en "Guds kraft till frälsning". Inkarnationens väsentliga tanke återfinnes naturligtvis i Ärkebiskopens föregående produktion men får större prägnans här. Förf. före-



tager sig icke det omöjliga att bevisa detta under, men han påvisar det som ett andligt faktum, "det evärdliga undret i världen", att "det var Gud, som i Kristus försonade världen med sig själv", att Gud sålunda här trätt in i människosläktets historia i en mänsklig personlighet, likafullt ett med Gud som med oss. De tre betingelserna härför framkomma också: Israels förberedande tradition, den reserverade platsen för just honom i religionshistorien och, viktigast, hans persons oförlikneliga höghet och renhet, framförallt ådagalagd i lidandessegern.

I betraktelsen över Kristi lidande måste *distansmotivet*, både oändlighets- och kvalitetsavståndet mellan oss och Gud, komma till full rätt, om ej bilden skall bli förfalskad och verkan förfelad. I den Korsfäste möter oss Deus majestatis, ej blott caritatis. "Gud är strängare än vi tänkte. Det är förkrossande att möta den levande Guden. Korset är avskräckande. Passionshistorien angår oss själva. Vi upptäcka syndens allvar". Det är spridda citat av förf., belysande det sagda. Detta motiv har ju särskilt omhändertagits av den s. k. dialektiska teologien, stundom med anspråk på ensamrätt. Dess ensidiga tillspetsning av motsatsen, som vill göra det omöjligt att leva "göttlich" här i tiden och nästan kväver hoppet om att leva "saligt" i evigheten — denna tillspetsning undviks här. I st. göres Pascals ord gällande: "Människan är ovärdig Gud men i stånd att mottaga honom". Men väsensåtskillnaden mellan Gud, "der ganz Andere", och den syndiga och ändliga människan får oavkortat träda fram. Ifråga om den dialektiska teologien med dess tyngd och allvar må dock det tillägget medgivas: den har sin mission i vår tid såsom reaktion och korrektiv; det behöves ej blott universella utan ock *ensidiga* förkunnare, när något skall fram, som skjutits undan.

Framför allt är det *försoningsmotivet*, som ställes i förgrunden och, det är för bok och förf. betecknande, i detta särskilt den ofta utmotade *satisfaktionstanken*. Den är befriad från "juridisk iscensättning, mot vilkens antropomorfism och andra brister mycket är att säga, och ännu mer har blivit sagt. Den gamla formuleringen är i teologien med rätta död, fastän den fortlever i den fromma uttrycksvärlden såsom enkla sinnens kraftiga uttryck för den sanning jag talar om" (s. 421). Denna sanning, "kristendomens kärndogm", har förf. förmått avvinna själva dess kärna. *Huru* Kristi lidande och död kommit oss till godo, kan ju aldrig förklaras med människobegrepp

och människoord, det blir "korsets hemlighet". Men därom har i denna bok sagts något av det bästa, som därom kan sägas, och det betygar sig vara upplevat och tänkt vid korsets fot. Och detta är för förf. "kristendomens kärna". "Att försvaga och förnumstigt bortförklara kristendomens och frälsningens egentliga mysterium duger ej. Erfarenheten av korsets och lidandets makt att upprätta och försona, nyss så gammalmodig och anstötlig, har blivit den mest behövligen av religionens sanningar, ja, *sanningen* — hur man än sedan söker uttrycka den" (s. 429).

