

'Communication' i anglikansk tradition¹

'Communication' är en vittomfattande term, och den som skall syssla med detta ämne behöver knappast vara rädd, att materialet inte skall räcka till. Här skall det tagas i betydelsen teologisk 'communication' i strikt bemärkelse, och särskild uppmärksamhet kommer att ägnas de teologiska uttrycksformer och de ämnestyper, som ansetts viktigast inom den anglikanska traditionen.

1. Formen.

Engelska kyrkan har aldrig ägt och har (uppriktigt sagt) aldrig önskat äga någon fullständig Summa. Vi har inte någon anglikansk Thomas ab Aquino, Calvin eller Melanchthon. Den som försöker uppträda som anglikansk dogmatiker finner snart, att uppgiften är förenad med avsevärda svårigheter. Det anglikanska arvet av kristen tro och kristet liv låter sig inte lätt omvandlas till en Kirchliche Dogmatik av Barths typ eller liknande. Vi har visserligen anglikaner, som är dogmatiker (man kan tänka på namnen Charles Gore och Eric Mascall), men ingen Anglikansk Dogmatik, eftersom man alltid i princip måste räkna med att det kan finnas andra system, härrörande från andra strömningar i anglikansk tradition.

(a) Många av våra främsta arbeten i systematisk teologi tillkom i speciella situationer för att avvärja något bestämt hot. Så utarbetades Jewels "Apology" för att man skulle få ett fofäste gentemot romersk-katolsk polemik under våra första år som självständig kyrka. Hookers »Ecclesiastical Polity» gjorde samma tjänst gentemot puritanerna. Pearsons »On the Creed» var riktad mot socianerna, medan Butlers »Analogy of Religion» tillkom med tanke på samtida fritänkeri. Det finns i anglikanska teologiska arbeten, när de är som bäst, en skarp blick för det relevanta.

(b) Anglikansk systematisk teologi har ofta tagit formen av kommentarer till de trettionio artiklarna. Thomas Rogers på 1500-talet, Gilbert Burnet på 1700-talet, Harold Browne på 1800-talet och Gibson och Bicknell på 1900-talet är

¹ Förf. till denna artikel är professor vid Durhams universitet i England. Artikeln hölls såsom föredrag vid Anglo-skandinaviska konferensen i Oxford 1959. Den har översatts av teol. lic. Bertil Albrektson, Lund.

framstående exempel på detta sätt att uttrycka sig. Denna metod innebär ju ingenting överraskande för lutheraner, som kanske är mera förtrogna med tanken på bekännelsedokument än vi själva är. Engelska kyrkans artiklar har aldrig haft samma ställning i anglikanernas ögon som Augustana i lutheranernas. Den som läser Griffith Thomas' »Principles of Theology» och Bicknells »Theological Introduction to the Thirty-nine Articles» kan nästan börja undra, om de kommenterar samma dokument. Det antyder åtminstone, att vår bekännelsenorm är något smidigare och mera formbar än andra kyrkors.

Minst lika mycket har likväl utläggningar av The Prayer Book som helhet betytt, exempelvis Anthony Sparrows »Rationale of the Book of Common Prayer» och Thomas Combers »Short Discourse on the Book of Common Prayer». Inflytandet från sådana arbeten som Evan Daniels, Procters och Freres kommentarer till The Prayer Book når in i vår egen tid. Om jag rätt förstått den lutherska traditionen, kan man knappast vänta sig att finna något liknande i de skandinaviska kyrkorna. Medan liturgien för de sistnämnda måste rätta sig efter läran, har principen »lex orandi, lex credendi» (som dock har sina risker, inte minst i dag) ofta varit rådande i anglikansk tradition. Liturgiska studier på ett åtskilligt vidare fält fortfar att öva inflytande i volymen »Liturgy and Worship» och Dom Gregory Dix' »The Shape of the Liturgy».

(c) Ett viktigt drag i anglikansk teologi är den ställning den tillerkänner de historiska studierna. Detta speciella sätt att nalkas den systematiska teologien kan kanske tyckas vara ett sidospår eller en omväg men har icke desto mindre visat sig som ett fruktbart medel till 'communication'. Arkebiskop Usshers arbete om Ignatius var inte bara ett värdefullt bidrag till forskningen i detta ämne utan hade också betydelse för hans egen tids problem. John Cosins »Scholastical History of Transubstantiation» kom att ingå i kyrkans anti-romerska arsenal. Walls »History of Infant Baptism» var ett bidrag till den teologiska debatten med baptisterna. Lightfoots berömda exkurs om »The Christian Ministry» och på senare tid domprostens av Winchester (Norman Sykes, tidigare professor i Cambridge) »Old Priest, New Presbyter» har spelat sin roll i den samtida ekuumeniska debatten. Dr Mascall skiljer mellan den engelska kyrkans återopande av historien och återopandet av den engelska kyrkans historia. Otvivelaktigt har han rätt i att den historia vi återopar inte börjar med den engelska reformationen, men man kan dock finna det oroväckande, att det ofta synbarligen tas föga hänsyn till denna del av vårt arv. Sund teologi måste vara grundad på hederlig historia, och varje försök att förbigå vår självständiga tradition (till och med till förmån för den patristiska perioden) måste oundvikligen leda till att man renodlar en tradition på de andras bekostnad. Det är i själva verket vår

egen speciella ställning som en kyrka i historien, som lett till att detta bestämda sätt att skriva teologi fått sådan betydelse.

(d) Tillfällighetskaraktären hos åtskilliga anglikanska teologiska arbeten kan i modern tid illustreras av de många samlingsverk med bidrag från skilda författare, som utkommit det senaste århundradet. Modet tycks ha börjat med »Essays and Reviews», ett bredkyrkligt manifest, och de volymer, som publicerats med Streeter som utgivare, ger intrycket att den liberala traditionen alltid funnit denna genre naturlig. De två samlingarna »Contentio Veritatis» och »Foundations» var ett medvetet försök av en grupp akademiska lärare att tala in i en given teologisk situation. Framlidne Mgr. R. A. Knox (då fortfarande anglikan) gav sitt personliga motangrepp på »Foundations» titeln »Some Loose Stones», men det finns skäl att tro, att hans Oxford-kolleger hade en långt klarare blick för vad som var relevant än vad deras skarpsinnige och glänsande kritiker hade. Inom den lågkyrkliga riktningen fanns förutom två samlingar uppsatser »Liberal Evangelicalism» och »The Inner Life» även »The Evangelical Doctrine of the Holy Communion». De har inte, det måste erkännas, stått sig lika bra som två förnämliga serier av anglokatoiska uppsatser: »Lux Mundi» och »Essays Catholic and Critical». Den förra ägde den stora förtjäns-ten att försöka omformulera den klassiska kyrkoläran med utgångspunkt från utvecklingsbegreppet, medan den senare sökte ge sig i kast med den moderna kritiska metoden, som ännu låg i sin linda när »Lux Mundi» skrevs. Den före-träder samma grundinställning som sin föregångare, tillämpad på ett senare läge.

(e) Förutom systematisk och historisk teologi har den engelska kyrkan tradi-tionellt uppmuntrat vad som förr kallades »practical divinity». Häri ingår både systematisk teologi och pastoralteologi. Lewis Baylys »Praxis Pietatis or the Practice of Piety» gick sålunda på sin tid ut i ett otroligt antal upplagor. Den representerade ett i grunden kalvinistiskt system i fråga om teologi och själa-vård. Jeremy Taylors »Holy Living and Holy Dying» och det anonyma verket »The Whole Duty of Man» gestaltade många viktiga tankar. Andra exempel på denna typ är George Herberts »The Temple» och »The Priest to the Temple», Robert Nelsons »Companion to the Fasts and Festivals of the Church of Eng-land» och John Kebles »The Christian Year». Till dessa måste läggas det bety-dande antal böcker för nattvardsberedelsen, som utkommit särskilt under de två senaste århundradena. Den fortsatta utvecklingen av en speciellt anglikansk »practical divinity» har mera hämmats än hjälpts av den flod av eftertriden-tinsk romersk-katolsk litteratur av detta slag, som började med Puseys översätt-ning av Gaumes »Manual for Confessors». Men den viktiga raden av »Lent

books» (sådana som de som utges på uppdrag av biskopen av London) betecknar en fortsättning av denna tradition.

(f) Den klassiska anglikanska traditionen har ingalunda stått främmande för den kateketiska metoden. Ett berömt exempel är biskop Hopkins »Catechistical Exposition of the Lord's Prayer», som innehåller en hel del ytterst värdefullt material för kateketer. Metoden fortsatte in på 1800-talet med Wordsworths »Theophilus Anglicanus», mycket stadigare kost men vitt spridd ända till helt nyligen. Ingen anglikansk katekes har dock ett sådant inflytande som Luthers Stora och Lilla Katekeser eller Westminster- eller Heidelberg-katekeserna i den reformerta traditionen. Inte heller har vi någonting som i omfång och betydelse motsvarar Pontoppidans katekes i skandinaviska kyrkor. Att man känt behov av en modernare och mera relevant form av katekes i den engelska kyrkan bevisas av det faktum, att en kommitté för närvarande är sysselsatt med att revidera versionen i The Prayer Book.

(g) Slutligen måste vi nämna utgivandet av predikosamlingar. Ingen som haft med bibliotek att göra kan annat än förvåna sig över den mängd enstaka predikningar, som publicerats under 1700-talet — likpredikningar, tingspredikningar, predikningar vid särskilda fastor och åminnelsegudstjänster, predikningar vid årsmöten med »The Sons of the Clergy» eller högtidssammankomster för »Societies for the Reformation of Manners». De är mestadels föga originella och i vår smak sällsynt oinspirerade, men antagligen kunde de räkna med att finna avsättning. Men de stora predikosamlingarna av Andrewes, Donne, Jeremy Taylor, Tillotson, Simeon, Newman, Robertson i Brighton och Liddon är annorlunda. Vanligtvis utgör de långa teologiska avhandlingar, ofta till ett omfång av flera band. Att predika var tydligen i långt högre grad en offentlig verksamhet än det blivit på sista tiden. Dock har utgivningen av smärre volymer med kortare predikningar på sistone återupptagits och funnit god avsättning.

2. Innehållet.

Det fanns ett uttryck som var allmänt gängse under min studenttid, men som jag misstänker har mist något av sin dragningskraft i dag: »Evangeliet och nutida tänkande.» Ändå sammanfattar det exakt kärnpunkten i »the problem of communication» i varje tid och alla kyrkor. Beträffande båda leden finns det speciella drag som är utmärkande för anglikansk 'communication'.

Till vårt anglikanska arv hör att vi har ett sammanflöde av tre traditionsströmmar vid tolkningen av evangeliet: den högkyrkliga, den lågkyrkliga och den liberala. De utgör en varaktig beståndsdel i vår historia, fast det har funnits tider, då en av dem spelat huvudrollen. Kyrkohistorien rör sig, liksom allt annat

som hör med till den mänskliga tillvaron, aldrig rakt framåt; dess bana är snarare en rad spiraler eller slingor. Jag antar att det för den första generationen i den nyligen självständiga engelska kyrkan tedde sig ganska troligt, att denna skulle komma att framträda som en högkyrklig kalvinistisk kyrka med episkopal kyrkoordning. Under den karolinska tiden gjorde sig de högkyrkliga elementen i hennes arv gällande, ehuru det vore ett misstag att alltför mycket jämställa högkyrkomännen från denna tid med deras efterträdare i Oxford-rörelsen. Det går att spåra sambandet mellan de två i domkapitlet i Durham på 1620- och 1630-talen. Mera påfallande är växlingen mellan lågkyrkliga och högkyrkliga väckelser under 1800-talet, med en kort period vid århundradets mitt, då en liberal dominans var möjlig. Om jag nu skulle försöka ge en personlig bedömning av läget i den engelska kyrkan just nu, skulle jag vilja säga att den dominerande traditionen just nu är en moderat högkyrklighet. Liberalismen förefaller vara en inställning, som söker efter något som kan ge den berättigande, och lågkyrkligheten en stor rörelse, som omgrupperar sina styrkor och länge varit mogen för teologisk förnyelse.

En filosof, som är trogen lekman i den engelska kyrkan, professor A. F. Hodges vid universitetet i Reading, har beskrivit oss som en dialektisk kyrka, och dialektiken fortgår. Det är både källan till vår styrka och en rot till vår svaghet. Men det värdefulla i läget skulle gå fullständigt förlorat, om den engelska kyrkan sloge sig till ro med en kompromiss-ståndpunkt, där dialektiken inte hade fritt spelrum.

Det finns dock ett karakteristiskt drag i denna fortgående dialektik, som man ibland förbiser. Varje tradition tränger in i och befruktar de andra. Liberalismen är icke blott ett parti; den är en anda, som genomtränger de två andra. Lågkyrkligheten i dag är helt annorlunda än den var på 1870-talet, och många (fast kanske inte alla) anglokatoliker är på allvar och i allt högre grad medvetna om de teologiska principerna och andliga värdena hos dem, som väsentligt avviker från dem själva.

Det hör till denna dialektiks väsen att särskilda principer och problem tid efter annan med speciell skärpa kommer i blickpunkten. Det har gällt t. ex. rättfärdiggörelsen av tro allena, Bibelns inspiration och på senare tid Kristi-kropp-teologien. Faran av en sådan ensidig strålkastarbelysning förefaller tydlig nog. Den kristna tron är alltför mycket en organisk helhet för att man länge skall kunna koncentrera ljuset på en enda punkt. Det kristna livet är alltför djupt och mångsidigt för att foga sig i sådan andlig kursivering. Och medan detta pågår, finns alltid faran att man travesterar själva den lära det gäller. Ändå är det kanske bara med sådana metoder man kan återvinna de element, som en viss period har undanskymt. Och hela tiden finns de andra traditio-

nera där, som kan komma med ett korrigerande »Ja men» för att återställa balansen.

På samma sätt med nutida tänkande. Det torde vara så, att det inte funnits någon viktig rörelse sedan reformationen, som inte påverkat anglikansk teologi, och som inte åtminstone i modern tid bragts att tjäna evangeliet. Det finns ett slags öppenhet i anglikansk teologi, som den med rätta kan berömma sig av. Detta beror delvis på att vi saknar en enda framstående lärofader. Det finns dock två faktorer, som gjort att denna öppenhet inte fått alltför förödande följder. Den engelska nationalkaraktären kännetecknas av en viss nykter saklighet, som jag tror har ganska nära paralleller hos våra skandinaviska vänner. Vi är mycket måna om att ha sunda premisser och dra förnuftiga slutsatser. Gällde det att få tag på den senaste lilla biten av bevismaterial till stöd för en tes, skulle jag vända mig till en tysk forskare, men jag skulle ytterst omsorgsfullt granska hans premisser och undersöka, hur pass rimlig hans helhetsbild är. Gällde det klarhet och logisk symmetri, skulle jag föredra den franska skolan, men övertygelsen att sanningen är större än logiken skulle avhålla mig från att instämma i en del av deras resultat, och jag skulle för egen del avvisa många av de slutsatser, som deras logiska system tvingar till. Anglikansk forskning brukar inte vara så massiv som den tyska eller så skarpt markerad som den franska, men när den är som bäst, utmärkes den av en klarare blick för vad som kan vara sannolikt i ett visst läge och ett livligare medvetande om hur sammansatt och mångsidig sanningen själv är. Den är ytterst noga med sin utgångspunkt och sina premisser och kontrollerar ständigt sina konsekvenser i stort för att se till, att den inte under diskussionens gång förfalskat frågeställningen. I anglikansk forskning ersätts ofta ett skarpt »antingen — eller» av ett »både — och», och det riskabla i att dra negativa slutsatser av positiva principer är något som anglikanska forskare, när de är som bäst, är speciellt känsliga för.

Den andra punkten som är av betydelse här är den anglikanska teologiens insulära karaktär. I geografiskt hänseende får väl vårt läge strax utanför kontinentalhyllan allt mindre vikt, men det är faktiskt så, att detta förhållande i teologiskt avseende haft en viss betydelse. När det gäller språk, är vi antingen ganska lata eller inte särskilt väl utrustade, och inte ens för våra duktigaste studenter är det utan vidare klart, att deras teologiska studier inte är avslutade utan en tids vistelse på kontinenten. Denna teologiska ö-karaktär, som kanske är på väg att bli mindre utpräglad än förr, har såväl fördelar som nackdelar. Den kunde lätt innebära, att anglikansk teologi befunde sig utanför huvudströmmen och hölle på att glida tillbaka in i ett privat litet dödvatten. I själva verket har detta inte inträffat, eftersom det är få tankeströmningar av någon betydelse, som vi inte blivit utsatta för genom själva öppenheten i vår situation.

Vi är inte oemottagliga för stötarna, när nya teologiska riktningar trycker på, men vanligtvis har stötarna inte nått oss med full kraft. Vi hade vår hegelianska period, men den ledde aldrig till det flacka och överdrivna betonande av immanensen, som var typiskt för denna riktning på kontinenten. Kenosis-kristologien var försiktigare och mera konservativ i England än på andra håll. Vi tillämpade utvecklingsbegreppet i vår teologi men huvudsakligen i den form, vari det utlades i »Lux Mundi», och utan överdriven radikalism. Barthianismen har aldrig i anglikanska teologiska kretsar nått en ställning, som kan jämföras med t. ex. dess ställning i den skotska kyrkan. På samma sätt har vi varit efter vår tid och fått stöten mildrad, när det gäller både Bultmann och hela det existentalistiska sättet att angripa problemen. Varje rörelse som når oss blir så att säga utspädd och införlivas med det anglikanska kynnet och det anglikanska arvet.

Det tycks alltså, som om anglikansk teologi ingående sysslat med »evangeliet och nutida tänkande» och i sina arbeten haft en stark känsla för det relevanta. Det är säkert ingen tillfällighet, att F. D. Maurice skrev sin »The Kingdom of Christ» i form av brev till en kväkare och sina »Theological Essays» till en tänkt unitarier. Jag är inte säker på hur långt jag skulle ha följt honom, om jag varit det ena eller det andra, men den litterära formen är signifikativ. Anglikansk teologi visar en överraskande förmåga till återhämtning och anpassning. Den har haft ett vaket sinne för faran av att 'restatement' kan bli 'understatement', men den har inte av det skälet vägrat att försöka sig på uppgiften. Dess framgång på denna punkt har i stort sett två orsaker. Historiskt sett har där funnits den fortgående dialektikens garanti, varigenom varje tradition har motverkat och kompletterat de andra, och kristligt sett en djup (ehuru icke alltid teologiskt uttryckt) tillit till den Helige Andes verkan i vida områden av mänskligt liv och tänkande.

Låt mig sluta med två påpekanden, som båda kanske ger uttryck för en viss oroskänsla. Historiskt har anglikansk teologi delat ett gemensamt kulturarv med nationen i dess helhet. Traditionen har fortsatt intill helt nyligen och är förkroppsligad i den ämneskombination, som gjort att så många av oss står i tacksamhetsskuld till Oxford: klassiska språk, filosofi och teologi. Kanske den anglikanska teologiens genuint humanistiska karaktär till en del kan förklaras direkt ur detta gemensamma arv. Men det är ett faktum, som stämmer till eftertanke, att denna arvs-gemenskap mellan teologen och intelligentsian inte längre utan vidare kan tas för given. Kanske ökar emellertid antalet teologer, vilkas grundläggande studier haft annan karaktär, men klyftan är bara alltför tydlig för den som har ögon att se med. Det har tidigare betytt mycket att anglikansk teologi kunnat utnyttja ett gemensamt profant arv i stället för att uteslutande vara en produkt av prästseminariet eller klostret. Håller modern anglikansk teologi på

att förlora något av sin bredd och sin relevans, just därför att det inte längre finns en sådan gemensam fond av idéer?

Karl Popper har skrivit en förträfflig bok om politisk teori, där han använder begreppen det öppna och det slutna samhället. Jag har ibland tänkt, att dessa uttryck med rätta skulle kunna tillämpas på den kristna kyrkans liv. Det finns tider, då hela kyrkan eller någon del därav betonar sitt uppdrag som 'det öppna samhället', och andra, då den tycks påminna starkt om en 'stängd butik'. I kyrkohistorien växlar tider, då man engagerar sig i världen, med andra, då man drar sig tillbaka för att ägna sig åt mera privata uppgifter. Man kunde kanske beskriva de två tendenserna som 'mysterie-draget' och 'relevans-draget', och här, liksom på varje annat område i livet, där vi har med människoanden att göra, får utvecklingen snarare formen av ett osäkert vacklande mellan båda än av en beslutsam och målmedveten frammarsch. Anglikansk teologi har (möjligen i likhet med lutherdomen på sina håll) dominerats av en sorts nykonfessionalism, som tar sig uttryck både i inre angelägenheter och yttre relationer. Det finns en tendens till auktoritetstro, som kan spåras i ett återfall i fundamentalism å ena sidan och en dragning åt romersk katolicism å den andra. Bland de teologie studerande jag undervisar finner jag förvisso många mindre dristiga och mera ortodoxa i ordets träaktiga bemärkelse, än jag skulle önska. Är det möjligt, att vi i dag spanar i fel riktning efter att få se 'the problem of communication' framträda så angeläget som det otvivelaktigt är? Om det förhåller sig så, synes en fruktansvärd nemesis oundvikligen vänta oss alla.

Medlaren

I det första brevet till Timotheos (2: 5 f.) läsa vi: »Ty en enda är Gud och en enda är medlare emellan Gud och människor, en människa, Kristus Jesus, han som gav sig själv till lösen för alla.» Enligt allmän vedertagen åsikt äro de båda Timotheosbreven, som tillhöra de s. k. pastoralbreven, icke skrivna av Paulus utan under hans namn författade omkring en mansålder efter hans död. Paulus själv använder ordet »medlare», *μεσίτης*, i brevet till galaterna kap. 3 v. 19: »den (lagen) utgavs genom änglarna och överlämnades i en medlares hand, men den som är medlare, är icke medlare för allenast en enda. Men Gud är en.» Denne medlare är Moses, som i hellenistisk-judisk litteratur ofta får denna benämning som medlare mellan Gud och Israels folk.¹ En viss anklang mellan de båda ställena, betonandet av Guds enhet, skulle kanske kunna tänkas tyda på att stället i Galaterbrevet föresvävat författaren av brevet till Timotheos.

Om det också icke är Paulus själv som kallar Kristus medlare mellan Gud och människor, så tillhör tanken urkristendomen. Dess användning kan tänkas vara en följd av Paulus' teologi, som en av hans lärjungar funnit. Ordet *μεσίτης* betyder »den som står mitt emellan», »mellanhand», »medlare», och utsäger i och för sig ingenting mera. Medlarens betydelse beror på hans gärning, på det budskap han överbringat. Skillnaden mellan Moses och Kristus är så djup som möjligt och detta betonas med största eftertryck på de båda ställena. Paulus nämner lagen en förbannelse, ty ingen kan uppfylla lagen och alla äro därför hemfallna åt syndens straff, döden. Författaren till Timotheosbrevet säger, att Kristus gav sig själv till lösen för alla.

Prologen till Johannesevangeliet är medlarens teologi. Det är ej nödigt att ingå på de olika åsikterna om detta evangeliums författare, överarbetningar och spår av gnosticismen, det är tillräckligt att konstatera, att det tillhör urkristendomen. Medlaren kallas »Ordet», (*λόγος*).² »I begynnelsen var Ordet, och Ordet

¹ Lietzmann i sin kommentar, *Handbuch zum Neuen Testament*, 10, 2 uppl. 1923, sid. 20 ff.

² Ursprunget till föreställningen om Logos inverkar icke på den här gjorda framställningen, men är ett så viktigt och omdebatterat problem, att en antydning må göras. I Gamla Testamentet är Ordet Guds maktord eller befallning. De ställen, som anföras av Ringgren, *Word and Wisdom*, sid. 157 ff., bevisa icke en verklig personifikation. Även i de hermetiska skrifterna förekommer Logos som maktord. Därför söker man ursprunget i den grekiska idévärlden, men åsikterna gå i sär. Bultmann, *Das Johannesevangelium*, 12 uppl., 1952, härleder Logos från gnostisk spekulatión, som han tillskriver en högre ålder än de oss föreliggande skrifterna

var hos Gud.» v. 14, »Och Ordet vart kött och tog sin boning bland oss, och vi sågo hans härlighet, vi sågo liksom en enfödd Sons härlighet från sin Fader och han var full av nåd och sanning.» v. 16 »Av hans fullhet hava vi ju alla fått, ja, nåd utöver nåd; ty genom Moses blev lagen given, men nåden och sanningen hava kommit genom Jesus Kristus». Logos är både Gud och man, han står emellan Gud och människan, han är μεσίτης, medlare. Därför kan han känna med och hysa medlidande med människan och som Gud förlösa henne från hennes syndaskuld.

Den tveklugenhet i Gudsförhållandet som här antytts finnes hos många djupt religiösa människor. Människan behöver å ena sidan en Gud, som hon kan se upp till, som är höjd över henne som Herre, som världens allsmäktige styresman, som ålägger henne sina bud; å andra sidan en Gud, till vilken hon kan taga sin tillflykt i livets sorger, i sin ångest och nöd, som förlöser henne från hennes skuld. Hos vissa människor och i vissa religioner överväger den ena sidan, hos andra den andra. Den upphöjde styrande Guden kan tillfredsställa en lagisk religion som den judiska eller en kylig, filosofiskt inställd religiositet som den vi finna i den nedan behandlade skriften om världsalltet. Å andra sidan bryter behovet att finna tröst och hjälp hos Gud fram i den antika världen i de orientaliska kulternas och mysteriereligionernas spridning, tydligast i dyrkan av Isis. Man läse vad Apulejus skriver om henne. Det är rörande och på samma gång upplysande att läsa hos Epiktetos, hur han söker förlåna den Högste Guden, som är världens styresman, en mera personlig prägel och hur han manar människan att i glädje och lydnad böja sig under den av den Högste Guden fastställda världsordningen.

Gromarken för dessa tankar var sysselsättningen med den antika tendensen i riktning mot monoteism, som man ser genom polyteismens slöja och vars karaktär och spridning i hellenistisk tid och de båda följande århundradena ej rätt uppskattas. De aktualiserades genom bekantskapen med de längre fram behandlade inskrifterna från det inre av västra Mindre Asien.

Ett slags monoteism är gammal i Grekland. Redan ett halvt årtusende före och vittnesbörden. Det är riktigt, som han säger, att meningen med Logos var att göra det förstäeligt, att världens tillblivelse kunde komma från den transcendente Guden, men när han fortsätter med påståendet, att Logos hade icke blott en kosmologisk utan även en soteriologisk funktion, måste man anmärka, att i den hedniska gnosis, som vi känna genom de hermetiska skrifterna, Logos icke är frälsare. Hermetikern vinner frälsningen genom sin egen ansträngning och överensstämmer däri med den grekiske filosofen, som vinner sinnesro genom eget tänkande, fast medlen äro olika, för hermetikern askes, tigande, kontemplation, hänryckning, som föra till insikt om det högsta. W. Bauer, Das Johannesevangelium, Handbuch zum Neuen Testament, bd 6, 3 uppl. 1933, hänvisar särskilt till Philon, i vars skrifter Logos intager en framträdande plats, även som medlare mellan Gud och människan. Se E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III: 2, 3 uppl., sid. 369 ff., H. A. Wolfson, Philo, I, sid. 226 ff.

