

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

ÅRGÅNG 4

1928

HÄFTE 3

I N N E H Å L L

	Sid.
Från den teologiska samtiden	211
Till förståelsen av Jesu liknelser av ANDERS NYGREN	217
Lilla katekesens svenska gestalt av AUGUST JOHANSSON	237
Det kyrkliga läget i Holland av AXEL MELIN	263
Max Scheler av OSKAR KROOK	273

Teologisk litteratur:

Den nya Nestle av E. Eidem	277
Lausanne-litteratur av Y. Brilioth	289

Diskussionsinlägg:

Är den religiösa sanningsfrågan ett vetenskapligt problem eller icke? av G. G. Rosenqvist och Anders Nygren...	305
--	-----

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Et t *tyskt-svenskt teologkonvent* hölls 21—30 augusti i Uppsala. Den närmaste initiativtagaren till detta möte var väl prof. Carl Stange, Göttingen, vilken under en följd av år ordnat och lett tyska teologmöten i sitt fädernesland. När man nu från tyskt håll livligt åstundade att komma till Sverige och att träda i närmare kontakt med den svenska teologin, låg häri bl. a. en växande uppskattning från tyskt håll av nutida svensk teologi. Vid de ovan omtalade tyska teologmötena ha tidigare sporadiskt också svenska föreläsare medverkat: professorerna Runestam, Nygren och Bohlin. Det nu avhållna Uppsalamötet bevistades av omkring 200 teologer, varav ungefär lika många deltagare från Tyskland som från Sverige. Föreläsare voro från tyskt håll: prof. P. Althaus, Erlangen, prof. J. Hempel, Göttingen, prof. R. Hermann, Greifswald, prof. R. Hupfeld, Rostock, prof. Carl Stange, Göttingen; från svenskt håll: biskop E. Billing, Vesterås, rektor M. Björkquist, Sigtuna, prof. T. Bohlin, Åbo, docent G. Ljunggren, Uppsala, prof. A. Nygren, Lund, prof. A. Runestam, Uppsala, vilken sistnämnde hade det huvudsakliga arbetet med ordnandet och ledningen av Uppsalakonventet. Vid mötets avslutning framfördes av prof. C. Stange en inbjudning till ett nytt teologkonvent i Göttingen nästa år. De vid Uppsalakonventet gjorda erfarenheterna synas tala för ett fortsatt arbete på den inslagna vägen, om än i så fall vissa omläggningar kunna vara önskvärda i riktning av bredare tysk basis.

* * *

Den andra *engelsk-tyska teologkonferensen* ägde rum den 11—17 augusti i Wartburg vid Eisenach. Dessa intima teologkonferenser ha sitt upphov från det ekumeniska mötet i Stockholm och ordnas av den från detta möte framsprungna kommissionen för ekumeniskt samarbete mellan teologie professorer (ordf. är prof. Deissman, med-

lem för Sverige prof. Aulén). Den första engelsk-tyska teologkonferensen hölls våren 1927 i Canterbury. Förhandlingsämne var då gudsrikesbegreppet. Årets förhandlingsämne var kristologin, Wartburgskonferensens medlemmar voro 14: prof. P. Althaus, Erlangen, prof. Aulén, Lund, dean Bell, Canterbury, prof. Creed, Cambridge, prof. Deissmann, Berlin, prof. Frick, Giessen, sir Edw. Hoskyns, Cambridge, prof. G. Kittel, Tübingen, prof. Micklem, Kingston, (Canada), Dr. Mozley, Reading, Dr. Rawlinson, Oxford, Lic. Sasse, Berlin, prof. K. L. Schmidt, Jena, prof. Vollrath, Erlangen. Dessutom var ärkebiskop Söderblom hela tiden närvarande såsom konferensens gäst.

Konferensen hade enastående möjligheter: alla deltagarna voro fackmän, mestadels exegeter och systematiker; medlemmarnas antal var lagom stort för att en verkligt fruktbar diskussion skulle kunna komma till stånd; de förtjänstfullt korta och koncentrerade föredragen, behandlande kristologiens olika huvudfrågor, voro på förhand tryckta på tyska och engelska — hela konferenstiden kunde därför komma diskussionerna tillgodo. Den enda olägenheten var att — på grund av några medlemmars bristande språkkunskap — alla anföranden måste tolkas till resp. tyska eller engelska. Förhandlingsämnet var synnerligen väl valt, ägnat att låta den samtida teologiens mest brännande frågor, både de historiska och de systematiska, fullt komma till sin rätt. Diskussionen gav också en utomordentligt allsidig överblick över den evangeliska teologiens nutida läge. Till det intressantaste och lärorikaste hörde givetvis konfrontationen mellan den lutherska teologtypen med dess starka förankring i reformationen (Luther) och den anglikanska med dess starkare orientering åt det gammalkyrkliga arvet. Med avseende på den historiska frågan om urkristendomens ställning i allmänhet och dess kristologi i synnerhet mötte man på konferensen en i många fall rent förbluffande samstämmighet — det föreföll som om man tämligen skulle kommit över det tillstånd av kaos, som ännu för några år sedan rådde inom den nytestamentliga forskningen. Särskilt betonades från alla håll starkt, att den bakgrund, mot vilken urkristendomen framträder först och främst är det gamla testamentet ("den bibliska linjen").

De vid konferensen framlagda föredragen komma att tryckas dels i Theologische Blätter dels i Theology. Det beslöts även att konferensmedlemmarna 1929 skulle tillsammans på tyska och engelska utge ett samlingsverk, i vilket konferensens huvudämne — kristologin — från olika synpunkter skulle behandlas. I sammanhang härmed kan nämnas att man för 1929 också planerar ett engelskt-nordiskt teologmöte.

* *
*

Båda de nytestamentliga professurerna vid våra svenska universitet ha under de senaste månaderna fått nya innehavare. Den nye Lunda-professorn — Erling Eidem, en av vår tidskrifts redaktörer — behöver ingen presentation. Men väl må det vara Svensk teologisk kvartalsskrift tillåtet att bringa den från vårt västra broderland kommande Uppsalaprofessorn Anton Fridrichsen en hjärtlig välkomsthälsning. Det är en källa till odelad tillfredsställelse att nu svensk teologi får räkna honom såsom en av sina egna.

* *
*

En livlig teologisk verksamhet avbröts oväntat genom direktorn vid det praktiskt-teologiska övningsinstitutet i Uppsala, professor EDVARD LEUFVÉNS i våras timade bortgång. Leufvén började sin vetenskapliga bana med en filosofisk avhandling men övergick snart till teologien och utvecklade där inom skilda discipliner ett omfattande författarskap. Huvudparten av hans arbete kom den praktiska teologiens skilda grenar till godo, men Leufvén medhann även att meritiera sig för professuren i teologisk encyklopedi och teologiska prenotationer. Hans viktigaste insatser torde vara de undersökningar, som behandla upplysningstidens homiletik och liturgi (Magnus Lehnberg, Upplysningstidens predikan I och II, Svenska högmässoritualen 1789—1811). Leufvén tog även livlig del i praktiskt kyrkliga frågor och utgav under en följd av år Svensk Kyrkotidning. Som handledare av de praktiska övningarna var han högt skattad av sina lärjungar.

* *
*

Genom underhusets förnyade vägran att godtaga förslaget till alternativ liturgi för Englands kyrka, som efter att ha undergått en obetydlig revision ånyo framlagts för detsamma, har en ganska komplicerad situation inträtt. Majoriteten för avslag var denna gång något större än vid förra behandlingen av frågan. Man må fullt erkänna äktheten av det protestantiska patos, som varit den starkaste drivkraften vid motståndet, men det bör då också ihågkommas, att de som med sina röster ytterst avgjort frågan varit personer, som icke tillhöra den kyrka, vars liturgi det är fråga om, nämligen parlamentsledamöterna från Skottland, Irland och Wales — i vilka områden den engelska kyrkan icke är statskyrka. Hade endast ledamöterna för England, av vilka dock ett stort antal äro frikyrkliga, deltagit i behandlingen, hade utgången blivit en annan. Beslutet visar en betänklig oförmåga att inse och erkänna det faktiska läget inom Englands kyrka. Det är tämligen allmänt erkänt, att bönboken av år 1662 ingenstädes, varken av hög- eller lågkyrkliga, fullständigt iakttages och att dess normer äro för tränga för det religiösa liv, som nu levas inom kyrkan. Avsikten med den föreslagna alternativa liturgien var att skapa en ordning, som svarade mot det nutida läget och gav utrymme åt de olika riktningar, som finnas inom kyrkan, och med vilkas existens man måste räkna som ett faktum. Såsom det påpekades i ett anförande av premierministern under debatten i underhuset, är det egendomligt för Englands kyrka, att den rymmer inom sig två mycket olika traditioner och fromhetstyper, och det ligger jämväl en rikedom i att dessa båda riktningar kunna befrukta varandra och genom sin motsättning och samverkan främja en fortsatt utveckling. Konsekvensen av parlamentets beslut vore egentligen ett utskiljande ur kyrkan av hela den anglikatolska fraktionen. Men denna konsekvens torde ingen av förslagets mera besinningsfulla motståndare på allvar vilja draga — det skulle innebära en mycket ödesdiger kraftförlust för kyrkan och ett uppreparande av några av de värsta misstagen i Englands andliga historia, jämförligt med den metodistiska rörelsens förvandling från en inomkyrklig väckelse till en frikyrkobildning.

Påfallande är emellertid, att utgången på kyrkligt håll tagits med större jämnmod än man kunnat vänta. Väl har en av statskyrkosy-

stemets tidigare mest uppriktiga försvarare och en av kyrkans skarpaste intelligenser, biskop Henson i Durham, nu med stor energi framhållit skilsmässa mellan stat och kyrka som den följdriktiga lösningen av konflikten. Men i allmänhet synes man vara ganska ovillig att draga denna radikala konsekvens. Delvis beror väl detta därpå, att förslaget i dess reviderade gestalt haft emot sig en så pass betydande minoritet inom kyrkan, sammansatt av de båda extrema flyglarna på hög- och lågkyrkligt håll, att den nya ordningens genomförande säkert skulle ha stött på ganska stora svårigheter. Klart är i varje fall, att man för en ganska lång framtid måste avstå från varje försök att på laglig väg ordna gudstjänstlivet, och att de nuvarande kaotiska förhållandena sålunda komma att fortfara. Väl komma biskoparna att sträva efter att hålla avvikelserna från den gällande liturgien inom de gränser, som uppdragits i det nu förkastade förslaget. Men man kan betvivla, att det nu skall lyckas dem att åstadkomma några mera betydande modifikationer i anglokatolsk praxis — särskilt då man nu här kan åberopa sig de mest auktoritativa erkännanden av omöjligheten av att kräva absolut konformitet med den gamla boken. Sålunda kommer protestantismens sak ingalunda att ha någon reell vinning av utgången i parlamentet.

Klart är emellertid, att saken också har viktiga kyrkorättsliga konsekvenser, och konflikten har väckt till nytt liv diskussionen av förhållandet mellan stat och kyrka, av parlamentets och kyrkomötets inbördes förhållande. Sannolikt kommer man härvid att följa den väg, som utpekades av ärkebiskopen av Canterbury i hans stora inledningsanförande vid det sista sammanträde av kyrkomötet, där han presiderade. Han föreslog här tillsättandet av en kommitté av kyrkomän och politiker för att uppta frågan om en ny gränsreglering mellan statens och kyrkans organ till grundlig prövning.

Om än det liturgiska reformförsökets misslyckande givetvis måste kasta en viss skugga över den gamle ärkebiskopens sista år som kyrkans ledare, är det dock allmänt känt, att hans beslut att träda tillbaka från sin ansvarsfulla post är helt oberoende av denna motgång. Tydligt är också, att hans personliga anseende icke lidit något avbräck genom vad som skett. Detta har offentligen betygats av förslagens främste motståndare i parlamentet, sir W. Joynson Hicks.

Huruvida de omplaceringar inom hierarkien, som bli en följd av d:r Davidsons tillbakaträdande, kunna påverka sakens vidare utveckling, därom är det ännu för tidigt att uttala någon mening. Genom d:r Cosmo Gordon Langs förflyttning från York till Canterbury kommer givetvis kontinuiteten att bevaras, även om dennes personliga sympatier gå i mer högkyrklig riktning än företrädarens. Av den blivande ärkebiskopen i York, d:r William Temple (förut biskop i Manchester), skulle man möjligen kunna vänta sig mer energiska initiativ. I en nyligen utgiven skrift om förhållandet mellan stat och kyrka har han emellertid uttalat sina sympatier för strävandena att bereda kyrkan större självbestämmanderätt utan "disestablishment". Temple är tvivelsutan ett av den engelska kyrkans bästa huvud och en av dess friskaste viljor i nutiden. Tidigare har han framträtt som ledare dels av "Life and liberty"-rörelsen, som väsentligt bidrog till den nya kyrkoförfattningens genomförande, dels som ordförande i "Copec"-konferensen. Hans starka sociala intressen har lett honom till nära samverkan med arbetarrörelsen. Men samtidigt är han en av den anglikanska världens intressantaste spekulativa teologer. Hans kraftiga begåvning och andliga som kroppsliga vitalitet gävo honom en framskjuten ställning vid konferenserna i Lausanne och Jerusalem — det märkliga missionsprogram, som utgick från den senare sammankomsten, hade väsentligen redigerats av honom. Det evangeliska kyrkolivet torde för den närmaste framtiden ha att räkna med honom som en av sina märkesmän.

TILL FÖRSTÅElsen AV JESU LIKNELSER

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

När man söker tränga in till det centrala och egenartade i Jesu förkunnelse och till själva syftet med hans verk överhuvud, möter man i Jesu liknelser ett lika viktigt som svårbearbetat material. Sedan gammalt har man redan i själva liknelseformen trott sig spåra något av den originalitet, som gav löfte om att man i Jesu liknelser skulle få ledning att upptäcka det nya och egenartade i hans förkunnelse. Så mycket står i varje fall fast, att man icke vid tolkningen av Jesu gärning bör gå förbi det bidrag, som liknelserna härför erbjuda. Men å andra sidan ha dessa liknelser själva erbjudit så stora vanskligheter för tolkningen, att det resultat, de avkastat, blivit tämligen minimalt. Det som under gångna tider framför allt stått i vägen för ett fruktbart användande av Jesu liknelser har varit den "allegoriska tolkningen", som öppnade dörrarna på vid gavel för allsköns godtycklighet. Med hjälp av denna tolkningsmetod har man kunnat få Jesu liknelser till att betyda nästan vad som helst, men därmed också gjort dem oanvändbara vid försöket att klargöra, vad Jesus egentligen ville.

Det är först på senare tid, man lyckats metodiskt övervinna detta godtycke. Den som framför andra bidragit till att bringa klarhet och reda på detta område är ADOLF JÜLICHER, som i sitt monumentalare arbete "Die Gleichnisreden Jesu" (2. Aufl. 1910) — delvis i anslutning till B. Weiss — med utomordentlig skärpa och konsekvens gjort gällande, att vi i Jesu liknelser icke hava att göra med allegorier, utan med "egentligt tal". Då detta arbete, trots all kritik, som riktats mot detsamma både i fråga om enskildheter och med avseende på dess huvudtes, betecknar en vändpunkt i uppfattningen om Jesu liknelser, och då härtill kommer, att det genom sin strängt konsekventa enhetlighet mer än något annat arbete är ägnat att förbereda en fortsatt diskussion, vilja vi låta Jülichers liknelseteori tjäna som utgångspunkt för den följande framställningen.

I. ANALYS AV JÜLICHERS LIKNELSETEORI.

1. *Huvudtesen.* Liknelsen är en jämförelse: vad som gäller på ett område jämföres med vad som gäller på ett annat. Den fullt utbildade liknelsen innefattar alltså två delar, en bildhälft och en sakhälft, och meningen med liknelsen är att genom det förhållande som äger rum inom bildhälften åskådliggöra ett analogt förhållande, som äger rum inom sakhälften. "Man berichtet einen einfachen Sachverhalt, der den Anwesenden zu überraschend kommen möchte. Darum stellt man einen ähnlichen Fall daneben, wogegen kein Widerspruch zu erwarten ist — so merkt der Zweifler, dass, was ihm dort unerhört däuchte, ihm anderswo geläufig ist, und das Alltägliche hilft ihm das Ungewöhnliche erkennen und seinem Erkenntnischatze zufügen" ¹⁾. En förutsättning för den jämförelse, som liknelsen åsyftar, är då tydligen, att man icke på något sätt blandar ihop bildhälft och sakhälft, utan låter vardera behålla sin mening. Sålunda har t. ex. bildhälften sin fullkomligt självständiga mening, och detta är villkoret för att den överhuvud taget skall kunna användas som illustration till ett förhållande, som äger rum inom sakhälften.

Om liknelsen alltså är en jämförelse, och kort sagt går ut på att illustrera det obekanta med tillhjälp av ett bekant, så karakteriseras allegorien åter därav, att den icke vill jämföra, utan ersätta. Varje bild, som här brukas, betyder icke vad den enligt ordalydelsen synes betyda, utan den har en annan, fördold mening, och måste följaktligen tydas, översättas, ersättas med detta andra. När man nu sedan gammalt velat "tyda" Jesu liknelser, så har detta berott därpå, att man förväxlat dem med allegorier. Häremot hävdar nu Jülicher med allt eftertryck, att Jesu liknelser icke äro allegorier, utan liknelser i egentlig mening. Och såsom sådana kunna de icke "tydas". En liknelse är icke till för att tydas, utan för att användas. Bildhälften i en liknelse har ju till uppgift att tjäna som illustration för sakhälften. Om den nu vore så dunkel, att den ej kunde förstås utan tydning, så vore den uppenbarligen föga ägnad som illustration; med andra ord, en liknelse, som behöver tydas är en förfelad liknelse.

¹⁾ A. JÜLICHER: Die Gleichnisreden Jesu, 1910, Bd I, sid. 73.

Två ting ligga inneslutna i denna Jülicher's huvudtes: 1. Det är icke de enskilda begreppen i bildhälften som motsvara var sitt begrepp i sakhälften, utan det är *relationen*, som erbjuder analogi. Alltså, för att taga ett konkret exempel: i liknelsen om den förlorade sonen betyder den förlorade sonen icke människan, fadren betyder icke Gud, utan vad liknelsen vill säga är fastmer detta, att Guds *förhållande* till den till honom återvändande människan har sin analogi i den här omtalade fadrens *förhållande* till den återvändande sonen. 2. Men detta innebär vidare, att liknelsens hela intresse samlar sig till *en enda punkt*. I en allegori, där varje relationsled skall översättas till sin åsyftade motsvarighet, kommer intresset att lika fördelas över ett flertal punkter; i liknelsen däremot, där relationsleden i och för sig ingenting betyda, utan där allt koncentreras sig kring relationen själv, måste — eftersom denna är en — också tyngdpunkten i varje liknelse bliva en enda. Allt tillspetsar sig till *ett förhållande*, som skall belysa ett analogt förhållande på det andra (religiösa) området. Varje liknelse vill "nur *einen Satz, einen Gedanken*, sei es durch eine von fremdem Boden hergeholte Stütze befestigen, sei es durch Individualisierung veranschaulichen und einprägen" ¹⁾.

2. *Den sekundära tesen*. Den här framställda tankegången innehåller i grunden allt vad som behöves för att draga en klar och bestämd gränslinje mellan allegori och liknelse. Här skulle Jülicher alltså ha kunnat sätta punkt, utan att hans liknelseteori därför blivit ofullständig. Men han stannar icke här. Vid sidan av denna tankegång löper hos honom en annan, åt vilken vi nu också måste ägna några ord. Eller noggrannare uttryckt, det är icke egentligen fråga om två tankegångar, som fogas till varandra eller löpa jämsides; utan hos Jülicher förekomma de förenade till ett. I det föregående ha vi renodlat en tankelinje, som hos Jülicher icke förekommer i denna isolering, utan i intimaste förbindelse med den tankelinje, till vars framställning vi nu övergå.

Skillnaden mellan allegori och liknelse kan nämligen enligt Jülicher också bestämmas sålunda: under det att det för allegorien är nog, om det däri berättade blott äger en viss *möjlighet*, kännetecknas

¹⁾ O. a. a., I, sid 117.

däremot liknelsen därav, att det som berättas i dess bildhälfte måste vara *ofrånkomligt nödvändigt*, höjt över varje tvivel. Om allegorien heter det: „Die Allegorie entbehrt der inneren Notwendigkeit. Pure Unmöglichkeiten, das geradewegs Unnatürliche, grobe Widersprüche in ihr auftreten zu lassen, hütet sich ein geschickter Erzähler; aber mehr als die Glaublichkeit, die Möglichkeit dessen, was seine *Worte* besagen, strebt er nicht an. Interesse, Staunen, gesteigerte Aufmerksamkeit will er seinen Bildern erwerben; dass sie den Beschauer gefangen nehmen, durch Naturwahrheit überführen und überwältigen, erwartet er nicht“¹⁾. Om liknelsen åter heter det: „Bekannt, klar, vor jedem Einwand gesichert muss in der Bildhälfte des Gleichnisses alles sein. Wenn der Hörer da nicht zu einem schlichten: das muss so sein, oder: das ist so, gezwungen ist, wenn er dazu die Achseln zuckt oder mit einem: Möglich! sich umwendet, dann hat der Gleichnisbildner Zeit und Mühe vergeudet“²⁾. På detta sistnämnda drag hos liknelsen lägger Jülicher allra största vikt. Bildhälfthen i en liknelse får icke innehålla något, som kan vara ägnat att väcka tvivel hos åhöraren. I så fall skulle liknelsen motverka sitt eget syfte. Skall liknelsen svara emot sitt ändamål, så måste den däri använda bilden vara så vald, att den omedelbart vinner gillande och godkännande; den måste hos åhöraren framtvinga ett obetingat ja till det som berättas; han skall vara nödsakad att inför bildhälfthens innehåll medgiva: så går det verkligen till i världen, så måste det vara — för att sedan med tillhjälp av denna insikt lära förstå, att något motsvarande gäller på det andra (andliga) området.

Man kunde nu fråga sig: vad har denna senare tes — att det i liknelsens bildhälfte framställda måste vara något ofrånkomligt nödvändigt — att göra med vad vi i det föregående betecknat såsom huvudtesen. Till att börja med förefalla de båda tankarna att stå där tämligen isolerade vid sidan av varandra utan något nödvändigt inre sammanhang. Man förstår icke, varför endast det, som äger ofrånkomlig nödvändighet, är användbart som illustrationsmedel. Hos Jülicher finns det emellertid ett förbindelseled, en tanke som samman knyter de eljest relativt fristående teserna: tanken på *liknelsen*

¹⁾ O. a. a., I, sid. 66.

²⁾ O. a. a., I, sid. 74.

som *bevismedel*. Liknelsen skall enligt Jülicher icke endast illustrera det förhållande, som råder inom sakhälften, utan den skall tillika demonstrera det, bevisa det. Under sådana förhållanden inser man omedelbart, varför endast det, som är höjt över varje tvivel, endast det som bär den ofrånkomliga nödvändighetens prägel och utan vidare tilltvingar sig åhörarens erkännande, är användbart. Illustrera kan man också med tvivelaktigt material, beviset däremot kräver en oomtvistlig utgångspunkt. Tack vare införandet av tanken på liknelsen som *bevismedel* kan Jülicher alltså hävda, att det är något karakteristiskt för liknelserna att vara evidenta, ofrånkomliga framställningar av ett naturligt förlopp. Därmed har han funnit en ny, av honom flitigt använd måttstock för att skilja mellan liknelse och allegori.

När Jülicher nu med denna måttstock går till Jesu liknelser, så finner han att de även i detta avseende i allmänhet dokumentera sig såsom verkliga liknelser. Det sannolikas gräns är här nästan aldrig överskriden; de flesta liknelserna förete en glänsande naturfärg: det kan icke falla åhöraren in att tveka eller dröja med sitt erkännande. Fariséen och publikanen i Luk. 18:9 ff. äro så plastiskt skildrade, att man redan är färdig med sitt omdöme långt innan det vid slutet av liknelsen uttryckligen fälles. Mannen, som inbjöd till gästabud, kunde under de givna omständigheterna icke handla annorlunda än han enligt Luk. 14:21 ff. gör. Och i liknelsen om den förlorade sonen (Luk. 15:11 ff.) finner Jülicher varje enskilt drag så "oklanderligt motiverat", att åhöraren icke kan annat än instämma¹⁾.

Vår analys av Jülicher's liknelseteori har fört oss till att inom densamma skilja mellan två olika tankegångar, två av varandra relativt oberoende teser. Enligt den ena ha Jesu liknelser att gälla som verkliga liknelser, ej som allegorier; de äro följaktligen ej avsedda att tydas, utan fastmer att användas såsom illustration av ett analogt förhållande inom det religiösa livet. Härtill fogas nu den andra tesen, att liknelserna äro *bevismedel*; eftersom det i bildhälften berättade skall tjäna som utgångspunkt för beviset kräves följaktligen, att det med ofrånkomlig nödvändighet skall tilltvinga sig åhörarens bifall. När vi betecknat den förra tesen såsom huvudtes och den senare

¹⁾ O. a. a., I, sid. 66.

såsom den sekundära tesen, så ha vi därigenom givit uttryck åt en viss gradering, och det återstår nu att giva svar på frågan: med vad rätt göra vi denna gradering? med vad rätt stämpla vi tesen om liknelserna såsom bevismedel som sekundär? Hos Jülicher gripa dock de båda teserna — såsom vi redan antytt — så in i varandra, att det är svårt att säga, vad som här är primärt och sekundärt. Skall man det oaktat göra denna skillnad, så finns det vissa tecken, som rent av tyda på, att tanken om liknelserna såsom bevismedel för Jülicher varit den primära. Den föreligger nämligen ganska utpräglad redan hos hans föregångare, Bernh. Weiss; och då Jülicher anknyter till honom, så är det framför allt vid denna sida av liknelseteorien han fäster sig. "Es ist eines der grössten Verdienste von B. Weiss, dies energisch betont zu haben. 'Die Parabel will beweisen'. Den Satz hat er seit 1861 unentwegt verteidigt. Und beweisen kann man immer nur eines auf einmal. 'Die Deutung der Parabel kann nur in einer allgemeinen Wahrheit liegen, die aus der Übertragung der dargestellten Regel auf das Gebiet des religiös-sittlichen Lebens, auf die Ordnung des Gottesreiches sich ergibt" ¹⁾). Beviset spelar alltså ingalunda någon blott sekundär roll i Jülicher's liknelseteori. I det anförda citatet bildar bevistanken centrum, och vad vi ovan betecknat som huvudtesen ligger inkapslat däri såsom en sekundär följsats. Om vi icke desto mindre betrakta den på bevistanken byggande tesen som sekundär, så har detta sin grund i dess sakligt sett mindre centrala ställning vid bestämmandet av liknelsens struktur. Vill man avgränsa liknelsen från allegorien, så låter detta sig mycket väl göra, utan att man alls behöver reflektera över frågan, i vad mån liknelsen gör anspråk på att bevisa. "Huvudtesen" är såtillvida av mera central betydelse för liknelseteorien, som den innehåller det som gör liknelsen till liknelse. Där man råkar i konflikt med huvudtesen, förlorar liknelsen sin karaktär och blir något helt annat: en "liknelse", däri t. ex. de enskilda begreppen skola översättas till eller ersättas med andra begrepp, är icke någon verklig liknelse, utan en allegori. I jämförelse härmed är det en sekundär fråga, i vad mån liknelsen är ägnad som bevismedel och i vad mån bildhäftens innehåll är ofrånkomligt nödvändigt. På sin höjd kan

¹⁾ O. a. a., I, sid. 105.

denna senare fråga i vissa fall vara av betydelse för liknelsens verkningkraft; dess karaktär av liknelse är icke beroende därav. En liknelse, som bär de i huvudtesen omförmälda dragen, är en liknelse, även om den icke bevisar något. Måhända vill den alls icke bevisa, utan blott illustrera.

II. VERKLIG LIKNELSE ELLER ALLEGORI?

Det resultat, till vilket den föregående analysen fört, är av betydelse för vår fortsatta undersökning framför allt därigenom att den ådagalagt, att de båda teser, som i Jülichers liknelseteori äro förenade till ett, i själva verket äro relativt fristående i förhållande till varandra. Den ena kan icke utan vidare härledas ur den andra. Förbindelsen dem emellan är ej av den art, att de stå och falla med varandra. Fastmer består den möjligheten, att undersökningen kan föra till positivt resultat för den ena och negativt resultat för den andra tesen. Det är därför nödvändigt att mer än som i allmänhet skett i diskussionen om dessa frågor behandla de båda teserna var för sig. Vi behandla alltså först frågan, om Jesu liknelser äro att betrakta såsom verkliga liknelser eller allegorier, för att sedermera undersöka, i vad mån de äro avsedda att lämna bevis för vissa allmänna religiöst-etiska satser.

I den hittillsvarande diskussionen har den förra frågan avgjort trätt i förgrunden. Man har mot Jülichers liknelseteori invänt, att den dragit en alltför skarp gränslinje mellan liknelse och allegori, att det i verkligheten icke förekommer så renodlade liknelser som Jülichers teori förutsätter, samt framför allt, att Jesu liknelser ingalunda äro så fria från allegoriska inslag, som Jülicher velat göra gällande. I det väsentliga torde dock Jülichers *huvudtes*, trots denna kritik, hava träffat det rätta.

