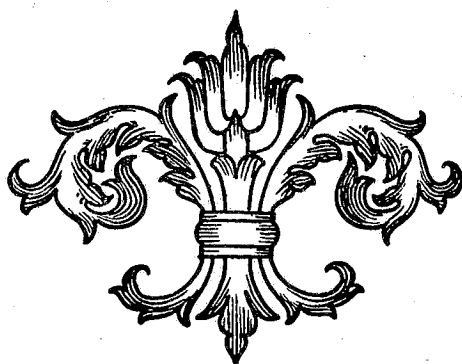


SVENSK  
TEOLOGISK  
KVARTALSKRIFT



HÄFTE 2, 1941

REDAKTION

G. AULÉN, STRÄNGNÄS, Y. BRILIOTH, VÄXJÖ,  
R. BRING, LUND, A. FRIDRICHSEN, UPPSALA

---

LUND, C.W.K. GLEERUPS FÖRLAG

de grundläggande religions- och uppenbarelsebegreppen hos Söderblom (kap. 8) ägnar Holmström uppmärksamhet åt detta begrepps pedagogiska och praktiska sammanhang med konkret fromhetsliv och kyrklig-ekumenisk verksamhet (kap. 6, 9).

Med den textkritiska, systematisk-principiella och idéhistorisk-genetiska analysen är undersökningen emellertid icke slutförd. Ty först då man hunnit så långt, förmärker man — framhåller Holmström — »på botten av Nathan Söderbloms teologiska tänkesätt en genomgående spänning mellan de båda konstanta huvudlinjerna», »den psykologiska och den principiella betraktelsen» (s. 20). I denna spänning ser Holmström den djupaste punkten i Söderbloms teologiska tänkande. De mången gång »oklara och tvetydiga uttalandena, de nyansrika skiftningarna och brytningarna i tankegången» hos Söderblom få enligt Holmström sin förklaring genom att härledas från »denna under alla skiften konstanta metodiska dualism i Söderbloms teologiska arbets-sätt» (ibid.).

Det vore för mycket begärt, att Holmström skulle ha bemästrat alla svårigheterna vid klarläggandet av grundproblemet i Söderbloms teologi. Såsom Holmström själv nogsamt visat, ligger i själva materialets art, att det är ytterst svårbehandlat. Ej minst ligger forskningsuppgiftens svårighet i Söderbloms egen rika personlighet, där vid sidan av det metodiskt-vetenskapliga tänkandet den konstnärliga intuitionen spelade en avgörande roll. Men till Holmströms obestriddliga förtjänster hör, att han med frejdig dristighet, okuvlig energi och stor noggrannhet i detaljundersökningen såsom en av de förste upptagit utforskandet av Söderbloms teologi. Särskilt i år, tio år efter ärkebiskop Nathan Söderbloms död, må det framhållas, att utforskandet av hans teologiska åskådning icke blott allvarligen påbörjats, utan även nått de första grundläggande resultaten. Den fortsatta Söderblom-forskningen kan icke utan men för sig själv förbigå dem, sådana de föreligga i Holmströms Söderblom-studier.

Hj. LINDROTH.

ERICH SEEBERG: *Grundzüge der Theologie Luthers*. VIII + 240 sid. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1940. Pris RM. 6: —.

†JOHANNES VON WALTER: *Die Theologie Luthers*. IX + 305 sid. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1940. Pris RM. 11: —.

Under fjolåret utkom det i Tyskland två sammanfattande, läroboksmässiga framställningar av Luthers åskådning. Den ena av dessa böcker

