

Ett frågetecken skulle i detta sammanhang också kunna sättas vid själva grundtesen, nämligen att rättfärdiggörelseläran och icke t. ex. den naturliga teologin eller filosofin varit ortodoxins öde. Vissa tecken tyda nämligen på att den filosofiska antropologin på tidigt stadium haft sin hand med just i det begreppsmässiga utformandet av rättfärdiggörelseläran. Hur den påverkat uppfattningen av trons nya liv är i varje fall tydligt nog. Det är icke uteslutet att man genom att sätta in analysen här kunde få bättre grepp på övergången från »existentiell teologi» till »rationellt lärosystem». Men möjligen kommer denna fråga upp i nästa halvdel, där ett av kapitlen skall ägnas åt antropologin.

Det betydelsefulla är emellertid icke, att vissa kritiska anmärkningar kunna framställas, utan att vi hädanefter ha ännu ett stort arbete till den tidiga lutherska dogmhistorien, ett arbete, vars fortsättning motses med spända förväntningar.

MARTIN LINDSTRÖM.

N. H. SØE: *Erkendelsen og Virkeliggørelsen af det gode. Kristeligt etiske Principspørgsmaal. 195 sid. G. E. C. Gads Forlag, København 1937. Pris Kr. 4: 50.*

N. H. Søe är sedan 1934 docent i systematisk teologi vid Köpenhamns universitet. I fjol sommar fullbordade han ett arbete behandlande kunskapen om det goda och dettas realiserande, ett arbete som tangerar de flesta av den teologiska etikens nu aktuella problem. Boken ifråga är överhuvud i hög grad *aktuell* till hela sin uppläggning. Den som önskar ledning för en rundvandring i modern teologi, kan med förtroende vända sig till Søe. Han får i så fall en mycket underhållande introduktion med stor beläsenhet i den nyare litteraturen, särskilt den tyskspråkiga men även den svenska. Visserligen blir han oftast upplyst bara om det allra färskaste på varje område — äldre arbeten refereras ganska sällan — och visserligen får han inte stanna länge vid varje problem, innan författaren raskt presenterar ett nytt. Framställningen kommer ibland hotande nära den s. k. kulturdebatten i dagspressen. Men just ur rundvandrandens synpunkt är väl detta snarast en förtjänst.

Karl Barth torde vara författarens favorit, även om icke heller han accepteras utan förbehåll. Mot Deutsche Christen och mot från Heidegger utgående tänkande är Søe direkt avvisande, liksom han även med skärpa riktar anmärkningar mot ordningsteologien. Alla för-

sök att komplettera uppenbarelsen i Kristus med någon annan storhet, i vilken Guds vilja skulle giva sig tillkänna, stämplar Søe resolut som obibliska. Mot den moderna Lutherforskningen anmärker han, att den frångått den genuint evangeliska uppfattningen av rättfärdiggörelsen som något helt utanför människan, skilt från helgelsen, och i stället förstår rättfärdiggörelsen utifrån den begynnande nyskapelsen (s. 135, jfr karakteristiken och kritiken av *B r i n g s* Lutherundersökningar s. 133 f.), varigenom, menar Søe, såväl rättfärdiggörelsebegreppet som helgelsebegreppet råkar i fara. Samma förvanskning finner han vara för handen i *Nygrens* agapetolkning: när människan säges bli kanal för Guds kärlek, äro rättfärdiggörelse och empiriskt iakttagbart nytt liv (helgelse) sammanskådade på ett sätt, som äventyrar både rättfärdiggörelsebegreppets och helgelsebegreppets renhet (s. 138 f.). Eljes är Søes huvudanmärkning mot *Nygren* knuten till behandlingen av metodfrågan. En rent konstaterande teologi, en »åskådarteologi», är enligt Søe omöjlig.