Ifråga om förf:s sätt att "uttrycka den" menar jag det vara en vinning, att han framhäver, mer än vad oftast göres, det *ställföreträdande lidandet* i dess förhållande till Gud såsom den *mottagande* och ej blott den verkande. Försoningen är ju en uppgörelse med Gud, den Enes men i honom de mångas. Men uppgörelsen innebär två parters handlande. Bildligt kan det uttryckas så: Korsets armar äro vända åt två håll. Det är *Guds* mot oss utsträckta händer; det är hans kärlek, som utgiver sin Son och därmed sig själv i yttersta lidande, "intill korsets död" men ock intill full seger. Men där är ock *våra* mot Gud sträckta händer genom den andre Adams hängivenhet och lydnad; man kunde våga säga, att även människan var i Kristus och försonade, tillfredsställde Gud. Allvaret i uppgörelsen kräver detta offer, och det är givet ej blott av utan *åt* Gud eller, med det latinska "satisfactio vicaria", Kristus har "satisfierat" och "vikarierat" för oss. Jag får alltså säga: "Till din förtjänst med tron jag flyr, för mig du uppfyllt lagen". "Genom en endas lydnad skola de många stå som rättfärdiga". Rom. 5:12.

Det är denna "Satisfactio vicaria", som mera än eljest är vanligt kommer till sin rätt i denna passionsbok. "Det beundransvärda hos honom är, att han lider för min skull, för din skull" — naturligtvis ej så, att detta betyder en juridiskt tillkommen avlatsrätt, att vikariatets "i st. för" skulle innebära, att vi skulle slippa från lydnad och offer utan i det personliga sammanhang, varunder allt andligt hör, och som förf. uttrycker så: "Andel kunna vi icke vinna i den ställföreträdande gärningen på Golgata endast genom vår tanke. Vårt liv måste införlivas med Frälsaren och hans gärning" (s. 427). Borta är tydligtvis all "barbarisk" vanställning av Guds bilden (en krävd straffsumma o. d.), likaså den legalistiskt rationella vanställningen, men kvar står, synes det, det väsentliga i satisfaktionstanken. Förf.

ger tydligen rätt åt, vad Aulén säger i sin värderika exposé av försoningsmotiven i kvartalsk:s 1:a häfte 1928: "När satisfaktionsteorien upplöses och övergives fördunklas samtidigt gudsviljans radikala, dömande motsättning till syndens onda. Gud är icke den blickade men den blide Guden. Korset förlorar sin dominerande ställning". Det dominerande i korsets försoningsgärning blir likafullt, som sig bör, att "Gud icke blott är utgångspunkten för försoningen utan också alltigenom dess levande och verksamma *subjekt*". "Så allvarlig är Guds kärlek, så brinner Guds hjärta av åstundan att frälsa människorna. Korset vittnar om Guds barmhärtighet. Därför hava de, som behövt tröst, funnit den hos den korsfäste" (s. 429).

Höjdpunkten i boken är jämte det som säges om försoningens hemlighet kapitlen om Nattvarden (XI—XXVIII). Även här har sagts "något av det bästa, som därom kan sägas", ehuru den psykologiska analysen till självprövning ej upptages. Nattvarden återföres till instiftelsens ursprungliga enkelhet. Denna "kenosis" blir till behövlig hjälp för många tvekande och spörjande i nutiden. Nattvardsbordet blir ett öppet bord i Jesu anda, så öppet som evangeliets inbjudan är; det står klar dager över detta gudstjänstens allraheligaste, som ej får vara en sluten mysteriekult med magisk grumling av dess art. Men å andra sidan låter förf. Nattvardens innersta förbliva, vad det är: en *communio mystica* med Frälsaren själv, med alla trogna på jorden och de saliga i himmelen, med de lidande i mänskligheten och med denna överhuvud i kärlekens samhörighet (s. 109—117). Det massivt verkliga i den lutherska nattvardsuppfattningen förändligas men förflyktigas icke; det *är* här, från vilken sida än Nattvarden behandlas. Kommunionen är en "fortsatt inkarnation". Skarpt går förf. till rätta med oandliga tvister, "som snarare vålla ordstrider än främja den Guds ordning, som kommer till fullbordan i tron". Vad han här säger kunde och borde ena i en "concordia pia". Citat tränga sig på men skulle upptaga sidor, ej rader. Ville man taga ut det i sträng mening uppbyggliga bleve det en kostbar "kommunionbok" för vår tid. Just dem som innerst trängta efter den "communio", som ovan angivits, men dock stå som främlingar på avstånd, kan förf. såsom sällan någon annan komma till tals med och bevekande "nödga" dem att komma, bjuda främlingarne att bliva gäster vid bordet. (Jmfr särskilt s. 148—158).