var posthum. Johannes von Walter har verkat som professor i kyrkohistoria vid Rostocks universitet och mitt under den teologiska och kyrkliga förvirringen i 1930-talets Tyskland stilla och oförmärkt fullbordat sin väldiga »Geschichte des Christentums» 1932—1938 (första halvbandet recenserat i denna tidskrift 1932, sid. 297 ff.). Nu, efter hans död, har »Die Theologie Luthers» utgivits, en bok, som i själva verket är äldre än det nyssnämnda mer än 1000-sidiga huvudarbetet, då den bygger på ett föreläsningsskript från vinterterminen 1927—1928. Den bär föreläsningens språkliga gestalt och är riktad direkt till den examensläsande studenten. Den andra översiktliga framställningen av Luthers åskådning bär titeln »Grundzüge der Theologie Luthers» och har till författare Erich Seeberg, som år 1929 utgav första delen av sin »Luthers Theologie. Motive und Ideen» (anmäld i denna tidskrift 1932, sid. 174 ff.) och 1937 andra delen. Den 1940 utgivna »Grundzüge», avsedd för det teologiska examensstudiet och uppbyggd på det tidigare stora tvådelade verket, är liksom det posthuma arbetet om Luther av von Walter en typisk lärobok. Avsikten med efterföljande rader är att ge en antydan om innehållet i dessa tvenne nya översikter över Luthers teologi som helhet.

Theodosius Harnack är enligt v. Walter den, som hittills bäst framställt Luthers teologi. Överhuvud taget står v. Walter nära en äldre konfessionell lutherdom. Det sätter sin prägel redan på dispositionen av hans bok: den protestantiska skoldogmatikens olika loci genomgås med trons artiklar som grundschema, vilket kan ha till följd att tankegångar, som hos Luther hänga nära samman, behandlas till hälften i ett kapitel och till den andra hälften 50 sidor därifrån. Ett annat sådant ortodox drag är den tendens till rationalism, som tvingar en Lutherforskare av denna typ till förståndiga interpretationer av det, som hos Luther bara påstås eller kanske målas i en enfaldig bild. Men hos von Walter gör sådant endast ringa skada. Han balanserar sig fram genom sina egna resonemang förunderligt oskadd.

Utgångspunkten för Luthers utvecklingsgång är enligt förf. rädslan för predestinationens Gud. Och det egentliga genombrottet kommer ej genom Rom. 1: 17 utan genom det själavårdande rådet från Staupitz. Efter en noggrann källanalys anser förf. sig kunna bestämma innebörden i detta råd så: När ängslan träffar dig, så beror det på att du är ett med Kristus, som ju led korsets vända. Fruktan att ej vara utvald är ett tecken på att man verkligen är utvald. Låt den Korsfäste ta sin boning i dig! Därav skall din predestination stråla fram (sid. 70—74). Detta

är begynnelsen av Luthers reformatoriska vardande, daterad till hösten 1512, och slutpunkten är den s. k. tornupplevelsen, som v. Walter placerar drygt ett år därefter (sid. 85) och icke tillmäter samma avgörande betydelse som Staupitzordet. Tornupplevelsen är en exegetisk upptäckt inför Rom. 1: 17, som för reformatorn gör det klart, att den tro, han redan hade, icke var bara hans egen utan jämväl Nya testamentets.

Staupitzordet kommer igen på sid. 129 i v. Walters framställning som sammanfattning av kapitlet om deus revelatus och deus absconditus. Lösningen på frågan om gudsbildens dubbelhet ligger på troslivets, icke på den teologiska spekulationens område. Människan får fly från Gud till Gud, från allmakten till korset. Denna hänvisning till den lidande Kristus, som ju själv är en gåta just såsom lidande, denna hänvisning erinrar direkt om det för Luther avgörande rådet från Staupitz. Annars är förf:s framställning av deus-absconditus-problemet svårt drabbad av den förut påtalade locimetoden: frågan om Gud och det onda t. ex. behandlas i kapitlet om skapelsen och skiljes därigenom från sitt sammanhang med fördoldhetstanken. När förf. på sid. 152 söker urskulda Luther för att han inte kan förklara syndafallet på ett tillfredsställande sätt, så blir denna brist på insikt i sammanhanget mellan Luthers olika tankar påtaglig. Luthers vägran att svara på frågan, hur Gud kunde tillåta synden, är väl ingen brist utan ett konsekvent uttryck för hans tro på Gud såsom en fördold Gud. Ett svar skulle ha varit inkonsekvent.