Vad först gränslinjen mellan liknelse och allegori beträffar, kan den uppenbarligen i en teori om liknelsens struktur ej göras för skarp. Att här vilja vederlägga teorien med en hänvisning till det faktiskt givna och att vi där sällan påträffa så renodlade exempel som teorien opererar med är ungefär lika förfelat, som om någon gentemot geometriens tal om linjen såsom ägande utsträckning i blott

en dimension riktade den invändningen, att varje empiriskt given linje visar sig ha en viss bredd, om än aldrig så liten, och sålunda menade sig kunna empiriskt vederlägga definitionen på linjen. I båda fallen är det fråga om *menings*-begrepp, som till sin art äro fullkomligt oavhängiga av det empiriskt givna. Med linje *menar* jag icke ett empiriskt faktum även om jag låter den vid de geometriska operationerna representeras av ett dylikt. På samma sätt med liknelsen: därmed *menar* jag något annat än allegori, även om varje empiriskt given liknelse skulle visa sig uppblandad med allegoriska inslag. Och vad vi mena med liknelse, torde hava erhållit ett ganska träffande uttryck i Jülicher's huvudtes.

Om teorien som sådan alltså är oberoende av det empiriska materialet, så blir förhållandet naturligtvis ett annat, då vi gå vidare till frågan om denna teoris tillämplighet på Jesu liknelser. Går man med frågan: verklig liknelse eller allegori? till en undersökning av Jesu liknelser, så borde det icke kunna betvivlas att de till sin huvudtendens bära prägeln av verkliga liknelser. Visserligen har P. FIEBIG i sitt arbete "Die Gleichnisreden Jesu" 1912 med ett vidlyftigt rabbinskt jämförelsematerial velat påvisa, att Jesu liknelser ingalunda utan vidare kunna betraktas som liknelser i egentlig mening, utan erbjuda en rad skilda former alltifrån rena liknelser till rena allegorier. Naturligtvis är det ingen svårighet att i Jesu liknelser framleta en mängd "allegoriska" element. Det har ju också ovan blivit påpekat, att man i verkligheten sällan möter så renodlade liknelser, att de fullkomligt täckas av teorien. Men vad man här har att fråga är blott, om Jesu liknelser till sin huvudtendens äro allegorier eller egentliga liknelser. Och därvid är det uppenbart nog, att det senare är fallet. Det rabbinska jämförelsematerialet kan, trots motsvarigheter på enskilda punkter, blott ännu kraftigare framhäva den klyfta som skiljer Jesus från den rabbinska fromheten, och visa att Jesu källor i detta fall lika litet som i något annat äro belägna på rabbinsk mark. Och vad allegoriska moment och metaforer i Jesu liknelser beträffar, så har Jülicher själv ofta nog påpekat deras förekomst såsom något helt naturligt¹⁾. Under sådana förhållanden blir diskussionen om, huru pass stort utrymme som i Jesu liknelser

¹⁾ Jfr t. ex. JÜLICHER, I, sid. 78, 108.

lämnas åt dylika metaforer och allegoriserande drag, av ganska ringa intresse. Den ene tillmäter dem kvantitativt något större utrymme än den andre. Men i grunden äro dessa förskjutningar utan principiell betydelse.

III. JESU LIKNELSER — BEVISMEDEL?

Av vida större intresse är då den andra frågan, som anknyter vid Jülicher's sekundära tes: äro Jesu liknelser väsentligen bevismedel? Den föregående analysen har ådagalagt, att tanken på bevis ingalunda med nödvändighet hör tillhopa med liknelsen. Vål kan liknelsen stundom användas i bevissyfte, för att genom en analogi från annat håll övertyga den motsträvige. Men detta bevissyfte kan också felas, utan att liknelsen därför upphör att vara liknelse. Dess syfte kan vara blott och bart illustrativt. En person har vistats i främmande land med andra levnadsförhållanden. Han vill för de hemmarvarande berätta, vad han där upplevat. Men då dessa icke upplevat detsamma som han, måste han tillgripa liknelser och analogier från deras erfarenhetssfär. Syftet att med dessa analogier och liknelser bevisa sanningen av sina ord ligger honom därvid fjärran. Hans enda syfte är att meddela, förklara och illustrera. I sanningsfrågan förhåller han sig auktoritativt: åhörarna ha att lita på hans berättelse.

Med hänsyn till syftet kunna liknelserna sålunda vara av åtminstone två slag. De kunna å ena sidan vara till för att rätt och slätt meddela, illustrera och förklara. Å andra sidan kunna de åsyfta bevisning, övertvinnande av motstånd, undanrödjande av tvivel. Att såsom Jülicher utan vidare förutsätta, att varje liknelse såsom sådan måste vara ett bevismedel, är lika förhastat som att apriori bestrida möjligheten av att en liknelse kan hava bevissyfte. Intet hindrar, att *en* liknelse kan tjäna det ena, en annan liknelse det andra syftet. Vilkendera av de omtalade möjligheterna som äger sin tillämpning på Jesu liknelser kan därför icke avgöras generellt, utan endast med hänsyn till varje enskild liknelse.

Här må först framhåvas, att vissa av Jesu liknelser icke tyckas hava varit främmande för bevissyftet, och att detta skenbarligen influerat på själva uttryckssättet. Som exempel härpå kan anföras

Matt. 7:9—11: "Vilken är den man bland eder, som räcker sin son en sten, när han beder honom om bröd, eller som räcker honom en orm, när han beder om en fisk? Om nu I, som ären onda, förstå att giva edra barn goda gåvor, huru mycket mer skall icke då eder Fader, som är i himmelen, giva vad gott är åt dem som bedja honom!" Här synes ju ett bevis föreligga under formen av en slutsats a minore ad majus — enligt Jülicher "der beste Beleg dafür, dass Jesu die Gleichnisse als *Beweismittel* dienen" ¹⁾.

Härmed ha vi hunnit fram till den punkt, där Jülicher's uppfattning måste mötas av en bestämd gensaga. Ty huru det än må förhålla sig med detta och enskilda liknande ställen, så är det ej möjligt att därur draga några generella slutsatser angående Jesu liknelser överhuvud. Det skulle säkerligen aldrig heller hava skett hos Jülicher, om han icke redan förut upptagit bevistanken som en integrerande del i sin liknelseteori, och nu till varje pris måste finna stöd för densamma i det givna liknelsematerialet. Det är lätt att se, vilka svårigheter som här möta honom. Och betecknande nog är det just de förnämsta och mest centrala liknelserna, som erbjuda bevisteorien oöverbanneliga svårigheter.

Låt oss till att börja med stanna vid liknelsen om den förlorade sonen, Luk. 15:11—32. Enligt Jülicher skall denna liknelse vara ett särskilt gott exempel på att liknelserna äro bevismedel. Varje drag i densamma är "oklanderligt motiverat" ²⁾. Hos åhöraren lämnar den icke rum ens för det minsta tvivel, han måste kapitulera och erkänna: "so geht es wirklich in der Welt her, wie wir's dort erfahren" ³⁾. Och därifrån måste han gå vidare och draga den slutsatsen: alltså kan Gud icke handla på annat sätt mot en syndare; han måste taga emot honom och skänka honom sin syndaförlåtelse. Guds godhet mot syndare, Guds förlåtelsevilja är alltså av Jesus i denna liknelse "nicht illustriert blos, sondern ernstlich begründet. Denn wie niemand einem menschlichen Vater unter den 11 ff geschilderten Verhältnissen sein Wort 31 f beanstanden wird, so ist die Anwendung auf den Vater im Himmel selbstverständlich" ⁴⁾.

¹⁾ O. a. a. II, sid. 36.

²⁾ O. a. a., I, sid. 66.

³⁾ O. a. a., I, sid. 102.

⁴⁾ O. a. a., II, sid. 361.

Håller nu detta verkligen streck? Vi måste här behålla i minnet, att Guds syndarekärlek var det mest oantagliga och anstötliga som tänkas kunde utifrån den traditionella judiska uppfattningen. Att Jesus tar sig an de i synden bortkomna, måste icke blott för fari-seén, utan överhuvud för den i judisk rättsordning uppfostrade och rotade te sig såsom en kränkning av rättfärdighetens oeftergivliga krav, ja, såsom en kränkning av den utav Gud själv satta och av hans rättfärdighet garanterade ordningen. "Denne tager emot syndare och äter med dem" — en allvarligare anklagelse kunde ej gärna riktas mot Jesus; det var liktydigt med att han upplöste det, varpå Israels hela gudsförhållande var byggt. Syndaförlåtelsen, som han förkunnade, måste te sig såsom opposition mot den gudomliga rättfärdighet, som ger åt var och en efter hans gärningar. Och gent emot detta kompakta motstånd, gentemot denna religiöst djupt grundade övertygelse skulle Jesus såsom *motbevis* hava ställt liknelsen om den förlorade sonen! Han skulle ha framställt en berättelse ur livet om en fader, som tar emot sin förlorade, men återvändande son med öppna armar, och därmed tvingat åhörarna, för det första att erkänna: "so geht es wirklich in der Welt her, wie wir's dort erfahren", för det andra att därifrån draga slutsats till Guds förhållande, att det alltså är "självklart", att han förhåller sig på samma sätt till syndaren. Ett i sanning misslyckat bevis! Eller skulle man icke kunna tilltro motståndaren, rättsordningens förespråkare i förhållandet mellan Gud och människan, förmågan att ögonblickligen gentemot Jesu liknelse ställa en annan liknelse, som "bevisade" raka motsatsen. Vad skulle hindra honom från att berätta om en fader, vilkens son i utsvävningar förfor sitt arv i främmande land, och sedan utblottad men med goda föresatser återvände till fadern; men denne, som genom sorgliga erfarenheter inom bekantskapskretsen lärt känna, vad dylika föresatser i allmänhet äro värda, mötte sonens böner med ett obevekligt: "för dig är mitt hus stängt, till dess du genom eget ärligt arbete förvärvat dig en ställning"; och sonen gick ut i världen och blev en duglig man, och när han sedan återvände till sin fader, tackade han honom för att han genom sin stränghet upprättat sin son, och ej såsom så många andra fäder genom oförståndig vekhet och svag efterlåtenhet lät honom gå vi-

dare på den inslagna vägen — vad skulle hindra, att han berättade detta med en sådan "glänsande naturfärg", så "oklanderligt motiverat", att åhöraren genast måste erkänna: "so geht es wirklich in der Welt her, wie wir's dort erfahren", och därifrån gå vidare och finna "die Anwendung auf den Vater im Himmel selbstverständlich"?

Men icke nog härmed; om liknelsen verkligen skulle tjäna som bevis, så vore den behäftad med ett bland de svåraste fel, som överhuvud kunna förekomma i ett bevis, det fel, som brukar gå under namnet *petitio principii*. Beviset är ju möjligt endast under den förutsättningen, att Guds förhållande till människorna verkligen är en förlåtande faders; men detta är å andra sidan också det mål, till vilket beviset strävar hän. Eller för att taga ett annat exempel, då Jesus enligt Luk. 5:31 f. säger: "Det är icke de friska, som behöva läkare, utan de sjuka. Jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan syndare till bättring", så kan det visserligen se ut, som om vi här hade framför oss ett bevisförfarande utifrån oomtvistlig grundval. Ty oomtvistligt är ju i varje fall, att läkaren hör mer tillsammans med de sjuka än med de friska. Men att denna liknelse dock såsom bevis betraktad, vore förfelad, framgår, så snart man ställer sig inför frågan: varför just läkare? När Jesus skall jämföra sitt förhållande till syndare med något, varför jämför han det då med läkarens till de sjuka? Varför icke lika gärna med domarens till brottslingar, i vilket fall han väl snarare hade kunnat räkna på bifall från den traditionella uppfattningen? Vore det frågan om bevis, så föreläge här blott en *circulus vitiosus*.

Det mest betänkliga med tanken på Jesu liknelser såsom bevismedel är, att bakom densamma ligger en falsk, rationaliserande religionsuppfattning. Man måste i detta avseende skilja mellan två diametralt motsatta religionstyper: *demonstrationstypen* och *uppenbarelsetypen*. Den förra tager sin utgångspunkt i det vanliga mänskliga livet, och söker därifrån stiga upp till det religiösa livet. Den konstuerar detta efter de regler, som den funnit tillämpade inom det mänskliga livet. Och resultatet, till vilket den på denna väg vill hinna fram, är vissa *rationellt grundade allmängiltiga religiösa och etiska sanningar*. Uppenbarelsetypen åter tager sin utgångspunkt i det religiösa livet själft. Endast om det gudomliga själft kommer oss

till mötes och uppenbarar sig för oss, kunna vi överhuvud nå fram till det. I den mån man här kan tala om ett mål, är detta icke vissa allmänna, abstrakta satser om Gud, utan i stället *gudsgemenskap*. Inom vilken av dessa typer vi hava att infoga Jesu förkunnelse överhuvud ligger i öppen dag; den bär alltigenom uppenbarelsetypens sårmarke. Och detta gäller icke mindre om liknelserna. *Jesu liknelser äro icke väsentligen bevismedel, utan uppenbarelsemedel*. De bygga icke på ett rationellt: "det måste så vara", utan på ett auktoritativt: "jag säger eder". Det var icke utan grund, som folket fick det intrycket av hans förkunnelse, att han talade "med makt och myndighet, och icke som deras skriftlärde" (Matt. 7: 29). Jesus såg icke som sin uppgift att proklamera vissa allmängiltiga religiöst-etiska satser och bevisa dem med att detta är det mest naturliga och rationella. Ingenting kunde vara honom mera främmande än att vilja tillämpa tanken "nihil rationabilius" på Guds förhållande till människan. För den teologiska betraktelsen ligger det så nära att mer eller mindre förvandla Jesus till en teolog, och inställa frågan på gudsföreställningen. Men han var icke kommen för att uppställa ett gudsbegrepp eller rena gudsföreställningen, utan för att skänka *en ny gudsgemenskap*. Det är ett uppdrag från Gud, han utför, och liknelserna äro ett medel därför. De säga icke: så måste Gud förnuftigtvis förhålla sig, utan: så förhåller Gud sig faktiskt, tvärt emot alla förnuftiga beräkningar. Gud är den helige; vad vore då mera rationellt, mera "självkligt", än att han visade ifrån sig syndare. Men Jesus förkunnar motsatsen. Guds helighet kvarstår i hela dess majestät och stränghet, men likväl förkunnar han, att den helige söker syndare; och i överensstämmelse därmed uppfattar han sin egen sändning: han har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan syndare. Förgäves skall man söka efter en motivering för detta i syndarnes beskaffenhet, att de på ett eller annat sätt skulle vara bättre än de "rättfärdiga". Det finns ingen motivering för detta Guds förhållande. Den enda förklaringen ligger i Guds kärlek, men Guds kärlek kännetecknas just därav, att den är spontan och "omotiverad". Sin gemenskap erbjuder han åt ovärdiga. Gränsen mellan värdiga och ovärdiga, rättfärdiga och syndare är icke gränsen för hans kärlek;

“han låter ju sin sol gå upp över både onda och goda, och låter det regna över både rättfärdiga och orättfärdiga“ (Matt. 5: 45).

IV. BAKGRUNDEN FÖR JESU LIKNELSER.

Det är så långt ifrån att Jesu liknelser i allmänhet skulle åsyfta att utifrån allmänt accepterade förhållanden härleda ett visst Guds förhållande såsom självklart och såsom det enda naturliga, att de tvärt om äro tecknade mot bakgrunden av Guds alla förnuftiga beräkningar gäckande, “omotiverade“ kärlek. Det är denna kärlek, som söker sig uttryck i liknelsen om den förlorade sonen. Det är därför att förvanska liknelsens grundtanke, om man uppfattar den sålunda: såsom det berättas här, så gör i det verkliga livet en jordisk fader, *alltså* gör Gud på samma sätt. Här mätes Guds kärlek efter människomått; Gud skapas efter människans avbild. Liknelsen om den förlorade sonen går den motsatta vägen. Där är Guds förhållande det primära, och fadern i liknelsen är skapad efter hans bild. Så som det här berättas, gör visserligen icke varje jordisk fader; men Gud förhåller sig så. Och liksom liknelsen om den förlorade sonen blott kan förstås utifrån denna bakgrund, så gäller detsamma om en hel rad av Jesu liknelser. Av vilken konkret anledning de ock blivit framställda, och vad de än mera speciellt åsyfta att belysa, så är det dock detta, som ständigt ligger bakom och dirigerar. Eller man borde kanske ännu hellre säga, att det ofta är detta som träder i förgrunden och för en av teorier oförvillad iakttagare ter sig som själva huvudsaken i liknelsen.

Svårigheten att förstå liknelserna har enligt Jülicher sin grund däri, att de i det skick vari vi nu äga dem förekomma lösryckta från den ursprungliga situationen. Vi ha ofta svårt att med säkerhet rekonstruera den konkreta anledningen till deras framställande¹⁾. Men viktigare än att som *konkret bakgrund* för liknelserna söka fastställa den situation, utifrån vilken de äro framställda — ett försök, som naturligen aldrig kan föra längre än till ytterst osäkra förmodanden — är det att ge akt på den *allmänna bakgrunden*, som

¹⁾ O. a. a., I, sid. 89 ff.

i evangelierna framträder med yttersta skärpa, och så att man icke kan taga miste på dess karaktär. Om åtskilliga av liknelserna gäller det, att denna allmänna bakgrund är så klar, att liknelsens innebörd icke väsentligen förskjutes, vare sig man tänker det ena eller det andra som den närmaste, konkreta anledningen till den. Men omvänt är det aldrig likgiltigt, om man låter den allmänna bakgrunden bestämma uppfattningen eller icke.

Ett synnerligen belysande exempel på vad uraktlåtenhet i detta avseende kan åstadkomma erbjuder Jülicher's behandling av liknelsen om arbetarna i vingården (Matt. 20: 1—16). Den allmänna bakgrunden är här som eljest Guds "omotiverade" kärlek, i kraft av vilken han träder i gemenskap med dem, som icke äro värda det. Udden är riktad mot tanken på värdighet och förtjänst, mot varje försök att reglera gudsgemenskapen efter rättsprincipen. Husbondens förhållande, uttryckt i principen "lika lön för olika arbete" tjänar som bild för Guds förhållande, att han "låter sin sol gå upp över onda och goda".

Vad gör nu Jülicher av denna liknelse? "Wir werden dem Manne beistimmen müssen. Hätte er den Letzten mehr auszahlen lassen als den Ersten, so würden wir sein Verhalten bedenklich finden; hätte er auch den Ersten mehr als sie vereinbart hatten, gegeben, da er doch einmal am Schenken war, würden wir uns dessen freuen. Aber da wir nicht zu entscheiden haben, wie wir's in solchem Fall machen würden, auch nicht, welches Verfahren sozialpolitisch das wohlthätigste sein möchte, lautet unser Schluss: Jener Herr ist im Recht trotz des Murrens einiger Arbeiter; er hat Güte geübt und die Gerechtigkeit nicht verletzt, hat seine Pflicht strikt erfüllt und von seinem Recht zu Gunsten armer Mitmenschen Gebrauch gemacht. Dies Urteil über den guten und gerechten Hausherrn hat Jesus uns aber nur abgedrungen, damit die Ehrlichkeit uns zwänge, auf höherem Gebiet bei ähnlicher Sachlage ebenso zu urteilen" ¹⁾).

Varje sats uppfordrar här till invändningar. 1. Som "bevis" betraktad vore denna liknelse lika misslyckad som liknelsen om den förlorade sonen. Jülicher kräver ju eljest, att bildhälfven i en lik-

¹⁾ O. a. a., II, sid. 466.

nelse skall bära den ofrånkomliga nödvändighetens prägel. Åhöraren skall vara tvungen att uttala ett obetingat ja. Men vart har detta obetingade ja tagit vägen i denna liknelse? Till det högst tveksamma ja, som han uttalar till husbondens förhållande, har han fogat den betänkliga klausulen, att "vi" i ett liknande fall torde ha handlat annorlunda, och att det skulle hava glatt oss, om också husbonden handlat annorlunda. Detta är ej något obetingat ja. Men varför skola vi då taga denne husbondes tvivelaktiga förfarande till utgångspunkt för vårt "bevis" om Guds förhållande? Skulle det icke legat närmare att taga vår utgångspunkt i det förhållande, som vi kunnat giva vårt oförbehållsamma erkännande, i det förhållande, varöver vi kunde "glädja oss"? Men kan icke ens Jülicher här säga ett obetingat ja, huru kan man begära det av Jesu motståndare? — 2. Jülicher låter rätts- och förtjänstscemat fortbestå, men vägrar likväl att erkänna de förstkomna arbetarnas klagan — detta med orätt! Ty om det verkligen skulle gå efter förtjänst och värdighet, så hade de klagande arbetarna otvivelaktigt rätt. Det är icke möjligt att helt enkelt summera till vartannat "Güte geübt" och "die Gerechtigkeit nicht verletzt". Proklamerar man förtjänstens och lönens princip såsom den till sist avgörande, så blir det en "Verletzung der Gerechtigkeit", icke blott om den gode går förlustig om lönen och den onde får den, utan även om den mer förtjänste och den mindre förtjänste behandlas på samma sätt. Rättsprincipen förutsätter proportionalitet mellan prestation och lön. Det är Jülichers fel att icke hava sett, att bristen på dylik proportionalitet i denna liknelse har sin grund däri, att liknelsen just åsyftar att helt och hållet rödja ur vägen rättsprincipen. Den motiverade rätten skall vika för den omotiverade kärleken. Att räkningen icke går riktigt jämt upp har Jülicher uppenbarligen känt; man spårar det i hans ord, att "vi" i ett dylikt fall måhända skulle hava handlat annorlunda. Och det är blott ett svagt försök att rädda den motiverade rätten också i förhållande till dem som blott hade arbetat en timme, men likväl fingo full dagspenning, då han tillfogar anmärkningen: "Was die Gerechten als verdienten Lohn ihrer Frömmigkeit pflichtmässig erhalten, das schenkt er bussfertigen Sündern aus freier Gnade; . . . und durch ihr Kommen, ihr Bussetun, wenn auch in später Stunde erst, beweisen jene Armseli-

gen sich immerhin seiner Gnade würdig“¹⁾). Alltså är dock Guds förhållande motiverat genom deras förhållande, alltså äro de värdiga, vad som gives dem! Men strax därefter hotar hela tankegången att störta samman, då Jülicher gör gällande, att det blott är “erbärmlicher Neid“, som icke ger sitt tacksamma erkännande för den godhet, “mit der er lohnt weit über Verdienst und Würdigkeit, Lohn zahlt, wo fast nur stunden-, jahre-, lebenslange Müssigkeit zu tadeln oder zu strafen wäre“²⁾). Vad skall man från rättsprincipens och värdighetens synpunkt säga om detta, att lön gives åt den som är värd att klandras och straffas? I varje fall var det icke blott “erbärmlicher Neid“, utan även renare och djupare motiv, som kommo rättsordningens förespråkare inom judendomen att reagera häremot.

Det är lönlöst att söka eliminera det från rättsordningens synpunkt anstötliga häri. Det bortfaller först då rättsordningen själv elimineras såsom oduglig att uttrycka gudsgemenskapen. Och det är just detta, som sker i liknelsen om arbetarna i vingården. Lika lönlöst är det att söka motivera Guds kärlek till det förlorade. Det anstötliga däri bortfaller först då man inser, att Guds kärlek till den rättfärdige är lika omotiverad, att Guds kärlek överhuvud kännetecknas därav, att den icke är avvunnen, icke motiverad.

Beaktar man denna bakgrund, så är liknelsens innebörd fullkomligt klar. I spontan, “omotiverad“ kärlek giver husbonden, vad som går vida utöver de arbetandes anspråk. Fångna i rättsordningens proportionalitetstanke, räkna nu de, som arbetat längst, ut, att de borde få mer än de andra. I förhållande till husbonden kunna de visserligen icke kräva detta, men i förhållande till de senare komna kamraterna kräver ju “rättfärdigheten“, att det större arbetet skall motsvaras av en större lön. När denna förväntan svikes, knota de. Om de andra av nåd fått mer än de förtjänat, och om här förtjänstschemat helt och hållet blivit genombrutet, så menade de sig i förhållande till dessa *berättigade* att också erhålla mer. De använde nådeordningen till att därpå bygga högre rättsanspråk. Men härtill genmäter husbonden: kommer du med rättsordningens krav, så låt oss hålla oss till rättsordningen; “min vän, jag gör dig ingen orätt. Kom du

¹⁾ O. a. a., II, sid. 467.

²⁾ Ibm.

icke överens med mig om den dagspenningen? Tag vad dig tillkommer och gå" (Matt. 20:13 f.). Där den spontana kärleken och godheten möter, där är rättsordningen antikverad. Men för den som även nu vill fasthålla den, blir godheten anledning till anstöt: "skall du med onda ögon se på att jag är så god" (v. 15). — "Så skola de sista bliva de första, och de första bliva de sista" (v. 16); de som icke kunna resa något anspråk taga emot den omotiverade godheten; de som kunna komma med anspråk begära den motiverade rätten och vägra att taga emot den omotiverade kärleken.

När Jülicher säger: "hätte er auch den Ersten mehr als sie vereinbart hatten, gegeben, da er doch einmal am Schenken war, würden wir uns dessen freuen", så är detta att bryta udden av liknelsen. Det vore att införa en dålig kompromiss mellan omotiverad kärlek och motiverad rätt. Rättsordningens proportionalitet bevarades. Var och en finge efter förtjänst, blott att nåden lyfte det hela upp på en högre begynnelsestandard. Jülicher's här uttalade tanke skulle också kunna återgivas så: då Gud låter sin sol gå upp över de onda, så "skulle vi glädja oss över" om han låte den skina ännu mycket härligare över de goda och rättfärdiga. Att man med en dylik travestering av ordet: "han låter sin sol gå upp över onda och goda" ger uttryck åt raka motsatsen till vad dessa ord vilja säga ligger i öppen dag. Men lika diametralt motsatt är Jülicher's tanke mot den i liknelsen uttalade.

När man väl fått ögonen upp för denna allmänna bakgrund och dess betydelse, så finner man snart, vilken oerhörd roll den spelat för Jesu liknelser. Det är den som sätter sin färg och prägel på en stor grupp av liknelserna; det är den, som avgör bildvalet. Ja, ofta sammanfaller den rent av med liknelsens sakhälf. Den spontana, "omotiverade" gudomliga kärleken och den genom densamma åstadkomna omvärderingen av alla värden kommer sålunda till mångfaldigt uttryck. Att den således antingen står i centrum eller så ofta skymtar fram i Jesu liknelser, kan icke bero på en blott tillfällighet. Och på så sätt bli liknelserna ett vittnesbörd om, vilken betydelse denna tanke haft i Jesu verksamhet överhuvud. Vi nöja oss här med att blott sammanställa några liknelser, där denna synpunkt träder fram med särskild tydlighet.

1. I liknelsen om den förlorade sonen är saken, som skall belysas just Guds omotiverade kärlek. Den känner ingen motivering, intet "emedan" (ej ens Jülicher: "*weil es ein armes, liebes Kind ist*", II, sid. 365). Den äldre sonen, som representerar den vanliga, "rationella" uppfattningen finner den också ganska omotiverad.

2. Liknelsen om arbetarna i vingården belyser Guds kärlek, som icke räknar, men som icke heller tillåter, att man räknar.

3. Läkaren och de sjuka: "jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan syndare".

4. Fariséen och publikanen: rollerna ombytta; de första bliva de sista.

5. Konungasonens bröllop: de först bjudna voro icke värdiga; i stället hämtas "både onda och goda". (Också här vill Jülicher finna en motivering: "sie werden bevorzugt, weil sie *besser sind als die, an deren Stelle sie treten*", II, sid. 428).

6. Det förlorade fåret: icke det reflekterande förståndet, utan den omotiverade kärleken lämnar de 99 fåren i öknen för att söka det förlorade.

7. Den förlorade penningen.

8. De båda sönerna, av vilka den ene svarade nej, men gick; den andre svarade ja, men gick icke: "publikaner och skökor skola förr gå in i Guds rike än I".

9. Tjänaren som kommer hem från marken: förtjänsttanken avisas: "vi äro blott ringa tjänare: vi hava endast gjort vad vi voro pliktiga att göra".

10. Konungens räkenskap: den "omotiverade" gudomliga kärleken, vars obegränsade förlåtelse emellertid skall framkalla kärlek till nästan.

Listan skulle utan svårighet kunna ytterligare utökas med en rad liknelser, som peka i alldeles samma riktning; men det anförda må vara nog. Så mycket står i varje fall fast, att en rad av Jesu liknelser, och detta de största och mest centrala, just åsyfta att framställa Guds spontana, av människan och hennes förhållande icke motiverade kärlek. Däremot ligger det dessa liknelser fullkomligt fjärran att vilja rationellt demonstrera denna kärlek, så att den sedermera skulle te sig såsom något "självkärligt". När man uppfattar den gudomliga

kärleken såsom någonting självklart, så är detta ett säkert bevis på, att man uttömt den på dess gudomliga art, vilken just kommer till uttryck däri, att den är skapande, spontan, omotiverad.

Denna gudomliga kärlek har i Jesu liknelser erhållit sitt djupaste uttryck. Det överbjudes blott av ett enda: *Jesu kors* såsom den allt annat överträffande manifestationen av Guds kärlek. Med hjälp av detta nya uttrycksmedel kunde Paulus skapa sin rättfärdiggörelse- och korsteologi, vilken i grunden blott är ett nytt uttryck för den på den spontana gudomliga kärleken grundade gudsgemenskapen.

