

Dopet i ekumenisk belysning

INLEDNING

Det råder intet tvivel om att frågan om dopet måste intaga en central plats i den ekumeniska diskussionen. Frågan är blott, från vilken utgångspunkt man skall angripa problemet.

När Faith and Order's Working Committee 1955 beslöt att göra frågan om dopet till förhandlingsämne vid Faith and Order-kommissionens möte 1957 och uppdrog åt den teologiska kommissionen »on Christ and the Church» att utarbeta ett dokument om dopet, så skedde detta icke blott i övertygelsen om att dopet i all allmänhet hade betydelse för den ekumeniska frågan, utan det skedde under en alldeles konkret aspekt. Det förhåller sig ju så, att de olika »kyrkorna» eller konfessionerna — visserligen med ett par betydelsefulla undantag, framför allt baptisterna och kväkarna (the Society of Friends) — i allmänhet erkänna varandras dop och att därför vid övergång från en konfession till en annan något omdop i regel icke ifrågasättes. Även den romerska kyrkan erkänner i princip dop som förrättats inom kyrkosamfund, som äro avskilda från den romerska kyrkan. Det låg under sådana förhållanden nära att betrakta dopet såsom det specifikt ekumeniska sakramentet. Var icke här en fruktbar utgångspunkt given för det fortsatta ekumeniska samtalet? Alltsedan konferenserna i Lund 1952 och Evanston 1954 har Faith and Order's arbete alltmera avgjort inriktats på att med utgångspunkt från kyrkans redan i *Kristus givna enhet* fortskrida till frågan om hur denna enhet måste dokumentera sig i »kyrkornas» liv och ömsesidiga förhållande. Betydde icke den enhet inom kyrkan, som tar sig uttryck i »kyrkornas» ömsesidiga erkännande av varandras dop, just en sådan i det konkreta kyrkliga livet *given enhet*? Och måste icke detta faktum föra med sig ofrånkomliga konsekvenser för den ömsesidiga relationen mellan de skilda kyrkorna?

När den teologiska kommissionen »on Christ and the Church» i sitt dokument om dopet startade från den sålunda fixerade utgångspunkten och framlade detta inför Faith and Order-kommissionen i New Haven 1957, visade det sig omedelbart, att man vida överskattat den enhet mellan »kyrkorna», som det ömsesidigt erkända dopet skulle utgöra. Redan aktstyckets första sats: »Within the disunity

Anm. Ovanstående framställning utgjorde diskussionsgrundvalen för behandlingen av frågan om dopet vid den konferens som »The Theological Commission on Christ and the Church» höll i Tutzing (Bayern) den 20 juli—1 augusti 1959.

of the churches, the unity of baptism has remained» blev utsatt för kraftiga gensagor. Det är att märka, att dessa gensagor kommo icke blott från grupper, som direkt vägra att erkänna andra kyrkors dop (baptisterna) eller som i sitt samfund icke praktisera dop i vanlig mening (the Society of Friends), utan också från håll, där man traditionellt varit van att erkänna andra »kyrkors» dop. Men att detta skulle innebära någon i och med dopet given enhet inom kyrkan ville man icke erkänna. Genom diskussionen i New Haven blev det klart, att den omständigheten att man var böjd att erkänna andra »kyrkors» dop icke berodde på någon gemensam dopsyn, utan ofta sammanhängde med att man inom det egna samfundet tillmätte dopet så ringa betydelse, att det icke behövde bli någon kontroversiell punkt mellan kyrkorna.

Även om diskussionen i New Haven huvudsakligen utföll negativt för det framlagda »working paper» och även om den kritik som riktades mot detsamma delvis hade sin grund däri att kritikerna icke gått in på den nya linje, som introducerades i Lund och Evanston, utan nalkades dopet med de traditionellt givna konfessionella frågorna, så måste dock denna diskussion betecknas som ett viktigt led i det ekumeniska samtalet om dopet. Genom den blev det nämligen klarlagt, att det faktiska och vidsträckta ömsesidiga erkännandet av dopet inom skilda kyrkosamfund *icke* kan tjäna som utgångspunkt för frågan om kyrkans enhet. Detta faktiska ömsesidiga erkännande är en alltför bräcklig grundval att bygga på. Det kan icke användas som den redan *givna* enhet, på vilken det ekumeniska arbetet kan grundas. Det kan icke vara tal om att vi skulle söka kyrkans enhet i något som visserligen erkännes av de flesta, men där detta erkännande i många fall blott är ett uttryck för likgiltighet och indifferent hållning i sakfrågan. New Haven-diskussionens betydelse bestod framför allt däri, att den klargjorde att varje försök i denna riktning är dömt att misslyckas och att det ekumeniska samtalet därigenom räddades från att råka in i en återvändsgränd.