I avsnittet om lagen behandlar förf. lagens två bruk och anser, att det tredje bruket av lagen såsom vägvisare för den troendes gärningar ligger helt i linje med Luthers tankar. Försoningen ser förf. också utifrån lagen såsom centrum, varför huvudvikten lägges på de Lutherstäl- len, som tala om tillfyllestgörelsen genom Kristus. Det s. k. kampf- motivet, enligt vilket Kristus besegrar djävulen, döden och helvetet, har v. Walter med en viss förvåning hittat i Luthermaterialet (*»überraschen- derweise auch ein Nachwirken jener altchristlichen Vorstellungen»*, sid. 193). Detta kallas här Erlösung och underordnas under Versöhnung, som mest har karaktär av tillfyllestgörelse och bärande av den Guds vrede, i kraft av vilken fiendemakterna synden och döden och djävulen få bestå. Sedan Guds vrede stillats, ha fördärvets makter inte längre stöd i Guds vrede, varför deras tillintetgörelse följer som en frukt av den försoning, Kristus genom sitt lidande verkade hos Gud. En liknande syn på försoningsverket har även Erich Seeberg, vilket redan här pa- rentetiskt må påpekas (*Grundzüge*, sid. 96). Det värdefulla hos v.

Walter är emellertid, att han för in dessa synpunkter i sin uppgörelse med Karl Holls tes i fråga om »rättfärdiggörelsens motivering».

Holl hade ställt frågan, hur Gud kunde sägas förklara syndaren rättfärdig. Det finns nämligen Lutherställen, som visa, att den, som böjer sig för Guds dom, just i denna misströstan om sig själv är rättfärdig. Enligt dessa ställen är det alltså den rättfärdige, icke syndaren, som förklaras rättfärdig. I sin lösning av detta problem blev Holl offer för den tanken, att Gud med hänsyn till människans *kommande* förbättring kan ta henne upp i sin gemenskap, trots att hon i rättfärdiggörelsens ögonblick är en syndare, en s. a. s. final motivering för rättfärdiggörelsen. Ett drivande intresse hos Holl torde ha varit önskan att bringa tro och gärningar samman till en enhet. Att detta bands ihop med rättfärdiggörelsens *motivering*, ökade svårigheterna för Holl att komma ut ur problemet. Ty nu kom grunden för Guds handling med människan att ligga hos henne själv, låt vara hos något, som Gud verkade i henne, omskapelsen, och låt vara hos något, som hörde framtiden, ej nuet till. Här griper nu von Walter in. Han bibehåller frågan om rättfärdiggörelsens motivering, men han flyttar resolut blicken från människan till Kristus, och icke till Kristus i människan utan till Kristus *utanför* henne, i himmelen, såsom förespråkare för den troende inför Guds domstol. Denna syn, som v. Walter anför bevis för hos Luther, hänger givetvis samman med den av satisfactio bestämda försoningsuppfattningen. Frågan om omskapelsen löses så helt från sin förknippning med motiveringsfrågan (sid. 264—266). I dessa avsnitt framträder v. Walters ortodoxa grundsyn stundom rätt tydligt.

Omskapelsen hänger samman med kamp, dödande av köttet och tjänst åt nästan. Etiken får icke vändas upp emot Gud eller tänkas som grundval för rättfärdiggörelsen. Men den får icke heller vändas in mot den egna själen på så sätt, att ett liv i hård gärning så småningom skall framskapa en »kristen personlighet», såsom »kulturprotestantismen» menar. Enligt Luther slutar etiken ute hos nästan, såsom en väg leder ut i dunklet utan att kröka tillbaka igen. Denna sida hos Luther framställer förf. mycket rent (sid. 279 f.). En väsentlig brist är dock, att ingen hänsyn tas till problemet gammal och ny människa eller till spänningen mellan lag och evangelium. Att fördoldheten behandlats för sig i ett särskilt kapitel och icke väves in överallt, där den hör hemma, är naturligtvis också till hindern. Denna fördoldhetstankens frånvaro är dock icke lika kännbar i v. Walters skildring av etiken som

i avsnittet om kyrkan (sid. 281—292), där synlig och osynlig kyrka ställas emot varandra på sedvanligt sätt.

