

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 2

1926

HÄFTE 4

I N N E H Å L L

	Sid.
Den s. k. katekesnämndens läroboksförslag av 1917	307
Förbindelser mellan den skottska frikyrkan och den svenska kyrkan, av EDV. RODHE	321
Fælles opgaver i historisk og systematisk teologi, av LYDER BRUN	333

Teologisk litteratur:

GUSTAF AULÉN: Luthers gudsbild, av Arvid Runestam	360
HJALMAR LINDROTH: Schleiermachers religionsbegrepp, av Gustaf Ljunggren.....	364
Essays Catholic and Critical, av Yngve Brilioth	367
GEORG WOBBERMIN: Wesen und Wahrheit des Christentums, av Torsten Bohlin	377
EDUARD GEISMAR: Etik; PAUL BRODERSEN: Den kristne tro på den levende Gud og det videnskabelige årsaksprincip; H. FUGL- SANG-DAMGAARD: Videnskabelig og Kristelig livstydning; N. H. SØE: Kristelig gudstro og videnskabelig verdensfor- klaring — av Anders Nygren	385
Från den teologiska samtiden	395

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

DEN S. K. KATEKESNÄMNDENS LÄROBOKS- FÖRSLAG AV 1917.

AV PROFESSOR YNGVE BRILIOTH, ÅBO

Det förslag till lärobok i kristendom, som år 1917 utgavs av vår siste officiella katekesnämnd under rubriken "Vår kristna tro", intar i flera avseenden en märklig särställning bland liknande arbeten. Få liknande förslag ha varit omsorgsfullare förledda, men intet torde ha blivit föremål för en mer ingående kritik. Det var frukten av ett samvetsgrannt och energiskt arbete, det hade bakom sig det offentliga uppdragets pondus; men det har lämnat vida mindre påtagliga spår efter sig än mången enskilt kateketiskt försök. Om det likväl kan sägas i viss mån bilda epok i kristendomsundervisningens historia, beror detta dels på det självständiga och förblivande värde, som katekesnämndens arbete äger, oberoende av själva läroboksförslagets öde, dels och särskilt därpå, att det avslutar en lång period i det kateketiska arbetets historia, och inleder en ny, vars innehåll och egenart blott delvis hunnit klarna. Katekesnämndens lärobok är ett i många avseenden förnämligt monument över en tid, vars kateketiska arbete i huvudsak haft två ledstjärnor: Luthers lilla katekes som lärostoffets ram och sammanfattning och därjämte enhetligheten i kyrkans och skolans verksamhet för folkets kristna fostran. Redan långt innan nämnden började sitt arbete hade på båda dessa punkter en inre spänning trätt i dagen, som hotade att spränga enheten. Det delvis disparata stoffet ville tränga ut genom lillkatekesens fogar, och kyrka och skola hade upphört att vara en enda stor uppfostringsanstalt med gemensamt mål. Även om utvecklingens konsekvenser först senare helt klarnat, var katekesnämndens uppgift i grunden icke längre möjlig att lösa. Vi skola i det följande se, hur den dubbla spänningen påverkat arbetets resultat. Den nya epok i religionsundervisningens historia, som nu inträtt, kännetecknas framför allt därav, att divergensen mellan Luthers katekes och aktuellt lärostoff, mellan konfirmationsundervisningens och skolans behov med full tydlighet framträtt. De försök, som gjorts att lösa de nya pro-

blem, vilka härigenom skapats, ha måhända i större utsträckning än som omedelbart träder i dagen, dragit nytta av katekesnämndens arbete.

Bakgrunden till det ingående 1900-talets energiska strävan att åstadkomma en ny lärobok i kristendom för barndomskolor och konfirmationsundervisning bildas av det stigande missnöjet med 1878 års katekesutveckling¹⁾. Det skulle föra för långt att här ingå på ett bedömande av denna i förhållande till dess föregångare, den Lindblomska katekesen, och ett granskande av dess fel och för tjänster.

Måhända kan det sägas, att även om anmärkningarna mot densamma för överdriven teologisk belastning och bristande enkelhet varit berättigade och boken i sin helhet icke längre är användbar, så har dock kritiken delvis gått till överdrift. Väl är det kungl. cirkulär, som alltjämt ger åt denna utveckling rangen av kyrkans officiella katekes, numera knappast annat än en tom bokstav, men det bör dock erkännas, att 1878 års bok innehåller en rad knappa och pregnant formuleringar och — om än i mindre grad än en del andra böcker — bidragit att rikta vår kyrkas samlade skatt av kateketiskt material. Missnöjet hade lett till några försök av enskilda personer att skapa nya läroböcker — främsta rummet bland dessa intar väl F. Fehrs Undervisning i kristendom (1894) — och resulterade slutligen i riksdagens anhållan av år 1903 om den gamla katekesutvecklingens ersättande med en ny handledning i den kristna tros- och sedeläran. Häri instämde kyrkomötet s. å., men uttalade därjämte den meningen, att Luthers lilla katekes alltjämnt borde komma till vidsträcktaste användning — båda myndigheterna krävde en bok, avpassad "efter barnålderns mottaglighet och behov". Kungl. Maj:ts uppdrag gick först till prof. F. A. Johansson, som väl inkom med en plan och handledning för den första undervisningen, men aldrig hann fullborda sitt egentliga läroboksförslag. Efter nya påminnelser av kyrkomötet 1908 och 1910 tillsattes den nämnd, vars arbete avslutades 1917. Dennas första ordförande var biskop H. J. O. B. Lindström i Växiö, som avled år 1916 före arbetets slutförande, och

¹⁾ Se härtill historiken hos G. LIZELL, Den kateketiska undervisningen, I, s. 146—166.

ersattes av professor Billing, vilken från början tagit verksam del i arbetet. Jämte dessa medlemmar må här endast nämnas dåv. hovpredikanten, numera biskopen V. Rundgren. Nämndens uppgift innefattade från början icke utarbetandet av ett eget läroboksförslag; den skulle endast granska och bedöma sådana förslag, som insändes till densamma. Men sedan intet av dessa förslag befunnits hålla måttet, erhöll nämnden år 1915 bemyndigande att genom en av sina ledamöter utarbeta och sedermera pröva ett eget förslag. Uppdraget tilldelades hovpredikanten Rundgren. Dennes förslag, som jämväl publicerades i sin ursprungliga form, blev föremål för en bearbetning, som nämnden själv erkänner, av ganska genomgripande art. I sin slutliga form ter sig nämndens lärobok nära nog som ett nytt arbete — härtill bidrar också, att hela bibelspråksapparaten, som saknas i det ursprungliga Rundgrenska förslaget, här tillkommit. Jämte sina egna arbeten har nämnden även tagit initiativet till en undersökning av den svenska texten till Luthers lilla katekes, dess historia och förhållande till originalet. Denna undersökning utfördes av domprosten A. H. Lundström med sakkunnigt biträde av prof. E. Wadstein. Resultatet av nämndens arbete föreligger sålunda i en rad publikationer, omfattande: 1) Två häften med titeln "I katekesfrågan", innehållande granskningarna av de förnämsta insända förslagen. Ett systematiskt ordnat utdrag ur dessa två häften har sedermera utgivits under titeln "I katekesundervisningens tjänst". Detta ger det bästa samlade uttrycket för nämndens synpunkter på sin uppgift och utgör ett imponerande vittnesbörd om dess djupa inträngande framför allt i den lutherska katekesens tankesammanhang. Det är tillika från en sida sett en kommentar till nämndens eget förslag, men det har även ett självständigt och förblivande värde. Oberoende av läroboksförslagets öde kommer det att för en lång framtid utgöra en de värdefullaste källor, ur vilken en samvetsgrann kateket kan hämta tankar och uppslag. 2) Den Lundströmska utredningen om lilla katekesens text. Att här ingå på denna detalj skulle föra för långt. I förbigående må blott erinras, att på kyrkomötets hemställan samma fråga ånyo varit föremål för en utredning 3) Själva läroboksförslaget, föregånget av nämndens eget betänkande, tillsammans tre häften. Läroboken "Vår kristna tro", framträder i

två olika redaktioner, en mindre för skolans behov, en större avsedd huvudsakligen för konfirmandundervisningen. Men då allt stoff i den mindre boken också ingår i den större — en av de förnämsta olikheterna är, att ingen utläggning av det 5:te huvudstycket ingår i skolboken — så är dock i huvudsak den gamla principen om en enhetlig bok för skola och kyrka tillvaratagen. Själva anordningen med en uppdelning i två böcker har blivit olika bedömd och behöver ej här uppta oss. Då endast den större boken kan ge ett fullständigt uttryck för vad nämnden velat åstadkomma, kunna vi nöja oss med att här ta denna ensamt i sikte.

Kyrkomötets krav på största möjliga anslutning till Luthers lilla katekes har nämnden ställt sig till efter rättelse — som betänkandet utför, jämväl av fri inre övertygelse. Utom den lilla katekesens ram stå egentligen endast de inledande biografiska skisserna över Luther och Olaus Petri, en allmän inledning om uppenbarelsen och bibeln, på slutet vissa böner samt en översikt av högmässa och kyrkoår. Lilla katekesens text avtryckes som i äldre böcker i sin helhet i början, utvecklingen bevarar de fem huvudstyckenas ordning. Där emot bildar Luthers förklaring avslutningen i stället för inledningen till utvecklingen av varje enskilt stycke. Detta sammanhänger med den allmänna strävan att utbyta det gamla deduktiva förfarandet mot ett induktivt; en följd härav är också, att den traditionella följden mellan lärostycken och bibelspråk omkastats: det ovanligt rika bibliska stoffet är avsett att utgöra det induktionsmaterial, ur vilket lärostyckets innehåll på ett naturligt sätt skall kunna framgå. Den gamla frågeformen, länge en nagel i ögat för pedagogerna av facket, har också övergivits. En annan nyhet, som vunnit ganska allmänt erkännande, är införandet av talrika hänvisningar till psalmboken. Tills vidare måste vi här stanna vid dessa mera formella egendomligheter. Innan vi gå att från ett par olika synpunkter försöka ett kritiskt inträngande i förslaget, måste några ord sägas om dess mottagande och senare öden. Det kan ej bli fråga om ett närmare ingående på den massa av kritiker, som haglade över nämnden. De officiella yttranden, som avgåvos, ställde sig till större delen avvisande. Mest erkännande rönste förslaget från teologiskt håll. Så

betona de teologiska fakulteterna övervägande förslaget förtjänster, men anse det dock i behov av en överarbetning.

En ingående kritisk granskning framlades av ärkebiskop Söderblom i hans yttrande till Uppsala domkapitels protokoll¹⁾. Flera yttranden i de teologiska fakulteterna i Uppsala och Lund samt i Lunds domkapitel ha också en bestämt kritisk inställning²⁾. Från läroverkens synpunkt avgav läroverksöverstyrelsen ett väl avvägt yttrande³⁾. Reserverat i sin hållning mot den överdrivna kritiken från vissa håll, innehåller det originella och tänkvärda invändningar, men erkänner också förslaget förtjänster: vid läroverken hade monopolet för en viss lärobok i kristendom redan tidigare upphört, men överstyrelsen anser, att den nya boken väl kan komma till användning som valfri. Kompaktast blev motståndet inom folkskollärarkåren. Härtill medverkade väl, jämte grundade reella betänkligheter särskilt med avseende på förslaget pedagogiska användbarhet, också den allmänna motviljan mot en fortsatt katekesundervisning i folkskolan i någon som helst form. Behandlingen av frågan på kyrkomötet 1916 resulterade i en begäran om en revision av det framlagda förslaget: kyrkomötet tänkte sig denna anförtrodd åt nämnden själv, förstärkt med pedagogiska krafter. Denna begäran föranledde emellertid ingen åtgärd av Kungl. Maj:t. Så står 1878 års katekes formellt kvar som kyrkans erkända lärobok, under det att den nya undervisningsplanen av 1919 för folkskolan gjort slut på all egentlig katekesläsning i folkskolan, härmed skapande nya svårlösta problem, på vilka här icke kan ingås. Det nuvarande läget torde emellertid motivera, att vi här behandla katekesnämndens läroboksförslag i huvudsak med hänsyn till den kyrkliga undervisningens behov.

Det är omöjligt att inom ramen av denna skiss behandla mer än ett fåtal av de problem, som möta en vid studiet av ett principiellt — principiellt mer än praktiskt — så betydelsefullt läroboksförslag som katekesnämndens. Det synes lämpligast att här betrakta detta utifrån tre synpunkter: den teologiska grundsynens, det formella ut-

¹⁾ Tryckt i Bibelforskaren 1918, s. 289 ff. Här också Uppsala teologiska fakultets yttrande, s. 255 ff.

²⁾ Särskilda yttranden av professorerna Lehmann, Herner och Pfannenstill. De lundsiska yttrandena ha sammanförts i ett häfte (Gleerup, 1918).

³⁾ A. JOHANSSON, Till frågan om religionsundervisningen (Stockholm 1919).

förändets, dispositionens och stoffvalets. Den teologiska grundsynen är särskilt för detta förslag av så väsentlig betydelse och så avgörande även för den formella utvecklingen, att det är nödvändigt att sätta denna synpunkt först. Det är tvivelsutan nödvändigt att jämväl en barnalära återspeglar en genomtänkt teologisk uppfattning. Då man mot flera katekeser, särskilt kanske 1878 års och även mot denna, gjort det till en anmärkning, att de varit för starkt teologiskt bestämda, så kan detta erkännas giltighet endast för så vitt teologiska detaljfrågor av underordnad betydelse för den religiösa grundsynen, eller formler, som förlorat sin giltighet, skjutits i förgrunden, eller ock de teologiska tankarna icke uttryckts på ett för de unga fattbart språk. Men i betoning och ämnesval, liksom även i formulering, måste de tankar, som ha aktualitet vid arbetets tillkomst, komma till uttryck. Vad en evangelisk lärobok i kristendom har att ge, är icke en samling tidlösa lärosatser, icke ett över all växling upphöjt *depositum fidei*, utan uttrycket för den levande erfarenhet, som församlingen under Skriftens, men jämväl den fortsatta uppenbarelsens fostran, samlat och förvaltar, ett förråd rikt på nytt och gammalt, men där intet har hemortsrätt, som ej tjänar att tillfredsställa törstande sjäalars längtan, och som ej på nytt verificeras i den levande kyrkans förvaltning. Ur denna skatt har kateketen att välja och framta det, som kan tjäna hans släkte. Han måste därvid känna sin tids tankar och behov för att rätt kunna motsvara dess krav. Så måste en tidsbestämd, i viss mån subjektiv synpunkt medverka vid detta utväljande. Men den motverkas därav, att det ej är en enskild persons behov, som skola tillgodoses, utan en kyrkas, en generations, som i sig sluter barn av ganska vitt skilda utvecklingsstadier, starkt divergerande andliga typer. Därför får icke det individuella bedömandet giva utslaget, icke heller den begränsade skolriktningens värdesättning. Tidsbestämtheten får ej heller inskränkas till ett visst momentant läge i den teologiska diskussionen.

Katekesnämndens arbete återspeglar förvisso ett av de mest djuptänkta och betydelsefulla teologiska system, som utformats inom den svenska kyrkan. Detta blir klart ej minst vid ett studium av den kommentar, som boken "I katekesundervisningens tjänst" erbjuder. Utmärkande för detta system är framför allt ett nyvunnet omedel-

bart förhållande till Luther och till skriften. Ett personligt inträngande i reformatorns egen tankevärld har givit en ny friskhet och aktualitet åt hans ord. Under den lutherska skolastikens skymmande hölje har man med något av verklig upptäckarglädje funnit Luthers egna uppslag och beundrat hans förmåga att, som nämnden själv uttryckt saken, "nä fram till och omedelbart giva uttryck åt den kristna trons religiösa grundmotiv". Betydelsefullast ha väl här Herre-tankens och den därmed förbundna rikes-tankens i 2:dra artikeln varit. Men därjämte har denna teologi tillägnat sig den syn på Skriften, som framgått, eller syntts framgå ur den kritiska exegetikens arbete. Bibeln får ej längre användas som ett kompendium till lärosystemets belysning och bevisning, som ett konglomerat av *dicta probantia* — den har blivit den gudomliga uppenbarelseens urkund, som just genom de enskilda delarnas historiska bestämdhet mäktigare visar Guds kungsväg, ledande ur forntidens egyptiska mörker över Sinai och Saligheternas berg till Golgata och det nya förbundets andliga bergstoppar. Hos profeter, evangelister och apostlar fann man trots växlande tonarter och höjdlägen ett gemensamt tema upprepat, — och man hade sin glädje åt att finna just detta tema med oöverträffad renhet återgivet i Wittenberg. Så rädde där enhet och sammanhang trots tidernas växling. Som ett dokument till denna svenska teologis grundsyn ha katekesnämndens publikationer ett särskilt värde. Men jag skulle vilja uppställa frågan, om ej just härigenom dess arbete redan nu, ett knappt decennium senare fått en starkare tidsbetonad prägel, än som är förenligt med en kateketisk handboks väsen. Skulle detta vara så, att detta arbete i alltför hög grad svarade just mot en viss fas i det nyare teologiska tänkandets utveckling — ej mot det mogna resultatet av en hel tids samfällade erfarenhet? Den Lutherbild, som stod bakom katekesnämndens verk, har för visso anspråk på den vetenskapliga kritikens respekt. Men voro ej dess mest framträdande drag, ej minst Herre-tankens betoning, rätt begripliga först mot en viss teologisk bakgrund? Den gamla katekesförklaringen hade tvivelsutan sin beskärda del av epigontidens kyrkoteologi. Men stod den ej därigenom på en bredare bas, var den ej mindre trängt tidsbestämd än denna nya personligt upplevda lutherdom? Vidare möter oss frågan, om den enastående

överensstämmelsen mellan denna lutherdom och den bibliska uppenbarelsehistoriens grundtema alltjämt låter sig hävdas. Övertygelsen om denna överensstämmelse ledde måhända på en omväg till en viss statisk bibeluppfattning, ett hävdande av Skriftens auktoritet, av dess krav på att vara en från alla andra uppenbarelsedokument artskild storhet, vilken knappast längre låter sig upprätthållas. För katekesnämndens teologi hade en måttfullare exegetik ordnat en städad kosmos — som sedan dess steg för steg förbytts i kaos. Måhända skall framtidens teologi därur hämta en rikare vinning. För oss står det snarast klart, att Skriftens enhetlighet gått om intet. I stället för ett återkommande tema förnimma vi ett flertal, i förstone åtminstone föga harmoniska melodier. Dessa ställa oss inför nödvändigheten att söka en ny bas, en ny tyngdpunkt, en ny auktoritet. Den är knappast funnen. Men de nya namn, som underligt skorra i en äldre teologgenerations öron, kyrkans medvetande, andesammanhang, tradition, visa i vilken riktning sökandet går och måste gå. Det stora problemet för den evangeliska teologien synes vara att finna en ny traditionsprincip, ett nytt kyrkobegrepp som den religiösa kunskapens auktoritativa grund — och dock ej upphöra att vara evangelisk. Måhända skall en framgångsrikare lösning av detta problem än vi hittills nått jämväl skapa en tryggare grundval för nytt kateketiskt arbete.

Bland de anmärkningar, som riktats mot nämndens lärobok är även, att den upptagit sådana gamla teologiska formler som det kristologiska dogmat i dess nicænska form samt treenighetsläran. Det gäller här för visso ett särskilt ömtåligt problem vid avvägandet av de subjektiva och objektiva faktorer, som betinga valet av kateketiskt material. För egen del är jag övertygad om att nämnden gjort rätt. Den senaste generationen har tvivelsutan handskats alltför lättfärdigt med fornkyrkans teologiska arv, låtit sin egen oförmåga att däri upptäcka religiösa värden i alltför stor utsträckning fälla utslaget. Men väl måste det medges, att, såsom dessa moment här infogats, de i viss mån göra intryck av att vara för sammanhanget främmande beståndsdelar. Detta återigen beror, synes det mig, därpå, att arbetets teologiska bas är något snäv. För Luther själv voro de fornkyrkliga teologiska tankarna helt visst icke blott ett dött över-

taget gods, utan jämväl en källa till rik uppbyggelse. Men i de lutherska tankegångar, som nämnden ställer i förgrunden, ha de ingen fullt naturlig plats. Hela den senare lutherdomen har haft föga användning för hela den sfär av teologiska tankar, som i inkarnationen ha sin medelpunkt. För Luther själv var det för visso annorlunda, liksom hans egen gudsbild hade en vidd och ett djup, som den knappast bevarat ens hos de främste av hans moderna utläggare. Måhända ha dessa tankar att motse en renässans även inom luthersk kristenhet. Denna kyrkas arvegods är vidare och större än Luthers egen tankevärld, även om denna där givetvis med rätta in- tar en central ställning. Men det innebär en ödesdiger förträngning, om en enstaka luthersk riktningens uppfattning av reformatorns teologi göres till mätare av de traditionella trostankarnas värde, även då detta sker i fördjupningens och koncentrationens intresse. I viss mån kan katekesnämndens bok icke fritagas från en dylik tendens. Att den icke med full konsekvens genomförts, är snarast en förtjänst.

De anmärkningar, som riktats mot förslaget språkdräkt och formuleringen av de enstaka lärostyckena, äro många. Att man icke lyckats tala det enkla, konkreta språk, som kräves i en barnabok, synes erfarenheten ha visat, där man i konfirmationsundervisningen försökt använda nämndens förslag. Men då frågan om dess införande i nuvarande form icke längre är aktuell, ha dessa detaljfrågor för oss endast ett sekundärt intresse. Ej heller är det av nöden att närmare ingå på frågeformens övergivande i förslaget. Det må vara nog att konstatera, att nämnden här fått efterföljd i de betydelsefullaste kateketiska arbeten, som sedan sett dagen. Dock synes det böra tagas i övervägande, om ej frågeuppställning alltjämt har ett visst berättigande för den allra första barnundervisningen. Av principiell betydelse är däremot själva materialets anordning. Nämnden har, som redan påpekats, utbytt den deduktiva metod, som av ålder varit härskande i katekesundervisningen mot ett induktivt förfarande. Detta kommer fram dels i de enskilda styckenas anordning, i det att bibel- språken föregå sammanfattningen, dels däri, att varje avdelning (bud, artikel etc.) avser att leda fram till Luthers förklaring som sin avslutning. Mot sättet att genomföra denna metod har i Läroverks- överstyrelsens yttrande anmärkts, att induktionen bör gå från det

konkreta till det mer begreppsmässiga, men att det ingalunda alltid är sagt, att det just är det bibliska materialet, som är från barnets synpunkt det mest konkreta. Ej sällan ha Luthers eller utvecklingens ord ett direktare grepp i den verklighet, som är barnvärlden förtrogen. Jag skulle härtill vilja lägga, att en viss förblandning synes föreligga mellan vad som kan kallas induktion från teologisk och från pedagogisk synpunkt. Nämnden har velat tillmötesgå de pedagogiska krav, som ställas på en lärobok för skolan, men därvid låtit sig ledas snarast av ett teologiskt tänkesätt. Även från denna utgångspunkt kan jag ej undgå att finna, att det induktiva förfaringssättet i viss mån innebär en fiktion. De kristna trostankarna ha icke vunnits på induktionens väg — har det i någon mån skett, så har den praktiska religiösa erfarenheten minst lika mycket som Skriften utgjort induktionsmaterial. Faktiskt har både för kyrkan, Luther och nämnden själva det föreliggande läroinnehållet varit det primära, även om man sökt dess verifikation i Skriften. I viss mån synes mig också här en svaghet i den teologiska utgångspunkten komma till synes: den postulerade identiteten mellan det reformatoriska och det bibliska trosinnehållet. För en lärobok i kyrkans tro, som städse måste utgå från ett visst auktoritativt bestämt innehåll — även om vid dettas urval och framställning tids- och i viss mån subjektsbestämda synpunkter medverkat — är den induktiva metoden icke den lämpliga formen. Och här synes det mig just, hur dualismen i nämndens uppgift: att skapa en lärobok båda för kyrka och skola, på ett ödesdigert sätt präglat arbetets resultat.

Av ännu centralare betydelse äro emellertid frågorna om det kateketiska stoffets urval och anordning. Här måste vi också avstå från att ingå på ett flertal underordnade spörsmål: så t. ex. frågan om principerna för bibelmaterialets sammanförande och ordnande, som behandlats i vissa kritiska granskningar. I stället vill jag här begränsa mig till några anmärkningar om vad som alltjämt utgör ett huvudproblem åtminstone i den kyrkliga undervisningen: bevarandet av Luthers lilla katekes som framställningens ram och sammanfattning. I överensstämmelse med sina erhållna direktiv har nämnden i anslutningen till den lutherska kristenhetens klassiska kateketiska urkund sett en av ledstjärnorna för sitt arbete. Den har också i sitt

betänkande givit en av de tyngst vägande motiveringar, som framkommit för ett dylikt förfaringssätt, och samtidigt betygat sin övertygelse om den lilla katekesens oöverträffade "religiösa ursprunglighet och kraft". Intet läroboksförslag torde också i så hög grad som detta präglas av kärleksfullt och energiskt inträngande i detta verks anda och sammanhang. Därför har också katekesnämndens lärobok blivit en prövosten på om den lilla katekesen även i nutiden försvarar sin plats¹⁾. Vid närmare eftertanke upplöser sig denna fråga i två: dels om katekesen bör förbli undervisningens ram och sammanfattning, dels om den överhuvud bör ha sin plats i läroboken. De flesta av dem, som angripit katekesens monopolställning, ha med största eftertryck hävdad dess omistlighet som en väsentlig del av det kateketiska materialet. Ett kritiskt studium av nämndens lärobok synes snarast fälla utslaget i denna riktning.

Vad själva indelningen angår, möter oss de traditionella fem huvudstyckena. Det kan väl ifrågasättas, om denna uppställning kan motiveras ens ifrån en fördjupad syn på Luthers eget verk. Det har framhållits²⁾, att de dokument, som i den lilla katekesen sammanställts, icke tagits på måfå, utan att de av ålder ingått i medeltidskyrkans kateketiska material och jämväl, särskilt sedan de utökats med förklaringarna, på ett enastående sätt omspanna hela uppenbarelseens historia. Men detta gäller egentligen de tre huvudstycken, som utgjorde kärnan i lilla katekesen, och till vilken styckena om sakramenten slöto sig som ett tillägg, vilket i början stundom även upptog annat material (Ave Maria, biktanvisningar, sedermera och i den slutgiltiga avfattningen hustavlan). Det har också föreslagits, och i vissa senare läroböcker med framgång praktiserats, att låta behandlingen av sakramenten ingå i den 3:dje artikeln i naturlig anslutning till framställningen av kyrkan och nådemedlen. Måhända skulle det förtjäna att tagas i övervägande, om ej en lärobok för kyrkans behov lämpligen borde låta de tre artiklarna bilda hela framställningens ram. Behandlingen av bönen under tredje artikeln torde icke

¹⁾ Ur denna synpunkt har katekesnämndens förslag belysts av A. Johansson i uppsatsen Några synpunkter i katekesfrågan, i Det nya Sverige 1918.

²⁾ Se Söderblom, Om undervisningen i kristendom, i Handlingar från prästmötet i Uppsala 1915.

stöta på större svårigheter — tyngre väga väl betänkligheterna mot att låta dekalogen få sin plats under första artikeln, men de synas mig icke helt övertygande. Genom en dylik anordning skulle framför allt en genomgående parallellism åstadkommas mellan undervisningens systematiska och historiska linjer, som på en mångfald punkter skulle kunna verka befruktande på framställningen.

Vad som nu anförts gäller egentligen icke användbarheten av Luthers katekes, utan av de aktstycken, från vilka denna utgick, och dessas inbördes anordning. Den lutherska katekesens användbarhet prövas först inom varje stycke. Frågan blir då, om förklaringen på ett otvunget sätt rymmer det läroinnehåll, som där bör få plats. Här är det, som nämndens arbete genom sin eftersträfvade kongenialitet med den ursprungliga tankegången blir utslagsgivande. Tidigare arbeten ha pressat in åtskilligt inom förklaringarnas ram, som ej hör dit. Nämnden har väl ej helt kunnat undgå att förfara på liknande sätt, men den har dock i vida högre grad låtit de lutherska tankarna dominera. Så har t. ex. den andra artikelns utläggning helt bestämts av Herre-tanken i förklaringen, och helt visst bragt till uttryck mycket av det dramatiska livet i förklaringens klassiska formulering. Att denna tankegång har ett bestående värde och är omistlig i vår kyrkas kateketiska tradition, torde väl ganska allmänt erkännas. Och likväl kan det starkt ifrågasättas, om den kan förbli ramen för framställningen av den 2:dra artikelns oändligt rika innehåll, och detta av två anledningar: dels emedan den ej lämnar naturligt utrymme för en del material, som konfirmandläraren väl svårligen kan undgå att här infoga (den närmare utvecklingen av tanken på Jesus som Gudsuppenbararen, och i anslutning därtill en sammanfattning av hans jordelivs ord och verk) — dels emedan förklaringen i så hög grad har karaktären av subjektiv bekännelse, återspeglar ett sådant höjdläge i den religiösa erfarenheten, ett andligt liv av så sällsynt kraft och spänning, att dess uttryck ligga vida över den genomsnittskristnes, att icke säga barnets utveckling, och sällan kunna med full sanning upprepas som en äkta personlig bekännelse. Liknande synpunkter kunde anföras ifråga om tredje artikeln. Här synes det mig i viss mån ännu ofrånkomligare, att utläggningen på ett vida mer otvunget sätt kan sluta sig till själva

artikelns korta, lapidariska led än till förklaringens endels starkt subjektiva tankegång.