Såsom var att vänta inställer förf., religionshistorikern, sin framställning i det vidaste religiösa sammanhang. De exotiska inslagen

framträda dock på ett sådant sätt, att förf. söker bringa dem att tjäna andakten. Från olika håll möta vi ljusreflexer i släkt med det "sanna ljuset" och i skilda radier löpa dessa fram emot religionernas andliga brännpunkt, där jordens religiösa oro viker för den frid, som evigt varar, sökandet blir till evärdelig besittning. Just i dessa religionshistoriska jämförelser framträder och framhålles kristendomens ojämförlighet. "Ju mer vi intränga i dessa saker, desto djupare blir åtskillnaden" (s. 143). Ingen är bättre än auktor just som fackman framom andra auktoritet för denna åtskillnad och sålunda *emot* den mer och mer påträngande religionssynkretism, som blott är ett utslag av tidens relativism, dess *största* fara, eller löper ut i denna, där den ej från början haft sin utgångspunkt där. Förf. ville hava ett hebréerbrev även för religionerna utanför judendomen, vilket skulle påvisa, huru dessa, särskilt mysteriereligionerna, "skumt förébådade den sanne Herren och Frälsaren" (s. 144). Något av detta har givits oss i denna bok. Just i hebréerbrevets anda finna vi här utan någon störande polemik den grundligaste vederläggning av den s. k. religionshistoriska skolans fusion, där Kristi egen person blir det obekanta och den bekanta urkristendomen går in i helleniskt-orientaliska mysteriekulter. Hela detta nya "oväsen angående den vägen" reduceras här till tre faktorer, som ej på minsta vis ändra något i kristendomens självständiga väsensart. 1) Språkligt sambruk; uppenbarelsereligionen i Nya Testamentet kunde inte kläda sig i det grekiska eller latinska språket utan att färgas av dessa språks gängse uttryckssätt (s. 142). 2) Lån från kyrkans liturgi hos mysteriekulterna. 3) Lån av mysteriefromhetens uttryck och tankar hos kyrkans skriftställare.

Boken har ett "Tillägg" om Kristi uppståndelse — som sig bör. Här bemötes skendödshypotesen, som av känd anledning låtit tala om sig just vid tiden för bokens utgivande, ehuru den hypotesen ej är "skendöd" utan verkligen död ifrån själva dess födelse. I sitt slag orimligt är ock det offentligt gjorda påståendet, att kyrkans primas skulle göra uppståndelsetron till hallucinationer hos de första lärjungarne, alltså till sjukliga hjärnreflexer utan objektiv verklighet, under det att han i st. klart gör gällande, att "tron på uppståndelsen vilar på den korsfästes uppenbarelser för sina lärjungar", alltså är uppenbarelsen av något verkligt ehuru för vanliga sinnen oåtkomligt, att den betyder "ett gudomligt ingripande, ett Guds under". "Faktum kvarstår" (s. 458).