Kristi födelse sade Xenophanes, att Gud är en, varken till tankar eller gestalt lik de dödlige, men tillägget »den störste bland gudar och människor» visar, att han ej frigjort sig från polyteismen. Detta gjorde däremot Sokrates' lärjunge, kynikern Antisthenes, han sade, att enligt folktron fanns det många gudar, enligt naturen en enda. Xenophon låter i sina erinringar om Sokrates denne utförligt bevisa Guds existens ur världens planmässighet, det s. k. fysiko-teleologiska Gudsbeviset, som ännu inte är avfört från dagordningen. Också han låter polyteismens gudar bestå bredvid den Högste Guden.

Föreställningen om den Högste Guden framträder med allt större styrka under den hellenistiska tiden.³ I stoikern Kleantes' berömda Zeushymn får han namnet Zeus och likaledes söker författaren till skriften om världsalltet framställa Zeus som den allomfattande Högste Guden genom en uppräknig av hans binnamn, en eftergift åt den gamla gudavärlden; hans verkliga mening var som vi skola se en helt annan. I det andra århundradet e. Kr. hade det kommit så långt, att den firade talaren Maximus från Tyros kunde säga: »Mitt i denna strid (i alla andra frågor) finner man i hela världen en enstämmig mening och lära: det finnes en Gud, Herre och konung över alla ting, och många gudar, Guds söner, Guds medregenter. Så säger greken, så säger barbaren.» Det är samma eftergift åt den gamla gudavärlden, som hindrar att kasta bort polyteismen. I själva verket möttes emellertid de gamla gudarna ej längre av levande tro, därom vittnar inströmmandet av orientaliska gudar, de grekiska levde kvar som tecken på grekisk nationalitet, i kultens rutin, i konst och poesi. De nationella gudarna räckte ej till för den utvidgade synen över mänskligheten, kosmopolitismen krävde en Gud som härskade över alla folk, och världsriket, som hade en regent, krävde en regent över universum.

Den Högste Guden behövde ej längre några satraper under sig, några mellanel. Den nypythagoreiska konungaspegeln, som föreligger i olika versioner tillskrivna olika författare⁴ och enligt min mening tillkommit i senhellenistisk tid men av andra tillskrives kejsartidens början, jämför staten med kosmos, världsalltet, och konungen med världsalltets styresman, som konungen skall taga till sin förebild. Om andra gudar nämnes icke ett ord. Allra viktigast är den redan nämnda skriften om världsalltet, som går under Aristoteles' namn, men är författad i första århundradet e. Kr.⁵ Här gäller det författarens verkliga mening, som framställs i det sjätte kapitlet med högstämt ordval och många bilder.

³ Utförligare i min *Gesch. d. griechischen Religion*, II, sid. 546 ff. och bättre i den under tryckning varande nya upplagan i motsvarande kapitel.

⁴ Dessa skrifter äro utförligare behandlade i min uppsats »Det hellenistiska konungaidealet» i »Arkeologiska forskningar och fynd», festskrift till H. M:t Konungens sjuttioårsdag, 1952.

⁵ Översatt med inledning och kommentar av G. Rudberg, *Antik världsbild och världsbetraktelse*, 1936, i Svenska humanistiska förbundets skriftserie.

Gud styr världen, han tronar i himmelens höjd. Tanken att han skulle ha hjälpare avvisas med skärpa, det vore honom ovärdigt. Han sätter allt i rörelse utan möda genom den kraft som utgår från honom och sträcker sig från det högsta till det lägsta. »Gud är den väldigaste i kraft och den härligaste i skönhet; han ger evigt liv och fullkomlighet i vad gott är. Osynlig för varje dödligt väsen kan han skådas genom sina verk; alla verkningar och företeelser både i luften, på jorden och i havet kunna nämligen sägas vara verk av den Gud som behärskar världen.»

Den Högste Guden är den ende, ensam, han verkar genom sina krafter allt i universum från det högsta till det lägsta. Undergudarna äro bortkastade, de behövdes ej längre. Ty sedan det andra århundradet f. Kr. behärskades antikens tänkande, vetenskap, religion och övertro av läran om kraften, en kraft som var hemlighetsfull, ockult och icke som moderna människor skulle vilja tänka kvalificerad och mätbar. Guds, världens styresmans, verkan förklaras av hans kraft, liksom astrologien lär, att stjärnorna bestämma världens och människornas skickelser genom de från dem utströmmande krafterna.

Denne Gud, som styr universum, världen och människornas öden i stort och smått, var upphöjd över världen, var fjärran från och onåbar för människan, liksom stjärnorna voro enligt astrologerna, men genom en av de inkonsekvenser, som ej sällan påträffas hos människor och även i deras religiösa tro, hände det att man ägnade en kult åt stjärngudarna. Likaså hände det, åtminstone i ett fall, att man ägnade kult åt den Högste Guden.

I inskrifter från det inre av västra Mindre Asien från andra århundradet e. Kr. nämnes ibland Ὑψιστος, Den Högste. Ordet betecknar såväl den judiske Guden som en hednisk Gud, den senare kallas ibland den Högste Zeus (Ζεὺς ὑψιστος). Bredvid honom sättes i några votivinskrifter Θεῖος,⁶ Theios. Då detta ord blott förekommer i dativ θεῖωι, har man velat uppfatta det som neutrum, det från den klassiska tidens skriftställare välbekanta τὸ θεῖον. Detta är icke möjligt. Ordet har aldrig artikel. En inskrift är ägnad θεῖω ἀγγέλω. Att Θεῖος här är huvudordet, visas av två andra inskrifter ägnade åt Θεῖω ἀγγελικῶι. Theios, »den Gudomlige», sällas till den Högste som hans budbärare, medlare mellan Den Högste Guden och människorna. Ty denne hade blivit alltför upphöjd, och det vanliga grekiska ordet för budbärare, ἄγγελος, var ett lämpligt uttryck för den andre Gudens funktion. Att han nämnes Theios, »den Gudomlige», häntyder på hans underordning under den Högste Guden. Det vore alltför djärvt att med stöd av dessa fåmålta inskrifter från andra århundradet e. Kr. påstå,

⁶ Inskrifterna äro sammanställda av Louis Robert i den turkiska arkeologiska tidskriften *Anatolia*, III, 1956, sid. 113 ff. De komma att behandlas utförligare i den nya upplagan av *min Geschichte der griechischen Religion*, bd II.

att tanken på en medlare mellan den Högste Guden och människan uppstått i grekisk hedendom. De trakter, från vilka dessa inskrifter härstamma, ha berörts av Paulus' missionsresor, och i västra Mindre Asien var kristendomen sedan ett århundrade djupt rotfast. Kristet inflytande kan icke uteslutas.

Så mycket är emellertid säkert, att den grekiska, hedniska monoteismen genom att upphöja Gud över värld och människor i himmelens onåbara höjd, från vilken han verkar allt i universum genom sin kraft, skapat plats för en medlare. Ty en verkligt religiös människa kan icke nöja sig med en Gud, som hon icke kan nå, som icke tager del i hennes nöd. Därom vittnar den omnämnda hänvändelsen till orientaliska gudar. Kristendomen gav medlaren i hans åskådligaste form, på en gång Guds son och människa. Den slöt en lucka, den uppfyllde ett djupt känt behov, den skänkte människorna tröst, hugnad och hopp om återlösning. Detta har i högsta grad bidragit till kristendomens utbredning, till den värme och trosvisshet med vilken den omfattades. Kristendomen bär med rätta medlarens, Kristus', namn.

Kejsar Konstantin bragte kristendomen till seger, brukar man säga. Han gjorde den till kejsarens och rikets religion. Detta medförde förändringar för kristendomen. En var, att Kristus allt mer upphöjdes över människorna. Han blev världshärskaren, *παντοκράτωρ*. Som sådan tronar han i upphöjt majestät i absidens mosaiker i kyrkor från den tiden. Samtidigt grep kulten av jungfru Maria allt mer omkring sig. Man säger att detta berodde därpå, att de kristna kände och ville tillfredsställa behovet av en kvinnlig gudom, vilken alla hedniska religioner hade. Det må vara, men det fanns också en annan orsak. Den heliga jungfrun var Guds moder. Hon var den ömma och barmhärtiga, hon hade känt lidandet och hyste medlidande med de lidande, hon skänkte tröst, hugnad och hjälp. Hon blev medlare mellan Gud och människan, då hennes son, Kristus, höjdes alltför högt över människovärlden.

Hur förhållandena gestaltade sig under medeltiden, vet jag icke, blott att kulten av jungfru Maria florerade. Reformationen strök bort Mariakulten, för den var Kristus medlaren. En tysk psalmdiktare har omkring år 1600 skrivit en psalm, som i vår nya psalmbok återfinnes i översättning under nr 66:

Vår nöd du ser och hjälpa kan,
Du, som är både Gud och man.

Eros och agape hos Karl Barth

Det brukar framhållas, att den svenska teologiens kontakt med barthianismen Dicke är särskilt omfattande. Å ena sidan har Barth i Sverige icke ägnats samma uppmärksamhet som i t. ex. Danmark. Å andra sidan har man ända in i det sista hos Barth förgäves sökt efter ställningstaganden till ledande svenska teologer. Detta senare gäller i viss utsträckning och bortsett från några karaktäristiska undantag också andra moderna teologer. Sedan den dialektiska teologiens konvoj år 1934 definitivt sprängdes, har den barthska dogmatiken stävat framåt i ensamt majestät, utan att avvika från den inslagna kursen och utan att utbyta många signaler med dem, som korsat dess route. Genom svenska teologer, som sammanträffat med Barth, vet man emellertid, att denne ingalunda saknat intresse för den teologiska situationen i vårt land i allmänhet och för reaktionen på hans egen teologiska insats i synnerhet. I de sista banden av Kyrkliga dogmatikens fjärde del går Barth också in på vissa svenska bidrag till den teologiska forskningen. Det är icke ägnat att förvåna, att när han omsider bryter tystnaden, det sker, sedan han i den sextioåttonde paragrafen kommit in på frågan om eros och agape.¹

I en inledande historisk exkurs meddelar Barth samma huvudsynpunkter, som återfinnas i Nygrens framställning av erosmotivet²: Erosläran såsom frälsningslära,³ den platoniska erostanken med dess avvisande av »den vulgäre Eros»,⁴

¹ § 68 i Kirchliche Dogmatik behandlar »Der Heilige Geist und die christliche Liebe» och är disponerad så, att först behandlas »Das Problem der christlichen Liebe» och därefter i tur och ordning »Der Grund der Liebe», »Die Tat der Liebe» samt »Die Art der Liebe». Det är blott på några få ställen i den över hundra sidor långa texten, där Barth uttryckligen och med namns nämnande tager ställning till Nygren; det sker genomgående i de i petit satta utredningarna. Dessa ställen äro i och för sig mycket intressanta och upplysande men ge dock ingen uppfattning om den betydelse, som Nygrens arbete om Den kristna kärlekstanken genom tiderna haft — positivt men, som man kunde vänta, ännu mer negativt — för utformningen av den nämnda paragrafen..

² Den kristna kärlekstanken genom tiderna, I, kap. 2.

³ »Eros war angeblich offenbarte und jedenfalls als solche geglaubte und verkündigte Erlösungs- und Heilslehre, mehr noch: erlebte, solenn gefeierte und dann auch im Alltagsleben praktizierte Erlösungs- und Heilswirklichkeit.» Ss. 837 f.

⁴ »Der Gegensatz der Agape zum Eros bezieht sich auf dessen Art, nicht auf dessen Unart, nicht auf die Vulgarisierungen, in denen sich das, was Plato, Aristoteles und Plotin als Liebe geschaut und verstanden haben, auf den Strassen, in den Tempeln und Häusern der antiken und hellenistischen Menschheit darstellen mochte.» S. 839.

eros i aristotelisk och nyplatonisk omformning,⁵ varjämte den antydda historiken avrundas med en hänvisning till begreppet caritas hos Augustinus.⁶

Också Barths teckning av den principiella motsatsen mellan eros och agape erbjuder exempel på icke oviktig överensstämmelse med Nygrens framställning i första delens tredje kapitel. I det här uppställda schemat över motsatsen mellan båda slagen av kärlek heter det om eros bl. a., att den är begär, åtrå, egocentrisk kärlek, en form av självhävdelse, vidare att den är den på brist beroende viljan att förvärva och äga, och att den bestämmes av sitt föremåls kvalitet, dess skönhet och värde.⁷ Kärnan i Barths mångordiga utläggningar om eros är på väsentliga punkter identisk med Nygrens typskildring.⁸ För att också taga några exempel från beskrivningen av agape så skildrar Barth denna såsom »spontane Hingabe», »ohne Absicht, ohne Zweck».⁹ Nygrens ord om agape, att »den är suverän gentemot sitt föremål»,¹⁰ täcks i avsevärd utsträckning av Barths utläggning.¹¹ Barth kan direkt säga, att Guds kärlek är »unmotiviert, vielmehr: sie ist sich selbst Motiv».¹² Tanken bakom tillägget, att kärleken är sitt eget motiv, torde vara densamma, som Nygren givit följande formulering: »På frågan: varför älskar Gud? gives blott ett riktigt svar: *emedan det är hans väsen att älska.*»¹³ Också Nygrens tes, att agape är en värdeskapande princip, möter hos

⁵ Hos Aristoteles uppfattas eros »als anthropologisches nicht nur, sondern auch als kosmologisches Prinzip.» S. 838; jfr Nygren, a. a., I, ss. 137 f.

⁶ Caritas bestäms såsom »eine Synthese der biblischen Agape und des antiken bzw. hellenistischen Eros, in der der Gegensatz zwischen beiden zwar nicht einfach unerkennbar, aber nun doch auch von ferne nicht unzweideutig erkennbar war, in der er seine Spannung und deren Fruchtbarkeit weithin verloren hatte». Ss. 836.

⁷ S. 183.

⁸ Barth skriver om eros: »Sie hebt, weit entfernt von aller Selbstverleugnung, an in einer eigentümlich unkritischen Intensivierung und Verstärkung der natürlichen Selbstbehauptung. Eben in ihr findet sich jetzt das 'liebende' Subjekt zur Zuwendung zu einem Anderen aufgerufen und angeregt. Es hungert, und nun verlangt es nach der Speise, die ihm dieses Andere zu bieten scheint. So ist es interessiert an diesem Anderen. Es braucht es um irgend eines ihm eignenden Wertes willen und zu irgend einem Zwecke. Indem dieses Andere ihm etwas verspricht — sich selbst in irgend einer seiner Eigenschaften — begehrt der Mensch danach, es zu besitzen, darüber zu verfügen, es zu geniessen. Er will es für sich haben: zur Erhaltung, Erhöhung, Vertiefung, Erweiterung, Beleuchtung, Bereicherung seiner eigenen Existenz, vielleicht auch einfach im Bedürfnis sich selbst zu äussern, zu betätigen, vielleicht noch einfacher: in einem bei aller Unruhe sich selbst genügenden Begehren.» Ss. 832 f.

⁹ S. 854.

¹⁰ S. 183.

¹¹ Agape innebär »das Einstehen für ihn /föremålet/ in voller Unabhängigkeit von der Frage nach seiner Anziehungskraft, nach dem was er ihm zu bieten hat, aber auch von der Frage nach der Reziprozität seiner Beziehung zu ihm, ohne Absicht auf Vergeltung in form gleicher Hingabe auf der Gegenseite» (s. 846).

¹² S. 870.

¹³ S. 56.

Barth, vars formella stildrag i detta fall mindre än eljest döljer överensstämmelsen med Nygren.¹⁴

Hade man väntat sig, att Barth på de nu refererade ställena, i varje fall det sista, skulle ha nämnt Nygren, finner man emellertid, att varje hänvisning till honom uteblir, när Barth anger det för var och en av de båda kärlekstyperna karakteristiska. Annorlunda förhåller det sig, då han går att på allvar konfrontera eros och agape med varandra. Då finner han det vid flera tillfällen lämpligt att uttryckligen taga avstånd från Nygren, och förhållandet mellan eros och agape bestäms över huvud på ett sätt, som gång på gång låter en medveten motsättning till Nygren skymta, även där denne icke förs på tal.

Själva uppläggningsen av § 68 är negativt betingad av Nygrens arbete om Den kristna kärlekstanken. Den primära frågan rörande eros och agape är för Barth, som härutinnan tydligt strävar att avgränsa sig från Nygren, spørsmålet om en för båda gemensam »ort».

Barth utgår från skillnaden mellan eros och agape. Den kristna kärleken ställs samman och belyses med begreppet »Hingabe». I hängivelsen vänder sig människan bort från sig själv mot ett från det älskande subjektet skilt objekt. Med ordalag, som nyss exemplifierades i samband med jämförelsen mellan Nygrens och Barths teckning av agape, skildras, hur den kristna kärleken icke vänder sig till det älskade objektet i sitt eget själviska intresse.¹⁵ Barth framhåller, att den kristna kärleken vänder sig till kärleksföremålet för dettas egen skull.¹⁶ Härvid skiljer sig den kristna kärleken från en annan mänsklig livsrörelse, som också heter — och på sitt sätt även är — »kärlek». Denna andra aktivitet har emellertid från början till slut en helt annan rörelseriktning. Det sistnämnda uttrycket leder tankarna till Nygrens karakteristik av eros såsom den uppåtstigande tendensen. Barth har dock icke något sådant i tankarna. I förordet till det band, i vilket den ifrågavarande framställningen ingår, tager han tvärtom avstånd från det med Romarbrevskommentaren av år 1921 associerade alternativet; »Entweder Aufstieg des Menschen zu Gott oder Herabsteigen Gottes zum Menschen».

¹⁴ »Der von Gott Geliebte bekommt seinen Wert dadurch, dass Gott ihn liebt, und sein Wert steht und fällt damit, dass Gott ihn wieder liebt, ihn zu lieben nicht aufgehört.» S. 870. Jfr följande avsnitt hos Nygren, s. 59: »Den gudomliga kärleken älskar icke det, som redan i sig självt är värt kärlek; utan tvärt om: vad som i sig självt icke har något värde, får just därigenom att det blir föremål för den gudomliga kärleken sitt värde . . . Agape konstaterar icke värde, utan skapar värde. Agape älskar, och tilldelar därigenom värde.»

¹⁵ Det sker »weder in dem Sinn, dass dieses das geliebte Objekt um irgend eines ihm eigenden Wertes willen und für irgend einen Zweck für sich zu haben begehrt, noch in dem Sinn, dass es in diesem Begehren als solchem sich selber ausleben will.»

¹⁶ »Sie begehrt es nicht für sich. Sie begehrt es überhaupt nicht. Sie liebt es, weil und indem es in seinem Wert oder auch in seinem Unwert als dieses Andere da ist, gerade als dieses Andere.»

Eroskärlekens från agape avvikande rörelse kan av Barth beskrivas så, att den sker i en cirkel.¹⁷ Längre fram utför Barth, hur både agape och eros rikta sig mot Gud, varvid dock agape avhåller sig från det försök, som eros gör, försöket att förfoga över Gud.¹⁸

Resultatet av konfrontationen mellan eros och agape blir, att den förra är den senares absoluta motpol, »das genaue Gegenspiel der christlichen – der Liebe, die als Hingabe des Liebenden an das Geliebte zu ihrem Ziele strebt und kommt».¹⁹ Man får emellertid enligt Barth icke inskränka sig till att konstatera olikheten och motsatsen mellan de båda kärleksformerna. Man måste fastmera ställa och besvara frågan, »an welcher Stelle und in welchem Sinn sich diese und jene Liebe nun eigentlich scheiden». Utan att göra detta klart för sig får man icke någon riktig bild av deras ömsesidiga förhållande till varandra, icke heller av den konstaterade motsatsen dem emellan. »Nach diesem kritischen Punkt fragen, heisst aber zweifellos: nach einem ihnen gemeinsamen Ort fragen, von dem sie beide herkommen.» Barth förtydligar detta genom att säga, att det icke kan vara frågan om att spörja efter en ort, där båda kunna sammanskådas såsom delar eller komponenter av en och samma verklighet, så att de trots allt ytterst vore att betrakta såsom en enhet. Själva frågan efter en sådan ursprunglig identitetspunkt droge oemotståndligt med sig frågan efter en syntes och tvingade en att anlägga en sådan aspekt, att en tänkbar identifikation av eros och agape fölle inom blickfältet. Något sådant måste dock såväl agape som eros – »sind sie beide, was sie in ihrer Wirklichkeit und nach deren Begriff sind» – på det bestämdaste motsätta sig.²⁰ Det vore, hävdar Barth, att avstå från insikt i hela saken, om man icke ställde och bemödade sig om att besvara den nämnda frågan.²¹ Arbetet med denna innebär

¹⁷ »Mag sie über alles Endliche hinaus ins Unendliche ausholen wollen, so ist sie doch von ihrem Anfang her so angelegt, dass sie endlich und zuletzt (und wäre es auf dem Umweg über die Unendlichkeit!) doch wieder zu ihrem Anfang zurückkehren muss.» S. 833.

¹⁸ »Agape besteht in ihrer Richtung auf Gott in einem Geschehen, das die menschliche Natur nicht nur bestätigt, sondern ihr gegenüber ein Überschwängliches bedeutet: darin nämlich, dass der Mensch sich selbst dazu hergibt, von Gott her und für ihn recht frei zu sein: frei von der Angst um sich selbst und frei für seinen Dienst.» Från denna frihet stänger sig eros ute. »Eros ist die Liebe, die gerade in der Richtung auf Gott ganz Anspruch, ganz Verfügungswollen, ganz der Versuch tatsächlichen Verfügungens ist.» Barth frågar: »Wie sollte es anders sein, da er die Liebe ist, in der der Liebende und der Geliebte Einer und Derselbe sind, da er in seinem Ausgang und Eingang Selbstliebe ist?» Ss. 844 f.

¹⁹ S. 833.

²⁰ »Es kann und muss aber nach dem Ort gefragt werden, von dem her sie beide gerade als das, was sie sind, herkommen und gerade in ihrer beiderseitigen Widersetzlichkeit einsichtig werden. Es kann und muss nach dem Punkt gefragt werden, von dem her sie unmöglich im Ausgleich, unmöglich auch nur in gegenseitiger Toleranz, sondern gerade nur in der Geschichte ihrer Auseinandersetzung koexistieren können.»

²¹ S. 840.

också, att man gör räkenskap för, vad det betyder, att man vågar kritisera och diskvalificera eros ut från agape. När man gör det, måste man nämligen vara medveten om tre ting. För det första finns det icke någon kristen, som icke i finare eller massivare form vid sidan om agape också älskar på eros' sätt. Han har alltför stor anledning att sopa rent kring egen dörr för att alltför högt prisa den kristna kärleken och alltför ljudligt tadla eroskärleken, den må möta i grekisk eller annan gestalt. För det andra borde en viss återhållsamhet i kritiken vara självskrivnen på grund av det förhållandet, att det nu en gång är så, att till vännerna av eros höra vissa stora gestalter i idéhistorien. Att »in kurz entschlossener Christlichkeit» vända dem ryggen vore ett högst betänkligt företag, särskilt som man kanske icke ens lärt känna dem ordentligt. En tredje tankeställare är, att alla, även de kristna, existera i en värld, vars livsnödvändigaste och vars bästa och skönaste företeelser gå tillbaka på — icke agape utan — eros.²²

Den refererade tankegången skall enligt Barth icke betyda, att man avstår från att fastställa den förut antydda skillnaden mellan eros och agape. Den kristna kärleken vill icke förväxlas med den andra kärleken, icke heller med dess högsta och renaste form; den senare motsätter sig lika bestämt varje förväxling med den kristna kärleken. Det kan icke heller vara frågan om någon blandning, så att båda kärleksformerna skulle gå samman i en högre syntes. Icke heller är eros något förstadium till agape, lika litet som agape är en renad eroskärlek. »Christliches Leben ist Dasein in der Geschichte der Unterscheidung dieser und jener Liebe.»²³

En förutsättning för att man skall kunna rätt skilja mellan eros och agape är, såsom vi sett Barth understryka, att man lokaliserat bådadas gemensamma ort. Det är i fråga om detta, som Nygren enligt Barth intagit en omöjlig position. Barth citerar med instämmande några ord av H. Scholz, där denne säger, att två gestalter endast kunna jämföras, om de åtminstone ha en egenskap gemensam.²⁴ Nu tager han upp Nygrens fråga, om det är godtyckligt att med varandra

²² Det är på eroskärlekens »Werken, Früchten, Errungenschaften» vi leva, »so dass der Christ, indem er sie von der christlichen Liebe her in Frage stellt, es auf alle Fälle auf sich nimmt, selber als eine sehr fragwürdige Erscheinung dazustehen».

²³ Ss. 834 f.

²⁴ »Diese Feststellung scheint mir unwidersprechlich, nur dass ich die eine gemeinsame Eigenschaft, nach der im Blick auf Eros und Agape zu fragen ist, lieber nicht mit Scholz als den 'Koinzidenzpunkt', sondern als den 'Ausgangspunkt' dieser beiden Bewegungen bezeichnen möchte.» Barth har tidigare i texten sammanställt Scholz och Nygren och därvid icke stuckit under stol med, att han känner sig mera hemma hos den förre. (»Und ich möchte (halblaut) hinzufügen, dass ich bei Scholz endlich und zuletzt auch darum mehr zuhause finde, weil ich bei ihm eben das besser geübt zu sehen meine, was bei Nygren redend in historisch spitzerer Konsequenz und Polemik auf den Plan geführt wird — ganz schlicht eben die sich auch in der Person des historischen Betrachters und Beurteilers nicht behauptende, sondern

jämföra Platons eros och Paulus' agape, eftersom de icke äro s. a. s. liknämninga. Han citerar följande satser hos Nygren: Är icke en jämförelse mellan under så olika förutsättningar uppkomna företeelser godtycklig, och i sitt godtycke meningslös? Man kan med skäl ifrågasätta, huruvida icke det rätta svaret på frågan efter förhållandet mellan eros och agape i denna mening måste lyda så: mellan dem består det icke alls något förhållande.»²⁵ Barth efterlyser hos Nygren ponering av ett förhållande mellan (Platons) eros och (Paulus') agape, vilket historiskt sett icke existerar. Samtidigt avvisar han resultatet av Nygrens analys av den kristna idéhistorien, enligt vilket eros och agape under tidernas lopp icke blott stött hårt mot varandra utan också och oftast ingått förening med varandra. I det nyss givna citatet har Barth själv givit en ledtråd, när det gäller att förstå, vad det är, som gör det så svårt för honom att acceptera Nygrens uppläggning. Det är förutsättningar hos Barth, vilka sammanhånga med hans bedömning av den svenska teologien såsom manikeiserande.