Katekesnämndens läroboksförslag är ingen gravskrift över lilla katekesen. Tvärtom har det, och ännu mer det förberedande arbetet i nämnden, bidragit till att göra dess innehåll mer levande och fruktbarande än vad det förut varit i kyrkans undervisning. Men nämndens arbete har spänt katekesens anspråk på att vara undervisningens ram och sammanfattning utöver bristningspunkten. Senare förslag visa ock, jämte ett vidsträckt bruk av Luthers förklaringar, en betydande frihet i fråga om stoffets urval och anordning. Sannolikt kommer den kateketiska utvecklingen inom kyrkan att fortsätta på denna linje.

Den kateketiska undervisningens läge ter sig för närvarande ganska kaotiskt, i skolan först och främst, men knappast mindre i kyrkan, trots 1878 års utvecklings formella giltighet. I vilken utsträckning den f. n. användes, skulle det krävas en särskilt undersökning för att utröna. Då det officiella företaget strandat, ha de privata fortsatt, och ett flertal utläggningar av enskilda författare sett dagen. Av dessa höja sig tre avgjort över de övriga: Söderbloms, Stadeners och Lindskogs, alla tre originella skapelser, med växlande förtjänster och olika betoning. Gemensam för alla är en fri anslutning till lilla katekesen, utan något försök att pressa in allt stoff i dess sammanhang, även där det får sin plats i huvudstyckenas allmänna ram. Varje försök att i nuvarande läge skapa en normativ lärobok torde vara dömt att misslyckas. Innan ett sådant försök göres, måste först det teologiska läget bli klarare än vad det nu är, och särskilt måste det utrönas, vad skolans kristendomsundervisning mäktar åstadkomma på den nya undervisningsplanens grund. Härefter måste den kyrkliga undervisningen anpassa sig, även om det torde vara uteslutet, att skolans och kyrkans undervisning skulle kunna återgå till bruket av samma lärobok. Men häri ligger i viss mån också en frigörelse av kyrkans undervisning; den kan utan sidoblickar åt andra håll ta sikte på sin egentliga uppgift: att till nya släkten meddela kyrkans trosarv, samtidigt införande i dess nutida liv. Att därvid tills vidare olika böcker komma till användning, och olika lärotyper utbilda sig, är ingalunda blott av ondo. I katekesen av 1878, läroboksförslaget

av 1917 samt de tre nu nämnda böckerna av enskilda författare äger vår kyrka en ganska enastående skatt av kateketiskt material av högsta värde, och med användning härav torde med tiden en kyrkans lärobok kunna växa fram — på den samfälliga erfarenhetens grund eller genom en skapande och ordnande begåvnings företag. Snarast vore det att önska, att 1878 års katekes berövades sin formella särställning och ett flertal läroböcker godkändes för konfirmationsundervisningens bruk. Själva lägets svårigheter och olösta uppgifter äro snarast ägnade att med särskilt eftertryck inskräpa den kyrkliga undervisningens stora möjligheter liksom dess allvarsfyllda krav, och detta bör snarast vara en eggelse till samlat arbete. Men därvid få ansträngningarna icke enbart inriktas på konfirmationsundervisningen, om än denna står i centrum. Kristendomsämnets förändrade ställning i skolorna har åt söndagsskolan givit en ny betydelse. Men därjämte måste kyrkan på ett helt nytt sätt taga under överbärande, vad som kan göras för en utöver skola och konfirmation fortsatt kristendomsundervisning i de friare former, föredragets eller studiecirkelns, som därvid kunna erbjuda sig.

FÖRBINDELSER MELLAN DEN SKOTTSKA FRIKYRKAN OCH DEN SVENSKA KYRKAN

AV BISKOP EDV. RODHE, LUND

Vid den skottiska frikyrkans general assembly i maj 1858 var en ung svensk man närvarande, en teologie studerande, vilken skulle få stor betydelse för det religiösa livet i Sverige. Hans namn var Waldemar Rudin, död 1921. Under många år var han professor i teologi vid Upsala universitet. Mindre genom sin vetenskapliga undervisning än genom sin djupa, egenartade religiositet utövade han ett stort inflytande. Han var en mystiker med asketisk, individualistisk läggning. När han 1858 åhörde överläggningarna vid general assembly, var det förvisso icke till brännande kyrkopolitiska spörsmål han lyssnade. För dylika saknade han intresse och begåvning. Det var i stället de religiösa pulsslagen han ville förnimma. För dem hade han den finaste känsel. Goda minnen förde han med sig hem från Skottland. De religiösa intryck han här mottog ha utan tvivel varit ett icke oviktigt moment i hans utveckling.

Huru hade han kommit till Skottland? Det hade skett efter inbjudning av tvenne skottar, professor James Lumsden i Aberdeen och Mr William Dixon, en köpman i Edinburgh, vilken senare mottog Rudin som gäst i sitt hem under general assembly. Rudin hade kommit i beröring med dem under ett deras besök i Sverige, under vilket de, av intresse för de andliga rörelser som de här lärt känna, hade inbjudit svenska teologie studerande att komma till Skottland. Frågan blir då den, huru dessa män — det gäller i första hand James Lumsden — hade kommit att intressera sig för Sverige, så att de t. o. m. reste hit. Besvarandet av denna fråga kommer att föra direkt in i historien om den skottiska frikyrkans förbindelser med den svenska kyrkan, en historia som erbjuder mycket av intresse.

Skottiska frikyrkan blev ganska tidigt föremål för en intresserad uppmärksamhet i Sverige. Det finnes ett tydligt bevis därpå. Det är ett ganska belysande faktum, att ännu en av de teologiska lärarna

vid Upsala teologiska fakultet, under många år kollega till Rudin, också i unga dagar hade besökt Skottland. Det var sedermera domprosten och professorn C. A. Torén. När denne i slutet av 1840-talet skulle företaga en studieresa till främmande länder, ställde han färden icke blott till Tyskland, det vanliga målet för svenskarnas studiefärder, utan också till England och Skottland. 1849 bevistade han här i Edinburgh church assembly både i the church of Scotland och i free church. Särskilt den senare tilldrog sig hans livliga uppmärksamhet. Ett av hans förnämsta önskemål vid utresan hade varit att lära känna en levande, väl organiserad och representerad kyrka. Detta önskemål fann han förverkligat här i Skottland. Utförligt framlade han sina reseintryck i en följd av resebrev, som offentliggjordes i en svensk teologisk tidskrift. Härigenom fästes den offentliga uppmärksamheten särskilt på den skottska frikyrkan. Längre fram publicerade han en rätt ingående skildring av dennas uppkomst.

Till en början torde det svenska intresset för den skottska frikyrkan ha varit direkt religiöst. Man såg hurusom det kristna tros livet där levdes rikt och friskt, och man önskade att det skulle verka stärkande och upplivande på den egna kyrkan. Men snart tilldrog sig själva den kamp som ledde till och följde på "disruption" 1843 uppmärksamhet. Det var en frigörelsens kamp man bevittnade. Den lockade och manade till att upptaga en liknande kamp för den egna kyrkans frihet. Det gick i själva verket så, att för några år framåt den skottska frikyrkan i sin opposition mot staten och statskyrkotanken blev nära nog en ledstjärna för många i Sverige, som voro missnöjda med det bestående och ivrigt yrkade på reformer i den gällande religionslagstiftningen.

Vid medio av 1800-talet kvarlevde i Sverige ännu äldre tiders mera patriakaliska förhållanden i fråga om det kyrkliga livet. I församlingarna var prästen den religiöst ledande, för att inte säga regerande, och statens lagar bestämde, att han skulle vara detta. Man uppskattade sedan gammalt synnerligen starkt den religiösa enheten. Och man höll på den rena läran i motsats mot främmande, villfarande läror, som kunde frambringa söndring och strid och föra människor på avvägar, när det gällde deras själs salighet. Därför skulle prästen i sin församling tillse, att främmande läror icke in-

smögo sig. Han skulle ha ledningen av de religiösa sammankomster som höllos. Lekmän ägde icke rätt att föranstalta religiösa möten. Med andra ord, den religiösa församlingsfriheten var i hög grad inskränkt. Men intresset för den religiösa enheten hade också en annan aspekt. Sverige var sedan gammalt ett evangeliskt land. För evangelisk-luthersk tro hade dess störste konung, Gustaf Adolf, offrat liv och blod. Kampen för evangelisk kyrka i Sverige hade i själva verket samtidigt varit en kamp för Sveriges existens såsom självständig stat. Det var därför naturligt, att på Gustaf Adolfs tid avfall till romerska kyrkan betraktades såsom landsförräderi. Andra tider kommo, upplysningstiden med sin religiösa indifferentism, men också med sin tolerans. Trosbekännare av annan bekännelse än den evangelisk-lutherska fingo frihet för sin religionsutövning, även romerska katoliker. Men det var ännu så länge fråga om trosbekännare av annan nationalitet, vilka hade slagit sig ned i Sverige av en eller annan anledning. Ännu 1850 kunde en svensk icke övergå vare sig till romerska kyrkan eller något annat samfund. Gjorde han det, var lagens bokstav klar: han måste resa från sitt land.

Sveriges isolerade läge, homogeniteten i dess befolkning och samfundsförhållandenas enkelhet för övrigt hade medfört att religionsfrihetsproblemet icke hade blivit brännande. Men vid 1800-talets mitt visade det sig med ett slag, att situationen hade blivit en annan. Den äldre religionslagstiftningen visade sig vara hopplöst föråldrad. Industrialiseringen, som först vid 1800-talets mitt började göra smärre framsteg, framkallade ändrade samfundsförhållanden. Nya folkklasser skapades, som ville stiga upp till politiskt inflytande. Den politiska liberalismen gjorde front mot en föråldrad riksdagsrepresentation och en föråldrad näringslagstiftning. Hand i hand med denna politiska liberalism gick en kamp för religionsfrihet. Och särskilda omständigheter medförde att religionsfrihetsfrågan i hög grad kom i förgrunden. Den blev frågan för dagen.

Ett par omständigheter bidrogo därtill. Allt ifrån 1840-talet gingo stora väckelserörelser fram över Sverige, särskilt i de nordliga delarna. Genom dessa blev kravet på ökad församlingsfrihet ytterst aktuellt och trängande. Skulle lagens bokstav tillämpas? Stundom skedde det, ja, ganska ofta, och följderna blev, att en hel del personer

blevo ådömda böter och t. o. m. fängelsestraff för att de hade uppträtt med religiösa föredrag eller predikat.

1840-talet öppnade också för svenskarna portarna till Amerika. Dessförinnan hade Amerikas förenta stater för den stora massan av Sveriges befolkning varit ett okänt land. Nu började så småningom och sedan med stigande fart emigrationen till det stora underlandet i västern. Det eggade fantasi och äventyrlust. Där borta var idealet, frihetens förlovade land. Vad var det efterblivna Sverige mot Amerika! Det var en av vägarna varpå Sverige rycktes ur sin hittillsvarande isoleringen.

En svensk sjöman hade på sina färder kommit till Amerika och där blivit baptist. Av ett baptistsällskap i New York blev han omhändertagen och utsänd till Sverige såsom baptistmissionär. Han verkade en tid i sitt hemland, men drabbades slutligen av lagens arm. Det var, såsom förut har blivit påpekat, icke tillåtet för svensk man att övergå till annan lära. Han blev 1849 landsförvisad. Man kan lätt förstå vilket intryck detta skulle göra på det sällskap som hade utsänt honom. Det var egentligen några fromma amerikanska damer som hade givit honom understöd. De hade den uppfattningen att nära nog hedendom härskade i Sverige. Det var enligt deras uppfattning lika nödvändigt att skicka kristna missionärer dit som till Indien eller Kina. Och nu var missionären landsförvisad. Var Sverige över huvud ett kristet, ett civiliserat land? Också en svensk, som hade övergått till romerska kyrkan, blev landsförvisad.

Man insåg på många håll i Sverige att den gällande lagstiftningen borde ändras. Men ändring var icke så lätt åvägabragt. De konservativa statsintressena gjorde motstånd. Lägre motiv, men också högre medverkade. All idealitet, och det av äkta natur, som hade samlat sig omkring den av fäderna dyrt köpta och försvarade enheten på evangelisk-luthersk grundval, satte sig till motvärn. Hårdhjärtat drog man konsekvenserna av enhetstanken. Bättre vore det, att några enskilda offrades och tvungos att lämna sitt fädernesland än att hela det bestående skulle raseras. Majoriteten av prästerskapet stod på denna sida. Den inneslöt både goda och mindre goda präster. Till det senare slaget böra räknas icke blott de religiöst mindre aktnings-

värda — dylika funnos tyvärr — men också sådana som hade låtit de många världsliga sysslorna inkräkta på den religiösa gärningen.

Men det fanns behjärtade män även på den andra sidan, också präster, med stark kärlek till kyrkan, kämpande för ökad religionsfrihet. En grupp präster i södra Sverige i Lunds stift utmärkte sig särskilt för sin iver. En av dessa var Hans Birger Hammar (d. 1862), en eldsjäl med stort religiöst djup. För honom stod det fullt klart, att det svenska kyrkolivet över huvud krävde ökad frihet. Statens hand kände han vila tungt över kyrkan och det religiösa livet. Och han beslöt att göra sitt till för åvägabringa bättre förhållanden. Agitation var vad som i första hand behövdes. Allmänheten måste upplysas, och dess känslor påverkas. En omsvängning måste ske hos prästerskapet.

Hammar var både en ordets och en handlingens man. Han satte upp en tidning eller tidskrift, som skulle kämpa för de nya idéerna. Men en tidning krävde ett klart program. Konkreta ideal måste uppställas, bestämda lagåtgärder krävas. Nu bar det så till, att när Hammar skulle klargöra sitt kyrkopolitiska program, den skottiska frikyrkan för honom trädde i förgrunden. Förut har blivit påpekat, att denna från religiös synpunkt hade tilldragit sig intresse. Nu sågs den också från kyrkopolitisk synpunkt. Den skottiska frikyrkan drogs för några år framåt in i den svenska kyrkopolitiken. Man tog parti för och emot densamma.

Hammar och hans meningsfränder trädde också i skriftlig förbindelse med den skottiska frikyrkan. Egendomligt nog var det denna, som därvid tog initiativet. James Lumsden hade i den av Evangeliska alliansen utgivna publikationen *The Record* läst korrespondenser från Sverige, vari väckelserörelserna och strävandena för ökad religionsfrihet hade omtalats. Därigenom hade hans intresse så blivit väckt, att han avsånde ett brev med sympatiuttalanden till några i korrespondenserna omnämnda personer. Brevet nådde också Hammar och avtrycktes i hans tidning.

Hammar kallade sin tidning *Evangelisk Kyrkovän*. Första numret utkom i slutet av år 1851, och den fortfor att utkomma till och med år 1857. Programnumret upptog ett par typiska artiklar. Den ena handlade om den evangeliska alliansen, den andra om den skottiska

frikyrkan. Den senare artikeln börjar sålunda: "En av de tröstligaste företeelser, ämne nog för ödmjuk tillbedjan inför den Herre som ännu i dag bevisar under bland människors barn, är Skottlands s. k. fria kyrka." Nummer efter nummer framhåller den skottska kyrkans företräden, samtidigt som det oavbrutet talas om den lutherska kyrkans förfall. Historikern, som söker objektivt bedöma forna tider, måste nog konstatera att skuggor och dagrar icke voro så fördelade, att de motsvarade de verkliga förhållandena, även om man i mångt och mycket måste giva Hammar rätt i hans kritik av den dåtida svenska kyrkan.

Hammar framkastade en gång den frågan, huru man skulle förklara den märkvärdiga företeelsen, att medan Englands kyrka oupphörligen förlorade anhängare och alla andra statskyrkor, både de skandinaviska och tyska "avtagit i kraft", alltmera sjunkit ned till yttre livlösa former och förlorat sina anhängares förtroende och kärlek, den skottska kyrkan kunnat uppfostra ett sådant folk och ingiva sina anhängare en sådan iver och nitälskan för andliga ting, att de icke skydde även de betydligaste offer för sin kyrka. Svaret vore ingalunda svårt att giva, menade han. Orsaken låge icke i läran, ty i Skottland hystes, enligt Hammar, i vissa avseenden villfarande läror: Hammar pekade på den kalvinska läran om det ovillkorliga nådevalet och på vad han ansåg vara en förtunning i uppfattningen av sakramenten. Ej heller gudstjänsten med dess yttre former kunde förklara Skottlands företräde. Kyrkoår och alltartjänst vore nämligen värden, som skottarna saknade, men svenska kyrkan ägde. Nej, orsaken till Skottlands kyrkas företräde låg i författningen. Den fria skottska kyrkans författning vore den ideala. Hammar tänkte därvid dels på dess karaktär av att vara presbyteriansk, dels på att den skottska frikyrkan hade denna författning såsom en av staten oberoende kyrka.

Till att börja med väjde kanske för Hammar och hans meningsfränder det senare momentet tyngst i vågskålen. Det gällde ju för dem att slå ett slag för större religionsfrihet, större oberoende av staten. Icke blott i sin tidning verkade Hammar härför. Den muntliga agitationen lämnade han icke heller oförsökt. 1852 samlades en del vänner av religionsfriheten till ett möte i Helsingborg, en

kyrkokonferens, som man kallade det. De erfarenheter man därvid gjorde manade till att fortsätta på den inslagna vägen. En liten omständighet må här antecknas, som är belysande nog för inflyttandet från Skottland. I det i Kyrkovännen införda referatet över Helsingborgsmötet benämnes ordföranden också med den skottiska titeln moderator, en i Sverige fullkomligt obegriplig beteckning.

Förbindelserna med den skottiska frikyrkan underhölls och blevo allt livligare. En inblick i läget giva förhandlingarna vid general assembly 1853. Meddelanden gavs där angående relationen till svenska kyrkan. Bifallsrop ljödo, då det omtalades att en svensk översättning av Mr Grays författningskatekes hade utkommit av trycket. En svensk meddelare hade vidare skrivit följande: "presbyterianska författningen blir alltmera känd ibland oss, och man söker göra klart för de kristna konventiklarna i vårt land, att de måste genom en sådan författning och genom ett fritt val av talare organisera sig till små fria föreningar. På denna väg hoppades man att den religiösa striden i vårt land skall alltmer komma att likna Skottlands äldre strider och att de små föreningarna skola på ett hälsosamt sätt egga vår sovande statskyrka. Framtiden skall sedan visa huruvida statskyrkan kan vinna så mycket liv att en fri-kyrklig söndring från statskyrkan (disruption) blir onödig." Slutligen upplästes ett vänligt och tillmötesgående brev från Sveriges ärkebiskop, vilken denne hade skrivit såsom tack för att till honom sänts en del böcker, som gävo upplysningar om den skottiska frikyrkans historia och dess författning.

De skriftliga förbindelserna mellan Skottland och Sverige följdes av rent personliga. Vid kyrkokonferensen i Helsingborg 1853, hade svenskarna glädjen att hälsa James Lumsden såsom gäst. Efter konferensen uppsökte Lumsden flera prästgårdar i Lunds stift. Så gästade han hos doktor Bergman i Vinslöv och hos Hammar i Mjällby. Man har all anledning att antaga, att Lumsden befäste de sydsvenska religionsfrihetsvännerna i deras position och stärkte deras arbetslust och arbetsglädje. Till Skåne hade Lumsden kommit från Stockholm, där han hade bevistat ett stort prästsällskapsmöte och knutit en mängd personliga förbindelser, som även de skulle få stor betydelse för den svenska kyrkan.

Återkommen till Skottland glömde Lumsden icke sina svenska vänner. Intresserat följde han händelsernas utveckling i Sverige. Det finnes ett påtagligt bevis därpå. I tidningen the Witness för den 21 febr. 1855 stod följande annons att läsa: "Förföljelser i Sverige. En föreläsning om det andliga tillståndet i Sverige och de nyaste förföljelserna kommer att hållas av pastor James Lumsden från Barry i frikyrkan S:t Lucas i Edinburgh d. 22 febr. kl. 7. En kollekt upptages vid dörrarna för dem som nu lida förföljelse i Sverige." Lumsden har uppenbarligen hållit väl reda på förhållandena i Sverige. Man hade där ännu icke lyckats nå enighet med avseende på den nya religionslagstiftningen, utan den äldre tvångslagstiftningen tillämpades alltjämt, men under allt större svårigheter, som klart ådagalade nödvändigheten av att snarast möjligt nå fram till en ny, förbättrad ordning. Förhållandena i Sverige tilldrogo sig också alltmera utlandets uppmärksamhet, såsom Lumsdens föredrag visar.

Det var särskilt den evangeliska alliansen som förlänade det vanskliga läget i Sverige den största Offenligheten. Därtill bidrog dels den evangeliska alliansens vänner i Sverige, dels, så vitt man kan döma, baptisterna i Amerika. Det var ju en av ett amerikanskt baptistmissionssällskap utsänd svensk missionär som blivit utvisad från sitt eget land. De med den evangeliska alliansen nära förbundna förenade evangeliska kyrkorna i Frankrike sände 1853 en skrivelse till Sveriges ärkebiskop, i vilken de både och lade honom på hjärtat, att han skulle vad på honom ankom tillse, att en ny religionslagstiftning bleve genomförd i Sverige. En liknande vädjan riktades av den evangeliska alliansens franska gren till inrikesministern i Sverige. Den brittiska grenen följde efter. Den skrev dels ett beklagande brev till den evangeliska alliansens vänner i Sverige, dels fäste man den brittiske utrikesministerns uppmärksamhet på förhållandena i Sverige. Till denna opinion anslöt sig också skottska frikyrkan. General assembly uppdrog åt colonial och continental committee att uppsätta och avsända en skrivelse till svenske konungen. Den sålunda avsända skrivelsen tog sin utgångspunkt i Sveriges ärorika historia: Gustaf Adolf hade en gång offrat sitt liv för evan-

gelisk frihet. Det svenska folket borde därför i våra dagar fortsätta på frihetens väg.

Efter långt utdragna förhandlingar vid riksdagarna kom åren 1858 och 1860 en väsentlig förändring i den svenska religionslagstiftningen till stånd. Större religiös frihet hade blivit en historisk nödvändighet. Till den lyckliga utgången hade säkerligen i icke ringa mån, direkt och indirekt, den skottiska frikyrkan bidragit.

En annan fråga är, om den skottiska typen av kyrkoförfattning, den presbyterianska, har avsatt några spår i Sverige. Det har omtalats att Hammar i den såg idealet. Långa artiklar skrev han om den presbyterianska författningens företrädare framför den episkopala. Det som han därvid särskilt betonade var, att en presbyterianskt styrd kyrka bättre kunde utöva kyrkotukt och att lekmännen där i större utsträckning togos i anspråk för det kyrkliga arbetet, frågor som voro nog så brännande i Sverige. Hammar och hans meningsfränder ivrade också för att Sverige skulle få en motsvarighet till general assembly, ett kyrkomöte. Vid den politiska representationens omläggning inrättades också ett dylikt. Näppeligen stod emellertid den skottiska frikyrkan därvid såsom förebild. Den inhemska utvecklingen och tyska förebilder voro de avgörande faktorerna. Däremot kan man nog säga att den skottiska presbyterianismen indirekt, via Tyskland, influerat på svenskt kyrkoliv. Större betydelse hade den skottiska lekmanavärldens kyrkliga aktivitet i allmänhet såsom ett uppmunrande och manande exempel för Sverige. Därom skola strax några ord sägas.

Själva det presbyterianska författningsidealet skulle icke komma att omplanteras i svensk jord. Därtill hade den historiskt givna författningen, den episkopala, allt för starka rötter i folkmedvetandet, så mycket mer som den kunde uppvisa påtagliga demokratiska inslag, såsom att församlingarna hade att avgiva röster vid prästval m. m. Efter 1860 talar man över huvud icke mycket om presbyteriansk författning. I det fallet hade den skottiska frikyrkan snart spelat ut sin roll i Sverige. Man ömsar icke författning, såsom man byter kläder. Men det hade sin alldeles särskilda orsak varför presbyteriansk författning fördes ur diskussionen.

Det har ovan blivit framhållet, hurusom amerikansk baptism hade

börjat verka i Sverige. Baptismen vann under femtiotalet många anhängare och utvecklade en ytterst livlig agitation. Det baptistiska fermentet visade sig bland väckelsens människor livskraftigare än det presbyterianska. Hammar själv måste taga ställning gentemot baptismen, och han gjorde det med liknande kraft, varmed han förut hade uppträtt nära nog blott kritiskt mot svenska kyrkan. Det visade sig, att han och hans sydsvenska meningsfränder i själva verket voro kyrkans trogna söner. De kunde icke gå med på baptistiska principer och på det radikala fördömandet av en statskyrka över huvud såsom okristlig. Hammar pekade i diskussionen härom på den skottska kyrkan före frikyrkans utbrytning. Det hade dock varit den, som hade fostrat de andens män som i sinom tid bildade den skottska frikyrkan. Huru kunde man då verkligen påstå att en statskyrka med nödvändighet måste vara okristlig? Hammar trodde icke på den av baptismen förfäktade samfundsprincipen, åstadkommandet av en exklusiv samling idel rena, idel troende. Friheten och frivilligheten skulle komma till sin rätt inom kyrkan, därpå höll Hammar hårt, men det var blott Gud, som kunde företaga en avgörande rensning och skilja vetet från ogräset. Allt som allt, inflytandet från skotska frikyrkan verkade icke därefter, att de sydsvenska religionsfrihetsvännerna blevo främmande för sin egen kyrka. De lärde sig se hennes brister och svagheter, men de upphörde icke att vara trogna kyrkomän, som hänfört arbetade inom sin kyrka. Också i det avseendet hämtade de mod och kraft från den beundrade skottska frikyrkan.

Den skottska kyrkans inflytande i Stockholm, särskilt genom de förbindelser av personlig art som James Lumsden knöt vid sitt besök, tedde sig något annorlunda än i Sydsverige, detta på grund av den förhandenvarande miljön. Den evangeliska väckelse som med utgångspunkt från Norrland hade spritt sig över stora delar av landet hade sin centralpunkt i Stockholm, där C. O. Rosenius var bosatt. I sin omvändelsekris hade denne kommit i förbindelse med den då i Stockholm verkande engelske metodisten Georg Scott. I vad mån han rent religiöst rönt påverkan av denne, är icke fullt historiskt utrett. Säkert är att han av honom lärde sig

att pröva friare religiösa arbetsformer än som hittills varit brukade i Sverige. Rosenius var religiös individualist och intresserade sig icke för författningsfrågor. Bäst trivdes han i den mindre, homogena kretsen, föreningsformen tilltalade honom mest såsom arbetsform. Han var ingen organisatör. En organisatorisk begåvning hade han emellertid i sin närmaste omgivning, i prästmannen Hans Jakob Lundborg. Lumsdens besök i Stockholm hade till följd, att Lundborg 1855 reste till Skottland, och här mognade hans planer att göra något för att avhjälpa fosterlandets andliga nöd. Lundborg blev den förnämsta drivkraften vid bildandet av Evangeliska Fosterlandsstiftelsen i Stockholm 1856.