Den som vid studiet av von Walters bok känner sig benägen för anmärkningar, bör emellertid erinra sig, att han läser ett arbete av en man, som icke specialiserat sig på Luther utan arbetat på hela den allmänna kyrkohistoriens vida fält och som låtit detta manuskript till en Luthermonografi ligga otryckt i årtal och själv aldrig befordrat det till offentligheten. Dessutom bör läsaren erinra sig, att förf. utgår från ett delvis övervunnet forskningsläge och måste göra det: tryckåret borde ju ha varit 1928. — Det kan förresten vara av intresse att se, vad von Walter för snart 14 år sedan betraktade som de största luckorna i Lutherforskningen. Han nämner två trängande uppgifter: en undersökning av psykologien (sid. 169) och ett klarläggande av Luthers eskatologiska tankar (sid. 229). Vad Luthers psykologiska begreppsvärld beträffar, kom det ju ett litet bidrag 1935 genom »Luthers Anschauung vom Willen» av Heinrich Lammers (anmäld i denna tidskrift 1937, sid. 190 ff.). Avhandlingen om Luthers eskatologi är, så vitt bekant, ännu oskriven.<sup>1</sup> Säkert är, att von Walter med båda sina fingervisningar för Lutherforskningen pekat på angelägna uppgifter.

Vi ha redan antytt en likhet mellan v. Walter och Seeberg, uppfattningen om försoningen. Det finns flera. Luthers utvecklingsgång se båda förf. på ett likartat sätt. Och båda framlägga sin Luthersyn i medveten motsats mot Karl Barth. Men det väsentliga är dock icke likheterna mellan Seeberg och v. Walter utan olikheterna. Om v. Walter anknyter till Theod. Harnack, så griper Erich Seeberg tillbaka till sin fars verk, Reinhold Seebergs behandling av Luther i fjärde bandet av den stora dogmhistorien. Om v. Walter söker se enheten i Luthers åskådning, så tenderar Erich Seeberg att upplösa denna i olika medeltida komponenter, framför allt en nominalistisk och en mystisk linje, med särskilt eftertryck på den mystiska.

Det står verkligen många underliga saker i Seebergs bok. Den frenesi, med vilken sammanhanget mellan Luther och Dionysius Areopagita betonas, är ju t. ex. något överraskande (sid. 26 f. och flerstädes). Och när förf. behandlat strukturen av Luthers gudsåskådning, så inför han plöts-

<sup>1</sup> I tidskrifterna behandlas emellertid då och då delproblem inom Luthers eskatologi. Se t. ex. *Deutsche Theologie* 1938, sid. 246—290 (Hans-Hennig Pflanz: *Geschichte und Eschatologie bei Martin Luther*) och *Evangelische Theologie* 1935, sid. 67—95 (Ulrich Seeger: *Die eschatologische Grundhaltung in Luthers grossem Katechismus*).

ligt, mera avslutningsvis, en ny synpunkt: »Wenn man nämlich genauer überlegt, so sieht man, dass auch bei Luther *die Liebe das Herz Gottes ist*» (sid. 76). Stödd på denna iakttagelse kan Seeberg därför lugna den orolige läsaren med att skillnaden mellan Luther och Thomas ab Aquino icke är så stor, som den först ter sig — tydligen: innan man genauer überlegt hat.

Med hänsyn till sådana utsagor, får man väl anta, att Seeberg icke kan framställa Luthers åskådning som en enhet av den enkla anledning- en, att han icke ser *någon* åskådning såsom en enhet (jfr antydningarna om urkristendomen såsom ett förvirrat konglomerat, sid. 216 f.). Men ett annat motiv medverkar säkert till Seebergs uppsplittringstendens visavi Luther, kanske för Seeberg själv omedvetet, ett sunt och friskt motiv. Det visar sig ju faktiskt, att när Luthers åskådning ses som en sluten, organisk storhet, så inställer sig mycket snabbt den vanan att göra Luthers syn till mall för allting. Detta att helt enkelt förstå Luthers syn *borde* naturligtvis inte medföra en sådan *religiös* värdering av en död människa, men det blir i verkligheten lätt så. Och Erich Seeberg ser, att sådana »renässanser» ofta äro tecken på en tids avsaknad av *egen* andlig kraft, nedgångsfenomen. »Jeder Zeit sind ihre Aufgaben gestellt, die sie nicht anders lösen kann als mit dem Einsatz des eigenen Denkens und Herzens» (sid. 212). Denna allmänna hållning inför historien torde hos Seeberg bidra till hans relativering av Luther, hans utpräglade betraktelse av honom såsom »en bland de många», hopsatt av den utgående medeltidens disparata element. Om Luther icke relativeras, blir han lag. Håller man honom för en smula inkonsekvent här och var, så verkar han mera frigörande.