Man har ofta velat befästa ett så stort svalg som möjligt mellan Jesus och Paulus. Man har rent av velat göra gällande, att de representera två fullkomligt skilda arter av religion. Pauli evangelium "om Kristus" skall vara något helt annat än det Jesu evangelium, som möter oss framför allt i Jesu liknelser. Till detta resultat kan man också otvivelaktigt komma, om man ensidigt fasthänger vid de olika uttrycksmedlen och ej tränger ned till den sak, som de vilja uttrycka. För övrigt har denna uppfattning sin grund däri, att man obefogat omtolkat Jesu förkunnelse i rationaliserande riktning, som om han förkunnat en "självklar" gudomlig kärlek, samt att man lika obefogat dogmatiserat Pauli förkunnelse. Går man bakom uttrycks-sätten till saken, så finner man, att gudsgemenskapen hos Paulus är av samma struktur som hos Jesus. Att Gud rättfärdiggör syndaren utan hänsyn till presterade laggärningar — detta ligger på samma linje med Jesu ord, att han icke är kommen att kalla rättfärdiga, utan syndare. Båda delarna ha sin grund i Guds "omotiverade" kärlek. Men att denna kärlek verkligen är omotiverad, att den icke får fattas såsom något naturligt och självklart, — därför står Jesu kors på vakt. Men å andra sidan står ej Jesu kors så att säga vid sidan av Guds kärlek, berövande den dess spontaneitet, utan är tvärtom det ojävaktiga beviset på denna kärlek och dess spontana, av vårt förhållande omotiverade art, eller för att uttrycka det med Pauli egen prägnanta formulering: "däri bevisar Gud sin kärlek till oss, att Kristus dog för oss, medan vi ännu voro syndare" (Rom. 5:8).

LILLA KATEKESENS SVENSKA GESTALT¹⁾

AV UNDERVISNINGSRÅDET A. JOHANSSON, STOCKHOLM

I. ALLMÄNNA SYNPUNKTER.

Det är ingen överdrift, ifall man säger, att det för närvarande råder ett tämligen kaotiskt tillstånd inom folkskolans kristendomsundervisning. Över kaos höjer sig emellertid — säkerligen till förvåning för många — en gestalt, som man på sina håll vant sig att betrakta såsom uteslutande en historisk företeelse, för att inte säga en historisk kuriositet, men som nu befinnes alltfört ha full aktualitet. Jag menar Luthers lilla katekes. De senaste årens meningsbyten och författarskap på kristendomsundervisningens område ha visat, att lilla katekesen alltjämt har ett förunderligt fast grepp om vida kretsar av svenska folket. Vad framtiden däri kan ändra, det får framtiden utvisa; säkert är emellertid, att en slagordsmässigt förenklad skolpolitik, som i sin själv tillräcklighet isolerar sig från vårt folks andliga livskällor, *icke* har kraft nog att lossa det greppet. Man gör helt visst både rätt och klokt i att för en lång framtid räkna med lilla katekesen såsom en av våra främsta andliga bildningsfaktorer.

Härmed är inte sagt, att lilla katekesen i alla sina delar är lika ägnad att utgöra en dylik bildningsfaktor, inte heller att den såsom sådan är utrustad med något slags magisk kraft, tack vare vilken den skulle komma till sin rätt och uträtta sitt verk *ex opere operato*, oberoende av det sätt, varpå den behandlas. Ju mer man tror på lilla katekesens bestående uppgift i vår folkuppfostran, desto mer bör man känna sig manad att vid dess insättande i det folk-

¹⁾ Bland de många, vilka jag har att tacka för råd och uppslag i den fråga uppsatsen gäller, ber jag få särskilt nämna generaldirektör B. J:son Bergqvist, undervisningsrådet N. Hänningar samt professorerna Hj. Psilander och G. Aulén. Härmed vill jag icke förringa mitt eget ansvar för mina funderingar, om vilkas i mångt och mycket — inte minst i fråga om textkritik och språkhistoria — diletantmässiga karaktär jag är fullt medveten.

pedagogiska sammanhanget ta all skäligen hänsyn både till bokens egen natur och till deras natur, i vilkas händer den sättes. Ett grundligt genomtänkande av dessa båda sidor av katekesundervisningens problem skulle förhända kunna leda till en ganska genomgående upprepning bland allehanda religionspedagogisk slentrian och jargong av äldre eller nyare datum. Meningen med efterföljande sidor är emellertid inte att ta itu med en så omfattande uppgift. Jag skulle egentligen blott vilja fästa uppmärksamheten vid *en* ganska begränsad sida av uppgiften, nämligen arbetet på att ge en så tillfredsställande svensk gestalt som möjligt åt den katekestext, som man sätter i händerna på vårt folk — fastän man visserligen under sysslandet med den frågan då och då så gott som oundvikligen kommer något in också på andra sidor av religionsundervisningens problem.

Frågan om lilla katekesens svenska gestalt har blivit aktuell genom 1926 års kyrkomötes beslut att för sin del antaga en reviderad översättning¹⁾ av lilla katekesen. Bland de förarbeten, som ligga bakom den sålunda antagna texten, vill jag särskilt fästa uppmärksamheten vid ett utlåtande i ärendet, vilket på uppdrag av Uppsala domkapitel avgivits av professor Hjalmar Psilander och sedermera publicerats i Kyrkohistorisk årsskrift för 1926 under titeln *Den Lindblomska revisionen av Luthers lilla katekes*. Det är emellertid inte min mening att punkt för punkt gå igenom vare sig kyrkomötets text eller prof. P:s framställning; jag skulle vilja ta upp vissa principfrågor och belysa deras tillämpning genom några detaljexempel.

Lilla katekesen i svensk gestalt är enligt sakens natur ett översättningsarbete. Nu kan det tyckas som en enkel och självklar princip, att man av en översättning skall fordra först och sist trohet mot originalet — och ingenting annat. Men när det gäller lilla katekesen på svenska, är saken — bortsett från översättningsarbetets språkliga svårigheter, vilka ju inte äro ägnade att rubba själva principen — kanske ändå inte så alldeles klar.

Vore det fråga å ena sidan om katekesen uteslutande som ett historiskt dokument, å andra sidan om läsare med ej alltför ringa

¹⁾ I det följande citerad kyrkomötet.

historisk och språklig bildning, då vore den nämnda principen självklar. Men här är inte fråga om vare sig det ena eller det andra. Att man här har att göra med läsare, som stå på ett ganska primitivt stadium och behöva en enkel framställning, det är utan vidare tydligt. Men vad är det, man vill ge dem, när man sätter lilla katekesen i deras händer? Enligt undervisningsplanen för rikets folkskolor skall lilla katekesen läsas såsom ett historiskt uttryck för Luthers uppfattning av kristendomens huvudstycken, och i de i undervisningsplanen ingående anvisningarna understrykes ytterligare denna historiska synpunkt på det negativa sättet, att lilla katekesen icke bör läggas till grund för sammanfattning eller behandling av den kristna tros- och livsåskådningen. Men enligt undervisningsplanen för realskolan skall lilla katekesen användas till sammanfattning av de vid läsningen av bibliska berättelser och andra lämpliga bibeltexter kunna lärdomarna. Nu är det ju möjligt, att den senare av dessa bestämmelser vid den stundande revisionen av realskolans undervisningsplan kan komma att bli ändrad till närmare överensstämmelse med vad som gäller för folkskolan. Men dels vet man därom ännu ingenting¹⁾. Dels visar erfarenheten från folkskolan, att lilla katekesen, alla bestämmelser till trots, har en märkvärdig förmåga att trycka sin prägel även på den dogmatisk-etiska undervisningen. Dels — vilket inte är den minst viktiga sidan av saken — har man att räkna också med den kyrkliga undervisningen, för vilken inga här ifrågakommande bestämmelser finnas men i vilken lilla katekesen säkerligen i stor utsträckning användes mera som lärobok eller som alltjämt levande bekännelseskrift än som historiskt dokument.

Man har således nu och säkerligen för ganska lång tid framåt att räkna med en dubbel användning av lilla katekesen — inte så att fatta som om de ovan angivna synpunkterna för katekesens använd-

¹⁾ Sedan ovanstående skrevs, har utfärdats ny undervisningsplan för realskolan, vilken skall successivt tillämpas med början höstterminen 1928 i första klassen av realskolans olika former. Enligt denna plan skall Luthers lilla katekes, efter plan av ämneskonferensen, läsas i lämpligt samband med kursen i övrigt. Katekesens användning kan således komma att bli rätt olika i de olika läroverken; men ingenting hindrar, att den ställes i nära samband med den framställning av den kristna tros- och livsåskådningen, som skall meddelas i realskolans högsta klass.

ning skulle utesluta varandra, men väl så att i vissa fall den ena, i andra fall den andra blir den förhärskande i den pedagogiska praxis. Det är emellertid tydligt, att man, alltefter som den ena eller den andra det blir, kommer att ställa i viss mån olika krav på katekesens textgestaltning. Skall man läsa lilla katekesen såsom ett historiskt uttryck för Luthers uppfattning av kistendomens huvudstycken, så bör man givetvis sträva efter en textform, som på vår tids svenska språk så nära som möjligt återger den verkliga innebörden — i första rummet tankeinnehållet, men, så långt sig göra låter, även ton och stämning — av Luthers egen text, oavsett i vad mån den sålunda vunna texten framställer ett för lärjungarna lämpligt innehåll i en för dem tillgänglig form. Skall man återigen låta vår tids barn och ungdom läsa lilla katekesen såsom en för dem avsedd eller åtminstone för dem fullt användbar hjälp vid framställningen av den kristna tros- och livsåskådningen, då kan — eller möjligen rentav måste — man låta pedagogiska synpunkter inverka i någon mån modifierande på textgestaltningen.

Om man fullt rätlinigt drager konsekvenserna av den växlande ställning, lilla katekesen intager vid olika slag av undervisning, skulle man väl rätteligen nödgas räkna med möjligheten av två olika textformer, enligt hittillsvarande förhållanden i första hand avsedda den ena för folkskolor, den andra för läroverk och kyrklig undervisning. En dylik ordning skulle dock utan tvivel verka förvirrande; man tänke på de barn, som först finge i folkskola använda en — svårare — text, sedan i konfirmationsskola en annan — lättare — text. Det synes därför oundvikligt att i nu ifrågavarande avseende nöja sig med en i viss mån kompromissartad lösning av frågan och försöka åstadkomma *en* text, som i största möjliga utsträckning tillgodoser både de historiska och de pedagogiska kraven.

Härvid böra väl emellertid dessa senare komma i andra rummet, de må i och för sig vara aldrig så behjärtansvärda. För denna ordning mellan synpunkterna talar redan det bibehållna namnet *Luthers* lilla katekes. Redan detta bör mana till att låta den grundläggande synpunkten vara den historiska troheten och att endast inför mycket starka skäl avvika från denna.

Då det sålunda gäller att giva en trogen översättning av Luthers

ord, blir den första uppgiften ett fastställande av dessa ord. Jag saknar tid och andra förutsättningar för ett ingående studium av katekesproblemets textkritiska sida. Men det förefaller, som om man hade goda skäl att till utgångspunkt för översättningen taga den tyska katekestext, som återgives i "Meddelanden från Kungl. katekesnämnden III", sid. 245—279, och som återgår på ett originaltryck av år 1529. Då jag i det följande citerar Luther, avser jag, såvida inte annat uttryckligen angives, denna text. Bland hjälpmedel, som man har till sitt förfogande, när det gäller att för vår tids svenska barn och ungdom återgiva denna text, skulle jag vilja nämna: lilla katekesens latinska textgestalt i dess äldsta åtkomliga form; såväl den tyska som den latinska texten i den form, de erhållit i Konkordieboken; Luthers större katekes; äldre svenska katekesöversättningar¹⁾; vad textorden beträffar, svensk bibel och kyrkohandbok. Att denna uppräknig är ytterst summarisk, därom är jag fullt medveten; av flera skäl måste jag emellertid nöja mig med densamma. Däremot vill jag något ingå på de problem, som möta till följd därav, att de dokument, jag nu angivit som hjälpmedel, stundom synas mera ägnade att bereda svårigheter än hjälp. Det händer nämligen, att de ej obetydligt avvika från Luther och detta någon gång på sådant sätt, att de bjuda något, som synes ur rent saklig synpunkt vara att föredraga framför Luthers ord. Då uppstår frågan, om man skall känna sig i detalj bunden av dessa ord eller kan känna sig äga frihet att tillgodogöra sig det mervärde, som bjudes från annat håll. Såvitt jag förstår, finnes ingen möjlighet att uppställa någon mekaniskt tillämplig regel, med vars hjälp man skulle kunna lösa sådana svårigheter, utan dessa måste lösas från fall till fall. Att lösningen på det sättet blir behäftad med en viss subjektivitet, det hör till den mänskliga begränsningen. Jag vågar dock hoppas, att när jag i det följande tar upp några katekesställen som konkreta exempel på vad jag hittills sagt i mera allmänna ordalag, subjektiviteten inte skall slå över i godtycke.

De strödda exempel, jag tar upp, skulle kunna indelas i tre grup-

¹⁾ Av dessa kommer jag i det följande särskilt att uppehålla mig vid den äldsta fullständigt bevarade, den av 1567 (återgiven i nyss nämnda "Meddelanden" sid. 295—319).

per, allteftersom de röra 1) förhållandet mellan Luthers ord och svensk bibelöversättning, 2) förhållandet mellan Luthers ord och svensk katekestradition, 3) mera rent språkliga problem. I vissa fall korsas dessa olika synpunkter varandra, liksom också andra ovan berörda synpunkter kunna spela in.

II. LUTHERS ORD OCH SVENSK BIBELÖVERSÄTTNING.

I det föregående har jag bl. a. talat om den förvirrande verkan, det skulle göra på flertalet av lilla katekesens läsare, ifall de i olika sammanhang ställdes inför olika katekestexter. Liknande skulle emellertid bli förhållandet, ifall de ord, som äro gemensamma för katekesen och bibeln, hade olika form på de olika ställena. Om man således på sådana punkter bör sträva efter största möjliga överensstämmelse mellan katekes och bibel, torde det väl utan närmare motivering vara tämligen klart, att därvid katekesen bör underordna sig under bibeln. Detta sagt som allmän regel; huruvida den möjligen kan tåla vid några undantag, det få vi se, när vi nu övergå till några exempel på dess tillämpning.

Tredje budet lyder i Luthers text så: *Du solt den Feyertag heiligen*, i 1567 års svenska översättning av lilla katekesen: *Tu skalt helga Hwilodaghen*. I bibeln har det något olika lydelse i 2 Mos. 20 och 5 Mos. 5. På båda ställena förekommer en närmare utläggning av budet, vilken Luther helt förbigår och som vi i detta sammanhang också kunna förbigå. I fråga om budets inledande kärnord kan väl Luther sägas ha närmast anslutit sig till 2 Mos. 20. Där lyda emellertid dessa ord i vår nuvarande översättning sålunda: *Tänk på sabbatsdagen, så att du helgar den*. Kyrkomötets nu antagna text lyder så: *Tänk på vilodagen, så att du helgar den*. Denna text är uppenbarligen en kompromiss mellan Luthers och bibelns uttryckssätt.

Finns det bärande skäl för en dylik kompromiss? Frågan kan tyckas röra en oväsentlig punkt, men så vitt jag förstår, har den en ingalunda oviktig principiell innebörd.

Om man med kyrkomötet inte känner sig bokstavsbounden av Luther utan vill närma sig vår tids bibliska uttryckssätt, varför då

inte taga steget fullt ut och helt ansluta sig till detta? Det enda skälet skulle väl vara, att man ville på barnastadiet kringgå den historiska synpunkten vid de gammaltestamentliga budens användning för den kristna etiken. En sådan strävan vore emellertid enligt min mening alldeles olämplig. För att man icke skall göra sig skyldig till en förvanskning av fakta, som förr eller senare hämnar sig, är det tvärtom önskvärt, att denna synpunkt kommer till sin rätt, så snart den kan på ett aldrig så elementärt sätt av barnen tillägnas.

Jag tillåter mig i detta sammanhang framhålla vissa allmänna grundsatser i fråga om hela första huvudstycket. Att i själva buden intolka någontig annat än som finns där eller ur dem borttolka sådant som finns där, det är ett dubbelspel, som inte ur någon synpunkt kan försvaras och som ovillkorligen hämnar sig, då de lärjungar, som varit föremål för detsamma, komma underfund med saken. Skola buden med rätt och framgång kunna användas för undervisning i kristen etik, så är det en oundgänglig förutsättning, att deras egentliga gammaltestamentliga innebörd får komma fullt till sin rätt såsom innebärande å ena sidan moment av oförgängligt värde, vilka bilda utgångspunkt för både Jesus och Luther, men å andra sidan också moment av tidsbestämd begränsad karaktär, vilka Jesus och Luther övervunnit. Måhända göres häremot den invändningen, att de lärjungar, om vilka det här är fråga, äro för outvecklade för att kunna tillgodogöra sig denna historiska synpunkt. Skulle emellertid denna invändning befinnas riktig, så blir slutsatsen den, att buden böra utgå ur barnaundervisningen i etik. Ty en förvanskning av buden, den må vara aldrig så välment, är under alla omständigheter förkastlig. Den skulle för övrigt på denna särskilda punkt liksom i stort sett vara gagnlös. Det är ju dock meningen, att barnen vid sin bibelläsning också skola läsa 2 Mos. 20. Där träffa de på det nu förevarande budet i det historiska sammanhang och den historiska lydelse, i vilka det övergått till kristenheten; den historiska synpunkten tränger sig sålunda oundvikligen fram. Ja, det kan till och med sättas i fråga, huruvida den inte tränger sig fram mera oundvikligt, om barnet en tid efter bibelläsningen i katekesen träffar på samma bud men i annan form. Då blir frågan icke blott

den: *varför* har man ändrat budet? utan också den: *med vad rätt* har man ändrat budet? Och dessa frågor måste upptagas, om ock på elementärt sätt.

Korteligen sagt: skillnaden mellan gammal- och nytestamentlig etik skall icke utsuddas; de gammaltestamentliga orden skola träda barnen till mötes i sin gammaltestamentliga form, och så blir det undervisningens sak att klargöra skillnaden mellan gammalt och nytt, israelitiskt och kristligt.

Utän tvivel möta de med en dylik historiskt orienterad undervisning förenade svårigheterna i betydligt mera skärpt form på andra punkter av första huvudstycket än vid tredje budet. Men jag har velat framhålla principsynpunkten redan från början. Vad nu särskilt tredje budet beträffar, så torde det väl inte åstadkomma några nämnvärda svårigheter, ifall man i katekesen utan vidare inför uttryckssättet ur 2 Mos. 20 och således säger: *Tänk på sabbatsdagen, så att du helgar den.*

Fjärde budet lyder hos Luther sålunda: *Du solt deinen vater und deine mutter ehren.* Luther har således här liksom i tredje budet nöjt sig med själva budordet och uteslutit tilläggen. Detta tillvägagångssätt tycks redan från början ha förefallit de svenska översättarna en smula magert. I 1567 års översättning heter det: *Tu skalt hedra tin Fadher och tina Modher etc.* Vad som sålunda här blivit endast antytt genom *etc.*, har av senare översättare blivit mera fullständigt utfört. Kyrkomötet har nu haft att välja mellan texterna 2 Mos. 20:12 och 5 Mos. 5:16. Det förra av dessa ställen lyder i vår nuvarande bibelöversättning så: *Hedra din fader och din moder, för att du må länge leva i det land, som Herren din Gud vill giva dig.* Det senare lyder så: *Hedra din fader och din moder, såsom Herren din Gud har bjudit dig, på det att du må länge leva och det må gå dig väl i det land, som Herren din Gud vill giva dig.* Kyrkomötet har emellertid inte stannat för någondera lydelsen utan komponerat en tredje med följande avfattning: *Hedra din fader och din moder, för att det må gå dig väl och du må länge leva i ditt land.*

Här möter samma fråga om förhållandet mellan det tidshistoriskt begränsade och det bestående i buden, som jag nyss berörde. Men

den möter här i mera tillspetsad form. Såvitt jag kan finna, kan man här knappast undgå valet mellan att *antingen* — som Luther — utesluta löftestillägget *eller* — som den svenska katekestraditionen — medtaga det men då — i strid med denna tradition — i dess gammaltestamentliga, till Israels folk såsom sådant riktade form. Det är ju nämligen så, att om man, i det välmenta syftet att göra framställningen mer direkt tillgänglig för och tillämplig på katekesens läsare, individualiserar det kollektivt tänkta och givna löftet, så blir detta helt enkelt falskt — inte bara från nytestamentlig utan väl t. o. m. från gammaltestamentlig ståndpunkt. Genom att sålunda inte välja vare sig Luthers eller bibelns textform utan skaffa sig en hemmagjord tredje sådan, skapar man åt sig fullkomligt onödiga svårigheter.

Om man däremot avstår från välmenta kompromissförsök och återgår till det val, jag nyss angav, är det en naturlig konsekvens av det förut sagda, att valet bör stanna vid bibehållande av löftesorden, vilka ju också innebära ett sakligt värde, från vilket man inte har anledning avstå. Mindre viktig synes däremot frågan, om man vid återgivandet av dessa ord bör föredraga den mera korthuggna lydelse, de fått i 2 Mos. 20, eller den mera fylliga, som de fått i 5 Mos. 5. Kyrkomötet har i huvudsak anslutit sig till den senare formen, dock med vissa omredigeringar även utöver den nyss påpekade individualiseringen. Dessa omredigeringar synas tämligen opåkallade med undantag av uteslutandet av orden *såsom Herren din Gud har bjudit dig*, vilket kan vara motiverat, då budet ju i alla händelser blir lösryckt ur det större textsammanhanget och framställes fristående för sig. Man skulle alltså komma fram till följande lydelse: *Hedra din fader och din moder, på det att du må länge leva och det må gå dig väl i det land, som Herren din Gud vill giva dig.*

Nionde budet lyder hos Luther: *Du solt nicht begeren deines nehisten Haus*; hos kyrkomötet: *Du skall icke hava begärelse till din nästas hus. Tionde budet* lyder hos Luther: *Du solt nicht begeren deines nehisten weib, knecht, magd, vihe odder was sein ist*; hos kyrkomötet: *Du skall icke hava begärelse till din nästas hustru, ej heller till hans tjänare eller hans tjänarinna, ej heller till något, som*

tillhör din nästa. Den text, som i lilla katekesen sålunda är delad på dessa båda bud, utgör i Gamla testamentet uppenbarligen ett enda sammanhängande bud. I 2 Mos. 20:17 lyder detta sålunda: *Du skall icke hava begärelse till din nästas hus. Du skall icke hava begärelse till din nästas hustru, ej heller till hans tjänare eller hans tjänarinna, ej heller till hans oxe eller hans åsna, ej heller till något annat, som tillhör din nästa.* I 5 Mos. 5:21 är lydelsen i huvudsak densamma. Luther har från romerska kyrkan upptagit tudelningen såsom någonting givet, men han har icke i sina förklaringar förmått klart skilja mellan innebörden av de båda bud, med vilka han sålunda haft att röra sig. Den kateketiska praxis århundradena igenom torde också ge rikliga erfarenhetsbevis för att en sådan skillnad alltid blir konstlad och sökt. Under sådana omständigheter vore det från vissa synpunkter sett den naturligaste utvägen att återgå till Gamla testamentets enhetliga textgestaltning. En sådan åtgärd skulle väl då ock som sin konsekvens medföra, att man i likhet med de reformerta kyrkorna återupptoge det av såväl romerska kyrkan som Luther uteslutna bildförbudet såsom det andra i ordningen och företog en däremot svarande omnumrering av alla de följande buden. Men hur mycket som än kunde tala för denna åtgärd, vore den väl dock ett alltför våldsamt ingrepp å ena sidan i Luthers framställning, som det ju här gäller att för vår tid återgiva i riktigare form, icke att till sakinnehållet omarbета, å andra sidan i hela det språkbruk i fråga om undervisningen i kyrka och skola, ja, även vida därutanför, som utgår från Luthers framställning. Man tänke sig blott, vilken förvirring som skulle uppstå, ifall man samtidigt hade ett äldre språkbruk, stött på Luthers egen lilla katekes, och ett yngre, stött på en reviderad upplaga av denna: varje hänvisning till något av buden — utom det första — som gjordes med angivande av dess ordningstal, skulle bli oklar och utsatt för missförstånd.

Däremot synes det, som om åtminstone någon lindring av svårigheten skulle kunna vinnas genom en i någon mån förändrad uppdelning av texten mellan nionde och tionde buden. Luther tycks i sina förklaringar till de båda buden ha utgått därifrån, att det nionde budet handlar om nästans tillhörigheter överhuvud (*seinem erbe odder hause*) och det tionde budet ur detta större sammanhang

särskilt griper ut nästans med större eller mindre mått av egen vilja utrustade levande tillhörigheter, vilket efter vårt sätt att se saken åtminstone till en viss grad blir lika med medlemmarna av hans hus; endast sådana kan det ju komma i fråga att å ena sidan *unserm nehisten abspannen, abdringen odder abwendig machen*, å andra sidan *anhaltten, das sie bleiben und thun was sie schuldig sind*. Men den i förklaringarna sålunda dragna gränsen mellan de båda budens innebörd stämmer inte med de allmänt hållna slutorden i tionde budets text: *was sein ist*. Om nu dessa slutord flyttas över till nionde budets text — med bibehållande av det i vår bibeltext ingående men av kyrkomötet uteslutna ordet *annat* —, blir skillnaden tydligare: nionde budet inskräper respekt för nästans tillhörigheter överhuvud taget; tionde budet griper ur detta allmänna sammanhang ut ett specialfall, respekten för de med egen vilja utrustade medlemmarna av nästans hus. Denna skillnad blir ännu tydligare, om man med kyrkomötet ur tionde budets text utesluter orden *oxe och åsna*. Man skulle således komma fram till följande lydelse av de båda buden.

Nionde budet: *Du skall icke hava begärelse till din nästas hus, ej heller till något annat, som tillhör din nästa.*

Tionde budet: *Du skall icke hava begärelse till din nästas hustru, ej heller till hans tjänare eller hans tjänarinna.*

Den frihet gentemot såväl bibeltexten som Luther, vilken jag sålunda vågar ifrågasätta på denna punkt, synes i viss mån komma i strid med den grundsats om historisk trohet gentemot båda, i första rummet mot bibeln, vilken jag i det föregående förfäktat. Men vi stå här vid en punkt, där en bokstavlig sådan trohet är så gott som omöjlig. Och jag vågar tro, att den utväg, jag föreslagit, inte innebär någon otrohet mot andan vare sig i bibeltexten eller i Luthers uppfattning av denna. Emellertid vill jag framhålla, att om man tager sig en dylik frihet gentemot bibeltexten, densamma bör uttryckligen påpekas och motiveras vid undervisningen. Där bör den historiska synpunkten komma fram.

I det citat från Rom. 6:3—4, som avslutar *fjärde huvudstycket*, har Luther uteslutit den inledande frågesats, med vilken tredje versen börjar, och låtit citatet börja med en till huvudsats förändrad

bisats (*Wir sind sampt Christo o. s. v.*). Så har ock skett i tidigare svenska översättningar till och med 1878 års. Kyrkomötet har infört det fullständiga citatet, vilket alltså kommer att börja sålunda: *Veten I då icke, att vi alla, som hava blivit döpta till Kristus Jesus, vi hava blivit döpta till hans död?* Den mekaniska trohet mot bibelns bokstav, som kyrkomötet härigenom visat, synes icke blott överflödigt utan rentav olämplig, enär det tillbakasyftande *då* i den inledande frågesatsen kommer att sväva i luften, då de citerade meningarna ryckas loss från det längre sammanhang, i vilket de förekomma. Visserligen skulle man kunna utesluta ordet *då* och i övrigt bibehålla satsen; men då de i lilla katekesen införda bibelorden ofta torde komma att inläras utantill, är det en ren fördel, att de hållas så korta, som hänsynen till deras sakliga innehåll medger. Citatet borde alltså, i överensstämmelse med Luthers sätt att citera, börja sålunda: *Vi alla, som hava blivit döpta.*

III. LUTHERS ORD OCH SVENSK KATEKESTRADITION.

Svensk katekestradition har i översättning och utläggning inte alltid i detalj följt Luther. Låt oss ta några fall av dylik avvikelse i betraktande.

Slutet av Luthers förklaring till *fjärde budet* lyder så: *sondern sie ynn ehren halten, yhn dienen, gehorchen, lieb und werd haben.* I 1567 års svenska översättning lyda motsvarande ord så: *Vthan halle them j wyrdning, tiene them, lydhe them, elske och haffue them för öghon.* Slutorden *haffue them för öghon* hava tydligen ingen egentlig motsvarighet hos Luther. Men de rikta texten på ett sätt, som står i bästa överensstämmelse med dennas anda. Och de ha fått stå kvar i den svenska katekestraditionen, de ha inlärts av svenska barn i omkring 350 år, de ha säkerligen i många fall trängt till deras hjärtan och väckt deras samveten för en sida av budets innebörd utöver de sidor, på vilka Luther för tanken. Katekesnämnden ville på sin tid i den historiska trohetens intresse ersätta dessa ord med det tämligen bleka *akta dem högt*. Nu har kyrkomötet i sitt förslag återgått till den gamla svenska lydelsen. Såvitt jag förstår, har kyrkomötet gjort rätt.

Luthers förklaring till *sjätte budet* lyder så: *Wir sollen Gott fürchten und lieben, das wir keusch und züchtig leben ynn worten und wercken, Und ein yglicher sein gemahl lieben und ehren.* Här är tydligen *lieben und ehren* samordnat med *leben* och har det med detta gemensamma subjektet *wir*. Detta sammanhang har blivit brutet redan i 1567 års svenska översättning, som säger: *Wij skole fruchta och elska Gudh, så at wij före itt reenlighit och tuchtelighit leffuerne både med ord och gerningar, och at hwar och en älskar och ährar sin echta maka.* Denna anordning med en hel ny sats *at hwar och en* o. s. v. har sedan bibehållits i följande svenska översättningar ända in i kyrkomötets nu föreliggande, vilken lyder så: *Vi skola frukta och älska Gud, så att vi föra ett rent och tuktigt leverne både i tankar, ord och gärningar, och att var och en älskar och ärar sin äkta maka.*

Till försvar för ändringen kan man ju anföra, att Luthers form för samordningen är olämplig, enär "keusch und züchtig leben" är en allmänmänsklig plikt, under det att icke alla människor hava någon "Gemahl" att älska och ära. Men det kan sättas i fråga, huruvida en dylik något pedantisk logik är på sin plats, när det gäller att återge Luthers tankar och ord; säkerligen har man här ett instinktivt, måhända i viss mån omedvetet uttryck för Luthers antice-libatära uppfattning, att varje mogen människa normalt bör hava sin "Gemahl".