Professor Lumsden var en stark dragningskraft för många allvarliga kristna i Sverige. Ett exempel må nämnas. Bland dem som besökte honom i Skottland må nämnas tvenne unga män, nära släkt till varandra, Hugo Tamm och Vilhelm Tham. Hugo Tamms familj hade kommit i förbindelse med Lumsden under dennes besök i Sverige på 1850-talet. Den unge Hugo kom, när han skulle göra sin första utrikesresa, också till Skottland. Det var 1857. I Skottland sammanträffade han icke blott med en annan vän till familjen mr D. Carnegie på dennes egendom Stromvar, utan också med Lumsden. Förbindelserna med den senare upphörde icke. 1868 mottog han såsom nygift Lumsden på sitt gods Fånöö, icke så långt från Stockholm. Hugo Tamm blev med åren en av Sveriges mera kända män. Han var stor godsägare, men deltog därjämte verksamt i det industriella uppsvinget i Sverige och slutade såsom en av landets rikaste män. Såsom offentlig man — han blev riksdagsman och användes flitigt i allmänna uppdrag — förnekade han aldrig sin ungdoms religiösa ideal. Dem blev han trogen livet ut. Att det skottiska kyrkolivet utövat bestämmande inflytande på dessa torde vara oförnekligt. Det fanns hos honom något av puritanismens ande, som gjorde honom till en man för sig. Särskilt intresserade han sig för sedlighetsfrågor och arbetade ivrigt för den lagstadgade prostitutionens upphävande. Det religiösa låg honom icke mindre om hjärtat. För kyrkans arbete fick han med tiden en allt mera skärpt blick. Jämte sin släkting Vilhelm Tham, vilken från anställning som ingenjör i Glasgow av Hugo Tamm kallades till ledare för Huskvarna indu-

strier, vilka under deras ledning nådde storartad utveckling, vårdade han sig mycket om arbetarna. Icke minst bostadsfrågan ägnade de stor uppmärksamhet. Det bör tilläggas att bägge med glädje hälsade och bistodo den kristliga studentrörelsen, vilken skulle få stor betydelse för det kyrkliga livet i Sverige.

Till slut må nämnas ännu ett område, där skottska förhållanden säkerligen i någon mån ha inverkat på utvecklingen i Sverige. Från 1830- och 1840-talen kan man tala om ett ganska starkt tillväxande intresse för missionen bland icke kristna folk. Åtskilliga missionssällskap bildades. Man understödde, emellertid huvudsakligast utländsk missionsverksamhet. Detta vållade på sina håll ett visst misstroende mot missionen. Den tanken uppkom därför, att svenska kyrkan såsom sådan skulle upptaga missionsarbete. Till målsman för denna tanke gjorde sig J. H. Thomander vid riksdagen 1856. Det är icke omöjligt att han därvid haft de skottska kyrkorna såsom förebild. Planen på en svenska kyrkans mission förverkligades först 1874. Då var Thomander sedan flera år ur tiden. Men en av de mest entusiastiska förkämparna för en kyrkans egen mission var C. A. Torén, vilken i det föregående omtalats. Denne avlade sitt första besök i Skottland 1849. Många år senare skrev han en kort tillbakablick på sitt liv och stannade därvid särskilt vid de skottska minnena. Med tacksamhet tänkte han på att han hade kommit till Skottland vid en tid, som kunde betecknas såsom den första kärlekens. Starkast intryck, säger han, hade han fått av gudstjänstlivets helgd och allvar samt av den iver som fanns att utbreda Kristi rike så väl i hemlandet som i främmande länder. Det lider intet tvivel att detta ungdomsintryck av en kyrka, vilken såsom kyrka bedrev missionens verk, varit bestämmande för honom, när han verkade för en svenska kyrkans egen mission.

[Ovanstående utarbetades i anledning av en planerad resa till Skottland, vilken resa måste inställas på grund av den engelska storstrejken.]

FÆLLES OPGAVER I HISTORISK OG SYSTEMATISK TEOLOGI ¹⁾

AV PROFESSOR LYDER BRUN, OSLO

Siden den historiske teologi utviklet sig til fuld selvstændighet overfor den systematiske, har der som bekjendt været adskillig rivning mellem de to faggrupper, og de lever ved universitetene i et ikke altid like lykkelig egteskap. Enkelte steder — som i Holland — er det kommet, om ikke til skilsmisse, saa dog til separasjon; ogsaa hos os i Norge har slike tanker gjort sig gjældende. For min del mener jeg at det er en opgave, ja en plikt for de to, fra gammelt nær forbundne faggrupper at holde sammen, og det allerede for barnenes skyld (jeg tænker naturligvis paa “visdomsbarnene“, de teologiske studerende); men desuten ogsaa — og fornemmelig — paa grund av den indre sammenhæng som der er imellem dem.

I den tid som ligger bak os, maa man vel si at de historiske fag og den historiske interesse har hat en viss overvegt, et visst forsprang. Selv den systematiske teologi har ofte faat et visst historiserende præg; den har optat i sig uforholdsmæssig meget av historisk stof, neppe altid til gagn for dens lösning av sine egne opgaver.

I den seneste tid tör man derimot igjen tale om et tilbakeslag i saa henseende. Vi staar, synes det, atter i syntesens tegn; den systematiske interesse presser igjen paa og gjør sig gjældende ogsaa paa den historiske teologis omraade. Tar jeg ikke feil, kan man derfor ogsaa tale om en viss avspænding i motsætningsforholdet mellem de to faggrupper. Vi befinner os i en ström vending bort fra “historicismen“. Det er i stigende mon blit klart at en rent historisk begrundelse av kristentroen ikke lar sig gjennemføre; troen kan overhodet ikke rette sig mot det historiske som saadant, men kun mot det overhistoriske i det historiske, det evige i det timelige, det guddommelige i det menneskelige. Selv den historiske forstaaelse av kristendommen staar — netop naar det gjælder det væsentlige og inderste i historien — trosforstaaelsen nærmere end man

¹⁾Föredrag hållet i Uppsala teologiska förening våren 1926. *Red.*

ofte har ment; en fra alle religiöse forutsætninger löst historisk forstaaelse av kristendommen er ikke mulig.

For mit vedkommende ser jeg med adskillig sympati paa denne sterkere selvbevissthet — man kan ogsaa si ansvarsfølelse — indenfor den systematiske teologi. Jeg kan ikke se at den historiske teologi har ret til at fremstille sig selv som den eneste videnskapelige. Forskningens videnskapelighet avhænger for begge faggrupper vedkommende av dens strenge saklighet og dens metodiske anvendelse av de erkjendelsesmidler som gjenstandens art anviser enhver av dem. Og jeg mener at likesaa vel som systematikerne kan og maa lære av historikerne, kan ogsaa historikerne lære noget av systematikerne og deres principielt indstillede tænkning.

Men utviklingen gaar i bølger, og det er ikke utelukket (mange vil si det allerede har vist sig) at den nyopblomstrede systematiske interesse ogsaa kan bære mindre gode frugter: føre til en likegyldighet for historien som ikke er vel betænkt, eller til forsök paa at mestre historien som tilsidst maa strande — likesaavel som alle de tidligere forsök av lignende art. Derfor er der, synes det mig, ogsaa nu — ja kanskje netop nu — grund til at besinde sig paa det indre fællesskap mellem historisk og systematisk teologi, og da særlig paa det vidtrækkende opgave- og arbeidsfællesskap mellem dem.

Naar jeg betoner dette opgave- og arbeidsfællesskap, har det ogsaa en anden grund. Jeg kan nemlig ikke frigjøre mig for indtrykket av at der i den tid som ligger bak os, har været lagt en uforholdsmæssig kraft paa en abstrakt gjennomtænkning av det principielle forhold mellem de to fag eller erkjendelsesmaater og paa drøftelsen av de grænespørmaal som opstaar mellem dem, — til fortrængsel for arbeidet med de konkrete fællesopgaver som forner dem. Naar jeg her skal forsøke at si litt om historisk og systematisk teologi (med særlig hensyn til den nytestamentlige forskning), vil jeg derfor la disse grænespørmaal og denne principdebat ligge, for isteden at fæste oppmerksomheten ved nogen av de konkrete fællesopgaver som just nu foreligger baade i historisk (nytestamentlig) og i systematisk forskning.

I.

Skal man med ett ord si hvad der har været det karakteristiske for den historiske teologis nytestamentlige gren i de sidste aartier og for dens stilling i öieblikket, kan svaret ikke være tvilsomt: det er den *religionshistoriske metodes*, de *religionshistoriske synspunkters* gjennebrudd inden teologien. Dette gjennebrud var paa mange maater forberedt gennem den ældre teologiske og religionshistoriske forskning. Men epokegjørende betydning fik indenfor den tyske videnskap GUNKELS gammeltestamentlige og nytestamentlige studier, fremfor alt hans bok "Schöpfung und Chaos" (1895); i stilhet övet ogsaa den eiendommelige, litterært næsten ganske ufrugtbare ALBERT EICHHORN i Halle megen indflydelse. Man begyndte omkring aarhundredskiftet at tale om en "religionshistorisk skole" inden teologien, og som forgrundsskikkelser i den herhenhörende forskning fremstillet sig efterhaanden: blandt teologene WILHELM BOUSSET, blandt filologene RICHARD REITZENSTEIN.

Dette slagord: "den religionshistoriske skole" (som der i den teologisk-kirkelige diskussion har været drevet adskillig uvæsen med) har dog aldrig hat nogen særlig berettigelse og har det idag endnu mindre end för. Det dreier sig ialfald nu ikke om nogen enkelt skole eller gruppe som har monopol paa den religionshistoriske metode og de religionshistoriske synspunkter. Nei, det dreier sig i virkeligheten om et strömdrag indenfor den historiske teologi i det hele, baaret oppe ikke blot av teologer, men i stigende mon ogsaa av filologer og almindelige religionshistorikere, og saa sterkt at ingen arbeidende, virkelig fremadstræbende teologisk retning kan unddrage sig indflydelsen av det.

Vil man ha et indtryk av hvor sterkt dette drag er, og i hvor höi grad det har nedbrutt de teologiske retningsgjærder og overskyttet selve konfessionsgrænsen mellem protestantisme og katolicisme, kan man neppe faa det bedre end ved at læse et par skrifter fra 1924 og 25 om den israelitisk-jödiske messias-idé: den konservative protestantiske teolog RUDOLF KITTELS avhandling om den hellenistiske mysteriereligion og det gamle testamente, og katoliken LORENTZ DÜRRES skrift om den israelitisk-jödiske frelsesforventnings

oprindelse og utbygning. Her er hos en konservativ protestant og en lærd katolik den religionshistoriske metode og de religionshistoriske synsmaater trængt fuldstændig igjennem. Og skjönt utviklingen er sterkest og tydeligst paa glt.-senjödisk omraade, kan dog ingen være i tvil om at den samme bevægelse gjør sig gjældende for urkristendommens vedkommende og mere og mere gjør den religionshistoriske betragtning til den nytestamentlige forsknings signatur.

Men hvad er saa det egentlig karakteristiske og bestemmende ved den religionshistorisk indstillede forskning? Her forekommer det mig at den nye bevægelse allerede fra först av likesom har hat et dobbelt ansigt; den har forenet to forskjellige karaktertræk, men uten at begge er kommet til likelig utvikling, og saaledes at det ene har fanget interessen og den almindelige opmerksomhet i aldeles uforholdsmæssig grad.

Karakteristisk for det religionshistorisk indstillede studium av urkristendommen er först og fremt bestræbelsen for at bringe urkristendommen ut av den isolation som den ældre bibelforskning saa den i, og at forstaa den *i sammenheng med den antike religionsutvikling overhodet.*

Herhen hörer arbeidet for at opspore kristendommens historiske rötter, ikke blot i G. T. men ogsaa i senjödedommen, den palæstinensiske og den hellenistiske, og i hellenismen i det hele, ogsaa den ikke-jödiske. Endvidere arbeidet for at oprede de mange, tildels ældgamle traade som slynger sig sammen i jödedommens og hellenismens brogede væv, og selv der hvor der ikke kan paavises historisk avhengighet av andre religionsformer, at belyse de urkristelige foreteelser ved analogier fra andre religionsomraader. Denne gren av forskningen er det som har fundet et tilspidset uttryk i GUNKELS slagord om urkristendommen som en "synkretistisk religion." Den er det som er blit saa sterkt betonet at den noksaa almindelig og med en viss ret opfattes som det egentlig karakteristiske ved det religionshistorisk indstillede bibelstudium. Og den er det som unegtelig har fört med sig alskens ensidigheter og skjævheter som det endnu ikke er lykkedes at faa bugt med, og som er blit anvendt til særlig i kirkelige kredse at vække stemning mot det hele arbeide.

Disse ensidigheter og skjævheter er saa vel kjendt at det ikke er nødvendig her at bruke mange ord om dem. Det er kommet til en ofte noksaa ukritisk jagt efter "religionshistoriske paralleler", utenat der er blit tat tilstrækkelig hensyn til den forskjellige aandelige sammenhæng hvori de virkelig eller tilsynelatende likeartede forestillinger staar. Man har været altfor snar til at konstatere historiske avhængighetsforhold hvor der kanskje forelaa spontane dannelser av beslegtet art. Man har været tilbøielig til at overvurdere det forholdsvis periferiske (hvad man har kaldt religionens "arabesker" og "ornamenter") paa bekostning av det virkelig centrale og grundlæggende. Eller man har set for utvortes paa det centrale selv (som naar man f. eks. har forklaret den urkristelige kristologi som en paa forhaand færdig kongekaape som er blit kastet om Jesu skuldre) osv. Disse skjævheter er imidlertid ikke paa nogen maate nødvendig forbundet med den religionshistoriske metode som saadan. De maa opfattes som barnesygdomme, og reaktionen mot dem er forlængst i fuld gang.

Ved siden av dette træk ved det religionshistorisk indstillede studium er der imidlertid et andet, efter min mening mere væsentlig, som ikke har vundet tilsvarende opmerksomhet inden den brede almenhet og vel heller ikke er blit tilsvarende betonet inden forskningen selv; men som det netop derfor gjælder at lægge større vekt — efter min mening hovedvegten — paa. Det er bestræbelsen for at forstaa urkristendommen (og paa samme maate den isralitisk-jødiske religion og den senere kirkelige kristendom) som det den inderst er: ikke en lære, heller ikke en mytologi, men en virkelig *religion*, en bestemt form av *religiöst liv* som i sine historiske kilde-skrifter gir sig uttryk paa forskjellig maate. Herhen hörer med indre nødvendighet ogsaa arbeidet for at forstaa og vurdere disse forskjellige uttrykksmaater hver efter sin eiendommelighet: bönnen som bön, poesien som poesi, historien som historie, legenden som legende, myten som myte, spekulasjonen som spekulasjon osv. Likesaa bestræbelsen for at gripe det saaledes mangfoldig uttrykte liv i dets egenart, ikke blot i dets sammenhæng med den religiöse utvikling og det religiöse milieu som det hörer hjemme i, men fremfor alt ogsaa i dets selvstændighet overfor det og ut fra dets egen aand

og indre bygning. Paa disse punkter staar der endnu meget tilbage at gjøre; mindst likesaa meget som hvor talen er om opredningen av urkristendommens historiske rötter. Teologien har i virkeligheten her en likesaa tung eller endnu tyngre arv at bære som naar talen er om den religionshistoriske isolation av kristendommen.

VILHELM GRÖNBECH har i sin sidste bok: "Mystikere i Europa og Indien" 1. bind, i en note gjort en litt ondskapsfuld bemerkning om teologien (han tænker ikke særlig paa den kristelige, men paa teologien overhodet, i dette tilfælde den buddhistiske): "Teologi bestaar som bekjendt deri at mesterens tanker blir systematisert uten hensyn til deres indbyrdes forhold og balance; der skal bygges et lærd dogme op paa forsætningen likesaavel som paa den efter-sætning den leder op til." Det er sagt med særlig hensyn til systematisk, dogmatiserende teologi; men vi maa vel indrømme at det har — og endnu mere har hat — altfor megen gyldighet ogsaa med hensyn paa bibelstudiet.

Særlig gjennom den i aarhundreder herskende dogmatiske lærekristendom, men tildels ogsaa gjennom den rationalistiske kritik av dogmekristendommen, er vi opdraget til at se paa N. T., ja paa Bibelen i det hele, som en kilde til lære og teologi, og det ovenikjøpet en enhetlig, indbyrdes overensstemmende lære og teologi. Vi har i os en formelig indgrodd tilbøielighet til, naar det gjælder Bibelen, at presse et læreutsagn eller ialfald en betydningsfuld tanke ut av ord som slet ikke har denne art eller bestemmelse; at læse N. T. som en bok istedenfor som et bibliotek; at kombinere hvad der ikke er bestemt til at kombineres; at indtyde i de gamle skrifter egne forestillinger og stemninger osv. Den nyere historiske teologi har ganske visst ryddet kraftig op i disse ting. Men det kan ikke bestrides at man allikevel stadig væk merker eftervirkninger av den ældre betragtning, ikke blot paa konservativ, men ogsaa paa kritisk side.

Her er imidlertid det religionshistorisk indstillede studium baade kaldet og skicket til at hitføre den virkelige og endelige befrielse. Nemlig ved at forklare og vurdere de urkristelige skrifter som det de er: forskjelligartede uttryk for et personlig og samfundsmæssig religiöst liv. Endvidere ved at forklare og vurdere de forskjellige

livsuttryk hver efter sin egenart og efter sin nærmere eller fjernere forbindelse med livet. Endelig ved at søke grundlaget for en syntetisk forstaaelse baade av de enkelte formationer og av urkristendommen som helhet i dette liv og dets egen indre bygning. Hvad dette sidste punkt angaar, kan jeg til illustration henvise, dels til den seneste tids forsök paa en syntetisk forstaaelse av paulinismen (av SCHMITZ, MUNDLE, SOMMERLATH o. a.), dels til KARL HOLLS tankerike lille skrift om urkristendommen og religionshistorien (hvor han søker at forklare kristendommens egenart og seirende kraft ut fra den kristelige gudsanskuelse).

Men i samme grad som den historiske teologi lægger vinn paa denne side av saken, föres den nödvendig ut over det i sig selv nödvendige og frugtbare arbeide for at oprede de bibelske religioners sammenhæng med den antike religionsutvikling i det hele — frem til den höieste og avsluttende opgave: *at forstaa og vurdere urkristendommen i dens egenart*, efter dens seirende kraft og dens karakteristiske indsats i verdenshistorien.

Og hermed er jeg naadd til det grundlæggende synspunkt for det arbeidsfællesskap mellem historisk og systematisk teologi som jeg gjerne vilde peke paa.

Tænker vi paa stillingen indenfor den systematiske teologi i nyere tid, da tror jeg der for dens vedkommende maa gjøres en indrømmelse som i nogen mon svarer til den jeg netop gjorde med hensyn paa den historiske teologi. Likesom spørsmålet om kristendommens sammenhæng med andre religioner har trængt spørsmålet om kristendommens egenart formeget tilbake inden den historiske teologi, synes den systematiske teologi i uforholdsmæssig grad at ha latt sig fange av spørsmålet om *kristendommens stilling i aandslivet*, og dens forhold til andre livs- og verdensanskuelser — til fortrængsel for fordypelsen i *kristendommens eget livs- og sandhetsindhold*. Den intellektuelle krise som kristentroen i det 19. aarhundredes anden halvdel gjennemgik, gjør dette forhold fuldt forklarlig. Teologien fik med en viss historisk nödvendighet et apologetisk præg. Men ubetinget heldig for den systematiske teologis egen utvikling har det neppe været. Det har absorbert saa megen kraft til religionsfilosofi, principlære eller apologetik, at andre opgaver

synes at ha lidt ved det. Og det har vel ogsaa hængt sammen med en utilstrækkelig forstaaelse av at den bedste, ja tilsidst den eneste effektive apologi er den overbevisende fremlæggelse av kristendommens eget indhold (efter dens teoretiske og praktiske side).

Efter mit skjøn er der her plads for en motbevægelse, en flytning av akcenten. Jeg er derfor meget tiltalt av en opbygning av den kristelige troslære som den prof. HORST STEPHAN har gennemført i sin *Glaubenslehre* (1920); efter en første del som handler om den evangeliske tro (c: troens væsen), følger her som anden del: den evangeliske troserkjendelse (c: troens indhold) og først som tredje del: den evangeliske verdensanskuelse (c: religion og kristendom, aandsliv og religion, verdensanskuelse). Det er et forsök paa gennem selve den systematiske anordning — som i sig selv ikke er avgjørende, men dog har stor betydning for tankenes indbyrdes balance — at lægge eftertrykket dér hvor eftertrykket ligger. Under dette synspunkt kan jeg heller ikke andet end uttale min store sympati for den radikale koncentration av "trosvidenskapen" om fremstillingen av kristendommens eget væsen som prof. AULÉN har foretat i sin bok: "Den allmänneliga kristna tron" (1923). Kun er det neppe tjenlig at anvende uttrykket "trosvidenskap" om den saaledes begrænsede opgave; ti historisk set har troslæren nu engang et videre omfang, og at systematiken ogsaa har andre opgaver end at utfolde troens eget indhold, at den maa gi sig i kast med virkelighetsspørsmålet og dröfte forholdet mellem kristendommen og andre livs- og verdensanskuelser, anerkjender jo ogsaa prof. AULÉN fuldt ut (jf. hans ordskifte med prof. RUNESTAM i *Svensk teologisk kvartalskrift* 1925, s. 367 f.).

Men jo mere det saaledes erkjendes som den systematiske teologis store hovedopgave at fremstille den kristne tros eget væsentlige indhold ut fra troens eget liv (til spørsmålet om etiken skal jeg siden komme tilbake), des mere mötes den aabenbart med en historisk teologi som ser det som sit hovedformaal at forstaa og fremstille urkristendommen — den grundlæggende historiske kristendomsform — i dens religiöse egenart. *Koncentrationen om kristendommens eget væsen og tydningen av den ut fra dens egen indre struktur* — det blir i saa fald det fælles maal for begge forskningsgrene;

og jeg er for min del ikke i tvil om at i denne retning bør utviklingen gaa. Derved vil rivningsflatene formindskes og den aandelige sammenhæng bli mere aabenbar. Derved vil ogsaa begge forskningsgrene lettest vise sig frugtbare for det praktiske kristen- og kirkeliv.

Samtidig er det naturligvis en viktig opgave for den systematiske teologi ogsaa at gi en prinsipiell bestemmelse av kristendommens stilling inden aandslivet, baade det almene og det religiöse; og at belyse den som den form for aandelig liv som fører mennesket og menneskelivet til sin sande fuldendelse, den religion som paa fuldgyldig maate svarer til menneskets religiöse anlæg. Og ogsaa her vil den kunne mötes med en historisk teologi som søker at forstaa urkristendommen baade i dens sammenhæng med og i dens forskjell fra sine historiske omgivelser og at komme til klarhet over det ubetingede gyldighetskrav som den i sin tid reiste. Men ut fra det hovedsynspunkt som jeg just har fremholdt: at vegten baade for den historiske og den systematiske teologi fremfor alt maa ligge paa utviklingen av selve kristendomsindholdet, maa jeg her og i det følgende la disse ting ligge, for isteden at fæste mig ved enkelte mere specielle punkter inden kristendomsindholdet, hvor det forekommer mig at den historiske og den systematiske teologi just nu har store fællesopgaver.

II.

For alle religiöse formationer har *gudsbegrepet* eller *gudsanskuelsen* (gudsbilledet) avgjørende betydning. Og særlig er kristendommen heltigjennem bestemt ved det gudsbillede som er eiendommelig for den. I modsætning til en ældre tids tilbøielighet til at behandle læren om Gud som et enkelt locus ved siden av andre loci, er denne erkjendelse i nyere tid trængt mere og mere igjennem, saavel i historisk som i systematisk teologi.

I sit skrift om urkristendom og religionshistorie har saaledes prof. KARL HOLL, efter min mening paa en magtfuld og overbevisende maate, fremhævet den kristelige gudstanke som det inderst eiendommelige ved urkristendommen og som det hvorpaa dens seir

over de andre religioner dypest berodde (bedre vilde det vel være at tale om den kristelige gudstro eller om det gudsforhold som gudstanken gjenspeiler; men denne nuance i uttrykksmaaten kan vi her se bort fra). Og som det for kristelig gudsanskuelse særlig karakteristiske har han med rette fremhævet Guds synderkjærlighet, det at Gud vil ha med syndige mennesker at gjöre; et træk ved gudsanskuelsen som tilsynelatende slaar al moral i ansigtet og som dog netop er forbundet med den strengeste etik.

For Jesu vedkommende er dette forhold uten videre klart. At han som vilde være Guds høieste utsending, tillike var tolderes og synderes ven, kommen for at kalde syndere, ikke retfærdige, det var et drag som motstandernes skarpe instinkt med fuld ret opfattet som væsentlig for ham. De saa i det en krænkelse av moralen, ti de forstod ikke, eller magtet ikke at tro paa, den tilgivende kjærlighets nyskapende magt. Av stor interesse er i denne forbindelse den holdning som en lærd moderne jøde, dr. JOSEPH KLAUSNER i Jerusalem, indtar til Jesu gudsidé (i sin paa hebraisk skrevne fremstilling av Jesu liv og forkyndelse som nylig er oversat til engelsk av dr. H. DANBY, likeledes i Jerusalem). Skjønt dr. Klausner av al magt og over hele linjen fremhæver det jødiske ved Jesus, nævner han dog hvad hans gudsidé angaar to ting som var noget nyt i jødedommen og som man fra jødisk synspunkt ikke kan akseptere. Det ene er den overdrevne følelse av nærhet til Gud som Jesus personlig hadde; det andet er Jesu ensidige betoning av Guds godhet som efter Klausners mening betydde en avsvækkelse av Guds retfærdighet og en omstyrtelse av den verdenssamvittighet som i verdens historie ser verdens dom.

Men det samme træk som er bestemmende for Jesu gudsanskuelse, er det ogsaa for Paulus'. Paulus knyttet Guds kjærlighetsaabenbaring særlig til Jesu död: "Gud viser os sin kjærlighet derved at da vi endnu var syndere döde Kristus for os" Rom 5, 8. Men den motsætning hvori denne Guds kjærlighetsgjerning traadte til loven og til enhver tanke paa menneskelig fortjeneste, forstod han endnu skarpere end baade Jesu farisæiske motstandere og de første disipler. Derfor erkjendte han ogsaa i Kristi kors grundlaget for en ny religion,

forskjellig fra lovreligionen: den rene naadereligion, tilgivelsens, trosretfærdiggjørelsens religion.

Ogsaa hos Johannes er det den kristelige gudserkjendelses høidepunkt at Gud er kjærlighet. Men her er gudskjærligheten ganske visst ikke skildret som en synderkjærlighet der søger og frelser det fortabte; den er heller set i lyset av sit resultat: de troendes frelse, og de troende er anskuet som de der allerede paa forhaand er av sandheten, av Gud, og derfor hører sandheten og kommer til lyset; Gud samler ved Kristus sine spredte barn til ett.

Med denne betoning av kjærligheten, særlig den sökende og tilgivende kjærlighet, som det inderste i Gud, er imidlertid den urkristelige gudstanke ikke uttømt.

Jesu forkyndelse av Guds faderkjærlighet fik først sin fulde spændkraft derved at han samtidig fastholdt senjødedommens billede av Gud som den uendelig ophøiede skaper- og dommergud; ja yderligere skjærpet dommens alvor ved at gjøre Guds egen fuldkommenhet til dommens maalestok. At himmelens og jordens herre, den ubestikkelige, retfærdige dommer, elsker og søker og tilgir menneskene, selv de dypest faldne blandt dem, det var pointet, det egentlige midtpunkt i Jesu evangelium. Skjønt han ikke synes at ha anvendt selve hellighetsbegrepet (hverken om Gud eller om menneskene) er den guddommelige kjærlighet som han taler om, over hele linjen og paa ethvert punkt *den helliges* kjærlighet.

Likedan springer det i öinene at Paulus' budskap om Gud som ikke sparet sin egen søn, men gav ham hen for os alle, hadde sin bakgrund i det mægtige billede av Guds skaper- og dommermajestæt som han førte med sig fra jødedommen; et billede som ved mötet med Kristus ikke paa nogen maate blev avsvækket, men som nu optok i sig den helt uforskyldte, frie, forbarmende kjærlighets tone og derfor utlöste hos ham en lovsang om Guds storhets og rigdoms og visdoms dyp som bragte alle sjælens strenge til at klinge.

Ogsaa hos Johannes er Guds naades- og sandhetsaabenbaring ved Sönnen en aabenbaring av den usynlige Gud som ingen har set, han som er lys og der er ikke mørke i ham; Faderen er den hel-

lige fader (Jh. 17, 11), la være at Guds majestæt her ikke er saa sterkt og mangesidig fremhævet som hos Jesus og Paulus.

Og hvad der endnu bör fremhæves: denne Jesu og urkristendommens Gud var fra først til sidst hvad Israels Gud altid hadde været: en *levende* Gud; ikke en abstrakt væren, ikke en forskjelsløs og bestemmelsesløs hvilende enhet, men en villende og handlende Gud, personlig virksom og med et stort maal foran sig; historiens Gud, fortidens, nutidens og fremtidens, tidens og evighetens Gud. Trods gudsanskuelsens avgjort monoteistiske karakter har derfor ogsaa urkristendommen plads for et sterkt dualistisk drag i verdensopfattelsen: urkristendommens Gud er en kjæpende Gud, og baade nutidssyn og fremtidssyn er preget av motsætningen mellem godt og ondt, mellem Gud og Djævelen.