Men även om de skilda kyrkosamfundens erkännande av varandras dop icke duger som utgångspunkt och bärande grund för kyrkans enhet, så betyder detta dock icke att dopet skulle sakna betydelse i det ekumeniska sammanhanget och kunna skjutas åt sidan som en ovidkommande fråga. Samtidigt som diskussionen i New Haven uppenbarade, hur problematisk dopets ställning är i många kyrkosamfund och att det följaktligen alls icke ägnar sig som utgångspunkt, så framgick dock med all tydlighet, att man här nått fram till en punkt, där det var nödvändigt att gräva djupare. Så beslutade Faith and Order-kommissionen i New Haven, att »Working Committee» och kommissionen »on Christ and the Church» skulle *fortsätta* studiet över dopet och återkomma till Faith and Order-kommission med en rapport däröver till år 1960. Resultatet av mötet i New Haven blev alltså ett dubbelt: 1. ett försök blev sönderslaget och 2. ett förnyat uppdrag

blev givet. Vad som nu begäres av kommissionen »on Christ and the Church» är att nalkas frågan om dopet från en ny utgångspunkt. Uppgiften, inför vilken vi nu blivit ställda är att gemensamt fördjupa oss i *dopets mening*: Vad är dopets innebörd i Nya testamentet? Och vad betyder detta för dopet inom våra kyrkor? Närmare bestämt gäller det att klarlägga *dopets kristologiska förankring*.

I själva verket är detta icke någon ny utgångspunkt. Det är samma utgångspunkt som är karakteristisk för det arbete, som kommissionen »on Christ and the Church» över huvud har att utföra. Den enhet som är given är *enheten i Kristus*. I vad mån är dopet förankrat i denna enhet? I själva verket låg denna tanke bakom »the working paper» i New Haven, blott att den blev undanskymd av tanken på kyrkosamfundens erkännande av varandras dop. Därigenom inträdde också risken att uppmärksamheten riktades på dopet som en utvärtes rit, som skulle garantera kyrkans enhet. Något sådant var aldrig åsyftat. Över huvud var tanken på en utvärtes »rit» fullkomligt främmande för dokumentet liksom den är främmande för Nya testamentet. För att förebygga varje missförstånd må därför uttryckligen framhållas att, då vi här fråga efter »*dopets mening*», det alls icke är fråga om att klargöra innebörden och meningen av en rit, av en enskild handling, som företages inom kyrkan. Vad frågan gäller är i stället vad som är *dopets funktion och mening i det stora frälsningshistoriska sammanhang* som utgår från Kristus och är närvarande och verksamt i hans kyrka. Den uppgift som ligger framför oss är att, utan att andra tankar få träda skymmande emellan, helt rikta uppmärksamheten på denna centrala fråga om dopets kristologiska förankring och dess plats i det frälsningshistoriska sammanhanget.

Om man vill förstå det kristna dopets mening, måste man betrakta det sammanhang som består mellan det kristna dopet och Jesu eget dop. Och om man vill förstå innebörden i Jesu dop, måste man betrakta det i dess sammanhang med Johannesdopet. Därmed är linjen given för den följande framställningen. Vi ha 1) att utgå från Johannesdopet, 2) att med utgångspunkt därifrån se vad det innebar, när Jesus mottog detta dop, 3) att i det ljus som faller från Jesu dop framställa meningen av det kristna dopet för Kristi kyrka, 4) för den enskilda människan som döpes och 5) för hennes tjänst i världen. Med hänsyn till denna dopets mening framställer sig 6) frågan om kyrkans ansvar inför dopet.

Om vi på den sålunda utstakade vägen kunna nå fram till en på-Skriftens vittnesbörd grundad gemensam syn på dopets centrala mening, ha vi därmed erhållit den basis, på vilken ett fruktbart samtal kan äga rum mellan de olika konfessionella uppfattningarna om dopet och där vars och ens legitima angelägenhet kan komma till sin rätt.

I.

Enligt evangeliernas enstämmiga vittnesbörd bildade Johannes döparens verksamhet, hans botpredikan och dop bakgrunden och utgångspunkten för Jesu verksamhet. Betecknande äro i detta hänseende begynnelseorden i Markus-evangeliet: »Detta är begynnelsen av evangelium om Jesus Kristus, Guds Son» (Mark. 1: 1) — och därefter följer berättelsen om Johannes döparen.