I stället för att referera Seeberg kapitel för kapitel ta vi här upp fyra grundbegrepp i förf:s Luthertolkning, vilka gång på gång återkomma i framställningen: transcendentalismen, der konkrete Geistgedanke, Kristus såsom urbild samt deus absconditus.

Med transcendentalism menar Seeberg en filosofisk lära, som begränsar vår kunskap genom arten av vårt medvetande men som å andra sidan tänker sig verklighet också utanför vårt medvetande (sid. 49). »Såsom man tror, så har man», säger Luther. Den som i ångest för Gud tror honom om ont, gentemot honom är Gud också verkligens vred. Den som förtröstar på Guds godhet däremot, han står också under Guds verkliga kärlek. På detta sätt synas Guds vrede och Guds kärlek bli reflexer av förändringar i människans trosliv. Men hela tankegången kan också vändas åt andra hållet. Den som Gud vredgas på, han *kan* ej tro: hur

han än kämpar, så släpper fruktan honom icke, ty Gud är objective vred. Och den som kan tro, han kan det ej tack vare sina ansträngningar utan endast tack vare att Gud i sitt hjärta blev en annan. Så stå Gud och människa i ett kraftfält, där en förändring hos den ene samtidigt är en förändring hos den andre. En människas tro är en bragd, den väldigaste gärning, ty i denna människas tro blir Gud själv i sin himmel en annan. Men samtidigt är tron Guds eget verk, en avspegling av hans egen förändring. Man kan slå upp sidd. 49—52, 97, 126 f., 143, 216, 224 i Seebergs bok, där denna »transcendentalism» är utvecklade.

Der konkrete Geistgedanke möter t. ex. sidd. 78, 133, 168, 223 f. Detta konkreta andebegrepp skiljer Luther ifrån Zwingli och humanismen. Enligt Luther finns det ingen ande s. a. s. för sig, abstrakt: den som genom spekulationer eller genom att avsöndra sig från det utvärtes livet söker nå anden, han kommer allt längre bort från Guds Ande. Anden är i det utvärtes, i måltiden, i den påtagliga kyrkan, där Ordet ljuder, läst ur en bok. Anden är gömd i detta underligt torra yttre. Därför kommer man ej Kristus nära genom att t. ex. meditera över hans lidande, »zum Kreuz laufen». Då går man ju tillbaka i tiden, men Kristus är i nuet, i sakramentets utdelning och i det ljudande Ordet. Genom dessa ting ges Anden, ej genom meditationer. Genom sin s. k. transcendentalism står Luther nära Kant, genom sin uppfattning om anden berör han sig med Schelling och Hegel (sid. 223 f.).

Att anden på detta sätt bindes vid det konkreta hänger samman med inkarnationstanken. Gud har tagit mandom. Den Gud, som finns för oss, är den i Kristus uppenbare Guden. Och därmed ha vi kommit fram till urbildstanken. Den går igenom hela Seebergs bok, men särskilt kan hänvisas till sidd. 63 f., 114—116, 180 f. Kristus är död och uppstånden. Ingen människa kan leva i hans gemenskap utan att dö och uppstå. Rättfärdiggörelsen är en förstörelse, ett nedbrytande av människan, en återupprepning av Golgata inne i själen. Men ur denna död uppstår en ny människa, i vilken Kristus såsom segrare tar gestalt. Den tro, som genombryter ångesten och tvärtemot allt vad för ögonen är trotsar på att Gud är barmhärtig, denna tro är en återupprepning av den första Påsken inne i människan. Rättfärdiggörelsen är detsamma som Kristi död och uppståndelse. Kristus, urbilden, lever i människan, avbilden. Döden och uppståndelsen äro hos trons människa invädda i varandra, de ske ständigt på nytt, sålänge livet varar. Och samma dödens och uppståndelsens lag gäller för kyrkan, om den är Kristi



kyrka, hans kropp. Endast såsom föraktad har kyrkan liv. I angreppet från världen, i smädelserna, som kastas mot evangeliet, ligger tecknet på att Kristus fortfarande bor i sin kyrka. Däri ligger också en borgen för att det liv, hon bär på, är oförgängligt, lika visst som det just var den korsfäste, som uppstod.