Men likesom det nu er en hovedopgave for den historiske teologi at leve sig ind i og saavidt mulig gjenfremstille denne urkristelige gudsanskuelse i dens indre rigdom og spænding, med den rette betoning og nuancering av dens enkelte momenter og i dens sammenhæng med datidens hele aandelige milieu, saa er det sikkert ogsaa en hovedopgave for den systematiske teologi at utfolde *det kristelige gudsbillede i dets majestæt og fylde*. Ikke som en historisk størrelse, i en svunden tids forestillingsformer, men saaledes som det stadfæstes av vor egen tids kristelige oplevelse og maa uttrykkes i vor tids tankeformer; og ikke som en uorganisk sammenfatning av disparate elementer, men — saavidt mulig — som en levende enhet; i det hele saaledes at det av vor tids kristne kan gripes og opfattes som det gyldige uttryk for Guds forhold til menneskene og menneskenes forhold til Gud. Og her er det interessant at se at den systematiske teologi ogsaa ad andre veier end gjennem den historiske teologis indflydelse synes at være kommet ind paa de samme spor som den historiske teologi bevæger sig paa, og vel ogsaa selv har avgit impulser til den historiske teologi.

Vi maa her tænke paa hvorledes der i nyeste tid fra forskjellige utgangspunkter er reist krav om en mere *teocentrisk* teologi: først og fremst i motsætning til den antropocentriske kredsen om mennesket og dets livsbehov som den nyere teologi i adskillig mon har lidt under (som om Gud skulde være et middel for tilfredsstillelsen

av menneskets lykkebehov!); men tildels ogsaa i modsætning til en misvisende kristocentricitet som ikke undgik at la Faderen træ tilbage for Sönnen. Og vi maa fremfor alt mindes hvorledes man ad forskjellige veier er fört frem — eller om man vil: tilbage — til en sterkere betoning av *Guds majestæt*, av Gud som Gud, og av den skjulte Gud som bakgrunden for den aabenbare.

Jeg nævner i denne forbindelse det krav om en "teocentrisk teologi" som prof. ERIK SCHAEDEER (fra bibelkonservativt standpunkt) reiste allerede i 1909 og 1914, altsaa för krigen: en magtfuld indskjærpelse av Guds majestæt og herrevælde som fra forskjellige hold blev anerkjendt som frugtbar og fortjenstfuld og som muligens betydde et pust av Calvins aand paa luthersk grund.

Eller jeg viser til det sterke, langt vidererækkende indtryk som RUDOLF OTTO har gjort med sin bok: "Das Heilige": hans efterforskning av hellighetstanken som toneangivende i religionshistorien (i fortsættelse av tanker som SÖDERBLOM allerede för ham hadde uttalt), hans skildring av guddommen som et mysterium tremendum et fascinans, hans bestemmelse av den religiöse oplevelse som enhet av den dypeste bæven og en usigelig dragelse osv.

Eller jeg peker paa den saakaldte "dialektiske" teologi, Barthianismen, som ikke blir træt av over hele linjen at indskjærpe de absolute modsætninger: mellem Gud og verden, evigheten og tiden, retfærdighet og synd, aand og kjöd, liv og död, og det altsammen for at Guds majestæt kan stige op for bevisstheten, dömmende alt menneskelig, skapende den krise hvori mennesket i fuldstændig selvopgivelse hengir sig til Gud. Efter mit indtryk rigtignok et krampagtig og intellektualistisk forskruet forsök paa at levendegjöre forstaaelsen av det guddommelige i dets egenart; men dog en paa sin vis gripende forkyndelse av Gud som Gud, delvis merket av reformert tradition, men ogsaa kjendelig paavirket av Kierkegaard.

Eller jeg minder om den nye interesse for LUTHERS bok: *De Servo Arbitrio* som er vaagnet i nyere tid og som her i Norden har git sig uttryk i prof. RUDBERGS ypperlige oversættelse av boken og prof. RUNESTAMS interessante indförelse i den. Mens man för mente halvveis at maatte undskylde dette skrift og var noget forlegen ovenfor Luthers egen bedömmelse av det som et hovedverk,

er man nu helt anderledes villig til at erkjende dets betydning; ja, selve dets tanker om "den skjulte Gud" har faaet ny aktualitet, baade gjennem den nyeste naturforsknings skjærpede syn for mysteriet i tilværelsen og gjennem det nye, opskakende indtryk av livets og historiens hemmelighetsfulde skjæbnemagter som er fulgt med det store sammenbrudd i verdenskrigen.

Hvad man end her vil dömmе om de enkelte fænomener: det kan neppe være tvilsomt at vi staaer overfor *et nyt strømdrag* i vor tids kristelige tænkning som hænger sammen med en almindelig vending i aandslivet, og som bringer med sig noget av en berettiget reaktion overfor tidligere tiders ensidighet.

Har der icke været altfor megen tilbøielighet til at gjøre Gud, vor herre Jesu Kristi fader, himmelens og jordens herre, om til hvad biskop GLEDITSCH alt for mange aar siden kaldte "en liten etisk lommegud", som vi kunde ræsonnere om og handskes med, men som vi ikke i ærefrygt böiet os for og med ydmyg tillid klynget os til? Har der ikke været talt saa meget om Guds kjærlighet at denne kjærlighets hellige alvor og majestæt ofte er blit borte i snakket, og det er blit glemt at gudskjærligheten er Guds kjærlighet, den helliges kjærlighet? Er overhodet ikke Gud altfor meget blit menneskeliggjort eller gjort til et middel for menneskelige önsker og forhaapninger, er det ikke altfor meget blit glemt at Guds tanker er höiere end vore tanker, Guds veier andre end vore veier? Ja, er der ikke blit lagt en slik vegt paa religionen som subjektivt sjæleliv at selve Guds transscendens har staaet i fare for at oplöses eller svinde ut av bevisstheden? Det kan neppe være tvilsomt at det har været og endnu er saa, baade i det religiöse og kristelige liv og i den religiöse og kristelige tænkning. Derfor merkes der nu paa begge omraader en ny fölelse for Guds majestæt og menneskets ringhet, for mysteriet i tilværelsen, for det paradokse og irrationelle i religionen, for det dualistiske indslag i den kristelige livs- og verdensanskuelse, for syndens frygtelige realitet i samfundets og den enkeltes liv. Derfor har man ogsaa talt, ikke blot om en ny vilje til system, men ogsaa om en ny vilje til transscendens som karakteristisk for vor tid. Og det er nu blit en hovedopgave for den systematiske teologi at la dette drag utfolde sig i den kristelige livs-

forstaaelse — uten derfor at gjøre noget avslag i den kristelige tros store grunderkjendelse av Guds kjærlighetsaaenbaring i Jesus Kristus; tvertimot saaledes at denne kjærlighetsaaenbaring mot bakgrunden av Guds majestæt og hellighet fremtrær i ny storhet.

Men naar den systematiske teologi ut fra forskjellige utgangspunkter drives henimot en slik opgave, da synes det mig betydningsfuldt og værdifuldt at den dermed staar i god overensstemmelse ogsaa med utviklingen inden den historiske teologi. Den bevæger sig ikke bare paa en almen religionshistorisk linje, men paa de bibelske religioners egen linje. Den staar ikke alene i kontakt med et urdatum i al levende religiøs bevissthet, men i direkte sammenheng med Jesu og Paulus' evangelium, og vi kan tilføie: ogsaa med LUTHERS kristendomsforstaaelse i dens genuine skikkelse. For det sidste punkts vedkommende henviser jeg til KARL HOLLS nye belysning av pligtmotivet i Luthers religion (i: Was verstand Luther unter Religion? Gesammelte Aufsätze I), efter min mening et særlig værdifuldt, om end visstnok noget outreret moment i Holls Luther-tolkning; endvidere til den interessante behandling av Luthers gudsanskuelse som prof. AULÉN netop har fremlagt (Luthers Guds-bild, En konturteckning, 1926). Ogsaa for Luthers vedkommende gjælder det i virkeligheden at hele hans religion og religiøse indsats samler sig i hans gudsanskuelse.

III.

Jeg kan ikke dvæle længere ved dette punkt, men maa gaa over til et andet, hvor der ogsaa synes mig at foreligge et iöinefaldende opgavefællesskap for historisk og systematisk teologi: det er med hensyn til spørsmålet om kristendommens eskatologiske og etiske indhold og i sammenheng dermed om dens forhold til mystiken.

At den nyere historiske teologi har git os en helt ny forstaaelse av urkristendommens sterke *eskatologiske* drag, er ubestridelig. Det gjælder først og fremst for Jesu eget vedkommende, men ogsaa for menighetskristendommens og Paulus'; først i Johannesevangeliet er det eskatologiske fremsyn fölelig tilbaketrængt, men det er karakte-

ristisk at selv her er det ikke utskilt, og i andre johanneiske skrifter (1 Jh., Apc.) er det atter sterkere betonet.

Jesu evangelium er etter selve sin struktur et eskatologisk budskap; den bevægelse han indledet, en messiansk. Jesus forjættet det kommende gudsrike, ja bragte det allerede som en levende begyndelse; sammen med det glade budskap om riket klang det alvorfulde ord om dommen. Og paa dette grundlag stod ogsaa urmenigheten og Paulus. Ikke blot gjennom Jesu jordlivs gjerning var Guds kongelige hersken begyndt at bli til virkelighet. Nei, Jesu död og opstandelse betydde et avgjørende, grundlæggende frembrudd av den nye tid; derfor var der ogsaa fremstaat et nyt gudsfolk, en ny menighet, som vel fremdeles saa fremad mod fuldendelsen og ogsaa for sin del levet under dommens alvor, men samtidig paa en ny maate, i og med besiddelsen av Guds og Kristi aand og i samfundet med den ophöiede herre, smakte den kommende verdens kræfter. Endelig i Johannesevangeliet er saa selve Jesu jordliv paa en gang set i opstandelsestroens og i præeksistenstankens lys, og livet i nutiden — i tro eller vantro — er tolket som en evighetsoplevelse som lar den eskatologiske avslutning træ tilbake som en gylden glorie eller en dunkel synsrand omkring en allerede oplevet frelse og en allerede fuldbyrdet dom.

Til dette Jesu og urkristendommens sterke eskatologiske drag svarer med indre nödvendighet et bestemt syn paa *historien*: opfatningen av historien som et Guds samliv med menneskene, et guddommelig-menneskelig drama som gjennom kamp og seir skrider fremad mot et maal. Og til det svarer den kraftige *religiös-etiske dualisme* og den inderlige formæling av *religion* og *moral* som overalt ligger til grund.

Gudsriket og kristusgjerningen staar for Jesus, Paulus og Johannes over hele linjen i motsætning til Satans rike; historien er en strid mellem Gud og Djævelen, mellem lys og mørke. Og som gudsbilledet er heltigjennem etisk bestemt, saa ogsaa gudsforholdet og forholdet til næsten. I Jesu forkyndelse er kravet likesaa ubetinget som forjættelsen; Guds synderkjærlighet — som staar i forgrunden av gudsbilledet — baade frigjør og forpligter; Gud er selv baade kraftkilde og forbillede for sine barn; derfor faar kjærlighetslivet og

hele det etiske liv baade den friskhet og naturlighet, det drag av selvfølghet og spontanitet, og det dype alvor, den viljemæssige karakter, som er eiendommelig for det. Paa lignende maate er hos Paulus frelsesforkyndelsen uopløselig forbundet med en høi etik. Hvad den kristne er, det skal han ogsaa bli; av selve frelsesoplevelsen utfolder sig det etiske imperativ. Fordi det etiske krav saaledes er forankret i kristussamfundet og aandbesiddelsen, faar det etiske liv ogsaa her det samme præg av frihet og indre nødvendighet som hos Jesus; der er kristussamfundets og aandens organiske frugt, og mister dog ikke sin pligt-karakter, staar tvertimot vedvarende under kravets, ja under dommens alvor. Likesaa er intet saa karakteristisk for den johanneiske guds- og kristusinderlighet som dens avgjort etiske holdning. Kjærligheten, her særlig fattet som kjærlighet til brødrene, er det eneste fuldgyldige bevis for fødselen av Gud, for livssammenhængen med Kristus, for besiddelsen av aanden. Hvor grundvæsentlig denne utpræget etiske holdning er for urkristendommen, stadfæster sig ogsaa gjennom en religionshistorisk sammenligning, slik som f. eks. dr. ALBERT SCHWEITZER nylig har foretatt den i sit lille skrift om kristendommen og verdensreligionene (1924).

Paa samme tid som den nyere historiske teologi har utarbeidet og paa en ny maate belyst dette sterke eskatologiske, historisk-dramatiske og etiske drag i urkristendommen, har den som bekjendt ogsaa beskjøftiget sig meget med spørsmålet om "mystik" paa ukristelig grund: dels i forbindelse med spørsmålet om den hellenistiske forlösningsmystiks indflydelse paa kristendommen, dels ut fra selve de ukristelige utsagn om den kristnes væren "i Kristus" eller "i Gud" osv. At Jesus ikke har været mystiker, er rigtignok temmelig almindelig anerkjendt. Men hos Paulus og Johannes antar mange en formæling av kristendom og mystik; den paulinske kristusmystik, den johanneiske guds- og kristusmystik er blit mere eller mindre faste termini.

Her som overalt hvor der tales om mystik, hersker der dog endnu altid megen uklarhet over hvad dette ord egentlig skal betegne. Og jeg er tilbøielig til at tro at det vilde være i klarhetens interesse ikke at anvende dette ord om den paulinsk-johanneiske kristus-

og gudsinderlighet. Ti ser man hen til religionens struktur, kan det neppe være tvilsomt at ikke blot den paulinske, men ogsaa den johanneiske kristendom er av etisk og historisk-eskatologisk, ikke av typisk mystisk karakter. Av mystiske eller mystisk-klingende form-ler maa man her ikke la sig forlede til at utviske det virkelig be-
stemmende religiöse karakterpræg som det er den historiske teologis
opgave at utarbeide og stille i historisk relief.

Men paa dette omraade, hvor talen er om forstaaelsen av kristen-
dommen som *en fra mystiken forskjellig, historisk-eskatologisk og
etisk religion*, mener jeg nu at der atter foreligger en betydningsfuld
fællesopgave for historisk og systematisk teologi.

Den systematiske teologi har jo endnu mere end den historiske
siden ældgamle tider staaet i intellektualismens tegn. Den har paa
en yderst skjæbnesvanger maate intellektualisert kristendommen,
snart i ortodoksien og skolastikens, snart i rationalismens aand.
Siden pietismens og Schleiermachers tid har der været sterke reak-
tioner mot denne intellektualisering; som en av de virksomste tör
man vel betegne den ritschlske teologi. Men gjennemslaaende be-
tydning har ingen av disse bevægelser faat. I nyeste tid merker
man i hele den aandelige atmosfære en ny reaktion igang. Det irra-
tionelle og paradokse i religionen er igjen blit trumf, og det i den
"dialektiske teologi" i en saadan grad at det synes vanskelig at
tænke sig en yderligere stigning. Man sporer ogsaa et fölelig drag
bort fra det rationelle over til det mystiske; mange ser i en ny
mystik redningen ut av det religiöse og teologiske uföre.

Men en evangelisk teologi som vil opretholde urkristendommens
og reformationens religiöse linje, kan sikkert ikke söke befielsen
fra intellektualismen hverken i en tankesvimplende paradoksteologi
eller i en mystisk fromhet som i virkeligheten representerer en fra
de bibelske aabenbaringsreligioner forskjellig religiös type.

Den i logiske paradokser svælgende dialektiske teologi synes som
teologi (jeg taler ikke om den fromhet som ligger under) selv at
være dypt merket av intellektualismen; den har prægnet av en spids-
findighet som fjerner den milevidt fra det barnenes evangelium som
kristendommen engang var. Og om teologien fra ortodoksien eller
rationalismen sökte over i mystiken, blev det vel ikke at komme

“fra dynen i halmen“, snarere — maatte man vel si — fra halmen i dynen; men er ikke den mystiske hensynkens dyne likesaa farlig eller endnu farligere for evangelisk kristendom som intellektualismens og moralismens tørre halm? Ja, har ikke ogsaa mystiken — som docent LJUNGGREN nylig har hævdet i sit opsæt om rationelt og irrationelt i religionen (Svensk Teologisk Kvartalskrift 1926, 1) — i virkeligheten et indre slektskap med rationalismen? Havner den ikke i det immanente, skjönt den söker det transscendente? Finder den ikke det menneskelige, skjönt den söker det guddommelige?

Saavidt jeg kan se maa befrielsen fra intellektualismen, baade den ortodokse og den rationalistiske, sökes andetsteds; nemlig i utarbejdelsen av de momenter som faktisk var de bestemmende for urkristendommens religiöse struktur: det historisk-eskatologiske og det religiös-etiske. Man tör vel ogsaa uten overdrivelse si at baade eskatologien og etiken (for ikke at tale om historiebetragtningen) hittil har fristet en viss vanskjæbne indenfor den systematiske teologi og allerede av den grund kan ha krav paa en viss opreisning.

Lærepunktet “*De novissimis*“ har fra gammel tid faat en kummerlig behandling inden dogmatiken, og i nyere tid har man ikke sjelden indtryk av en viss forlegenhet inden systematiken overfor det eskatologiske stof i urkristendommen som den historiske teologi har lagt saa megen vekt paa. Men her skulde, forekommer det mig, netop den nyere historiske forskning være skikket til at hitføre en virkelig befrielse og hjælpe med til en rigtig indstilling av betragtningen.

Den historiske undersökelse av den bibelske eskatologi gjør det jo ganske klart at der ikke kan være tale om nogen dogmatisering av de mange forskjellige, tidshistorisk bestemte billeder og mytologoumena som her forligger: det vilde före til et biblicistisk barbari av reneste vand. Men med denne frigjorelse i forhold til de enkelte eskatologiske billeder föres vi ikke bort fra den bibelske eskatologi overhodet. Tvertimot blir det först saaledes mulig i fuld frihet overfor de eskatologiske forestillingsformer at söke ind til det religiöse grundsyn, de religiöse hovedsynspunkter som her gjør sig gjældende: den religiöse forstaaelse av historien som baaret av Guds maalbevisste virken med dom og naade, og utblikket til evigheten,

til det hinsidige, som den religiöse bevissthets sidste hvilepunkt. Disse momenter: det levende syn paa historien som en skapende, gennem modsætninger fremadstræbende udvikling og utarbejdelsen av evighetslængselen som en hovedlinje i religionen, er saa langt fra uaktuelle i vor tid at de tvertimot turde være hovedemner for en systematisk teologi som vil løse tidens opgaver og falde ind i den aandelige situationen hvori menneskene i vor tid og kulturkreds netop staar.

Som eskatologien i urkristendommen ikke var noget enkelt lærepunkt, men et udtryk for hele kristendomslivets og kristendomssynets indstilling mot det evige, saa skal den heller ikke i vor tid være noget enkelt locus om de sidste ting, men *et synspunkt som trænger ind overalt*, — dog saaledes at den anderledes end urkristendommen med sit korte perspektiv endnu kunde gjøre det, samtidig gir plads for frelses- og domsoplevelsen i nutiden og alt hvad dermed følger. Ikke dennesidighetskristendom, men hinsidighetskristendom, — men ganske visst en hinsidighetskristendom som i troskap mot Guds tale gennem historien og livet har syn ogsaa for historiens og livets selvstændige betydning.

Til denne betoning av det historisk-eskatologiske synspunkt kommer som det andet hovedmoment den kraftige utarbejdelse av kristendommens *etiske* karakter, den energiske gennemførelse av det grundtræk ved kristendommen at den ikke sigter paa verdensforklaring og livstydning, men paa verdensomskapelse og livsfornyelse, — selvfølgelig ikke i moralistisk aand, men paa dypt religiöst grundlag.

Naar den systematiske teologi i sin tid blev opdelt i tros- og livslære, dogmatik og etik, var det kanske ønskelig eller nødvendig av hensyn til stoffets mængde og synspunktenes forskjellighet. Og i vor tid er delingen sagtens nødvendigere end nogensinde paa grund av det vældige omfang som de etiske, særlig ogsaa de social-etiske spørsmåal, nu har faat. Men ubetinget heldig har denne sontring ikke virket. Den har sikkert bidraget meget til den intellektualisering av kristendommen som vi har lidt saa meget under; ti hovedvegten er dog kommet til at ligge paa den fra sin forbindelse med etiken löste principlære og dogmatik, om den har den

almindelige interesse aldeles ensidig samlet sig. Og hvad etiken selv angaar, kan jeg ikke se rettere end at man her har gjort sig skyldig i en lignende feil som jeg mente at maatte paapeke for troslærens vedkommende. Er ikke her den principielle drøftelse av den kristelige sedelighets væsen og av forholdet mellem human og kristelig etik traadt saaledes i forgrunden at den positive utformning av kristendommens etiske ideal og dets konkrete anvendelse paa det menneskeliv som leves idag, er blit skutt skjæbnesvangert tilside?

I ethvert fald, hvor grunden end ligger, kan det ikke være tvilsomt at der netop paa den kristelig-etiske tænknings omraade foreligger store, endnu ulöste opgaver. Et talende, man kan gjerne si verdenshistorisk eller verdenskirkelig uttryk herfor var den store ökumeniske konferens i Stockholm "on Christian Life and Work". Saa glædelig denne konferens end var, som en begyndelse til noget nyt, kan man dog ikke skjule for sig selv at den fra en anden side set var en vældig demonstration baade av ulöste opgaver og av teoretisk uklarhet, ikke blot i konkrete, men ogsaa i rent principielle spørsmaal. Man mötte her motsætningen mellem en hinsidighetskristendom som savner syn og endnu mere kraft til at ta fat paa de vældige opgaver som kristendommen i vor tid har i samfundslivet, og en socialt rettet dennesidighetskristendom som næsten gaar op i tanken om at oprette et Guds rike her paa jorden. Og man kunde ikke undgaa at faa et sterkt indtryk av — hvad vi jo ogsaa sander saa at si hver dag — at kirken og teologien endnu altid staar temmelig uklar og raadlös, derfor ogsaa sörgelig avmægtig og indflydelseslös, overfor de fleste av det sociale livs store problemer i vor tid. Eller for ätt nævne et andet eksempel: den senere tids "kirkestrid", f. eks. i den norske kirke, vilde neppe kunne ha faat den karakter som den har, hvis det kirkelige samfundsliv i tilbörlig grad var blit stillet under etisk synspunkt, hvis det norske kristenfolk baade teoretisk og praktisk var blit opdraget til et forhold overfor anderledestænkende kristne som svarer til evangeliets etiske krav. Da det isteden er blit utlevert til de etiske misligheter som en intellektuel fanatisme med en viss indre nödvendighet förer med sig, er det forstaelig at det er gaat som det er.

Det gjælder derfor for den systematiske teologi for fuldt alvor og

i fuld utstrækning at besinde sig paa kristendommens utpræget etiske karakter og at gjøre denne gjældende, ikke bare i form av et abstrakt ideal som svæver over livet og som ingen tar alvorlig, men i form av *en konkret etisk problembelysning og opgaveløsning*.

I urkristendommen laa den sociale etik av naturlige grunde endnu i svöpet. Men præmissene til den var tilstede, og kraftig utviklet blev personlighetsetiken. Det er umulig at gi et virkelighetssvarende billede av Jesu evangelium eller av Paulus' og Johannes' kristendom uten en gjennomført paavisning av den strengt etiske holdning som det religiöse liv her overalt har. Og saaledes maa det ogsaa i vor tid kræves av kristendomsfremstillingen, den videnskapelige i teologien likesaavel som den praktiske i forkyndelsen, at skal der i det hele sondres mellem troslære og livslære, dogmatik og etik, saa maa det ikke ske uten den mest energiske gjennomførelse av troslærens etiske og etikens religiöse karakter.

Vi trænger en gjennomført religiös-etisk kristendomsfremstilling som utrenser den intellektualistiske, moralistiske og mystiske surdeig og samtidig overvinder den individualisme som har hemmet utviklingen av en kristelig sociaetik; en kristendomsfremstilling som retter blikket fast mot livets evige, oververdslige maal, men samtidig er baaret av tro paa Guds virken i historien og en dyp bevissthet om de etiske opgaver (baade paa personlivets og samfundslivets omraade) som følger med Guds gjerning ved Kristus og samfundet med Gud ved ham; eller som man ogsaa kort kan uttrykke det: en kristendomsfremstilling som forstaar at tyde *Kristi kors* baade efter dets befriende og efter dets forpligtende kraft. En kristendom av denne art maa naturligvis først og fremst virkeliggjøres i livet, men ogsaa teologien kan her gjøre en gjerning i livets tjeneste, ved at indstille blikket i den rigtige retning og tilveiebringe en balance i det kristelige syn og den kristelige forkyndelse som hittil altfor ofte har været savnet.

IV.

Et punkt som vanskelig kan forbigaaes, naar talen er om fællesopgaver i historisk og systematisk teologi, er ogsaa den nyvaag-

nende interesse for *kultussen* og *det religiøse samfundsliv* i det hele som paa forskjellig maate præger den nyere historiske teologi og ikke mindst er av betydning for studiet av kristusfromheten og kristologien.

Naar det særlig gjennom DEISSMANN og BOUSSET er blit almindelig at tale om urkristendommen eller ialfald den hellenistiske urkristendom som "kristuskultus", har jeg overfor det lignende betæneligheter som biskop E. RODHE har git uttryk for i sin avhandling om gudstro og kristustro hos Paulus (Z. N. W. 1923; jfr ogsaa G. AULÉN: Gudsbild och kristologi hos Paulus i Festskriftet for Söderblom 1926). Det er her neppe tilstrækkelig tat i betragtning at urkristendommen, først og fremst den palæstinensiske, men dernæst ogsaa den paulinsk-johanneiske, hellenistisk paavirkede, avgjort staar paa den israelitisk-jødiske monoteismes grund. Selve dens kristustanke er religiöst opfattet; ikke saaledes at Kristus er blit et med Gud jevnbyrdig eller med Gud konkurrerende kultusobjekt, men saaledes at Kristus til enhver tid er set som Guds Kristus, redskapet for Guds magt og godhet og derfor med sin gjerning og personlighet et uttryk for Guds aabenbaring i historien. Og paa lignende maate ogsaa med kyriostanken paa den hellenistisk prægede kristendoms omraade; det er ikke rigtig at opfatte kyriostroen som en konkurrent til gudstroen, den maa sees som uttryk for et bestemt gudsbillede og gudsforhold. En kilde til uklarhet er ogsaa den glidende maate hvorpaa der i nyere historisk teologi unegtelig ofte er blit talt om "kultus": dels som betegnelse for menighetens eller de troendes samling til gudstjeneste og hellige handlinger, dels som uttryk for de frommes religiøse indstilling i det hele tat. Det vil her være nødvendig at beflitte sig paa en strengere og mere nøiagtig sprogbruk.

Men i og for sig betyr det et avgjort fremskridt i forstaaelsen av urkristendommen at man i stigende mon er kommet bort fra en ensidig individualistisk betragtning av fromhetslivet og har faat nyt syn for den eminente betydning som bevisstheten om *det religiøs-etiske fælleskap* og *de religiøs-etiske fællesopgaver*, ikke mindst ogsaa de gudstjenstlige sammenkomster og hvad dær foregik, har hat for prægingen av urkristendommens hele liv, ogsaa for prægingen av den evangeliske over-

levering og for utviklingen av kristusfromheten og kristologien. Foruten til den bevægelse som Deissmann og Bousset har indledet, kan jeg her bl. a. henwise til G. WETTERS arbeider om det kristelige mysterium; til den nye interesse for bönnen, ogsaa den fælles gudstjenstlige bönn, som er vakt ved F. HEILER; til TRAUGOTT SCHMIDTS værdifulde skrift om "Kristi legeme" hos Paulus; til den kultushistoriske strømning inden den nyeste evangelieforskning (G. BERTRAM, KARL LUDVIG SCHMIDT) osv. Det kan ikke være tvilsomt: vil man forstaa urkristendommen, særlig ogsaa dens kristusfromhet og kristologi, da kan man ikke bare eller først og fremst se den som uttryk for et individuelt guds- og kristusforhold. Kristendommen som historisk fænomen er opstaaet som en religiøs samfundsdannelse, og som saadan er den ogsaa blit historisk virksom. Likesom kristusideen selv staar i en stor historisk sammenhæng, ja har en likefrem universalhistorisk betydning, saaledes er ogsaa den urkristelige kristusfromhet og kristologi uttryk for noget andet og mere end for blot individuelle oplevelser og spekulationer. Den er uttryk for en stor fællesoplevelse av Guds gjerning i Kristus, og maa forstaaes som et forsök paa at gripe med alle de hellige hvad der er det lange og brede og dype og höie og erkjende Kristi kjærlighet som overgaar erkjendelsen og fyldes til al Guds fylde. Til fuld enhet i troens uttryksformer har denne fællesoplevelse og denne fællesstræben ganske visst ikke fört. Men der har været en indre livets enhet som har kunnet fornemmes og hævde sig selv gjennom forskjellige anskuelser og tankeformer.