Det karakteristiska för Johannes döparens verksamhet var, att den var inställd i ett stort *eskatologiskt* sammanhang. Han var icke blott en botpredikant i all allmänhet, som kallade det syndiga folket till bot och bättring, liksom botpredikanter i alla tider ha gjort. Icke heller var hans dop blott en symbol för den rening från synden, till vilken hans botpredikan ville föra fram. Både botpredikan och dopet voro betingade av den unika situation, i vilken de voro inställda: den eskatologiska situationen, det messianska rikets annalkande. När Gud i den yttersta tiden skulle låta sina löften gå i uppfyllelse och sända sin Messias till sitt folk, kom det framför allt an på att Messias skulle finna ett »välberett folk», ett folk som stod redo att taga emot honom. Det unika i Johannes döparens situation bestod däri, att han kunde förkunna: *Nu* är Guds stund kommen, Messias är redan i annalkande, »himmelriket är nära» (Matt. 3: 2). Både botpredikan och dopet hade blott en enda mål: att samla det messianska folket, »att skaffa åt Herren ett välberett folk» (Luk. 1: 17). Johannesdopet hade alltså icke sin mening och sitt mål i sig självt, utan i »honom som skulle komma», i den kommande Messias. Detta dop var så att säga den upptagningsakt, varigenom den döpte infördes i det nya messianska gudsfolket. Men samtidigt hade det karaktären av något förberedande och ofullbordat, ty den gemenskap, i vilken den av Johannes döpte upptogs, var något som ännu icke hade tagit gestalt. Messias var ännu icke kommen, och följaktligen fanns icke heller det folk, som han skulle samla omkring sig. Johannesdopet, som var en »bättringens döpelse» och en »döpelse till syndernas förlåtelse» (Mark. 1: 4) och såtillvida hade ett bestämt innehåll, var å andra sidan ännu på ett egendomligt sätt obestämt till sitt innehåll och stod öppet mot framtiden därigenom att det messianska rikets och det messianska folkets gestalt ännu icke kunde angivas. Deras karaktär berodde helt av vem och hurudan den kommande Messias skulle vara. Denna eskatologiska inriktning, denna inriktning på något som skulle komma, eller rättare sagt på »honom som skulle komma» är det som ger Johannesdopet en sådan egendomligt oavslutad prägel, en prägel av på en gång något bestämt och obestämt. Det är bestämt därigenom att det riktar sig fram mot Messias och vill förbereda för honom; det är obestämt därigenom att Messias ännu icke är kommen, ännu en gestalt, vars närmare drag äro okända.

Hela denna problematik kommer till klart uttryck i följande två i evangelierna traderade uttalanden av Johannes döparen: »Jag döper i vatten, men mitt ibland eder står en som I icke känner: han som kommer efter mig, vilkens skorem jag icke är värdig att upplösa . . . Och jag kände honom icke; men för att han skulle bli uppenbar för Israel, därför är jag kommen och döper i vatten» (Joh. 1: 26 f., 31). »Jag döper eder med vatten, men han skall döpa eder med helig ande» (Mark. 1: 8). Johannesdopet var ett vattendop; först den som kom efter honom skulle döpa med helig ande, ty Anden hör den nya tidsåldern och den yttersta tiden till; den tillhör den messianska tiden (Jes. 11: 2, Apg. 2: 17, jfr Joel 2: 28). Men ännu var Messias icke kommen. Johannes stod visserligen på tröskeln till den messianska tiden, men han hade ännu icke fått överskrida tröskeln. »Ande var då ännu icke given, eftersom Jesus ännu icke hade blivit förhärligad» (Joh. 7: 39, Apg. 19: 2 ff.).

Frågar man vad som binder Johannesdopet samman med det kristna dopet, så blir svaret: det eskatologiska. Frågar man vad som skiljer de båda dopen från varandra, blir svaret detsamma: det eskatologiska. I Johannesdopet är det fråga om väntan på den messianska tidens snara inbrott och om förberedelsen att få inträda däri, i det kristna dopet är det fråga om det messianska riket såsom redan kommet, fråga om upptagandet i detta rike och om tillhörigheten till Messias-Kristus.

II.