I den paragraf i *Kirchliche Dogmatik*, som följer på den, där Barth behandlar problemet om eros och agape, finner han det angeläget att åter avgränsa sig från en svensk teolog, denna gång Gustaf Wingren. Barth låter undslippa sig en stilla klagan över, vad han nödgats läsa i Teologiens metodfråga: »Någon aktiv syndamakt, någon tyrannisk fördärvsmakt som håller människan i trældom och som Gud i frälsningsverket nedslår, någon djävul finns det icke i Barths teologi. Detta är ett genomgående drag alltifrån begynnelsen av hans författarskap.»²⁶ Dessa ord äro enligt Barth en »Tatarennachricht, neben der man in

hingebende christliche Liebe. Dass zu deren Objekten doch wohl auch die Vertreter der Eros-liebe und der 'Caritassynthese' gehören, das — und damit die oekumenische und missionarische Kraft der christlichen Liebe — wird mir im Tenor des Buches von Scholz eindrucksvoller als in dem Nygrens.» S. 837.)

²⁵ I, s. 16. Härtill gör Barth följande kommentar: »Von Nygrens Vorentscheidung her in der Tat mit Recht — und man wundert sich nur, wie er meinen kann, damit nun doch zu einer anderen Antwort vorzustossen, dass er von den beiden 'historischen Gestaltungen' auf die beiden ihnen zugrundeliegenden 'ethisch-religiöse Grundmotive' zurückgeht, um deren Verhältnis in der zwischen ihnen stattfindenden Auseinandersetzung zu sehen. Gewiss sachgemäss! Nur ist damit auf jene Frage keine Antwort gegeben! Was heisst nämlich 'Verhältnis' und wie soll es als Auseinandersetzung einsichtig werden, wenn die sich zueinander verhaltenden und miteinander auseinandersetzen Partner unter sich so schlechthin beziehungslos und also unvergleichbar sind, wie Nygren es (von den seltsam manichäisierenden Voraussetzungen der Lunder Theologie her) durchaus haben will» (s. 840). Man gör den reflexionen, att Barth uppenbarligen ej förstått Nygrens religionsfilosofiska tankegång. Detta är emellertid en sak. En annan är, att Barths missförstånd borde ha avvärjts redan av Nygrens distinktion mellan eros och agape såsom å ena sidan historiska gestaltningar hos Platon, resp. Paulus, å den andra sidan allmänna livsinställningar. Nygren säger uttryckligen, att mellan dessa senare råder på varje punkt i andelivets historia ett förhållande, och att detta förhållande har karaktären av en uppgörelse (I, s. 16).

²⁶ S. 49.

Wingrens neuem Buch wie in seinen früheren noch andere ähnlicher Art zur Kenntnis nehmen mag».²⁷ Eftersom djävulen – »der Teufel ('irgendein Teufel') – tycks vara en hjärteangelägenhet för Wingren, vill Barth, säger han i fortsättningen, gå närmare in på saken. De tankar, han därvid framlägger, äro knappast ägnade att vederlägga Wingren. Icke heller innebära de någon nyorientering i hans tänkande. Min förmodan i Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth,²⁸ att en fördjupad behandling av frågan om det onda skulle »medföra en viss omorientering» i Barths teologi kan nu tolv år senare sägas icke ha slagit in. Man kunde kanske säga, att någon fördjupning icke varit möjlig, därför att motsättningen Gud – människa visat sig vara så dominerande hos Barth, att motsättningen Gud – djävul icke kunnat erhålla någon teologisk relevans. I det anförda arbetet framkastade jag den tanken, att den senare motsättningen, den mellan Gud och en fientlig, Guds verk förstörande makt, kunde tänkas ha aktualiserats för Barth genom Joh. Chr. Blumhardts syn på Kristus såsom segraren över dämonerna, men att detta vid närmare betraktande knappast kunde vara fallet, eftersom icke heller Blumhardt har en verkligt radikal syn på det onda. Hos honom är nämligen tanken på Kristus såsom dämonernas besegrare underordnad den stora motsättningen Gud – människa.²⁹ Det är med tanke på detta påpekande år 1948 intressant att finna, att när Barth drygt tio år senare i uppgörelsen med Wingren hänvisar till det nämnda motivet hos Blumhardt, ordet kamp sättes inom citationstecken.³⁰

Barth hävdar i fjärde delens tredje kvartsband samma uppfattning om den principiella behandlingen av det onda, som han tidigare framlagt: Om djävulen får teologien endast tala i »neutrala vändningar» – Barths egen term är »das Widersetzliche im Menschen», och den får endast tänka och tala om »den Teufel» motvilligt, sällan och återhållsamt. »Djävulen» får icke bli föremål för ett konkret intresse från teologiens sida. Motiveringen lyder med Barths egna ord: »weil er dessen schlechterdings nicht würdig ist». Det är väl att pressa ett enstaka uttryck för mycket, om man säger, att med samma motivering allt i tillvaron, som icke motsvarar Guds skapelsetanke, skulle kunna fränkännas egenskapen att vara ett värdigt objekt för teologiens studium. Tager man fasta på

²⁷ K. D. IV/3, s. 299 f.

²⁸ S. 246.

²⁹ S. 246.

³⁰ »Ein ordentlicher Stammsitz, ein Locus, kann ihm /dem Teufel/ in der Theologie – so gewiss sie ihn nicht leugnen kann, so gewiss sie mit ihm rechnen muss – in der Tat nicht zukommen. Ihn kann sie nur so erwähnen, ihn kann sie nur in der Weise ernst nehmen, dass sie ihn, den Mythos in Person, sofort 'entmythologisiert' und der Lächerlichkeit preisgibt, nur so, dass sie ihm, indem sie an Gott und also nicht an ihn glaubt, umgehend das ὕπαγε! zuruft. So wird er doch in der Bibel behandelt. So ist faktisch auch Joh. Chr. Blumhardt in seinem 'Kampf' mit ihm umgegangen.» S. 301.

Barths helhetssyn i fråga om det ondas problem, är det emellertid påfallande, hur stora beröringspunkterna äro mellan honom och Schleiermachers uppfattning, att föreställningen om ett det ondas sammanhängande rike, vilket skulle såsom en fientlig makt hota Kristi rike, bygger på en ur kristen synpunkt otillåten samordning av Gud och djävul.³¹

Hur den påstådda manikeiserande tendensen hos lundateologien enligt Barths mening hindrar Nygren från att ställa den över allt annat viktiga frågan om eros' och agapes gemensamma ort, utvecklar Barth med några ord, som icke blott visa, hur Barth bedömer Nygren, utan också belysa Barths brottnings med frågan om »den gemeinsamen Ort».³² I uppenbar avsikt att själv undvika alla

³¹ Glaubenslehre, 1821, §§ 55–58. Att Barth i sin uppgörelse med Wingren är medveten om att också ha Luther inom skothåll, framgår av en passus, där Barth knappast kan sägas nå upp till sin genomsnittliga argumenteringsnivå: »Es kann und darf alles Denken und Reden vom Teufel nur darauf hinauslaufen, dass man ihm — es wäre denn, dass zufällig ein Tintenfass als Wurfgeschoss in der Nähe wäre — den Rücken zukehrt, wobei wieder Luther sich gelegentlich einer noch ausdrucksvolleren Gebärde bedient haben soll» (s. 301).

³² »Kann man sich damit abfinden, die Tatsache stirnrunzelnd 'misslich' zu nennen, dass wir im Deutschen (offenbar auch im Schwedischen) ähnlich wie das alttestamentliche Hebräisch zur Bezeichnung von Eros und Agape nun einmal nur das eine Wort 'Liebe' haben? Bedeutet sie nur die Aufforderung, möglichst rasch und energisch zur Unterscheidung von Eros und Agape zu schreiten? Nicht auch einen beachtlichen Hinweis darauf, dass es geboten sein möchte darüber nachzudenken, welches die eine Eigenschaft sein möchte, die beide miteinander gemeinsam haben, und damit eben nach dem Ort und Sinn zu fragen, in welchem sie sich unterscheiden? Wird es ohne Beantwortung dieser Frage nicht schon historisch unverständlich, wie es dazu kommen konnte, dass Eros und Agape sich so verwechseln und verwechseln liessen, wie es wieder immer geschehen ist, und wie sich die Agape der Umklammerung durch den Eros im neutestamentlichen Christentum und (wie Nygren meint) nach so viel Caritas-Synthese bei Luther nun immerhin auch zu erwehren wusste? Um was ging und geht es in diesem Gegensatz? Kann man ihn nämlich auch sachlich ernst nehmen, wenn man sich aus lauter Furcht, es möchte mit jeder Beantwortung dieser Frage zu deren Einebnung kommen, der Aufgabe entzieht, sich über den Ort, an dem er, und über die Art, in der er entspringt, Rechenschaft zu geben, wenn man also über die Konstatierung des 'Abgrunds' nicht hinausgehen will? Sollte in einer nicht vom Teufel, sondern von Gott regierten Welt nicht jeder Abgrund — ohne darum weniger Abgrund und als solcher lebensgefährlich zu sein — auch einen Grund haben? Med de kommentarer, som denna framställning gör nödvändiga, får det anstå, till dess att vi hunnit följa Barth så långt, att han funnit det, han söker: eros' och agapes gemensamma ort. I detta sammanhang skall endast hänsyftningen på, hur Nygren framställer caritassyntesens sprängning, ägnas någon uppmärksamhet. Barth yttrar sig härom också annorstädes, samtidigt som han tager ställning till Nygrens arbete såsom sådant. Han säger därvid (K. D. IV/2, s. 837), att Nygren »mit seinen durch die schwedische, insbesondere Lunder Kampftheologie geschärften, wenn nicht überschärften Augen» noggran-nare än Scholz beskrivit de historiska konturerna i amalgameringsprocessen och med större kritisk skärpa behandlat resultatet, medeltidens motsägelsefulla caritastanke. »Man wird nicht wohl hinter das zurückgehen können, was er als die Historie dieses Gegensatzes herausgearbeitet hat. Wobei es freilich eine seltsame Sache für sich ist, dass er sie als eine Historie dargestellt hat, die mit dem durch Luther vollbrachten 'Abbruch' der 'Caritassyntese' und seinem Neuaufbau der 'Agapeliiebe' zu ihrem Abschluss gekommen wäre.» Barth menar

tendenser till den manikeiserande syn, som enligt Barth behärskar den svenska teologien, trycker Barth mycket starkt på det förhållandet, att man måste skilja mellan *eros* och den »erotiska», den av *eros* behärskade *människan*. Denna distinktion introduceras av Barth under högtidliga former. Åtgärden att skilja den kristna kärleken och *eros* från varandra måste, heter det, följas av »ett försonligt ord». ³³ Innebörden av detta försonliga ord, som Barth uttryckligen säger skall vara det sista, som anföres i saken, fastställs vara den, att Gud älskar också den »erotiska» människan. ³⁴ Efter den pompösa upptakten verkar det något överraskande att finna, att innehållet i det försonliga ordet är denna sanning; man torde ju få leta länge för att finna någon teolog, som är benägen att bestrida den. Det förefaller emellertid, som om Barth föreställde sig, att de av honom behandlade svenska teologerna skulle vara inne på den linjen. Man kan icke undgå att se, att Barth låter sin egen »försonliga» inställning effektivt kontrastera mot »den lundensiska kampteologiens» »häftiga angrepp mot *eros*». Hade man än icke väntat att finna dessa uttryck hos Barth, klinga de ju dock icke ovant för ett svenskt öra. Nygrens framställning av den kristna

för sin del, att det måste ligga i den nämnda historiens väsen, att den aldrig kan bli färdig med motsatsen i fråga. Redan på denna punkt måste Barth ge företrädet åt Scholz, som framställt den sakliga antitetiken mellan *agape* och *eros* tydligt nog, ja, med all önskvärd plastik och klarhet (»holzschnittartig möchte man sagen»). Med udden riktad mot Nygren skriver Barth: »Gerade ein triumphaler geistesgeschichtlicher Abschluss zugunsten der *Agape* wird aber bei ihm /Scholz/ nicht geboten, indem es ihm offenbar entgangen ist, dass alle Wege Gottes bei Luther endigen könnten und müssten. So kommt die mit der Aufdeckung des Gegensatzes aufgeworfene Frage bei ihm bis zuletzt offen auf den Leser zu, statt dass dieser mit einer ihm machtvoll nahegelegten Antwort und Lösung befriedigt und entlassen wird.» Barths framställning av Nygrens syn på Luthers betydelse i den kristna kärlekstankens historia måste sägas vara grovt karikerad. Dels förhåller det sig enligt Nygren så, att syntesens sprängning icke blott är betingad av reformationen utan också av renässansen. *Caritas'* sönderfall beror icke blott på, att den förra betyder *agapemotivets* mäktiga genombrott, utan också på, att den senare innebär en förnyelse av *erosmotivet* (II, s. 487). Dels kan Luthers oerhört betydelsefulla insats enligt Nygren ingalunda fördölja det faktum, att *caritassyntesen* också i fortsättningen i stort sett förblir den förhärskande kärleksåskådningen (II, s. 20). Detta förhållande stryker Nygren vid flera tillfällen under, så t. ex. i början av skildringen av *caritassyntesens* tillkomst: »Även inom den evangeliska kristenheten har ända till denna dag Augustinus' åskådning i långt högre grad än Luthers varit avgörande för vad man menat med den kristna kärleken» (II, s. 253). Jag skall avslutningsvis få tillfälle att visa, att Barths egen i § 68 framlagda åskådning om *eros* och *agape* på sitt sätt illustrerar sanningen i Nygrens citerade ord.

³³ »Kein vermittelndes, kein diesen Gegensatz abschwächendes, aber ein versöhnliches Wort: nicht im Blick auf den *Eros*, wohl aber im Blick auf den sich selbst widersprechenden, den Gott und dem Nächsten sich entziehenden und sich widersetzenden erotischen Menschen» (s. 849).

³⁴ »Das wird aber der konkrete Inhalt dieser Aussage und damit des versöhnlichen Wortes sein, mit dem wir im Rückblick auf den Gegensatz von *Eros* und *Agape* schliessen müssen: Gott nimmt sich schlicht des Menschen und also auch des erotisch liebenden Menschen an.»

kärlekstankens historia har i svensk debatt mer än en gång rubricerats såsom ett *angrepp* på idealismen. Också Barths förut citerade ord om, hur alla Guds vägar – underförstått enligt den angripna svenska teologien – måste sluta hos Luther, ljuda för övrigt säreget välbekant. Det skulle ha kunnat vara sagt av någon av de unga svenska teologer, som på senare tid – icke i Schweiz men väl i England – inspirerats till – till namnet ekumeniskt, men till gagnet klart reformert – avståndstagande från Luther.

Vi återvända till Barths position i frågan om förhållandet mellan eros och agape. Det är, synes det, egendomligt att finna, att den teolog, som en gång rände till storms mot idealismens »babelstornsbyggande», numera är i färd med att bygga skyddsvärn mot vad han menar vara antiidealistiska aktioner från andra teologers sida. Det är också påfallande, att till motiven för Barth att föra försonlighetens talan hör ett, som är identiskt med en invändning, som man just i vårt land ofta möter, när gränsdragningen mellan kristendom och idealism avhandlas. Det sägs nämligen, att lundateologien »fäller en dom» över alla de stora och inspirerande gestalter genom tiderna, vilkas åskådning präglats av erosmotivet. Nygren har en gång i syfte att undanröja det bakomliggande missförståndet klätt invändningen i ungefär dessa ord: Om man skiljer mellan kristendom och idealism, hur går det då med den och den skalden eller tänkaren, som varit och är mitt personliga ideal? Nygren har också visat, att denna och liknande frågor, som ju faktiskt ofta ställas, äro irrelevanta, eftersom typskildringen av eros och agape icke är uttryck för en värderande inställning utan sker i syfte att karakterisera.³⁵ Det är uppenbart, att för Barth ligger saken till på ett annat sätt. Hos honom är det verkliga fråga om värdering; han är ute i avsikt att deklassera eros. Under sådana förhållanden är det tvivelsutan ett besvärligt faktum, »dass zu den Freunden jener anderen Liebe /Eros/ nun einmal gerade gewisse grösste Gestalten der menschlichen Geistesgeschichte gehören». Barth tycks emellertid mena, att är endast det försonliga ordet sagt och distinktionen mellan eros och den »erotiska» människan gjord, kan man saklöst uttala domen över eros. Det ligger i sakens natur, att denna dom måste bli hård. Den försonliga inställningen gäller ju icke eroskärleken såsom sådan. Det är icke någon tillfällighet, att skillnaden, som görs mellan eros och den av eros behärskade människan, påminner om den i teologiens historia icke ovanliga distinktionen mellan synden och syndaren. Så som Barth bestämmer eroskärleken, kommer den nämligen att sammanfalla med begreppet synd. Medan agape grundar sig på Guds ja, är grunden för eros människans nej.³⁶ Också när objektet för eros befinner sig i de högsta, ädlaste och mest andliga nejder, handskas

³⁵ Jfr *Filosofi och motivforskning*, ss. 223 f.

³⁶ S. 848.

den »erotiska» människan så med det, »dass er dass geliebte Objekt zu sich nimmt – um nicht ausdrücklich zu sagen: verschlingt und verzehrt – mit dem Ergebnis, dass er nachher (wie der Wolf, nachdem er das Rotkäppchen samt der Grossmutter gefressen hat) vorläufig allein auf dem Platze bleibt».³⁷ Eros och agape äro allt annat än jämbördiga partners. Den senare är den förre helt överlägsen, och agapes principiella och totala överlägsenhet över eros är icke blott en överlägsenhet i värde utan också en överlägsenhet i kraft.³⁸ Samme Barth, som med skärpa påtalar Nygrens »grimmigen Kampf für die Agape gegen den Eros»,³⁹ faller över eros denna dom: »Erotische Liebe ist Verleugnung der Humanität».⁴⁰

Har man svårt att förstå, hur en eros, som låter sig beskrivas med tillhjälp av det ondskefullaste djuret i Bröderna Grimms sagor, kan ha något gemensamt med en agape, vars bild överensstämmer med 1 Kor. 13, måste man emellertid konstatera, att detta icke vållar Barth någon svårighet. Den egenskap, som eros och agape ha gemensam, är, att båda äro att hänföra till människan. *Människan är deras gemensamma ort*.⁴¹

Det har icke varit bortkastat arbete att följa Barth på hans väg fram till svaret på frågan om eros' och agapes gemensamma ort. Under vandringen har det blivit allt tydligare, att *problemet eros – agape för Barth är en antropologisk fråga*. Detta vittnar om, vilken central ställning antropologien har i Barths teologi. Det klargör också Barths ställningstagande till Nygren. Den egenartade bedömning, som Nygrens arbete underkastas i § 68, får sin förklaring, om man betänker, att det, som för Nygren är idéhistoria, av Barth uppfattas såsom ett stycke teologisk antropologi. Barths benägenhet att omgående föra över diskussionen från det idéhistoriska till det antropologiska planet kan studeras i en kommentar, som Barth gör till omnämmandet av medeltidens från Augustinus övertagna caritastanke. Denna är en syntes av den bibliska agape och den

³⁷ S. 833.

³⁸ S. 902.

³⁹ S. 848 f.

⁴⁰ S. 846.

⁴¹ »Er, der Mensch, liebt so oder so – und im Fall des Christen im Vollzug jener Auseinandersetzung so und so. Wie scharf man auch den Gegensatz zwischen dieser und jener Liebe sehe und definiere: es ist jedenfalls nicht das Lieben zweier verschiedenartiger Wesen, im Fall des Christen sogar nicht einmal zweier verschiedener Individuen desselben Wesens. Es ist dasselbe menschliche Wesen, mit dem wir es hier und dort in einer je allerdings ganz verschiedenen, genau entgegengesetzten Bestimmung, Ausrichtung und Gestalt zu tun haben. Es ist immer der Mensch, der uns in beiden Gestalten begegnet.» Att eros kan sägas innebära ett förnekande av humaniteten, får nu sin förklaring: »es geschieht die Agapeliebe in Entspruchung, es geschieht aber die Erosliebe im Widerspruch zur menschlichen Natur, die eine als ihr Analogon, die andere als ihr Katalogon, die eine, indem der Mensch, was im Verhältnis zu ihr recht, die andere, indem er tut, was im Verhältnis zu ihr nicht recht ist» (ss. 841 ff.).

hellenistiska eros, säger Barth och tillägger: »Wie sollte es anders sein? Solange es liebende Menschen gibt, werden sie, ob sie Christen sind oder nicht, immer auch im Schema des Eros leben und zu einer Synthese zwischen Eros und Agape die grösste Neigung haben, zu deren Vollzug [sie] allerlei grosse und kleine Kunst aufzubringen wissen».⁴² Ett ännu tydligare vittnesbörd om Barths fixering vid den antropologiska frågan är hans polemik mot Nygren i spörsmålet om den gemensamma orten för eros och agape. Nygren kritiseras, såsom vi sett, därför att han »über die Konstatierung des 'Abgrunds' /zwischen Eros und Agape/ nicht hinausgehen will». Med ordet avgrund eller, såsom det heter i det svenska originalet, svalg avser Nygren den isolering, som i det historiska utgångsläget råder mellan eros och agape. De tillhöra *ursprungligen* två fullkomligt skilda andliga världar. »Mellan eros och agape är befäst ett svalg, som icke tillstodjer någon omedelbar övergång. De representera icke samma värde inom sina respektive sammanhang och kunna följaktligen ej heller under några omständigheter med rätta substitueras för varandra.»⁴³ Den åsyftade avgrunden konstitueras av oomkullrunneliga historiska fakta, och allt tal om att vilja överbrygga den är givetvis fullkomligt meningslöst. Genom att flytta »avgrunden» från dess idéhistoriska sammanhang in i sin egen antropologiska frågeställning lyckas Barth göra dess förekomst till ett symptom på manikeism. Avgrunden mellan eros och agape – hos Nygren ett idéhistoriskt faktum – blir i Barths teologi ett antropologiskt moment, som är »livsfarligt», och som för att Gud skall kunna framställas såsom den där har makten också över människan, måste ses inställt i ett av Gud och ej av djävulen behärskat totalsammanhang: under avgrunden måste finnas en grund!⁴⁴

Vi konstaterade i början, att i Barths teckning av *agape* ingå väsentliga nygrenska drag; ett fortsatt studium av Barths utläggning, visar emellertid, att den medvetna motsättningen till Nygren framträder ännu klarare, när Barth skildrar agape, än när det är eros, som är framställningens föremål.

Sedan Barth utfört, hurusom den gudomliga kärleken är »erwählende», »reini-gende» och »schöpferische Liebe», kommer han in på den mänskliga eller kristliga kärleken. Han har förut visat, att den gudomliga kärleken är den mänskliga kärlekens grund, och utrett, vad detta innebär. Det är varken fråga om en förnuftsgrund, så att människan av den gudomliga kärlekens förekomst skulle draga den slutsatsen, att också hon skulle älska, eller om en moralisk grund, så att Guds kärlek skulle vara en föreskrift för människan med krav på genkärlek, eller om en »maktgrund», så att människan s. a. s. skulle av Guds kärlek få en

⁴² S. 837.

⁴³ I, s. 13.

⁴⁴ S. 841; jfr citatet ovan, s. 221 not 32.

stöt, som satte igång hennes egen kärlek. Allt detta är för litet sagt om den gudomliga kärlekens karaktär av skapande kärlek. Gud skapar verkligen — ex nihilo — nya människor, som älska — »Gott schafft solche neuen, die liebenden Menschen. So ist er der Grund menschlichen Liebens.»⁴⁵ I det nya avsnittet, som avhandlar »Die Tat der Liebe», gör Barth nu en viktig reservation, i det han säger, att den kristna kärleken »ist nicht so etwas wie eine Prolongatur der Liebe Gottes selbst, ihr Erguss, ihr Fortströmen ins menschliche Leben hinein, dem dann der Mensch mit seinem Tun wohl nur als eine Art Kanal zu dienen hätte, dem er im Grunde, ohne selbst handelndes Subjekt zu sein, nur beiwohnen würde».⁴⁶ Man kan också konstatera, att Barth kan tala om en kärleksström från Gud till människan,⁴⁷ men att han konsekvent avvisar tanken, att denna ström av gudomlig kärlek skulle via människan flyta vidare till nästan.

Det kan icke råda någon ovisshet om, vad som har föranlett Barths avvisande av tanken på en den gudomliga kärlekens »prolongatur». I ett annat sammanhang vänder sig Barth direkt mot det, som Nygren har att säga i slutet av andra delen av Den kristna kärlekstanken under rubriken: »Der Christ als Kanal für Gottes hearbströmende Liebe», nämligen att den kristna kärlekens subjekt icke är människan utan Gud, som begagnar människan till verktyg för sin kärlek; han mottager denna i tro och ger sedan ut den åt nästan. Barth angriper särskilt formuleringen, att den kristna kärleken är »sozusagen eine Fortsetzung und Verlängerung der Liebe Gottes», och det av Nygren anförda lutherцитatet, enligt vilket den kristne står mellan Gud och nästan såsom ett medel, »das da von oben empfängt und unten wieder herausgibt und gleich einem Gefäss oder Rohr wird, durch welches der Brunn göttlicher Güter ohn Unterlass fließen soll in andere Leute».⁴⁸

Det är högeligen beaktansvärt, att Barth i sitt avvisande av betraktelsen av den kristne såsom kanalen för Guds nedströmmande kärlek, för in den tanke på den oändliga distansen mellan gudomligt och mänskligt, vilken från första början varit en integrerande del i hans teologi. Denna teologi har ju under årens lopp så förändrat utseende, att man lätt kunde föreställa sig, att den undergått en avgörande strukturell förändring. Mellan den kyrkliga dogmatikens och

⁴⁵ S. 881.

⁴⁶ S. 891.

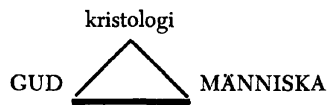
⁴⁷ »ein ... Überströmen seiner ewigen Liebe», s. 862.