Framför mig ligger en passionsbok, mer än 200 år gammal, med titeln: "Passions Andakt. Predikningar över Jesu lidande av Haquin Spegel, Svea Rikes Erkebiskop". Det är mer än de sista orden, som inbjuda till jämförelse. Ehuru Spegel uppdelar sin utläggning av passionshistorien i predikningar, där det parenetiska får mera rum än det historiska, är hela framställningen även i hans bok anlagd på att åskådliggöra vad som skett i levande bilder utan tyngande begreppsutredningar men med ständiga tillämpningar för det praktiska livet, även dessa mycket åskådliga. Betecknande för hela boken är dess anslagsord: "Eder alla säger jag, som går här framom: Skåden dock och sen till, om någon värk kan vara sådan som min värk" etc. Klagov. 1:2. "Skådandet" är ständigt underlaget för dogmatisk och etisk grundlighet. Härtill bidrager "uttryckets poetiska skönhet, röjande Spegels jämväl vittra begåvning", såsom utgivaren av sista upplagan säger i förordet, där han ock efter Wieselgren citerar en samtida skalds ord om Spegel: "Han hade varit en Ganymedes, som kringskänkt vitterhetens nektar, en Herde, som fört lammen i Saronsdalen". Spegels passionsbok har mera samlad och större uppbyggelsehalt. "Dess ord andas en så glödande kärlek, en så barnaren fromhet, en så levande tro och äro därjämte, oaktat författarens stora lärdom här och där framskyntas, så enkla och klara, att de ingalunda förtjäna att överlämnas åt glömskan" (Utg.). Det har ej heller skett. Sista upplagan utkom 1874, 160 år efter Spegels död. De gamla klassiska andaktsböckerna voro livskraftiga! Nutida överleva ofta ej säsongen. Men det är icke omöjligt, att den nuvarande Ärkebiskopens passionsbok kan *länge* leva i landet; önskvärt är det i varje fall.

Från senare tid och vårt land vet jag ingen passionsbok (som ej är samlade passionspredikningar) att upptaga till jämförelse mer än John Ternstedts: "Den lidande Frälsaren, Betraktelser över Kristi pinas historia" (2:a uppl. 1890). Den har mindre perspektiv, men starkare psykologisk differentiering. Förf. åsyftar ock att teckna levande bilder. Intet talar, säger han, "så mäktigt för sig själv som den lidande Frälsarens bild". Han förmår efter sin gävas art göra oss samtidiga med det heligaste i historien, som det här gäller, på ett levande, andeuppbyggande sätt.

Stora partier av Pontus Wikners sköna verk: "Tankar och frågor inför Människones Son" upptages av lidandeshistorien. Därför kan ett sammanställande, tyvärr ej ingående, vara motiverat. I denna bok

arbetar också det skarpa förståndet under meditationens sänkta vingar. Wikner följer delvis andra tankelinier än Söderblom, och hans behov att ej blott utsäga ett "att" utan ock utgrunda ett "huru" ifråga om försoningen är mera pressande. Han synes mig härvid liksom förf. stanna inför den förut antydda satisfaktionstanken och söka tyda innebörden av Kristi offergärning även från den sidan, att han i yttersta påfrestning fullgör lydndsprovet inför Gud, oss till godo. "Nu är", säger Wikner inför korset, "världshistoriens viktigaste ögonblick — —, ty har icke du bestått provet, så tror jag icke, att någon annan bland historiens hjältar skall bestå det. Men du segrar. Och pris och tack vare dig, att du det gör — — Nu finns det en punkt, på vilken vi med förtröstan och frimodighet kunna peka — — Mänskligheten i det hela är därför icke längre en till döden hemfallen organism" (s. 149—156). Men hur långt Wikner tycker sig skönja meningen, så måste också han låta förståndet vila i tro och tillbedjan. "Jag säger mitt "ja" åt detta stora försoningens faktum — — vilket var just det mitt hjärta behövde" (s. 202).

En passionsbok är i sitt slag också Erling Eidems: "Den lidande Guden", även den en andaktsbok med vetenskapligt underlag, påminnande liksom Eidems populära alster i övrigt om Wikners art och ande: samma starkt förnimbara enhet mellan tänkande och tillbedjan, samma personligt innerliga vädjan till läsaren. Det i a. a. genomförda, av titeln angivna temat verkade som en upptäckt och en betydande sådan för rätt många av dess läsare. I sin universella bok om den allmänliga kristna tron har Aulén upptagit också detta tema såsom "varken mer eller mindre än en kristen grundtanke". Och den måste ju komma med, när man gör allvar av den gudomliga kärlekens aktivitet såsom försoningens subjekt. Aulén påpekar, att den i "närvarande tid med särskild styrka gjort sig gällande snart sagt överallt inom kristenheten" och anför bl. a. litteraturbelägg: N. Söderbloms "Kristi församlings väg i denna tid". I föreliggande arbete ingår naturligtvis denna tanke, dock icke utan tvekan inför dess uttryck. "Är Gud själv inbegripen i kamp, lidande och smärta? Denna föreställning visar, hur oförmögen vår tanke är att fatta och uttrycka Guds väsen. Men en dylik famlande och svindlande föreställning kommer närmare denna tillvaros underliga och tragiska villkor och kristendomens väsen är en betraktelse, som ordnar både Gud och världsloppet till en patent harmoni — —