När Jesus begärde att bli döpt av Johannes, ställer detta oss inför ett problem, inför vilket också Johannes stod. Johannesdopet var bestämt för folket, som inför den snart inbrytande messianska tiden skulle göra bot och erhålla rening från synden. När Jesus nu begärde att bli delaktig av detta samma dop, fann Johannes det otillbörligt. Om också osäkert och famlande såg han i Jesus den »som skulle komma», den »starkare», som skulle döpa med helig ande (Mark. 1: 8; Matt. 3: 11; Luk. 3: 16). Han såg i honom den kommande Messias och kunde icke med sin messiasföreställning bringa i samklang den tanken, att denne skulle döpas med »bättringens dop till syndernas förlåtelse».

Det gåtfulla i att Messias, den helige och rättfärdige, i likhet med det syndiga folket skulle undergå »bättringens dop till syndernas förlåtelse» fick sin slutgiltiga förklaring genom rösten från himmelen, som i samtliga de synoptiska evangelierna återgives på tämligen samma sätt: »Från himmelen kom en röst som sade: 'Denne är min älskade Son, i vilken jag har funnit behag'» (Matt. 3: 17; jfr Mark. 1: 11, Luk. 3: 22). Det egenartade med detta ord är att det är bildat i nära anslutning till Jes. 42: 1, alltså till den bibelvers, som står som inledning till Ebed Jahwe-sångerna. När Jesus i dopet genom rösten från himmelen fick

inseglet på sin messianska kallelse, så betydde detta icke blott att han av Gud insattes till Messias i all allmänhet, utan till Messias just såsom »Herrens lidande tjänare». Ty det var i denna egenskap som han fick försäkran om Guds välbehag.

Men därmed öppnar sig ett stort perspektiv. Vad som är sagt om »Herrens lidande tjänare» i Ebed Jahwe-sångerna och framför allt på deras höjdpunkt i Jes. 53, gäller om Jesus Kristus. Att Jesus skulle döpas med Johannesdopet, »bättringens dop till syndernas förlåtelse» är nu icke längre någon gåta. Det betydde att »Herrens lidande tjänare», såsom den ene rättfärdige ställföreträdande skulle gå in under »de mångas synd» (Jes. 53: 12) och bära den såsom sin egen och därigenom göra de många delaktiga av sin rättfärdighet. Blott så »uppfylldes all rättfärdighet» (Matt. 3:15); blott så kom det messianska riket till stånd, att »han, den rättfärdige, min tjänare gör många rättfärdiga, i det han bär deras missgärningar» (Jes. 53: 11).

Jesu dop är vigningen till hans Messiaskall, men eftersom detta var identiskt med »Herrens lidande tjänares» kall, var det tillika vigningen till hans död. Genom dopet fördes han in på den väg, som skulle leda fram till korsdöden — lydnadens väg »intill döden, ja, intill döden på korset» (Fil. 2: 8). Dopet så att säga anteciperar hela Jesu liv, från dopets stund och fram till döden. Det är betecknande, att Jesus de båda gånger han enligt evangelierna använder ordet »dop» därmed just åsyftar sin död. I detta sammanhang är särskilt Luk. 12: 50 betydelsefullt: »Jag måste genomgå ett dop, och huru ängslas jag icke, till dess att det är fullbordat.» Fullbordat blev Jesu dop liksom hela hans messianska verk genom hans korsdöd: »Det är fullbordat» (Joh. 19: 30). Det är samma ord »fullbordat» som användes i de båda fallen.

Med den väg som tog sin begynnelse i dopet var icke blott lidandets och dödens väg, vägen till korset, utan också vägen till uppståndelse och upphöjelse. Om Jesus, såsom hans dop betygade, var »Herrens lidande tjänare», så betydde detta att icke blott ordet om Herrens tjänares lidande, utan också ordet om Herrens tjänares upphöjelse (Jes. 52: 13) gällde honom. Det är samma tema som aposteln Paulus utför i Fil. 2: 7–11: »Han antog tjänare-skepnad . . . och ödmjukade sig och blev lydlig intill döden, ja, intill döden på korset. Därför har ock Gud upphöjt honom över allting». Här framträder *Jesu dops universella och eskatologiska innebörd*. Det omfattar hela hans liv ända fram till dess fullbordan i lidande och död, i uppståndelse och upphöjelse, ända fram till den eviga fullbordan.