Og atter her mener jeg at der kan pekes paa et aandelig sambaand og et opgavefællesskap mellem historisk og systematisk teologi i nutiden.

Det kan neppe bestrides at baade den praktiske utvikling av *det kirkelige samfundsliv* og den teologiske utvikling av *kirketanken* netop paa luthersk grund har hat vanskelig for at naa til et gjen-nemslaaende resultat. Der er særlig ved den lutherske protestantisme blit heftende et individualistisk drag som heller ikke den senere tids betoning av gudsriketanken har formaadd at overvinde. Vi maa hvad det kristelig-sociale liv og den kristelig-sociologiske tænkning angaar siges at være blit tilbake baade for den reformerte og den katolske kirke.

Imidlertid er det følelig at der i nyeste tid, ut fra forskjellige utgangspunkter, gjør sig en mere social og sociologisk strømning glædende i protestantisk, ogsaa evangelisk-luthersk, kirkeliv og teologi.

Den religionshistoriske forskning har i det hele vakt ny forstaaelse for at religionen, ikke blot paa sine mere primitive, men ogsaa paa sine høiere trin, maa sees som et socialt fænomen. Og almindelige psykologiske og religionspsykologiske undersøkelser har ført samme vei: det er de overindividuelle, samfundsmæssige sjælemagter som gir enkeltsjælen fylde og rigdom, eller som en norsk mediciner og psykolog, professor RAGNAR VOGT, nylig har uttrykt det: "Personlighet er ikke den separate egensjæl, men den sluttede, individualiserte syntese av den størst mulige sjælelighet overhodet"; "ogsaa det hellige er et overindividuell lag i vor bevisshet, og det er først gjennom dette sociale tilskudd at vor personlighet faar vingefang" (N. T. T. 1926, s. 51). Og hvad der her og andetsteds gjenspeiler sig i videnskapen, det klarere syn for religionens og hele sjælelivets sociale bestemthet, er vel tilsidst en i livet selv fuldbyrdet reaktion mot en för fremherskende ensidig individualisme og personlighetsdyrkelse.

Men under disse forhold forekommer det mig at det maa være en væsentlig opgave for den systematiske teologi paa en ny maate at utarbeide *den kristelige samfundstanke* — uten derfor at fornegte den enkeltpersonlighetens forpligtelse og ret som protestantismen efter selve sin historiske oprindelse er særlig kaldet til at hævde. Hvilken styrkelse for den evangelisk-lutherske kirke og kristendoms-skikkelse vilde det ikke bety, om det kunde lykkes den evangelisk-lutherske teologi, ved hjælp av en ad forskjellig vei indvundet dyper sociologisk innsigt, at utforme hvad vi hittil altfor meget har savnet: et paa engang teoretisk overbevisende og praktisk frugtbart kirkeideal!

I sammenheng med en saadan sterkere betoning av den kristelige samfundstanke (under samtidig anerkjendelse av den enkelte personlighets ret og værd) tror jeg ogsaa man maa søke løsningen av det spørsmål, hvad det er for et tros- og livsideal den systematiske teologi skal fremstille: om det er vedkommende systematikere eller en enkelt konfessionskirkes, eller om den paa en eller

anden maate skal forsöke at gi uttryk for hvad AULÉN kalder "den allmänneliga kristna tron", hvortil for etikens vedkommende vilde svare "det allmänneliga kristna livet". Saavidt jeg ser, maa opgaven være den: at utvikle den kristne tro (efter dens teoretiske og praktiske side) ikke som den enkelte systematikers privatanskuelse, heller ikke som et enkelt kirkesamfunds faktiske eller ideale lære, men saaledes at fremstillingen dels söker at gi uttryk for *den kristne tros enhet* og at utforme et almenkristelig erkjendelses- og trosideal, dels söker at avstikke de *grænser* inden hvilke troen kan — og efter alt at dömmе ogsaa maa — uttrykke sig i forskjellige, individuelt og socialt betingede anskuelser- og livsformer.

For den enkelte systematiker, hvor meget han end stræber efter at utvide sit jeg til at omfatte baade sin egen kirkes og den hele kristenhets liv, vil det sikkert aldrig lykkes at fremstille et virkelig almengyldig kristelig religionsideal hvori alle kristne vil kunne gjenkjende sig selv og sin egen bestemmelse. Som der allerede i urkristelig tid ikke bare fandtes én, men flere utprägninger av det kristelige religionsindhold, baade tros- og livstyper, vil der sikkert altid vedbli at være det. Men netop derfor synes maalet for den systematiske teologi at maate være et lignende som for den historiske utforskning av urkristendommen (og vi kan tilföie: av kristendomshistorien i det hele): först og fremst at gi et centralt og dypt uttryk for kristendommens væsen, og saa (under kritik av alle virkelige avvikelser fra det grundkristelige) at paavise hvorledes den kristelige oplevelse og tanke ut fra det fælles livsgrundlag kan — og med en viss historisk og psykologisk nödvendighet ogsaa maa — uttrykke sig, baade personlig og socialt, i en række forskjellige livs- og tanketyper.

Slike forskjellige livs- og tanketyper maa sikkert anerkjendes ogsaa paa kristusfromhetens og kristologiens omraade, — endskjønt det kristelige liv og den kristelige tænkning samtidig netop har sin enhet i kristusforholdet og kristusforstaaelsen. Ogsaa her vidner historien og livet paa engang om forskjel og enhet. Og hvis man spør hvori enheten maa sökes, mon den da ikke inderst ligger i den ubetingede anerkjendelse av Kristi ubetingede guddommelige fuldmagt, altsaa i den praktisk forstaaatte urkristelige bekjendelse til

Jesus som Kristus og Kyrios? I denne retning peker ogsaa Luthers bekjente ord: "Kristus kaldes ikke derfor Kristus, fordi han har to naturer, hvad angaar det mig? Men han bærer dette herlige og trøsterike navn ut fra det embede, den gjerning han har tat paa sig, den gir ham hans navn".

Et arbeide av denne art, sigtende paa engang til at gi uttryk for kristendommens enhet og dens mangfoldighet, vil i sig selv være et betydningsfuldt led i arbeidet for at virkeliggjøre samfundet, broderforholdet mellem alle kristne: *ut omnes unum sint*.

Man kan söke den kristelige enhet i den fælles gudstjenstlige samling eller paa det praktiske arbeides grund — som det sker gjennem bevægelsen: *Life and Work*, og som det paa forjættelsesfuld maate skete gjennem Stockholmsmötet. Men baade den kultiske samling i tilbedelsens inderlighet og det praktiske arbeide med de store samfundsspörmaal viser tilsidst tilbake til det troens liv som ogsaa maa söke at gi sig et tankemæssig uttryk gjennem teologiens arbeide. Og likesom det historiske studium av den kristne religion i löpet av de sidste halvandethundrede aar er blit en betydningsfuld enhetsmagt inden kristenheten, særlig den protestantiske, saaledes er ogsaa den systematiske teologi (som för snarest har virket skillende) kaldet til i stigende mon at bli en saadan enhetsmagt: nemlig ved dels at utarbeide det fælleskristelige i dets dybde og rigdom, dels ogsaa at paavise og belyse de forskjelle inden denne enhet som maa ansees for typiske og blivende og ikke kan ventes hævet för i evighetens lys.

TEOLOGISK LITTERATUR

GUSTAF AULÉN: *Luthers gudsbild. En konturteckning. Lunds universitets årsskrift 1926. 90 sidor.*

Det är synd att Auléns studie om Luthers gudsbild har blivit gömd i en akademisk inbjudan till doktorspromotion. Den hade förjänat ett bättre öde. Ty den innehåller, synes det mig, icke blott en förträfflig bild, från en överskådlig utsiktspunkt, av Luthers teologi, utan också viktiga uppslag av mera omfattande dogmhistorisk räckvidd.

Först en kort antydan om skriftens innehåll.

När man sökt fixera det nya i reformationen, har man framför allt framhävt läran om rättfärdiggörelsen genom tron allena eller den nya kristologien. Mot detta är, säger Aulén, intet att invända, om uppgiften riktigt genomföres. Det gives emellertid en ännu centralare synpunkt, som i sig även innefattar de nämnda: frågan om reformationens gudsbild. Får den synpunkten bli bestämmande, få de olika perspektiv, man anlagt på reformationens dogmhistoriska ställning, sitt nödiga korrektiv: föreställningen om reformationen såsom en *reduktion*, såsom en *återgång till det bibliska*, såsom *religiös koncentration*. Man får nämligen då se Luther som en *syntesens* mästare, icke den *dialektiska syntesens*, såsom Thomas, utan den *dynamiska syntesens*. "Den enhet som här finnes är icke vunnen på det dialektiska utjämnandets väg, icke genom att slipa och avtrubba motsatserna till dess att de löpa glatt samman, icke genom att försvaga motiven till dess att motsättningarna icke längre märkas. Skulle detta vara teologiens högsta konst, så är Luther förvisso ingen teolog. Den enhet, den sammansyn, som hos Luther vinnes mitt under det att de olika motiven på det mest oförbehållsamma sätt få göra sig gällande, är himmelsvitt skild från dialektikens utjämnande och skematiska enhet. Den är en troslivets egen spänningsfyllda enhet, en syntes inom vilken det rymmes sjudande liv och inre brottning, men där sammansynen dock icke går förlorad." ¹⁾ Den kan alltså rymma inom sig — skenbara — motsatser: Guds

¹⁾ s. 10.

kärlek och Guds vrede, Guds kärlek och Guds allmakt, den dualistiska världsbilden, Deus revelatus och Deus absconditus, den "nära" och den fjärran Guden — förf:n utvecklar i de sista kapitlen närmare syntesen av dessa motsatser och ställer bl. a. in även Luthers försoningslära i denna belysning. Luther icke blott reducerar det gamla trosinnehållet eller fogar något nytt till omistliga, oföränderliga beståndsdelar däri. Han omsmälter det gamla med det nya, så att allt blir nytt. Målände och övertygande och med icke så litet spänning i framställningen är denna förädlingsprocess skildrad i 3. kap. om trons gudsbild och "den allmänna gudskunskapen", som enligt min uppfattning utgör teckningens höjdpunkt. "Kärleken" i Gud genomglödgar "Lagen" och "Makten" i den allmänna gudskunskapens bild och ingår med dem en syntes, utan vilken kärleken icke är gudomlig kärlek och Gud icke trons Gud.

Man kan säga, att Auléns skrift om Luthers gudsbild är en tillämpning på dogmhistorien av den metod, han begagnat i sin egen "allmänliga kristna tro". Denna metod kan alltså sägas ha sin egendomlighet däruti, att den samlar det förelagda dogmhistoriska stoffet kring "gudsbilden". Det får väl också betraktas som ett löfte, när förf:n säger, att "det torde löna sig att skärskåda dogmhistorien från dess begynnelse allt intill nutiden från denna synpunkt såsom den behärskande". Det är möjligt att någon skulle vilja göra en invändning mot detta tillvägagångssätt att ställa en enda idé genomgående i centrum. Kommer man genom att på hela dogmhistorien anbringa denna synpunkt såsom den ledande att göra rättvisa åt alla olika skiftande åskådningar vi där möta? Det är ju mycket annat än gudsbilden, som ingår i den kristna tron, och det är ej sagt, att just denna sida blir lika klart utbildad hos varje dogmhistorisk företeelse?

Jag vill då fästa uppmärksamheten på, att Aulén talar om *gudsbilden*, icke om *gudsbegreppet*. Det är icke blott en ordfråga och en smaksak. Det häntyder på, vad som jag menar egentligen utgöra *huvudsaken*, eller i varje fall själv helst ville fatta som huvudsaken, i Auléns metodiska grepp på dogmhistorien. Med en skiftning av ordets accentuering skulle man kunna uttrycka saken så: det metodiskt betydelsefulla ligger egentligen icke däruti, att han ställer *gudsbilden* i centrum, utan däruti, att han ställer *gudsbilden* i centrum. Jag menar: Aulén har sökt sig in från "begreppet", från "läran", från den mer eller mindre systematiskt utformade "teologien", till

“åskådningen“, till “grundsynen“, och sökt gripa den på ett stadium, innan den ännu hunnit bli teologi, skulle man kunna säga. Förf:n talar om “Luthers kristendomssyn“, “själva grundkonceptionen“ såsom det egentliga undersökningsobjektet. “Det gäller ständigt att hålla klar den religiösa grundsyn, den intuition som ligger bakom alla ‘teologiska’ utläggningar.“¹⁾)

Detta grepp längre “in“ i det dogmhistoriska objektet är det som rättfärdigar, menar jag, *gudsbildens* ställande i centrum. Så länge man i den dogmhistoriska framställningen håller sig blott till “läran“ utan att uppsöka den bakomstående “grundkonceptionen“, blir nog gudsidén alltför ensidig för att ge en något så när fyllig och rättvis bild av de olika dogmhistoriska åskådningarna. Ty det är möjligt att “läran“ om Gud och hans egenskaper mycket illa täcker den bakomliggande religiösa grundsynen och — *gudsbilden*.

Det är emellertid att märka, att en så fattad uppgift ställer utomordentligt stora krav på dogmhistorikern. Det går an, när man har med Luther att göra, som icke *har* någon mera teologiskt utformad lära eller något “system“, och där man överallt stöter på “grundkonceptionen“. Men där man inom dogmhistorien möter “grundåskådningen“ i en läromässigt bearbetad teologi, kan det bli värre — värre att komma åt den och värre att vara rättvis. Jag har själv stött på denna svårighet i den jämförelse mellan Calvins och Luthers åskådningar, med vilken jag under de sista åren sysslat. Jag har där av materialets egen art tvingats till den distinktion mellan “grundsyn“ och “teologi“, som jag utläser i Auléns föreliggande skrift. Utan en sådan distinktion, varvid uppgiften måste gå ut på att fastställa reformatorns *grundsyn* eller “åskådning“, blir jämförelsen orättvis och kommer man aldrig åt det *egentliga* dogmhistoriska objektet. Calvin har nämligen till skillnad från Luther ett “system“. Och den med Calvinlitteraturen något litet förtrogne vet, vilket trassel detta har vållat i litteraturen om Calvin och Luther och i den jämförande konfessionsforskningen. Hela eller åtminstone en stor del av den förvirrade diskussionen om kalvinismens “centrallära“ eller “stamlära“ skulle säkerligen Calvin ha besparat eftervärlden, om han likt Luther låtit bli att skriva något “system“. Det betyder naturligtvis icke, att vi icke skulle vara skyldiga Calvin den största tacksamhet för att han utformat en sådan teologi. Men det betyder, att när vi skola skildra hans åskådning, vi måste förvandla frågan om hans

¹⁾ s. 20.

“centrallära“ till frågan om hans “grundsyn“, helst om vi skola jämföra honom med Luther. Eljest ha vi ingen gemensam plattform att låta dem mötas på.

Nu känner jag Thomas för litet för att veta, om det vederfares honom *full* rättvisa, när han och hans teologi såsom “den dialektiska syntesens“ teologi motsättes Luther och hans “dynamiska syntes“. Det beror på, om och i vad mån det är möjligt att bakom systemets avslipade byggnadsstenar upptäcka icke blott en stor arkitektonisk tanke utan också en levande personlig syntes, i vilken ännu icke livets friska syner tvingats in i systemets stelnade bilder. Visst är i varje fall, att detta liv och dessa syner icke varit starka nog hos honom att hindra tanken att med sitt begrepps nät beslöja verkligheten och förtaga kraften i troslivets egen spänningsfulla enhet av motsatser. Det är emellertid en sådan kraft Luther ägt — Aulén talar med rätta om “den våldsamhet, den urkraft, med vilken de religiösa motiven här göra sig gällande“. ¹⁾ Hos andra, sådana som Augustinus eller Calvin förråda själva motsägelserna i “läran“ eller “systemet“ den starka spänningen i den underliggande “åskådningen“ och göra det lättare att komma denna på spåren — helst om denna tillika kan belysas från ett annat håll, nämligen från den personliga livsutvecklingens och de personliga förutsättningarnas och erfarenheternas sida hos den ifrågavarande dogmhistoriska åskådningens bärare. Ty det blir också en följd av det nya metodiska greppet — att genom “läran“ söka sig in till “grundkonceptionen“ — att det nödvändiggör ett ingående i möjligaste mån på resp. åskådnings personliga förutsättningar.

Ovanstående har endast kunnat ge en antydning om innehållet i Auléns lilla förnämliga Lutherskrift, som med sin koncentration på det väsentliga i Luthers åskådning är lika upplysande för lekmanen, som vill vinna en samlad bild av den reformatoriska teologien i dess egenart, som den innehåller viktiga lärdomar för forskaren och utgör ett löftesrikt tecken om kommande dogmhistoriska undersökningar av samme förf.

ARVID RUNESTAM.

¹⁾ s. 9 f.

HJALMAR LINDROTH: Schleiermachers religionsbegrepp. Förutsättningar och konsekvenser. I., Ak. avh., Uppsala 1926.

Schleiermacher hör f. n. kanske mer än någonsin till de aktuella gestalterna i den teologiska diskussionen. Även svenska forskare — tidigare G. Aulén, senare A. Nygren och G. Carstensen — ha härvid lämnat sina bidrag. Strömkantringen inom teologien har fört med sig, att Schl. i hög grad blivit ett tecken, som varder motsagt. Symptomatisk är i detta hänseende E. Brunners här förut (häft. 4, årg. 1) av Aulén anmälda anti-schleiermacher-skrift "Die Mystik und das Wort". Det kan ej nekas, att man under denna från många synpunkter sunda och om teologisk självbesinning vittnande reaktion dock understundom kommit att på ett ohistoriskt och missvisande sätt undanskymma den outplånliga tacksamhetsskuld, vari evangelisk teologi trots allt står till denna vägrödjare för modärnt systematiskt tänkande. Det måste därför hälsas med stor tillfredsställelse, när man i Lindroths avhandling möter ett så energiskt genomfört försök till nyprövning av Schl:s religionsbegrepp från synpunkten av dess historiska tillblivelse. Denna den genetiska undersökningens väg är förut beträdd av betydande forskare; men att man näppeligen ännu härvid kan tala om avslutande resultat, därom avger L:s ofta väl dokumenterade opposition emot tidigare meningar ett ojävaktigt vittnesbörd.

Att på det begränsade utrymme, som här står mig till buds, ge annat än en högeligen bristfällig föreställning om huvudintentionen i L:s lärda och i många hänseenden skarpsinniga avhandling och om de resultat, han menar sig kunna fastslå, är helt naturligt icke möjligt. Den period i Schl:s utveckling, som L. upptar till undersökning, är: i bokens första avd. "ungdomstiden" (intill 1796) och i andra avd. "den intuitiva epoken" (1796—1802). Mot bakgrunden av hans religiösa och personliga utvecklingshistoria låter oss L. här se den unge Schl. i tidig brottning med samtidens filosofiska strömningar. Den bild, som tecknas av Schl:s med klar inre följdriktighet fortskridande tänkande, ger ett förstärkt intryck av hans andliga självständighet och övertygar oss mer än någonsin om det oberättigade i det ej sällan hörda talet om Schl. såsom en filosofisk eklektiker. Från första början inser Schl. tydligt — såsom hans ståndpunkt i den av L. förtjänsfullt tecknade Eberhard-Reinholdska striden mellan gamla och nya skolan — Kants stordåd inom den filosofiska veten-

skapen och intar sin sedan aldrig övergivna position på criticismens sida contra rationalismen. Men konsekventare i sin criticism än Kant själv, drives han snart nog till medveten opposition mot de rationalistiska motiv, som Kant inarbetat i sin praktiska filosofi, inclusive den därpå uppbyggda nya metafysiken. Medan Kant i sin teoretiska filosofi hävdade den sinnliga åskådningens nödvändighet för verklig kunskap, låter han i sin praktiska filosofi förnuftet vara den normerande principen och tråda i motsättning mot "sinnligheten" med dess incitament. Här känner Schl. behovet av en syntes och en inre enhet mellan förnuft och "sinnlighet", som kan möjliggöra ett innehållsfullt, spontant ethos och övervinna den ofrukbara formalismen i Kants sedelära. Så tränger han via en ny bestämning av människans "begärförmåga" och inarbetande av emotionella motiv i sedligheten fram till den princip, die Menschheit, die Individualität, som fått sitt definitiva uttryck i Monologen och varigenom Schl. i en enhet vill sammanfatta det förnuftiga och "sinnliga" hos människan, hennes förmåga av självverksamhet och receptivitet.

Jämsides härmed se vi Schl:s tänkande i arbete med den hos Kant i hans teoretiska filosofi mötande dualismen mellan Erscheinung och Ding an sich, resp. medvetandets enhet och tinget i sig. Särskilt under studium av Spinoza och Jacobi föres Schl. till fixering av sin egen ståndpunkt, som innebär *dels*, på transcendentalfilosofiens vis, en upplösning av den Kantska motsatsen mellan medvetandet och tinget i sig samt ett fastställande av dessas indentitet och av det absoluta immanens i subjektet, *dels* — och härvid lägger L. i motsättning mot den vedertagna Schl.-tolkningen den allra största vikt — ett medvetet och bestämt hävdande av det absoluta såsom något i förhållande till jaget transcendent, ett verkligt ting i sig. Härmed har Schl. enligt L. nått fram till den bestämning av det absoluta, som bildar grundvalen för hans följande totalåskådning: nämligen fattandet av detsamma såsom *på engång transcendent och immanent*, En dylik syntetisk sammanhållning av tankens högsta antinomi kan man enligt Schl. icke nå på spekulationens väg, utan endast genom religion. Så blir den som ett slags intuition tänkta religiösa "åskådningen" det enda medlet för vinnande av en verkligt enhetlig totalåskådning. När insikten om denna dubbelhet hos det absoluta för Schl. förenat sig med klarheten över den subjektiva betingelsen för en dylik uppskattning av det absoluta — die Menschheit såsom enheten av människans aktiva och passiva sida — då har Schl. enligt L. nått fram

till det för honom egendomliga religionsbegreppet. Detta är fallet med de båda för Schl:s åskådning så viktiga skrifterna kring sekelskiftet, Reden och Monologen. Först när man aktger på den grundläggande egenarten i det så vunna religionsbegreppet, kan man, menar L., få det rätta perspektivet på Schl. såsom kristen dogmatiker.

Att här ingå på någon detaljkritik av L:s arbete, kan naturligtvis ej komma ifråga. Jag vill egentligen blott fästa uppmärksamheten på en huvudsynpunkt, som för bedömandet synes mig av stor vikt. Närmast skulle väl enligt L. den beskrivning, Schl. ger av religionen såsom en dubbeluppfattning av det absoluta, utgöra beskrivningen på ett *t r a n s c e n d e n t a l t* medvetande. Och kategorien transcendens-immanens borde i enlighet härmed vara en rent formell kategori. Den religiösa enhetsfunktionen skulle alltså ej låta sig konkret gripa, utan allenast såsom producerande grund ligga över och bakom all konkret framträdande religion. I den positiva fromheten däremot skulle vi stöta på olika sätt, varpå den formella kategorien framträder "realiserad". I den mån Schl:s religionsbegrepp verkligen innesluter ansatser till en dylik grundsyn, betyder det tvevelsutän ett viktigt bidrag till religionens rätta förståelse. De för kristendomen egendomliga transcendent- resp. immanenstankarna kunna i anslutning härtill utarbetas i den egenart, som ger dem deras särmarke i religionshistorien. Sätillvida skulle Schl. ha haft en solid basis för sin troslära.

Men här befinna vi oss vid den kritiska punkten i Schl:s tänkande: förhåller det sig verkligen så, att Schl. konsekvent utfört sitt religionsbegrepp i transcendental riktning? Möta vi icke fastmer — såsom särskilt Nygren med skärpa framhållit — ständiga förskjutningar åt "psykologiskt" håll, varigenom Schl:s religionsbegrepp erhåller en egendomligt svävande och motsägelsefull karaktär? Innehåller icke t. ex. Reden oupphörliga beskrivningar på religionen såsom en faktor i det konkreta själslivet vid sidan av andra? Betyder icke den omständigheten, som f. ö. i annat syfte framhålles av L. själv, att det transcendentalt tänkta medvetandet av på engång frihet och beroende omböjes i ett medvetande, varest än det ena, än det andra momentet *k v a n t i t a t i v t* överväger och det absoluta fattas än såsom företrädesvis immanent, än såsom företrädesvis transcendent: betyder icke denna glidning, att religionsbegreppet flyttats ned från det transcendentala planet till ett psykologiskt, varest den formella kategorien redan är utbytt mot en av ett bestämt innehåll fylld? Utan tvevel är så förhållandet. Transcendens- och imma-

nenstankarna ha här färgats av en speciell, närmast identitetsfilosofisk och romantisk åskådning, som ådagalägger, att Schl. ingalunda så restlöst frigjort sig från den rationalistiska surdegen, som L:s framställning ger vid handen. Här ligger ock förklaringen till den egenomliga, aldrig avslutade kamp mellan disparata motiv, rationalistiska och positivt kristna, som kännetecknar Schl:s troslära. Däri att L. vid fixeringen av Schl:s religionsbegrepp icke aktgivit på denna dess förvisso oförnekliga stilblandning, utan ensidigt karaktäriserat hans ståndpunkt såsom antirationalism, ser jag den förnämsta bristen i hans arbete, en omständighet som naturligtvis på intet sätt förtar värdet av en mångfald klarläggande utredningar, som däri ingå, framför allt med hänsyn till den tidigaste epoken i Schl:s utvecklingshistoria. Dock är jag övertygad om att den bebådade fortsättningen på den undersökning, som här påbegynts och vari teologen Schl. skall bli föremål för behandling, kräver en förnyad uppmärksamhet på hans religionsbegrepp från den synpunkt, som här angivits.

GUSTAF LJUNGGREN

KRITISK KATOLICISM.

Essays Catholic and Critical. By Members of the Anglican Communion, edited by E. G. Selwyn. London (S. P. C. K.), 1926; 452 sid.

Den nyare anglikanska teologiens utveckling kan till ej ringa del avläsas i en serie essay-samlingar, vilka stå som betydelsefulla vägmarken, visande, hur individens tänkande konvergerat mot tidens brännande problem. Några dylika samlingar ha sjunkit i en knappast förtjänt glömska. Hit kan räknas den övervägande liberalt betonade *Contentio Veritatis (Essays in Constructive Theology. By Six Oxford Tutors)* av 1902: här har bland annat W. R. Inge bidragit med ett par intressanta, för hans teologiskt skapande period karakteristiska uppsatser om Kristi person och sakramenten. Men måhända är det dock ett vittnesbörd om en mer förblivande betydelse, att de högkyrkliga samlingarna i högre grad bevarat sin aktualitet: *Essays and Reviews* av 1860, vilka inledde den liberala period, som avlöste den äldre traktarianska fasen i Englands teologiska värld, står väl kvar

i historien som en vågbrytare, men ur *Lux Mundi* av 1889 hämtar även samtiden uppbyggelse och intellektuella impulser. Här samverkade de främsta andliga ledare, som bidragit att prägla den nyare högkyrkliga teologien, med dess koncentration kring inkarnationens tanke som kristendomens hjärtpunkt, dess sakramentala tänkande, dess — om ock ännu bävande — tillgänglighet för en historisk bibelsyn: Gore, Scott Holland. Talbot, Paget. I *Foundations (A Statement of Christian Belief in Terms of Modern Thought: by Seven Oxford Men)* av 1912 kunna vi följa några av tankelinjerna från *Lux Mundi*. Det högkyrkliga, "katolska" draget är väl här mindre starkt framträdande, utgivaren, exegeten B. H. Streeter är snarast att räkna till det liberala lägret, och uppgörelsen med den kritiska bibelforskningen står i förgrunden. Men en av författarna, A. E. J. Rawlinson, hör också till essayisterna av i år, och uppsatsen om kyrkan är skriven av den man, som kanske i högre grad än någon annan bidragit till att omsätta tankarna från *Lux Mundi* i praktiskt kyrkoliv: W. Temple, numera biskop i Manchester.