I allt detta är *Barths* ande påtaglig. Men man tycker sig i detta danska arbete också höra toner från helt annat håll, särskilt i bokens andra avdelning, där »Virkeliggørelsen af det gode» behandlas. I första avdelningen, som har mera rent teoretisk karaktär — »*Erkendelsen af det gode*» — dominerar det dialektiska inslaget. När Søe däremot kommer in på »Virkeliggørelsen», blir själva framställnings-sättet delvis ett annat, ofta mera själavårdande än utredande. I det ideal för fromhetsliv och handlingsliv, som här med klarhet och konkretion framträder, äro vissa pietistiska drag oförtydbara. Författaren finner också anledning att draga en lans för C. O. Rosenius gentemot den granskning utifrån »principiella teologiska synpunkter», som *Axel Johansson* företagit (s. 143 ff.).

Någon tillnärmelsevis fullständig redogörelse för arbetets innehåll skall icke här givas. Det är nästan omöjligt att referera ett verk, där så många vitt skilda frågor vidröras. Ovanstående stickprov ha gjorts från ganska snävt begränsad svensk horisont — en anmälan från annat håll skulle säkert ha stannat inför helt andra ting. I stället för att kapitel för kapitel följa Søes utredningar i de olika frågorna välja vi här att något dröja vid den bakom författarens alla ställningstaganden liggande systematiska grundsynen, vilken präglas av stor inre slutenhet och konsekvens. Centrum i Søes teologiska åskådning är det punktuella uppenbarelsbegreppet. Gud har uppenbarat sig endast i Kristus, och denna uppenbarelse förmedlas till oss genom det skrivna bibelordet. Det gives ingen kunskap om Gud utanför Kristus.

Gamla testamentet är Guds ord, men endast försåvitt det handlar om Kristus. Lag och evangelium äro icke skilda ting; båda äro ett i Kristus. Allt tal om en naturlig gudskunskap betraktas som »idealism».

Man måste fråga sig, hur en sådan uppfattning om kristendomens väsen kan komma tillrätta med exempelvis Paulus och Luther. Hos båda dessa möter ju talet om en naturlig gudskunskap. Och båda hävda med all kraft, att evangelium är något annat än lagen, något lagen motsatt — trots att båda återföra såväl lag som evangelium på Gud. Såsom väsentligen *bibliskt* orienterad teolog finner sig Søe i att på dessa punkter ha en helt annan mening än Luther. Han erkänner, att Luther rör sig med tanken på en naturlig gudskunskap och att hos Luther lag och evangelium skiljas åt. Det betraktas som brister hos reformatorn. Men med Paulus vill Søe vara ense. Orden, att hedningarna »känna Gud» (Rom. 1) äro enligt Søe »hypotetiskt» menade (s. 22). Även enligt Paulus, hävdar Søe, har Gud givit sig tillkänna endast genom uppenbarelsen i Kristus. — Pauli starka betonande av skillnaden mellan lag och evangelium, vilket ju också strider mot Søes grundsyn, tas däremot icke upp till uttömmande behandling.

Hos Søe är »naturlig gudskunskap» ett fullständigt entydigt begrepp. När han måste konstatera, att Luther tänker sig Guds vilja såsom känd av alla människor, betraktar han omedelbart denna tankegång hos Luther som en rest av medeltida tradition. Förutsättningen för att Luther och skolastiken skulle mena detsamma med tanken på en naturlig gudskunskap, vore ju att Luther och skolastiken överhuvud menade detsamma med uppenbarelse. Har Luther åter ett annat uppenbarelsbegrepp än skolastiken, så *kan* Luthers tankegång, när han hävdar Guds vilja som känd även av icke-kristna, icke ha samma innebörd som motsvarande tanke inom skolastiken. Nu torde nyare forskning tydligare än någonsin ha uppvisat, att Luthers hela uppenbarelsbegrepp är artskilt från skolastikens. När Søe betraktar Luthers hävdande av en naturlig gudskunskap som en rest av medeltida tradition, betyder detta därför, att enligt Søes tankegång uppenbarelsbegreppet överallt har samma innebörd, d. v. s. Søe förutsätter det skolastiska uppenbarelsbegreppet som det enda, som sitt eget. Det enda, som behöver diskuteras, är vilket *innehåll* som enligt kristen tro skall tänkas uppenbart.