Messias är Tjänaren: »Människosonen har kommit icke för att låta tjäna sig, utan för att tjäna och giva sitt liv till lösen för många» (Matt. 20: 28; jfr Jes. 53: 12). Så vittnar Jesu dop liksom dess fullbordan i döden och uppståndelsen om den *ene* rättfärdiges fullkomliga och restlösa solidaritet och enhet med

de många: »Herren lät allas våra missgärningar drabba honom» (Jes. 53: 6). »Våra synder bar han i sin kropp upp på korsets trä» (1 Petr. 2: 24; jfr Jes. 53: 5, 12). Att Jesus mottog samma dop som det syndiga folket betydde, att han tog på sig dess synd och att han skänker det sin rättfärdighet: »Den som icke visste av någon synd, honom har Gud för oss gjort till synd, på det att vi i honom må bliva Guds rättfärdighet» (2 Kor. 5: 21).

III.

Kristi genom hans offer och självtgivning åstadkomma frälsningsgärning har *universell* syftning, den gäller *världen*: »Så älskade Gud världen att han utgav sin enfödde Son . . . för att världen skulle bliva frälst genom honom» (Joh. 3: 16 f.).

Här träder nu Kristi kyrka inom blickfältet såsom det nya gudsfolket. Jesus är detta folks konung, dess Messias, och kyrkan är det messianska folket. Kristus är kyrkans huvud, och kyrkan är »Kristi kropp» (Efes. 1: 23; Rom. 12: 4 f.; 1 Kor. 12: 12 f., 27). Det gamla gudsfolket Israel var kallat att vara Herrens tjänare. I ännu högre grad gäller detsamma om det nya gudsfolket, kyrkan. Liksom hennes Herre och huvud var »Herrens lidande tjänare», så är kyrkan såsom hans kropp kallad att vara Herrens tjänare, och hennes väg är liksom hennes Herres korsets väg.

Då kyrkan betecknas som Kristi kropp, så ger detta ett klart uttryck för hurusom Kristus och hans kyrka höra oskiljaktigt samman. Med hänsyftning på sin död och uppståndelse sade Jesus: »Bryten ned detta tempel, så skall jag inom tre dagar låta det uppstå igen. Men det var om sin kropps tempel som han talade» (Joh. 2: 19, 21). Det är hans kropp, utgiven i döden och på tredje dagen åter uppstånden; men det gäller också hans kropp, som är kyrkan. När Herren på tredje dagen uppstod, begynte det nya templet byggas. Alltifrån kyrkans grundande fortsattes detta tempelbyggande med eskatologisk inriktning fram till den yttersta dagen. Andens utgjutande på den första pingstdagen har sin motsvarighet i det som skedde med Jesus vid hans dop, när Anden sänkte sig ned från himmelen och förblev över honom (Joh. 1: 32), i överensstämmelse med profetordet om Ebed Jahwe: »Se över min tjänare, som jag uppehåller, min utkorade, till vilken min själ har behag, över honom har jag låtit min Ande komma» (Jes. 42: 1). Liksom Anden förblev över Jesus, så har Anden alltifrån den första pingstdagen förblivit över kyrkan, som är hans kropps tempel. Och när han, som under sitt jordeliv var Guds Son i svaghet och förnedring, genom sin uppståndelse hade tillträtt sin ställning såsom »Guds Son i kraft» (Rom. 1: 4), lämnade han sin kyrka detta uppdrag: »Mig är given all makt i himmelen och på jorden. Gån fördenskull ut och gören alla folk till lärjungar, döpande dem i

Faderns och Sonens och den helige Andes namn, lärande dem att hålla allt vad jag har befallt eder. Och se, jag är med eder alla dagar intill tidens ände» (Matt. 28: 18–20).

I detta kyrkans uppdrag ligger på en gång det universella och det eskatologiska inneslutet. Det universella, ty det är Herren över allt i himmelen och på jorden som ger uppdraget. Även uppdraget självt är universellt. Det gäller alla folk, hela skapelsen. Och i detta uppdrag ingår dopet och trons lydnad i oskiljaktig förening. Också här består motsvarigheten mellan Kristus och dem som göras till hans lärjungar. Liksom Kristus genom dopet blev vigd till »Herrens lidande tjänare», som sedan hade att bestå provet i Tjänarens lydnad intill döden, så är också dopet, som Herren anbefallt sin kyrka att meddela, invigningen till det nya livet i Kristus, vilket har att bestå provet i trons och tjänandets lydnad. Men också den eskatologiska inriktningen träder klart fram. Ty detta uppdrag har Kristi kyrka att utföra på sin vandring fram mot parusien och i väntan på honom som genom sin Ande är närvarande i sin församling intill tidens ände. Och om dopet i Kristi kyrka är ett dop i Kristi namn, så har det som skedde vid Jesu dop, där Faderns röst ljöd över Sonen och Anden sänkte sig ned och förblev över honom, sin motsvarighet i dopet i den treenige Gudens, i Faderns och Sonens och den helige Andes namn.