Som synes, föreligga här också andra olikheter mellan Luthers och kyrkomötets text. *Keusch* återgives redan 1567 med *reenlighit*. Sedermera har man (exempelvis i 1878 års text) mera bokstavstroget sagt *kyskt*. Kyrkomötet har återgått till den äldsta översättningen och säger *rent*. Huruvida det finns något egentligt skäl til denna avvikelse från Luther, är väl tveklaktigt. *Kysk* är ett både till klang och innebörd vackert ord. Om det möjligen är en smula främmande för de yngsta av katekesens läsare, så må det undras, om inte det samma är fallet med *ren* i den betydelse, sammanhanget här kräver. — Orden *både* och *tankar* äro tämligen överflödiga tillägg. Det förra — ett arv från 1567 — är snarast ägnat att en smula inkräkta på den kärnfulla knapphet, som stundom utmärker Luthers stil. Det senare — kyrkomötets eget tillägg — är ju fullkomligt

riktigt ur vad man skulle kunna kalla den etiska korrekthetens synpunkt. Men är det inte något pedantiskt att på detta sätt bättra på Luther? Nog skulle man väl kunna anförtro den saken, i den mån den alls behövs, åt utläggningen och låta översättningen hålla sig till sin egentliga uppgift. — Slutligen må påpekas den bristande överensstämmelsen mellan *Gemahl* och *äkta maka*. Det förra ordet är sakligt sett genus commune; det senare är — åtminstone numera, det må vara hur som helst med dess historia — femininum. Skulle man inte i brist på ett svenskt commune kunna så att säga lösa upp ordet i de två *man* eller *hustru*?

Resultatet av dessa överväganden skulle bli följande svenska text: *Vi skola frukta och älska Gud, så att vi föra ett kyskt och tuktigt leverne i ord och gärningar samt älska och ära envar sin man eller hustru.*

Förra delen av förklaringen till *första artikeln* lyder hos Luther så: *Ich gleube, das mich Got geschaffen hat sampt allen creaturn, mir leib unnd seel, augen, orn unnd alle gelieder, vernunfft und alle synne gegeben hat und noch erhelt, dazu kleider und schuch, essen und trincken, haus und hoffe, weib und kind, acker, vihe und alle güter, mit aller notturfft und narung dis leibs und lebens reichlich und teglich versorget, widder alle ferlickeit beschirmet und für allem ubel behüt und bewaret.*

Denna satsbyggnad är delvis rätt otymplig. Men klart är i varje fall, att det efter *ich gleube* följer en lång sats, som inledes med *das* och har *Got* såsom gemensamt subjekt till en lång rad samordnade predikat. Detta sammanhang har blivit brutet redan i 1567 års svenska översättning, som säger: *Jagh troor at Gudh haffuer migh skapat och all Creatur, giffuit mig kropp och siel, öghon, öron och alla lemmar, förnufft och all sinne, och at han än nw thet haller widh macht, ther til besörier migh rikeligha medh kläde och födho, hws och heem, hustru och barn, boo och bohagh, och alt thet iagh til timeligha näring behöffuer, Beskermar och bewarar migh för skadha farligheet och alt ondt, och således i uppräknigen — därtill på ett ställe i denna, som icke betecknar övergång till något väsentligt nytt — skjuter in *at han*, ny konjunktion och nytt subjekt.*

Denna ituklippning av det enhetliga sammanhanget har bibehållits i senare svenska texter, även kyrkomötets. Den betecknar alls ingen vinst, snarare en förlust. Det vore lätt att i detta avseende återgå till Luther genom att — med bibehållande i övrigt av kyrkomötets rätt fria text — säga: *Jag tror, att Gud har skapat mig och alla varelser, givit mig kropp och själ, ögon, öron och alla lemmar, förnuft och alla sinnen samt ännu håller allt detta vid makt, därtill försörjer mig rikligen och dagligen med kläder och föda, hus och hem och allt det jag till livets uppehälle behöver samt beskärmar och bevarar mig för skada, farlighet och allt ont.*

I förklaringen till *andra artikeln* förekommer hos Luther följande passus: *auff das ich sein eigen sey und ynn seinem reich unter yhme lebe und yhme diene ynn ewiger gerechtikeit, unschuld und selicket.* Här är tydligen uttrycket *ynn seinem reich* bestämning till båda predikaten *unter yhme lebe und yhme diene.*

Detta sammanhang har blivit brutet redan i 1567 års svenska översättning, som säger: *på thet iagh skal wara hans egen, bliffua och leffua j hans Rike, tiena honom vthi een ewigh rettferdigheet, meenlösheet och saligheet.* Förändringen är ingen förbättring, lika litet som den opåkallade pleonasmen *bliffua och leffua.* Båda delarna ha emellertid bibehållits i senare svenska texter, även kyrkomötets. Vad särskilt angår den nämnda pleonasmen, får den väl numera anses icke blott överflödig utan direkt olämplig, enär ordet *bliva* i den enda betydelse, som i detta sammanhang kan komma ifråga, är alltför ålderdomligt för att av flertalet läsare förstås utan särskild förklaring.

Man torde i stället kunna säga: *på det att jag skall vara hans egen samt i hans rike leva under honom och tjäna honom i ewig rättfärdighet, oskuld och salighet.*

I förklaringen till *tredje artikeln* förekomma följande uttryck: *der heilige geist hat mich — — — ym rechten glauben geheiligt und erhalten, gleich wie er die gantze Christenheit auff erden — — — heiligt und bey Jhesu Christo erhielt ym rechten einigen glauben.* De ord, som gälla Andens verk på individen, och de, som gälla hans verk på kristenheten, äro således delvis lika, delvis olika. Man har svårt att antaga annat, än att både parallellismen och växlingen

äro avsiktliga; men då böra de ock båda bibehållas i översättningen.

Häremot bryter emellertid redan 1567 års översättning, som säger: *then helghe Ande haffuer — — — helgat och behållet mig vthi een rett troo, Såsom han hela Christenheten på iordenne — — helghar, och när Jesu Christo behaller och bewarar j een rett troo.* Här förekomma två rätt anmärkningsvärda avvikelser från originalet: dels har det enkla *erhelt* återgivits med dubbeluttrycket *behaller och bewarar*, dels har det epitet *einigen*, som på senare stället är tillagt *glauben*, blivit förbigånget. Dessa drag gå igen i senare översättningar, även i kyrkomötets.

Den genom den förra av dessa båda ändringar åstadkomna pleonasmen är väl tämligen överflödig; enklast vore väl att säga *bevarat* och *bevarar*. Viktigare är den senare av de båda ändringarna, genom vilken onekligen en för originalet karakteristisk tanke gått förlorad. Om man nu i det förra av de båda parallella leden skulle draga sig för den ordagranna översättningen *i den rätta tron*, som möjligen skulle kunna föra tanken i av Luther säkerligen icke avsedda intellektualistiska banor, så skulle jag vilja föreslå *i rätt tro*, respektive *i en och samma rätta tro*. Ett dylikt uttryckssätt är visserligen också i någon mån utsatt för missförstånd. Det kan uppfattas såsom uttryck å ena sidan för ortodoxistisk förhåvelse, å andra sidan för naiv enighetsoptimism. Men denna risk föreligger lika mycket i fråga om Luthers egen text och bör övervinnas icke genom frihet i översättningen utan genom ett tillräckligt djupt inträngande i Luthers åskådning, framför allt hans trosbegrepp. — Vad särskilt angår det nyss föreslagna uttrycket *en och samma rätta tro*, tillåter jag mig hänvisa till uttrycken *en och densamme* eller *en och samma* i gällande översättning av 1 Kor. 12:4—6 och Ef. 4:4.

I fortsättningen av samma förklaring förekomma på två ställen uttrycket *allen gleubigen*, på senare stället med tillägget *ynn Christo*. Detta återgives 1567 med *allom trognom* resp. *alla trogna j Christo*. Uttrycken ha sedan bibehållits, även av kyrkomötet. Huruvida det från början, med 1500-talets ordabetydelse, var en riktigt översättning, därom vågar jag inte döma. Men med nuvarande innebörd av ordet *trogen* kan den knappast längre anses riktig. Om man vill

undvika det eljest på det förra stället närmast till hands liggande ordet *troende* på grund av den nötning, för vilken det har varit utsatt, så kan man säga *alla, som tro*, resp. *alla, som tro på Kristus*.

I samma förklaring talar Luther om att Anden förlåter *alle sünde*. Detta har redan 1567 återgivits med orden *alla synder*, ett uttryck, som övergått till senare översättningar och nu återfinnes även hos kyrkomötet. Det har ett visst stöd däri, att redan lilla katekesens latinska text har *omnia peccata*. De språkhistoriskt lärde säga också, att det är omöjligt att avgöra, huruvida detta *alle sünde* är tänkt såsom singularis eller pluralis. Men nog ger i alla händelser singularen uttryck åt en djupare, äkta luthersk tanke: förlåtelsen gäller icke blott de många särskilda, så att säga atomistiskt betraktade synderna, utan den gäller den enhetliga syndiga habitus — upptäckten härav kan väl i själva verket sägas vara Luthers religiösa grunderfarenhet. Något hinder att i den svenska översättningen säga *all synd* torde icke finnas. — Samma sak återkommer med obetydlig ändring i förklaringen till *femte bönen*, där Luther säger *unser sunde*, 1567 års översättning *våra synder* och kyrkomötet *våra synder*.

I senare delen av förklaringen till *första bönen* besvarar Luther frågan, huru Guds namn helgas hos oss, på följande sätt:

Wo das wort Gottes lauter und rein geleret wird und wir auch heilig als die kinder Gottes darnach leben, Des hilf uns lieber Vater ym hymel. Wer aber anders leret und lebet, denn das wort Gottes leret, der entheiliget unter uns den namen Gottes, da behüt uns fur hymlicher Vater.

1567 återgives detta på följande sätt:

När Gudz ord reent och klart lärdt warder, och wij teslikes ther effter erligha, såsom Gudz barn leffue. Thet giff oss käre himmelske Fadher Men hwilken annorlunda lærer och leffuer, han ohelgar ibland oss Gudz namn. Ther före bewara oss o himmelske Fadher.

Här har *Des hilf uns* blivit *Thet giff oss*. Huruvida denna ändring är avsiktlig, möjligen beroende på något slags rädsla för en synergistisk tolkning av Luthers uttryck, det vet jag inte. Emellertid har det svenska uttrycket gått igen i senare översättningar, även i kyrkomötets. Såvitt jag förstår, finns ingen anledning frångå Luthers uttryck. Jag skulle vilja föreslå: *Till detta hjälp oss*. — Med detta ut-

tryck skulle det väl korrespondera, om man i slutet av stycket sade: *För detta bevara oss. Därför* kan möjligen missuppfattas såsom liktydigt med fördenskull; och kyrkomötets *härfor* är tungt.

I senare delen av förklaringen till *andra bönen* ger Luther följande svar på frågan, huru Guds rike kommer till oss:

Wenn der hymliche Vater uns seinen heiligen geist gibet, das wir seinem heiligen wort durch seine gnade gleuben und Göttlich leben, hie zeitlich und dort ewiglich.

Om slutorden i detta stycke säger prof. Psilander: "Den Lutherska katekesens *und göttlich leben, hie zeitlich und dort ewiglich* är att döma av de mer eller mindre otillfredsställande försöken att återge detsamma dess svåröversättligaste uttryck". Av prof. Psilanders utredning synes som hans mening framgå, att det i själva verket är omöjligt att på nutida svenska återgiva ordet *göttlich* med ett uttryck, som låter använda sig i fråga om både tid och evighet, och att man följaktligen måste så att säga dela upp innebörden av nämnda ord och återge detsamma med ett uttryck syftande på tiden och ett annat syftande på evigheten. Så har i själva verket också skett ända från 1567 (*och före itt heligt leffuerne här j werldenne, och sedan til ewigh tijdh leffue*). Kyrkomötet vill återgå till Luthers tanke om enhetligt sammanhang mellan tid och evighet och säger: *och så leva heligt och saligt redan här i tiden och sedan i evigheten*. Visst vore det en vinst, om sagda tanke kunde bevaras. Men skulle inte detta kunna ske på ett sätt, som både vore enklare och komme Luthers *göttlich* närmare, om man sade: *och så leva i förning med Gud* (eller ännu enklare: *leva med Gud*) *både här i tiden och en gång i evigheten?*

I förklaringarna till *andra, tredje och fjärde bönerna* förekommer ett refrängartat uttryck för den tanken, att Guds vilja har sin gång oberoende av oss. Uttrycket växlar emellertid något hos Luther. På de två förstnämnda ställena säger han: *wol on unser gebet*, på det sista: *auch wol on unser bitte*. 1567 års översättning har också en växling, i det att den säger: *wel våra bön förutan, resp. ock wel uthan våra bön*. Samma växling har iakttagits i senare svenska översättningar, även i kyrkomötets; dock har på sista stället *ock* tappats bort under tidernas lopp.

Huruvida hos Luther växlingen är avsiktlig och vad den i så fall innebär, därom vågar jag inte döma. Men säkert är, att det mest karakteristiska draget i växlingen — *gebet, bitte* — inte kommer fram och knappast kan komma fram i den svenska översättningen. Är det då någon mening i att ersätta det med ett helt annat slags växling? Skulle det inte ligga närmare till hands att låta refrängen förbli sig själv lik *vår bön förutan*, gärna med tillägg av *också* på sista stället?

I förklaringen till *tredje bönen* talar Luther om djävulen, världen och vårt kött, *so uns den namen Gottes nicht heiligen und sein Reich nicht komen lassen wollen*. Dessa ord återges 1567 sålunda: *hwilken icke tilstädia, at wij helge Gudz nampn, och at hans Rike må tillkomma*. Detta *tillstädja* återkommer i senare översättningar, även i kyrkomötets. Men det ger en annan nyans åt tanken än Luthers ord. De onda makter, om vilka det här är fråga, *vilja icke tillstädja*, d. v. s. tillåta, att det goda sker; men tack vare Guds makt, som är starkare, bli de mot sin vilja tvungna att tillstädja det. Det kan för övrigt sättas i fråga, om icke *tillstädja* såsom alltför ålderdomligt bör utbytas mot *tillåta*. Orden skulle kunna återges sålunda: *vilka icke vilja tillåta, att vi helga Guds namn och att hans rike kommer*.

Förklaringen till *sjätte bönen* lyder hos Luther så:

Gott versucht zwar niemand, Aber wir bitten ynn diesem gebet, das uns Gott wolt behüten und erhalten, auff das uns der teuffel, die welt und unser fleisch nicht betriege unnd verfüre ynn missglauben, verzweiffeln und ander grosse schande und laster, Und ob wir da mit angefochten würden, das wir doch endlich gewinnen und den sieg behalten.

Detta återgives 1567 sålunda:

Gudh frestar ingen, Men wij bidie j thessa bön, at Gudh wille bewara oss, at dieffuulen, werlden och vårt eghit kött, icke skal bedragha och förföra oss j wantro, förtwiffuelse, och j andra swåra synder och laster, Och om wij ther medh försökte warde, at wij doch på sidstone winna måghe och behålla seghren.

Luthers *Missglauben* här är återgivet med *wantro*. Detta uttryck lever kvar i senare översättningar, även i kyrkomötets. Vilken inne-

börd ordet hade 1567 och vilken skiftande innebörd det sedan har haft i växlande tiders svenska, det vågar jag inte avgöra; men numera har det väl för ett naturligt språkbruk knappast annan innebörd än *vidskepelse*, vartill kommer, att det för ungdomliga läsare torde vara tämligen obekant och därför sakna bestämt gripbar innebörd. Fråga är emellertid, vad Luther åsyftar med *Missglauben*. I Konkordiebokens latinska text motsvaras orden *und verführe in Missglauben, Verzweifeln* etc. av *et nos a recta fide seducant et in superstitionem, diffidentiam, desperationem — — conjiciant*. Detta är ingen ordagrann översättning; men man kan säga, att *Missglauben* närmast motsvaras av *superstitionem*, under det att det är ganska svårt att säga, huruvida *diffidentiam* närmast hör tillsammans med *Missglauben* eller med *Verzweifeln*. Går man så till Konkordiebokens *Catechismus maior*, finner man, hurusom Luther talar om att vissa särskilda slag av frestelser komma från köttet, andra från världen och åter andra från djävulen. Till det sistnämnda slaget räknar han å ena sidan *Missglauben, falsche Vermessenheit und Verstockung (superstitio, prava nostri fiducia et cordis induratio)*, å andra sidan *Verzweiflung, Gottes Verläugnung und Lästerung (extrema desperatio et Dei abnegatio et exsecratio)*. Möjligen skulle man kunna säga, att här är fråga om å ena sidan falsk förtröstan, förtröstan på någonting annat än Guds nåd, t. ex. på signerier o. dyl. (*superstitio*) eller på egen förträfflighet (*prava nostra fiducia*), vilken falska förtröstan kan stegras till förhärdelse (*cordis induratio*), å andra sidan misströstan, vilken kan stegras till förtvivlan. Om detta är en riktig uppfattning av Luthers mening angående de båda huvudtyper av andliga frestelser eller anfäktelser, som han här talar om, vore det då icke skäl att återgiva *Missglauben* med *falsk förtröstan*?

Luthers slutord *das wir doch endlich gewinnen und den sieg behalten* ha, såsom av det ovanstående synes, 1567 fått en ordagrann översättning. Lindblom har vid sin katekesrevision, måhända i en viss känsla av att de båda samordnade uttrycken åtminstone kunna förefalla tautologiska, infört det fylligare uttrycket *att vi då icke låte oss övervinnas utan stride mot dem och behålle på sistone segern*. Detta uttryck har 1878 års text bibehållit med obetydliga moderniseringar. Kyrkomötet vill nu ersätta detta med *att vi dock*

till sist må vinna i striden och behålla segern. Det kan ju inte bestridas, att Lindbloms uttryck är tämligen fritt. Men det kan å andra sidan knappast förnekas, att det har gjort innehållet rikare genom att skjuta in segerns förutsättning striden och uttrycka detta led både negativt i motsats till den hopplösa resignationen och positivt. Saken ligger här på ett sätt, som är i viss mån likartat med det i det föregående påpekade förhållandet i fråga om *hava dem för ögonen* i fjärde budets förklaring. Den svenska traditionen erbjuder ett mervärde utöver Luthers original. Visserligen är traditionen från Lindblom vida yngre än traditionen från 1567, men detta förhållande inkräktar icke på den förra traditionens sakliga värde. Lindbloms ord kunna gärna få i det väsentliga bibehållas.

Den tredje frågan i *fjärde huvudstycket* lyder hos Luther: *Was gibt odder nützet die Tauffe?* Denna pleonasm i uttryckssättet har tydligen redan från början förefallit de svenska översättarna överflödig. 1567 heter det: *Hwadh nytto haffuer Döpelsen medh sigh?* Och sedan går "nyttan" igen ända till kyrkomötet, som frågar: *Vad nytta medför dopet?*

Men om man nu vill undvika pleonasmen, nog vore det väl lämpligare att bibehålla *gibt*, vilket lättare än det något krasst klingande *nützet* för tanken både på den andliga karaktären av dopets innebörd och på densamma såsom kommande icke från människor utan från Gud. Jag skulle vilja föreslå: *Vilken gåva medför dopet?*

I *femte huvudstyckets* sista stycke säger Luther bl. a.: *Wer aber diesen worten nicht gleubt odder zweiffelt, der ist unwirdig und ungeschickt.* Dessa ord återgivas 1567 sålunda: *Men then som thenna orden icke troor, uthan twiflar, han är owerdigh och oskickeligh.* Denna översättning bibehålles sedan i huvudsak, även av kyrkomötet, som dock ändrar de sista orden till *icke värdig och icke beredd.*

Bortsett från denna ändring innehåller emellertid den svenska översättningen en avvikelse från Luther, formellt obetydlig — ett utbyte av konjunktion — men med ej ringa saklig innebörd. Luthers ord *nicht gleubt odder zweiffelt* kunna väl icke annat än avse två skilda sinnesförfattningar, otro och tvivel; det svenska uttrycket *icke tror utan tvivlar* har suddat ut denna skillnad. Det är tämligen uppenbart, att Luthers uttryck vittnar om ett djupare psykologiskt grepp.

Orden torde böra återgivas så: *den, som icke tror dessa ord eller som tvivlar.*

Kastar man en blick tillbaka på de punkter, där jag nu sammanställt och i viss mån ställt mot varandra Luthers katekestext och svensk katekestradition, så kan det väl hända, att iakttagelserna här och där kunna förefalla pedantiska. Men det torde knappast kunna förnekas, att det även bakom skiljaktigheter, som kunna synas formella och oansenliga, ligger i regel åtminstone en nyans i tankegången, som icke saknar sin vikt. Därvid representerar Luthers uttryckssätt i de flesta fall ett större värde; men det finns också fall, då den svenska traditionen verkligen har ett mervärde att bjuda.

IV. SPRÅKLIGA DETALJFRÅGOR.

Så gott som alla de frågor angående särskilda punkter i lilla katekesens text, vilka jag i det föregående berört, ha haft sin språkliga sida. Nu skulle jag till sist vilja ta upp några punkter av mera oblandat språklig karaktär. Därvid lämnar jag åsido frågorna om kyrkomötets så att säga strofiska anordning av texten samt om dess interpunktion. Dessa frågor äro icke oviktiga, särskilt ur pedagogisk synpunkt; men de äro av väl typografisk natur för en teologisk tidskrift.

Förra delen av förklaringen till *andra budet* lyder hos Luther så: *Wir sollen Gott fürchten und lieben, das wir bey seinem namen nicht Fluchen, Schweren, Zaubern, Liegen odder Triegen.*

Dessa ord återgivas 1567 sålunda: *Wij skole fruchta och elska Gudh, at wij icke bannas eller swärie widh hans namn, icke bruke truldom, liughe eller bedraghe.*

Den här förekommande uppräknigen av verbala uttryck *bannas* o. s. v. bibehölls sedermera intill Lindbloms katekesrevision, då den ersattes av de substantiviska uttrycken *bruka hans namn till onda önskingar, svordom, vidskepelse, lögn och bedrägeri.* Dessa ha sedan bibehållits, även av kyrkomötet. Av dessa uttryck skulle jag nu vilja fästa uppmärksamheten vid ordet *svordom.*

Vilken innebörd detta hade på Lindbloms tid, vågar jag icke bedöma, men för närvarande torde det, åtminstone i större delen av

vårt land, så gott som uteslutande, om icke alldeles uteslutande, avse anropande av onda makter. Att bruka Guds namn till svordom är följaktligen för ett dylikt språkbruk ett motsägande uttryck, som för att av lärjungarna förstås kräver särskilda utläggningar, vilka icke gärna kunna undgå att göra ett långsökt intryck och som borde kunna bli överflödiga genom att man valde ett med nutida språkbruk bättre överensstämmande uttryck. Även med risk att i någon mån förfalla till det banala kan jag inte finna något lämpligare sådant uttryck än *bedyranden*. Mot detta uttryck skulle möjligen, bortsett från den som sagt något banala klangen, kunna invändas, att det inte ger någon anknytningspunkt för det i detta sammanhang traditionella omtalandet av onda makters anropande. Såvitt jag kan finna, är emellertid denna tradition av minst sagt tvivelaktigt värde. Om dylikt anropande överhuvudtaget bör komma på tal i sammanhang med andra budet, så bör det i varje fall ske i anslutning till detta buds allmänna innebörd, icke till något enstaka uttryck.

I samma stycke är det väl knappast vare sig språkligt eller logiskt riktigt att återgiva *odder* med *och*; samma sak återkommer i förklaringen till *sjunde budet*, där *gellt odder gut* återgivits med *penningar och ägodelar* samt *mit falscher wahr odder handel* med *oärlighet och svek*.

På nu förevarande ställe skulle jag vilja föreslå: *så att vi icke bruka hans namn till onda önskningar, bedyranden, vidskepelse, lögn eller bedrägeri*.

Förklaringen till *tredje budet* lyder hos Luther så: *Wir sollen Gott fürchten und lieben, das wir die predigt und sein wort nicht verachten, sondern das selbige heilig halten, gerne hören und lernen*, hos kyrkomötet i anslutning till äldre texter så: *Vi skola frukta och älska Gud, så att vi icke förakta predikan och Guds ord utan hålla det heligt, gärna höra och lära det*.

Observera här skillnaden mellan Luthers betonade *das selbige* och den svenska textens obetonade *det*. Det förra uttrycket ger tydligare än det senare vid handen, att pronomenet syftar endast på *sein wort*, respektive *Guds ord*, icke tillika på *die predigt*, respektive *predikan*. Även i svenskan torde därför böra väljas ett betonat pronomen, så att stycket i sin helhet får följande lydelse: *Vi skola*

frukta och älska Gud, så att vi icke förakta predikan och Guds ord utan hålla detta heligt, gärna höra och lära det.

Förklaringen till *sjunde budet* lyder hos Luther så:

Wir sollen Gott fürchten und lieben, das wir unsers nehisten gellt odder gut nicht nemen noch mit falscher wahr odder handel an uns bringen, sondern yhm sein gut unnd narung helffen bessern und behüeten.

Kyrkomötet säger:

Vi skola frukta och älska Gud, så att vi icke taga ifrån vår nästa hans penningar och ägodelar eller med oärlighet och svek draga dem till oss utan förhjälpa därtill, att hans gods och näring må förkovras och beskyddas.

Om *penningar och ägodelar* se ovan. — Det *gut*, som här är återgivet med *ägodelar*, återkommer hos Luther även i den senare, positiva delen av förklaringen men har där blivit återgivet med *gods*. Det synes svårt att finna något verkligt skäl till denna växling i översättningen. Upprepning är ingenting ovanligt i Luthers stil. Det kan stundom vara en smaksak, huruvida man vill betrakta den såsom en störande tautologi eller såsom ett verkningsfullt stilistiskt hjälpmedel för att åstadkomma ett slags rytmik eller åtminstone en pedagogisk repetition. I varje fall kan det knappast vara översättarens uppgift att efter sin smak bättra på Luthers stil. I nu ifrågavarande fall synes *ägodelar* vara att föredraga, enär *gods* icke är alldeles fritt från en viss dubbeltydighet, isynnerhet för lantliga läsare.

Angående *mit falscher wahr odder handel* se ovan. För övrigt synes ej blott konjunktionen utan hela uttrycket vara onödigt fritt återgivet. Observera bl. a., att *an uns bringen* i anslutning till 1878 års text här har återgivits med *draga till oss* men vid nionde budet med *tillägna oss*. Något egentligt skäl till denna växling torde vara svårt att finna; av de båda uttrycken torde *tillägna oss* vara att föredraga såsom för nutida språkbruk mera lättflytande. — *Må* torde såsom överflödigt böra utgå ur översättningen.

För hela stycket skulle jag vilja föreslå följande lydelse:

Vi skola frukta och älska Gud, så att vi icke taga ifrån vår nästa hans penningar eller ägodelar, ej heller med falska varor eller bedrägligt förfarande tillägna oss dem utan förhjälpa därtill, att hans ägodelar och näring förkovras och beskyddas.

I senare stycket av förklaringen till *tredje bönen* säger Luther, att Guds vilja sker hos oss, *wenn Gott allen bösen Rath und willen bricht und hindert — — sondern stercket und behelt uns feste ynn seinem wort und glauben bis an unser ende.*

Därigenom att här de båda bisatserna inledas av gemensam konjunktion *wenn* och gemensamt subjekt *Gott* samt utan dessas upprepande samordnas genom *sondern*, blir det tydligt, att de höra intimt samman; i själva verket utsäga de ju olika sidor av samma sak. Denna nära samhörighet blir i viss mån upplöst eller åtminstone undanskymd i kyrkomötets text, som i dessa delar lyder så: *när Gud bryter och förhindrar all ond vilja — — och när han styrker och behåller oss fasta i sitt ord och i tron i alla våra livsdagar.*

Även de sista orden fr. o. m. *styrker* synas underlägsna Luthers, emedan de ej lika tydligt som dessa utvisa, att *i sitt ord och i tron* är bestämning till båda verben.

Med hänvisning till vad jag i annat sammanhang anfört angående de i ovanstående citat uteslutna orden skulle jag för hela stycket vilja föreslå följande lydelse: *När Gud bryter och förhindrar all ond vilja och alla anslag av djävulen, världen och vårt eget kött, vilka icke vilja tillåta, att vi helga Guds namn och att hans rike kommer, samt styrker och befäster oss i sitt ord och tron i alla våra livsdagar. Detta är hans goda och nådiga vilja.*

I *fjärde huvudstyckets* första stycke säger Luther: *Die Tauffe ist nicht allein schlecht wasser, Sondern sie ist das wasser ynn Gottes gebot gefasset und mit Gottes wort verbunden.*

Ynn Gottes gebot gefasset har i 1878 års text i huvudsaklig överensstämmelse med Lindblom återgivits med *förordnat genom Guds bud*. Kyrkomötet har *helgat genom Guds befallning*. Denna förändring av verbet är tydligen icke en översättning utan en ändring i sak — såvitt jag kan finna, omotiverad. Varför kyrkomötet har utbytt *bud* mot *befallning*, synes ej fullt klart. Det synes knappast motiverat att betrakta det förra såsom allför ålderdomligt, icke heller att befara, att det skulle leda tankarna till de tio buden i första huvudstycket. Däremot synes det ligga ett skäl för ordets bibehåll-

lande i den rytmik, som uppstår genom dess motsvarighet mot *Guds ord*.