Utifrån Kristus skall Guds fördoldhet förstås. Frågan om predestinationen hör visserligen till detta samma komplex av tankar, men att *utgå* från De servo arbitrio, när det gäller frågan om deus absconditus, är enligt Seeberg olämpligt. »Der deus absconditus ist der deus crucifixus» (sid. 63). I korset har Gud uppenbarat sin kärlek. I all hemsökelse, i det bittraste, livet bjuder, är han åter nära hos varje människa. Gud handlar i motsatser: han sänder olycka för att skapa seger, sorg för att föda den sanna glädjen i hjärtat, sjukdom för att göra sin utvalde stark. Kristi väg är ur bilden för allt liv i gemenskap med den fördolde Guden, denne Gud som i kärlek »leker» med sina människor och förställer sig för dem (sid. 55—58). Och att tro, det är just att se igenom detta spel, att se Guds kärlek, när den uppträder såsom vrede, d. v. s. att se med Guds ögon, d. v. s. att ha Anden (sid. 63). I trons begrepp skulle man kunna binda samman alla fyra tankarna, vilket Seeberg själv egendomligt nog icke utför. Ty tron födes ju endast i den korsfästelse för människan, som gemenskapen med Kristus, ur bilden, medför, tron är delaktighet i Kristi uppståndelse. Tron ser Gud såsom kärlek, förklädd i sin motsats, d. v. s. tron spänner sig mot fördoldheten. Tron är att ha Anden, och Anden bor i det konkreta Ordet. Men om tron är att ha Anden, då måste också »transcendentalismen» förstås utifrån detta. Den som ej har Anden, kan ej tro. Att tro är en real förändring hos Gud själv, ty den är detsamma som att Gud ger Anden.

Detta är några huvudtankar i Seebergs »Grundzüge». De äro avskrivna framför allt ur del II av hans inledningsvis omnämnda stora Lutherundersökning. Denna del II, som ju utkom 1937, har givetvis blivit föremål för diskussion i tysk teologi, och bland dem, som häftigt gått till angrepp mot den, är Johannes von Walter. Den 1940 tryckta »Die Theologie Luthers» av von Walter, vilken nyligen sysselsatte oss, kom som sagt till vinterterminen 1927—1928 och tar följaktligen ingen hänsyn till Erich Seeberg. Men i »Luther-Jahrbuch» för 1939 finns det en uppsats av von Walter över Luthers Kristusbild, tydligen skriven och tryckt icke så långt före förf:s död, och här diskuteras ivrigt Seebergs del II från 1937.

Man anar på förhand, var angreppet skall sättas in. I Seebergs

Luthertolkning tänkes Kristus återigen såsom framför allt verkande inne i människan: den troende blir reallt konform med det gudomliga. Men Kristi lidande är ett försoningslidande, i vilket Frälsaren en gång för alla bär all världens synd. Kristi kors rymmer något engångsartat, som icke kan återupprepas och alltså icke heller avbildas i någon människans konformitet med Kristus, säger v. Walter i sin uppsats (sid. 10 f.). Försoningen genom Kristus betyder, att Gud tillräknar människan en främmande rättfärdighet. Kristus verkar *utanför* människan, hos Gud. Denna av satisfaktionen bestämda försoningstanke hade, som vi parentetiskt inflikade, även Seeberg funnit i materialet, men i hans totala bild av Luther är den ett dött element. Hos v. Walter åter bestämmer denna försoningstanke allt: han för den i fält mot Holls eticistiska motivering för rättfärdiggörelsen och nu även mot Seebergs »Urbild-Abbild-Verhältnis». Därför utsäger han också i sin uppsats (sid. 24) det, som man i »Die Theologie Luthers» hela tiden väntade på, nämligen att den moderna Lutherforskningens skarpa klyvning mellan Luther och Melancthon är falsk och utgör en förvanskning av det historiska materialet. Avslutningsvis söker sedan förf. förklara, hur tron ändå hänger samman med gärningar — detta blir ju alltid huvudproblemet, då rättfärdiggörelsen exklusivt fattas som *Gerechterklärung*. Det blir inte mycket, förf. hinner med på det lilla utrymmet. Men kanske är det symptomatiskt, att han i »Die Theologie Luthers» hävdade lagens tredje bruk som ett gott uttryck för Luthers syn. Då torde man emellertid ha skurit av bandet mellan tro och gärningar och — liksom Seeberg — förvanskat Luther, fast åt motsatt håll.