⁴⁸ Barths kommentar lyder: »Das ist genau die Anschauung, der ich hier (bei allem Respekt auch vor Luther!) schon beim ersten Schritt ausweichen und bei Allem, was nun weiter zu bedenken ist, nicht folgen möchte. Sind wir den Eros nun doch nur dazu losgeworden, um von der Agape umso schwärmender solche allen klaren Konturen verwischende, alle gesunde Distanzen aufhebende Dinge zu sagen? Mir scheint, dass man, um hier viel zu sagen, sehr viel weniger sagen wollen muss» (ss. 853 f., jfr s. 939).

romarbrevskommentarens Barth är det lika stor skillnad, som det är mellan det vittförgrenade, nära utloppet i havet befintliga flodsystemet med dess breda fåror och långsamt flytande vattenmassor och källflödenas forsande strömmar nedför alpslutningarna. Den, som känner till landskapet, vet ju emellertid, att det dock hela tiden är fråga om ett och samma vattendrag. Distanstankens förekomst i den nutida barthska »deltabildningen» är ett faktum av stor diagnostisk betydelse för bedömningen av hans teologiska utveckling. Det breda utrymme, som antropologien fått i hans senare produktion, är ingalunda förorsakat av någon revolutionerande omvälvning i hans teologi. Att man här och var uppfattat saken så, torde främst bero på, att man fattat själva Barths teologiska ansats för schematiskt. Man har i alltför hög grad fäst sig vid de barthska slagorden och paradoxerna i Römerbrief och underlåtit att ställa in dem i deras principiella sammanhang. Barths expressiva vokabel »Hohlraum» har för att taga ett exempel otvivelaktigt givit näring åt tanken, att den plats, där etiska och antropologiska frågor pläga behandlas, hos den unge Barth – sedan denne smulat sönder de olika föreliggande ståndpunkterna i fråga om etik och människosyn – står tom, och att Barth aldrig ut från sina premisser skulle kunna skriva en etik eller en antropologi. När han sedermera i så stor utsträckning producerat sig just på dessa områden, har man helt naturligt menat sig stå inför en radikal omläggning av hans teologiska målsättning. Om en sådan kan man dock icke tala. Naturen strävar efter att fylla ut tomrum, och det är föga sannolikt, att en jordbävning plötsligt gjort, att tomrummet försvunnit. Utfyllnadsprocessen har skett så småningom, och det är icke omöjligt att i dag ange det forna tomrummets läge. Strukturen i Barths teologi är med andra ord trots det nära halvsekkellånga gigantiska utbyggnadsarbetet oförändrad. Dess särart framstår mycket tydligt, om man jämför uppläggningsen av Kirchliche Dogmatik med dispositionen i ortodoxiens klassiska framställningar av dogmatiken. De stora läropunkterna i de sistnämnda möta också hos Barth, och hans strävan att både kvalitativt och kvantitativt göra rättvisa åt dem har tagit sig imponerande uttryck. Det är emellertid tydligt, att den princip, som organiserar stoffet i Kirchliche Dogmatik, varken är locimetoden eller den analytiska metoden.⁴⁹ De olika läropunkternas uppställning hos Barth är icke i och för sig något

⁴⁹ Barth bekänner sig visserligen i K. D. I/2 till locimetoden, men det beror på, att han på ett sätt, som är främmande för ortodoxien, betraktar de olika loci såsom stora isolerade monoliter: »Wir haben zu der Methode der Loci zurückzukehren ... Gerade sie ist die in der Dogmatik allein wissenschaftliche Methode. Eben die Loci der älteren Orthodoxie waren nämlich noch solche dogmatische Grundsätze, die aus keiner höheren Einheit als eben aus der des Wortes Gottes selbst hervorgehen, keine höhere Synthese als eben die des Wortes Gottes selbst zum Ausdruck bringen wollten, die in keiner höheren Systematik als wiederum der des Wortes Gottes selbst begründet und zusammengehalten waren» (s. 973).

nytt i dogmatikens historia, utan den följer på det hela taget traditionella mönster. Förhållandet mellan de olika lärostyckena är emellertid hos honom icke betingat vare sig av den med locimetoden givna och ofta till bekännelseskriterierna anknyttande dispositionen eller av den analytiska metodens inriktning på frälsningens mål och medel. Över huvud kan man säga, att Barths inställning till teologiens metodfråga kännetecknas av hans önskan att icke binda sig vid en viss metod.⁵⁰ Allt under det att Barth under sin utvecklingsgång skiftar metod och opererar med än kantska-platonska, än dialektiska eller existentiella begrepp, behåller emellertid schemat tid – evighet sitt grepp över honom. Detta schema är det, som bestämmer hans sätt att behandla det traderade lärostoffet. Hur starkt hans kristologi är bestämd av det nämnda schemat, visar också en jämförelse med ortodoxien och då särskilt dess behandling av Kristi person och verk. Vare sig denna behandling infogas i ett sammanhang, som betingas av locimetoden, eller dess placering är betingad av den analytiska metoden, saknas här den spänning, som i Barths kristologi konstitueras av motsättningen människa – Gud, tid – evighet. Grundritningen till Barths teologi finns redan i Römerbrief, där Kristus bestäms såsom skärningspunkten mellan tidens och evighetens båda kvalitativt skilda världar. Den dominerande ställning, som kristologien sedermera fått i Barths teologi, kan icke fördölja det faktum, att grundförutsättningen för hans tänkande är motsättningen tid – evighet, människa – Gud. Det är fruktbart att betrakta Barths »kristomonism» såsom en överbyggnad över denna motsättning. Med detta perspektiv skulle hans teologiska typ kunna schematiskt angivas medelst följande figur:



Den med den ovanstående triangels grova baslinje betecknade barthska kontrasteringen Gud – människa, evighet – tid, sätter nu också sin prägel på Barths tolkning av den kristna kärlekstanken. Det är i syfte att upprätthålla den tillbörliga distansen mellan Gud och människa, som Barth förkastar tanken på en den gudomliga kärlekens förlängning, en gudomlig kärleksström, som via den kristne leddes över till nästan. Att säga något sådant är för honom att utsudda alla klara konturer och upphäva alla sunda gränser mellan gudomligt

⁵⁰ »Keine der ungleichartigen Methoden, deren sich Barth während verschiedenen 'Perioden' bedient hat, kann zum Range und zur Würde einer eigenen theologischen Methode Barths erhoben werden. Im Gegenteil, es gilt von ihnen allen, dass Barth sie – wenn es gestattet ist, ein Wort der Schrift abzuwandeln – gebraucht, als gebrauchte er sie nicht.» B.-E. Benktson, Zur Frage der theologischen Methode bei Karl Barth (Theol. Lit. z. 1951, sp. 392).

och mänskligt. Också när det är fråga om kärleken, är Gud Skaparen och människan det skapade. Icke heller agape gör någon ändring härutinnan: Gud upphör icke att vara Skapare, ej heller människan att vara skapad.⁵¹ Kanske det är under inflytande av den betvingande kraften i schematid – evighet, som Barth mitt i sina långa orationer om kärlekens grund formulerar en mening, som för att vara hans ter sig nästan lapidarisk: »In ewiger Liebe geliebt, kann es uns nur zufallen, zeitlich zu lieben.»⁵² Barth kan också uttrycka samma sak så, att såsom Gud älskar *gudomligt*, har människan att älska *mänskligt*. Tanken på en den gudomliga kärlekens prolongatur är enligt Barth orimlig, ty vore »vår lilla kärlek» om också endast en partikel av Guds, så skulle den icke vara så liten och bräcklig som den är. Guds kärlek är något annat än den kristna människans kärlek, men det finns en motsvarighet dem emellan: »Der Tat der Liebe Gottes entspricht echt, schlecht und recht, von ihr wohl zu unterscheiden, die christliche Liebe als eine menschliche Tat.»⁵³ Två ting äro hörnstenarna i Barths framställning av den kristna kärleken i dess förhållande till den gudomliga, dels »dass göttliches und menschliches Lieben zweierlei bleiben, nicht zu verwechseln sind», dels »dass die Liebe Gottes den Menschen indem sie Gemeinschaft zwischen sich und ihm aufrichtet, dazu frei macht, sein göttliches Tun im Raum und in den Grenzen menschlichen Tuns nachzuahmen und also menschlich zu bleiben, wie er göttlich liebt.»⁵⁴ Den kristna kärleken är »eine menschliche Beantwortung, Entsprechung, Nachahmung, Analogie der göttlichen Liebe».⁵⁵ När Gud drager oss in i och gör oss delaktiga av den kärlek med vilken han såsom Fader älskar Sonen, och såsom Son Fadern, skapar han förutsättningen för, att den mänskliga kärleksaktiviteten kan bli en *spegel* av den gudomliga.⁵⁶ Att den kristna kärleken är återspeglings av den gudomliga, gäller icke blott människans kärlek till Gud utan också till nästan. I den prägel, som den kristna kärleken kan sätta på förhållandet mellan människa och människa, återspeglas Guds egen kärlek.⁵⁷

Att Barth på det sätt, som vi nu sökt visa, avför tanken på en förlängning av Guds kärlek och i stället talar om dennas återspeglings i människolivet, är mycket karakteristiskt. § 68 ger en ny bekräftelse på den nyckelställning, som

⁵¹ K. D. IV/2, s. 842.

⁵³ S. 891; kurs. av Barth.

⁵² S. 858.

⁵⁴ S. 882.

⁵⁵ Ss. 890 f.

⁵⁶ »Indem Gott den Menschen liebt, sich an und für ihn hingibt, kommt es dazu, dass dieser in seinem Tun die Liebe Gottes nachahmen, ihr Antwort geben und entsprechen darf. Und eben dies ist die Macht des Geistes, in welchem Gott sich dem Menschen schenkt: ihn zu solchem Nachahmen, Antworten, Entsprechen frei, und so sein Tun zum Spiegel seines eigenen zu machen» (s. 883).

⁵⁷ S. 925.

tanken på speglingar och reflexer har i Barths teologi.⁵⁸ Av hans framställning av den kristna kärleken framgår också mycket klart, hur speglingstanken är en konsekvens av motsättningen tid – evighet, människa – Gud. Denna tankes innebörd i Barths tankevärld har Wingren träffande formulerat så: »distans mellan två sfärer och, tillika, ett inom den relativt lägre sfären pågående *avbildande* utav den relativt högre sfären».⁵⁹ Det är hos Barth fråga om *kärlek på två plan*, det gudomliga och det mänskliga. Detta ger en alldeles specifik innebörd åt hans tal om den kristna kärleken såsom en spegling av den gudomliga. I och för sig kan ju en sådan utsaga ha en mycket allmän innebörd och knappast vara ägnad att karakterisera någons teologiska typ. Nygren kan t. ex. uttrycka sig på exakt samma sätt.⁶⁰ Det är emellertid att märka, att hos Nygren orden om den kristna kärleken såsom en återspeglings av den gudomliga äro förbundna med tesen, att människans *naturliga* förhållande är en *återspeglings* av nästans förhållande till henne, så nämligen, att kärlek bemötes med kärlek och hat med hat. Detta sammanhang visar den artschilda funktion, som orden om den kristna kärleken såsom en återspeglings av Guds kärlek ha hos å ena sidan Nygren och de flesta andra teologer, å den andra sidan Barth. Hos de förra är talet om speglingen endast en bild, som kan användas för att skildra förhållandet icke blott mellan Gud och människa utan också mellan människorna inbördes. Hos Barth hör spegelbilden exklusivt till beskrivningen av relationen mellan Gud och den kristna människan. Orden analogi, motsvarighet, avbildning, spegling äro här tekniska termer, betingade av den av distanstanken behärskade teologiska grundstrukturen.

Wingren har påtalat det skämtsamma för att icke säga raljanta tonfall, som Barth har, när han behandlar de nytestamentliga utsagorna om ett änglafall. Wingrens omdöme om detta speciella drag hos Barth⁶¹ får ökad tyngd, då man konstaterar, att *frågan om det onda* också i de senaste delarna av Kirchlische Dogmatik kommer Barth att leverera små skämt à la bläckfläcken i Wartburg. Man tycker, att hans skämtsamhet är malplacerad redan med tanke på karaktären av de frågor, som det rör sig om – det ondas problem är allvarligt nog, synes det. Tillfället till en raljerande inställning verkar emellertid också olyckligt valt med hänsyn till det faktum, att Barths dogmatik just på den ifrågavarande punkten

⁵⁸ Jfr Wingren, Teologiens metodfråga, ss. 56 ff.; Benktson, Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth, ss. 231 f. – Gerhard Gloege gör i sin recension av K. D. IV/3, Zur Versöhnungslehre Karl Barths, följande konstaterande beträffande Barths teologi: »An die Stelle der geschichtlichen setzt das Entsprechungsdenken *platonische* Kategorien.» Theol. Lit. z. 1960, sp. 175; kurs. av Gloege.

⁵⁹ Teologiens metodfråga, s. 56.

⁶⁰ »Den kristna kärleken åter är en återspeglings av Guds kärlek», I. s. 77.

⁶¹ Teologiens metodfråga, s. 64.

särskilt tydligt röjer, att riskerna äro överhängande, att i hans teologi schemat tid — evighet hindrar, att fundamentala bibliska tankar komma till sin rätt. Till dessa tankar hör motsatsen mellan gammal och ny människa. Aversionen mot denna motsättning är tydligt förnimbar, när Barth anger eros' och agapes gemensamma ort. Hur skarp motsatsen mellan eros och agape än är, så är det i alla fall icke, heter det, »das Lieben zweier verschiedenartiger Wesen, im Fall des Christen sogar nicht einmal zweier verschiedener Individuen desselben Wesens».⁶² Redan tidigare har Barth menat sig kunna fastställa, att den nytestamentliga motsatsen gammal — ny människa är logiskt förvirrande.⁶³ Wingren har kommenterat denna hans åsikt med följande ord: »Icke en strid mellan ont och gott är huvudsaken. Utan huvudsaken är en klyfta, ett avstånd, en ren *distans* mellan 'Gott' och 'Mensch' och därjämte — tvärs över distansen — en spegling, en reflex utav det högre i det lägres dunkla yta. I denna platonska ram inspännes allt vad Bibeln säger . . .»⁶⁴ Man kunde i anslutning till Wingren säga, att det är till spegelytans dunkelhet, som Barths tal om synden alltid djupast sett hänför sig. Synden och det onda över huvud förlorar genom att infogas i ett av speglingstanken behärskat sammanhang något av sin påträngande, smärtsamt förnumna verklighet. Det ondas yttringar bli skuggor, som bero på spegelns bristfällighet

Barths vana att skildra det kristna livet såsom en återspeglings av det himmelska gör det svårt för honom att göra rättvisa åt den radikala natur, som det onda har enligt Skriften. Striden och kampen hör tiden, icke evigheten till. Kampen mot det onda, sådan den utspelas på jorden, i den kristnes liv, får inom »den platonska ramen» immanensens prägel. Här speglas icke någon högre verklighet. Det transcendenta är höjt över kampens villkor. Det onda och kampen mot det onda låta sig ej inplaceras i det system av motsvarigheter till och reflexer från en högre värld, vilket det kristna livet gärna blir för Barth. Det finns icke någon himmelsk drabbning, som skulle kunna avbildas i timlighetens spegel. Bilden av »onskans andemakter i himlarymderna» tonas i Barths teologi ned och antager formen av ojämnheter i spegelytan; sådana störa det pågående skådandet men äventyra icke speglingen i stort och upphäva icke avbildningsprocessen såsom sådan.

Lika svårt som det är att inom ramen för läran om de båda planen, det gudomliga och det mänskliga, göra allvar av tanken på Guds reella delaktighet i människans jordiskt-timliga stridssituation, tanken på en Gud, kämpande med och för människan mot djävulen, världen och hennes eget kött, lika ohanterlig

⁶² K. D. IV/2, s. 841.

⁶³ K. D. III/2, s. 245.

⁶⁴ A. a. s. 156.

ter sig ut från samma grundförutsättning tron på en Gud, som är närvarande och verkar på det mänskliga planet genom sin lag. Barths arbete med den kristna kärlekens problem ger också upphov till nya variationer av temat »Evangelium – Gesetz». Om Matt. 6: 33 heter det t. ex., att »dessa ord äro icke lag, utan evangelium». »Sie beschreiben die Agape, die den Eros damit überwindet, dass sie ihn gegenstandslos, überflüssig macht».⁶⁵

Den, som i en tid, då Kant knappast kan sägas vara en filosof på modet, ville ge nytt stöd åt karakteristiken av honom såsom »protestantismens filosof», kunde finna ett indirekt erkännande härav i det sätt, på vilket Barth knyter befallningen »Du skall!» till Kant: »Es ist ja wohl nach einem bestimmten Verständnis der Ethik Kants, es ist aber nach der Bibel nicht so, dass ein solches stures 'Du sollst!' dem 'Menschlichen' in der Macht, Selbstliebe in Liebe zu verwandeln, gegenüberstünde.»⁶⁶ Att orden »Du sollst!» leder Barths tankar till det kategoriska imperativet och icke till dekalogen, är emellertid icke så mycket en indikator, vilken utsäger något om Barths förhållande till Kant, som fastmera en åskådningsundervisning om, hur grundligt Barth numera anpassat sitt tänkande efter den en gång proklamerade ordningsföljden: »Evangelium und Gesetz.» Såsom »das Gesetz des Evangeliums»⁶⁷ har lagen hos Barth i så hög grad mist prägel av befallning, att den naturliga associationsbanan från orden »Du sollst!» går till Kants etik och icke till 2 Mos. 20.⁶⁸

Försöken att från luthersk utgångspunkt med Barth diskutera frågan om förhållandet mellan lag och evangelium ha mötts av ett hårdnackat motstånd.⁶⁹ Också för den, som har en annan teologisk utsiktspunkt än den lutherska, torde emellertid framställningen i § 68 kunna uppenbara, vilket ohållbart teologiskt läge, som den barthska antinomismen framkallar. I denna paragraf, där Barth med udden riktad mot lundateologien högtidligt försäkrar, att världen regeras av Gud och icke av djävulen, föranledes han av distinktionen mellan eros och

⁶⁵ S. 852.

⁶⁶ S. 887.

⁶⁷ S. 888.

⁶⁸ Det är också konsekvent, att Barth avvisar översättningen av Deut. 6: 5 (ahabta) med »Du sollst lieben». Före Kant har dock, framkastas det, uttrycket »skall» haft ungefär samma klang som i engelskans »you shall». Bäst motsvaras emellertid enligt Barth grundtextens mening av franskans »tu aimeras» – det är icke fråga om »ett naket bud».

⁶⁹ Senast tager Barth i K. D. IV/3, ss. 427 f. avstånd från Wingrens och Schlinks inlägg i festskriften Antwort (1956): »Zu Vieles ist mir in der von diesen Autoren – Barth syftar även på andra teologer »lutherischer Herkunft und Formation» – (in verschiedener Schärfe und Konsequenz) vorgetragenen Gegenthese /gegen »Evangelium und Gesetz»/ von der verschiedenen, ja entgegengesetzten Bedeutung und Funktion des 'Gesetzes' und des 'Evangeliums' nach wie vor völlig dunkel». Om Wingrens synpunkter på den barthska teologien säger Barth, att han »nur erstaunt den Kopf schütteln kann» (s. 301). Hans sista ord blir också, att han behåller sin ståndpunkt »mit Luther oder gegen ihn».

agape att göra gällande, att vi leva i en värld, som i huvudsak är uppbyggd på eroskärlekens grund; denna är tillika livsgrunden för det mest oundgängliga och för det bästa och skönaste i tillvaron. Det förhåller sig så, »dass wir von ihren Werken, Früchten, Errungenschaften leben». Hur går denna utläggning ihop med talet om Guds regemente över världen? Det är uppenbart, att de båda utsagorna läte sig förena, om Gud finge tänkas verka på och genom den »erotiska» människan medelst sin *lag*. Denna tanke är emellertid för Barth en orimlighet. Både hans bestämning av eros och hans syn på agape utesluter varje tanke åt det hållet. Det enda, som agape och eros ha gemensamt, är lokalisationen till människan. De beteckna förverkligandet, resp. icke-förverkligandet av hennes sanna mänsklighet. Barth har, såsom vi sett, själv avvisat en sådan tolkning av relationen eros — agape, att man i överensstämmelse med vissa nytestamentliga texter skulle tala om »zwei getrennten, nun wirklich fremd und feindselig sich gegenüberstehenden Menschen».⁷⁰ Att se saken så, vore att klyva människan i två delar, att upphäva avståndet mellan Gud och människan och i stället upprätta en klyfta inom den senare. Att människan älskar icke blott med agapekärlek utan också med eroskärlek — med människan avses här den kristna; den rent »erotiska» saknar varje relation till Gud; hon är helt ur stånd att återspegla något gudomligt — betyder, att förverkligandet av hennes humanitet sker med en viss av jordelivet betingad begränsning. I den mån människan behärskas av agape, uppfyller hon sin bestämmelse och återspeglar den himmelska urbilden. I den mån hon låter sig ledas av eros, är spegelytan övertäckt, och ingen spegling kommer till stånd. Tanken på *agapes lag*, som tvingar fram kärlekens gärningar hos själviska människor, och på *kampen* mellan kärlek och själviskhet i samma bröst, förutsätter för att kunna göra sig gällande en annan teologisk grundstomme än de två varandra motsatta planen, evigheten och tiden.⁷¹ Ju högre murarna i Barths dogmatik resa sig, desto tydligare te sig konsekvenserna av hans arkitektoniska huvudprincip. I Römerbrief är schemat evighet — tid förenat med vissa programmatiska uttalanden om en »vertikal» teologi. En sådan har också icke minst genom det ofta citerade slagordet: »senkrecht von oben» kommit att i vida kretsar uppfattas såsom Barths egentliga

⁷⁰ K. D. III/2, s. 245.

⁷¹ Vissa tankar synas ha en benägenhet att alltid infinna sig, när kärleken utläggs inom ramen för den nämnda grundförutsättningen, även om den teologiska strukturen i övrigt är annorlunda. Sådana tankar äro synen på människans kärlek såsom en spegelbild av Guds och på människan såsom kärlekens i sig fria subjekt. Jfr följande passus i artikeln »Liebe» i Herders Kleines philosophisches Wörterbuch, s. 84 (Freiburg im Br. 1958): »Aus der Aktualisierung dieses Freiheit stiftenden Grundvermögens erlangen die Einzelvermögen des Menschen u. die durch sie erstrebten Werte ihren Ort in der Seinsordnung wie umgekehrt diese in der Geistbestimmung des Menschen als freiem u. liebendem Wesen ihren höchsten Ausdruck findet im Spiegelbild der schöpferischen Liebe Gottes.»

angelägenhet. I själva verket är betraktelsesättet »uppifrån – ned» icke dominerande i hans teologi. Rörelseriktningen »senkrecht von oben» får, såsom vi skola finna, på avgörande punkter träda tillbaka för en rakt motsatt tendens. Det mest betecknande för utformningen av Barths teologi är emellertid något annat. Det, som ytterst sätter sin prägel på den, är icke de *vertikala* linjerna – vi ha sett, hur Barth uttryckligen avvisar alternativet: »Antingen människans uppstigande till Gud eller Guds nedstigande till människan» – utan en *horisontell* dimension, som är given med schemat evighet – tid. Hellre än till att draga upp lodräta förbindelselinjer inbjuder tanken på den oändliga kvalitativa skillnaden mellan tid och evighet till att operera med vågräta paralleller. Hela det förut behandlade barthiska sättet att framställa det kristna livet såsom en serie »Entsprechungen», »Analogien», »Spiegelungen» är också just ett utslag av en för Barth utomordentligt typisk *himmelsk-jordisk parallellism*. Innan vi gå vidare, kunna vi konstatera, att denna parallellism formar också hans tolkning av lagen. Dess bud få karaktären av himmelska förebilder, stilla lysande stjärnor med ett från evangelium lånat ljus. Lagen är icke blixten, som slår ned på jorden, »krossar sönder klippor» (Jer. 23: 29) och tänder.

Wingren har visat, hur den barthianska tanken på den mänskliga »hänvisningen» till och »spegligen» av det gudomliga får klarare konturer, när man fixerar, vilka möjligheter, som Barth avvisar och utesluter. Det är enligt Wingren i första rummet tanken, att Gud kunde verka såsom subjekt i och genom något mänskligt, som Barth vill utesluta. Det, som denne skrivit efter Teologiens metodfråga⁷² och då särskilt i den föreliggande sextioåttonde paragrafen, verifierar Wingrens tes. En huvudsynpunkt på den kristna kärleken är nämligen, att den är »der Lebensthat des einzelnen Christen als Glied der christlichen Gemeinde».⁷³ Det vill med andra ord säga, att *människan* är den kristna kärlekens *subjekt*.⁷⁴

Barths framställning av människans egenskap att vara ett självständigt subjekt i gudsförhållandet är en följd av den flera gånger berörda motsättningen Gud – människa. Det ligger på sätt och vis i sakens natur, att tanken på ett gudomligt subjekt kompletteras med antagandet av ett från det gudomliga oändligt skilt men icke desto mindre reellt mänskligt subjekt. Inom ramen för den nämnda motsättningen är emellertid också en annan möjlighet tänkbar, när det gäller att ur subjektitetens synpunkt bestämma förhållandet mellan »Gott»

⁷² I detta sammanhang refereras till ss. 57 ff.

⁷³ S. 936.

⁷⁴ Om »die christliche Liebe» heter det: »Sie ist eine Tat, in der der Mensch nicht als Marionette Gottes, sondern Gott gegenüber als ihm begegnendes und antwortendes, sich als sein Partner vor ihm verantwortendes selbständiges Subjekt, aus seinem Herzen heraus, aus seiner Seele, mit seinen Kräften tätig ist» (s. 891).

och »Mensch», och det är att ponera »Gott» såsom enda förekommande subjekt och fränkänna människan varje subjektsskäraktär. Barths tidigare förkunnelse, att Gud är allt och människan intet, har ofta uppfattats på det sättet. Den energi, med vilken Barth i sin senare produktion proklamerar människan som Guds partner, är ett vittnesbörd om, att det för honom är en den viktigaste angelägenhet att undanröja en sådan tolkning av hans teologi, att den skulle beröva människan hennes skäraktär av ett låt vara ändligt subjekt.

Om icke den välbekanta tanken på distansen mellan människa och Gud varit utgångspunkten för Barth, hade han uppenbarligen icke behövt räkna såsom en ofrånkomlig uppgift att värja sig mot missuppfattningen, att hans tänkande skulle förvandla människan till en själlös robot. Det är just distanstanken, som för med sig en rad associationer och föreställningar om fjärrverkan och radarstyrning, som sakna alla förutsättningar i en teologi, som icke så hårt driver tesen, att Gud är i himmelen och människan på jorden. Är Gud också på jorden, är han »der nahe Gott» och icke »der ferne Gott», innebär ordet, att han är allt och människan intet, ingalunda, att den senare fränkännes egenskapen att vara »ett självständigt och ansvarigt subjekt». »Intigheten» har en annan betydelse, som knappast kan formuleras bättre än som sker i liknelsen om den förlorade sonen: »Jag är icke mer värd att kallas din son» (Luk. 15: 21). Denna »intighet» är i så ringa grad en följd av det oändliga avståndet mellan Gud och människa, att den tvärtom blir starkare förnummen, ju närmare Gud kommer människan.