Jag tillåter mig föreslå följande lydelse:

Dopet är icke blott vatten, utan vatten, förordnat genom Guds bud och förbundet med Guds ord.

I samma huvudstycke anger Luther såsom den i dopet verkande kraften *das wort Gottes, so mit und bei dem wasser ist, und der glaube, so solchem wort Gottes ym wasser trawet.*

Dessa ord återgivas 1567 så: *Gudz ord som är medh och när watnet, och Troon som sådana Gudz ord j watnena troor.* Härifrån har *med och när* övergått till senare översättningar, även kyrkomötets.

Detta uttryck har således stöd såväl i Luthers text som i gammal svensk översättningstradition; men det torde numera förefalla väl ålderdomligt och kan dessutom medföra vissa risker för ofruktbara spekulationer rörande de båda prepositionernas olika innebörd, liknande dem, som anslutit sig till Luthers uttryck i nattvardsläran *i, med och under*. Om man anser, att *med* ensamt är för knäppt, kan man säga *förenat med*; den sålunda uppstående parallellismen med det följande *det med vattnet förenade ordet* — vilket icke heller är en ordagrann översättning — skulle knappast verka såsom någon störande tautologi. Ifrågavarande passus skulle alltså erhålla följande lydelse: *Guds ord, som är förenat med vattnet, och tron, som förtröstar på det med vattnet förenade ordet.*

* * *

De reflexioner, som jag i det föregående tillåtit mig framställa, kunna kanske i många fall synas röra helt obetydliga ting. Men *ἕν μεγαλοῖς καὶ μικρὰ μεγάλα*. Och både Luthers lilla katekes och vår ungdoms kristliga fostran må väl räknas till *μεγάλα*.

DET KYRKLIGA LÄGET I HOLLAND

ETT STYCKE KONFESSIONS-STATISTIK

AV TEOL. LIC. A. MELIN

Det konfessionella läget i Holland har av flera skäl allmänt intresse. Dels torde Holland vara det enda land, där katolicismen under den senast förflutna tiden gjort mera betydande framsteg. Dels är här friheten att välja religiös position fullständigt oinskränkt, vilket å ena sidan fört till protestantismens fortgående splittring i ett otal kyrko- och sektbildningar, å andra sidan resulterat i att en stor del av folket står utanför varje religiöst samfund.

Från och med 1830 har man i Holland en noggrann och ganska ingående statistik rörande de kyrkliga förhållandena. För varje nytt decennium anställes en folkräkning, varvid medborgaren avkräves en deklARATION, att han tillhör det ena eller andra kyrkosamfundet eller eventuellt icke önskar räknas till något sådant. För vissa år finnas även uppgifter angående dödlighet, ingångna äktenskap, proportionen mellan män och kvinnor samt mellan olika åldrar inom de skilda grupperna. Sedan Statistiska Centralbyrån publicerat resultaten av folkräkningen 1920, har en holländsk statistiker, professorn i Amsterdam W. A. Bonger, i en studie sammanställt en del av materialet och sökt visa, vad som ligger bakom de torra siffrorna ¹⁾.

De religiösa samfunden i Holland kunna sammanföras till tre huvudgrupper: protestanter, katoliker och judar. Gruppen protestanter uppvisar från 1830 till 1879 en obetydlig men konstant ökning i förhållande till rikets hela folkmängd, men med 1879 begynner en tämligen hastig tillbakagång (61,5 % av folkmängden 1879, 53,29 % 1920). Om denna fortsätter i samma tempo, skulle holländska folket redan 1930 ha upphört att vara ett till sin majoritet prote-

¹⁾ W. A. BONGER: Geloof en ongelooft in Nederland (1909--20). Een statistische studie. Amsterdam 1924.

För åren efter 1920 se Statistiek van den loop der bevolking van Nederland over het jaar 1924. Uitgevend door het Centraal Bureau voor de Statistiek.

stantiskt folk. Katolikernas procenttal däremot befann sig i sjunkande från 1830 till 1909, men har under det sista årtiondet stigit något litet (från 35,22 % till 35,76 %; de fåtaliga gammalkatolikerna äro här medräknade). Judarna befinna sig sedan 1889 i relativ tillbakagång.

Frågar man efter orsakerna till dessa svängningar, så finner katolicismens tidigare tillbakagång delvis sin förklaring i den högre dödlighetsprocenten bland de (socialt och ekonomiskt lägre stående) folklager, ur vilka den katolska kyrkan företrädesvis rekryterades. För att nämna ett exempel, så var under de två åren 1909—10 dödligheten på 1,000 män bland katolikerna 32,4 men bland protestanterna endast 28,3. Och ännu 1924 var dödligheten i provinserna Limburg och Nord-Brabant, vilkas befolkning är nästan helt och hållet katolsk, 10,96 respektive 11,52 pro mille, medan den för hela riket sjunkit till 9,30 (för övrigt lägre än i något annat europeiskt land).

Men från omkring 1880 började en dittills okänd faktor att verka i motsatt riktning, nämligen barnbegränsningen (Ny-malthusianismen). Mot denna har den katolska kyrkan satt ett intensivt och länge effektivt motstånd. Följden härav visar sig däri, att nativiteten i de katolska provinserna Limburg och Nord-Brabant stigit, samtidigt som den för hela riket stadigt sjunkit. Nativitetssiffrorna för 1910—20 visa emellertid även i nämnda provinser en tendens till minskning, dock icke så stark som för riket i dess helhet, och de förra ligga ännu avsevärt över. Därtill kommer, att i dessa provinser dödligheten under det sista årtiondet sjunkit hastigare än för riket i genomsnitt, vadan överskottet av födda utöver döda (excedenten) i dem är betydligt högre än i riket som helhet betraktat (år 1924 respektive omkring 24 och 15,3 pro mille).

I oerhört snabb tillväxt befinner sig den del av befolkningen, vilken icke tillhör något som helst religionssamfund. Från 12,000 (0,31 % av hela folkmängden) år 1879 växer den till 66,000 (1,46 %) år 1889, till 115,000 (2,26 %) år 1899, till 290,000 (4,97 %) år 1909 och till 533,000 (7,78 %) 1920. Det var sålunda $\frac{1}{13}$ av holländska folket, som år 1920 icke ville ha något med religiöst samfundsliv att skaffa. Dock må det påpekas, att ökningen av denna "kyrkolösa"

folkdelen var procentuellt större 1900—09, då gruppen mer än fördubblades, än under det följande årtiondet. Det uppgives av initierade, att de moderna religionssurrogaten, teosofi, christian science o. d. funnit sin tacksammaste jordmån i hithörande kretsar, liksom den romersk-katolska propagandan målmedvetet inriktas åt detta håll.

Granskar man de enskilda samfundens medlemssiffror, visar det sig, att, med undantag av romersk-katolska kyrkan, under det senast avslutade årtiondet intet samfund kunnat hålla jämna steg med folkökningen — ehuru de flesta förete en större eller mindre ökning av sitt absoluta medlemsantal. Icke ens den största av de kalvinska frikyrkorna, den på 1880-talet under Abraham Kuypers ledning konstituerade "Gereformeerde Kerken" har förmått hålla sitt procenttal från 1909, ehuru den fortfarande kunnat glädja sig åt en kraftig utveckling och nu nått över den halva millionen medlemmar. Störst av kyrkosamfunden i Holland är fortfarande den med staten förbundna Hervormde Kerk, med över 2,800,000 medlemmar, d. v. s. 41 % av folkmängden (mot 48 % vid sekelskiftet). Som god tvåa närmar sig romersk-katolska kyrkan, som omfattar 2,444,000 personer eller 35,81 % av folket. Av de äldre protestantiska sekterna är den manstarkaste "Doopsgezinde", utlöparen av reformationstidens döparerörelse, med 67,000 medlemmar. Därefter kommer "Christelijk Gereformeerde Kerk", en frukt av väckelserörelserna på 1830- och 40-talen, vilken så när som på en rest av 50,000 trogna uppsugits i den Kuyperska frikyrkobildningen. Remonstranterna, arvtagarna till de på Dortrechtsynoden 1619 utstötta kättarna, räkna nu omkring 30,000 och uppvisa intill 1909 en ganska kraftig ökning, antagligen beroende på anslutning av rationalistiskt sinnade element från andra kyrkor; numera gå dessa i allmänhet icke till remonstranterna utan föredra att bilda egna föreningar. Lutheranerna, delade i två samfund, äro sammanlagt omkring 100,000. — Tager man undan de 12 största kyrkosamfunden och sammanför alla de återstående, så får man fram en grupp, som ingalunda lider av stagnation eller tillbakagång. Från 16 samfund med 4000 medlemmar år 1879 hade man år 1920 hunnit till 305 samfund med över 100,000 medlemmar. Medelantalet anhängare var sistnämnda år 336. Och denna söndersprängning är säkerligen ännu icke avslutad; man tänke

blott på de utbrytningar ur Gereformeerde Kerken, som följt på den bekanta teologiska striden om paradisberättelsen.

Vi ha sett, att ett växande antal ställer sig utanför all kyrklig gemenskap. Vilken konfession förlorar männe mest härigenom? Riksstatistiken är icke tillräckligt fullständig för att medgiva ett bestämt svar på denna fråga, men den mera detaljerade statistiken för staden Amsterdam ger vid handen, att under åren 1909—20 protestanterna måst vidkännas den förhållandevis största förlusten, 57,000 personer eller 18,7 % av sitt antal vid periodens början, katolikerna vida mindre, 13,000 eller 9,7 % och judarna endast 1500 eller 2,5 %. Amsterdam hade år 1920 upphört att vara en till sin majoritet protestantisk stad. Av dess befolkning voro $\frac{1}{10}$ judar, fullt $\frac{1}{5}$ "kyrkolösa", ännu något fler katoliker och endast 43 % protestanter.

Av en viss betydelse för frågan om de olika religiösa samfundens inbördes förhållande och väl även för frågan om deras inflytande över sina respektive medlemmar äro uppgifterna om makarnas konfession i ingångna äktenskap. Sådana uppgifter har man i riksstatistiken för åren 1914 och 1915, utvisande, att av alla ingångna äktenskap 11,4 % voro "blandade", och att katolikerna här nådde högst, oaktat episkopatet utfärdat inträngande och upprepade varningar mot dylika äktenskap och i regel vägrar att lämna begärd tillåtelse därtill. Statistiken för Amsterdam visar, att under årtiondet 1909—20 blandade äktenskap där blivit allt vanligare. — Allt sedan Napoleons tid är borgerlig vigsel obligatorisk i Holland. Endast i halva antalet fall följes denna numera av den i rättsligt avseende betydelselösa kyrkliga vigseln. I detta stycke äro katoliker och judar mera trogna mot sina samfund än protestanterna. Av de blandade äktenskapen bekräftas blott en ringa del, 17 %, genom kyrklig vigsel. I staden Amsterdam har procenten av kyrkligt bekräftade äktenskap sjunkit så hastigt som från 65,5 % år 1896 till 36 % år 1920.

Att utifrån tillströmningen till den prästerliga banan draga några slutsatser angående det religiösa livets inre styrka torde icke vara tillrådligt. Alltför många och oberäknliga faktorer spela här in. Eljest kan det nämnas, att antalet teologie studerande vid universi-

teten var lägre 1920 än 1909 (lägst var det 1915—16), och att antalet av dem som förberedde sig till prästämbetet inom olika kyrkosamfund sjönk för alla dessa utom för Gereformeerde Kerken och romersk-katolska kyrkan; för den senare var ökningen högst betydande. De flesta protestantiska samfund ha också svårigheter med att besätta alla kyrkliga platser som bliva lediga.

Granskar man kyrkosamfundens ställning i de olika delarna av landet, så visar det sig, att Hervormde Kerk ("den stora kyrkan", "statskyrkan") utgör hälften eller mer av befolkningen i de flesta provinserna, i Nord-Holland endast $\frac{1}{3}$ och i de södra provinserna en svag minoritet, i Nord-Brabant 8 % och i Limburg 3 %. Katolikerna äro 89 % i Nord-Brabant, 94 % i Limburg, men ha sina svagaste punkter i norr, där de i provinserna Drente, Friesland och Groningen blott nå upp till 6 à 7 % av befolkningen. Judarna äro koncentrerade framför allt i Nord-Holland (dit Amsterdam hör). De "kyrkolösa" äro starkast företrädda i Nord- och Syd-Holland, i Friesland och Groningen. Förändringarna under det senaste årtiondet gå i de flesta provinserna i samma riktning som för hela riket. Ett undantag bildar det ärkekatolska Limburg, där katolicismen märkvärdigt nog gått tillbaka och flertalet protestantiska samfund hållit eller rent av stärkt sin position; huvudorsaken härtill torde vara invandring av protestantiska arbetare till de här belägna gruvorna.

Befolkningens fördelning på de olika konfessionerna är i kommuner av en viss bestämd storlek givetvis icke alltid densamma som i riket såsom helhet betraktat. Så har t. ex. Hervormde Kerk sin starkaste ställning på landsbygden och i städer med högst 20,000 invånare. Liknande är förhållandet med Gereformeerde Kerken. Där emot ha de mindre, kalvinska sekterna sin tyngdpunkt i städer med över 20,000 invånare och lutheranerna i storstäderna. Katolikerna hålla sin ställning bäst på landsbygden och i städer med upptill 100,000 invånare; i städer mellan 50,000 och 100,000 utgöra de t. o. m. nära 46 % av befolkningen och nå långt över Hervormde Kerk, men i de största städerna äro de svagare representerade och stadda i procentuell tillbakagång. Judarna och de "kyrkolösa" äro, som man kunde vänta, till övervägande delen storstadsbor.

I alla kyrkosamfund äro kvinnorna i majoritet. Detta är visserligen

fallet även med folket som helhet — år 1920 kommo på 1000 män 1013 kvinnor — men under det att övervikten här är i avtagande, stödjade sig de mindre kyrkosamfundet i allt högre grad på den "svagare" hälften av mänskligheten; bland remonstranterna t. ex. kommo på 1000 män 1419 kvinnor. De större samfundet däremot närma sig mera den allmänna proportionen: Hervormde Kerk har 1024, romersk-katolska kyrkan 1015 kvinnor på 1000 män. Inom gruppen "kyrkolösa" ha männen ett betydligt försprång, vilket dock kvinnorna nu synbarligen hålla på att taga igen.

För frågan om de olika gruppernas framtid måste fördelningen på skilda åldersklasser vara av en viss betydelse. För Hervormde Kerk var läget 1920 sådant, att hon var vida starkare företrädd i de högre än i de lägre åldersklasserna. Under det att av 100 män i genomsnitt ungefär 41 tillhörde denna kyrka, så var motsvarande antal 48 bland 100 män över 80 år, men endast 38 bland 100 under 10 år; relationstalet stiger någorlunda jämt med åldern. Inom en del mindre samfund är denna disproportion ännu mera framträdande, t. ex. Doopsgezinde. Däremot finner man bland katolikerna de högsta siffrorna i de yngsta åldersklasserna, lägre bland de äldsta, och lägst bland medelålderns. De kyrkolösa ha sitt maximum i klassen 30—39 år, där de räknas ända till 11 % av samtliga män. De äldsta ha ännu icke i högre grad nåtts av denna sekulariseringstendens — blott två män på 100 över 80 år höra dit. Men bland barnen under 10 år har denna grupp en kraftigt tilltagen andel — det är tydligen den andra generationen, som följer med föräldrarna.

I fråga om förändringar inom åldersklasserna under perioden 1909—20 är det att märka, att romersk-katolska kyrkan ökat sin andel i klasserna upp till 30 år, men i de däröver liggande gått tillbaka, under det att utvecklingen gått i motsatt riktning för vissa protestantiska samfund. Endast två grupper, "andra kyrkliga samfund" (alltså mängden av små sammanslutningar) och "kyrkolösa" kunna uppvisa en stegring utefter hela linjen, från de yngsta till de äldsta.

Ser man åter bort från alla individer under 20 år — vilkas konfessionella position kan tänkas bero mera på föräldrarnas vilja än på deras eget ställningstagande — så kan man för romersk-katolska

kyrkan konstatera en fortskridande procentuell tillbakagång bland de återstående, de till vuxen ålder komna. Protestantismens förluster bland dessa ha däremot varit lindrigare, än vad de visade sig vara, när hänsyn togs till samtliga åldersklasser. Här ha vi alltså ett nytt bevis på vilken roll den än så länge ojämt genomförda barnbegränsningen spelar i konfessionellt avseende.

Med hänsyn till civilståndet må endast nämnas, att antalet ogifta är förhållandevis större bland katolikerna än bland protestanterna — orsaken kan vara dels svagare ekonomisk ställning, dels det faktum att katolicismen har sin tyngdpunkt i åldersklasserna 0—20 år. lögonenfallande är det stora antalet änkor i vissa små protestantiska samfund; de äldre kvinnorna äro ju, som nämnt, starkt företrädna i dessa.

*

*

*

De intryck, som studiet av den holländska konfessionsstatistiken kvarlämnar, kunna sammanfattas i tre punkter. Den första gäller den del av folket, som ställt sig utanför varje form av religiöst samfundsliv. Vi ha sett, huru denna folkdel under de senaste 50 åren växt icke blott i hastigt, utan även i accelererande tempo. Tillskottet var under tiden 1879—99 omkring 5,000 per år, under därpå följande 10-årsperiod 17,000 per år och under åren 1909—20 i genomsnitt mer än 22,000 årligen. Det fordras säkerligen starka krafter för att hejda denna lavin, ty nu rekryteras denna grupp icke endast genom vuxna personers beslut att bryta med sin kyrka, utan när de som gjort detta, bilda hem, drages en stor del av den uppväxande generationen undan för undan med i samma riktning genom föräldrarnas inflytande. "Traditionen, som en gång stod helt och hållet på religionens sida, börjar mer och mer lägga sin vikt i motsatta vågskålen" (Bonger). Hemmets inverkan gör sig givetvis gällande desto mera obestridd, som den officiella skolan i Holland icke har någon obligatorisk religionsundervisning, varför det där är möjligt att växa opp fullständigt främmande för kristendomens innehåll. — Man frågar sig ovillkorligen, i vad mån vi i Sverige skola få en motsvarighet till denna de "kyrkolösa" grupp, när det en gång medgives att utan villkor utträda ur svenska kyrkan. Även om man

icke har anledning antaga, att utvecklingen hos oss kommer att gå alldeles parallellt med den i Holland, torde vi likväl ha ett och annat att lära av de erfarenheter, man gjort därnere.

Gå vi vidare till den protestantiska folkdelen i Holland, så måste det sägas, att framtiden för vissa dithörande samfund ter sig allt annat än ljus. Nu åtnjuter visserligen statistiken icke något större förtroende, när den tilltror sig att profetera om de ting som skola ske. Och det enda, som statistikern med bestämdhet kan säga, är onekligen, att *om* de hittills verksamma faktorerna fortsätta att verka på samma sätt, så kommer utvecklingen att gå i en viss riktning och vid en angiven tidpunkt föra till ett visst mål. Sedan är det självklart, att nya, oberäknade faktorer kunna vrida utvecklingen i en annan riktning. Detta medgivet, lova de nu föreliggande resultaten av konfessionsstatistiken föga gott åt protestantismen i Holland. Det kan icke vara annat än ett dåligt tecken, om ett kyrkosamfund har sin tyngdpunkt förlagd till de äldsta, snart försvinnande släktleden, under det att dess andel i de generationer, som ha framtiden för sig, är ringa. Detta är, som vi sågo, fallet även med "den stora kyrkan", Hervormde Kerk. Av alla protestantiska samfund tyckes — med hänsyn till dessa förhållanden — endast den stora frikyrkan, Gereformeerde Kerken, kunna se framtiden an någorlunda lugnt. En alltför djup pessimism vore dock knappast motiverad. Ett sådant omdöme som att "katholicismen går en mycket långsam död tillmötes, protestantismen däremot en mycket hastig; slutstriden kommer att stå mellan romersk catholicism och ateismen,"¹⁾ förefaller högst överdrivet. Hervormde Kerk har dock på 10 år ökats med cirka 240,000 medlemmar och gör alls icke intryck av att vara stadd i avdöende — det skulle i så fall vara, om den oerhörda partisplittningen vore ett tecken därtill. Önskar man bevis på det andliga liv, som trots allt lever kraftigt inom den holländska protestantismen, kan man lämpligen höra, vad en av dess motståndare har att säga därom. Professor Gerhard Brom, en av förgrundsgestalterna i den katolska rörelsen i Holland, skriver bland annat: Vi veta, vari protestantismens svaghet består; må nu kännare säga oss dess styrka

¹⁾ DAVID DE KOK: De vooruitgang van het roomsch-katholicisme in Nederland. 1925

och förklara dess obestridliga vitalitet, som kommer till synes exempelvis på missionsfältet. Att övervinna protestantismen är icke möjligt på annat sätt än genom att överträffa protestanterna i deras egna dygder, i allvar, självbehärskning, principfasthet, sanningskärlek, verksamhetslust och trohet ¹⁾.

Vad slutligen katolicismen beträffar, hängiva sig Hollands katoliker som bekant åt stora och djärva förhoppningar. De beräkna, att majoriteten av holländska folket skall vara katolsk om 50 år på grund av den högre nativiteten, och att detta skall inträffa ännu tidigare genom konversioner till katolicismen. Vi ha också sett, att katolska kyrkan har förhållandevis fler anhängare bland barn och ungdom än bland de äldre, vilket måste vara ett gott omen. Den framryckning, som katolicismen under det sista decenniet gjort i Holland, kan visserligen förefalla alltför obetydlig för att motivera vare sig triumfrop eller spökrädsla. Men då man från protestantiskt håll försöker bagatellisera eller förneka denna framgång, borde man icke glömma, att den får sin relief av det faktum, att de protestantiska samfundet utan undantag samtidigt måst vidkännas en minskning av sin andel i folkstocken. Katolska kyrkans situation blir emellertid mindre gynnsam, om man tager hänsyn till dels den låga äktenskapsfrekvensen bland dess medlemmar, dels det stora antalet blandade äktenskap — vilka i regel bli förlustbringande för kyrkan — dels den höga dödlighetssiffran därinom. Den högre nativiteten synes vara den katolska kyrkans förnämsta tillgång, och nu är frågan om denna skall kunna bevaras för framtiden. Statistikern menar, att nativiteten bland icke-katolikerna en gång skall ha nått den punkt, varunder den icke kommer att sjunka ²⁾, men att barnbegränsningen samtidigt skall oemotståndligt vinna terräng och verka allt starkare bland katolikerna till deras nackdel. Han menar, att tiden för detta omslag icke är långt avlägsen, och visar, att den redan är inne i en sådan stad som Amsterdam, där nativiteten bland protestanterna så tidigt som 1909 sjunkit till den nivå, där den sedan hållit sig, varemot nativiteten bland katolikerna fortsatte att sjunka ett gott

¹⁾ "Katholieken en protestanten", i De Beiard 1924, sid. 5 ff.

²⁾ Att detta icke säkert blir på det ställe i utförsbacken, som statistikerna beräknat, visa de senaste erfarenheterna i vårt eget land.

stycke från 1909 till 1920. Å andra sidan bygga givetvis katolikerna sin framtid icke uteslutande på denna sin högre nativitet. Det förefaller en utomstående, som om katolikerna just under och efter kriget satt in med en mångsidigare och mera energisk propaganda än förr, vars eventuella verkningar givetvis icke kunnat i nämnvärd grad utöva inflytande på medlemssiffrorna så tidigt som vid folkräkningen 1920.

M A X S C H E L E R

AV PASTOR OSKAR KROOK, STOCKHOLM

Den 19 maj d. å. avled professor Max Scheler. Han var född den 22 aug. 1874 i München. År 1899 promoverades han i Jena av Rudolf Eucken. Åren 1902—1907 var han privatdocent i Jena, de tre följande åren i München, varifrån han flyttade till Berlin. Under krigsåren tjänade han sitt fosterland i speciella diplomatiska uppdrag i Genève och i Haag. År 1919 kallades han till Kölns då återupprättade universitet som professor i filosofi och sociologi. I början av innevarande år tillträdde han en professur i Frankfurt a. Main. Där träffade honom döden.

Den avbröt en forskare- och tänkaregärning av högst ovanlig spännvidd och av stundom genial karaktär. Som få stod han mitt uppe i det brinnande livet, öppen för intryck och impulser och själv sprudlande av idéer — hans inflytande gör sig märkbart i vida kretsar och på vitt skilda håll. Hos oss riktades uppmärksamheten på Scheler under kriget av biskop Einar Billing, vilken betecknade hans bok *Vom Genius des Krieges* som det märkligaste vittnesbörd om en fördjupning av livsproblemen, framkallad av de mäktiga ödena, och i den svenske tänkarens senare förkunnelse spela intryck och överväganden av Schelerska idéer en betydande roll.

Max Scheler medhann ett frodigt författarskap och dock tänker man med djupt beklagande på att hans död betyder skrinläggningen av djarva planer. Han hade för vana att ofta hänvisa till verk, som han hade under arbete eller ämnade skriva. De planer, han antyder, vittna om en faustisk forskningshåg. Hans författarskap utmärkes av en ymnighet på idéer och uppslag men det är i hög grad ojämnt och det förbryllar ofta läsaren med svärförklariga förskjutningar i fråga om värderingar och synpunkter. Medan Billing t. ex. i sitt Herdabrev på tal om en av Schelers teorier kan säga att han "ehuru katolik, i detta stycke är mer luthersk än de flesta lutheraner", kan Holl stämpla en av hans karakteristiker av lutherska tankar som ren förvrängning. Understundom kan man tro att man har en katolsk

vulgärapologet framför sig. Denna underliga ojämnhet, denna brist på balans visar tillbaka på egenheter i författarens personlighet, på ett ytterlig impressibelt kynne och ett lidelsefullt temperament. Den skarpsynta studentsarkasmen lär ha påstått att Scheler under loppet av ett dygn kunde successivt intaga samtliga de grekiska filosofskolornas skilda ståndpunkter. Han säges ha ägt judisk härstamning — fast det då är omöjligt att i hans bild urskilja ett enda semitiskt drag. Han lär ha övergått från romersk katolicism till den evangeliskt-lutherska kyrkan för att efter en tid åter gå tillbaka och slutligen, i konflikt med sina biktfäder, vilkas bekymrade huvudskakningar man utan svårighet fattar, antyda böjelser för monismens vyer. Hans svårigheter att vinna personlig samling och fasthet bringar upp i erinringen en av hans egna djupsinniga iakttagelser. I den utomordentligt storslagna studien "Reue und Wiedergeburt" utför han i polemik mot determinismens resonnemang att en handling ju alltid är utslaget av den konkreta jagkonstitutionen i handlingens ögonblick och att det följaktligen är meningslöst att ångra — sin teori om olika skikt eller plan i själen, olika nivåer av personlig samling, och förklarar att när vi ångra betyder det att vi säga oss att vårt jag i den förkastliga handlingens moment befann sig på en lägre nivå av personlig samling än det kunnat och bort göra. Det är sant och träffande. Kurvans ojämnhet i hans författarskap och dess plötsliga feberartade språng går tillbaka på det stigande och sjunkande i personlighetens innersta, som han skildrat. Han torde ha i osedvanlig grad förnummit lidelsernas grepp om själen och den sugande dragningen mot mörka avgrunder. Han pointerar ivrigt Pascals tanke om en "ordre du coeur", "logique du coeur", "raison du coeur". Han gör den till ett fundament i sin etik, han ville utföra den och ge en analys av de mänskliga lidelserna, av människans emotionella akter och funktioner överhuvud. Hans bok "Wesen und Formen der Sympathie" (2 uppl. Cohen, Bonn 1923) och viktiga partier i hans övriga skrifter röja hans mästerskap i analysen av det emotionella, hans förmåga att tränga ner till rötterna, att klarlägga en känslas förgreningar och avslöja dess lönliga omvandlingar. Man kan fråga sig om någon efter Kierkegaard förmått ge dylika analyser jämförliga med Schelers. Måhända var hans klarsyn för samvetlivets

verkligheter och de kristna värdena köpt för högre pris än studenthumorn anade.

Det vetenskapligt mest betydande av hans arbeten torde vara "Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik" (3 uppl. 1927, med betydelsefullt förord och värdefullt sakregister, Niemeyer, Halle). Det är en utomordentligt skarpsinnig kritik av Kants etik och en med översvallande idérikedom utförd skizzering av en "materiell värdeetik". Inför vissa partier i detta arbete kan man tillåta sig en undran om ej förf. kunnat göra till sin Sigurd Ribbings grubblande suck vid begründandet av den logik han själv skrivit: "Detta begriper inte ens gubben Sahlin, ja — inte en gång jag själv. Detta fattar endast Den Evige". Men vid sidan om steniga Arabien ligger lyckliga Arabien: partier, där inspirationen flödar och idéerna spira. Teorien om "värdenas rangordning", vilken biskop Billing driver och utvecklar, finnes här. Likaså de tankar han i Herdabrevet anför om själslivets "olika skikt" och om människans "centrala salighet" resp. "osalighet" som det för det sedliga livet avgörande.

Utomordentligt skarpsinnig och klagörande är Max Schelers resentmentlära: "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen", i anslutning till och kritik av Nietzsche. Den återfinnes i det verk i två band, som han kallat "Vom Umsturz der Werte", (Der Neue Geist. Verlag. Leipzig 1919) vilket också rymmer så tänkvända studier som "Die Idole der Selbsterkenntnis" "Versuche einer Philosophie des Lebens", "Zur Rehabilitierung der Tugend" och "Zur Idee des Menschen". I ett annat stort anlagt verk med titeln "Vom Ewigen im Menschen" (D. Neue Geist. Verl. Leipzig 1921), varav första bandet utkommit, står den alldeles utomordentliga studien "Reue und Wiedergeburt", vilken varje prest, varje uppfostrare borde känna. Samma band rymmer även "Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt" och en bred avhandling: Probleme der Religion (zur religiösen Erneuerung). Denna volym är, för en teolog ej minst, lärorik och stimulerande, ehuru tyvärr understundom en romersk-katolsk "bias" framskymtar och en och annan gång förleder förf. till smärtsamt skeva omdömen.