Den nu föreliggande essay-samlingen är ett i hög grad värdefullt dokument redan som ett autentiskt vittnesbörd om den yngre högkyrkliga teologiens nuvarande ståndpunkt. Utgivaren är känd framför allt som redaktör av den "liberalt-katolska" riktningens både till innehåll och form högtstående organ, tidskriften *Theology*. I sitt förord erkänner han den skuld, i vilken han och hans medarbetare stå till *Lux Mundi* och hävdar, att den föreliggande volymen trots nödvändiga individuella olikheter i fråga om avvägandet av de båda element, det "katolska" och det "kritiska", vilkas syntes här eftersträvas, i det hela representerar en väsentlig gemensamhet i tro, temperament och syfte. Måhända finner den kritiske granskaren, att denna *consensus* ej går så långt, som utgivaren synes anse, men divergenserna bidra snarast till tankestoffets rikedom och sprängkraft. Redan den typiska karaktären bör vara tillräcklig för att göra boken uppmärksammas även i utlandet — i England har den redan nått en förvånande spridning —: den yngre akademiska högkyrklighet, som den representerar, är med sin intellektuella livaktighet, sin öppna kritiska blick, sin andaktsfulla vördnad inför religionens djupaste värden, sin personliga kultur säkerligen den intressantaste, för mången den mest tilltalande av samtida riktningar inom engelsk teologi. Även en mot denna skola så föga sympatiskt stämd kritiker som Inge har genom denna bok tvungits att erkänna "with some

regret, that the Anglo-Catholic party has at present more than its share of the brains of the Church of England". I de flesta fall måste man också konstatera en anmärkningsvärd fördomsfrihet vid framställandet av den kritiska ståndpunkten och en ganska omfattande beläsenhet, även om den kontinentala teologiska litteraturen kunde varit mer allsidigt representerad.

Samlingen har ett avsevärt omfång och innehåller bidrag av fjorton författare. Dessa ha fördelats på tre huvudgrupper, av vilka den första behandlar inledande och religionsfilosofiska spörsmål, den andra är koncentrerad på de centrala dogmatiska frågorna, den tredje har kyrkan och sakramenten till föremål. Det är här ej möjligt att till mera ingående diskussion upptaga mer än ett fåtal av de problem, som här beröras. Den första gruppen inledes av D:r E. O. James' studie "The Emergence of Religion", en översiktlig, men ej synnerligen djupgående översikt av religionens utveckling från dess primitiva former till monoteismens framträdande i grekisk filosofi och biblisk uppenbarelsehistoria. Parallelliseringen av dessa två linjer är typisk för anglikanskt tänkande — dock betecknar detta arbete snarast en viss reaktion mot benägenheten att för den kristna religionsutvecklingen anta jämväl utobibliska rötter. Professor A. E. Taylor (Edinburgh) ger i uppsatsen "The Vindication of Religion" ett av de i formellt hänseende främsta bidragen. Detta försök till en filosofisk apologetik tar delvis formen av en rehabilitering av de traditionella gudsbevisen, deras uttryckande i en modern dräkt och förbindande med den naturvetenskapliga forskningens resultat. Det är omöjligt att här försöka att referera, hur förf. prövar de tre huvudvägarna, den fysiska naturens, det sedliga livets, den religiösa erfarenhetens, till en filosofisk religionslära och finner dem alla framkomliga. Vi möta här något av den rationella, men religiösa humanism, som är en de förnämsta komponenterna jämväl i nutidens "katolska" anglikanism. För kontinentens och Sveriges teologiska tänkande verkar måhända detta försök att blåsa liv i vad man vant sig att betrakta som hopplöst döda ben snarast irriterande — men måhända kan det jämväl ge anledning till en nyttig självprövning. Sist i den första avdelningen behandlas den för hela åskådningen fundamentala auktoritetsfrågan av två författare: D:r A. E. J. Rawlinson (Christ Church, Oxford) och W. E. Knox ("Priest of the Oratory of the Good Shepherd", Cambridge). I en studie i kvartalsskriftens första årgång ha dessa båda framställts som typer för två

ganska divergerande linjer i anglikansk teologi¹⁾. Det förefaller även av behandlingen av denna fråga, som om vi här hade en konfrontation av två ganska olika åskådningar. Från vår synpunkt företräder Rawlinson den i djupaste mening katolska ståndpunkten — det är ganska typiskt, att en presbyteriansk teolog, D:r P. Carnegie Simpson, i en anmälan (i "The Review of the Churches", okt. 1926), förklarar sig ej ha något att invända mot den formulering, som R. ger av problemet: hans grundtanke är, att "den slutliga vädjan står till den gudomliga uppenbarelsens andliga, intellektuella och historiska innehåll, för så vitt det kan prövas vid historiens, förnuftets och den andliga erfarenhetens domstol". Snarast förefaller det emellertid som skulle W. Knox' ståndpunkt ha i någon mån modererats, då man jämför hans här ingående essay "The Authority of the Church" med hans förut anmälda arbete *The Catholic Movement in the Church of England*. Ehuru han upprepar de vanliga argumenten mot protestantismens biblicism, hävdar han dock för Skriften en ställning över traditionen: den har väl ej genom en direkt ingivelse skyddats mot misstag och mänsklig begränsning, men det måste dock medges "that these writings possess an inspiration different from that which is to be found in the greatest monuments of human literature and that they contain in substance the record of a divine dispensation to which all subsequent developments of Christianity must conform". Detta är ett av exemplen på den starkare betoning av bibelauktoriteten, som framträder på flera ställen i denna samling. Huvudproblemet för Knox är dock att definiera den inomkyrkliga utvecklingens art och finna kriterierna på dess äkthet. I stället för någon slags formell yttre auktoritet i form av koncilier eller ett ofelbart läroämbete uppställer han som auktoritetens norm den kristna erfarenhetens verkliga *consensus*, och här kan, menar han, ett verkligt inre sammanhang i kyrkans liv påvisas, oberoende av dess yttre öden. Men förf. erkänner, att man måste räkna med en graderad auktoritet, och avstå från att kunna dra en skarp gräns kring de trossatser, som i fullaste mening ha hela kyrkans *consensus* bakom sig. Traditionens äkta gods verifieras genom sin förmåga att väcka kristet liv, fostra helgade karaktärer: Den som ägde hela det kristna arvet i dess fullhet "would obviously be a perfect saint and a perfect theologian". Tanken på denna nödvändiga korrespondens mellan rätt lära och heligt liv går igenom det nyanglikanska tänkandet, men har tyvärr

¹⁾ "Anglikanismen vid skiljevägen", årg. 1925, h. 1.

ej kommit till närmare behandling i denna samling. Nu måste mot Knox' som mot flera av uppsatserna göras den anmärkningen, att intet mer energiskt försök göres att fixera kyrkans och därmed den auktoritativa traditionens gränser. I ett par tillagda anmärkningar diskuteras den romerska kyrkans anspråk under avvisande av de papalisticiska anspråken — dock hålles dörren öppen för en liberalare tolkning av påvedömet — och erkännes protestantismens krav på att rymma en avsevärd fond av verklig religiös erfarenhet. Men att bedömandet av denna erfarenhet verkligen är ett problem, som en verkligt "kritisk katolicism" ej kan kringgå, har icke varit klart för förf.: för honom "ligger protestantismens styrka däri, att den betonar vissa element av katolicismen". Att de kyrkor, som sammanfattas under protestantismens vaga och otillfredställande skylt, kunna ha fått på sin lott att tillvarata och vidare utbilda sidor av det kristna arvet, vilka inom andra grenar av kyrkan fallit i glömska eller stannat i växten, detta är en möjlighet, som han icke tar under övervägande.

Den andra huvudavdelningen inledes av en av de lärda bröderna i Mirfield L. S. Thornton med en uppsats om "The Christian Conception of God", vilkens tyngdpunkt snarast synes ligga i försöket att ställa treenighetsläran i belysning av moderna tankar över personlighetens och gemenskapens problem: "the harmony of reciprocal personal relationships, which when carried to its highest level is called *ἀγάπη* in the New Testament, this is the true end of man because it is the eternal mode of God's life". Vad än våra systematiska teologer må tänka om detta försök, det må i varje fall tjäna till en påminnelse om att fornkyrkans teologiska formler måhända ej spelat ut sin roll i så hög grad, som man vant sig att anta inom de kretsar, där ensidiga filosofiska förutsättningar avskurit varje djärvare spekulation. Detsamma gäller i viss mån även J. K. Mozley's uppsats "The Incarnation", vilken emellertid i allför hög grad belastats genom den ingående diskussionen om det fornkyrkliga dogmats tekniska detaljer och knappast ställer i tillräckligt klar belysning de positiva religiösa värden, som anglikanskt tänkande ofta förstått att avvinna inkarnationstanken. Dock har han även värdefulla formuleringar, som då han uttrycker det väsentliga i det kristologiska dogmat som ett uttryck för "faith in a Person in whom to believe is to believe in God". Ett starkare intryck gör den framställning av den nytestamentliga exegetikens centrala problem, som Sir Edwyn Hoskyns

(fellow och dean i Corpus Christi College, Cambridge) ger under titeln "The Christ of the Synoptic Gospels". Det skulle föra för långt att här ingå på en diskussion av förf:s uppgörelse med den liberala teologien och dess i hans mening godtyckliga förenkling av den historiska Jesusbildens problem. Det gäller, menar han,, att se och rätt formulera de motsatser, som rymmas redan i den evangeliska traditionens äldsta skikt. Förödmjukelsens, korsets väg hör med till Gudsrikets villkor under Kristi jordiska gärning, men har sitt komplement i det eskatologiska perspektivet. Den paulinska frälsningsläran står därför närmare evangeliernas kärnpunkt än den "ethical humanitarianism", som man velat utdestillera ur deras texter. Historikern kan så också förstå den nytestamentliga utvecklingens olika faser utan att antaga främmande inflytandens mellankomst. Till de kristologiska uppsatserna ansluter sig behandlingen av de centrala dogmatiska frågorna om synd och nåd i två uppsatser om "Aspects of Man's Condition" av E. J. Bicknell ("Sin and the Fall") och J. K. Mozley ("Grace and Freedom"). Av intresse är här särskilt behandlingen av nådens art med hänsyn till sakramentsläran i i den senare uppsatsen; förf. vill hävda, att ingen motsats behöver råda mellan betonet av nådens personliga karaktär och den ingjutna, sakramentala nådens tanke: "Här kommer intet automatiskt, intet magiskt, intet oetiskt in. Sakramental nåd innebär ej något sådant orimligt antagande, som att Gud inom detta område för sin kärleks verksamhet för oss skulle upphöra att handla med oss som personer och behandla oss, som om vi vore ting. Det skulle verkligen vara en förvånande paradox, om det sakramentala livets rikedom, detta liv, vars rötter intränga i, vars blommor spira på den mark, som utgöres av övertygelsen om den sakramentala nådens verklighet, skulle blomstra tillsammans med ett så djupt missförstånd av sin egen natur. Det är naturligtvis möjligt att tänka om sakramenten på ett under-personligt eller under-etiskt sätt men det är också möjligt ifråga om Guds nåd och kärlek alldeles bortsett från sakramenten". Det gäller här betydelsefulla distinktioner framför allt i ett arbete, som avser att utifrån en modern teologisk ståndpunkt hävda den sakramentala fromhetstypens berättigande och värde. K. E. Kirk's "Atonement" sysslar med korsets problem, men skulle ha vunnit väsentligt i djup, om förf. tagit närmare kännedom om den nyare kontinentala teologiens arbete på detta område — d. v. s. om hans framställning varit i egentlig mening mera "katolskt" orien-

terad: nu blir den väsentligen en uppgörelse med den grunda humanistteologien i Rashdall's bekanta arbete.

På den nytestamentliga teologiens mark röra sig även den sista av den andra avdelningens uppsatser, utgivarens, E. G. Selwyn's, egen om "The Resurrection", i vissa avseenden den djärvaste och mest intresseväckande i samlingen. Då han oförbehållsamt behandlar den Uppståndnes uppenbarelser som visioner, är väl detta ägnat att väcka opposition från konservativare teologer inom den högangelikanska rörelsen, men i det väsentliga ter sig hans framställning dock som ett försök att på nytt hävda och från religionspsykologisk ståndpunkt motivera den objektiva visionsteorien. Det nya är sammanställningen mellan den Uppståndnes uppenbarelser och de erfarenheter, vilka äro kända från de stora mystikernas liv, de himmelska syner och röster, som ingrepo i profeternas liksom i S:ta Therasas, Johannes av Korset's, Juliana av Norwich's och många andras liv. Dessa erfarenheter ha i den mystiska litteraturen blivit underkastade en ingående analys — mystikerna kände också själva väl till de kriterier, som skilde olika slag av uppenbarelser åt, och bestämde deras värde. Hit hör bl. a. deras efterverkan: vid de "äkta" uppenbarelserna avlöses snart fruktan av en förnimmelse av frid och glädje, de få en djupgående betydelse för livets hela inriktning, den kallelsekaraktär, som tillägges dem, verifieras av deras inverkan på karaktären och förmågan att gå den anvisade vägen. Här finner förf. verkligen en objektiv mätare för dessa erfarenheters religiösa värde, och han hävdar dennas tillämplighet även på lärjungarnas visioner. Men å andra sidan finner han, att ingen visionsteori ensamt kan förklara den nya förvissning om den Korsfästes liv och seger, som omskapade lärjungarnas sinnen, och inför den tomma gravens faktum stannar denna "kritiska katolicism" i vördnad och tillbedjan¹⁾.

Behandlingen av kyrkan och sakramenten i den tredje avdelningen ar karakteristisk både genom vad som där säges och genom vad som utelämnas. Kännbar är särskilt bristen på varje egentligt försök

¹⁾ "We do not know what are the potentialities of matter when indwelt by the soul of the son of God, though we can well believe that in such a case it is exempt from the sentence of corruption. What faith claims is that, in embodying the manhood of God incarnate, the whole course of physical evolution reached its highest destiny, and through the conquest of death passed over into forms of energy as yet unguessed. Into the mystery of that mode of being only the heart of the worshipper can penetrate; and its only language when it does so is that of St. Thomas, MY LORD AND MY GOD".

att formulera ett exakt kyrkobegrepp. Milner-White's "The Spirit and the Church in History" är snarast en vältalig hymn till den "katolska" kyrkan som Andens boning och redskap, som dess "sakrament", men den går icke på djupet och ger ingen klar definition på vad man menar med en katolsk kyrka: stundom skymtar den gamla anglikanska, exklusiva tankegången om kyrkan som ett träd med endast tre äkta grenar, men andra uttalanden ge vid handen, att förf., liksom de övriga essayisterna, känner denna teoris ohållbarhet. Milner-White är ej fri från en viss insulär överskattning av den engelska kyrkans providentiella ställning och uppgift. De brännbara och även praktiskt betydelsefulla frågorna om det kyrkliga ämbetets och episkopatets ställning och betydelse som den sanna kyrkans kriterier upptas icke till behandling. Måhända ligger orsaken däri, att man här är medveten om en viss oklarhet, kanske bidrar också, att dessa problem för den nutida, liberala högkyrkligheten förlorat åtskilligt av den aktualitet, de ägt för tidigare släkten. Tyngdpunkten har nu avgjort förflyttats till den sakramentala fromhetens område. Professor A. Hamilton Thompson skriver om "The Reformation"; det viktiga ämnet får en sakligt värdefull, men i hög grad ensidig behandling. Tonvikten faller helt på den förändring av kyrkans yttre ställning och vilkor, som karakteriserar "The Anglican solution". Att rörelsen i sin helhet är begriplig blott som en religiös pånyttfödelse, tycks icke ha gått upp för författaren. N. P. Williams' uppsats om "The Origin of the Sacraments" hör till de mera uppmärksammade i samlingen. Bortsett från ett ganska vilseledande försök att karakterisera den protestantiska uppfattningen av sakramentens ställning i kyrkolivet, innehåller den en vederhäftig och lärorik uppgörelse med försöken att härleda sakramenten från mysteriereligionernas inflytande på kristendomen. Men i sitt energiska hävdande av både nattvardens och dopets evangeliska ursprung slår han något över målet. Hans argumentation är typisk för en viss, förut påpekad tendens i hela boken att läsa in så mycket som möjligt av den utvecklade "katolska" kristendomen i de nytestamentliga skrifterna. I sin iver att hävda instiftelseberättelsens autenticitet lägger han sålunda en onödig tonvikt på själva upprepning-befallningen. Och då han erkänner, att denna i sin traditionella form blott har en ganska osäker ställning i texterna, gör han ett misslyckat försök att finna en ersättning härför i Mark. 14: 25: "Sannerligen säger jag eder: Jag skall icke mer dricka av det, som

kommer från vinträd, förrän på den dag, då jag dricker det nytt i Guds rike“ (Matt. 26: 29; Luk. 22: 18). Med en egendomlig omtolkning av den eskatologiska skolans uppfattning av den heliga måltidens ursprungliga betydelse vill han här finna en hänsyftning på dess framtida begående i kyrkan. Det skulle vara synnerligen olyckligt, om instiftelseperikopens betydelse sålunda skulle anses bero på förekomsten av någon direkt upprepningbefallning. Även om förekomsten av en dylik ej skulle kunna bevisas, har detta enligt min uppfattning blott en underordnad betydelse. Redan det faktum, att Herrens högtidliga måltid med lärjungarna i den natt, han blev förrådd, måste anses tillhöra det äldsta åtkomliga skiktet i det evangeliska berättelsestoffet, synes otvetydigt ge vid handen, att den urkristna församling, vars åskådning och fromhetsliv detta skikt återspeglar, på det närmaste förband denna berättelses innehåll med sin egen heliga måltid: i denna mening måste instiftelseberättelsen betraktas som en ætiologisk kultberättelse, men därmed är ingen dom fälld över dess historiska trovärdighet. Tvärtom gör den kristna kultmåltidens egendomliga karaktär det mycket sannolikt även från historisk-kritisk synpunkt, att den tagit intryck av en bestämd historisk handling, en ”stiftelse“ — därmed är å andra sidan icke sagt, att detta skulle vara dess enda upphov. Lyckligare synes Williams vara i sitt försök att hävda Jesu egen användning av Johannesdopet, vilket genom lärjungarnas erfarenhet vid någon av den Uppståndnes uppenbarelser fått en ny, pneumatisk innebörd, som den faktiska utgångspunkten för kyrkans doppraxis.

I hög grad typiskt är, att samlingen avslutas med en uppsats, där nattvardens innehåll och värde för den nutida kyrkans fromhetsliv behandlas av en lekman, W. Spens (fellow vid Corpus Christi College, Cambridge). Han stannar vid offret och den verkliga närvaron som nattvardsläranas huvudpunkter. Framställningen av ”The Eucharistic Sacrifice“ innebär förvisso icke något försök att återuppliva mässoffersläran i dess grövre form. Om han också lägger en för oss något främmande tonvikt vid den rituella handling, varigenom ”the Church’s ministers solemnly invest our Lord’s death with an expiatory significance“, och därvid förlorar sig i spekulationer av rätt så teknisk art, vill han dock i grunden föga annat än hävda nattvardens karaktär av att jämväl vara en framställande handling, som bringar Herrens offerdöd till uttryck och gör den närvarande som en levande verklighet —, men då tanken om den troendes

gemenskap med Herren är väsentlig för nattvarden, öppnas här också möjligheten för den kristne att ingå i sin Herres offer, att uppgå i Hans fullkomliga självhängivelse. Även framställningen av "the Real Presence" har i någon mån prägeln av en subtil spekulation över ting, som städse gäcka språkets uttrycksmöjligheter. Men det är intressant att iaktta, hur förf. har vida mer gemensamt med de lutherska bekännelseskriaternas än med skolastikens nattvardslära. Snarast ha vissa uttryck en måttfullt calvinsk färg. Snarast finner han sin ståndpunkt återgiven i det av biskop Temple präglade uttrycket "convaluation" eller "transvaluation". För att kunna göra rättvisa åt den sakramental tankens plats i nutida anglikansk teologi är det nödvändigt att å ena sidan komma ihåg, vilken roll de heliga handlingarna här spela i kyrkans praxis, å den andra att se den speciella sakramentsläran i samband med den allmänna uppfattningen av materien som det gudomligas hölje och uttryck, en uppfattning som har förbindelselinjer såväl till romantikens oändlighetsmystik som till den kristna inkarnationstanken. Mycket belysande är i detta sammanhang ett ord av N. P. Williams: till sakramentstankens motståndare kan det svaras, "that God has never told us that He cannot or will not work spiritual effects through matter or the phenomenal world; that unless we are prepared to accept a Deistic or Manichaeic dualism, He is doing so every day through His immanent Real Presence in the vast multiform sacrament of the visible universe".

Den väsentligaste anmärkning, som kan göras mot essay-samlingen i dess helhet, synes mig vara den genomgående oklarheten i fråga om innebörden i begreppet "katolsk". Denna oklarhet går i själva verket igenom hela den nyare anglikanska teologiens historia. Men av en "kritisk katolicism" hade man snarast väntat sig ett allvarligt försök att på denna punkt reda ut begreppen. I stället skulle man kunna uppvisa, hur essayisterna laborera med två olika katolicitetsbegrepp. Å ena sidan gör man anspråk på att uppsamla och kritiskt bearbeta det äkta kristna arvegodset i dess helhet, å den andra använder man det katolska namnet för att utmärka en viss kristen fromhetstyp, bestämd framför allt av sakramentens centrala plats samt av ett asketiskt betonat helighetsideal. Nu torde det kunna uppvisas, att såväl inom den odelade västerländska kyrkan som särskilt inom den anglikanska kyrkan under tidigare århundraden denna typ stått sida vid sida med andra typer, vilka uppvisa andra känne-

tecken, typer vilka äro att föra till profetiska linjen i kristenhetens historia snarare än till den mystiska, och vilka få sin konsekventa utgestaltning inom reformationens kyrkor. Den påtalade dubbelheten i fråga om katolicitetens begrepp medför en betänklig förträngning av hela orienteringen. Betonandet av den speciellt "katolska" religionstypen skapar en känsla av samhörighet med den romerska kristenheten, samtidigt som den kritiska inställningen måste avvisa påvekyrkans anspråk. Den katolska tanken i vidare mening kräver erkännande av de reformatoriska kyrkornas andel i det kristna arvet, men samtidigt leder den snävare föreställningen om en speciellt katolsk religionstyp till att underkänna dessa kyrkors anspråk på att räknas som likaberättigade arvingar i den kristna traditionen. Särskilt i förhållande till kontinentens och nordens evangeliska kyrka brister mycket både från "katolsk" och "kritisk" ståndpunkt. Genom att formulera det problem, som uttryckes i dessa ord, har den nya liberala högkyrkligheten i England emellertid givit ett betydelsefullt bidrag till den samtida teologiska diskussionen inom alla kristna samfund — i skilda länder synas allt flere kristna tänkare ledas till att erkänna detta problems centrala ställning. Men de anglikanska teologerna å andra sidan behöva från kontinentens och nordens kyrkor lära sig att fatta problemet i hela dess vidd och att inse, huru långt de själva ännu äro från dess lösning.

YNGVE BRILIOTH.

GEORG WOBBERMIN, Wesen und Wahrheit des Christentums. Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. III. Leipzig 1925.

Med denna femhundra sidor starka skrift fullbordar Wobbermin sin imponerande systematiska trilogi, vars första del, *Die religionspsychologische Methode in der Religionswissenschaft und die Theologie*, utkom redan 1913, och vars andra del, *Das Wesen der Religion*, följde 1921.

Efterföljande rader äsyfta icke att mera ingående granska verkets nu utkomna del utan snarare att angiva den ram, inom vilken framställningen är inställd, och den allmänna teologiska intention, som uppbär trilogin i dess helhet.

Wobbermin tröttnar icke på att betona vikten för den systematiska teologin av den *religionspsykologiska* metod, som han närmare karakteriserar genom bestämningen "religionspsykologisk cirkel". Utgångspunkten tages i den individuella religiösa erfarenheten, därifrån går betraktelsen över till främmande religiöst liv, härigenom skärpes blicken för den specifikt religiösa halten, och betraktelsen går tillbaka till det egna religiösa medvetandet. "Cirkeln" i tillvägagångssättet, som Wobbermin själv framhäver och som han anser vara oundviklig, ligger egentligen icke däri, att det är fråga om en i viss mening aldrig avslutad process eller om ett psykologiskt-historiskt ivartannat utan däri, att kriteriet på den egna religiösa erfarenheten sökes i historiska fenomen, vilka i sin tur utväljas och värderas efter normer, som äro hämtade från individens eget religiösa medvetande. (Jfr. a. a. I s. 405 f.). Men till grund för detta tillvägagångssätt ligger, såsom Wobbermin betonar, "schöpferisches Nacherleben oder Neuerleben" (a. a. II s. 8), och denna "produktiva inlevelse" innebär, att den religionspsykologi, varom här är fråga, icke är religionspsykologi i dess betydelse av (experimentell-)empirisk analys av det religiösa själslivet. Wobbermin understryker själv i olika sammanhang den nära frändskapen mellan den speciella form av religionspsykologi, han metodologiskt företräder, och den husserlska fenomenologins metodologiska princip. Såsom W. Mundle i "Die religionspsychologische Methode Wobbermins und die Phänomenologie" (Z Th. K. 1924, s. 245 ff.) påpekat, föreligger emellertid den principiella skillnaden häremellan, att medan religionen för fenomenologin principiellt betyder ett formalt allmänbegrepp—gemensamhetsbeteckningen för vissa, varandra berörande fenomen — föresvävar Wobbermin ett religiöst ideal- eller -normbegrepp; medan fenomenologin såsom *fenomenologisk* metod lämnar den religiösa sanningsfrågan åsido (även om den härmed söker förbinda en transcendental metod, som svarar mot giltighetsproblemet, jfr. R. Winkler, *Phänomenologie und Religion* s. 63 ff.), har sanningsfrågan en primär betydelse för Wobbermins religionspsykologiska metod. Även om trilogins andra del betitlats blott *Das Wesen der Religion* (jfr. *Wesen und Wahrheit des Christentums*), så utesluter icke detta, att sanningsfrågan, sakligt sett, anger riktlinjen jämväl för den religionspsykologiska undersökningen av religionen i dess helhet. I själva verket har just religionens sanningsfråga stått i centrum för Wobbermins intresse, alltsedan han genom programskriften *Theologie und Metaphysik*, banade sig väg ur den ritschlska inställ-

ningen med satsen: "teologi är omöjlig utan metafysik"; ty metafysik betyder här tros metafysik eller, såsom Wobbermin numera hellre uttrycker samma sak, trons ontologi, d. v. s. hävdandet av en metafysik-religiös verklighet såsom korrelerat till den religiösa erfarenheten och därmed såsom svaret på frågan om religionens sanning. Så nödvändigt det är, att den religiösa sannings- eller verklighetsfrågan oavkortad kommer med i den religionspsykologiska metoden, ifall denna överhuvud skall kunna göras fruktbar för den systematiska teologin, synes man kunna ifrågasätta, huruvida det under dessa förhållanden verkligen är ändamålsenligt att så starkt som här sker betona metodens "religionspsykologiska" karaktär. Det är nämligen tydligt, att förf. själv använder termen "religionspsykologisk" metod blott under förbehåll; han är fullt på det klara med att begreppet religionspsykologi här icke fattas i dess gängse betydelse såsom värderingsfri, icke-normativ förståelse utan principiellt har normativ karaktär. Är det verkligen en fördel, kan man fråga, att låta begreppet religionspsykologi sålunda samtidigt täcka dels ett normativt, dels ett icke-normativt betraktelsesätt av religionen? Är Wobbermins "religionspsykologiska" metod till sist något annat än en historiskt-religionshistoriskt fördjupad förståelse och värdering av den religiösa erfarenheten, och betyder "cirkeln" i denna metod något annat den — i och för sig riktiga och betydelsefulla — insikten, att religionens norm- och sanningsfråga aldrig kan lösas rationellt eller historiskt utan endast på grundvalen av ett personligt-subjektivt, i denna mening irrationellt avgörande? Viktigare än ett dylikt terminologiskt spörsmål är emellertid frågan om metodens reella handhavande och den innehållsbestämmdhet, som den skänker den systematiska ståndpunkten.

Ur denna synpunkt äger Wobbermins "religionspsykologiska" metod sitt särskilda intresse inför ett svenskt teologiskt forum, och det därför att ett likartat systematiskt tillvägagångssätt redan tillämpats inom svensk teologi, oberoende av Wobbermin och före honom, nämligen i N. J. Göranssons *Undersökning av religionen* och *Evangelisk Dogmatik*. På tvenne metodologiskt centrala drag i dessa stort anlagda undersökningar skall uppmärksamheten riktas, vilka direkt svara mot Göranssons här genomförda strävan att på en gång fatta den kristna tron i dess renhet och ursprunglighet och att inställa trosförståelsen i ett större religionspsykologiskt och religionsfilosofiskt sammanhang. Det ena av dessa drag hänför sig till frågan om

trons själsliga betingelser och lagarna för dess växt och mognad: förf. nöjer sig icke med att betrakta tron blott såsom ett givet själsligt faktum eller blott uppifrån, såsom ett Andens verk i människan, utan nalkas den därjämte och väl framför allt nerifrån och tar sikte på dess själsliga betingelser, idet att tron fattas såsom subjektivt utgående från ett slags andlig "instinkt", som kan framträda med inspirativ kraft hos benådade personligheter, religionens människor i eminent mening, i benådade ögonblick¹). Det andra i detta sammanhang betydelsefulla draget är, att den subjektiva synpunkten, när det gäller den religiösa erfarenhetens innehållsbestämmdhet och religionens sanningsfråga, (som för Göransson har lika primär betydelse som för Wobbermin), kompletteras med en objektiv-historisk synpunkt, enligt vilken man har att uppsöka höjdlägena av den religiösa inspirationen i historien, för att genom förståelsen av dessa rikta sin egen inblick i tron och dess frälsningsinnehåll. Är icke detta i sak detsamma som Wobbermins "religionspsykologiska" cirkel? På grund av denna metodologiska likhet skulle det vara en ur metodens egen synpunkt viktig uppgift att en gång jämföra de teologiska resultat, till vilka de båda teologerna ledas och att söka besvara frågan, i vilken mån divergerande och konvergerande slutsatser sammanhånga med den gemensamma "religionspsykologiska" metoden eller bero på faktorer av annan karaktär — en intressant uppgift, som i detta sammanhang emellertid endast kan antydas.