Från barthiansk utgångspunkt kan man säga, att tanken på människan såsom den ena av de två parter, som gudsförhållandet konstitueras av, hotas av två faror. Den ena är den, att den gudomliga parten s. a. s. uppslukar den mänskliga. När den lutherska bilden av människan såsom ett rör, som leder den gudomliga kärleken vidare till nästan, av Barth spänns in i den av motsättningen gudomligt — mänskligt bildade ramen, blir resultatet en skräckmålning av en kvalitetslös »gudomlig» kärleksflod, som rycker med sig ond som god. Blir för Barth Luthers syn på den kristne såsom »Gefäss oder Rohr» för Guds kärlek en personlighetsutplånande mysticism, ser han den andra faran, som lurar på gudsförhållandets skäraktär av samspel mellan två partners, vara en fatalism och determinism, som gör människan till en docka, vars alla rörelser dikteras ovanifrån. Också på denna punkt vinner Barth avskräckande åskådningsmaterial genom att pressa in lutherska motiv i distanstankens ram. Att Gud genom sin mäktiga och kärleksfulla närvaro betvingar människan, blir, *sedan närheten väl opererats bort*, ett stycke marionetteater. Den gudomliga allorsaklighetens tema framställs här icke under bilden av ett rörledningssystem, som ju icke har något som helst utrymme för några former av mänsklig aktivitet. Människans beteende är emellertid även här något alldeles oberoende av hennes subjekt, just så ofritt

som de rörelser, som dockteaterns figurer presterar. Den föreställning om förhållandet mellan Gud och människa, som Barth mångenstädes i Kirchliche Dogmatik och i § 68 på s. 891 bekämpar, har av en svensk skald fått följande uttryck:

»Det sitter en herre i himlens sal,
och till hans åldriga händer
gå knippen av trådar i tusental
från vart människoliv han tänder.
Han samlar dem alla, och rycker han till,
så niga och bocka vi som han vill
och göra så lustiga piruetter,
vi stackars marionetter.»

(Bo Bergman)

Okristligheten i en sådan gudsbild som den här tecknade är så uppenbar, att det väl knappast skulle behöva sägas i en representativ dogmatik, att människan icke är att betrakta »als Marionette Gottes». Att det dock sägs och sägs på det sätt, som sker vid Barths utläggning av »die Tat der Liebe», är ett talande vittnesbörd om hur svårt det är för honom att infoga agape i schemat »Zeit – Ewigkeit».

Genom att accentuera, att människan är den kristna kärlekens subjekt har Barth skapat förutsättningar för att *ge kärleken till Gud* en dominerande plats i sin kärlekslära. Att den kristna kärleken väsentligen är kärlek till Gud, uppvisas genom en vidlyftig utredning, som kretsar kring temat, »dass der Mensch Gott lieben darf». ⁷⁵ Utredningen innehåller bl. a. en sista uppgörelse med Nygren. Det är här, som Barth faller de förut citerade orden om Nygrens »grim-migen Kampf für die Agape gegen den Eros». ⁷⁶ Också här anger Barth sin egen position på ett sätt, som framkallar bilden av en deltagare i en antiidealistisk sammansvärjning, den där på äldre dagar kommit på bättre tankar. ⁷⁷ Om man emellertid ser bort från denna attityd och tar fasta på hans argumentering, är det särskilt intressant att se, hur han vill vederlägga Nygren, när denne ifrågasätter, huruvida agape rätteligen kan sägas vara en människans *spontana* kärlek till Gud. Att en sådan spontan kärlek till Gud omvittnas av evangelierna, framgår enligt Barth icke minst av berättelsen om synderskan i fariséén Simons

⁷⁵ S. 897.

⁷⁶ Ett led i Nygrens kamp mot Eros skulle vara, att Nygren »dekretiert, dass eine spontane Liebe der Menschen zu Gott nicht in Frage komme, dass es sich bei dem ersten Glied des Doppelgebotes um eine bei den Synoptikern noch obwaltende, bei Paulus dann glücklich überwundene 'Unklarheit' handle!»

⁷⁷ Denna Barths position belyses i min artikel om Barth och Zinzendorf, STK 1960: 2.

hus.⁷⁸ Detta val av exempel på spontan mänsklig kärlek kan synas förbryllande. Kvinnans hela beteende präglas ju i så hög grad av *genkärlek*, att den skildrade händelsen skulle kunna användas såsom illustration till orden: *Vi älska, därför att han först har älskat oss* (1 Joh. 4: 19). Förklaringen är den, att ordet spontan här hos Barth får sin innebörd bestämd av den ledande tanken på människans »partnerskap» i gudsrelationen. Kvinnans kärleksbetygelse är icke marionettens, som mekaniskt följer impulser ovanifrån. Gåvan av den kostbara smörjelsen är en akt av ett fritt subjekt. Barth är emellertid icke blind för, att Skriften framställer människan såsom *receptiv* i förhållande till skapelsens och frälsningens Gud. Spontaneiteten får därför i den behandlade perikopen icke djupast sett avse själva kärleken till Kristus hos kvinnan med alabasterflaskan utan det sätt, som hon valt att ge den uttryck. Detta präglas av spontaneitet och generositet. En sådan spontaneitet, som yttrar sig i en alldeles »överflödig» gärning, får sin förklaring därigenom, att den är en reaktion från den, som vet sig vara föremål för kärlek.

När Barth i ett tidigare sammanhang under en tydlig ehuru icke redovisad anslutning till Nygren använder ordet spontan för att beskriva kärlekens art, förhåller det sig så, att det är *Guds* kärlek, som säges vara spontan och omotiverad. När det gäller *människans* kärlek till Gud, kräver visserligen hänsynen till människans egenskap av subjekt i kärleksförhållandet, att hennes självständighet och spontaneitet betonas. Detta kan dock endast ske så, att tanken på människans receptivitet visavi Gud bevaras. Spontaneiteten kan därför icke få karakterisera den mänskliga gudskärlekens väsen utan endast dess former. Kärleken till Gud är icke heller enligt Barth omotiverad: »christliche Liebe ist die durch Gottes wählende, reinigende, schöpferische Liebe begründete *Gegenliebe*».⁷⁹ Barth kan också säga, att Gud »als solcher liebenswert ist».⁸⁰ Den avgörande skillnaden mellan Nygren och Barth i fråga om agape är icke, att den förre skulle bestrida, den senare däremot bejaka gudshängivelsens legitima roll i kristendomen. Nygren är väl medveten om, att »människans restlösa kärlekshängivelse åt Gud» också för Paulus är »det centrala i det kristna livet».⁸¹ Det är hos denne »alls icke fråga om att borteliminera den andliga realitet, som betecknas med uttrycket 'kärlek till Gud', utan blott att giva den dess rätta

⁷⁸ »Darin sind alle vier Berichte einhellig: dass Jesus die Tat der Frau nicht nur unbedingt in Schutz genommen, sondern sie in höchster Feierlichkeit als wohlgetan, als heilsgeschichtlich notwendig anerkannt hat: eine völlig überflüssige Tat, wirklich ein Luxuswerk, dessen Sinn 'nur' (!) darin liegen konnte, dass unmittelbare und völlige Hingabe an Ihn sich in ihm darstellte.»

⁷⁹ S. 896; kurs. av mig.

⁸⁰ S. 844.

⁸¹ I, s. 186.

namn».⁸² »Kärlekshängivelsen uttryckes hellre med andra ord än agape, vilka otvetydigt röja kärlekens karaktär av svar på den gudomliga kärleken.»⁸³ Agape betecknar nämligen i NT i första hand *Guds kärlek* till människan. Mot denna bakgrund avtecknar sig klart det egenartade i Barths användning av termen agape: Agape är för Barth den kristna *människans kärlek*.

Den grundläggande betydelse, som tanken på Guds kärlek till människan har för kristendomstolkningen i Kirchliche Dogmatik, har tidigare skisserats. Guds kärlek är enligt Barth i flera avseenden den mänskliga kärlekens grund. Barth talar ofta klara och starka ord om Guds kärlek.⁸⁴ Att Barth med agape åsyftar — icke Guds kärlek utan — den kristna människans kärlek, är emellertid icke ägnat att låta den gudomliga kärleken präglä allt vad kristen kärlek heter. Barths motvilja mot att se Gud verka såsom subjekt på det mänskliga planet gör sig också här förnummen. Agape kan för honom icke existera på både det himmelska och det jordiska planet. Ett val måste därför träffas med hänsyn till användningen av ordet agape. Agape måste beteckna antingen Guds eller den kristna människans kärlek. Barth väljer att låta agape beteckna den kristna kärleken. Denna blir därmed i första hand *kärleken till Gud*. Kärleken till nästan blir närmast ett specialfall av kärleken till Gud: »Der 'Nächste' ... ist der ausser und neben Gott, aber gerade um der Liebe zu Gott willen Geliebte».⁸⁵

Det resultat, som vi nu kommit fram till, nämligen att agape av Barth förstås såsom människans — kristet legitima — kärlek, överensstämmer väl med våra tidigare iakttagelser i fråga om Barths framställning av »die christliche Liebe». Undersökningen av hans svar på den för honom typiska frågan efter eros' och agapes gemensamma ort ledde oss fram till insikten, att problemet eros och agape i den barthianska teologien uppfattas och behandlas såsom *en antropologisk fråga*. Detta blir bestämmande för såväl behandlingen av relationen mellan eros och agape som beskrivningen av var och en av de båda kärleksformerna för sig. *Eros identifieras med den mänskliga självisheten, agape med människans — osjälviska — kärlek*.

Vi skola nu till sist ställa in Barths kärlekstanke i historisk belysning och besvara frågan, hur en agape, sådan vi sett Barth uppfatta den, är att bestämma

⁸² S. 104.

⁸³ S. 191. De anförda satserna av Nygren ha i den allmänna debatten så gott som genomgående blivit förbisedda, och man har menat sig kunna återge hans mening så, att det vore obibliiskt att tala om människans kärlek till Gud. Att Barth gör samma misstag, är anmärkningsvärt, eftersom hans egen bestämning av kärleken såsom »Hingabe» (s. 829) borde ha kunnat framkalla en viss lyhördhet för Nygrens tal om kärlekshängivelsens betydelse.

⁸⁴ »Die Sätze 'Gott ist' und 'Gott liebt' sind gleichbedeutend, erklären und bestätigen sich gegenseitig» (s. 857).

⁸⁵ S. 911.

idéhistoriskt-typologiskt. Svaret blir, att *agape* i *Barths tolkning* framstår såsom en ny *syntes* vid sidan av de många tidigare blandformerna i den kristna kärlekstankens historia. Denna karakteristik kunde i förstone tyckas strida mot Barths egna klara ord. Hävdar han icke uttryckligen, att någon *syntes* mellan *agape* och *eros* icke kan tänkas? Och går icke hela hans strävan ut på att diskvalificera *eros* och att visa, att denna och *agape* icke äro jämbördiga partners? Allt detta äger tvivelsutan sin riktighet men är likväl icke något argument mot tesen om den barthska *agapes* egenskap av kärlekssyntes. Den *eros*, som Barth fränkänner möjlighet att träda i förbindelse med *agape*, är ju en antropologisk storhet, och lika frenetiskt som han ut från den kristna kärleken bekämpar denna *eros*, lika tolerant är han, när det är frågan om att bedöma den kristna halten i de olika kärlekkonceptioner, som möta i teologiens historia. Det är frapperande, hur föga entusiastisk för gränsdragningar han är, när sådana bli aktuella – icke på det antropologiska planet utan – på det idéhistoriska fältet. Hans ställningstagande till Scholz, *Eros und Caritas* är i detta avseende mycket betydande. *Historiskt* är det, menar han, en smula förvirrande, att Scholz presenterar den kristna kärleken »unter dem schillernden Begriff der Caritas» och låter den »i ett andetag» företrädas av evangelierna, Paulus, Augustinus, Dante och Pascal. Detta hindrar emellertid icke, att Scholz förstått att arbeta ut skillnaden mellan den platoniska kärleken och kärleken i kristendomens mening med all önskvärd plastisk och klarhet och på ett sätt, som tvingar till ställningstagande.⁸⁶ Att den kristna kärlekstanken hos flera av de tänkare, Scholz behandlar, i väsentlig utsträckning omformats och det i icke ringa grad under inflytande från *erostypen*, ägnar Barth icke någon uppmärksamhet. Däremot fäster han sig vid och reserverar sig mot, att den platoniska kärleken hos den nämnde författaren exklusivt får representeras av män, den kristna däremot av kvinnogestalter sådana som Dantes Beatrice. Denna reaktion är ett nytt exempel på Barths benägenhet att snabbt avfärda idéhistoriska frågor och i stället fördjupa sig i antropologiska. Det är i full överensstämmelse med denna inriktning, när han lägger ned mycken möda på att diskvalificera *eros* ut från *agape* utan att ens ställa frågan, om hans bild av *agape* är den i egentlig och ursprunglig mening kristna.

Egenarten i den kärlekssyntes, som Barth benämner *agape*, framträder lättast, om man jämför hans »christliche Liebe» med Augustinus' *caritas*. När Barth återger Nygrens beskrivning av *caritas* såsom en *syntes*, och när han berör *syntesens* sprängning, sker detta på ett sätt, som inger läsaren en stark känsla av, att Barth icke inser vikten av den bakomliggande frågan om den kristna kärlekstankens renhet. Med en i och för sig viktig reservation godtager han på det hela

⁸⁶ Scholz låter också enligt Barths uppfattning »die oekumenische und missionarische Kraft der christlichen Liebe» komma till uttryck på ett helt annat sätt än Nygren. S. 837.

taget Augustinus' utläggning av den kristna kärlekens tema. Det är också tydligt, att många väsentliga augustinska drag gå igen i Barths egen syn på den kristna kärleken. Med Augustinus överensstämmer den dominerande inriktningen på kärleken till Gud och de därmed sammanhängande svårigheterna att bereda kärleken till nästan en självständig plats. Bakom Barths tanke på en gemensam ort för eros och agape ligger också otvivelaktigt Augustinus' allmänna syn på kärleken såsom den mest elementära yttringen av mänskligt liv. »Nemo est qui non amet», säger Augustinus. Barth skriver: »Solange es liebende Menschen gibt, werden sie . . . immer auch im Schema des Eros leben . . .»⁸⁷

Barths agape och Augustinus' caritas äro emellertid icke identiska. På en punkt korrigerar Barth på ett typiskt sätt Augustinus. När han utvecklar sin tanke, att människans kärlek i tiden är en återspeglning av Guds eviga kärlek, och att det i kraft härav kan talas om en gemenskap mellan »Gott und Mensch», tillägger han: »bei aller Wahrung der Distanzen».⁸⁸ Distanstankens konsekvenser för uppfattningen av den kristna kärleken ha vi förut belyst. Vad vi nu allra sist vilja beröra, är den väg, på vilken distanstanken förts in i Barths teologi. Över denna väg kastar just hans syn på eros och agape ett intressant ljus. I Römerbrief introducerar Barth distanstanken med kierkegaardcitatet om den oändliga, kvalitativa skillnaden mellan tid och evighet, och han riktar tanken närmast mot den liberala teologien. Hans teologiska insats brukar också vanligen bedömas såsom en antiliberal reaktion. Det är emellertid uppenbart, att det är att lägga ett alltför begränsat historiskt perspektiv på barthianismen. Sådan som den under årens lopp utvecklats sig, kan detta perspektiv numera sägas vara icke allenast för snävt utan direkt missvisande. De idéhistoriska förutsättningarna för Barths tes, att människan ej får förfoga över Gud, ligga långt tillbaka i tiden. Hur långt har väl ej stått fullt klart, förrän Barth i sin dogmatik kommit fram till frågan om den kristna kärleken och låtit också den präglas av det »nicht-über-Gott-verfügen-Wollen», som sedan gammalt varit hans huvudkriterium på kristlighet. Konfronterad med hans allmänna inställning till caritassyntesen framstår hans tanke på icke-förfogandet över Gud såsom en korrektur av ett typiskt drag i caritas. Det drag i den augustinska kärlekläran, som han måste reservera sig mot, är ponnerandet av *fruitio Dei* såsom kärlekens mål. Att vilja äga Gud, förfoga över Gud, är för honom den största av alla synder. Den har han alltid konsekvent bekämpat icke blott i olika former av naturlig teologi utan också där han menat sig finna den i den traditionella kristendomstolkningens centrum. När han tecknar agapekärlekens inställning så: »Alles ohne Anspruch, ohne über Gott verfügen zu wollen, Alles ohne die Absicht, Gott für sich zu gewinnen

⁸⁷ S. 837; jfr Nygren, II, s. 283.

⁸⁸ S. 858.

oder irgend etwas von ihm zu erlangen ...», är detta att betrakta såsom en bibliskt betingad reaktion mot den långa tradition, som degraderat kärleken till medel för vad Augustinus benämner *fruitio Dei*. När Barth från den kristna kärleken avlägsnar tanken på gudsägandet, bestrider han också det riktiga i att uppfatta denna kärlek såsom en begärande kärlek. Sällan har i teologiens historia en så konsekvent och kraftig polemik riktats mot föreställningen om självkärlekens kristlighet som den, som Barth levererar. Till sitt innersta väsen är synden själviskhet. Agape är den kärlek, som icke söker sitt. Den utesluter principiellt allt vad självkärlek heter. Den har ingenting att göra med »die Liebe, die gerade in der Richtung auf Gott ganz Anspruch, ganz Verfügungswollen, ganz der Versuch tatsächlichen Verfügens ist».⁸⁹

Innebära sålunda de behandlade tankarna hos Barth en kraftig reaktion från agapemotivets sida mot en central punkt i caritassyntesen, så stannar Barths tolkning av agape likväl kvar inom syntesens allmänna förutsättningar, såtillvida som den härskande rörelseriktningen också hos Barth går från människan till Gud. Agapes egenskap av nedstigande kärlek kommer hos honom helt till korta. För honom går också agape »in Richtung auf Gott». Därmed undan-skymms blicken för det mest centrala i agapemotivet, att agape är *Guds* kärlek, och den berättigade reaktionen mot självkärleken får en övervägande negativ prägel. Agape blir ett uttryck för den människan behärskande viljan att avstå från försöken att förfoga över Gud och icke ett uttryck för Guds kärleks totala herravälde över människan.

Två heterogena element ingå i Barths kärlekskonception: 1. Avvisandet av all självkärlek. 2. Koncentrationen på människans, icke Guds, kärlek. Av dessa båda element hör endast det förra till agapemotivets genuina tankar, varför agape i Barths språkbruk är att betrakta såsom en syntes. Eftersom Barth å ena sidan tecknar agape såsom den kärlek, som icke söker sitt, å den andra med agape avser människans kärlek, icke Guds, och i första hand människans kärlek till Gud, skulle man kunna karakterisera agape i Barths mening såsom *den uppåtriktade agape*.

Sedan Barths kärlekstanke underkastats en systematisk analys och befunnits motsvara karakteristiken: den uppåtriktade agape, ter sig hans till synes diametralt motsatta värdering av eros förklarlig. Å ena sidan hävdar han uttryckligen, att det gäller att diskvalificera eros. Å den andra sidan reagerar han starkt mot Nygrens gränsdragning mellan eros och agape. Vi ha funnit, att medan Nygren tänker idéhistoriskt och typologiskt, är detta främmande för Barth, som för diskussionen på det antropologiska planet. På detta senare ses eros kämpa mot agape och måste eros avvisas. På det idéhistoriska planet finner Barth icke

⁸⁹ S. 844.

någon anledning att draga gränser. Det är typiskt, att när han en gång beklagar bristen på klara konturer, det icke gäller skildringen av olika religiösa motiv; konturerna och gränserna gälla som vanligt hos honom det gudomliga — det mänskliga.⁹⁰ Det är gränserna mellan Gud och människa och — inom människan — mellan agape och eros, vilka Barth lägger all vikt vid. Gränserna mellan grundmotiven synas honom vara av sekundär betydelse. Han igenkänner agape både här och där i idéhistorien och reflekterar aldrig över, om agape härvid är genuint framställd. Han saknar blicken för, hur många sammanhang verka avtrubbade eller helt neutraliserande på det bibliska agapemotivet. Det är också helt följdriktigt, att hans eget bidrag till den kristna kärlekstankens historia är en ny syntes. På kärlekslärans område visar sig antitesernas teolog vara en utpräglad syntetiker.

Barth tager icke parti för eros. Tvärtom har eroskärleken sällan fått en hårdare dom än hans. Vad han i sin polemik mot Nygren vill skydda, är en syntes, en agape inställd i och modifierad av den kontrastering av »Gott und Mensch», »Zeit und Ewigkeit», vilken han övertagit från samma tradition, som genom århundradena hållit erosmotivet vid makt och varit den ena inspirationskällan vid uppkomsten av de många olika, varandra avlösande kombinationerna av element från eros och agape. Barth har icke läst Nygren rätt, när han fattar det såsom dennes mening, att brottningen mellan eros och agape är slut med Luther. Själv är Barth det bästa beviset på, att den tid ej är förbi, som på den kristna kärlekstankens område ger upphov till synteser.

⁹⁰ S. 854.

Några reflexioner kring *sensus obvius* vid tolkningen av Bibeln

Man brukar inte behöva läsa långt i en text, särskilt på något främmande språk, förrän man stöter på ett ställe, vars lydelse i och för sig medger två – eller flera – helt olika tolkningsmöjligheter. Dubbel- eller flertydigheten kan bero på olika omständigheter. Ena gången kanske ett visst ord kan ha två eller flera helt olika betydelser. En annan gång kan oklarheten bero på vad ett visst pronomen bör anses ha som korrelerat eller på om ett visst ord uppfattas t. ex. som subjekt eller objekt. Åter en annan gång kan innebörden bli helt annorlunda, om en viss sats förstås som fråga, kanske en retorisk sådan, eller som ett påstående.

I de flesta fall behöver det inte uppstå någon risk för missförstånd av vad författaren menat, eftersom sammanhanget vanligen tillräckligt tydligt visar, hur texten är avsedd att uppfattas. Här ger sig vad man kallar *sensus obvius*, den närmast ifrågakommande innebörden, av sig själv. Men icke sällan kan det vara diskutabelt, vad som är att betrakta som *sensus obvius*. Det är ett antal sådana fall, hämtade ur Bibeln, som här nedan skola tagas upp till prövning.

Ett bekant exempel på dubbeltydighet är Jes. 1: 18, där vår bibelöversättning lyder: »Kom, låt oss gå till rätta med varandra, säger Herren. Om edra synder äro blodröda, så kunna de bliva snövita, och om de äro röda som scharlakan, så kunna de bliva som vit ull.» I enlighet med denna tolkning utgör utsagan ett uttryck för Guds paradoxala, gränslösa förlåtelsevilja. Grundtexten kan emellertid också tolkas så: »Om edra synder äro blodröda, kunna de då bliva snövita? Och om de äro röda såsom scharlakan, kunna de då bliva såsom vit ull?» Båda frågorna äro då att förstå såsom starkt retoriska. Det underförstådda svaret måste lyda: Nej, naturligtvis inte! Med denna tolkning innebär utsagan alltså ett fruktansvärt expressivt domsord i st. f. ett utomordentligt mäktigt förlåtelselöfte. Vilketdera har profeten själv menat? Ingendera möjligheten framstår som den uppenbart avsedda. I en studie över detta textställe har Erik Sjöberg påvisat,¹ att den modernare exegetiska expertisen här är delad i två ungefär lika stora läger. En gammal tolkningstradition såväl inom judendomen som inom

¹ Sv. Exegetisk Årsbok XII (1947), s. 293 ff. Hans försök att försvara den traditionella tolkningen av Jes. 1: 18 som ett löftesord synes mig knappast övertygande.

Kyrkan förutsätter den uppfattning, enligt vilken utsagan innebär ett frälsningslöfte. Men ser man till textsammanhanget, så förefaller den motsatta tolkningen vara vida rimligare. I v. 18 går Gud till rätta med sitt olydiga folk, som så eklatant svikit sina förpliktelser gentemot sin gudomlige förbundspartner. Hela avsnittet v. 2–23 utgör ett kraftfullt varningstal. Ett oreserverat förlåtelöfte mitt i detta bistra tal förefaller omotiverat och främmande. Den läsare som menar sig finna, att *sensus obvius* talar för tolkningen »Om edra synder äro blodröda, kunna de då bliva snövita? . . .» får sålunda här offra ett av Bibelns allra största förlåtelöften. Dock är ju tanken om Guds barmhärtighet och förlåtelsevilja så klart framhävd på andra ställen inom G. T., att förlusten av *en* sådan utsaga knappast behöver kännas svår.

En annan dubbeltydig profetutsaga är Hos. 13: 14, som i vår bibelöversättning lyder: »Skulle jag förlösa sådana ur dödsrikets våld, köpa dem fria ifrån döden? Var har du dina hemsökelse, du död? Var har du din pest, du dödsrike?» Versen ingår i en kraftfull straff- och domsförkunnelse över »Efraim». Meningen synes vara den, att folket genom sina synder är räddningslöst hemfallet åt döden. Dödsriket väntar på sitt säkra byte. — Stället hade emellertid i Karl XII:s Bibel denna lydelse: »Men jagh wil förlösa them uthu helwete, och hielpa them ifrå döden: dödh, jagh skal wara tigh een förgift; helwete, jagh skal wara tigh een plåga.» (Karl XII-Bibeln följer här en tolkningstradition från Septuaginta, Vulgata och Luther.) Med denna äldre tolkning är utsagan sålunda icke ett led i en fruktansvärd straffdom utan tvärtom ett strålande löfte, mot all rimlighet, om uppväckelse från de döda. Så uppfattat citerar t. ex. Luther detta ord i sitt berömda företal till Romarbrevet. Men har Luther exegetisk rätt att utnyttja utsagan så? Måste det inte erkännas, att *sensus obvius* här är den tolkning som företrädes av Gustaf V:s Bibel? Därmed förlorar man ett stort löftesord om uppståndelse från de döda, ett av de tidigaste och tillika märkligaste i hela G. T., något som i och för sig givetvis må beklagas. Men ledstjärnan vid all bibeltolkning måste ju vara det vetenskapliga sanningskravet; textinterpretationen får icke påverkas av hänsyn till renlärighet eller uppbyggelsevärde eller andra tendenser eller önskemål.

Med denna princip för ögonen kan man fråga sig, om det är fullt förenligt med sanningskravet att i liturgiska sammanhang, t. ex. i ett gudstjänstritual, anföra bibelutsagor citerade i en form som är diskutabel eller rent av klart felaktig. I vår svenska högmässa behåller momentet »Ära vare Gud i höjden . . .» alltjämt sin gamla lydelse: »Ära vare Gud i höjden och frid på jorden, till människorna ett gott behag», medan denna utsaga i Gustaf V:s Bibel (Lk 2: 14) lyder: »Ära vare Gud i höjden och frid på jorden bland människor till vilka han har behag.» Denna sistnämnda formulering återger den läsart i grundtexten som numera

anses vara den tillförlitligaste och riktigaste. Bör den liturgiska traditionen på denna punkt förbli oförändrad? — I begravningsmässan ingår såsom en av växelsångerna den bekanta utsagan ur Jobs bok (19: 25): »Jag vet, att min Förlossare lever, och han skall på stोंने uppväcka mig av jorden.» Formuleringen ansluter sig till Karl XII-Bibeln. I vår nuvarande bibelöversättning lyder utsagan emellertid helt annorlunda: »Dock, jag vet att min Förlossare lever och att han till slut skall stå fram över stoftet.» (Även följande vers i Jobs bok är helt olika uppfattad i de båda bibelöversättningarna.) Tanken om köttets uppståndelse, som kom till så klart uttryck i den äldre formuleringen av Job 19: 25, saknas i själva verket helt i den nya. Tolkningen av stället är ytterst vanskelig. Men är det under sådana omständigheter lämpligt att behålla detta bibelställe i begravningsmässan i en högst tvivelaktig tolkning? Vore det inte riktigare att ersätta detta bibelord med något annat?