I en liten samling studier med titeln "Moralia" finner man de fina och stundom blixtrande analyserna "Vom Sinn des Leides", "Liebe und Erkenntnis", "Über östliches und westliches Christentum" samt den mot Kant riktade "Vom Verrat der Freude". En mindre bok, egentligen en tillfällighetsskrift, är "Die Ursachen des Deutschen Hasses" (Leipzig, Kurt Wolff 1917). Den hör till det allra finaste och idériaste Scheler har skrivit.

"Die Wissensformen und die Gesellschaft", med undertiteln: "Probleme einer Soziologie des Wissens" är en begynnelse, vilken författaren ej fick fortsätta. Han antyder här sin kunskapsteori och gör strövtåg in på Max Webers speciella jaktmarker.

Det vore önskvärt att ett urval av Max Schelers skrifter i översättning gjordes tillgängliga för bredare kretsar av svenska läsare.

TEOLOGISK LITTERATUR

DEN NYA NESTLE.

Det stackars trettontalet har alltjämt, även inom vår så upplysta och fördomsfria samtid, att dragas med ett elakt rykte. "Olycks- talet" par préférence har visat sig vara vida mer seglivat i det allmänna medvetandet än alla s. k. heliga eller eljest "märkliga" tal.

Med nöje griper jag tillfället att taga den förtalade i försvar, även med risk att därmed sära en eller annan, som ivrigt håller på de sista resterna av gamla tecken, om inte för annat, så för att livet ej skall mista all sin poesi och hemlighetsfullhet.

Jag har att såsom den trettonde inom sin krets presentera en ny upplaga av en för så gott som varenda svensk teologie studiosus välkänd bok i fickformat, utgången från Württembergiska bibelanstaltens förlag i Stuttgart, den prydliga och omsorgsfullt tryckta volym som bär titeln *Novum testamentum græce*. Det är säkerligen ingen annan bland de på kursplanerna upptagna teologiska läroböckerna, som ger tillnärmelsevis så stor valuta i förhållande till priset (Mk. 2: 20). Och som en ganska krävande arbetsgivare torde den boken stå fram för flertalet studerande.

Jämmt 30 år hava nu förflutit, sedan D:r EBERHARD NESTLE, känd för sin grundliga och mångsidiga lärdom, såväl som för sin utomordentliga noggrannhet, utgav första upplagan av den nytestamentliga textedition vilken sannolikt för rätt lång tid framåt kommer att bevara hans namn levande. Ej mindre än nio upplagor fick han själv ombestyra av detta sitt grekiska testamente, på vars ständiga förbättrande han nedlade en aldrig slappnande omsorg. Efter hans år 1913 inträffade död trädde sonen, D:r ERWIN NESTLE, i hans ställe. Det är den sistnämnde som också ombesörjt den betydelsefulla omgestaltning av det allmänt spridda verket, vilken föreligger i den under slutet av sistlidet år utkomna upplagan, som nämnt den trettonde i ordningen. Denna *Nestle redivivus* förtjänar — därom

är jag övertygad — att trots sitt ominösa ordningsnummer hälsas synnerligen hjärtligt välkommen.

I fråga om själva texten skiljer sig den nya upplagan ej ifrån sina föregångare, med undantag därav, att den grekiska ortografien — det är framför allt fråga om egennamnen — nu bragts i överensstämmelse med det skrivsätt man, efter vad härom ännu kan dömas, har att antaga såsom det vanligaste vid tiden för de nytestamentliga skrifternas tillblivelse. Den ortografi som de ledande textutgivarna hittills följt är densamma som de äldsta uncialhandskrifternas och återspeglar alltså sedvänjan under 4:de och 5:te århundradena, såsom det vill synas speciellt i Egypten.

På ett hundratal ställen ha visserligen textändringar vidtagits i den nya upplagan i förhållande till de tidigare, men det gäller här utslutande sådana fall där den äldre utgivaren, ofta av typografiska skäl (för att ej nödgas göra ombrytningar), vid övergången från den 2:dra till den 3:dje upplagan ej konsekvent genomfört de av honom själv uppställda principerna. Ändringarna gälla huvudsakligen ord som nu ställts inom klammer och ord som nu insatts i texten, men inom klammer, för båda fallen i ungefär lika stort antal. Texten i den nya upplagan är alltså mer Nestlesk än någonsin.

För en riktig värdesättning av vår Württemberger-edition är det alldeles oundgängligt att vara fullt på det klara med dess syfte och dess principer. EBERHARD NESTLE avsåg icke att med sitt *Novum testamentum graece* giva en självständig, på eget textkritiskt arbete vilande text. Han uppställde fastmer för sig det programmet, att i en billig, bekväm och prydlig upplaga bjuda den s. a. s. genomsnittstext vilken kunde betraktas som resultatet av den textkritiska forskningen vid slutet av sista århundradet. Denna textform gällde det att konstruera på ett så objektivt sätt som möjligt. Med fullständigt bortseende från sin egen uppfattning, utgick NESTLE helt enkelt från två texteditioner vilka allmänt betraktades såsom de mest ledande, TISCHENDORFS (enligt den sista, av GEBHARDT utgivna upplagan) och WESTCOTT-HORTS. Där dessa båda icke stämde överens, lämnade NESTLE, fr. o. m. sin 3:dje upplaga, avgörandet åt en tredje kritisk textbearbetning, B. WEISS', enligt den lättfattliga regeln: två slå den tredje. (I sina båda tidigare upplagor hade han anförtrott skiljedomarens värv åt R. F. WEYMOUTH'S *The resultant Greek Testament*, en edition vilken i fråga om planen torde ha tjänat NESTLE till förebild.) För de fall där alla de tre upplagor som

skulle bilda grunden för hans text, visade skiljaktigheter i förhållande till varandra, uppställde NESTLE den regeln, att den läsart borde upptagas, som kunde sägas representera medelvägen. Om t. ex. den ene utgivaren läste ett ord i texten, vilket den andre uteslöt, medan den tredje bjöd det inom klammer, hade man att ansluta sig till den sistnämnde.

Hur mekaniska dessa grundsatser än i sig själva uppenbarligen äro, torde man dock ha rätt att beteckna dem som ändamålsenliga för det syfte NESTLE ville vinna. Han avsåg ju, som sagt, icke att bjuda något annat än ett facit av textforskningens arbete vid 1800-talets utgång, och härför lämpade sig hans "parlamentariska system" med dess räknemässiga objektivitet förträffligt. Han har ock fullständigt vunnit sin högeligen lofvärda avsikt att definitivt uttränga den bristfälliga, men obegripligt seglivade grekiska texttyp från 1500- och 1600-talen, vilken man med en stående term brukar kalla *textus receptus*, och ersätta den med en annan och ursprungligare textform, som tillgodogjort sig det oerhört mycket rikare och förnämligare handskriftsmaterial vilket nu står till buds. Den sedan långliga tider alldeles föråldrade s. k. *textus receptus* torde nu äntligen kunna anses avförd från allt praktiskt bruk, då Brittiska bibelsällskapet år 1904 beslutat upphöra med dess spridande, för att i stället låta trycka Württemberger-editionens text.

Man brukar ofta kalla den Nestleska texten för "den moderna *textus receptus*". Och denna vanliga beteckning kan, såsom framgår av det föregående, i viss mån anses berättigad. Dock är jag framför allt angelägen om att framhålla vilka avsevärda olägenheter och stora möjligheter till missförstånd, som gömma sig i ett dylikt uttryck, åtminstone för så vida det får karaktären av slagord — slagorden äro ju över huvud ingalunda riskfria.

Modern, i ordets egentliga betydelse, är denna textform icke. Den återspeglar ju, som vi sett, det genomsnittliga forskningsresultatet för mer än ett trettiotal år tillbaka. Det kan vidare ej på något sätt vara tal om att den skulle kunna motsvara epitetet *ab omnibus receptus*, det stolta betyg som ELZEVIERERNA i förordet till 2:dra upplagan själva gävo åt sin edition. Den nutida textforskningens främste män äro av skarpt skilda meningar angående de ledande grundprinciper man har att följa, för att nå fram till den ursprungligaste textform som vi med hjälp av oss till buds stående textkällor över huvud kunna tränga tillbaka till. När det gäller vilken som är den

bästa läsarten vid enskilda ställen, bryta sig uppfattningarna icke mindre starkt mot varandra. Under sådana förhållanden synes man endast med mycket bestämda förbehåll kunna ha rätt att bruka uttrycket "en modern *textus receptus*", och fråga är om detsamma ej verkar mer vilseledande än klargörande. Den väsentligaste likheten med den gamla *receptus* ligger väl i något så utvärtes som den vidsträckta spridningen.

Såsom något slags normerande standardtext kan och får den Nestleska textformen på intet sätt gälla. Den betecknar ett interim av praktisk art, ett provisorium, ingenting vidare.

Men varför har detta äldre provisorium nu förlängts, sannolikt för årtionden framåt, i och därmed att man bestämt sig för att i den nya serien av NESTLE-upplagor helt enkelt upptaga den gamla texten? Varför har icke en grundlig omarbetning av texten nu företagits, med utnyttjande av de senaste årtiondenas forskningar? Rösterna som förordat en dylik nygestaltning ha ingalunda saknats vid de årliga tyska *Neutestamentlertagungen*, där man sedan 1924 diskuterat planerna angående den nya NESTLE. Man fann den Nestleska metoden med majoritetsomröstning föga tilltalande och hänvisade till föredömet av senare, självständiga kritiska textupplagor, V. SODENS av år 1913, och VOGELS' av år 1920.

Huvudanledningen till att utgivaren likväl stannat vid den äldre NESTLE-texten är utan tvivel att söka i den stora oklarhet som ovedersägligen kännetecknar läget efter de sista årtiondenas textforskningar. Man är tämligen överens om att den textform som upptagits särskilt av WESTCOTT-HORT och B. WEISS (men i huvudsak också av TISCHENDORF), och som företrädesvis vilar på den berömda majuskelhandskriften *codex Vaticanus* från 4:de århundradet, representerar en alexandrinsk *textrecension*. Men en dylik recension kan svårligen antagas vara identisk med själva den ursprungliga textformen, låt vara att denna alexandrinska texttyp, såsom samstämmigt erkännes, äger alldeles avgjorda företräden framför den yngre bysantinska, på vilken den traditionella s. k. *textus receptus* går tillbaka. Den nutida forskningens huvudintresse är i synnerhet inriktat på frågan om vilken betydelse för originaltextens återställande man bör tillerkänna den länge observerade, men vid textkonstitutionen hittills tämligen undanskjutna typ som WESTCOTT-HORT med ett skäliggen missvisande namn kallade den västerländska, representerad framför allt av de berömda grekiska majuskelhandskrifterna *cod.*

Cantabrigiensis och *cod. Claromontanus*, båda från 500-talet, samt av de gammallatiniska och gammalsyriska översättningarna. Man hävdar numera tämligen allmänt att man på allvar måste räkna med att denna texttyp — i högre eller lägre grad — bevarat ursprungliga drag, vilka retoucherats bort i den alexandrinska recensionen. Att den s. k. västerländska typen i varje fall är av synnerligen hög ålder, och att den haft en mycket mer omfattande spridning än man förr menade, har blivit klart genom den senaste forskningen. I allmänhet anser man den vara en vildvuxen text; dock saknas icke alldeles förespråkare för den uppfattningen, att vi jämväl här ha att göra med en mycket gammal *recensio* — så t. ex. J. H. ROPES i hans märkliga *Acta*-edition av år 1926 — låt vara att denna, på grund av de stora fluktuationer vari den föreligger oss, är utomordentligt vanskligt att i detalj rekonstruera.

Utmärkes det nuvarande läget på den nytestamentliga textforskningens område av uppsåtet att taga ökad hänsyn till den västerländska texten, så visar det sig att man står tämligen rådvill, när det gäller sättet för utnyttjandet av vad denna gamla texttyp har att bjuda. Man har icke lyckats uppställa några ledande regler och grundsatser för hur man härvid borde gå till väga. På ett flertal håll anbefaller man såsom princip ett rent eklektiskt förfarande, så att textforskaren från fall till fall efter egen takt skulle äga att träffa avgörandet om en västerländsk läsart vore att föredraga. Det är tämligen klart att man på en dylik, principiellt eklektisk väg icke skall hava mycket hopp om att kunna nå fram till resultat som vinna allmännare erkännande. Den ene kommer att döma så, och den andre så.

Under dylika förhållanden synes det mig vara mycket både förklarligt och försvarligt att man i en populär textupplaga, som avser den vidaste spridning, provisoriskt bibehåller den gamla Nestleska texten, till dess något större klarhet och samstämmighet vunnits på textforskningens område. Men en dylik konservatism av praktiska grunder får givetvis ej invagga bokens nyttjare i den angenäma föreställningen, att den text han har framför sig skulle kunna göra anspråk på att över allt vara den sannolikt ursprungliga.

Från texten vända vi oss nu till den mycket kortfattade kritiska apparat varmed Württemberger-editionen är försedd. Det är den textkritiska apparatens grundliga omgestaltning som ger oss anledning att tala om en *ny* NESTLE. De äldre upplagorna visade, som

bekant, två variantapparater. I den övre förtecknades alla avvikelser från de textupplagor vilka utgivaren lagt till grund för sin text; i den undre meddelades i starkt begränsat urval märkligare varianter från handskrifter och andra gamla textkällor. Dessa båda apparater äro nu sammanslagna till en enda. Denna anordning innebär otvivelaktigt en avsevärd förbättring, dels i praktiskt avseende, dels i grundsatsmässigt. Det är uppenbarligen bekvämare att möta det textkritiska materialet samlat på *ett* ställe, vers för vers. Men framför allt låter den nya uppställningen de gamla textvittnena på ett helt annat vis komma till sin rätt. Vid varianterna hänvisas nämligen nu i främsta rummet till dessa gamla vittnen, och först i andra hand angives om någon av de för den Nestleska texten grundläggande textutgivarne upptagit ifrågavarande läsart. Det har givetvis vida större intresse och betydelse att veta med vad stöd i texttraditionen t. ex. TISCHENDORF läser så eller så, än att blott auktoritetsmässigt konstatera att han upptager den eller den läsarten i sin text.

Den nye utgivaren har med rätta från apparaten helt och hållet avfört WEYMOUTH'S *Resultant Greek Testament*, vars avvikelser NESTLE senior fortsatt att registrera, även sedan han, fr. o. m. 3:dje uppl., låtit denna edition träda tillbaka för B. WEISS' såsom skiljedomare. Nya äro i gengäld hänvisningarne till de avvikelser som v. SODENS kritiska textedition visar i förhållande till TISCHENDORFS, WESTCOTT-HORTS och B. WEISS'. Även denna nyhet måste hälsas med stor tillfredsställelse. Skada blott att utgivaren i fråga om evangelierna ej ansett sig behöva ge en fullständig förteckning av de v. Soden-ska läsarterna (fr. o. m. *Acta* är fullständighet åsyftad). Däremot var det ur flera synpunkter säkerligen välbetänkt att den äldre NESTLES plan på att låta v. SODEN ersätta B. WEISS vid själva textkonstitutionen, ej kommit till genomförande i den nya upplagan.

Antalet från de gamla textkällorna upptagna varianter har avsevärt ökats. Tyvärr har utgivaren härvid delvis varit bunden av yttre hänsyn. Det gällde nämligen att låta den grekiska texten på varje sida bevara samma omfång som förut, alldenstund den skulle korrespondera med den Nestleska *Vulgata*-editionen, vars stereotypplåtar alltjämt äro användbara. Den genom hänsynen till den græcolatinska editionen framtvungna sparsamheten med utrymmet har ej varit till båtad för den nya grekiska upplagan. Jag fäster mig mindre vid den typografiska sidan: det ser ej särskilt tilltalande ut

med det ej sällan ytterst kompakta, emellanåt jämväl marginalen helt eller delvis fyllande trycket av apparaten. Betänkligare är däremot att utrymmesskäl skall ha fått bestämma utgivaren till att förbigå en läsart som på sakliga grunder kan ha förefallit honom värd att medtagas.

Vidgad plats för varianterna på det lilla och begränsade utrymme som stod apparaten till buds, har utgivaren vunnit genom att införa ett system av hänvisningstecken från texten till apparaten. Detta är väl den nyhet i den omgestaltade NESTLE, som redan vid första påseendet starkast faller i ögonen. Man möter nu på varje sida i texten en mångfald vinklar, cirklar, kvadrater, kroklinjer o. s. v. Vaccert kan man just inte säga att det verkar. Tvärtom. Men detta system av symboler måste otvivelaktigt betecknas som sinnrikt. Och jag tror att det, vad viktigare är, bör anses vara ändamålsenligt.

Dessa tecken äro så inrättade, att man av deras form strax skall kunna konstatera huruvida det gäller att ett, resp. flera av textens ord i variantapparaten äro ersatta av andra, eller om det är fråga om ett plus i förhållande till textläsarten, resp. ett minus i jämförelse med denna, eller om variantläsarten allenast innebär en omkastning av ordens ordningsföljd, eller om variationen blott berör interpunktionen. Genom denna anordning slipper utgivaren ifrån att i den textkritiska apparaten upprepa de ord ur texten, vilka ifrågasvarande *varia lectio* avser, och sparar därmed avsevärt utrymme.

Men härtill komma sakligt betydelsefulla fördelar. Det måste onekligen anses vara mycket förmånligt att redan i själva texten få en påminnelse var gång något finnes anført i apparaten. Härigenom får apparaten en långt större praktisk betydelse än förut. Och särskilt vad de teologie studerandena beträffar, kan man väl våga hoppas att de genom den nya anordningen skola förmås att ta mera notis om varianterna än vad hittills varit fallet, och att de skola få större intresse för hithörande ting. Däri att den textkritiska apparaten blir levande skall man finna det bästa botemedlet mot den falska säkerhet vari den gamla textformens konserverande i den nya NESTLE skulle kunna invagga.

Det är självfallet att uppräkingarne av textvittnen måste inskränkas till det yttersta. Naturligtvis kan endast ett begränsat urval av de allra viktigaste upptagas i en liten handupplaga. Man konstaterar med tillfredsställelse utgivarens mänhet om att utnyttja icke minst de senaste tillskotten av nytt textmaterial. Så finna vi icke blott den

viktiga *cod. Freerianus* i Washington (från 5:te århundradet), utan ock den särskilt genom STREETERS forskning uppmärksammade *cod. Koridethianus* rikligt anförda. De nytestamentliga papyrerna äro likaledes tillgodogjorda, också en så sent publicerad som *pap. 38*, från mitten av 3:dje århundradet. De anföras särskilt då de bjuda en från den alexandriska recensionen avvikande läsart.

Utgivaren ansluter sig till GREGORYS sätt att beteckna de grekiska handskrifterna, och man kan väl hoppas att detta nu definitivt slagit igenom. Från v. SODEN lånar han tecknen för den "hesykianska", alexandriska textformen såsom helhet (*H* i fet fraktur) och för den senare, antiokensk-bysantinska texttypen (*K* i fet fraktur = *Koine*). Dessa sammelteckningar äro utan tvivel praktiska och ändamålsenliga; ett uppräknande av särskilda handskrifter har i de flesta fall ej större intresse, när den ifrågavarande recensionens läsart är viss. Där emot har utgivaren, med rätta, avhållit sig ifrån att göra bruk av v. SODENS tredje huvudklass, den mångdifferentierade *I*-typen, vilken man är skäligen ense om att betrakta som en artificiell konstruktion utan verklighetsgrundlag. — I sammanhang härmed må jag kanske få påpeka att det gamla välkända siglum för *textus receptus*, det grekiska stigmat, som förut mötte på så gott som varje sida i de äldre NESTLE-upplagornas apparat, nu är försvunnet. Det är ej längre behöfligt efter införandet av den vida ändamålsenligare sammelteckningen, *K* i fet fraktur, för den bysantinska texttypen som sådan.

Nya och praktiska sigla har utgivaren uppfunnit för de båda berömda minuskelgrupperna *13 etc.*, den s. k. FERRAR-gruppen, och *1 etc.*, som senast beskrivits av K. LAKE. De betecknas i den nya NESTLE med fetstilta φ , resp. λ .

Också i övrigt äro beteckningar och förkortningssätt mycket omsorgsfullt genomtänkta. Med särskild tillfredsställelse antecknar jag att den högst otjänliga förkortningen *a* (för *alii*, sc. *codices*) nu genomgående ersatts med *al*. I de äldre upplagorna uppfattades detta *a* av nybörjare gärna som den gammallatinska handskriften *a* (*cod. Vercellensis*).

I fråga om de gamla översättningarne måste givetvis en synnerligen stor koncentration till det allra viktigaste iakttagas. Det är egentligen endast de latinska och syriska översättningarne som utgivaren funnit det möjligt att hänvisa till. Läsarter från *patres ecclesiastici* hava allenast citerats där det gäller mycket gamla sådana, och blott i de fall där inga grekiska handskrifter, resp. inga bland

de betydelsefullaste, erbjuda läsarten i fråga. I betraktande av den stora ovisshet som, av kända anledningar, vidlåder Tatiani textform, har utgivaren föredragit att alls ej anföra denne. Den som önskar en något närmare information om läsarterna i de gamla översättningarna och hos *patres* kan med fördel hänvisas till den förträffliga handupplaga av *Novum testamentum græce*, som utgivits av A. SOUTER (Oxford 1910).

Med tacksamhet bör det hälsas att D:r NESTLE junior i den nystaltade apparaten givit plats också för ett urval av märkligare konjekturer, i allt c:a 200. Där det varit möjligt att fastställa konjekturernas upphovsman, har dennes namn blivit utsatt. Ej sällan får man också upplysningar om viktigare förslag som gjorts att accentuera, avdela eller sammanföra orden på annat sätt än som sker i texten. Alla sådana variantläsarter, som ej utgå från de gamla textkällorna själva, äro satta inom parentes, för att omedelbart framhäva deras karaktär av gissning. När en konjektur syntes utgivaren särskilt betydelsefull eller allmänare omfattad, har han makerat detta genom ett speciellt, framförställt tecken. Enahanda tecken använder han också för att fästa uppmärksamheten vid en från de gamla textvittnena hämtad variant, som han ifrågasätter såsom sannolikt eller möjligen ursprungligare än den i texten upptagna läsarten.

Ett enkelt, men för den uppmärksamme fullt effektivt medel att framhäva att några få textvittnen äro ensamma om att bjuda en viss läsart, har utgivaren infört genom att efter serien av vederbörande sigla sätta en punkt. Härav är man emellertid ingalunda berättigad att sluta till att alla återstående textvittnen läsa såsom texten, ty andra, ej angivna varianter kunna mycket väl förekomma. Praktiskt är det påpekande, som inom evangelierna göres (genom ett vid varianten framförställt *p*), att läsarten i fråga är att uppfatta såsom innebärande en harmonisering med ett annat evangelium.

Som regel angivas icke de textvittnen som uppbära textläsarten *contra* en anförd *varia lectio*. Däremot finner utgivaren sig föranlåten att direkt citera stöden för textens sätt att läsa, i de fall då dessa textvittnen äro särskilt få, eller när den upptagna läsarten avviker från den alexandrinska textformen (*H*). Detta förfaringssätt synes vara synnerligen ändamålsenligt. Man kan i allmänhet vara berättigad att antaga att den alexandrinska textformen och dess båda huvudrepresentanter, *cod. Vaticanus* och *Sinaiticus*, hava samma läsart som den texten bjuder, så snart *H*, resp. de kända sigla för de

nämnda handskrifterna, ej möta i apparaten (obs. emellertid den stora luckan i *Vat.*). Likaså kan man draga en liknande slutsats beträffande *cod. Cantabrigiensis* (för evv. och Apg.) samt *cod. Claromontanus* och *Boernerianus* (för paulinerna), alldenstund de nämnda handskrifterna i vår upplaga äro nästan fullständigt kollationerade.

Det är klart att en textkritisk apparat som gör bruk av en så pass stor mängd av tecken och förkortningar, måste kräva en viss övning, innan man blir nöjaktigt förtrogen med densamma. Men uppställningen är så klar och väl genomtänkt, att det ej bör bjuda någon verklig svårighet ens för den filologiskt otränade att förvärva sig färdighet i apparatens användande. Med hänsyn till den avsevärda sjunkning i de svenska studenternas allmänna latinkunnighet, som man nödgas konstatera, är det att beklaga att det lika innehållsrika som klart formulerade förordet är avfattat på det förnämliga romarspråket. Det är uppenbart att den Nestleska apparten (och det Nestleska testamentet över huvud) förblir en tillsluten bok för den som ej är fullt förtrogen med bruket av den nyckel som detta förträffliga, nu betydligt vidgade förord innebär. Fastän det är ganska genant att komma med en dylik tanke, skulle jag dock vilja uttala en önskan om att förlaget ville låta verkställa en tysk översättning, gärna i ett bifogat separathäfte.

I den inre marginalen återfinner man jämväl i den nya NESTLE upplysningar om de äldre kapitelindelningarne, såväl som om den Eusebianska synopsens indelningar efter de tio *canones*. Något egentligt praktiskt värde, åtminstone för den ordinäre läsaren, ha väl icke dessa meddelanden, men de kunna dock sägas vara av ett visst allmänt intresse. För det parallella studiet av evangelierna har man ju ett vida bekvämare hjälpmedel i en modern synops (t. ex. A. HUCKS), en bok som ej borde få saknas på någon prästs eller teologie studerandes hylla.

Av mycket stort värde är den synnerligen rika samling av s. k. parallellställen, som finnes anförd i den yttre marginalen. De Nestleska upplagorna hava av ålder utmärkt sig på denna punkt. Den nya överbjuder emellertid härutinnan sina föregångare. Dels är antalet anförda parallellställen ytterligare förökad — emellanåt des Guten zu viel. Dels har uppställningen förbättrats, i det att hänvisningarne så vitt möjligt placerats vid den rad dit de höra, i stället för att de förut mötte i samlad skara vid begynnelsen av varje vers. Ändamålsenlig är den nyhet som nu införts att i vissa fall hänvisa

till allenast ett ställe, där samtliga ifrågakommande paralleller finnas samlade. När så sker, markeras förhållandet med ett utropstecken efter parallellhänvisningen. Detta förfaringssätt har använts t. ex. vid de s. k. lastkatalogerna. Hithörande ställen finnas samtliga antecknade första gången de på markerat sätt möta, Rom. 1:28. Längre fram sker hänvisningen allenast så: Rom. 1:28! Till den förhoppning utgivaren uttalar om att parallellställsapparten skulle kunna tjänstgöra som en partiell konkordans i miniatyr, ställer jag mig däremot avgjort skeptisk. Tyvärr visar sig marginalen emellanåt för smal för att lämpligen kunna omsluta hela rikedomen av hänvisningar. Det behövs blott att ett exemplar blir skuret fel på en enda millimeter, för att defekter skola uppstå (så i mitt ex. sid. 364).

De kartor som bifogats i slutet äro de av G. DALMAN för de närmast föregående upplagorna nybearbetade. Man skulle kunna ha önskat att kartbilagorna varit något mera ingående. Särskilt kartan över Pauli resor verkar mer än skäligen summarisk. Nog hade man behöft ett helt uppslag härför. Avsevärt flera ortnamn hade jämväl lämpligen bort angivas; den "bibliska" orienteringen är för exklusiv.

Intet mänskligt är fullkomligt. Trots den synnerligen stora omsorg som utgivaren uppenbarligen nedlagt på den nya upplagan, förekomma — naturligtvis — tryckfel och andra dylika förbiseenden däri. Jag skall här ej anföra vad jag i detta stycke under mitt hittillsvarande bruk av boken tecknat mig till minnes. Ej heller är det rätta platsen att här erinra om en del svärbegripliga ställen i den textkritiska apparaten eller om andra detaljer som röra det tekniska och typografiska.

Allt som allt kunna vi med glädje och tacksamhet hälsa den länge planerade omgestaltning av vår NESTLE, som nu är vorden verklighet. Det är ett gammalt, beprövat verktyg, nu till konstruktion och brukbarhet avsevärt förbättrat, som satts i vår hand. Må det bliva flitigt använt och redligen utnyttjat.

Ännu många år nödgas vi väl säkerligen vänta på fullbordan av den nya TISCHENDORF och den nya WETTSTEIN, som den nytestamentliga forskningens män planera. Dessa båda företag äro ju ojämförligt mera omfattande och komplicerade än den nya NESTLE.

En fullt modern upplaga som kunde ersätta TISCHENDORFS berömda, nu föräldrade *editio octava critica maior* har länge varit ett mycket angeläget önskemål; VON SODENS stora upplaga har inga-

lunda visat sig vara skickad att fylla denna lucka. För närvarande är det engelsmännen som mer aktivt verka för planen att utgiva en ny och modern TISCHENDORF. Arbetet är anförtrött åt en kommitté med biskop HEADLAM som ordförande och med canon STREETER som sin egentlige ledare. Man synes emellertid ännu icke ha bestämt sig för den text man vill utgå ifrån och alltså lägga till grund för de oerhört omfattande handskriftskollationeringarna. Frågan är också synnerligen invecklad. En egen kritisk text tänker man i varje fall icke på.

Tyskarne ha på allvar satt i gång med de mycket vidlyftiga förberedelserna för ett *corpus hellenicum*, en samling belysande saker eller ordparalleller till N. T. från grekiska och latinska författare etc. Härigenom skulle den gamle WETTSTEINS sammelveck, som trots sin höga ålder — det utkom år 1751 f. — alltjämt är outhärligt för forskaren, ha bringats i nivå med vetenskapens nuvarande läge och möjligheter. Det rabbinska materialet kan anses ha vunnit sin behöfliga modernisering genom STRACK-BILLERBECKS digra verk *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, 1922 ff., vars sista band, IV, dock ännu icke är utkommet.