Vad Wobbermins egen ståndpunkt i *Wesen und Wahrheit des Christentums* beträffar, bestämes denna genomgående av strävan att genom kritisk, "produktiv inlevelse" skilja tillfälligt och väsentligt i olika kristendomstolkningar och att tillgodogöra sig sanningsmomenten i motsatta teologiska riktningar och skolor. Härigenom får framställningen en anmärkningsvärt måttfull och irenisk karaktär, som, sådan den nuvarande andliga situationen är i förf:s hemland, torde vara ägnad att för ögonblicket i viss mån försvaga verkan av hans förkunnelse, men som sakligt är så mycket värdefullare; ty det "ire-

¹) Samma grundsyn möter jämväl i Göranssons bidrag i *Teologiska studier*, tillägnade Erik Stave (a. a. s. 29 ff.) och i uppsaten i skriften *Till Ärkebiskop Söderbloms sextioårsdag*, "Positiv kristen tro i vår moderna kultur", där tron bestämes såsom "ett utflöde från medvetandets omedelbara sanningsåtrå" och psykologiskt härledes ur vissa "andliga livsbehov". Blott är att märka, att *accenten* här avgjort förskjutits från den psykologiska betraktelsen såsom sådan till trons gudomliga väsenshalt eller till det "andliga livsinnehållets frigörande och frälsande kraft". (a. a. s. 192 ff.).

niska“ draget betyder icke eklekticism eller ett halverande med motsatta principer, utan det framgår av bemödandet att fatta den teologiska debatten såsom ett positivt samarbete och att genom koncentration omkring det andligt-väsentliga reducera sekundära mot-sättningar till deras rätta värde. Men det ligger i sakens natur, att ett arbete, som vill vara ett inlägg i den teologiska diskussionen om kristendomens väsen, och som följaktligen tar ställning till den av Schleiermacher-Ritschl bestämda teologiska utvecklingen, icke kan undgå att först och sist bestämmas av psykologismens och historicismens problem.

Ifråga om historicismen söker Wobbermin att under fullföljande av Ritschls koncentration till den historiska uppenbarelsen undvika den trons relativisering, som ligger i teologins begränsning till vad Karl Barth pregnant kallar den “horisontala“ linjen, samtidigt som han vill undvika Barths egen radikala dualism mellan tro och historisk forskning. Av intresse på denna punkt är att Wobbermin numera tar ett visst avstånd från sin tidigare bekanta distinktion mellan “Geschichte und Historie“ (a. a. III s. 295 f. not 1), samtidigt som han alltfort gör gällande, att den religiösa erfarenheten utan att beröras av den historiska kritiken kan vinna en “omedelbar“ beröring med den bibliske Kristus. I verkligheten skiljer Wobbermin härvid på liknande sätt som Herrmann mellan ur trons synpunkt avgörande och icke-avgörande, “åskådliggörande“ drag i den nytestamentliga kristusbilden, och de här angivna “avgörande“, trosväckande dragen svara också mot Herrmanns bestämning av Jesu “inre“ liv, men med den viktiga skillnaden, att den levande Kristus eller Kristi “Erhebung zum Vater nach erlittenem Kreuzestode“ (a. a. s. 294) här omedelbart hänföres till bilden av den historiske Kristus (utan tvivel gör sig här gällande ett direkt inflytande från Martin Käblers *Der sogenannte historische Jesus*. Men ännu i Wobbermins skrift *Der christliche Gottesglaube* sammanfaller det “väsentliga“ i den nytestamentliga kristusbilden med Herrmanns “Jesu inre liv“ a. a. s. 131). Att någon *principiell* lösning av problemet tro och historia eller av problemet: blott historiskt och överhistoriskt i historiens livsström härmed icke är vunnen, visar emellertid Wobbermins egen framställning otvetydigt, idet att kriteriet på den enskildes visshet att i kristusbilden verkligen ha mött Guds uppenbarelse till sist sammanfaller med vissheten om det religiösa värde, som den gudssökande och frälsningsbehövande människan kan finna i kristusbilden (a. a. s. 296),

d. v. s. problemet kan enligt Wobbermin lösas blott individuellt-subjektivt och praktiskt på samvetsavgörelsens väg. Också den omedelbara beröringen med de "avgörande" dragen i den nytestamentliga kristusbilden rymmer följaktligen principiellt motsättningen mellan uppenbarelselalten och den historiska relativitetens form. Ur tankens synpunkt förblir också denna "omedelbara" erfarenhet ett "vågstycke", och den anstötens möjlighet, som härmed är förhanden, övervinnes icke principiellt, huru mycket man än betonar "die in die Gegenwart hineinreichende Fortwirkung der geschichtlichen Wirk-samkeit Jesu Christi" (a. a. s. 274), och huru betydelsefull denna hänvisning än är ur psykologisk-genetisk synpunkt. När Wobbermin själv i detta sammanhang uttryckligen framhäver den från all historisk visshet oskiljaktiga relativiteten och sluter, att den kristna tron icke kan grundas på en dylik insikt, emedan tron ligger över allt relativt och hypotetiskt och hänför sig till det obetingade, så är denna slutsats ett adekvat uttryck för den kristna trons egen visshet: men det bör samtidigt betonas, att tron aldrig äger denna visshetens skatt annat än i den historiska relativitetens lerkärl. Också i den meningen gäller i verkligheten Luthers tal om Gud såsom den i Kristi mänsklighets ringhet på ett *fördolt* sätt uppenbarade Guden. (Sicut divinitas fuit velata sub carne infirmitatis: ita opera eius fuerent velata infirmitate passionis. W. A. 3, s. 547).

Till Schleiermacher står Wobbermin i samma dubbelförhållande av enhet och spännig som till Ritschl; och är tendensen till historicism den risk, som han söker undvika i fullföljandet av Ritschls religiösa värdering av historien, så är tendensen till subjektivitism den risk, han bemödar sig att övervinna under fullföljandet av Schleiermachers metodologiska hänvisning till den individuella religiösa erfarenheten. Också ur denna synpunkt gör Wobbermin gällande det subjektiva och det objektiva såsom ett ofrånkomligt ivartannat i trons liv, men medan Skriften för Schleiermacher blir sekundär i förhållande till den subjektiva religiösa erfarenheten (jfr. *Der chr. Glaube* § 128), är det tydligen Wobbermins mening, att Skriften såsom "uppenbarelseurkunden" (M. Kähler!), sakligt sett, är det primära i förhållande till den subjektiva erfarenheten. Emedan relationen till den levande, i Kristus gripbare Guden icke kan grundas och uppehållas genom något annat än Gud själv, d. v. s. genom Guds uppenbarelse, "so fordert", förklarar Wobbermin i denna anda, "die religionspsychologische Betrachtung einen biblischen Kanon heiliger, d. h. auf die

Offenbarung Gottes zurückgehender Schriften. (a. a. s. 134) ¹⁾. Givetvis genombrytes den logiska cirkeln med avseende på normen för den religiösa erfarenheten icke heller genom denna "fordran", (något som förf. icke heller menar) så mycket mindre som också Skriften såsom *historisk* urkund restlöst tillhör det relativas och betingades sfär. Också vissheten om trons objektiva grund i Skriften eller vissheten om identiteten mellan Guds uppenbarelse och skriftordet förutsätter följaktligen samvetsavgörelsens subjektiva betingelse. Men om Wobbermin sålunda trots sin strävan att sakligt underordna den subjektiva erfarenheten under Skriften såsom den objektiva trosväckande faktorn, formellt-logiskt sett, alltfört tillhör samma subjektivitetenslinje som Schleiermacher, skall samtidigt framhävas, att hans bemödande att undvika trons upplösning i blott mänskliga faktorer, genom att ange en trons transsubjektiva, gudomliga grund, företräder en just i det nuvande läget synnerligen betydelsefull teologisk intention. Den fasthet, teologien obetingat behöver, kan icke vinnas på det blott mänskligas "horizontala" linje, och det ges intet mera sammanfattande uttryck för den det ändligas ändlösa relativism genombrytande "vertikala" linjen än *Ordet* eller Skriften såsom urkunden om Guds handlande i mänskligheten och för mänskligheten. Det är en angelägen uppgift för den systematiska teologin att icke blott hålla trons synkrets vid genom att hävda den "allmänna" gudsuppenbarelsens verklighet utan att också och med icke mindre allvar hävda verkligheten av Guds "särskilda" uppenbarelsehistoria och tron på Skriften såsom denna särskilda uppenbarelsehistorias särskilda hävder. "Bibels inspiration" är i enlighet härmed icke att likställa med en religiös inspiration i allmänhet; också här är åtskillnaden mellan "allmän" och "särskild" att på allvar göra gällande — men givetvis icke på annat sätt än i *trosutsagans* form. Väjer tron icke undan för den obekväma insikten, att Gud blott på ett *fördolt* sätt uppenbarar sig i mänsklighetens liv — en fördoldhet, till vilken jämväl hör den historiska osäkerheten och Skriftens mänskliga "förnedringsgestalt", så måste tron samtidigt, om den icke skall förlora sig själv,

¹⁾ Denna synpunkt har förf. förövrigt energiskt gjort gällande redan i skriften *Grundprobleme der system. Theologie*, ehuru han där, på ett sätt som lätt kan misstolkas sökt "beviset" för kristendomens sanning eller den "utslagsgivande" auktoriteten på det sedligt-religiösa området i de första lärjungarnas vittnesbörd, i vilket "bevis" Kristi religiöst-sedliga medvetande infogas blott såsom ett "delmoment". (a. a. s. 18 ff. 43).

göra fullt allvar av vissheten, att det är *Gud*, som verkligen uppenbarar sig och i det fördolda verkligen träder människan till mötes. De båda extremen: verbalinspirationsläran såsom trons "fasta" punkt och den omedelbara subjektiva, religiösa upplevelsen såsom vilande i sig och ägande sin "fasthet" uteslutande i sin egen intensitet och styrka, äro för den evangeliska tron lika ödesdigra, och de måste övervinnas på den vägen, att andelivet, det av Gud skapade andelivet, vars väsenhalt är ett med Gud eget eviga liv, av teologin fattas såsom en verklighet, lika objektiv som någonsin ett empiriskt konstaterat eller ett logiskt-matematiskt demonstrerat objekt. Detta betyder, att den för tron självklara sanningen om det andliga såsom det i egentlig mening verkliga av teologin skall tillämpas så, att *Andens* verkande i Skriften, i kristusverkligheten och i kristenhetens historiska framåtgående och uppåtstigande linje, fattas såsom den objektiva grund, på vilken tron vilar, huru oförytterlig den omedelbara religiösa erfarenheten samtidigt skall erkännas vara. Även om det varit att önska, att Wobbermin tydligare utfört tanken på den objektiva faktorn i tron i denna riktning, är det likväl omiskännligt, att vad han syftar till är att tillgodogöra sig det religiösa värdet i *Luthers* livfulla syn på Ordet såsom den allena tros- och samfundsbyggande makten, fylld av gudomlig energi.

I verkligheten betraktar Wobbermin Schleiermachers metodologiska nyinsats såsom så omistlig, just emedan han i den finner en förnyelse av *Luthers* "kopernikanska" omvälvning, i kraft av vilken Gud och tron ömsesidigt hänvisa på varandra. "Är din tro rätt, så är även din Gud den rätte" (Jfr a. a. s. 447 ff.), samtidigt som tron, objektivt sett, är en verkan av Ordet; och det systematiskt teologiska ideal, som föresvävar honom, är ingenting mindre än att till en enhet förbinda Luther, (Kant), Schleiermacher och Ritschl, så att varderas värdefullaste teologiska intentioner tillvaratagas och föras vidare i anknytning till den nya tidens särskilda andliga läge. *Wesen und Wahrheit des Christentums* kan ur denna synpunkt betraktas såsom Wobbermins egen praktiska tillämpning av programmet i "Luther, Kant Schleiermacher und die Aufgabe der heutigen Theologie" (Z. Th. K. 1924, s. 104 ff.), även om i denna uppsats Kant på grund av särskilda förhållanden väl mycket kommer i förgrunden och Ritschl träder allt för mycket tillbaka och bedömes övervägande negativt.

Ett vackert exempel på den ireniska, syntesen eftersträvande karak-

tär, som utmärker Wobbermins kristendomstolkning, är framställningen i Kap. V av kristenhetens gemensamma tro (a. a. s. 187 ff.), där förf. bemödar sig att utifrån den luthersk-reformatiska grunderfarenhetens centrum förstå och arbeta fram de religiösa värdena och motiven i den splittrade kristenhetens gemensamma dogmatisk-religiösa arv. Denna utredning äger samtidigt ett medvetet praktiskt syfte; det ligger, såsom förf. betonar, i rak linje med den "religionspsykologiska" metodens "produktiva inlevelse", när man medvetet eftersträvar att begränsa de konfessionella motsatserna till de principiellt avgörande momenten, för att därigenom mildra bitterheten i den alltid ofrånkomliga spänningen och för att i stället så mycket starkare understryka det enande och gemensamma med avseende på trons grundval. Härigenom framträder Wobbermins storstilade undersökning såsom en insats av betydande värde icke blott på det fackteologiska området utan även på det praktiskt-kyrkliga livets område — ett nytt värtaligt vittnesbörd om den växande tendensen inom nutida tysk teologi att söka gemenskap med det konkreta religiösa personlighets- och samfundslivet med dess interna och interkonfessionella problem.

TORSTEN BOHLIN.

DANSK SYSTEMATISK TEOLOGI

EDUARD GEISMAR: Etik. København 1926.

PAUL BRODERSEN: Den kristne tro på den levende Gud og det videnskabelige årsagsprincip. København 1925.

H. FUGLSANG-DAMGAARD: Videnskabelig og kristelig livstydning. København 1925.

N. H. SØE: Kristelig gudstro og videnskabelig verdensforklaring. København 1925.

Främst i raden av dansk systematisk teologi under de sista åren bör nämnas professor E. GEISMARS framställning av den kristna etiken. Det som genast faller i ögonen och är ägnat att framkalla den mest oförbehållsamma tillfredsställelse är den avgjordhet, varmed all s. k. ändamålsetik här tillbakavisas. Geismar är fullt på det klara med, att den kristna etiken är *sinnelagsetik*, och denna insikt har han låtit behärska hela framställningen. I detta avseende skiljer sig hans arbete fördelaktigt från de allra flesta behandlingar av den kristna etiken. Ty även om man naturligtvis icke kunnat förbise, vilken vikt kristendomen vid det etiska bedömandet lägger på sinne-

laget, så har man dock i allmänhet ej kunnat frigöra sig från den överväldigande tradition, som i sista hand orienterar etiken utifrån ändamålet.

I en första kortfattad del konfronteras den kristna etiken med den humana etiken. Vissa förutsättningar äro härvid gemensamma, så till vida som båda bygga på samvetslivets psykologiska fakta. Olikheten inträder, då den humana etiken helt vill bortse från det religiösa momentets betydelse för det etiska både med hänsyn till moralens grundvalar och det etiska kravets innehåll, under det att den kristna etiken i båda dessa avseenden leder det etiska tillbaka till dess religiösa rot. Härtill kommer, att det kristna gudsförhållandet visar sig vara ett kraftigt etiskt motiv.

Arbetets centrum utgöres av andra delen, vilken ägnas åt behandlingen av "det kristna sinnelaget". Då det är gudsförhållandet, som präglar det kristna sinnelaget och ger det dess etiska kvalitet, måste utgångspunkten tagas i tron på Gud, sådan han uppenbarat sig i Kristus. I första hand visar sig det kristna gudsförhållandet vara ett liv i vaksamhet och bön. Men även det utåtriktade livet erhåller sin grundprägel under inflytande av gudsförhållandet: gudstjänsten och kärleken till nästan framgå omedelbart ur tron. — Är kärleken det utmärkande för det kristna sinnelaget, så är synden till sitt väsen själviskhet, detta att söka sitt eget, att leva för sig själv. Genom denna religiösa uppfattning av syndens väsen har kristendomen fått ett djupare grepp om dess etiska innebörd än de uppfattningar, som vilja återföra synden på kroppsligheten eller grunda den på ovetenhet, metafysisk nödvändighet eller på orättfärdiga samhällsförhållanden. Det kristna sinnelaget har sin tillvaro i ett beständigt övervinnande av de inre och yttre hinder, som resa sig mot gudsförhållandets genomförande. Därför samlar sig kristendomens etiska krav till sist i helgelsekravet.

I hela denna avdelning är författaren angelägen att hålla sig nära intill det faktiska kristna livet i dess etiska yttringar. Denna tendens, som redan påtryckt framställningen av det kristna sinnelaget en viss religionspsykologisk prägel, understrykes än ytterligare, då denna del avslutas med ett kapitel, tecknat efter det genetiska schemat: "det kristna sinnelagets tillblivelse, fortsättning och fulländning."

Den tredje och sista delen, som till omfånget är den största och upptager åtskilligt mer än halva boken, ägnas åt frågan om "det kristna sinnelagets genomförande" i livets olika förhållanden. Ymnigt strömmar här det konkreta material till, som man av ålder velat finna behandlat i en etik. Här diskuteras genomförandet av det kristna sinnelaget i familjelivet, i det socialt-ekonomiska, allmänt kulturella, nationella och kyrkliga livet; här upptagas så ömtåliga frågor som om kristendomens ställning till det på makt och rätt grundade samhällslivet och författaren söker till och med att giva kristna riktlinjer för rättens utövande inom trängre och vidsträcktare livssfärer. Det är en rikedom av betydelsefulla tankar, som möter

läsaren. Författaren framträder här såsom den allsidigt bildade personligheten och såsom den erfarne själasörjaren, som icke underkastar frågorna någon schablonmässig behandling, utan sunt och träffande avväger de olika intressena mot varandra. Men å andra sidan får framställningen härigenom lätt över sig en viss tillfällig och kasuistisk prägel — något som för övrigt ligger i sakens natur, då man har att göra med dylika mer konkreta livsförhållanden.

Uppenbarligen stå vi här inför etikens vanskligaste uppgift, såvida man nu överhuvud taget skall låta detta vara en uppgift för etiken. Naturligtvis intaga dessa frågor en viktig plats i det etiska livet självt. Detta liv består ju av idel sådana konkreta situationer i vilka det gäller att bringa det etiska sinnelaget till genomförande, och det blir därför för det etiska medvetandet en huvudfråga, hur detta skall kunna ske och vad det etiska sinnelaget i varje särskild situation kräver av oss. Det är på denna fråga, som den populära uppfattningen väntar svar av etiken, och det är därför, som den överhuvud intresserar sig för densamma. Men därutav, att det är det etiska medvetandets uppgift att träffa den etiska avgörelsen i den konkreta frågan och den konkreta situationen, har man ej rätt att draga den slutsatsen, att detsamma måste vara den vetenskapliga etikens uppgift. Tvärtom är det lätt att inse, att detta både är en vetenskapligt olösbar uppgift och att det i lika mån kommer att äventyra det etiska och det vetenskapliga intresset. Det är icke i blindo, som författaren slagit in på denna väg. Han vet ganska väl, att han här i högre grad än vid problemens principiella behandling utsätter sig för kritik från avvikande uppfattningar. Men han har medvetet valt denna väg, emedan det för honom ter sig såsom en ännu viktigare uppgift att ingripa i den kulturellt-etiska utvecklingsprocessen. Den som vet, huru författaren med hela sin intensiva personlighet lever i de av den närvarande situationen ställda religiöst-etiska problemen, förstår också, vilket offer det skulle inneburi för honom att lämna dessa problem utanför etikens behandling. Och dock känner förf. så väl de med hans tillvägagångssätt förbundna riskerna, och de båda motsatta intressena hålla varandra så i jämvikt, att man mycket väl kan tänka sig den möjligheten, att han vid ett förnyat genomarbetande kunde slå in på den motsatta vägen och avstå från den mer kasuistiska delen av etiken.

Att etikens principlära kommit att intaga en så pass undanskjuten plats i jämförelse med den på det konkreta utförandet riktade framställningen har för övrigt sin speciella orsak däri, att författaren redan tidigare i sin religionsfilosofi behandlat den religiösa etikens principiella spörsmål, till vilken behandling detta arbete därför visar tillbaka. Emellertid vore det önskvärt, att författaren i en ny upplaga, utan hänsyn till att han i sin religionsfilosofi delvis föregripit uppgiften, unnar principfrågorna en mera ingående behandling, vilken här kan bli mera allsidig och självständig än då den skall inpressas i det religionsfilosofiska sammanhanget.

Under alla omständigheter har författaren med detta betydelsefulla arbete klart ådagalagt både nödvändigheten och möjligheten av att koncentrera den kristna etiken kring undersökningen av det specifikt kristna etiska sinnelaget, kärlekssinnelaget.

* * *

De tre arbetena av Brodersen, Fuglsang-Damgaard och Søe behandla alla ett och samma problem: förhållandet mellan den kristna transcendentstanken och vetenskapens immanenta orsaksprincip. Anledningen till att de med hänsyn till ämnesvalet sammanfalla med varandra, ligger däri, att de alla äro avsedda att utgöra "besvarelse af konkurrenceoppgaven for docenturet i systematisk teologi" i Köbenhavn under sistlidet år. Det uppställda ämnet var av följande lydelse: "Forholdet mellem den i den kristelige religiøsitet indeholdte transcendentensbevidsthed og det videnskabelige krav om en naturlig aarsagsforklaring". Vill man låta dessa skrifter vederfaras full rättvisa, får man ej bortse ifrån att de kommit till stånd under sådana omständigheter. Ty givetvis har det förhållandet, att undersökningarna utgå från ett på förhand fixerat ämne, satt sin prägel på dem. Varken i ämnesvalet eller i sättet att ställa frågan framtråda författarnas egenart. De ha sett sig ställda inför tvenne på förhand fixerade företeelser, det kristna transcendentmedvetandet och vetenskapens naturliga orsaksförklaring, och deras uppgift har inskränkt sig till att närmare karaktärisera dessas innebörd och bestämma förhållandet dem emellan: blott inom dessa gränser har det varit rum för deras rörelsefrihet.

BRODERSENS skrift tar sin utgångspunkt i det kristna transcendentmedvetandet. Samtliga väsentliga moment i den kristna tron — skapelse- och försynstron, förlossningen, bönen, Guds uppenbarelse i Kristus — vila på förutsättningen om Guds transcendent. För den kristna tron framträder Gud såsom en personlig kärleksmakt, som går oändligt utöver denna världen, som använder världen som medel för sitt syfte och som själv personligen verkar i världen för att genomföra sitt eviga kärleksändamål med av Gud skapade fria personliga väsen. — När nu den vetenskapliga världsförståelsen opererar med uteslutande immanenta, "naturliga" orsaker, uppstår frågan: vad blir det av Guds levande verkan, när vi överallt blott se kosmisk lagbundenhet och naturlig utveckling? Huru kan det kristna medvetandet, som i världen ser och finner Guds verkan, förlikas med det vetenskapliga medvetandet, som däri blott ser och finner naturliga orsakssammanhang?

Gentemot SCHLEIERMACHERS försök att i viss mån identifiera den gudomliga kausaliteten och naturkausaliteten, varvid såväl Guds transcendentens som hans verkans levande art kommer till korta, samt å andra sidan gentemot HERRMANNNS dualistiska uppfattning, för vilken den religiösa och den vetenskapliga betraktelsen äro oförenliga med varandra, och båda oundgängliga, varför vårt liv måste bli ett stän-

digt oscillerande mellan dessa varandra upphävande betraktelsesätt, gör förf. gällande, att problemets lösning måste sökas i den riktningen, att den naturvetenskapliga kunskapen icke ger oss verkligheten, sådan som den till sitt inre väsen är, och att det därför vid sidan av den finnes plats för en annan kunskap om verkligheten, som kommer dess eget inre väsen närmare, nämligen den religiösa betraktelsen. Denna tanke utföres nu vidare på de tre områdena, naturens, det personliga livets och historiens område.

Då kristendomen betecknar "naturen såsom Guds skapelse", så gör den gällande Guds transcendens, men ej i rumslig mening, ej heller i deistisk mening såsom naturens prima causa. I detta sammanhang ger förf. månget träffande uttryck åt den kristna gudsuppfattningens dynamiska (ej statiska) art. Emellertid faller huvudvikten på utredningen om orsaksbegreppet, och härvid går förf:s bemödande ut på att visa, "att vi för en verklig orsaksförklaring av naturens fenomen föras ut över det empiriskt givna, och att vi bäst finna den i tanken om Guds personliga verkan". Föreställningen om vad en orsak är ha vi från vår egen aktivitet; i vårt vilje- och handlingsliv veta vi oss själva vara orsak, och denna betraktelse överföra vi så till naturens område. Men den empiriska kunskapen om naturen för oss icke till verkliga orsaker i betydelse av det som åstadkommer fenomenen. I den empiriska kunskapen ha vi blott att göra med förknippningar av fenomenen i en bestämd ordning, det vill med andra ord säga, den vetenskapliga, empiriska naturbetraktelsen kan icke giva någon verklig orsaksförklaring till tingen. Då den enda direkta erfarenhet, vi äga av en verkande orsak är vår egen personliga viljeerfarenhet, så äro vi också enligt förf. nödsakade att söka den verkliga orsaksförklaringen till naturens företeelser i en personlig vilja och dess handlande. "Blott föreställningen om en personlig vilja kan giva oss en avslutande förklaring, vari våra frågor kunna finna vila. Vid en operonlig krafts verkan få vi nämligen icke något svar på, varför denna kraft verkar och varför den verkar just så. Blott det personliga handlandet, som är motiverat utifrån ett ändamål, ger oss en full och tillfredsställande förklaring" (sid. 51).

Gentemot denna tankegång, som hos förf. intar en rätt central ställning, resa sig emellertid ganska stora betänkligheter, och detta i lika hög grad från kristendomstolkningens som från den vetenskapliga orsaksprincipens sida. Vad först denna sistnämnda beträffar, så förhåller det sig ju otvivelaktigt så, att den empiriska kunskapen om naturen ej för oss till verkliga orsaker i betydelsen av det som åstadkommer fenomenen. Men då inställer sig genast den frågan, om icke förf. här i anslutning till vissa populära föreställningar godtyckligt skärpt orsaksbegreppet och givit det en innebörd, som den vetenskapliga kunskapen icke blott icke *kan* prestera utan som den *icke ens åsyftar*. Förf. konstaterar, att den empiriska kunskapen blott visar förknippningar av fenomen i en bestämd ordning. Men vad behöver naturvetenskapen utöver ett dylikt lagmässigt sammanhang?

Vad betyder orsaksprincipen annat än hävdande av detta sammanhang? Finns det någon anledning att därutöver söka efter "verkliga orsaker", som åstadkomma fenomenet? Ligger icke i denna tanke innesluten en rest av mytologiskt föreställningssätt.

Men icke mindre betydelsefull är den invändning, som måste riktas mot denna tankegång från kristendomstolkningens synpunkt. Härigenom uppkommer nämligen lätt den föreställningen, som om den kristna tron blott skulle vara en metafysisk hypotes, och att tron på Guds personliga verkan har sin förnämsta rättstitel däri, att den bättre än varje annan uppfattning ger en "verklig orsaksförklaring av naturens fenomen".

FUGLSANG röjer redan från begynnelsen, att han vill hava sitt arbete betraktat såsom ett *apologetiskt* inlägg. Han antyder att det teologiska tänkandet under det gångna århundradet i betänklig grad saknat intresse för "utåtvänd apologetik". Emellertid förefaller det, som om talet om den utåtvända apologetiken blott är ett mindre lyckligt uttryck för en fullkomligt berättigad tendens. Utan tvivel har man ofta förbrutit sig mot kristendomen genom att isolera den från det andliga livet i övrigt. Man har rivit bryggorna, som förbinda den med det mänskliga livet över huvud, man har isolerat den och behandlat den såsom en ö, som ligger där alldeles oåtkomlig. Vi behöva i detta sammanhang blott tänka på, i vilken isolering kristendomen framställdes inom den ritschlska teologien eller av "Erlangerskolan". Gentemot detta isolerande förfarande kan det icke för kraftigt protesteras. I de senare decenniernas teologi kan man också tydligt iakttaga en tendens till att vidga betraktelsen, att låta kristendomen inträda på sin naturliga plats inom andelivet.