Ett exempel som är lärorikt med avseende på *sensus obvius* ger oss berättelsen om Levis kallelse i Mark. 2: 14 ff. V. 15 lyder i vår Bibel så: »När Jesus där- efter låg till bords i hans (alltså Levis) hus . . .» I och för sig kunde emellertid den grekiska texten minst lika väl tolkas så: »När Jesus därefter låg till bords i *sitt* hus . . .» Grundtexten har ett *autoû* som kan syfta lika väl på subjektet i satsen, alltså Jesus själv, som på den andra person som just nämnts, nämligen Levi. Hade vi endast haft Markus' skildring av händelsen, så råder det väl knappast något tvivel om att man allmänt skulle ha uppfattat saken så, att Jesus tog emot Levi som gäst i sitt eget hus. Enligt Markusevangeliet hade nämligen Jesus ett hus till förfogande; jfr Mark. 2: 1. Härtill kommer att Jesu yttrande i v. 17: »Jag har icke kommit för att inbjuda rättfärdiga utan syndare» avsevärt vinner i meningsfullhet, om man förutsätter att Jesus själv är värden. Han är den som inbjuder syndare till sig, till sitt hus. — Nu ha vi emellertid parallellberättelser hos både Matteus och Lukas. Hos *Lukas* säges det uttryckligen, att det var Levi som anordnade måltiden (5: 29). Hos *Matteus* är texten ungefär lika dubbeltydig som hos Markus; det framgår icke otvetydigt, hur Matteus tänkt sig saken. Nu återger emellertid både Matteus och Lukas Jesus-utsagan »Människosonen har ingen plats där han kan luta sitt huvud» (Matt. 8:20; Luk. 9: 58). Närmast med tanke på denna utsaga förutsattes allmänt — trots Mark. 2: 1 — att Jesus icke ägde något hus, och i överensstämmelse härmed förstås då Mark. 2: 15 så, att det här är fråga om Levis hus.

Den principiella fråga som här inställer sig är denna: i vad mån äro vi — kanske omedvetet — beroende av förhandsinställning i bibeltolkningen? Och i vad mån ha vi *rätt* och *skäl* att låta oss påverkas av och taga hänsyn till parallellställen? I det här behandlade fallet kan mycket väl evangelisten *Markus* ha räknat med att Jesus hade ett hus till sitt förfogande i Kapernaum och att

måltiden med Levi ägde rum där. Att *Lukas* säkert och *Matteus* möjligen fattat situationen på annat sätt är en annan sak. Skola vi här tolka Markus-texten med ledning av Lukas (och Matteus)? Eller skola vi låta två motsatta tolkningar med avseende på detaljen om i vilket hus måltiden ägde rum stå oförmedlat bredvid varandra? — Beträffande översättningsalternativen »hans hus» och »sitt hus» i Mark. 2: 15 förtjänar det tilläggas, att den distinktion mellan »hans» (eller »hennes») och »sin» som vi äga i vårt svenska språk väl knappast har sin motsvarighet i något annat språk, vare sig levande eller dött. I exempelvis en tysk eller engelsk bibelöversättning är lydelsen av Mark. 2: 15 dubbeltydig på samma sätt som den grekiska grundtexten. Det blir alltså här, liksom i grundtexten, *läsarens* sak att välja mellan de båda betydelsealternativen, medan i vår svenska kyrkobibel *översättaren* avgjort sig för det ena och därmed påtvingat läsaren denna uppfattning.

Hur förhåller det sig med Jesu »bröder och systrar»? Enligt gängse romersk-katolsk tolkningstradition är det ingalunda fråga om Jesu *syskon* utan om kusiner eller andra släktingar. Stundom uppgivas Jesu »bröder och systrar» vara barn till Josef i ett tidigare gifte; de skulle alltså vara Jesu halvsyskon.² — Frågar man efter *sensus obvius* i Mark. 3: 32 och 6: 3, så kan man icke gärna komma ifrån att evangelisten själv avser bröder och systrar i ordens vanliga mening. Endast den läsare som går till texten med dogmatisk förhandsinställning i sakfrågan ser sig föranlåten att här göra våld på texten och förstå orden i en annan mening än den normala. Det brukar uppgivas i kommentarer, att orden *adelphoi* och *adelphai* faktiskt *kunna* betyda kusiner. Något verkligt belägg för ett sådant påstående är mig icke bekant. Men även om det skulle existera något sådant, är det obestridligen ett flagrant brott mot principen om *sensus obvius* att utan vidare förutsätta att ordens betydelse *måste* vara en annan än den vanliga. Vad vi ha att fråga efter är vad *evangelisten* menat, icke vad dogmatiska teorier kräva. Måste det inte i sanningens namn erkännas, att dogmen om Marias jungfrulighet *efter* Jesu födelse är en ren konstruktion, ett dogmatiskt postulat, som strider icke blott mot de ställen i N. T. som tala om Jesu syskon utan även mot Matt. 1: 24 f.

I detta sammanhang må även jungfru Marias replik i Luk. 1: 34 beröras. Hon yttrar där: »Huru skall detta ske? Jag vet ju icke av någon man.» Läsaren måste fråga sig, hur Maria, som dock är trolovad, kan säga sig icke »veta av» någon

² Tolkningen av Jesu syskon såsom hans äldre halvsyskon faller i själva verket på sin egen orimlighet. Jesus är icke blott *Marias* förstfödde son (Luk. 2: 7); han måste tillika gälla som *Davididen Josefs* förstfödde. I annat fall hade han icke haft genealogisk rätt till Messias-titeln, som tillkommer äldste sonen i varje släktled. Släkttavlorna i Matt. 1 och Luk. 3 syfta just till att uppvisa, att Jesus är Davids-son i teknisk mening. Det är alltså ren tanklöshet att påstå, att Jesu bröder och systrar skulle vara hans äldre halvsyskon.

man. Enligt en vanlig uppfattning står det grekiska verbet *ginóskein* här i den speciella sexuella betydelse som det ofta har i Septuaginta, motsvarande det hebreiska *jāda*³. Mot denna tolkning är emellertid att invända, att *ginóskein* i den sexuella innebörden i Septuaginta genomgående står i aoristus (eller någon gång perfektum), t. ex. Gen. 4: 1, 17, 25; 19: 8, icke såsom i Luk. 1: 34 i presens. Formen *ginóskō* här är alltså påfallande, om man tolkar den i sexuell mening. — Den riktiga tolkningen, den som erbjuder sig själv, så snart man tar hänsyn till sammanhanget i dess helhet, måste vara den, att vår svenska bibelöversättning har fullkomligt rätt med sin formulering »Jag vet ju icke av någon man». Detta säger emellertid Maria icke såsom mänsklig individ utan såsom representerande »Jungfrun dottern Sion».³ Yttrandet är att förstå mot bakgrunden av sådana ställen i G. T. som Jes. 54 och 62. Sion, gudsfolket, har länge varit övergivet av Gud, sin herre och man. Men nu har Gud äntligen tagit sig an sitt folk; nu skola alla löften om Messias' ankomst gå i uppfyllelse.

Denna tolkning är enligt min mening ofrånkomligen *sensus obvius*. Och härav följer att Luk. 1: 34 i och för sig icke utsäger någonting om Marias jungfrulighet.⁴ Utsagans innebörd ligger på det symbolisk-mystiska planet.

Här framställda tolkning av Luk. 1: 34 erhåller ett starkt stöd genom en rad i *Magnificat*, som i vår bibelöversättning lyder (Luk. 1: 48): »Ty han har sett till sin tjänarinns ringhet.» Ordet »ringhet» återger här det grekiska *tapeínōsis*, vilket dock icke betyder *humilitas* (såsom Vulgata återger ordet), d. v. s. ödmjukhet eller ringhet, utan *humiliatio*, d. v. s. förnedring.⁵ Det är alltså icke fråga om Marias ödmjuka väsensart eller om hennes ringa jordiska villkor utan fastmer om ett förnedringstillstånd vari hon befinner sig. Hur kan då Maria, som kort förut erhållit det nådefulla löftet att hon skall bli moder till Messias, här hänvisa till sin *förnedring*? Förklaringen är återigen den, att hon här talar icke såsom mänsklig individ utan såsom representerande »Jungfrun dottern Sion». Det är *Israels* förnedring det är fråga om. Gud har nu sett till sitt folks förnedring i och med att Messias' födelse är omedelbart förestående. — Stället är lärorikt. Den i och för sig naturliga tanken, att det är Maria såsom mänsklig individ som sjunger *Magnificat*, har föranlett den tolkningen att *tapeínōsis* här,

³ Betr. Maria såsom representerande »Jungfrun dottern Sion» jfr dels min uppsats »Jungfru Maria — Dottern Sion» i Ny Kyrkl. Tidskr. 1949, s. 102 ff., dels R. Laurentin, Structure et Théologie de Luc I—II (1957).

⁴ Detta senast sagda riktar sig mot de allra flesta exegeter, bl. a., för att nämna en av de modernaste, mot A. Richardson, An Introduction to the Theology of the N. T., London 1958, s. 171. — Jag vill tillika begagna tillfället att anmärka, att jag icke längre, såsom i min »Der Messias und das Gottesvolk», s. 117 ff., betraktar orden *epei ándra ou ginóskō* i Luk. 1: 34 som oäkta.

⁵ Jfr härtill en anmärkning hos A. Richardson, o. a. a., s. 177, anm. 1.

i strid mot det faktiska språkbruket, måste förstås som ringhet. Så snart man däremot förstår det grekiska ordet i dess normala betydelse, visar sig den symboliska tolkningen ofrånkomlig: det »jag» som talar i *Magnificat* är i grund och botten »dottern Sion». Först med denna tolkning kommer Marias lovsång till sin rätt.

Någon gång kan det väl dock synas berättigat att låta tolkningen av ett ställe bero på vad man av ett eller annat skäl ser sig föranlåten att förutsätta, att stället i fråga *måste* betyda. När Anders Nygren i sin Romarbrevskommentar tillåter sig att översätta Habackuk-citatet i 1: 17 så: »Den av tro rättfärdige skall leva», har han onekligen starka *sakliga* skäl för denna tolkning;⁶ men *språkligt* sett är denna översättning så hård, att det förefaller ytterst tvivelaktigt, om den kan accepteras. Vad är här *sensus obvius*? I och för sig kan Paulus mycket väl tänkas ha tillåtit sig att pressa en ordalydelse i viss avsikt. Sålunda tolkar han exempelvis, i klar strid mot *sensus obvius*-principen, begreppet »såden» i Gal. 3: 16 såsom syftande på en *enda*, nämligen Jesus Kristus. På motsvarande sätt kunde väl Paulus tänkas benägen att tolka den Habackuk-utsaga han citerar i Rom. 1: 17 (och Gal. 3: 11) på ett sätt som svarar mot hans teologiska tänkande i övrigt. Man hade emellertid då väntat, att Paulus skulle ha formulerat Habackuk-utsagan så, att det tydligt framgått att han uppfattade den såsom betydande »den av tro rättfärdige skall leva». Så som citatet hos Paulus nu faktiskt lyder, kan läsaren knappast förstå det på annat sätt än som »den rättfärdige skall leva av tro», vilket ur rent språklig synpunkt måste betraktas som *sensus obvius*. Den innebörd Nygren vill finna i satsen är pressad. Skall man i detta fall gå efter grammatikens eller efter dogmatikens krav vid tolkningen? Frågan är icke lätt att besvara.

Ett lärorikt exempel på medveten tendentiös omtolkning ger oss Luther när han i ett brev till Melanchthon återoppar sig på Rom. 14: 8 i Vulgatas lydelse: *Sive ergo vivimus, sive morimur, Domini sumus*. Luther kommenterar: »... Domini sumus in nominativo et in genitivo.» Naturligtvis vet Luther, att texten betyder »vi äro Herrens»; detta framgår otvetydigt av den grekiska grundtexten. Men avsiktligt låter han satsen »Domini sumus» här samtidigt betyda »vi äro herrar»; vi hava alltså evangelisk frihet. Tolkningen är fyndig men självsvaldig. Ur högre synpunkt kan dock Luther givetvis ha rätt att läsa in tanken om evangelisk frihet i detta textställe. Han skulle *icke* ha haft rätt därtill, om detta ställe hade varit det enda i hela Bibeln som vittnade om evangelisk frihet; men eftersom denna tanke är så väl belagd och så fundamental i N. T., kan det anses tillåtet att låta *även* detta ställe vitna därom. — Principen kunde uttryckas så: ett tendentiöst avsteg från *sensus obvius* kan vara berättigat i homiletiskt

⁶ Jfr samma tolkning hos A. Feuillet i *New Testament Studies* 6 (1959), s. 52 ff.

eller själavårdande intresse, om man på denna väg kan återfinna en eljes väl belagd tanke, men givetvis icke om man på detta sätt vill läsa ut någon ny, eljes icke belagd tanke av dogmatisk betydelse.

Tendentiös omtolkning av denna art bedrevs i mycket stor utsträckning inom senjudendomen och urkristendomen. När Rabbi Aqiba avsiktligt tolkar Jeremia-ordet om Jahve såsom »Israels hopp» (14: 8) såsom innebärande att Jahve är Israels *brunn*, d. v. s. renings-bassäng, så är detta en djupsinnig och sakligt fullt berättigad utläggning av stället; hela G. T. betygar att Jahve är beredd att rena Israel från dess synder. — När Hebréerbrevets författare — eller den tolknings-tradition han representerar — i 2: 7 ff. tolkar Septuagintas version av Psalt. 8: 5 så, att Gud *för en kort tid* gjort Människosonen ringare än änglarna, medan den avsedda betydelsen måste vara den, att Gud gjort människan *obetydligt* ringare, så må denna tendentiösa omtolkning väl anses teologiskt berättigad. Aposteln menar sig uppenbarligen här ha upptäckt en ditintills dold sanning i bibeltexten; men som *sanning* kan denna tolkning betraktas endast därför att den överensstämmer med andra vittnesbörd om Guds Sons temporära förnedring. — När Paulus i Gal. 4 gör sin allegoriska tolkning av Hagar och Sara såsom betecknande det gamla och det nya förbundet, tillämpar han en senjudisk interpretationsmetod som kanske förefaller oss i princip betänkelig; men hans tolkningsresultat överensstämmer till fullo med biblisk åskådning i övrigt och är sätillvida oantastligt.

Dock — *quod licet Jovi non licet bovi*. Det borde vara tillrådligt att vara mycket återhållsam med dylik allegorisk eller på annat sätt indirekt och från *sensus obvius* avvikande bibeltolkning. Och som absolut oberättigat, principiellt sett, måste det betraktas att försöka deducera fram dogmatiska satser medels sådana metoder. När man t. ex. vill påstå, att *eftersom* förhållandet mellan Kristus och församlingen karakteriseras som ett äktenskap (Ef. 5) och *eftersom* vidare prästen »representerar» Kristus, *ergo* måste ämbetsbäraren vara manlig, så måste en sådan exeges betecknas som oberättigad. Man drar här slutsatser ur analogier och jämförelser och symboliska bilder såsom om det vore fråga om faktiska förhållanden. Den metoden finner man varken hos Paulus eller eljes i urkristendomen.

Stundom kan det vara frestande att tolka en text i strid mot bokstavslydelsen. I Psalt. 100: 3 heter det i vår bibelöversättning: »Han har gjort oss och icke vi själva, till sitt folk och till får i sin hjord.» Den antydda tanken att vi människor kunde ha gjort oss själva förefaller absurd. Om man tillåter sig att tolka den hebreiska textens *l'ō* som *lō* — det är således endast fråga om två olika skrivsätt — skulle betydelsen bli: »Han har gjort oss, och hans äro vi, hans folk och får i hans hjord.» Vinsten är uppenbar. Redan den judiska tolkningstraditionen

gör här distinktionen *qeré* och *ketib* och tolkar texten *som om* där stått *lō* i st. f. *l'ō*, alltså: och hans äro vi. Intressant nog lyder den nya påvliga psaltaröversättningen till stället i fråga (Ps. 99: 3) så: *ipse fecit nos et ipsius sumus, populus ejus et oves pascuae ejus*, medan däremot Vulgata — i likhet med Septuaginta — har lydelsen: *ipse fecit nos, et non ipsi nos . . .* — Vår svenska bibelöversättning kan sålunda på denna punkt berömma sig av att vara absolut bokstavstrogen. Men är icke detta en alltför långt driven bokstavstrohet? Måste inte den judiska tillämpningen av *qeré*-begreppet här anses vara fullt legitim? Den judiska tolkningstraditionen — liksom den nya romerska bibelöversättningen — tar här vederbörlig hänsyn till vad som väl ändå måste anses som *sensus obvius*.

Som motvikt till den stränga bokstavstroheten i vår svenska bibelöversättning med avseende på Psalt. 100: 3 må det bekanta stället Jes. 9: 3 anföras. Texten lyder i vår kyrkobibel: »Du skall göra folket talrikt, du skall göra dess glädje stor . . .» I Karl XII:s översättning hette det — i överensstämmelse med Vulgata och Luther —: »Tu gör folcket mycket, ther medh gör tu icke glädien myckia . . .» Skillnaden är alltså den, att den gamla översättningen har ett »icke» som saknas i den nya. Grundtexten har där ett *l'ō*. Den *gamla* tolkningen är sålunda bokstavstrogen. Men meningen synes genom detta »icke» tämligen omöjlig. Därför ha männen bakom Gustaf V:s Bibel tillåtit sig att läsa *lō*, varigenom översättningen blir: » . . . du skall göra *dess* glädje stor». Vem vill bestrida att detta avsteg från bokstavstrohetens princip i detta fall är fullt berättigat? Det förtjänar nämnas att även här den judiska tolkningen accepterar *läsningen lō* trots *stavningen l'ō*. Vår nuvarande kyrkobibel följer med andra ord här den judiska tolkningstraditionen.⁷

Stundom kan det vara högst diskutabelt, vilkendera av tvenne översättningsmöjligheter som bör anses ha företräde. Man kan tänka på ett ställe som Rom. 3: 25. Bör det grekiska *hilastärion* här återges med det vaga och tämligen intetsägande »försoningsmedel», såsom det står i vår kyrkobibel, eller med den preciserade facktermen »nådstolen», d. v. s. locket på arken i Jerusalems tempel? Denna sistnämnda tolkning, som har gamla anor i Kyrkans historia, ger en rikedom av teologiska associationer. Men kan man vara säker på att Paulus avsett denna innebörd, och kan man förutsätta att Romarbrevets ursprungliga läsare varit inställda på denna tolkning? Dessa frågor kunna näppeligen besvaras. Vi

⁷ Kanske förhåller det sig i själva verket så, att varken *qeré* eller *ketib* här är rätt läsart. Det finns en skarpsinnig konjektur, som med ett slag skulle lösa alla svårigheter. Om man i st. f. *haggōi l'ō* tillåter sig att läsa *haggilāh* — ändringen inskränker sig egentligen till ett utbyte av ett *āleph* mot ett *hē* — så erhålles en perfekt parallellism: »Du skall göra glädjen mycken, du skall göra fröjden stor . . .» Vore det för vågat att acceptera en läsart som i så hög grad anbefaller sig själv? Borde inte ett tillbörligt hänsynstagande till vad som väl dock bör erkännas som *sensus obvius* här anses väl motiverat?

kunna med andra ord icke fastställa, vad som här är att betrakta som *sensus obvius*.⁸

Ett annat exempel. Matt. 16: 25 f. lyder i vår kyrkobibel: »Ty den som vill bevara sitt liv, han skall mista det . . . Och vad hjälper det en människa, om hon vinner hela världen, men förlorar sin själ? Eller vad kan en människa giva till lösen för sin själ?» Ett och samma grekiska ord, *psychá*, återges sålunda i v. 25 med »liv», i v. 26 åter med »själ». Varför inte enhetligt översätta ordet med »liv»? Kan man räkna med att Jesus menat olika ting med det ord han använt? Och ha vi rätt att förutsätta att evangeliets första läsare gjort den subtila men oklara distinktionen mellan begreppen »liv» och »själ» som vi moderna västerlänningar gärna söka göra? Skulle v. 26 förlora i djupsinne, om vi även här översatte det grekiska ordet med »liv» på båda ställena? — Det kan nämnas, att bland modernare utländska översättningar den s. k. Zürcher-bibeln i Matt. 16: 25 f. på alla fyra ställena har »Leben», medan däremot den engelska Revised Version i likhet med vår svenska har »life» i v. 25 båda gångerna men »soul» i v. 26. — För min personliga del finner jag att den tolkning som självmant erbjuder sig är den, att *psychá* på alla fyra ställena är att förstå som »liv».

Annorlunda är förhållandet i Hebr. 9: 15—20. Inom detta avsnitt har den grekiska texten fem gånger ordet *diatháká*. I vår svenska bibelöversättning återges detta växelvis med »förbund» och med »testamente». Det grekiska ordet har nämligen båda dessa betydelser. Men eftersom intet svenskt översättningsord är på samma sätt dubbelydigt, måste man här alltefter tankegången välja olika översättningsord för att göra texten rättvisa. Detta sakförhållande redovisas också i en not under texten i vår kyrkobibel.

Avslutningsvis skola här två föga beaktade men principiellt ytterst väsentliga bibelställen tagas upp till diskussion. Vi gå först till Rom. 16: 7, som i vår kyrkobibel lyder så: »Hälsen Andronikus och Junias, mina landsmän och medfångar, som hava ett så gott anseende bland apostlarna . . .» Den grekiska texten skulle emellertid också — mera ordagrant — kunna översättas så: »Hälsen Andronikus och *Junia*, mina landsmän och medfångar, som äro bemärkta bland apostlarna . . .» På tvenne punkter skilja sig de båda översättningarna. Den ena tolkningen förutsätter ett mansnamn Junias, den andra ett kvinnonamn Junia. Den ena menar vidare — eller lägger i varje fall den uppfattningen nära — att de båda personerna i fråga åtnjuta gott anseende hos apostlarna; enligt den andra översättningen tillhöra de båda personerna kategorien apostlar och betecknas såsom bemärkta sådana. — Vilkendera tolkningen är till att börja med rent *filologiskt* sett den naturligare?

⁸ Jfr till denna fråga Anders Nygren, Kristus nådastolen, i Sv. Exeget. Årsbok XII (1947), s. 237 ff.

När det gäller valet mellan Junias och Junia synes saken ganska klar. Kvinno-namnet Junia måste ha varit ytterst vanligt i Rom. Ett mansnamn Junias är däremot eljes icke känt. Det kan väl icke betraktas som *a priori* uteslutet att en dylik kortform — i så fall väl närmast för Junianus — kan ha förekommit; men något belägg härför synes icke existera. Hade Paulus verkligen avsett *Jouniân*, alltså maskulinum, borde han rimligtvis ha tillfogat den bestämda artikeln *ton* före namnet, till undvikande av det ytterst nära till hands liggande missförståndet att det som avsågs var det feminina *Jounian*. En läsare utan förutfattad mening måste helt visst finna det naturligast att uppfatta texten så, att det här är fråga om två personer Andronikus och Junia, en man och en kvinna, sannolikt man och hustru — alldeles som paret Priska och Aquila i v. 1 och sannolikt paret Filologus och Julia i v. 15 äro man och hustru. Endast en bestämd förhandsinställning med avseende på Andronikus' partner kan motivera ett frångående av den språkligt sett naturligaste uppfattningen. Det är att märka att kyrkofadern Johannes Chrysostomos — tyvärr den ende kyrkofader av vilken något uttalande om Rom. 16: 7 finnes bevarat — förutsätter kvinno-namnet Junia, vilket för honom uppenbarligen måste ha varit det enda naturliga.

När det så gäller den grekiska textens formulering *epísämoi en tois apostólois*, måste det återigen betraktas som det utan tvivel naturligaste att tolka uttrycket så, att de båda personerna här betecknas som bemärkta apostlar, icke som ansedda i apostlarnas ögon. Denna sistnämnda tolkning skulle förutsätta, att det i Rom vid denna tid funnes ett antal apostlar som mer eller mindre officiellt så att säga betygsatte församlingsmedlemmarnas kvalifikationer. Därtill kommer att man måste fråga sig, i vilket intresse Paulus här åberopar sig på en sådan värdering från apostlarnas sida beträffande de båda här ifrågavarande personerna. Av *sakliga* skäl ter sig denna tolkning av texten skäligen osannolik. Och vad den *språkliga* sidan av saken beträffar, måste det väl anses naturligast att fatta *epísämoi en tois apostólois* såsom betydande bemärkta bland apostlarna, i inklusiv mening, d. v. s. att de betraktas som bemärkta apostlar.⁹ Det förtjänar nämnas, att Karl XII-Bibeln återgav v. 7 så: »Helser Andronicus, och Junia, mina fränder och medfångar, the ther märckelige äro ibland Apost-

⁹ I kommentarlitteraturen brukar ett ställe från Euripides anföras (Hipp. 103), där gudinnan Aphrodite säges vara *epísämos en brotoís*, bemärkt bland dödliga. I detta fall är meningen uppenbarligen den, att hon åtnjuter anseende hos människorna. Rent *formellt* föreligger visserligen en fullkomlig överensstämmelse mellan detta ställe och Rom. 16: 7. Men *sakligt* sett äro båda utsagorna helt olikartade. Hos Euripides ställs en gudinna mot hela människosläktet; det är fråga om två klart åtskilda kategorier. Hos Paulus finna vi dels två namngivna personer, dels begreppet »apostlarna». Ingenting tyder här på att det skulle röra sig om två klart åtskilda, ojämförliga kategorier. Ett och samma uttryck *epísämos en* är hos Euripides *självfallet* menat som »ansedd hos» men låter sig hos Paulus *naturligast* förstås som »framstående bland». Den formella likheten får inte vilseleda den sakliga interpretationen.

larna . . .» Översättaren har sålunda här på båda de ifrågavarande punkterna följt vad vi här ovan hävdade såsom *sensus obvius* – och detta märkligt nog tvärt emot den kompakta tolkningstradition som möter i Vulgata, i Gustaf Vasas Bibel och över huvud taget i de allra flesta både äldre och nyare bibelöversättningar. (Vad Luther beträffar, återger han stället så: »Grüßet den Andronicum und den Junian . . . welche sind berühmte Aposteln . . .» Han fattar alltså grundtextens *Jounian* som maskulinum men räknar å andra sidan båda personerna som apostlar.) Karl XII-Bibeln står sålunda tämligen ensam i sin tolkning av Rom. 16: 7 men har å andra sidan en viktig meningsfrände i den nyssnämnda kyrkofadern Johannes Chrysostomos. I en anmärkning till stället i fråga (Migne, P. G. vol. LX, sp. 669 f.) skriver han, tydligen alldeles utan betänkligheter av något slag: »O, huru stor är icke denna kvinnas (*sc.* Junia) vishet, eftersom hon rent av räknas värdig beteckningen apostel.»