Guds väg måste gå genom lidande“ (s. 419). I anförda art om “Försoningsmotivet“ talar Aulén ock om temats “risker“ men säger, att dess tanke är “gripen direkt ur kristendomens hjärta“. Vi kunna då tillägga: från Guds hjärta. Därför är den omistlig.

Här måste jag avbryta och avsluta. Boken men ingalunda undert. kan göra anspråk på så pass många sidor i kvartalskriften, som nu upptagits av dessa tankar, vilka sålunda framträda utan anspråk. Till sist må det blott sägas, att denna passionsbok, en andaktsbok för *alla* mottagliga, torde äga sin största betydelse däruti, att förf. här kunnat översätta korsets predikan för bildade nutidsmänniskor, utan att dess “kraft“ och dess “stöttesten“, båda samhöriga, “röjts ur vägen“. Därför skola många tacka honom.

H. HÄGGLUND.

GUNNAR WETTERBERG: *Handbok i kyrkolagfarenhet. Lund 1928. 959 sid.*

Sina kunskaper rörande gällande kyrkliga lagar och författningar ha Sveriges präster sedan många år tillbaka hämtat ur den på Bonniers förlag i flera upplagor utkomna Rydholmska kyrkolagseditionen. I januari 1927 avled prosten Rydholm, men föga mer än ett års tid därefter utsände förlaget en ny, av domprosten G. Lizell och docenten Edv. Leufvén redigerad upplaga. Denna hade svällt ut betydligt, åtskilliga moderniseringar hade vidtagits, men i allt väsentligt var det dock “Rydholms kyrkolag“ som stod kvar. Det såg sålunda ut som om denna även i fortsättningen skulle komma att framstå som en i sitt slag enastående hjälpredda för kyrkans tjänare.

I den av bibliotekarien, teol. lic. Gunnar Wetterberg nyligen utgivna “Handbok i kyrkolagfarenhet“ har det Rydholmska lagverket emellertid fått en svår konkurrent. Man torde rent av kunna ifrågasätta, om icke detta nya arbete kommer att slå igenom och vinna en rangställning hors de concours. Redan i den yttre uppställningen synes mig den Wetterbergska editionen ha ett avgjort företräde framför den Rydholmska. Det otal under årens lopp tillkomna författningar, som i den senare instoppats i den ena eller andra av kyrkolagens 28 paragrafer, har Wetterberg nämligen överflyttat till en särskild avdelning “Lagar och författningar hörande till kyrkolagfarenheten“, i vilken stoffet efter sakliga synpunkter fördelats på

sex underavdelningar: Svenska kyrkans bekännelse, Kyrkans handlingar, Kyrkans ämbeten och tjänster, Organ för kyrklig lagstiftning och administration, Kyrkans egendom och Folkundervisningen. Mot denna nyhet svarar ett i fråga om detaljerna förträffligt orienterande systematiskt register. Den praktiska vinsten härav ligger i öppen dag.