Inom idealistisk metafysik intar den naturliga gudskunskapen, »medfödda idéer» o. dyl., en framskjuten plats. Det är givet, att *denna* utformning av tanken på en naturlig gudskunskap blir oförenlig med

kristen tro. Men när varje tal om Guds vilja som känd av alla människor betraktas som stridande mot kristen tro — såsom det sker hos Søe och med honom liktänkande teologer — utan att först en undersökning företages, huruvida tanken på en naturlig gudskunskap överallt har samma mening, måste detta innebära, att man med naturlig gudskunskap menar detsamma som den bekämpade »idealismen». Menar man åter, att naturlig gudskunskap alltid måste vara detsamma som den idealistiska metafysikens naturliga gudskunskap, så måste man också överhuvud tänka uppenbarelsen på metafysiskt sätt, d. v. s. som meddelande av en evig sanning. Av Søes tillvägagångssätt, både när han analyserar Luther och när han kritiserar »idealismen», måste man draga den slutsatsen, att begreppet uppenbarelse för honom är entydigt. Søe rör sig med ett teoretiskt uppenbarelsbegrepp.

Härifrån faller det ett visst ljus över det, som ovan framställts som centrum i Søes teologiska grundsyn och som karakteriserats som den punktuellt tänkta uppenbarelsen. Den drivande kraften i denna moderna kristocentriska teologi är givetvis densamma som i gamla kyrkans modalism: att »ära Kristus». Men när denna kristocentricitet skall infogas i ett teoretiskt uppenbarelsbegrepp, måste konsekvensen bli den, som vi funnit hos Søe och som man kan finna i modern teologi lite varstans. Gud har uppenbarat sig endast i Kristus. Budskapet härom ges i evangelium. Hur skall då lagen betraktas? Eftersom evangelium betraktas på metafysiskt sätt som en evig sanning, har man endast två möjligheter: *antingen* se lag och evangelium som två skilda storheter, innehållsligt skilda, och i så fall stryka lagen ur uppenbarelsen (detta alternativ är omöjligt av traditionella skäl), *eller* bevara lagen som Guds uppenbarelse, och i så fall utsudda skillnaden mellan lag och evangelium. Man tvingas att välja detta senare alternativ. Lag och evangelium äro ett.

Marcion valde det förra alternativet. Han strök lagen och Gamla testamentet, när han ville göra Kristus till Guds enda kontaktpunkt med världen. Härigenom fick hans tolkning av det egenartat kristna ett utseende, som totalt skiljer den från varje annan kristendomsuppfattning, och ingen ämnar påstå, att den dialektiska teologiens kristendomstolkning innebär marcionitism. Men ett är gemensamt för dessa båda: den situation, där man tvingas att *antingen* identifiera lag och evangelium *eller* helt skilja lag och evangelium och utsöndra lagen ur uppenbarelsen. Denna situation *måste* uppkomma, när man vill koncentrera uppenbarelsen till Kristus och samtidigt rör

sig med ett teoretiskt, »gnostiskt» uppenbarelsebegrepp. Den naturliga gudskunskapen strykes (detta är ju också gemensamt för Marcion och dialektikerna; Marcion strök Rom. 1:19—2:1 i sin Paulustext), och lag och evangelium slås antingen ihop eller skiljas definitivt. Rör man sig med ett teoretiskt uppenbarelsebegrepp, kan uppenbarelsens concentration till Kristus icke tänkas på annat sätt.

Detta val mellan att antingen identifiera lag och evangelium eller totalt skilja dem åt synas Paulus och Luther aldrig bli ställda i. De återföra både lag och evangelium på Gud men göra ändå med all kraft gällande, att evangelium är något annat än lagen. Med ett teoretiskt uppenbarelsebegrepp är något sådant omöjligt att hävda. Själva denna utsaga, att något är uppenbarat, måste hos dem betyda något helt annat, än att en evig sanning är uppenbarad. Och denna Pauli och Luthers uppfattning om vad uppenbarelse är måste ha gått förlorad och ersatts med ett annat uppenbarelsebegrepp, när man tvingas in i det nyssnämnda valet: antingen identifikation eller definitivt skiljande mellan lag och evangelium. Betraktar man begreppet uppenbarelse som entydigt, kommer man aldrig åt Paulus och Luther. Huvudbristen i Søes framställning torde just vara, att han inte riktar in sin undersökning på att se skillnaden mellan olika sätt att tänka uppenbarelsen.