Innan jag denna gång lägger ned pennan, må det tillåtas mig att ytterligare, till den intresserades tjänst, få erinra om två mycket märkliga nyheter, två bibliska textupplagor, länge förberedda, bägge med tryckåret 1926. Nämda år utkom första avdelningen av den påvliga kommissionens stora Hieronymus-upplaga av det latinska G. T., omfattande 1 Mos. (*Biblia sacra juxta Latinam vulgatam versionem. Ad codicum fidem jussu Pii Pp. XI, cura et studio monachorum S. Benedicti commissionis pontificiæ a Pio Pp. X institutæ sodalium, praes. A. Gasquet edita. Romæ*).

Den andra märkliga textupplagan är den nya LXX-edition, vars *Genesis* samma år utkommit, på Württembergiska bibelanstaltens förlag (pris: Mk. 3: 50). Företaget står under Göttinger-akademiens egid. Utgivare är A. RAHLFS. Denna upplaga bjuder en kritiskt vunnen text. De annars numera mest brukade LXX-editionerna, SWETES handupplaga och BROOKE-MC LEANS stora upplaga (av vilken senare *Gen.* — *II Sam.* hittills ha utkommit), följa däremot i fråga om texten den äldsta bevarade handskriften. Det förtjänar att påpekas att RAHLFS vid sitt fastställande av den enligt hans mening ursprungligaste LXX-texten principiellt följer ett eklektiskt förfaringssätt. Så storstilat och metodiskt tilltalande LAGARDES bekanta program onek-

ligen än var att först rekonstruera de stora LXX-recensionerna för att via dessa nå fram till den ursprungliga lydelsen av LXX, finner RAHLFS denna väg faktiskt oframkomlig för oss. Vi finna alltså hur den nyaste forskningen även beträffande LXX kommit in i ett läge av ovisshet, med stort utrymme för textkritikerns subjektiva uppfattning.

ERLING EIDEM.

LAUSANNE-LITTERATUR

Faith and Order. Proceedings of the World Conference, Lausanne, August 3—21, 1927. Edited by H. N. BATE. Student Christian Movement, London 1927, 534 sid.

F. SIEGMUND-SCHULTZE: *Die Weltkirchenkonferenz in Lausanne. Ein Schritt zur Einigung der Kirche Christi in Glauben und Verfassung. Erster Gesamtbericht. Evangelischer Pressverband für Deutschland, Berlin—Steglitz 1927, 222 sid.*

E. S. WOODS: *Lausanne 1927. An Interpretation of the World Conference on Faith and Order: Student Christian Movement, London 1927, 192 sid.*

J. F. LAUN: *Die Konferenz von Lausanne. Berichte, Ergebnisse, Aufgaben. Klotz Verlag, Gotha, 75 sid.*

A. VON MARTIN: *Die Weltkirchenkonferenz von Lausanne (Erweiterter Sonderdruck aus der Vierteljahrschrift "Una Sancta"). Frommanns Verlag, Stuttgart 1928, 64 sid.*

Det är en egendomlig erfarenhet att se en händelse, ett företag, som man upplevat, och vari man deltagit, övergå till historien. Att kontrastera egna uttryck och iakttagelser med andras framställningar, att se missuppfattningar och felaktiga tolkningar nästan omedelbart framträda och återgivas, att märka, hur snart de egna hågkomsterna på enstaka punkter kunna förlora sin exakta pålitlighet, där de ej stödjas av gjorda anteckningar, allt detta ställer det historiska arbetets teknik i en säregen belysning. Men ej minst är det av intresse att se, hur en dylik tilldragelse småningom, i den mån perspektivet långsamt växer, får sina proportioner bestämda i förhållande till omgivande händelser. Den som varit klok nog att reservera sitt omdöme inför det närvarande, tvingas måhända vid mogen eftertanke till en högre värdering än de första intryckens beställsamma utro-

pare — men sannolikt kommer han att lägga tonvikten på andra moment än de för ögonblicket mest verkningsfulla. En liknande förskjutning av omdömena torde mången av deltagarna i 1927 års Lausanne-konferens kunnat hos sig själv bevittna. För dem, som kommo till denna med de högsta spända förväntningarna — man misstar sig väl knappast, om man antar, att deras väg gick över Atlanten, — blev konferensen kanske endels en besvikelse. De hemmagjorda kategorier, i vilkas tecken man sett lösningen av alla problem skymta, passade illa till det konkreta livets mångfald — och mången europeisk teolog visade en besvärlig lust att mer se till tankarnas klarhet och uttryckens sanning än till de förenande formlernas glatta elegans. Mången åter, som från Nordens eller Mellaneuropas länder anträdde resan med en viss inre misstro till ett företag, vars amerikanska ursprungsbeteckning syntes så uppenbar, blev småningom övervunnen av den uppriktighetens ande och den broderliga kärlek, som behärskade den brokiga församlingen, och även om hans kritik av förhandlingar och uttalanden på enstaka punkter måste bli rätt så skarp, växer dock efter hand konferensen för hans inre blick, mindre på grund av uttalandenas snillrikhet och de vunna resultatens betydelse, än på grund de möjligheter, de förhoppningar den synes innesluta, den nya kyrkohistoriska orientering den utlovar. Tiden för ett noga avvägt historiskt bedömande av Lausanne-konferensen är säkerligen ännu ej kommen — detsamma gäller även den två år tidigare Stockholmskonferensen och bådas inbördes förhållande. Men en granskning av de auktoritativa aktstyckena liksom av några av de första värdesättningarna kan måhända vara till något gagn både för samtidens bedömande och för den kritiska undersökning, som först i framtiden kan företagas.

De mångförgrenade kyrkliga enhetsrörelserna synas nästan hota att ge upphov till en ny teologisk disciplin. Man kan tvista om den bör föras till kyrkohistoriens eller den praktiska teologiens läroombåde, men någon kännedom om denna viktiga sida i samtidens kyrkliga liv måste snart ingå som ett krav i våra teologiska fakulteters studieplaner. Om Stockholmskonferensen har redan en hel litteratur uppstått, och den uppmärksamhet, som den tyska teologiska vetenskapen nu börjat ägna dessa frågor, är en borgen för att det hittills utkomna blott är en ringa början. En värdefull översikt av enhetsrörelsens historia och läge omedelbart efter Lausanne har lämnats av ärkebiskop Söderblom i den nya upplagan av *Religion in Ge-*

schichte und Gegenwart, art. "Einigungsbestrebungen: III. In der Gegenwart", där även de orienterande arbetena av Wallau o. a. anföras, liksom det förnämsta ur litteraturen om Stockholm och Lausanne. Måhända vågar jag här även erinra om en svensk redogörelse i Nordisk Familjeboks supplement (art. "Kyrkliga enhetssträvanden", även i Tillägget), som dock icke går längre än t. o. m. Stockholmskonferensen.

Av de ovan anförda arbetena stå de två första i en grupp för sig. Den av canon Bate utgivna officiella berättelsen är givetvis den auktoritativa dokumentsamlingen, som måste läggas till grund för varje grundligare studium av konferensen. Tyska och franska upplagor äro under förberedelse — dessa komma att bli betydelsefulla komplement, såtillvida som de anföranden, som höllas på tyska och franska, naturligtvis kunna komma fullt till sin rätt blott i den språkdräkt, i vilken de ursprungligen framträdde. Boken inledes med en kortfattad översikt av Faith and Order-rörelsens historia. Här hade man önskat ett något vidare perspektiv, framför allt en framställning av denna rörelsens ställning till övriga enhetssträvanden, särskilt till Life and Work. Värdefullt skulle även vara, om förhandlingarna från den förberedande konferensen i Genève 1920 kunde i någon form göras lättare tillgängliga. Visserligen hade dess diskussioner en något diffus karaktär och ledde knappast till något annat positivt resultat än utseendet av den fortsättningskommitté, som fungerat intill Lausanne, — men åtskilliga av anförandena skulle dock förtjänat att bevaras från glömskan, en fylligare teckning av bakgrunden för den stora konferensen kan knappast ges utan att behörig hänsyn tas till vad som då förekom. Två av förgrundsfigurerna i Genève fingo aldrig uppleva Lausanne — Faith and Order-rörelsens högt förtjänade generalsekreterare R. H. Gardiner och den gammalkatolske patriarken biskop Herzog.

Canon Bate's urkundssamling följer givetvis konferensens program. Efter den inledande gudstjänsten följa sålunda plenarsammanträdena med föredrag och allmänna diskussioner (d. 3—6 aug.) över de fyra första punkterna: 1) The Call to Unity; 2) The Church's Message to the World: the Gospel; 3) The nature of the Church; 5) The Church's common Confession of faith. D. 8—10 aug. fördelade sig konferensen på sektioner för att behandla punkterna 2—4 — det kan förtjäna att påpekas, att den första programpunkten hade karaktären av en allmän upptakt till förhandlingarna och därför ej blev föremål

för särskild detaljdiskussion. Från sektionssammanträdena meddelas inga protokoll, utan blott listorna över de olika sektionernas medlemmar samt deras "reports", allteftersom dessa kommo till behandling på plenarkonferensen. Sedan denna behandling ägt rum d. 11 aug. och "reports" sedermera återremitterats till respektive "drafting committees", vidtog den andra perioden i konferensens arbete, inledd med föredrag över punkterna 5, 6, 7 jämte de ganska kortfattade allmänna diskussioner, för vilka utrymme kunde beredas (dessa punkter rörde: 5) The Church's ministry; 6) The Sacraments; 7) The unity of Christendom and the relation thereto of existing churches"). Dessa plenarsessioner ägde rum d. 12, 13 och 15 aug. Därefter vidtogs åter på e. m. d. 15 sektionsförhandlingar, liksom förra gången parallellt på tre linjer, men efter en ny fördelning. Då emellertid endast d. 16 aug. odelad kunde ägnas åt sektionernas arbete och alla därpå följande dagar delvis togos i anspråk av plenarsessioner, arbetade den andra omgångens sektioner under en ganska stark press, som säkerligen i någon mån ofördelaktigt återverkade på resultatet: detta bör ihågkommas, om måhända en jämförande granskning, skulle ge vid handen att "reports" från sektionerna 4—6 (subjects 5—7) ej stå på samma nivå som de tre första (subjects 2—4). Report 5 framlades redan den 17 aug., och samma dag avgavs lutheranernas deklaration — till vilken vi i annat sammanhang återkomma. Den efterföljdes d. 18 av den ortodoxa delegationens deklaration samt den första behandlingen av reports 6 och 7. Den 19 och 20 upptogs av den förnyade eller slutliga behandlingen av samtliga reports. Sönd. d. 21 aug. hölls avslutningsgudstjänsten. Härefter införs de dokument, som framgått ur konferensens arbete — icke antagna som beslut, utan endast av konferensen "mottagna", *nemine contradicente*, nämligen de av ordföranden, biskop Brent, utarbetade "Preamble" och "The call to unity" (subject 1) samt de ur sektionernas arbete framgångna reports till subjects 2—6, slutligen ett "Concluding statement", också avfattat av biskop Brent. Däremot hade sektionsförslaget till Report 7 "the unity of Christendom in relation to existing Churches" stött på starkt motstånd från en grupp anglokatoliker, varför detta endast remitterades till fortsättningskommittén för dess slutliga behandling. Detta intressanta dokument ingår sålunda icke bland de av konferensen "mottagna" aktstyckena, men återfinnes däremot i två olika reduktioner i protokollet över de föregående förhandlingarna. Efter dessa "documents" sam-

manföras de anföranden, som höllos vid fyra offentliga möten i Lausanne's katedral, varpå boken avslutas med förteckningar över konferensens medlemmar, representerade kyrkosamfund och fortsättningskommitténs medlemmar.

Vad som i denna volym främst tilldrager sig intresset är å ena sidan anförandena vid de plenarsammanträden, som inledde behandlingen av de olika frågorna, å den andra de ur sektionernas arbete framgångna, sedermera av konferensen reviderade och "mottagna" aktstyckena. Att ingå på en närmare granskning och kommentering av dessa föredrag och texter skulle föra för långt. Det måste blott påpekas, att föredragen, hållna som de äro av framstående representanter för samtliga de samfund, som deltog i konferensen, äro av enastående värde som studiematerial. De sträva genomgående att ge uttryck åt de tankar, som de olika kristna riktningarna själva känna som bärande och väsentliga för sitt religiösa liv i nutiden. Den traditionella symboliken har i stor utsträckning lidit av det felet, att den med förkärlek sysslat med gränsbestämningar, att dess karakteristik av olika kyrkosamfund varit alltför negativt betonad. Här bjudes ett synnerligen värdefullt korrektiv, liksom det över huvud var ett av Lausanne-konferensens betydelsefullaste resultat, att den bidrog att fostra en stämning av aktning för det positiva i andra kristna gruppers religiösa egenart. I vissa fall kunde det väl synas, som om divergenserna härvid dock kommo att så starkt betonas, att ett djupare samförstånd nästan syntes uteslutet: så t. ex. då sakramenten behandlades i anföranden av bl. a. den ortodoxe biskop Nikolai av Ochrida (denne var ej själv närvarande, men hans föredrag upplästes av metropoliten Germanos), den liberale engelske kongregationalisten professor Vernon Bartlet, anglikanen canon O. C. Quick, lutheranen Prälat Schoell (Württemberg) och en amerikansk baptist D:r R. A. Ashwort. Lika skarpt belystes motsatserna, då kyrkans väsen framställdes först av ärkebiskop Chrysostomos av Aten (hans föredrag upplästes av professor Alivisatos) samt omedelbart därefter av den berömde amerikanske kongregationalisten D:r S. Parkes Cadman — f. ö. ett av mötets formellt mest glänsande anföranden. Å andra sidan frapperas man vid behandlingen av frågan om trosbekännelsen av frändskapen mellan den högangelikanska ståndpunkt, som företräddes av biskop Gore, och den konservativt lutherska uppfattning, som framfördes av generalsuperintendenten W. Zoellner. Bland representativa lutherska uttalanden må

här f. ö. endast nämnas föredrag av prof. W. Elert ("Der Ruf zur Einheit", det första plenarsammanträdet första föredrag) prof. A. Deissmann ("Die Botschaft der Kirche an die Welt, das Evangelium"), amerikanen D:r Scherer (kyrkans ämbete) och ärkebiskop Söderblom (kristenhetens enhet). Det förnämsta anglikanska bidraget var väl utan gensägelse biskop Headlam's föredrag, också om enhetsfrågan: här framlades en visserligen från anglikansk ståndpunkt koncipierad, men med storslagen vidsynthet genomförd plan till kyrklig återförening. Biskop Temple's anförande om kyrkans väsende förtjänar också att framhållas — hans betydelsefullaste insats låg väl dock i den osparda energi, varmed han deltog i sektionsarbetet. Bland reformerta talare må även namnen W. Monod, W. A. Brown, J. J. Banninga särskilt ihågkommas.

Den skarpaste kritiken torde komma att riktas mot de av konferensen "mottagna" dokumenten. Icke ens de närmast ansvariga redaktörerna voro väl helt tillfreds med deras slutliga lydelse. Men vid varje bedömande måste hänsyn tas till de synnerligen stora svårigheter, som mötte vid deras avfattande, ej minst på grund av tidens knapphet. Förvisso förtjäna de samtliga ett ingående studium, och det är synnerligen angeläget att ett sådant kommer till stånd inom samtliga de på konferensen företrädde kyrkosamfunden. En särställning intager förklaringen till den 2:dra programpunkten: kyrkans budskap till världen, evangeliet — för så vitt som den väsentligen torde gå tillbaka på en mans, prof. Deissmanns, arbete och i högre grad än något av de andra aktstyckena ger uttryck åt den verkliga enhet i det centralt religiösa, som besjälade konferensen. Den ortodoxa delegationen undantog också uttryckligen detta aktstycke från sin allmänna reservation. Det må här också erinras om att den ortodoxa reservationen icke hindrade denna delegations medlemmar från att aktivt deltaga i konferensarbetet även efter dess avgivande: så satt t. ex. den serbiske biskop Ireney av Novi Sad i den redaktionskommitté, som gav uttalandet om sakramenten dess slutliga lydelse. Sålunda har vid samtliga uttalandenas avfattning hänsyn tagits till den ortodoxa kyrkans ståndpunkt. Var och en som deltagit i konferensens arbete, bevarar minnet av den möda, som stundom måste nedläggas på formuleringen av en enda sats. Jag vill här endast erinra om den betydelsefulla distinktion mellan "doctrine" och "faith", som införts i uttalandet om trosbekännelsen till stor del på grund av svenska medlemmars ansträngningar (professor Nygrens namn bör

i detta sammanhang ihågkommas), eller om allt som ligger bakom satsen "until His Kingdom come in glory" i aktstycket om kyrkans väsen (i stället för det ursprungligen föreslagna "be fully come", vilket väckte betänkligheter hos lutheranerna såsom avspeglade en ensidigt inomvärldslig gudsrikesuppfattning). Över huvud skulle det vara intressant att närmare studera lutheranernas insats i Lausanne. Alla lutherska deltagare torde ha lämnat konferensen visserligen med en fördjupad aktning för andra kristna grupper, men tillika starkare medvetna om värdet av sin egen teologiska tradition.

Överhuvud gömmer det här framlagda materialet från konferensen en mångfald av problem, vilka redan nu torde bli föremål för den teologiska vetenskapens arbete. Då uppstår frågan, om den av canon Bate utgivna dokumentsamlingen utgör en tillräcklig bas för ett dylikt arbete. Det innebär inget underkännande av redaktörens mönstergilla arbete, då jag anser mig böra fastslå, att den officiella publikationen kräver en komplettering av andra aktstycken, om det gäller ett mer vetenskapligt inträngande i hithörande frågor. Först och främst saknar man där varje framställning av sektionernas arbete — och detta var i vissa avseenden betydelsefullare och lärarikare än plenarsessionernas förhandlingar. En officiell framställning av sektionsdiskussionerna var emellertid knappast möjlig. Några tillräckligt utförliga protokoll från dessa förelägo knappast. I den mån sådana förts, vore det värdefullt, om fortsättningskommittén ville sörja för deras bevarande. Önskvärt vore också, att vederbörande sektioners ordförande och sekreterare anmodades att med tillhjälp av gruppordförandenas och andra medlemmars meddelanden utarbeta berättelser över dessa förhandlingar. Varje konferensmedlem, som, innan de personliga minnena alltför mycket förbleknat, företar sig att pröva och nedskryva sina hågkomster, kan väsentligen underlätta den framtida historieskrivningens arbete. Men därjämte måste det påpekas, att de "verbatim reports", som mångfaldigades och dag för dag utdelades vid konferensen på en del punkter torde komplettera den officiella dokumentsamlingen — särskilt ge dessa en fylligare bild av diskussionerna. Även en del av det tryck, som förelåg vid konferensen, måste beaktas. De mycket knapphändiga samlingarna "Specifications and Material for the Lausanne Programme" (nr. 47 i serien av sekretariatets broschyrer) och "Material prepared by the Subjects Committee" (nr. 52) måste beaktas vid studiet av de slutliga uttalandena. Dessa materialsamlingars torftighet och delvis ensidiga orien-

tering ställer i klarare belysning svårigheten i sektionernas uppgifter. Den "Who's who", som utgavs under konferensen, innehåller trots den stundom vidunderliga stavningen, värdefulla personuppgifter — den utlovade reviderade upplagan har så vitt jag vet aldrig utkommit. Slutligen bör det erinras, att konferensens "Reports" genom sekretariatets försorg också utgivits separat, och den i jan. 1928 utgivna upplagan av detta häfte innehåller även den reviderade "Report on Subject VII: The Unity of Christendom and the Relation thereto of existing Churches" — på grund av den bekanta konflikten i konferensens elfte timme blev resultatet av denna av ärkebiskop Söderblom ledda sektions arbete, remitterat till fortsättningskommittén. Denna åter uppdrog åt en särskild kommission under biskop Headlam's ordförandeskap att ge denna "report" dess slutgiltiga form.

På betydelsefulla punkter kompletteras den officiella publikationen genom Siegmund-Schultzes bok. Denna går en medelväg mellan den rent objektiva, protokollsmässiga tonen i den förra och de delvis subjektivt färgade kortare översikter, varav några här också komma att behandlas. Den strävar att ge en fullständig översikt av förhandlingar och beslut, men återger föredrag och diskussionsinlägg i koncisa sammandrag. Men samtidigt har författaren varit oförhindrad att låta sin personliga uppfattning komma fram i inströdda reflektioner, som bidra att göra framställningen särskilt av diskussionerna konkret och livfull. Ej heller har han sparat på karakteristiker av de deltagande personerna: om några fällas ganska skarpa omdömen, vilka dock knappast torde jävas av någon svensk deltagare. Hans bedömning av vissa tilldragelser under konferensen torde däremot kunna diskuteras. Detta gäller exempelvis den lutherska deklARATION, som d. 17 aug. avgavs av den lutherska gruppen. Siegmund-Schultze redogör för de omständigheter, som föranledde densamma: intrycket av en viss förvirring under sektionsförhandlingarna och fruktan för att man från visst håll skulle försöka genomtrumfa omogna kompromisser som konferensens formliga beslut. Han förklarar emellertid, att vid tidpunkten för den lutherska deklARATIONENS avgivande alla dylika planer i varje fall av ledningen uppgivits. DeklARATIONEN var därför, menar han, fullkomligt onödig och skadade konferensen därigenom, att den uppmuntrade ortodoxa och andra att slå in på samma väg. Det förefaller emellertid, som skulle förf. knappast ha fullt förstått, hur allvarligt missnöjet inom vissa lutherska kretsar

verkligen var under den föregående veckan. Man är frestad att i hans bedömande av denna fråga spåra ett utslag av den spänning mellan lutherska och unierade evangeliska i Tyskland — som för skandinaver ofta ter sig något förbryllande. Faktiskt torde det knappast på annat sätt än genom denna deklarations avgivande ha kunnat förhindras, att en stor del av den lutherska gruppen dragit sig ifrån konferensens förhandlingar eller rent av lämnat Lausanne. Deltagarna i den sammankomst på Alexandra Hotell fredagen den 12 aug. på kvällen, då beslut fattades om deklarationen, torde bevara ett starkt intryck av situationens allvar och för de flesta torde det stå klart, att detta beslut räddade konferensen och måhända hela Faith and Order-rörelsen från en verklig fara — de tyska lutheranernas definitiva avståndstagande från hela företaget. Vidare måste man ifrågasätta Siegmund-Schultze's bedömande av läget. Han säger, att det omkr. d. 14 aug. var alldeles säkert, att alla överspända planer uppgivits. Det är möjligt, att så var fallet. Men därmed är ingalunda sagt, att detta läge inträtt redan den 12, då, som nämnt, beslutet fattades. Vidare är det åtminstone sannolikt, att vetskapen om stämningen inom den lutherska gruppen väsentligen påverkat ledningen i moderat riktning, och att lutheranerna faktiskt gjort konferensen en tjänst genom att uttala vad besinningsfulla element inom skilda läger kände, på ett hovstämt men dock så bestämt sätt, att därigenom alla överdrivna planer omöjliggjordes. Vidare kan det vara skäl att påminna om det positiva förslag, som deklarationens tredje punkt innehöll — att konferensens resultat skulle överlämnas till en mindre sakkunnig kommission —, ett förslag, som konferensen gjort klokt att följa, och som möjligen ännu kan komma att utnyttjas av fortsättningskommittén. Slutligen är det ganska säkert, att den ortodoxa deklarationen icke skulle ha uteblivit, även om lutheranerna avstått från att göra sitt uttalande. För så vitt uppriktighet och sannfärdighet voro livsvillkor för konferensens arbete, kan detta endast ha främjats genom båda dessa aktstycken. Siegmund-Schultzes framställning på denna punkt har nu också bemötts av ärkebiskop Söderblom i en uppsats i "Die Eiche" (2:dra häftet, 1928).

Särskilt värdefullt är, att Siegmund-Schultze infört redogörelser för sektionernas arbete. Han har därvid haft hjälp av andra tyska deltagare, såsom professorerna Titius och Hermelink, vilkas referat han intagit i sin framställning. Det vore, som förut påpekats värdefullt om flera dylika berättelser om sektionsförhandlingarna bevarades.

Med risk att något gå ut utanför ramen för en recension vågar jag därför till professor Hermelinks referat av sakramentssektionens arbete knyta några anmärkningar, grundade på egna anteckningar och hågkomster. Prof. Hermelinks uttryckliga erkännande av hans och mitt nära samarbete under dessa ganska arbetsamma förhandlingar kan måhända motivera en sådan digression, särskilt som jag åtminstone på en punkt måste korrigera hans framställning ¹⁾).

Vid början av sektionens arbete samrådde Hermelink och jag om de linjer, som vi borde hävda under förhandlingarna. Detta resulterade i ett av mig på engelska redigerat utkast till "report". Ett försök att få detta aktstycke lagt till grund för de olika diskussionsgruppernas arbete misslyckades. I stället tillställdes dessa grupper ett dokument som knappast var ägnat att underlätta deras arbete. Det torde säkerligen emanerat från anglikanskt håll ²⁾). En av diskussionsgrupperna — dess ordförande var prof. Vernon Bartlet — använde hela sin tid till att ge svar på dessa punkter med det resultat, att dess arbete blev så gott som bortkastat och knappast alls fick någon betydelse för det slutliga sektionsuttalandet. En annan grupp däremot, som stod under Hermelinks ledning, gjorde med några obetydliga förändringar det av H. och mig utarbetade förslaget till sitt. Själv kom jag att tillhöra den grupp, vars ordförande var biskop Manning i New York — denne försvårade till en början arbetet genom att leda dess förhandlingar i högtidligt parlamentariska former; det anspråkslösaste diskussionsinlägg upp-

¹⁾ Här må även erinras om en uppsats av W. Monod, *La Conférence ecumenique de Lausanne* (tryckt separat), vari även 6:te sektionens arbete beröres. Här avtryckes även den franska texten till Monod's, även av Heiler omfattade, teser om sakramenten.

²⁾ Då det har en viss betydelse att se något också av vad konferensen "sluppit äta", meddelas här detta dokument: "*Section on Sacraments. Questions to be submitted to the Sub-sections.* 1. Are the Sacraments divinely appointed in the Church? 2. What makes a sacrament to be a sacrament, or what constitutes it as such? 3. Are the Sacraments effectual signs (*efficacia signa*) by which God works invisibly in us? 4. What is the particular grace of a sacrament and its relation to grace in general? 5. What is the efficacy of inward grace in Baptism and the Holy Communion? 6. In what sense do the elements of the Sacraments mediate its grace? 7. What is the meaning of Christ's sacred humanity received in the Holy Communion? 8. What is the reality of the Holy Communion in experience? 9. What degree of conscious cooperation with the Divine approach is needful to secure sacramental grace? 10. What variation in detail of administration may be permitted without marring the validity of the Sacraments?"

togs av ordf. med orden: "Do you put that as a motion?" Gruppen hade f. ö. en högst intressant sammansättning: dit hörde bl. a. biskop Temple, den anglokatoiske lekmanaledaren Athelstan Riley, den framstående engelske wesleyanen D:r L. Wiseman — med vilken det var ett nöje att samarbeta — prof. W. Monod och F. Heiler, vilka sistnämnda dock efter framläggandet av Monod's teser något trädde på sidan om det gemensamma arbetet. Efter att ha förspiltt en del tid på de ödesdigra tio punkterna fann man för gott att lägga den av mig framlagda texten som bas för diskussionen och så kom ännu denna grupps uttalande att nära ansluta sig till denna text. Emellertid hade den fjärde gruppen under ledning av D:r E. Soper ¹⁾, dean vid den Teologiska fakulteten vid Duke University, Durham, U. S. A., gått sin egen väg och framlade nu ett uttalande, hållet i ganska allmänna ordalag, för vilket man gjorde anspråk på absolut enhällighet inom denna grupp — det befanns likväl, att en tysk reformert teolog i missmod dragit sig ifrån dess arbete. Då sedan hela sektionen åter sammanträdde, lyckades man genomtruffa ett beslut om att den Soper'ska texten skulle läggas till grund för det slutliga uttalandet. Tiden medgav emellertid icke sektionen att slutredigera detta, utan en mindre „drafting committee“ fick i uppdrag att å sektionens vägnar slutföra arbetet. I denna kom också jag att ingå (jämte Hermelink, Monod, Brodersen, Manning, den walesiske anglokatoiken Monahan, Wiseman, Vernon Bartlet, den amerikanske baptisten Ashworth, biskop Ireney av Novi Sad —, biskop Cannon var ordf., canon Quick sekreterare). Denna kommittés förhandlingar blevo synnerligen krävande, stundom något uppörda. Åtskillig tid åtgick till att söka en för biskop Ireney antaglig motivering för att — enligt konferensens tidigare fastslagna grundläggning — här endast nämna de två sakramenten. Uppgiften för mig och Hermelink var här att rädda åtminstone något av vår text (och två gruppers uttalande) in i den Soper'ska textens ram. Sådant uttalande nu förelåg i sin slutliga form gå de inledande avdelningarna om sakramenten *in genere* samt stycket om dopet tillbaka på denna text med tillägg och omformuleringar gjorda av redaktionskommittén. Det andra styckets andra mening ²⁾ härrör från Vernon Bartlet, likaså

¹⁾ D:r Soper har även utgivit en bok om konferensen: *Lausanne: one will, to understand* (New York 1928).