Hos Seeberg uppfattas förhållandet mellan Kristus och människan såsom nära nog identitet: allt, både mörkt och ljus, vittnar om den inneboende Kristus. Om *synden* säges i sådana sammanhang betecknande nog ingenting i Seebergs »Grundzüge». Hos v. Walter uppfattas förhållandet mellan Kristus och människan huvudsakligen under ställföreträdandets aspekt: Kristus har inför vredens Gud tagit sig an människans sak. Till människans yttre gärningsliv har då Kristus ej någon omedelbar relation, och det ligger nära till hands att orientera den med tron sammanhängande kärleken åt *lagen* till. Att v. Walter ser Luther såsom ense med ortodoxien, är lika signifikativt, som att Seeberg betraktar Luther i linje med mystiken.

Det är att märka, att både Seeberg och von Walter i det rika Luthermaterialet kunna finna belägg för det, som de urgera, den ene för sin mystiska, den andre för sin ortodoxa Lutherbild. När då resultatet blir

så olika, synes i varje fall *en* metodisk slutsats kunna dragas, nämligen att Luther förmodligen är något ensartat, som icke går att foga in i medeltiden men icke heller i den efter honom följande ortodoxien, att det rent metodiskt är klokt att vara skeptisk, när man tycker sig finna likheter, både bakåt och framåt. Materialets olika utsagor — de som t. ex. peka åt mystiken och de som peka åt ortodoxien — böra böjas in mot ett sökt centrum, som är helt enkelt Luther. Denna metodiska grundprincip har varit utmärkande för huvudparten av svensk Lutherforskning.

GUSTAF WINGREN.

BERTIL KRISTENSSON: *Nietzsches etiska åskådning i dess relation till kristendomens ethos. 188 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1940. Pris kr. 5: —.*

Författaren går till sitt värv med den bestämda föresatsen att behandla Nietzsches »åskådning» som ett föreliggande faktum, »en i sig själv sluten storhet», och att granska den ur principiella synpunkter utan hänsyn till dess vardande i en orolig, levande människoande. »En granskning av den psykiska strukturen hos det subjekt, från vilket åskådningen härrör, ger nämligen primärt svar blott på den genetiska frågan, frågan om åskådningens uppkomst. Dennas rent sakliga innebörd kan ej fastställas på denna väg» (sid. 13). Av materialets beskaffenhet »tvingas» han likväl att såsom grundval för sin undersökning söka skapa sig »en helhetsbild av Nietzsche, att teckna hans grundsyn och utvecklingsgång» (sid. 16). Först efter denna nödtvungna utveckling kan författaren börja analysera Nietzsches etiska ideal såsom ett »slutet» och avrundat helt. Detta ideal, med dess bihang av vanställande polemik mot »kristendomen», konfronteras till sist med det verkliga, men lika schematiskt tecknade, kristna ethos.

En sådan framställning har naturligtvis sina stora förtjänster. Den som kan få ett så motspjärnigt material att ordna sig till en överskådlig, systematisk enhet, besitter en syntetisk kraft av hög rang — i synnerhet om han, såsom här skett, med vetenskaplig noggrannhet utnyttjar hela Nietzsches mångskiftande produktion. Och för oss andra måste det vara av stort intresse att få Nietzsches huvudbegrepp samlade och ordnade samt jämförda med motsvarande kristna begrepp; därav framgår ju, hur stor skillnaden är och hur oförstående Nietzsche varit i sin polemik. Man kan nog säga om författarens uppläggning av ämnet