Skulle då vår tids bibeltolkare ha anledning att tolka Rom. 16: 7 annorlunda än kyrkofadern Johannes Chrysostomos? Endast om man utgår från en annan syn på apostolatet som sådant än den Chrysostomos synes företräda. Här är stor försiktighet av nöden. Här står dogmatisk förhandsinställning stick i stäv mot sund filologisk metod. Hela frågan måste undersökas från grunden, med all tänkbar vetenskaplig objektivitet.

Till sist skola vi stanna inför pingstberättelsen, Apg. 2, och ställa frågan: över vilka var det som Andens eldstungor satte sig, och vilka var det som genom ande-inspiration talade »med andra tungor»? De allra flesta bibelläsare skulle säkert utan betänkande svara: naturligtvis var det de tolv apostlarna. Detta svar ligger onekligen så till vida nära till hands, som det i slutet av föregående kapitel just omtalats, att apostlakollegiet genom utseendet av Mattias till Judas Iskariots efterträdare fått sitt tolv-tal återställt. Icke desto mindre är jag övertygad om att en närmare prövning av textsammanhanget leder till den uppfattningen, att det icke var enbart de tolv utan fastmer *samtliga* närvarande kristna, både män och kvinnor, som utrustades med Andens eldstungor och som talade »med andra tungor».

Första kapitlet i Apg. visar oss, hurusom den lilla kristna församlingen i Jerusalem konstitueras som det nya Israel, det sanna gudsfolket. Uppgiften i v. 15 att »bröderna . . . voro församlade till ett antal av omkring ethundratjugo» är med största sannolikhet att förstå mot bakgrunden av en judisk rättsbestämelse, enligt vilken ett samhälle, när det nått en folkmängd av 120 manliga medlemmar, hade rätt och skyldighet att utse en representation, ett »sanhedrin», som då skulle bestå av tolv män.¹⁰ Denna situation föreligger sålunda nu för

¹⁰ Jfr min uppsats »Kyrkotanken på apostlarnas tid» i Ny Kyrkl. Tidskr. 1947, s. 81, samt Bo Reicke, Tro och liv i den kristna urförsamlingen, s. 25.

den kristna församlingen. Därmed är tidpunkten inne att utse en tolfte apostel, så att det stipulerade tolvmannakollegiet är förhanden. Tillvalet av Mattias äger en dubbel principiell innebörd. Å ena sidan har tolv-talet den symboliska funktionen att svara mot de tolv stamfäderna; de tolv apostlarna representera det nya Israels stamfäder. Detta är den *religiösa* betydelsen av saken. Å den andra sidan har tolv-talet såsom nämnt tillika *juridisk* innebörd: de kristna utgöra ett samhälle för sig, en stat i staten med statsrättsliga rättigheter och skyldigheter. Detta kommer till synes i och med det sanhedrin som de tolv apostlarna utgöra. Därmed framstår det nya gudsfolket såsom konstituerat i både religiös och juridisk mening. — Detta bildar bakgrunden för pingstberättelsen.

Andra kapitlet börjar så: »När sedan pingstdagen var inne, voro de alla församlade med varandra.» Vilka »alla»? Med tanke på att kap. 1 visar oss det nya gudsfolkets konstituerande, måste det avgjort vara det naturligaste att fatta »de alla» såsom syftande på hela den kristna församlingen — samtliga de 120 bröderna från 1: 15 jämte de i versen dessförinnan omtalade kvinnorna och kanske ännu andra. Ty varför skulle man här tänka enbart på apostlarna?¹¹ Det är hela den kristna församlingen vi ha att tänka på lika väl i Apg. 2: 1 som exempelvis i 2: 44; 4: 31; 5: 12; ty det väsentliga är ju just detta att gudsfolket i sin helhet utgör en enhet, ett *corpus Christianum*.¹²

Tolkningen av »de alla» i Apg. 2: 1 är avgörande för fortsättningen. När det i v. 3 heter, att tungor såsom av eld satte sig på »dem», måste detta pronomen rimligtvis likaledes ha hela den kristna församlingen som korrelerat. Och det samma gäller v. 4, när det heter att »de blevo *alla* uppfyllda av helig Ande och begynte tala med andra tungor». Berättelsen visar oss, hurusom det nya gudsfolket, det sanna Israel, blir utrustat med och inspirerat av helig Ande. Härigenom erhåller det mer *formella* konstituerande av gudsfolket som skildras i kap. 1 sin gudomliga bekräftelse och sanktionering. Nu framstår gudsfolket i sanning som det eskatologiska Ande-samfundet.

Slutsatsen blir sålunda den, att det var *samtliga* kristna, män och kvinnor, som blevo andedöpta och andeinspirerade. Denna slutsats bekräftas genom Petrus' pingstpredikan. Den Joel-profetia han citerar i v. 17 ff. inledes med dessa ord: »Och det skall ske i de yttersta dagarna, säger Gud, att jag skall utgjuta av min Ande över allt kött, och edra söner och edra döttrar skola profetera . . .

¹¹ Att vår Evangeliebok tillåtit sig att inleda pingstdagens episteltext på detta sätt: »När pingstdagen var inne, voro *alla apostlarna* församlade med varandra», varvid alltså »de alla» utbyttis mot »alla apostlarna», måste betecknas som fullkomligt godtyckligt och oförsvarligt.

¹² Den ende exeget jag känner till som tolkar texten på samma sätt är Eduard Schweizer. Han skriver, i *The Background of the N. T. and its Eschatology* (festskrift för Ch. H. Dodd, 1956), s. 503: »... in der Tatsache, dass Lukas voraussetzt, dass *jedes* Glied der Gemeinde den Geist besitzt . . . In der Gemeinde ist die Endzeit Wirklichkeit geworden.»

ja, över mina tjänare och mina tjänarinnor skall jag i de dagarna utgjuta av min Ande, och de skola profetera.» Här understrykes alltså två gånger om, att det gäller både män och kvinnor. Härtill kommer uttrycket »allt kött». I G. T. står det ofta för att beteckna icke mänskligheten i dess helhet utan Israel, gudsfolket. För Petrus måste uttrycket rimligtvis närmast avse det *kristna* gudsfolket, Kyrkan. Med »profeterandet» åsyftas uppenbarligen det andeinspirerade lovprisandet av »Guds väldiga gärningar» (v. 11). Det visar sig sålunda att full överensstämmelse med Joel-profetian föreligger om och endast om man förutsätter, att det var samtliga kristna, icke enbart de tolv apostlarna, som blevo andedöpta och andeinspirerade. — Ytterligare bekräftas denna tolkning genom Apg. 10: 44, där det i samband med Kornelius' omvändelse omtalas, att »den helige Ande föll på alla dem som hörde hans (Petrus') tal», d. v. s. en skara icke-judar. Händelsen har den principiella innebörden att Gud själv här bekräftar, att även troende icke-judar kunna tillhöra det nya gudsfolket; *alla* gudsfolksmedlemmar utrustas med Anden. Pingstberättelsen jämte berättelsen om andeutjutelsen över Kornelius och dennes omgivning kan sägas utgöra en illustration till *Apostolicums* ord: »Vi tro ock på den helige Ande, en helig allmänlig Kyrka, de heligas samfund.» Kyrkan är de andeustrustades samfund.

Det måste enligt min mening betraktas som en exegetisk missuppfattning — hur utbredd denna tolkningstradition än må vara — när man hävdar, att andeutjutelsen den första pingstdagen endast skulle ha vederfarits de tolv apostlarna. Denna missuppfattning har dessvärre bidragit till en skev ämbetssyn; man förutsätter att endast apostlarna och efter dem de vigda ämbetsinnehavarna skulle vara bärare av Anden. En sådan uppfattning stämmer helt enkelt icke med N. T. Hela denna fråga måste ovillkorligen tagas upp till förnyad, allvarlig och i möjligaste mån objektiv prövning.¹³ En utgångspunkt måste därvid vara denna: Vad är att betrakta som *sensus obvius* när det gäller pingstberättelsen?

¹³ Jfr härtill Gunnar Hillerdal, Utkast till en lekmannteologi för svenska kyrkan, särskilt s. 10—12 och s. 25, anm. 3.

TEOLOGISK LITTERATUR

MARTIN NOTH: *Das zweite Buch Mose. Exodus (Das Alte Testament Deutsch 5)*. 230 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959. Pris DM. 11: 80.

Exodus och de med denna bibelbok sammanhängande historiska, litterära och teologiska problemen har länge stått i centrum för Martin Noths intresse och en Exodus-kommentar är därför väl ägnad att ge en koncentrerad bild av några väsentliga sidor av Noths forskningsarbete. I en rad djupborrande traditionshistoriska analyser har han gjort sannolikt, att till grund för det samlade traditionskomplexet i Pentateuken ligger ett antal sakrala berättelsestemat, framvuxna ur korta, i kulturen hemmahörande credo-formler, av vilka spår finnas överallt i Gamla testamentet. Ett sådant tema har haft till sitt huvudsakliga innehåll »befrielsen ur Egypten», ett annat »förbundsslutet vid Sinai», ett tredje »ökenvandringen», ett fjärde »invandringen i det utlovade landet». Genom en lång och invecklad litterär process har dessa temata förenats med varandra och fått sin nuvarande utformning i Pentateuken. En ytterligare utökning av det berättande stoffet sammanhänger med infogandet av de ursprungligen självständiga lagkorpora, Dekalogen och Förbundsbo-

ken. En rad intrikata detaljproblem får i Noths kommentar en intressant och grundlig utredning, t. ex. beteckningen »hebréer» för israeliterna i Egypten. Denna benämning är inte etnologisk, utan social och användes i den gamla orienten om kringvandrande befolkningsgrupper utan fullständiga medborgerliga rättigheter.

Den mycket omdiskuterade förklaringen av Jahve-namnet i 3, 14 vill enligt Noth

med avsikt lämna olika möjligheter öppna (»ich bin, so viel ich sein will»).

Rik på intressanta synpunkter, icke minst ur bibelteologisk synpunkt, är utläggningen av Dekalogen och Förbundsbo-

boken. Vad som till sist ger denna kommentar ett bestående värde är framför allt de ingående traditionshistoriska analyserna. Den exegetiska metod, som ligger till grund för detta svåra och komplicerade arbete har väsentligen utarbetats av Noth själv i hans banbrytande undersökningar. Denna metod säger ett obönhörligt nej till all försök att direkt konfrontera de arkeologiska fynden med den gammaltestamentliga texten utan att man först har ställt de mycket viktiga frågorna: hur förhåller sig de olika traditionerna litterärt och historiskt till varandra, varifrån härrör de och av vad slag är de?

Sin Exodus-kommentar har Noth tillägnat den teologiska fakulteten i Lund som tack för det hedersdoktorat han erhöi 1959.

GILLIS GERLEMAN

R. MARTIN-ACHARD: *Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament (Cahiers Théologiques 42)*. 76 sid. Delachaux et Niestlé S. A. Paris-Neuchâtel 1959. Pris Schw. Fr. 4: 50.

Alltsedan M. Löhrs ingående undersökning av missionstanken i Gamla testamentet i slutet av förra århundradet har denne forskares teser i stort sett oemot-sagda accepterats och med smärre variationer återkommit i de flesta gammaltestamentliga teologier. I Deutero-Jesaja

har man sett missionsprofeten *par excellence*, som genom sitt universalistiska budskap lägger den teologiska grunden för den gammaltestamentliga missions-tanken och missionsviljan. Deutero-Jesajas tankar blev emellertid utan praktisk betydelse för den efterexiliska utvecklingen, som i stället kom att präglas av en stark partikularism, klarast uttalad i Esters bok.

På grundval av en inträngande analys av relevanta textställen tar Martin-Achard upp problemet till förnyad prövning. Resultatet blir starkt förändrad bild av den gammaltestamentliga missionstanken. Hans omvärdering av den traditionella uppfattningen gäller främst Deutero-Jesaja. Enligt Martin-Achard har inte endast missionstanken utan själva universalismen i Deutero-Jesajas budskap starkt överdrivits av forskningen. Det som framför allt intresserar exilprofeten är inte hedningarna, utan egendomsfolket, Israels befrielse och återkomst till sitt land. De monoteistiska och universalistiska ut-sagorna i Jes. 40–55 tillhör inte det vitala i profetens budskap utan tjänar att understryka trösteorden till Israel. När av-lägsna folk och länder, ja hela skapelsen deltar i lovsången inför Israels Gud, är det inte fråga om en allmän omvändelse till Jahve, utan om en mäktig inramning till Israels befrielse. Även i de båda första sångerna om Herrens tjänare är det Jahves handlande med sitt folk som står i centrum för profetens intresse. När det heter att »han skall utbreda rätten bland folken» (42,1) och bli »ett ljus för hedna-folken, för att min frälsning må nå intill jordens ända» (49,6), får dessa ord inte uppfattas som ett missionsuppdrag. Det som Tjänaren skall bära ut bland folken är inte »Israels religion», utan nyheten om Israels förlossning. Detta är inne-börden i *mischat* (42,1,3,4). Israels mis-sion består helt enkelt i att existera som

Guds egendomsfolk och att i sin existens återspegla Guds härlighet.

Även en rad andra texter undersökas. Abraham är i Gen. 12,3 ett »välsignelsens kär!» för hela världen, men inte som mis-sionär, utan som förmedlare av Jahves frälsning. Inte heller Jonaboken talar om någon missionsplikt som skulle åvila Israel, utan vill påminna om Jahves barmhärtig-het även mot hedningarna. Mal. 1,11 säger, att de hedniska kulterna i själva verket ägnas Jahve och tjänar till hans ära. I Jes. 19,11 f. talar en efterexilisk pro-fet om assyriernas och egyptiernas om-vändelse, utan att Israel därvid spelar nå- gon aktiv roll. Det är Jahve själv som slår dem och helar dem, så att de omvänder sig. Även här består Israels uppgift gende-mot hedningarna i att vara Israel, egen-domsfolket som genom själva sin existens vittnar om Guds storhet.

GILLIS GERLEMAN

ANDRÉ PARROT: *Syndfloden og Noahs ark.* Oversatt av Hallvard Rieber-Mohn. 72 sid. Land og Kirke, Oslo 1959.

ANDRÉ PARROT: *Babels torn.* Oversatt av Erik Gunnes. 66 sid. Land og Kirke, Oslo 1959.

Professorn i den protestantiska, teolo-giska fakulteten vid École du Louvre är assyriolog och känd framför allt som ledare för utgrävningarna av den baby-loniska staden Mari vid mellersta Euftrat. Sedan ett 10-tal år utger han en skrift-serie, Cahiers d'archéologie biblique, som avser att i populär form ge en överblick över det arbete som arkeologerna utfört under de sista hundra åren och som har kastat nytt ljus över historia och kultur i Bibelns länder. Två av dessa småskrifter har översatts till norska, den ena behand-lande syndafloden och Noas ark, den andra Babels torn.

I den förra, som utkom på franska 1952, refererar Parrot den bibliska berättelsen och de olika babyloniska traditionerna om floden, och gör i en kortfattad synopsis likheter och olikheter bekvämt tillgängliga för läsaren. Efter denna litterära inventering låter Parrot arkeologien komma till tals. Utgrävningarna har kunnat påvisa spår inte bara av en utan av flera stora översvämningar av Eufrat och Tigris. En av dessa översvämningar — man kan inte avgöra, när den ägde rum — har tydligen haft så katastrofala följder, att den i kilskriftslitteraturen har blivit »floden». Parrot ger i detta sammanhang intressanta upplysningar om babyloniskt skeppsbygge. För beskrivningen av arken finns här emellertid knappast några jämförelsepunkter.

Kortfattat talar Parrot om arkens roll i den kristna bibelutläggningen och konsterna och ägnar även några sidor åt försöken att återfinna Noas ark, om vilka han med rätta säger, att de har mera med bergbestigning att göra än med arkeologi.

Avslutningsvis behandlar Parrot syndaflodens religiösa aspekt. Arstidernas rytm — eller mörkrets gärningar är det stora stora alternativet och den djupaste lärdom vi kan hämta av denna berättelse.

Skriften om Babels torn följer samma schema som den föregående. Först en överblick över de skriftliga uppteckningarna (Genesis, kilskriftstexter och reseberättelser, främst Herodotos). Därefter arkeologiens vittnesbörd, med en ingående beskrivning av de mesopotamiska tempeltornen, zigguraterna. Efter några intressanta glimtar om Babels torn i konsten följer slutkapitlet om tornberättelsens teologiska innebörd. En babylonisk ziggurat är, menar Parrot, en enorm sockel, som egentligen var avsedd att på sitt krön uppbära ett tempel. Den bör därför betraktas som en förbindelselänk mellan himmel och jord. Även tornet i Gen. 11 är enligt Par-

rot inte en manifestation av människans hybris, inte en knuten näve, utmanande lyftad mot Gud, utan en öppen hand, i en bönfallande gest sträckt mot himlen. Huruvida Parrots tolkning av zigguraterna är riktig, kan jag inte bedöma. Den delas inte av alla assyriologer. Hur som helst — att på grundval av denna tolkning omvärdera den bibliska tornberättelsen är i varje fall inte så lätt gjort. Under inga omständigheter går det att, som Parrot gör, skriva »hybristolkingen» på en traditionell och doktrinär teologisk konto. Den anklagelsen måste i så fall riktas mot den jahvistiske berättaren, som otvivelaktigt betraktar tornet i Sinears land som en utmaning mot Gud.

GILLIS GERLEMAN

MICHEL JOIN-LAMBERT: *Jerusalem. Översatt av Henrik Nyrop-Christensen. 116 sid. G. E. C. Gads Forlag, København 1960.*

Ett annat populärt, bibelarkeologiskt arbete av franskt ursprung föreligger i dansk översättning. Det är Join-Lamberts översikt över Jerusalems historia från äldsta tider fram t. o. m. korstågen. Huvudvikten har lagts på arkeologien och konsthistorien. Speciellt av muhammedanerna och korsfararnas Jerusalem har författaren givit en synnerligen fängslande framställning. Det allra värdefullaste i boken är emellertid de många illustrationerna. Den danska översättningen är försedd med ett utmärkt förord av professor Eduard Nielsen.

GILLIS GERLEMAN

KURT SCHUBERT: *Dödahavs församlingen. Dess uppkomst och dess lära. Övers. av William Öhrman. 168 sid. Gummesons Bokförlag 1959. Pris kr. 9: 50.*

Kurt Schuberts värdefulla arbete om Qumranförsamlingen och dess teologi, som anmäldes i STK, 1, 1960 har utkommit i en vårdad svensk översättning. Den inte särskilt rikhaltiga svenskspråkiga litteraturen i detta ämne har därmed fått ett gott tillskott.

GILLIS GERLEMAN

TILL UPPEBARELSEBOKEN, KAP. 12

PIERRE PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 2.)* 154 sid. J. C. B. Mohr, Tübingen 1959.

Såsom framgår av underrubriken utgör detta arbete primärt en exegeshistorisk studie. Förf. har valt att undersöka de olika tolkningarna av Upp. 12 av två anledningar: dels har detta kap. ständigt medvetet eller omedvetet betraktats som det centrala i och nyckeln till hela Uppenbarelseboken, dels är det ett av de få ställen i Nya testamentet, som tett sig möjligt att utnyttja ur mariologisk synpunkt. Uppläggningsen är kronologisk. Förf. börjar med att redovisa de äldsta grekiska och latinska kommentarerna och för undersökningen framåt ända till 1950-talets forskningsresultat. En exegeshistorisk undersökning av denna art är självfallet värdefull ur flera synpunkter. Vid redovisningen av de skilda uttydningarna passera sålunda i detta fall de olika tolkningsaspekterna på Upp. genom tiderna revy på ett intressant och lärorikt sätt. Härjämte och framför allt nyttiggöres genom en sådan undersökning generationernas forskningar för nutiden. Beträffande de senaste kommentatorernas tolkningar av Upp. 12 konstaterar förf. sammanfattande: »encore une fois dans l'histoire un consensus semble s'établir pour interpréter Ap. 12 de la naissance de Jésus, fils de la Jérusalem céleste

symbole du peuple de Dieu, de son ascension, et de la persécution du diable contre les chrétiens» (s. 136). Härtill ansluter sig också förf:s egna synpunkter på kapitlet ifråga. Man hade blott önskat, att dessa givits större utrymme och helst kompletterats med en fortlöpande kommentar. Genom den nu föreliggande knapphändigheten och koncentrationen på vissa huvudfrågor (1. La femme; 2. Le dragon; 3. L'enfant et le combat céleste; 4. Le problème littéraire d'Ap. 12) ha många detaljproblem helt lämnats åsido. Här skall ett sådant uppmärksammas, nämligen det påfallande uttrycksättet *hyión ársen* i v. 5. Förf. har självfallet rätt däri, att det av anknytningen till Ps. 2: 8 f. i v. 5 a framgår, att barnet, som föddes av kvinnan, är Messias. Frågan är emellertid, om inte denna aspekt ytterligare belyses och understrykes genom det nämnda uttrycksättet.

Kombinationen »manlig son» förekommer på egyptisk mark (F. Boll i ZNW 15, 1914, s. 253). Även i grekiskan finns motsvarande uttryck belagt (B. Olsson i Glotta 23, 1935, s. 112; jfr Tob. 6: 12 S). Vissa textvittnen ha också i Upp. 12: 5 *ársena* resp. *árrena* i st. f. *ársen*. Vanligen och väl med rätta ges dock företräde åt den i sammanhanget egendomligare formen *ársen*, vilken då fattas substantiviskt, varvid ordet får betraktas som apposition till *hyión*, ung.: »en son, ett manligt väsen». Även om *hyión ársen* i Upp. 12: 5 går tillbaka på hebr. *ben zakár*, ter sig det grekiska återgivningsättet anmärkningsvärt. Det är nämligen att observera, att *ben zakár* i Jer. 20: 15, som då väl närmast skulle ligga bakom, i LXX är återgivet blott med *ársen*. Uttrycket *tiktein ársen* är därtill även relativt vanligt i LXX (t. ex. Ex. 2: 2; Lev. 12: 2, 7; Jes. 66: 7; Jer. 20: 15, 37/30/:6). Det kommer också till användning i Upp. 12: 13. På de gammaltestamentliga stäl-

len, som i föreliggande avseende närmast komma ifråga som bakgrund till Upp. 12: 5 a, nämligen Jes. 66: 7 och Jer. 20: 15, är det också (i LXX) detta uttryckssätt, som möter. Bl. a. mot bakgrunden härav förtjänar *hyión* i Upp. 12: 5 uppmärksamhet.

Upp. utmärker sig ofta för ett komprimerat, symbolmättat, i Gamla testamentet förankrat språk. Här må blott hänvisas till uttrycket *ho prōtōtokos tōn nekrōn* i kap. 1: 5. Genom detta uttryck betecknas Jesus såsom »den förstfödde bland de döda»; jfr Kol. 1: 18: *prōtōtokos ek tōn nekrōn*. I Upp. 1: 5 är det nu emellertid uppenbart, att *prōtōtokos härjämte* anspelar på Ps. 89: 28 och sålunda tillika anger, att löftet till David om det universella och beständiga väldet gått i uppfyllelse i Jesus Kristus, och detta då just i och genom hans uppståndelse och upphöjelse (jfr t. ex. App. 13: 32 f.).

En sådan dubbel syftning föreligger med all sannolikhet också beträffande *hyión* i kap. 12: 5 a. Också här torde man tillika med den aktuella referensen ha att räkna med en anspelning på ett gammaltestamentligt ställe, nämligen Ps. 2: 7. Det nyfödda barnets kommande herradöme skildras ju i Upp. 12: 5 a med ord från Ps. 2: 8 f. I Ps. 2 är nu det i v. 8 f. beskrivna universella väldet nära knutet till den gudomliga proklamationen i v. 7: »Du är min son (*hyiós*)». . . En undersökning ger därtill vid handen, att denna förbindelse mellan gudomligt sonförhållande och universellt valde återkommer både i Gamla testamentet, i den efterkanoniska judiska litteraturen och i Nya testamentet. Ej minst gäller detta beträffande löftet till David om beständigt konungavälde för hans hus (se t. ex. 2 Sam. 7: 14 ff.; Ps. 89: 27 ff.; 4Q Flor.; Luk. 1: 32 f.; Hebr. 1: 5 ff.; Upp. 1: 5) — ett löfte, som Ps. 2: 7 ff. med stor sannolikhet just hänsyftar på. Det är sålunda

en genom tiderna tämligen fast kombination mellan föreställningarna om det gudomliga sonskapet och det universella och beständiga herradömet, som Ps. 2: 7 ff. representerar. När det nu vid skildringen av gossebarnets födelse i Upp. 12: 5 a möter ett anmärkningsvärt *hyión* omedelbart innan det barnet tillkommande väldet i efterföljande sats skildras med ord från Ps. 2: 8 f., är det i hög grad sannolikt, att detta *hyión* rymmer en allusion på den nyssnämnda proklamationen i Ps. 2: 7. Ordet *hyión* i Upp. 12: 5 a implicerar då, att gossebarnet kvinnan födde tillika var den, i vilken den gudomliga proklamationen i Ps. 2: 7 — messianskt fattad — finge sin uppfyllelse, d. v. s. gossebarnet var tillika Guds, den Högstes son, vilken just i denna sin ställning var designerad innehavare av det universella herradömet; jfr anknytningen till löftet till David i bebådelseorden i Luk. 1: 31 f.: »Du skall. . . föda en son, . . . och han skall kallas den Högstes son . . . och på hans rike skall ingen ände vara». Om *hyión* i Upp. 12: 5 på angivet sätt alluderar på Ps. 2: 7 ges härigenom ytterligare relief åt betonandet av hur draken, som med sina sju kronor framträder som den suveräna maktens representant, bemödade sig om att uppsluka barnet redan vid födelsen.

EVALD LÖVESTAM

JEAN DUPLACY, *Où est la critique textuelle du Nouveau Testament?* 103 sid. J. Gabalda & Cie, Paris 1959. Pris Fr. 730.

Denna skrift, vars förf. är professor vid den katolska teologiska fakulteten i Lyon, består av tre artiklar, publicerade i *Recherches de Science Religieuse* XLV (1957) och XLVI (1958). Den ger en översikt över den aktuella textkritiska

situationen på det nytestamentliga området. Framställningen är primärt av bibliografisk natur. Förf. har registrerat och analyserat och delvis bedömt ett högst imponerande antal textkritiska undersökningar från de två senaste decennierna. Materialet är systematiskt ordnat under fyra huvudrubriker: I. Préliminaires et travaux d'introduction générale; II. Problèmes de méthode; III. Histoire de la tradition manuscrite; IV. Histoire de la critique et du texte imprimé. Då det av Duplacy samlade och redovisade materialet väsentligen omspanner tidsperioden 1940–56, kan hans framställning tjäna som en fortsättning på B. M. Metzger's *Annotated Bibliography of the Textual Criticism of the N. T. 1914–1939* (*Studies and Documents* 16, 1955). Duplacy's arbete är självfallet av utomordentligt värde för den nytestamentligt exegetiska forskningen.