²⁾ "In this connection we recognize that the Sacraments have special reference to the corporate life and fellowship of the Church and that the grace is conveyed

i huvudsak det fjärde stycket. Det tredje hade ursprungligen en skarpare formulering: "We agree that Sacraments are of divine appointment and that the Church is under obligation to observe them as expressive of the divine will" — då den senare satsen väckte opposition särskilt från Monod, enade man sig om den av mig föreslagna, mer "eukaristiska" formuleringen "that the Church ought thankfully to observe them as divine gifts". Stycket om nattvarden och avslutningen upptar vissa satser ur mitt och Hermelinks förslag. Dettas förhållande till den slutliga texten åskådliggöres bäst genom att parallellt återge båda, min och Hermelinks text till vänster, den slutliga till höger:

"We deplore the divisions that have arisen in the past with regard to the Sacrament of the Lord's supper, and which have made the great sacrament of unity one of the principal causes of disunion. We agree in considering it as the Church's central act of worship¹⁾, in which our Lord's life and atoning death are commemorated and proclaimed; as the communion of the faithful with their master and between themselves; as an act of confession and solemn dedication; as an offering of praise and thanksgiving; moreover, we are all aware that in this sacraments, as a means of Grace, there is a mysterious presence of our Lord who gives us therein the remission of our sins and imparts the power of the divine life, but we recognize the impossibility of arriving at a definition of this divine gift and presence on which we could at present agree, conscious also, that the divine reality is never wholly expressed in the terms of human speech. Finally we feel bound to emphasize that Church unity can and must find its consummation in the intercommunion of all Christians".

"We believe that in the Holy Communion our Lord is present, that we have fellowship with God our Father in Jesus Christ His Son, our living Lord, who is our one Bread, given for the life of the world, sustaining the life of all His people, and that we are in fellowship with all others who are united to Him. We agree that the Sacrament of the Lord's supper is the Church's most sacred act of worship, in which the Lord's atoning death is commemorated and proclaimed, and that it is a sacrifice of praise and thanksgiving and an act of solemn self-oblation. There are among us divergent views . . .

. . . efficacy of the rite. We are aware that the reality of the divine presence and gift in this Sacrament cannot be adequately apprehended by human thought or expressed in human language. We close this statement with the prayer that the differences which prevent full communion at the present time may be removed".

by the Holy Spirit, taking of the things of Christ and applying them to the soul through faith".

¹⁾ Sålunda är Hermelinks påstående (Siegmond-Schulze s. 173), att detta uttryck skulle ha föreslagits från anglikanskt och ortodoxt håll, oriktigt.

Det kan tilläggas, att ett tidigare utkast från kommitténs arbete i nära anslutning till den Soper'ska texten om nattvarden endast innehåller följande mening: "We believe that . . . in the Sacrament of Holy Communion we may receive Christ, our one Bread, and have communion with him, our living Lord, and that we have fellowship with God through our Lord Jesus Christ and fellowship one with another" ¹⁾. Även vill jag i detta sammanhang betyga, att jag i kommittén gjorde upprepade försök att rätta ett direkt omnämnande av syndernas förlåtelse som nattvardens gåva in i det slutgiltiga aktstycket, men detta omöjliggjordes genom motstånd från anglokataliken Monahan. Han hävdade, att syndernas förlåtelse måste föregå kommunionen och meddelades genom avlösningen vid bikten — en sällsam ståndpunkt, lika litet förenlig med luthersk som med ortodox nattvardsuppfattning. Man behöver blott erinra om Chrysostomosliturgiens distributionsformel: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Ingen tilldragelse under konferensen har blivit mera diskuterad och mer olika tolkad än den opposition, som restes mot den sjunde sektionens utlåtande. Siegmund-Schultze är ganska återhållsam i sitt bedömande av den anglokataliska oppositionen, men ger en framställning av sektionsarbetets förlopp, som kan bidra till att göra utgången förklarlig. Det vore särskilt värdefullt, om andra deltagares intryck från dessa förhandlingar framlades. Riktig är tvivelsutan hans anmärkning om motsatsen mellan den engelskt-amerikanska och den kontinentala uppfattningen av en ordförandes ställning och uppgifter. Mången deltagare i de sektionsförhandlingar, där en amerikan satt som ordförande, hade anledning att sucka över bristen på energisk ledning, särskilt då tiden var knapp. Huvudanledningen till utgången i detta fall var tvivelsutan själva uppgiftens svårighet. Den kunde ensam räcka till för en särskild konferens. Men erfarenheterna från 1927 göra det knappast rådligt att hålla denna konferens alltför snart.

I skilda tidskrifter ha en mångfald skildringar från konferensen sett dagen. Här må blott erinras om ärkebiskop Söderbloms upp-

¹⁾ Härtill fogar det nämnda utkastet en not: "While all members of the section agree with the statement made on Baptism and the Lord's supper, the Lutheran group have requested that the following statement be presented as expressive of their views". Detta återspeglar stämningen vid midnattstid under kommitténs första sammanträde. Något sådant separat "statement" blev aldrig tillagt, utan dess huvudinnehåll inarbetades i det gemensamma aktstycket.

·satsen i denna tidskrift samt i "Die Eiche" (h. 2, 1928) professor Ihlens och andras uttalanden i "Kristendom og kultur", samt Heilers och Hermelinks artiklar i "Christliche Welt". Av de ovan anförda arbetena skilja sig Launs och von Martins icke väsentligen från dessa och andra bidrag till historieskrivningen om Lausanne. Canon Woods bok åter avser att ge en populär, men så vitt möjligt objektiv framställning av konferensen. Den utarbetades på uppdrag av fortsättningskommittén och har sålunda en halvofficiell prägel. Skriven på en synnerligen kort tid — företalet är daterat den 20 nov. 1927 och boken utkom i dec. s. å. — är denna den första av alla något bredare skildringar och har därför ej heller kunnat ta hänsyn till den efterföljande diskussionen. Den anger sig själv ha närmast en engelsk — och i andra hand en amerikansk — läsekrets i sikte, å andra sidan har författarens vidsynta teologiska och kyrkliga åskådning — han är att räkna till ledarna för den liberala evangelikalismen — gjort det möjligt för honom att göra rättvisa också åt den kontinentala protestantismens insats¹⁾. Han har också i sin skildring infört uttalanden från konferensdeltagare av olika bekännelser, och i slutkapitlet ställer han sida vid sida uttalanden av en lutheran (undertecknad,²⁾, en anglikan (biskop Gore) och en engelsk kongregationalist (prof. Vernon Bartlet). Framställningen av konferensens förhistoria kompletterar på ett värdefullt sätt den rätt knapphändig skissen i canon Bate's aktpublikation och dröjer särskilt vid de av Faith and Order-rörelsen inspirerade förhandlingarna mellan anglikaner och frikyrkliga i England. Däremot saknar man ännu här nödig orientering med avseende på förhållandet till andra enhetsrörelser. Flera redogörelser meddelas även i denna bok för sektionsförhandlingarna. Vad man genomgående saknar är emellertid varje försök till kritiskt inträngande i händelseförloppet. Detta framträder särskilt vid behandlingen av den sjunde sektionens arbete — förf. hör till de anglikaner, som ursprungligen stodo bakom sektionens uttalande, i vars utarbetande han också tagit aktiv del.

¹⁾ Det får väl betraktas som ett förbiseende, då förf. vid sin beräkning av antalet ärkebiskopar och biskopar på konferensen medräknar endast anglikanska, ortodoxa och gammalkatolska prelater, men glömmor bort dem, som kommo från Sverige, Norge, Danmark, Lettland, Tyskland och Tjeckoslovakiet. En viss tendens att tillägga de anglikanska bidragen en alltför stor betydelse kan möjligen konstateras.

²⁾ Jag ser ingen anledning att upprätthålla anonymiteten, om också denna beror på min egen begäran.

Docenten J. F. Laun från Giessen, konferensens yngste medlem, har skrivit en intressant och underhållande liten bok. Den ger också en kortfattad översikt av förhandlingarnas förlopp och kryddar den med subjektiva omdömen och stundom något omogna reflexioner. Han ingår däremot icke på arbetet i sektionerna och avskär därigenom för sig själv möjligheten till djupare inträngande i konferensens historia. Därför bli också hans konstruktioner på flera punkter föga lyckade. Detta gäller t. ex. försöket att förklara de ortodoxas hållning: "Sie warteten, warteten von Tag zu Tag, von Sitzung zu Sitzung auf das grosse Wunder Gottes, welches in einem neuen Pfingsten die plötzliche Einheit, das heisst wohl nach ihrer Meinung: den Durchbruch der Orthodoxen Erkenntnis bei allen bringen wurde". Den, som hade förmånen att umgås med den ortodoxa delegationens ledare, vet, att dessa voro ganska främmande för alla sådana överdrivna förväntningar. Launs bedömande av den lutherska deklARATIONEN är missvisande och orättvist. Slutligen ger han också sitt bidrag till den begynnande legendbildningen kring den sjunde sektionens utlåtande. Han söker förklaringen till oppositionen mot detta genom att konstruera fram en djupgående rivalitet med Stockholm och Lausanne — även om en sådan på vissa håll medverkat, spelade den säkerligen en underordnad roll. Hans omdömen om anglikanernas ställning äro alltför generaliserade och förråda ingen djupare insikt — faktiskt utgick oppositionen, särskilt sådan den framträdde vid den sista behandlingen egentligen från några amerikanska anglikaner (Morehouse, Manning, Steward), fast den vid det första anloppet hade Gore's auktoritet till stöd. Slutligen är det närmast muntrande att läsa, att oppositionen ledde "zur Abreise Söderbloms", vartill i en not fogas den välvilliga förklaringen: "Dies geschah jedoch nicht aus Verbitterung, sondern um einen guten Ende der Konferenz nicht im Wege zu sein. Es handelte sich also wirklich um Opposition gegen seine Person". Faktiskt torde ärkebiskop S. vid sin sålunda historisk vordna avresa ha föreställt sig, att den efter den första behandlingen företagna omarbetningen av utlåtandet skulle vara tillräcklig för att ställa oppositionen tillfreds.

Prof. A. von Martin, den tyska högkyrkliga rörelsens lekmannaledare i München och utgivare av tidskriften "Una Sancta" ger i sin i denna tidskrift först införda studie icke en historisk redogörelse, utan diskuterar i stället från sin ståndpunkt Faith and Order-rörelsens principiella grundfrågor, för så vitt dessa berördes på kon-

ferensen. Det skulle föra för långt att här ingå på ett referat eller bedömande av hans synpunkter. Framställningen präglas av varm hänförelse för den kristna enhetstanken. Den innehåller en mångfald riktiga iakttagelser och utgör ett av de betydelsefullaste försök, som hittills sett dagen, till en mer djupgående analys av de på konferensen kämpande riktningarna. Visserligen äro åtskilliga av hans påstående ägnade att framkalla gensägelse, och måhända är han böjd för att alltför starkt betona sådana moment, där de lutherska och "katolska" synpunkterna syntes komma varandra nära — så t. ex. då den amerikanske lutheranen Scherer starkare än Gore hävdade sakramentens objektivitet. Den ortodoxa kyrkan är föremål för hans varma sympati, men han har också blick för motsatsen mellan "der dynamischen, tiefmystischen Auffassung der Kirche bei den Russen und dem zu äusserlichem Formalismus und zu einer juridisch-politischen Einstellung neigenden, scholastisch anmutenden Geist der Griechen". Trivelsutan hade det varit en stor fördel, om den ryska kyrkan hade kunnat sända en fulltalig delegation. Betydelsefulla bidrag lämnades av de båda ryska teologerna Glubokovskij och Arseniev, men de stodo nu tämligen isolerade. Prof. v. Martin har kunnat taga hänsyn även till åtskilliga av de skrifter och diskussionsinlägg, som framkommit efter konferensen. Ifråga om den lutherska deklARATIONEN instämmer han med Siegmund-Schultze och Laun.

Denna översikt har avsett att ge ett bidrag endast till själva konferensens historia, eller, om man så vill, till dess historiografi. Det ligger därför utanför min uppgift att ingå på de mångfaldiga, delvis kritiska, delvis panegyriska värdesättningar, som ingått i den kyrkliga pressen i skilda länder. Här må blott erinras om de uttalanden som sammanförts i *The Christian Union Quarterly* (oktobernumret 1927) och om den utförliga tidskriftsöversikt, som meddelats av Siegmund-Schultzes i "Die Eiche".

YNGVE BRILIOTH.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

ÄR DEN RELIGIÖSA SANNINGSFRÅGAN ETT VETENSKAPLIGT PROBLEM ELLER ICKE?

REPLIK.

Svaret på ovan angivna fråga är naturligtvis beroende av vilket innehåll man ger åt begreppet vetenskap eller *vetenskaplig* filosofi. Om meningsskiljaktigheten mellan professor Nygren och undertecknad gäller, såsom professor N. anger, frågan "om detta (religionens transcendens) kan göras till problem för en vetenskaplig filosofi", på vilken fråga jag skall giva ett jakande svar, professor N. ett nekande, så ligger, synes det mig, orsaken däri, att begreppet vetenskap eller *vetenskaplig* filosofi icke för oss betyda detsamma.

Med professor Nygren är jag fullt ense därom, att den ovan nämnda frågan faller och måste falla utanför varje "vetenskaplig filosofi", vars begrepp fixeras såsom han gjort det i sitt arbete "Religiöst apriori", eller såsom han i "meningsutbytet" med mig sökt klargöra det.

Att den kritiska transcendentalfilosofin, vilken i det nämnda arbetet betecknas såsom den *vetenskapliga* och vilken principiellt stannar inom medvetenhetsimmanensen, icke kan befatta sig med den religiösa sanningsfrågan, ligger i öppen dag och har av mig i skriften: Religionsproblemet, uttryckligen framhållits.

Detsamma gäller den "vetenskapliga filosofi", vars begrepp professor Nygren nu i "meningsutbytet" karakteriserar. Om den *vetenskapliga* filosofien icke får behandla några frågor av "personlig art", på vilkas behandling kunskapssubjektets personliga "ställningstagande" kan influera, emedan den "vetenskapliga objektiviteten" då måste gå förlorad och det hela bli något "subjektivt", varvid varje "undersökning" och "utredning" är omöjlig, bli något som är besläktat med "konstskapelse" och "profetia", om detta är "vetenskaplig filosofi", då måste religionens sanningsfråga bannlysas från vetenskapen. Därutinnan är jag fullt ense med professor N.

Men bannlyst från vetenskapen och den vetenskapliga filosofien,

blir då även åtskilligt annat, såsom frågorna om religionens väsen, ursprung m. m., om det väsentliga för moral och rätt m. fl. ja, över huvud varje försök till en djupare förståelse av andelivet och dess företeelser, ty genom blotta logiska begreppsutredningar och deduktioner utan hela personlighetens ställningstagande kunna dylika frågor icke få någon slutgiltig lösning. Här är fastmer själva den sakliga undersökningen och utredningen betingad av forskarpersonlighetens verklighetssinne och förståelse för dylika företeelser. Intet blott logiskt deducerande intellekt kan oberoende av forskarns hela personliga utrustning och karaktär här komma till rätta eller skapa något av varaktigt värde.

Utanför den "vetenskapliga filosofiens" gränser ligger då ock, såvitt jag förstår, större, för att icke säga största, delen av det som hittills kallats filosofi och vars historia ännu bär namnet filosofiens historia. Från Plato och Aristoteles genom medeltiden och nyare tiden ända till en Vitalis Norström och Eucken med flere går en bred väg, som icke är den "vetenskapliga filosofiens". Vi möta då här mera "konstnärer" och "profeter" än vetenskapliga filosofer. Ja, jag vore frestad att uttala åtminstone en svag misstanke att själva den kritiska filosofien icke är så helt vetenskaplig. Redan anslutningen till densamma är väl mer eller mindre personligt betingad. Jag tror nämligen i likhet med Rudolf Eucken att "all utveckling av filosofisk spekulering har sin rot i sista principiella övertygelser, i en total uppskattning av andelivets innehåll och dess ställning i alltet".

På frågan om teologiens "vetenskaplighet" skall jag alls icke ingå. Till och med "barthianen" kan icke helt göra slut på sin egen subjektivitet hur objektiv han än menar sig vara. Huru professor Nygrens egen disciplin skall kunna vara "vetenskap", har jag svårt att förstå. Men då professorn i sitt arbete "Religiöst apriori" översände sanningensfrågan från den vetenskapliga filosofien till teologien, så var det nog, enligt mitt förstånd, *samma* fråga, icke en annan, vilken under färden från den ena vetenskapen till den andra skulle förändrat natur.

För min del är jag fullt medveten om att jag i mitt arbete: Religionsproblemet, icke hållit mig inom den "vetenskapliga filosofiens" gränser, sådana dessa uppdragits av professor Nygren. Huvudsaken har för mig varit att komma till den bästa möjliga förståelse av den företeelse jag gjort till föremål för min undersökning. Därvid har

jag alldeles icke haft behov av eller känt frestelse att kompromissa mellan religiösa och vetenskapliga krav. Min övertygelse har nämligen varit och är att religion kan förstås blott genom sig själv, att hennes säregenhet ej blir klar för den, som ej själv på något sätt hör till henne, att m. a. o. själva det personliga ställningstagandet till religionen är en *vetenskaplig* betingelse för hennes rätta tolkning. "Den som icke lever, rör sig och är i det eviga, för honom är det — har jag med Schleiermacher sagt — fullkomligt obekant; den som har förlorat denna naturliga känsla, detta inre medvetande under mängden av sinnliga intryck och begär, i hans inskränkta sinne har ännu ingen religion kommit." Endast ett i personlig upplevelse och erfarenhet rotat tänkande låter oss komma till förståelse av andliga företeelser sådana som religionen. Genom att följa en dylik princip har jag enligt min mening stått i full överensstämmelse med de vetenskapliga kraven. Att fordra en *objektivitet*, som icke tillåter fasthållandet av en dylik princip, är icke något vetenskapligt krav. Denna princip utesluter icke heller undersökning och utredning. För övrigt är en av subjektet betingad erfarenhet icke detsamma som en av subjektet frambragt sådan.

Vilket namn man vill giva en dylik undersökning, under vilket begrepp man vill ställa den, är för mig mindre viktigt. Men jag har trott och tror att även vetenskapen har skäl att säga: intet mänskligt anser jag främmande för mig, att dess uppgift är att, såvitt det är möjligt, utreda och förklara även andelivets företeelser utan att därvid bortförklara, förvanska och förneka det för ifrågavarande företeelser mest karakteristiska. Härvid är forskningssubjektets hela personliga ställningstagande en av själva vetenskapen föreskriven betingelse. Härvid får metoden icke bestämmas av ett apriori uppgjort vetenskapsbegrepp, utan av själva kunskapssubjektets natur och väsen. Vetenskapen får ej ignorera fakta. Till dessa hör — har man icke utan skäl sagt — såsom det kanske betydelsefullaste på andelivets område "att skapande liv meddelas". Och om vetenskapen vid tydningen av sina problem icke förmår giva ett absolut och en gång för alla giltigt svar, eller ett svar, som varje människa måste godkänna, så är detta ännu icke någon anledning att förvisa dem från den vetenskapliga undersökningens gebit. Redan konstaterandet av vetenskapens gränser är en vetenskaplig uppgift. Så är ock fallet med prövningen av de "negativa instanserna", med uppvisandet av att det icke gives någon psykologisk och filosofisk ursäkt för att

kalla den osynliga världen överklig. Men framför allt: ett tänkande, som har religionen till föremål, kan ej på grund av ett så eller så begränsat vetenskapsbegrepp skjuta ifrån sig den frågan, som för den fulla förståelsen av den religiösa företeelsen är av principiell och avgörande betydelse.

Att begreppen filosofi, vetenskap m. fl. kunna fattas trängre och vidare, har jag uttryckligen framhållit. Religionsvetenskapen har jag, i likhet med många andra, låtit omfatta religionshistoria, religionspsykologi och en systematisk del, vanligen kallad religionsfilosofi, vilken på basen av det genom de två föregående delarna faktiskt konstaterade söker svar på de principiella frågorna om religionens väsen, ursprung, sanningshalt, plats i det mänskliga andelivet o. s. v., därvid tillika framhållits, att gränserna mellan de skilda grenarna av religionsvetenskapen icke äro absoluta. Vid allt detta hava undersökning, utredning och prövning av skilda uppfattningar ägt rum.

Till någon överskattning av vetandet eller till någon "vetenskaplig övertro" har varken jag eller Scholz gjort oss skyldiga. Tvärtom äro vi båda antiintellektualister. Någon "frestelse att vilja avtvinga vetenskapen svar på frågor, som till sin natur ligga utanför densamma", har ingendera av oss känt. Det av Scholz använda begreppet "filosofisk bekännelse" är icke heller, såvitt jag förstår, frukten av att han dukat under för en dylik frestelse. Även Scholz, liksom professor Nygren, talar om två slags filosofi, men han sätter icke ett antingen eller mellan dem, utan låter dem komplettera varandra och fränkänner ingendera, rätt bedriven, vetenskaplighet.

G. G. ROSENQVIST.

* * *

På uppfordran av redaktionen får undertecknad härtill foga följande. Det synes mig numera möjligt att reducera meningsskiljaktigheten till den punkt, där en sådan verkligen är förhanden. Bortsett från ett par smärre *missuppfattningar*, som jag först vill *beriktiga* (nedan, I) ger ovanstående utförande vid handen, att det mellan professor Rosenqvists uppfattning och min består en långt större *överensstämmelse*, än han tycks förutsätta (nedan, II); på en punkt kvarstår emellertid *differensen* med oförminskad styrka (nedan, III).

I. *Beriktiganden*.

1. Den ständigt upprepade satsen, att vetenskapen icke har att

“bortförklara, förvanska och förneka det för ifrågavarande företeelse mest karakteristiska“, tyder på att för prof. Rosenqvist det att avstå från att fälla ett vetenskapligt omdöme i en fråga, som till sin natur faller utanför vetenskapens område, är identiskt med att underkänna, bortförklara och förneka saken. Men detta är två vitt skilda ting. Endast under *en* förutsättning kunna de sammanfalla, nämligen om man menar, att blott det har något värde, som kan vetenskapligt påvisas och bestyrkas. Det är denna uppfattning, jag bekämpat som “vetenskapsövertro“ (ej “vetenskaplig övertro“).

2. Prof. R. uttalar en “svag misstanke att själva den kritiska filosofien icke är så helt vetenskaplig. Redan anslutningen till densamma är väl mer eller mindre personligt betingad“. På denna fråga behöver jag ej här ingå, då den nyligen erhållit sin utförliga behandling i min uppsats “Hur är filosofi som vetenskap möjlig?“ publicerad i Festskriften för professor Axel Hägerström 1928.

3. “Huru professor Nygrens egen disciplin skall kunna vara ‘vetenskap’, har jag svårt att förstå“. Denna sats kan jag tillfullo underskriva, så länge man med systematisk teologi menar en “normativ vetenskap“. Men därför har det också städse varit mitt bemödande att föra den systematiska teologien bort från denna falska, normativa frågeställning.

4. Däremot är den följande satsen mig fullkomligt ofattlig; prof. R. skriver: “Då professorn i sitt arbete ‘Religiöst apriori’ översände sanningsfrågan från den vetenskapliga filosofien till teologien, så var det nog, enligt mitt förstånd, *samma* fråga, icke en annan, vilken under färden från den ena vetenskapen till den andra skulle förändrat natur“. Skall man verkligen fatta förhållandet mellan vetenskaperna och deras problem så, att ett problem översändes från en vetenskap till en annan ungefär såsom man skickar ett kolli under förutsättning att det vid framkomsten skall vara detsamma som vid avsändandet? Om någon i en vetenskaplig diskussion säger: ‘detta är icke en psykologisk fråga, utan en logisk’, eller ‘denna fråga måste psykologien låta gå vidare till logiken’, menar han verkligen då, att denna fråga oförändrad skall transporteras över gränsen från den ena vetenskapen till den andra? Eller menar han icke fastmer, att frågan, ställd såsom en psykologisk fråga är helt och hållet förfelad, och att den, för att få någon mening, måste från grunden *förvandlas*, ställas på logiskt sätt. Ej annorlunda förhåller det sig, då man med avseende på en fråga, som ofta uppställts i filosofiskt

sammanhang, gör gällande, att det icke är en filosofisk, utan en teologisk fråga. Det är blott ett annat uttryck för, att hela frågan måste i grunden *förvandlas*, ställas under helt *andra* förutsättningar än förut.

II. *Överensställelsen.*

Till största delen består prof. Rosenqvists ovanstående replik i utförandet av tesen, "att religionen kan förstås blott genom sig själv, att hennes säregenhet ej blir klar för den, som ej själv på något sätt hör till henne". I allt vad som i denna anda säges, instämmer jag till fullo. Vetenskapen ställer sina krav på forskarens kvalifikationer. Det är åtskilliga förutsättningar, som måste vara förhanden, olika för olika vetenskaper, för att forskaren skall kunna tränga in i sitt föremål. Den "omusikaliske" har ingen utsikt att kunna göra en musikhistorisk insats. Den som är immun gentemot formellt abstrakta bestämningar är ej ägnad att bedriva undersökningar i kategoriläran. Naturligtvis ställer teologi och religionsvetenskap också liknande krav på forskaren. Blott få dessa krav på forskningssubjektet ej sammanblandas med frågan om vetenskapens objektivitet. Därför att dessa "subjektiva" kvalifikationer först möjliggöra en verklig uppfattning om föremålet och därmed också möjliggöra den vetenskapliga diskussionen och argumenteringen, har man ej rätt att ersätta den objektiva argumenteringen med en subjektiv bekännelse samt påstå att denna är vetenskap. Men därmed hava vi kommit över till den ännu alltjämt bestående

III. *Differensen.*

Med rätta har prof. R. som grund för differensen anfört, "att begreppet vetenskap eller *vetenskaplig* filosofi icke för oss betyda det samma". Nu säger prof. R. visserligen, att det för honom är mindre viktigt, vilket namn man vill giva en sådan undersökning som hans angående religionens sanningsfråga. Om han i överensställelse härmed hade låtit begreppet vetenskap i detta sammanhang falla och betecknat det rätt och slätt som en bekännelse, så hade fullkomlig enighet varit uppnådd. Men nu gör han icke detta, utan söker tvärt om med största ihärdighet påvisa, att vi här hava att göra med en vetenskaplig fråga. Därvid synes han utgå från den uppfattningen, att det blott gäller en kvantitativ olikhet i kravet på vetenskaplig objektivitet, och att hela skillnaden oss emellan består däri, att jag ställer mera rigoristiska krav, under det att han låter sig nöja med en av föremålets art betingad lägre grad av objektivitet. "Om vetenskapen vid tydningen av sina problem icke förmår giva ett absolut

och en gång för alla slutgiltigt svar, eller ett svar, som varje människa måste godkänna, så är detta, ännu icke någon anledning att förvisa dem från den vetenskapliga undersökningens gebit“. Nej, förvisso icke. Det vore i högsta grad rigoristiskt att på detta sätt av det som skall erkännas som vetenskap begära "absoluta" och "en gång för alla slutgiltiga svar" eller fordra, att svaret måste godkännas av varje människa. Sådana krav har jag heller aldrig uppställt, tvärt om uttryckligen framhåvt, att svaren ingalunda behöva vara gemensamma, för att vetenskap skall erkännas. Det krav, jag uppställt för det som skall kunna erkännas såsom vetenskap är ej ett högt uppdrivet rigoristiskt absoluthetskrav, utan tvärt om det allra anspråkslösaste minimikrav. Då denna passus i mitt förra svar synes hava blivit opåaktad, måste jag här ånyo anföra den:

"Resultatet behöver ej vara gemensamt, men möjligheten till objektiv argumentering måste vara förhanden. Huru förhåller det sig nu härutinnan med religionens sanningsfråga? Professor Rosenqvist konstaterar: "Avgjorda representanter för rent motsatta uppfattningar, d. v. s. för den religiösa sannings- eller verklighetsfrågans besvarande i såväl positiv som negativ riktning möta oss i religionsfilosofien, icke minst i den nutida religionsfilosofien" (sid. 194 f.). Nu behövde ju dessa motsatta resultat ingalunda vara något bevis mot problemets vetenskapliga karaktär. I huru månget verkligt vetenskapligt problem stå ej forskarna emot varandra? Allt kommer an på, vad som är grunden för denna motsats och i vad mån det finns möjlighet för objektiv argumentering och sakligt avvägande. Att svaren på den religiösa sanningsfrågan utfalla så diametralt motsatta varandra skall nu enligt professor Rosenqvist hava sin grund i de olika forskarnas hela personlighet: "sådant hjärtat är, sådant är systemet" (sid. 195 f.). Men detta är detsamma som att all objektiv argumentering är utesluten. Under det att i fråga om ett vetenskapligt problem en forskare kan framlägga sina objektiva grunder och få dem vägda och prövade av motståndaren, så komma däremot i detta fall motståndarna att pocka på sitt ja eller sitt nej till religionens sanningsfråga, allteftersom deras hjärta bjuder dem, men utan möjlighet att mötas i en objektiv argumentering. Ty vem skall avgöra, vilken deras hjärta som talar sant? Tydligare än det här sker kan ju knappast religionens sannings- och verklighetsfråga placeras utanför vetenskapen."

Differensen mellan professor Rosenqvists och min uppfattning gäller

en fråga av mera formellt-metodisk natur. Men likväl kan jag icke anse den vara av underordnad betydelse. Om gränserna mellan vetenskaplig undersökning och personlig bekännelse utsuddas, så är detta visserligen något, som man i första hand måste värja sig emot i den vetenskapliga metodikens intresse. Men religionsfilosofiens historia har ständigt lämnat bevis på att ett fel på denna punkt kan få de mest ödesdigra även sakliga konsekvenser. Trots rakt motsatta intentioner för nämligen en dylik uppfattning med nödvändighet till en rationaliserande religionsuppfattning. Och det är framför allt detta förhållande som nödgat mig att vidhålla min reservation i denna måhända skenbart perifera fråga.

ANDERS NYGREN.