Därtill kommer emellertid det ur historisk synpunkt värdefulla däri, att systematiseringen i görligaste mån ansluter sig till den uppdelning, som går tillbaka till 1571 års kyrkoordning och på det hela taget återfinnes i 1686 års kyrkolag. Som en ur denna synpunkt betydande förtjänst må också framhållas, att utgivaren underkastat den från främmande gods frigjorda kyrkolagens text en ingående jämförelse med originalet. Med mycket lätt hand ha ålderdomliga språkformer moderniserats för att icke "1600-talsdoften" onödigtvis skulle gå förlorad. Särskild uppmärksamhet har han tydligen ägnat åt placeringen inom klammer av numera icke gällande partier. I anmärkningarna finner man i allmänhet skälet till klammersättningen angivet. Talrika hänvisningar till senare tillkomna, i den systematiska avdelningen placerade lagar och författningar göra det möjligt för den som så önskar att på basis av den gamla kyrkolagen orientera sig i gällande rätt.

Utgivarens drift till vetenskaplig grundlighet och förnyad prövning av det historiska källmaterialet framträder även i hans återgivande av prästerskapets privilegier av år 1723. Så långt anmälaren haft tillfälle granska det, synes Wetterbergs privilegieavtryck, utfört efter noggrann jämförelse med en fotostatisk kopia av originalet, i själva verket vara det ur innehållssynpunkt mest korrekta, som överhuvud existerar. C. A. Reuterskiöld, som senast utgivit privilegierna (i "Sveriges grundlagar", Upps. & Sthm 1924), återgiver dessa i den förkortade form, i vilken de återfinnas i Modee's bekanta "Utdrag utur publique handlingar" (I, sid. 482 ff.). A. Bruswitz har i sin edition av "Frihetstidens grundlagar" (Sthm 1916) ett bokstavstroget avtryck men kan icke helt frikännas från felläsningar (jfr. t. ex. § 13 slutet: "tå *mister* enkjan sin giftorätt efter landslag", i st. f.: "då *ärver* (i originalet ändrat till *njuter*) änkan efter landslag"). Då privilegierna närmast ha ett rent historiskt intresse, vore det emellertid önskvärt att Wetterberg i en kommande upplaga återgäve dem utan normalisering av stavning och interpunktion. En och annan vid minutiös granskning störande om också i sakligt avseende betydelslös inadvertens (t. ex. brist på konsekvens vid återgivandet av originalets



kommatering; i § 5 har korrelatet till konung Gustafs brev blivit ett "där" i st. f. "det") borde då också kunna undvikas.

Bland de värdefulla nyheterna i den Wetterbergska handboken må ytterligare nämnas kapitlen om universitetsexamina (med hänsyn tagen till 1927 års nya bestämmelser) och de senaste årens "stadganden rörande rikets nordliga delar" samt sist men icke minst den tredje huvudavdelningen i boken: "Lagar och författningar med anknytning till kyrkolagfarenheten", där man bl. a. finner 1924 års lag om samhällets barnavård återgiven i sin helhet. Här såväl som i de övriga avdelningarna förhöjes bokens värde som uppslagsbok genom talrika kantrubriker. Allt som allt röjer utgivaren av den nya kyrkolagseditionen en säkerhet och självständighet i greppet på den föreliggande uppgiften, som verkar förtroendeingivande och torde tillförsäkra hans arbete spridning och uppmärksamhet långt utanför de å ämbetets vägnar närmast intresserades krets.

ERNST NEWMAN.

C. I. SCHARLING (m. fl.): *H. L. Martensen, hans tanker og livssyn.*  
*P. Haase & Söns Forlag, Köbenhavn 1928. 152 sid.*

Det är ytterst förvånande att det skall ha gått mer än 40 år efter Martensens död utan att någon bok blivit skriven om honom och hans teologi. Och dock var Martensen en centralgestalt inom 1800-talets danska teologi, ja icke bara inom den danska utan också inom den nordiska överhuvud. Hos oss i Sverige har han förmodligen blivit mera läst än t. o. m. i Danmark. Alltsedan E. G. Bring introducerade honom i Lund på 1840-talet, har han i vårt land haft en ständig läsekrets ända in på detta århundrade. Hans dogmatik har studerats vid våra universitet i mera än femtio år och hans etik endast så mycket mindre som betingas av detta — eljest ännu mera omhuldade — arbetes något senare utgivningsdatum. Intet svenskt teologiskt originalverk har under 1800-talet ens tillnärmelsevis studerats vid våra akademier i samma utsträckning som Martensens systematiska huvudarbeten.