EVALD LÖVESTAM

HANS WALTER HUPPENBAUER, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle 1) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums.* (*Abhandl. z. Theol. d. A. u. N. Test.* 34). 132 sid. Zwingli Verlag, Zürich 1959. *Pris Sch. Fr.* 19: —.

Dualismen i Qumrantexterna har naturligt nog tilldragit sig stort intresse. Även om det konstaterats, att Qumransamfundet haft en monoteistisk grunduppfattning och att dess dualistiska tänkesätt s. a. s. varit inbyggt i en gammaltestamentlig-judisk skapelse- och utkorelsetro, har likväl de dualistiska dragen i dess teologiska konception aktualiserat frågorna om inflytande från Iran å ena sidan och om relationen till gnosticismen å den andra. Huppenbauers monografi över dualismen i Q-texterna, vilken bygger på en disser-

tation vid teologiska fakulteten i Basel, är bl. a. mot denna bakgrund att hälsa med tacksamhet. Härjämte och framför allt utgör den ett beaktansvärt bidrag till kännedomen om den framväxande kristendomens förutsättningar på samtida judisk mark. Frågan om relationerna till andra idéströmningar står nu visserligen icke i centrum för förf:s intresse. Han ställer som sin uppgift att analysera och klarlägga de dualistiska föreställningarna i Q-texterna på ett immanent sätt, utan sidoblickar åt olika håll. Just härigenom skapas emellertid fruktbara förutsättningar för vidare jämförelser med andra tanke-system och religioner.

Metodologiskt behandlar förf. de skilda skrifterna var för sig. De olika avsnitten inledas med korta karakteristiker av vederbörande skrifter, varpå enskilda texter och begrepp med dualistisk anknytning bli föremål för närmare analys. I ett avslutande kap. ges en systematisk sammanfattning av dualismen i Qumrantexterna.

Förf. skiljer mellan olika slag av dualistiskt tänkande. Han finner i Q-texterna a) en etisk dualism, som konkret yttrar sig i kravet på klar gränsdragnin mellan rent och orent och i avskiljandet av de rättfärdiga från alla orättfärdiga; b) en fysisk-metafysisk dualism, framför allt markerad av klyftan mellan Skaparen och det skapade (människan); c) en kosmisk dualism, som ej minst kommer till uttryck i användningen av begreppen ljus och mörker, när det exempelvis talas om »ljusets rike» i motsats till »mörkrets rike»; d) en mytologisk dualism, representerad i första hand av motsättningen mellan Gud (ljusets ängel) och Belial (mörkrets ängel) — detta slag av dualism visar sig dock tämligen sparsamt betygat i texterna. I Q-texterna finner han däremot ingen kosmologisk dualism, varmed avses en dualistisk inställning, som icke nöjer sig med att kon-

statera tvekluvenheten i kosmos utan som utifrån denna därtill vill förklara världens uppkomst genom antagande av två från begynnelsen givna motsatta principer. Ett dualistiskt tänkande av sådan art hade inga förutsättningar att växa fram i Qumran-samfundet med dess tro på Gud såsom skapare och upphov. Ö. h. har det gammaltestamentliga arvet satt gränser för dualismens radikalitet i Qumran-sekten, något som blott gör det befogat att där tala om en relativ dualism.

Även om dualismen i Qumran-skrifterna ofta framträder i ett kosmiskt orienterat språk (t. ex. ljuset och dess rike contra mörkret och dess rike), finner emellertid förf. det dualistiska tänkandet därstädes insatt i ett etiskt huvudperspektiv; den återkommande grundfrågan är ständigt denna: Hur förhåller det sig med efterlevnaden för Guds bud? Sammanfattningsvis bestämmer förf. den dualistiska strukturen i Q-skrifterna som en *relativ, etisk-kosmisk dualism*. Denna framträder nu icke med anspråk på egenvärde utan står i tjänst hos vissa teologiska grundtankar: a) den bidrar till att framhäva Guds upphöjdhet, i det Gud ställes över alla goda och onda andemakter och samtidigt avlyftes ansvaret för det onda, då detta lägges på Belial och hans tjänstear; b) genom den kosmiska dualismen ges relief åt läran om utkorelsen: den stora motsättningen gäller ej Israel-folken utan ljusets rike-mörkrets rike, och att vara av Gud utkorad är ej liktydligt med att tillhöra Israel efter köttet utan att vara införsatt i ljusets rike; c) dualismen framhäver människans ansvar: Gud har avsiktligt ställt människan i den stridszon, där goda och onda andemakter kämpa, för att hon skall avgöra sig — något som icke utesluter, att hon samtidigt är beroende av Guds nåd och hjälp för att leva efter Guds lag och vilja.

Arbetet utmärker sig för en sober stil.

Förf. undviker att dra alltför djärva och vittgående konsekvenser av sitt material, och hans omdömen äro nyktra och välvägdade. Även om förf. i huvudfrågan väl icke nått något sensationellt resultat, har han genom sin samvetsgranna analys av de ifrågakommande texterna och sina måttfulla slutsatser otvivelaktigt fört frågan om dualismen i Q-texterna ett beaktansvärt steg framåt. Av betydelse är icke minst förf:s fixering av begreppet »dualism» i dess olika aspekter, vilken givit en differentierad utgångspunkt vid studiet av texterna ifråga och bidragit till att som resultat ge en rikare fasetterad bild av Qumransamfundets dualistiska tänkande.

EVALD LÖVESTAM

JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu. Dritte völlig neu bearbeitete Auflage. 275 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960. Pris DM 16: 80.*

Den nu utkomna tredje upplagan av Jeremias' ovannämnda arbete utgör en delvis grundlig bearbetning av den andra (1949). Förutom de senaste forskningsrönen och diskussionerna på området har förf. här framför allt beaktat Qumran-texternas vittnesbörd och de nyvunna kunskaperna om kvartadecimanernas påskfirande. Ett kapitel har tillkommit: »III. Die Einwirkung des Gottesdienstes auf die Überlieferung der Abendmahlstexte», och avsnitten »Der Beitrag der Astronomie» (kap. I: 3) och »Die Semitismen» (kap. IV: 3) ha omgestaltats resp. utvidgats.

De mest djupgående förändringarna har emellertid det avslutande kapitlet (»Der Sinn der Abendmahlsworte Jesu») genomgått. Jesu förklaring vid den sista måltiden, att han icke mera skall fira denna högtid och dricka av det som kommer från vinträd förrän i Guds rike (Luk. 22: 16,

18), ses här i ett nytt perspektiv. Enligt Jeremias' tolkning av Luk. 22: 15–18 har Jesus fastat vid nattvardsmåltiden. Orden i v. 15 fattas nämligen såsom uttryck för en ouppfylld önskan: »Herzlich gern hätte ich dieses Passalamm mit euch vor meinem Sterben gegessen. (Aber ich muss mir diesen Wunsch versagen). Denn». . .; och v. 17 b tolkas (såsom ej ovanligt är) som vittnesbörd om att Jesus ej deltagit i vindrickandet. Frågan är emellertid, hur Jesu »Verzichtserklärung» vid den sista måltiden skall förstås. Här hänvisas till det kvartadecimanska bruket hos främst de kristna församlingarna i Mindre Asien. Dessa firade vid slutet av första århundradet påsk vid samma tidpunkt som judarna (14 nisan). Medan judarna vid sitt påskfirande gingo till en festlig måltid, fastade däremot de kristna ända tills den judiska påskfesten var över. Först vid hanegället (omkr. klockan 3 på morgonen) bröts fastan med firande av Herrens måltid (kärleksmåltid med eukaristi). Detta bruk förutsattes ha haft sin förankring i urförsamlingen. Varför fastade man? Jo, det skedde i ställföreträdande bön för det avfallna Israel. Då man i nämnda praxis antages ha följt Jesu exempel, drar Jeremias av motiven för kvartadecimanernas påskfasta slutsatser beträffande avsikten med Jesu »Verzichtserklärung»: Jesus fastar i bön för det Israel, som icke insett vad dess frid tillhör utan är hemfallet åt domen. »Als der Gottesknecht, der für die dem Gericht Verfallenen Fürbitte übt (Jes. 53, 12), hat Jesus das letzte Passamahl eröffnet» (s. 210). – Denna tolkning utgår ifrån att det kvartadecimanska bruket vid påskfirandet verkligen gått tillbaka på den kristna urförsamlingen i Palestina. Att så varit fallet, synes också framgå framför allt av B. Lohses undersökning: *Das Passafest der Quartadecimaner* (Beitr. z. Förd. Chr. Theol. II: 54, 1953), där bärkraftiga argument härför framläggas. Frågan, huru-

vida det även föreligger en sådan relation mellan motiveringen för kvartadecimanernas påskfasta och avsikten med Jesu »Verzichtserklärung» enligt Luk. 22: 15–18, som Jeremias' tolkning förutsätter, är mera komplicerad. Så mycket kan dock sägas som att ett visst samband mellan nämnda Lukas-ställe och den kvartadecimanska påskfastan förefaller mycket sannolikt. Betecknande är exempelvis att K. G. Kuhn, som ifrågasätter historiciteten i Lukas' skildring på ifrågavarande ställe, menar, »dass die Urgemeinde die Erinnerung an das letzte Mahl Jesu in dem Traditionsstück Lk. 22, 15–18 so formuliert, dass es die Begründung in einem Wort Jesu selbst darstellte für ihr Passafasten» (Theol. Literaturzeitung 81, 1956, sp. 684).

Intressanta och viktiga äro härjämte ej minst de nya synpunkter, som i det sista kap. av Jeremias' arbete ges beträffande Ps. 118 och dess betydelse i samband med Jesu sista måltid. Innan Jesus och hans lärjungar gingo ut till Oljeberget och Getsemane, sjöngo de »lovsången» (Mark. 14: 26 par). Denna avslutades med Ps. 118. I Midr. Ps. tolkas nu de sista versarna i denna psalm (vv. 25–29) som en växelsång vid den messianske konungens ankomst. Jeremias anför övertygande skäl för att denna tolkning varit allmän redan på Jesu tid och att Jesus själv förstått de ifrågavarande versarna på detta sätt. När nu Jesus i enlighet med påskhögtidens ritual avslutade den sista måltiden med dessa versar, så fattade, visar detta, att nattvarden redan från första början inneburit en antecipation av den slutliga uppfyllelsens gåva.

Det har på senare år icke gärna varit möjligt att vetenskapligt behandla den nytestamentliga nattvardssynen utan att ta hänsyn till Jeremias' skrift *Die Abendmahls Worte Jesu*. Detta arbete har blivit något av ett standardverk på sitt område.

Den nya upplagan kommer helt visst att ytterligare befästa denna dess ställning. Den utgör ett förnämligt vittnesbörd om de eminenta kunskaper och det utomordentliga spårsinne, som ständigt utmärker Jeremias' författarskap.

EVALD LÖVESTAM

ALLAN ARVASTSON: *Svensk psalm under 1900-talet*. 188 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1959. Pris häft. kr. 12: —, inb. kr. 16: 50.

I och med utgivandet av arbetet »Svensk psalm under 1900-talet» har kyrkoherden i Eslöv teol. dr Allan Arvastson givit en sammanhängande och avslutad framställning av hela den Wallinska psalmbokens epok. Den föreliggande undersökningen ansluter sig nämligen till författarens tidigare arbeten »Den Thomander-Wieselgrenska psalmboken» (1949) och »Psalmboksfrågan i Sverige vid slutet av 1800-talet» (1954), och avser att ge en teckning av psalmboksdiskussionen och de ur denna framsprungna förslagen från sekelskiftet och fram till psalmboken av år 1937. Författaren anger som sitt huvudsyfte att få fram »vilka olika faktorer som bestämmer denna utveckling men också omvänt hur psalmboksfrågans behandling återspeglar andliga rörelser i tiden». Denna avsikt har förf. också lyckats genomföra på ett synnerligen övertygande sätt. Ett mycket omfattande aktmaterial — både tryckt och otryckt — har genomgått, och många enskildheter framstår i nytt ljus. Författaren försjunkar dock aldrig i detaljer utan håller alltid huvudlinjerna klart i sikte.

Arvastson uppvisar, hur synen på den Wallinska psalmboken skiftat. När psalmboken i främsta rummet betraktades som kyrklig bekännelseurkund, höll den Wallinska psalmboken icke provet utan man

strävade att utifrån renlärighetssynpunkten genomföra ändringar och korrigeringar. När man istället lade tonvikten vid att psalmboken var ett litterärt dokument, blev man restriktiv ifråga om ändringarna. Den Wallinska psalmboken borde i görligaste mån behållas oförändrad och nytt stoff föras samman i ett tillägg.

Omkring sekelskiftet var den förra synen den allmänt vedertagna. I de »Önskemål till kyrkomötet», som kyrkoherden i Gårdstånga Anders Malmström år 1903 utgav, betonades att psalmboken var en dogmatik och en folkets bekännelsebok. Då många av psalmerna i Wallins psalmbok icke var oantastliga ur lärosynpunkt, borde en revision komma till stånd. Belysande är också, hur de kommitterade i psalmboksförslaget 1911 gjort ändringar i Wallins text i syfte att få till stånd en bättre överensstämmelse med Bibel och bekännelse.

Den opposition som förslaget 1911 väckte, är att se mot bakgrund av att man börjat betrakta psalmboken som en hela folkets bok. Lärosynpunkten hade trängts i bakgrunden, och därmed hade möjligheterna blivit större för förståelsen av psalmboken som litterärt dokument. Kritiken tog särskilt sikte på de många ändringar som gjorts i Wallins psalmer. Naturligt nog sökte därför provpsalmboken 1917 att tillmötesgå kravet på större överensstämmelse med W. Striden kring kyrkomötespsalmboken av år 1920 visade, hur den folkliga och litterära linjen fått en allt starkare dominans. När riksdagen ingrep och tog ställning i psalmboksfrågan var motiveringen den, att saken gällde inte bara kyrkan utan också skolan och hela svenska folket. Den hade inte bara en kyrklig utan också en kulturell aspekt.

Synpunkten på psalmboken som bekännelseurkund var emellertid icke övervunnen i och med Nya Psalmer av år 1921. När Eklund 1934 framlade sitt förslag,

innebar det i förhållande till Wallin ett konsekvent fasthållande vid kyrkomötespsalmboken. Först med Februariförslaget av år 1936 och psalmboken 1937 bröt den litterära synen på psalmboken helt igenom. Lärosynpunkten hade definitivt fått träda tillbaka för synen på psalmboken som en hela folkets bok.

En annan huvudlinje i framställningen gäller frågan om de principer, efter vilka nytt stoff skulle utväljas. Vid sekelskiftet menade man tämligen allmänt, att nydiktning inte borde komma ifråga. De psalmer som infördes i förslagen, var i regel hämtade från den äldre tysk-lutherska psalmdiktningen. Så småningom trängde emellertid den synpunkten fram, att ramen borde vidgas, och vid debatten i kyrkomötet 1908 menade Waldenström, att man borde tillgodose behovet av andlig sång genom att utnyttja de sångböcker, som utgivits av Fosterlandsstiftelsen och Svenska Missionsförbundet. Beroendet av den äldre psalmdiktningen var karakteristiskt för Eklunds psalmboksarbete, och beroendet av den tyska psalmdiktningen var påfallande i förslaget av 1911. Förslaget 1917 försökte emellertid att ge utrymme åt andliga sånger i psalmboken. Både i revisionsförslaget av 1920 och tilläggsförslaget av samma år infördes »andliga sånger». Eklunds förslag av år 1934 sökte mer än tidigare utnyttja också den engelska hymndiktningen. Alltmer betonades, att man levde i en ny tid, som gjorde den äldre kyrkosalmen föråldrad. Kravet på ny psalm förverkligades också i 1937 års psalmbok.

Det vore lockande att gå in på de många enskildheter, som genom Arvastsons undersökning kommit att framstå i nytt ljus. Rec. får emellertid nöja sig med att hänvisa till framställningen av Edvard Evers' roll i psalmboksarbetet. Förf. visar här Evers' beroende av den teologiska syn, som i vårt land representerades av pastor

primarius Fredrik Fehr. Evers' intresse för psalmboken sammanställs med hans litterära intresse över huvud. Att han drömde om att bli den »nye Wallin» framgår av att han i förordet dedicerade sin avhandling till kronprins Gustaf såsom Wallin själv tillägnat den dåvarande kronprinsen sitt förslag. Utsikterna till framgång var gynnsamma, särskilt som Evers fick stöd av biskop Ullman. Att Evers' strävanden icke lyckades, berodde på den kritik som hans förslag rönt, i första hand från lektorn i Linköping Bernhard Risberg. Risbergs kritik tog sikte på förslagets starka beroende av den äldre tysk-lutherska psalmdiktningen. Enligt hans förmenande krävdes en yngre och nationell psalmdiktning. Evers fick vika och framlade istället tillsammans med Ullman ett tilläggsförslag.

Recensentens avsikt har varit att antyda några av de områden, där Arvastsons undersökning dragit upp nya och betydelsefulla linjer. Den hymnologiska forskningen står i stor tacksamhetsskuld till författaren för detta arbete.

SVEN LINDEGÅRD

KURT ALMQVIST: *Den glömda dimensionen. Natur och Kultur. Kr. 9: 50.*

Med sin bok »Den glömda dimensionen» vill fil. dr Kurt Almqvist uppmana Västerlandet att åter väcka till liv den tidlösa filosofin, all sann religions gemensamma erfarenhet.

Det finnes ett nedslag i själen, som är evigt, oskapat och oskapat. Man må med Aristoteles kalla det intellectus purus eller med indisk terminologi buddhi. Med detta instrument kan människan nå kunskap om sin väsensenhet med världsalltets princip Brahman-Atman. Kristendomen känner den som Anden.

Eftersom det är fråga om omedelbar kunskap »måste kunskapens organ vara

ett med dess objekt och alltså själv vara av transcendent natur. Detta villkor uppfylles blott av Intellectet. Den intellektuella intuitionen är »ett aktivt deltagande i den gudomliga kunskapen och icke ett indirekt passivt som tron är». »Den är inom varje religion den dimension som kompletterar exoterismen och denna dimension är just Intellectet.» »Det genom initiationen förmedlade nådeflödet ger liv, virtualitet, åt den andliga potentialitet, som vilar likt ett frö i varje människa.»

Ur denna insikt som förmedlas till den invigde som en esoterisk kunskap följer uppmaningen: »Bliv vad Du är.» Människan har del i Varat och när den falska föreställningen om ett individuellt ego försvinner, återstår endast den gudomliga natten, »och denna natt är ett med den slutliga upplysningen (!), gudomens fullhet» (sid. 37).

Med hänvisning till fransmannen René Guénon och schweizaren Frithjof Schuon vidhåller författaren, att denna tidlösa visdom finnes i alla de stora världsreligionerna. Särskilt mycket jämförelsematerial hämtas givetvis från hinduismen och buddhismen men också från taoismen. Med Österns erfarenheter jämföras sufismen och den kristna mystiken. I kristendomen fanns Intellectets väg bevarad i medeltiden men har sedan ersatts av ratio och problemet för Västerlandet är nu att återfinna denna tradition, dock inte genom tillbakagång till det som varit utan genom kontakt med den ännu bevarade traditionen i Östern. René Guénon och Robert Eidlitz bl. a. anses ha förmedlat kontakt med denna i Östern bevarade universella insikt. Hesykasterna på Athos har sedan gammalt bevarat förbindelsen. De anropar gudsnamnet kontinuerligt och förenas därigenom med gudomen på samma sätt som Vishnusdyrkare genom att upprepa gudens namn 1008 gånger. — Man kan till jämförelse citera Jacques Albert Cuttat,

som nyligen i ett arbete om hesykasmen (*la rencontre des religions*, 1957) har påpekat, att skillnaden mellan västerländsk och österländsk uppfattning består däri att nåden enligt den tradition som hesykasterna företräder är koexistent med naturen, medan avståndet mellan Gud och människa enligt västerländsk biblisk tro bevaras också därigenom att nåden alltid är en gåva, som kommer utifrån till människan.

Detta sätt att söka jämförelser i olika religionssammanhang öppnar givetvis lätt fallgropar. Sammanställningen på sid. 38 mellan Purusha och Prakriti å ena sidan och Guds ande och vattnet å den andra såsom urpoler och ordet »Varde ljus» med »Buddhis frambringande» är historiskt och innehållsenligt sett behäftad med så mycken spekulativ löslighet, att det knappast behöver påpekas. För att börja i den indiska änden, så är Purusha icke en utan många enligt Sankhyafilosofin. Buddhi är ursprungligen icke ett kosmiskt begrepp. Även om den bibliska berättelsen icke skulle innebära *creatio ex nihilo* framträder aldrig skapelsen i bibeln som en manifestation av Gud. — En allegorisk utläggning av liknelsen om senapskornet (sid. 85) med trädkronan som »de överjordiska planens pyramid» hör till de djärvare sprången i framställningen. — Man känner sig också vara med om en halsbrytande luftfärd, när författaren spekulerar över det tredimensionella korset, som får den mest överraskande parallell i det indiska Trigunas, Raja, Sattva, Tamas. »Ja, i någon form återfinns korset förmodligen i alla traditioner», säger författaren och fortsätter längre fram: »Korsets båda tvärställda dimensioner kan nämligen sägas symbolisera de motsättningar och motsägelser, som kännetecknar tvåfaldens värld (dvaita i hinduismen). Deras skärningspunkt betecknar då den syntes, där tvåfalden upplöses i en högre enhet (Ad-

vaita — om också inte i ordets högsta bemärkelse); detta är Fridens boning, där alla stridigheter förlikas.»

Dessa fria kombinationer rekommenderar inte mystikens tankevärld till läsaren, även om han kan fångas av den initierade framställningen i övrigt.

C. G. DIEHL

Kyrkornas värld 1960. Utg. av AB Skandinavisk Kultursamling. Diana Bokförlag AB, Hälsingborg.

»Kyrkornas värld» är en ny, rikt illustrerad tidskrift, som avser att ge vederhäftig upplysning om företeelser på kyrkans och den kristna kulturens område både i historia och nutid. Tidskriften är den svenska motsvarigheten till den danska Kirkens verden, som började utkomma 1959. En del artiklar av allmänt intresse komma att översättas från den danska upplagan, men man förbereder också svenska bidrag. Svensk redaktör är professor Carl-Martin Edsman, Uppsala, och redaktionssekreterare är pastor, teol. lic. Lars Thunberg, Uppsala. De två danska redaktörerna äro cand. jur. Kaj Erik Lindqvist och professor N. H. Sjøe. I både den

svenska och den danska redaktionen medverka vidare en hel rad specialister, representerande olika sidor av teologi och kyrklig verksamhet, liksom också angränsande områden, såsom arkeologi och konsthistoria. Den danska upplagan har redan hunnit med en komplett årgång. Får man döma av dess 12 häften, kan man konstatera, att vi i Kyrkornas värld har en synnerligen intressant och läsvärd tidskrift, förnämligt illustrerad. Den presenterar ett material, som eljest sällan behandlas, vare sig i teologiska facktidsskrifter eller mera populära magasin, artiklar om kristna konstnärer, diktare och filosofer, arkeologiska och konsthistoriska bidrag etc. Första häftet av den svenska upplagan har en uppsats om den stora Jellingestenen, vars bild med rekonstruerade färger pryder omslaget till den första årgångens häften. Vidare finns en intressant artikel om kyrkan i Östtyskland, en om Japans religioner. Den första svenska originalartikeln, av den upsaliensiske konsthistorikern C.-O. Nordström, handlar om bysantinska mosaiker och ger ett vackert prov på det förträffliga bildmaterialet i denna tidskrift.

BENGT HÄGGLUND

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

PROFESSOR YRJÖ J. E. ALANEN

IN MEMORIAM

Professor emeritus Yrjö J. E. Alanen avled måndagen den 17 oktober 1960 i Helsingfors.

Han var född i Raisio den 20 sept. 1890. Före sin bortgång hade han således nyligen fyllt 70 år. Student blev han 1908. Först ägnade han sig åt humanistiska studier men efter upplevelsen av en väckelse började han efter faderns exempel studera teologi. Teologisk dimissions-examen tog han 1918 och blev prästvigd samma år. År 1932 disputerade han för teologie doktorsgrad och följande år utnämndes han till docent i systematisk teologi samt till professor i samma ämne år 1938. Denna tjänst ändrades 1948 till en professur i teologisk etik med religionsfilosofi. Såsom professor vid Helsingfors universitet verkade han således under mer än 20 år.

Alanen var en av de mest mångsidiga och produktiva bland de finska teologerna. Han kunde förena sitt omfattande humanistiska vetande med sitt djupsinniga teologiska kunnande. Han utövade kulturkritik, behandlade idéhistoriska problem av vitt skilda slag och deltog t. o. m. i den litteraturhistoriska forskningen. Särskilt de senaste åren av sitt liv ägnade han åt studiet av de grekiska klassiska tänkarna.

Alanens mest kända arbeten äro »Kristin-usko ja kulttuuri» (Kristendom och kultur, utkommen 1933), »Kansamme tien-

viitoittaja» (Vårt folks vägvisare, 1944), vilket utmärkes av en stark fosterländsk anda, en biografi över biskop Johansson 1947 samt »Kristillinen siveysoppi» (En kristen sedelära, 1946). Därtill har han behandlat den kristna försoningslärans historia (2 delar), Englands idéhistoria (2 delar) och även deltagit i Lutherforskningen (bl. a. »Das Gewissen bei Luther»). Även till den av den s. k. lundateologin väckta debatten om teologins metodfrågor har Alanen bidragit med flera uppmärksammade, tyvärr blott i Finland kända arbeten. Flera socialietiska arbeten ingår också i hans rika författarskap, detta närmast beroende på att han var aktivt engagerad i den kristligt-socialistiska rörelsen. Såsom universitetslärare var han synnerligen omtyckt och älskad av sina elever.

Vid sidan av sin verksamhet som universitetslärare och teologisk författare deltog Alanen livligt i journalistiskt, ekumeniskt och politiskt arbete. Han var ordförande i Finlands kristliga studentförbund åren 1934–45, inspektör för sydösterbottiska nationen 1948–58. Genom sitt ekumeniska intresse och särskilt genom sitt giftermål med Marie Louise Mörner uppehöll Alanen livliga förbindelser med hela Skandinavien.

Som människa vann Alanen allas hjärtan genom sin uppriktighet och hjärtlighet. Hans karaktär präglades av innerlig fromhet och äkta österbottensk kärvhet.

LAURI HAIKOLA

Universitetsbiblioteket

17. DEC. 1960

LUND