Detta arbete på bredare basis får emellertid icke förväxlas med en utåtvänd apologetik. Felet hos de nämnda riktningarna bestod ej däri, att man hade för litet tilltro till apologetiken, utan just i isoleringstendensen. Det är till väsentlig del apologetiken, det apologetiska intresset, som så ofta berövar teologien dess vetenskapliga karaktär, och framkallar intrycket, som om det mera gällde försvar för en förutfattad mening än viljan att helt enkelt se det faktiska läget. Kristendomen och teologien kan endast hava gagn av, att en dylik komprometterande apologetik utrotas, och att teologien uppställer såsom sitt enda ögonmärke att helt enkelt framställa den kristna trons innebörd och mening.

En annan principiell fråga, där framställningen lider av en viss oklarhet, är frågan om normen för, vad som har att gälla som kristendom. Här vänder sig författaren mot medvetenhetsteologiens individualistiska utgångspunkt och söker övervinna dess subjektivism genom att hänvisa till kristendomen såsom ett socialt fenomen. Men så riktiga och betydelsefulla hans synpunkter här än äro, blir han själv principiellt stående på samma allmänna ståndpunkt som den teori, han bekämpar. Från den nuvarande kristna erfarenheten hänvisas man blott tillbaka till den "första kristna erfarenheten" sådan denna möter i

Nya Testamentets skrifter, med den enkla motiveringen: "liksom vattnet är renast, ju närmare det är källan, så måste också denna begynnelsestids kristna erfarenhet sägas vara den klaraste, djupaste och varmaste" (sid. 12). Väl känner förf. en viss osäkerhet inför frågan, om vår tids kristendom utan vidare kan identifieras med apostlatidens, men stannar dock vid satsen: "normen är Nya Testamentets kristendom". Kristendomsbetraktelsen blir därför genomgående statisk.

Med utgångspunkt härifrån blir uppgiften först och främst att analysera den kristna religiositeten med hänsyn till det däri inneslutna transcendensmedvetandet. Av synnerligt värde är, att förf. vid denna analys noggrant skiljer mellan transcendensbegreppets filosofiska och religiösa innebörd. Uraktlåtenheten att iakttaga denna skillnad är skulden till mycket av den oklarhet, som råder i dessa frågor. Det religiösa transcendensbegreppet är ej blott ett negativt begrepp eller ett gränsbegrepp utan det är en positiv realitet, som genombryter medvetandesimmanensen. Att kristendomen ej kan undvara det i denna mening transcendent, sammanhänger framför allt med dess erfarenhet av Guds kärlek och självmeddelelse i historien och med människolivets ofrånkomliga behov av en "krafttillförsel från transcendent källor". De immanenta krafterna i världen äro otillräckliga att tillfredsställa de djupaste mänskliga behoven. För att övervinna det mot den gudomliga viljan stridande måste det ske en kraftmeddelelse av transcendent art. Negativt uttryckt blir alltså resultatet: "Verden er sig ikke selv nok" (sid. 36).

Häremot står nu vetenskapens uppfattning om den immanenta lagbundenheten. Kravet på ett immanent kausalsammanhang gör ej halt vid den mekanisk-fysiska världens gräns, utan utvidgas till att omfatta även andelivet, och resultatet blir en universell determinism. Varje tanke på teleologi uteslutes.

Huru förhåller sig nu denna immanenta betraktelse till den transcendent? Genom en kunskapsteoretisk undersökning vill förf. påvisa, att orsaksprincipen ej är tillräcklig för att förklara tillvarons totalitet. Den absoluta nödvändigheten är den, som är uttryckt i den logiska identitetsprincipen. Men en dylik nödvändighetskaraktär tillkommer ej orsaksförhållandet, enär verkan ej kan analytiskt härledas ur orsaken. Vi iakttaga blott den konstanta lagmässigheten, men ej de "dolda krafterna". — Från rent vetenskaplig synpunkt är det oberättigat att utvidga orsaksprincipen till en universell determinism. Fastmer drives enligt förf. det vetenskapliga tänkandet självt att postulera en transcendent verklighet. Ej som om det skulle ha rätt att någonsin ta sin tillflykt till transcendent förklaringar. "Religionen fordrar blott, att vetenskapen skall lämna plats för det religiösa betraktelsesättet, ja hoppas, att den måhända i religionen skall komma att se en bundsförvant, som kan ge svar på problem, som vetenskapen väl ser, men ej kan lösa" (sid. 148). Det från vetenskapens synpunkt kontingenta utgör en hänvisning till det blott i

religionen tillgängliga transcendenta. Så kommer den religiösa begreppsbildningen att erbjuda det supplement, som den vetenskapliga begreppsbildningen kräver, och som den ej kan undvara ens då det gäller att förstå de immanenta förhållandena.

Härmed har Fuglsang hunnit fram till ungefär samma punkt, där Brodersens framställning utmynnade. Det är också i huvudsak samma betänkligheter och invändningar, som vilja resa sig mot denna tankegång. Att anvisa religionen uppgiften att besvara frågor, som vetenskapen ställer, men ej själv kan besvara, är att från början beröva den dess egenart. Och att hoppas på att vetenskapen i detta läge i religionen skall se en bundsförvant, som hjälper den tillrätta med problem, som överstiga dess förmåga, är alltför optimistiskt. Religionen kan överhuvud ej besvara vetenskapliga problem. Huvudsaken borde därför tvärtom bli att visa, huru religionen ställer sin *fråga* på helt annat sätt än vetenskapen. Religiöst uppfattad är förf:s tes: "Verden er sig ikke selv nok", fullkomligt berättigad. Däremot har den ingenting att göra med den andra tanken, att orsaksprincipen ej skulle vara tillräcklig att förklara "tillvarons totalitet". Så anspråksfull är väl ingen vetenskap, åtminstone icke om den ställer strängare krav på sig, att den tilltror sig att kunna förklara "tillvarons totalitet". Men å andra sidan har vetenskapen förvisso ingen anledning att påstå: "verden er sig ikke selv nok", ingen anledning att såsom sin hypotes uppställa påståendet om en transcendent verklighet.

Gå vi härifrån över till det tredje arbetet över samma ämne, så vill det synas, som om dess författare N. H. SØE redan oberoende av konkurrensuppgiften varit inställd på frågan om förhållandet mellan kristen gudstro och vetenskaplig världsförklaring. Sålunda erbjuder den första delen av hans arbete en synnerligen ingående och omsorgsfull framställning av försöken att genomföra en mekanisk världsuppfattning, liksom av den kritik, som från filosofisk och naturvetenskaplig sida riktats mot dessa försök. Emellertid är det, som förf. framhåller, icke blott naturvetenskapens och filosofiens sak att ta ställning till den mekaniska världsuppfattningen. Ty även om denna från början helt naturligt var huvudsakligen naturvetenskapligt orienterad, så har den i fortsättningen försökt att underlägga sig även historiens område. Det är denna tendens, som tar sig uttryck i de talrika försöken att förhjälpas historien till rangen av exakt vetenskap genom att behandla den efter naturvetenskaplig metod. Historiens uppgift skulle vara att uppställa historiska lagar. Vilka svårigheter, man därvid råkar ut för, har tydligt ådagalagts under de senaste decenniernas behandling av dessa problem. Man kan först och främst fråga, om historiens kunskapsmål är riktigt återgivet med hänvisningen på historiska lagar. Är det detta som historien till sist vill? Att konstatera en viss lagmässighet på historiens område kan vara av betydelse för att därigenom få ett medel att fastställa historiska fakta, men dessa senare äro målet. Och vidare måste det ifrågasättas,

om den rent mekaniska, värdefria betraktelsen, utan något som helst lån från annat håll, överhuvud skulle kunna avge grundvalen för historien. Ett nog så talande indicium för att så icke är förhållandet, finner förf. däri, att icke ens positivistiska och evolutionistiska tänkare sådana som Comte och Spencer i sin historieuppfattning kunnat undgå att sätta den historiska utvecklingen i relation till ett ideal eller ett värde, vars realiserande just utgör historiens mening. Att sålunda den mekaniskt-kausala betraktelsen t. o. m. hos dess förnämsta representanter genombrytes av den teleologiska, visar omöjligheten av att bli stående vid en rent objektiv-naturvetenskaplig historiebetraktelse. Om förf. ända till denna punkt väsentligen kunnat göra gemensam sak med den idealistiskt riktade filosofin (t. ex. H. Rickert, B. Croce) i dess kritik mot naturalismen, så skilja sig dock till sist vägarna. Den naturliga orsaksförklaringen får icke helt enkelt utbytas mot en hänvisning till andelivets egna krafter. Den klippa, på vilken varje immanent andelivsfilosofi måste lida skeppsbrott är det ondas verklighet. "Skal der være Haab om Frelse fra det onde, maa Frelsen skyldes Kræfter, der kommer fra en "Verden" der ikke ligger i det onde, altsaa fra en transcendent Virkelighed" (sid. 85).

I arbetets senare del träffas så själva avgörelsen mellan kristen gudstro och naturlig orsaksförklaring. De olika teorierna över gudstron och orsaksprincipen passera revy, Schleiermachers försök att infoga Guds verkan i det orsaksbestämda natursammanhanget, försöket att lösa svårigheten genom att tänka sig Guds verkan begränsad till det mänskliga själslivet, undertron begränsad till tron på "andliga under" o. s. v. Men lika litet tillfredsställande som detta är från vetenskaplig och religiös synpunkt den teori, som låter Guds verkan äga rum på de punkter, där vetenskapen ej lyckats åvägbringa någon förklaring, eller där hans verkan bestämmas såsom innefattande ett contra naturam. Ej heller det Ritschl-Herrmann-Heimska försöket att lösa problemet under genomförande av ett dubbelt betraktelsesätt av världsloppet, ett kristligt och ett vetenskapligt, vinner förf:s gillande. Vi kunna ej i vårt kunskapsliv genomföra en världsförklaring, som utesluter varje tro gå gudomlig inverkan, och dock praktiskt-religiöst fasthålla vid denna tro; enhet måste åstadkommas mellan det teoretiska och praktiska; kompromissen med en dubbel sanning är genomförbar.

Möjligheten att förena vetenskaplig frågeställning och kristen tro finner författaren i vetenskapens *agnostiska* karaktär. I kravet på att vetenskapen ej får överskrida denna agnostiska ståndpunkt sammanträffa kristendomen och vetenskapen. Endast en vetenskaplig dogmatism, som yttrar sig över frågor, som falla utanför dess kompetens, kan råka i konflikt med den kristna tron. Men att avvisa en dylik dogmatism ligger uppenbarligen lika mycket i vetenskapens eget som i kristendomens intresse.

I själva verket tangerar förf. härmed en punkt, som är av väsentlig betydelse för frågans lösning. Om undersökningen hade koncentrerats

kring denna punkt, hade den ock nödgats taga mer hänsyn än vad nu är fallet till olikheten i vetenskapens och religionens sätt att fråga; och det hade tydligare framträtt, att förhållandet mellan vetenskap och religion ej är detta, att de giva olika svar på samma fråga. Tyvärr sker det emellertid, att problemet, just då förf. nått fram till denna punkt, förskjutes. Från att vara ett sakligt problem går det över till att bliva ett personligt-psykologiskt: huru och under vilka villkor kan en kristen, som tror på Gud och hans verkan i världen, delta i utforskandet av naturens lagmässighet? Men skall det verkligen vara behöfligt att överhud taget uppställa och diskutera denna fråga? Måhända har denna omböjning också varit orsaken till, att icke heller den religiösa frågans egenart helt kommer till sin rätt.

Förhållandet mellan Gud och natursammanhanget är ej ett problem från i går. Alltsedan upplysningstidens dagar har det stått på dagordningen, och under tidigare skede varit måhända mer aktuellt än under senare. Men det intressantaste vid detta förhållande när man knappast genom att jämföra med varandra den kristna transcendenstanken och tanken på det naturliga sammanhanget såsom tvenne av varandra oberoende storheter. Det intressantaste är det olika sätt, varpå dessa tankar under olika tider förknippats med varandra, och detta emedan vi däri äga ett bland de mest påtagliga symtomen på fluktuationerna i kristendomsuppfattningen under de olika tiderna.

ANDERS NYGREN.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

RUDOLF EUCKENS bortgång leder tankarna tillbaka till den stora kraftmätning, som för ett par årtionden sedan ägde rum mellan den naturalistiska monismen och en mera idealistiskt färgad världsåskådning. Om den förra riktningen hade sin mest bekanta förespråkare i Jena-professorn Ernst Haeckel, så stod Jena-professorn Rudolf Eucken i främsta ledet bland idealismens representanter. Vad det här gällde var mindre en vetenskaplig strid än en världsåskådningskamp. Det var icke en teoretisk fråga, utan en andligt-kulturell makifråga; det gällde, vilken av de båda grundriktningarna som skulle få sätta sin prägel på samtidens allmänna bildning. Sättet, varpå denna strid utkämpades, blev därför också mindre den vetenskapligt teoretiska diskussionens än den profetiskt-viljemässiga förkunnelsens. Häre ligger den djupaste orsaken till, att Euckens filosofi ej tillnärmelsevis spelat samma roll inom den vetenskapliga filosofien som inom de bredare filosofiskt intresserade kulturlagren. Till hans inflytande i sistnämnda avseende bidrog i icke ringa grad det av Svenska Akademien honom tilldelade nobelpriset i litteratur.

Den allmänna kulturtradition, vars värdare Eucken ville vara, var den tyska idealismens. Det är Fichtes ande och även Fichtes patos som talar ur hans skrifter. Liksom hos Vitalis Norström — den bland senare tidens tänkare, som står Eucken närmast — är det voluntarismen, som reser sig till motvärn mot en mekaniserande naturalism. I vetenskapen, i moralen, i kulturarbetet över huvud, möter oss ett självständigt andeliv, som höjer sig över den mekaniska naturens plan, och som framträder såsom något överindividuellt och av oss obetingat fordrat. Men när vi söka förverkliga detta, stöta vi på överväldigande hinder både från naturens och det egna själviska driftlivets sida, vilka hinder blott kunna övervinnas genom andelivets förankring i ett alltomfattande gudomligt liv, som garanterar det dess självständighet och världsöverlägsenhet. Det är detta, som Eucken kallar "den universella religionen". Men vid denna allmänt idealistiska religiösa bakgrund för kulturlivet blir Eucken ej stående. Kulturlivet själft är splittrat och hotar att tillintetgöra den mänskliga personligheten. Ur detta kan blott en verklig personlig förbindelse med det gudomliga rädda. Här vinna de verkliga, historiska religionerna, ("den karaktäristiska religionen") sin betydelse, och såsom deras kulminationspunkt kristendomen, den till sin idé fullkomliga

religionen, som i sina empiriska utformningar alltmer måste rensas från tidshistoriska begränsningar. I en lång följd av skrifter har Eucken sökt utveckla dessa grundtankar. Främst förtjänar därvid att nämnas "Der Wahrheitsgehalt der Religion", som även utövat ett visst inflytande inom teologiska kretsar. Dessutom må erinras om hans Olaus-Petri-föreläsningar i Uppsala "Under andelivets lag" samt det i en mängd upplagor utkomna historiska arbetet "Die Lebensanschauungen der grossen Denker".

*

*

*

STOCKHOLMSKONFERENSENS fortsättningskommitté utsåg vid sitt sammanträde omedelbart efter konferensens avslutning en redaktionskommitté för utgivande av dess förhandlingar. Det första resultatet av denna kommittés arbete föreligger nu i den *engelska upplaga*, som ombesörjts av D:r G. K. A. Bell, Dean of Canterbury, en av den kristna enhetstankens mest hängivna förkämpar inom Englands kyrka och en av de mera bemärkta anglikanska deltagarna i konferensen. Han har tidigare utgivit högt skattade urkundssamlingar till enhetsarbetets historia från den engelska kristenhetens synpunkt. Genom att ta på sig redaktionsarbetets börda och utföra arbetet med sin vanliga exakthet och sitt sällsynt oförvillade omdöme har han gjort mer än de flesta för att främja konferensens syfte och göra dess resultat tillgängliga för kristenheten i dess helhet. Den föreliggande volymen ("The Stockholm Conference 1925. The official Report of The Universal Christian Conference on Life and Work held in Stockholm 19—30 august 1925"), som utgivits på Oxford University Press, upptar jämte ett par inledande kapitel om konferensens förhistoria och organisation samtliga föredrag och predikningar, men däremot endast de väsentligaste diskussionsläggen. Det är ett mycket betydelsefullt material till den samtida kyrkans karaktistik, som sålunda framlägges i den teologiska forskningens bearbetning. Jämte den engelska utges jämväl tysk upplaga av konferensens förhandlingar. Denna som redigeras av Professor G. A. Deissmann, har annonserats av Furche-Verlag i Berlin, men har ännu ej kommit oss till handa. Den torde snarast bli något utförligare än den engelska. Båda upplagorna komma att på ett värdefullt sätt komplettera varandra.

*

*

*

DET NYA HANDBOKSFÖRSLAGET har såväl i press, domkapitelsutlåtanden som kyrkomötesbehandling blivit ganska hårdhänt behandlat. Även om en hel del av dessa invändningar snarast ha kuriositetsintresse såsom vittnesbörd om den påfallande okunnighet och fördomsfullhet, som tycks råda i liturgiska ting även på håll, där man kunde vänta sig bättre, så kan det dock icke nekas, att förslaget i

mycket bär det ofullbordades prägel — något som helt visst dess upphovsmän gärna medgiva. Om Förslagets behandling hittills varit övervägande kritiskt inriktad, så härrör detta förmodligen till stor del från farhågor för att det oförändrat eller med endast mindre modifierationer skulle kunnat komma att antagas av årets kyrkomöte. Sedan nu emellertid dessa farhågor, såsom man kunde väntat, visat sig vara mera än ogrundade, torde det vara tid att se Förslaget från en mera allsidig synpunkt än som hittills i regel skett. Det torde då böra sägas, att intet tidigare handboksförslag — och de äro som bekant ganska många under de senaste decennierna — ens tillnärmelsevis erbjudit så stort intresse och givit så rika löften som det föreliggande. Genom de många utomordentligt värdefulla uppslag, som förts fram, har vår handboksfråga i själva verket kommit i en helt ny situation. Förslaget har såsom intet tidigare visat oss vad som på detta område är att göra — *det har givit oss en vision av vad som står att vinna*. Det är därför i allra högsta grad önskvärt att detta löftesrika arbete må fortsättas och föras fram till ett resultat. Det må här uttalas den önskan att de kommittéledamöter, som frimodigt och entusiastiskt burit upp revisionsarbetet, icke må förtröttnas. Skulle Svensk teologisk kvartalskrift frambära ännu ett önskemål, vore det detta, att kommittén ännu mera än hittills måtte utnyttja också den teologiska sakkunskap, som den i så rikt mått besitter — det kan nämligen svårligen nekas, att på vissa håll i Förslaget, t. ex. i dopformuläret, tankegångar sammanställts, som teologiskt sett icke stå i något organiskt sammanhang med varandra.

* * *

Det är oss en glädje att kunna fästa våra läsares uppmärksamhet på en detta år nystartad svensk tidskrift: *Tidskrift för kyrkomusik och svenskt gudstjänstliv*, utgiven under medverkan av professor Otto Olsson, musikdirektör Svante Sjöberg samt komministrarna Knut Peters och Artur Adell. Det kan helt visst på goda grunder sägas, att vi leva i en tid av liturgisk och kyrkomusikalisk renässans. En sådan gör sig förnummen så gott som inom alla evangeliska kyrkosamfund och inte minst inom den svenska kyrkan. Det är icke så alldeles litet, som i dessa stycken utträttats i Sverige under de senaste decennierna. Och allt tyder på att arbetet för denna sida av vårt gudstjänstlivs förnyelse ännu är långt ifrån avslutat. Under sådana förhållanden är det utomordentligt värdefullt, att vi nu fått en tidskrift, som helt ägnar sig åt dessa viktiga frågor. De utkomna numren visa oss mångfaldiga prov på gedigen sakkunskap i förening med sunda principer: vad det sistnämnda beträffar vill man — utan alla fördomar vare sig i ena eller andra riktningen — verka för en rikare utgestaltning av vårt gudstjänstliv, som tar sikte både på det karakteristiskt evangeliska och det karakteristiskt svenska. Svensk teologisk kvartalskrift hälsar sin nye tidskriftskollega välkommen och önskar den god framgång i dess betydelsefulla arbete.

SVENSK TEOLOGI I UTlandet FRÅN OCH MED ÅR 1922. Valet mellan att trycka på svenska eller på ett av de stora utländska språken kan utan tvivel understundom vara svårt nog för svenska teologer. Å ena sidan är det givetvis något högst väsentligt att vi på vårt eget tungomål få en så allsidig teologisk litteratur som möjligt. Å andra sidan kan det ju dessvärre icke nekas, att de på svenska utgivna böckerna på det hela taget bli ställda utanför den universella vetenskapliga diskussionen samt att den svenska teologiens stämma därmed icke kommer att nämnvärt höras utanför den skandinaviska kulturkretsen. Det är under sådana förhållanden icke så underligt, om man i utlandet — vi tänka särskilt på Tyskland och England — blir benägen att betrakta den svenska teologien såsom ett osjälvständigt och jämförelsevis betydelselöst annex till den utländska teologien och då snarast till den tyska. Under senaste tid synes emellertid en viss förändring till det bättre ha ägt rum i nu berörda hänseende. Dels är det numera icke så alldeles ovanligt som det förr var, att utländska vetenskapsmän kunna läsa svenska — särskilt äro f. n. ett påfallande stort antal tyska teologer mer eller mindre förtrogna med vårt språk. Dels har under de senaste åren svensk teologi i betydligt större utsträckning än förr blivit publicerad på utländska språk (delvis i form av översättningar från föreliggande svenska böcker eller tidskriftsartiklar). Då en överblick av denna på utländskt tungomål offentliggjorda svenska teologi torde kunna ha sitt intresse, vill Svensk teologisk kvartalskrift här lämna en förteckning på det som utgivits i utlandet sedan 1922. Anmärkas må att förteckningen icke medtager det som är publicerat i våra grannländer på skandinaviskt tungomål.

TOR ANDRÆ: *Das Ursprung des Islams und das Christentum* (i *Kyrkohist. Årsskrift* 1923, 1924 och 1925).

GUSTAF AULÉN: *Vragen aangaande Christus* (övers. till holländska av *Våra tankar om Kristus*, 1924); *De Ziel van het Christendom* (övers. till holländska av *Kristendomens själ*, med ett utförligt företal om nutida svensk teologi av dr M. van Rhijn, 1926); *Glaube und Mystik* (i *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1924; *Hauptgedanken einer schwedischen Glaubenslehre* (i *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1924); *Recent tendencies of theology as seen from a swedish standpoint* (föredrag i Oxford society of historical theology sommaren 1926, i *The Hibbert Journal* s. å.); *Art. Nathan Söderblom och nutida svensk teologi* (Sv. T. Kv., 1926) är i översättning publicerad i en holländsk tidskrift; En översättning till holländska av *Den allmänneliga kristna tron* föreligger färdig till utgivning och väntas snart utkomma.

ERIK AURELIUS: *Gräber im Lande der Bibel* (i *Die Feuerbestattung*, Leipzig 1922).

TORSTEN BOHLIN: *Das Grundproblem der Ethik*, Uppsala, 1923; *Sören Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart*, München 1923; *Kierkegaards Leben und Werden*, 1925; *Die religiöse*

Bedeutung des "Herzens" bei Pascal (i Zeitschr. f. syst. Theol., 1924; Schwedische systematische Theologie der Gegenwart (ibm, 1925); Das Sittliche und das Christliche. Über Aufgabe und Hauptformen der Ethik (ibm, 1925); Luther, Kierkegaard und die dialektische Theologie (i Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1926); Das Unsterblichkeitsproblem (i Philosophie und Leben, 1926); En översättning till tyska av Kierkegaards dogmatiska åskådning är under utgivning och väntas snarast utkomma.

YNGVE BRILIOTH: The anglican revival, London 1925; The universal christian Conference on life and work samt The Church in Sweden (i The universal christian Conference on life and work. Handbook, Sthlm, 1925), Essays catholic and critical (i Theology, 1926).

DICK HELANDER: Johan Tauler als Prediger, Lund, 1923.

SVEN HERNER: Athalja. Ein Beitrag zur Frage nach dem Alter des Jahvisten und des Elohisten (i Zeitschr. f. alttest. Wissenschaft, 1925).

HJALMAR HOLMQUIST: Kirche und Staat im evangelischen Schweden (i Festgabe Karl Müller darg., 1922); Die schwedische Reformation, Leipzig 1925; Martin Luther, översatt till finska och tamuliska; Kyrkohistoria I, II och III under översättning till finska; Den religiösa toleransens historia, reviderad upplaga under översättning till engelska; Rysslands religiösa historia under bolsjevikkväldet, under översättning till finska.

EDV. LEHMANN: Textbuch zur Religionsgeschichte, 2 Aufl., Leipzig 1922. Die Persen (i Lehrbuch der Religionsgeschichte, vierte Aufl., herausgegeben von A. Bertholet und Edv. Lehmann). Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion (ibm); Zur Geschichte der Religionsgeschichte (ibm).

G. LINDBERG: Die schwedischen Missalen des Mittelalters. Uppsala, 1923.

J. LINDBLOM: Zum Begriff "Anstoss" im neuen Testament (i Strena philologica Ups., 1922); Die literarische Gattung der prophetischen Literatur, Uppsala, 1924.

E. LINDERHOLM: Neues Evangelienbuch (övers. till tyskan, Gotha u. Stuttgart, 1924); Der Hauptgottesdienst. Ein Vorschlag. Uppsala 1925.

ANDERS NYGREN: Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung, Gütersloh, 1922; Kant und die kritische Ethik (i Zeitschr. f. syst. Theol., 1924); Ethische Literatur in Schweden (i Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie, 1925); Die Selbständigkeit der ethischen Beurteilung (i Zeitschr. f. syst. Theol., 1926).

EDV. RODHE: Aus Schwedens Kirche (i Die Eiche, 1922); Aus dem Gemeindeleben der schwedischen Kirche (i Pastoralblätter, 1922); Gottesglaube und Kyriosglaube bei Paulus (i Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft, 1923); Das gottesdienstliche Leben Schwedens (i Kultus u. Kunst, 1925).

ARVID RUNESTAM: Nietzsches Übermensch und Luthers freier Christenmensch (i Zeitschr. f. syst. Theol., 1923); Was glauben wir

eigentlich von Gott? (ibm, 1925); The essence of christian love (Universal Conference on life and work, även i The christian union Quaterly, 1925).

NATHAN SÖDERBLOM: Christian mysticism in an Indian soul, Sundar Singh (i The international review of missions, 1922); Christliche Lebens- und Arbeitsgemeinschaft, Wittenberg, 1922; Christian Fellowship or the united life and work of christendom, New York, 1923; On the reconstruction of the European civilization, Uppsala, 1923; Evangelic catholicity (i The Lutheran church review, 1924); Why Rome makes converts (i The review of the churches, 1924); The Conference on life and work in Stockholm (ibm, 1925); Der evangelische Begriff eines Heiligen, Greifswald, 1925; Einigung der Christenheit (övers. till tyskan, 1925); Manuel d'histoire des religions (övers. till franskan, 1925); Why I am a Lutheran (i The forum, 1926); De ware broederschap (övers. till holländskan, 1925); Das Werden des Gottesglaubens, 2 verb. Aufl., Leipzig, 1926. Ärkebiskopen höll i somras i Dublin Donellan lectures över Luther, Erasmus och Loyola — föreläsningarna utkomma på engelska.

K. B. WESTMAN: Lutherfeier in Wittenberg (i Die Eiche, 1922).

GILLIS WETTER: La danse rituelle dans l'église ancienne (i Revue d'histoire et de littérature religieuses, 1922); L'arrière-plan historique du christianisme primitif (ibm); Zur Darstellung der Eucharistie in dem altchristlichem Heiligtum von Aquileja (i Zeitschr. f. die neutestliche Wissenschaft, 1922); Altchristliche Liturgien, 2, Göttingen, 1922; Das älteste hellenistische Christentum nach der Apostelgeschichte (i Archiv f. Religionswissenschaft, 1922, 1923); La culte du christianisme primitif et le nouveau testament (i Revue de theol. et phil., 1924); Maranatha, (ibm).