Det är mycket, som talar för att om undersökningen riktas in på själva uppenbarelsetankens innebörd, så blir det möjligt att se en på ett visst bestämt sätt fattad naturlig gudskunskap som ett enkelt uttryck för evangelisk tro och ingalunda som en kompromiss med idealistisk metafysik. Själva grundsvårigheten, när det gäller att klarlägga den kristna trons innebörd, är väl svårigheten att komma ifrån den metafysiska kontrasteringen av Gud och människa som två självständiga subjekt. Tron fattas som den från människan kommande psykologiska akten, svarande mot Guds uppenbarelse. Fråga är, om icke detta metafysiska kontrasterande är en oundviklig följd av det punktuella uppenbarelsebegreppet. När Gud tänkes ha givit sig tillkänna endast i Kristus, tänkas eo ipso alla icke-kristna såsom saknande relation till Gud. Men detta innebär just, att människan från början tänkes som ett självständigt subjekt gentemot Gud. Denna motsättning av Gud och människa är sedan omöjlig att komma ur. Hela gudsförhållandet tänkes uppdelat på dessa båda självständiga subjekt, Gud (det objektiva) och människan (det subjektiva, psykologiska). Det har ofta påpekats, att Luther går fri från detta metafysiska kontrasterande

av Gud och människa, aldrig faller offer för detta psykologiska trosbegrepp. Detta tycks hänga samman med att Luther tänker sig Gud ge sin vilja tillkänna för alla människor, oberoende av om någon tröstakt föreligger hos människan. Därmed är gudsförhållandets uppdelning i objektivt och subjektivt från början avvärjd. Så synes en på ett visst bestämt sätt fattad naturlig gudskunskap icke blott utgöra en med kristen tro förenlig tanke utan t. o. m. vara ett värn gentemot frågeställningar, som härröra från av idealistisk metafysik influerat kristet tänkande.

Det är tacknämligt, att Søe i sin här anmälda bok givit så brett utrymme åt behandlingen av lagens och den naturliga gudskunskapens problem, vilka särskilt i svensk systematisk litteratur icke med någon större iver diskuteras. Även den, som icke önskar, att dessa frågor skola lösas så, som Søe löser dem, kan hoppas, att detta danska arbete skall bidra till att dylika problem införas även i den svenska diskussionen.

GUSTAF WINGREN.

GUSTAF LINDBERG: *Kyrkans heliga år. En historisk-principiell undersökning med särskild hänsyn till det svenska kyrkoåret, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Boks förlag, Stockholm 1937, 602 sid. Pris kr. 12, inb. kr. 14.*

Ägandet av ett kyrkans år, där de olika tiderna och dagarna själva predika om frälsningshistoriens bärande händelser, har på sistone allt mera börjat betraktas som en värdefull tillgång vid församlingens fostran till tro och gemenskap såväl av kyrkor, som vid reformationen befriade sig från all annan kyrklig indelning av året än den kristna veckan men som nu flerstädes om ock långsamt närma sig en allmänkyrklig sed, som av kyrkor, som behållit ett kyrkligt år men mången gång betraktat det som ett påhäng eller i behov av typförändrande omdaning eller reducering. I den svenska kyrkan har uppskattningen och förståelsen av kyrkoåret blivit allt större och detta ej minst därigenom, att flera smärre upplysningskrifter i populär form (bl. a. av Lizell) blivit utgivna därom. Men de, som närmare velat studera de kristna högtidernas och minnesdagarnas uppkomst och fortsatta historia, ha måst vända sig till utländska avhandlingar, som dock både äro nu föråldrade och behandla ett delvis annat kyrkoår än vårt eget. Heinrich Kellers Heortologie (2 uppl. 1906) är det tyska katolska standardverket. Det behandlar naturligtvis blott den katolska