Därför skall också helt visst den bok om Martensen, som nu utgivits av doktor Scharling, finna läsare i Sverige — detta så mycket mera som boken är synnerligen instruktivt och intressant skriven. Man får en mycket god bild både av Martensens egna huvudtankar

och av hans ställning inom dansk teologi och kyrka. Största delen av innehållet stammar från utgivaren själv: dr Scharling har i olika kapitel behandlat kirkesynet, mystik og teosofi, kristendom og humanitet, Martensens syn på det aestetiske, Grundtvig — Martensen — Vilhelm Beck, Martensen og vor tid. Därjämte har dr M. Neiiendam (vilkens bok om Frikirker og sekter för icke så länge sedan recenserades i denna tidskrift) bidragit med ett kapitel om Martensen, Mynster og Kierkegaard samt sogneprest Joh. Fog-Petersen med en studie över ämnet Martensen og det sociale spøragsmaal.

Martensens tid ligger nu långt bakom oss. Boken vill givetvis i första hand sprida ljus över Martensen och det skede han tillhörde. Men utgivaren söker också — icke utan framgång — uppvisa att åtskilligt i den celebre danske teologens tankevärld just i våra dagar vunnit förnyad aktualitet.

GUSTAF AULÉN.

THEODOR ODENWALD: *Protestantische Theologie, Überblick und Einführung, Sammlung Göschen, 1928. 136 sid.*

HORST STEPHAN: *Die systematische Theologie, (i Die evangelische Theologie, ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben), Buchhandlung des Waisenhauses, Halle 1928, 93 sid.*

Båda dessa skrifter vilja giva en överblick över den systematiska teologiens nutida läge. Under det att Odenwalds behandling av ämnet mera har karaktären av en principiellt lagd debatt, ger Stephan oss en översiktlig framställning av de senaste tio årens rika systematiska litteratur och försöker därvid så mycket som möjligt undvika att bedöma denna litteratur från ensidigt partifärgade synpunkter. Sådana överblickar ha ett dubbelt värde i en tid, vilken så som den närvarande utmärker sig för såväl en mer än vanligt stor produktivitet som starka brytningar. Båda dessa böcker göra god tjänst och komplettera på ett lyckligt sätt varandra. Odenwald leder oss rakt in i den mest brännande teologiska debatten, och Stephan är med sin enastående kännedom om såväl äldre som nyare teologisk litteratur en mycket sakkunnig ciceron också när det gäller den nutida teologins irrgångar. Det är väl icke alltid sagt att man utan vidare kan under-

skriva de båda författarnas omdömen, men ingen skall kunna taga del av deras framställningar utan att få sin kunskap om nutida teologi avsevärt berikad.

GUSTAF AULÉN.

JENS NÖRREGAARD: *Augustinus' väg till kristendomen. Svenska kyrkans diakonistyrelses förlag. 1928. 215 sid., pris kr. 3:75.*

Det måste hälsas med synnerligen stor glädje att vi nu på svenskt tungomål fått en Augustinusbok av den utmärkte danske Augustinus-kännaren professor Nörregaard. Ingen kan vara mera skickad än han att teckna Augustinus' ungdoms och tidiga mannaålders inre historia. Det behöver knappt sägas, att innehållet sakligt sett tillfredsställer de högsta anspråk. Men vad som kan behöva sägas är att Nörregaards framställning med den förnämliga sakligheten förenar den klaraste och genomskinligaste form samt därför är i hög grad tillgänglig för alla som intressera sig för den store afrikanske tänkaren.

GUSTAF AULÉN.



29. 7. 1929