IV.

Vad betyder då den enskilda människans dop? Här måste vi ännu en gång taga utgångspunkten i Jesu dop. Om *Jesus* genom dopet blev vigd till Messias, så bli *vi* genom dopet vigda till medlemmar i det messianska folket. Om Jesu dop betydde att den *ene* rättfärdige tog på sig de *mångas* synd och blev *ett* med dem, så betyder vårt dop att vi, *de många*, införlivas med honom och bliva *ett* med honom.

När Kristi kyrka på hans uppdrag döper människor, så är det i verkligheten Kristus själv som döper. Dopet är icke en mänsklig gärning, varken den människas, som förrättar dopet, eller den människas, som mottar dopet, utan det är en gudomlig gärning, en gärning av honom »som döper med Helig Ande». »I *en* Ande äro vi alla döpta till *en* kropp» (1 Kor. 12: 13). Genom dopet äro vi lemmar i Kristi kropp, eller – för att anknyta till Joh. 15 – inympade som grenar i det sanna vinträdet, Kristus. Det kristna dopet är ett dop *eis Christon* eller *eis to onoma Christou*. Dopet är icke blott ett intentionalt, utan ett reallt införlivande med Kristus. Att vara döpt till Kristus Jesus och till enhet med honom betyder att vara döpt till *delaktighet i hans död*. »Vi alla som hava blivit döpta till Kristus Jesus, vi hava blivit döpta till hans död» (Rom. 6: 3). Liksom

Jesu eget dop var riktat fram emot hans död, så är det kristna dopet i första rummet ett dop till delaktighet i hans död. Så kan aposteln Paulus tala om det kristna dopet helt enkelt såsom »dopet till döden», genom vilket vi ha blivit begravna med Kristus (Rom. 6: 4). Men vidare betyder dopet *delaktighet i hans uppståndelse*. »Ty om vi hava vuxit samman med honom genom en lika död, så skola vi ock vara sammanvuxna med honom genom en lika uppståndelse» (Rom. 6: 5). Sammanvuxna (σύνφυτοι) med honom, förenade med honom till en kropp — detta är dopets mening.

Det liv som har sin utgångspunkt i dopet är ett liv »i Kristus». Att vi genom dopet äro infogade i honom, att vi äro lemmar i Kristi kropp, betyder att vad som skett med honom som är huvudet och förstlingen också gäller oss. Kristi död *är* vår död, Kristi uppståndelse *är* vår uppståndelse: »I haven blivit begravna med honom i dopet; I haven ock i dopet blivit uppväckta med honom, genom tron på Guds kraft, hans som uppväckte honom från de döda» (Kol. 2: 12); »allt i enlighet med den väldiga styrkas kraft, varmed han har verkat i Kristus, i det att han uppväckte honom från de döda» (Ephes. 1: 19) — denna Guds väldiga makt applicerar Gud i dopet på oss och gör oss delaktiga av allt vad som skett med Kristus och av allt vad han, den ene, vunnit för oss, de många. Dopet är en Guds gärning, Guds väldiga gärning, och icke vår egen gärning. Dopet är den treenige Gudens nådefulla handlande med oss, »icke på grund av rättfärdighetsgärningar som vi hade gjort, utan efter sin barmhärtighet, genom ett bad till ny födelse och förnyelse i den helige Ande» (Tit. 3: 5). Vi *bliva* döpta. Det är något som sker med oss, icke något som vi själva göra. Och det som sker med oss är att vi bli införlivade med Kristus, att vi bli hans egna och icke längre våra egna: »Nu lever icke mer jag, utan Kristus lever i mig» (Gal. 2: 20).

Det liv som har sin utgångspunkt i dopet är ett liv »i Kristus». Men dopet är något vida mer än blott en utgångspunkt. Det är icke så att dopet är begynnelsen och utgångspunkten för något annat, som följer efter och avlöser dopet. Varje betraktelse av dopet såsom något blott momentant, som äger rum vid en viss tidpunkt och sedan är förbi, är förfelad. Dopet täcker över hela vårt mänskliga liv. Liksom Jesu eget dop bär också det kristna dopet en universell och eskatologisk prägel. Liksom Jesu dop anteciperande i sig inneslöt hela hans liv och »fullbordades» först i hans död och uppståndelse, så anteciperar vårt dop hela vårt liv fram till dödens dag. Hela vårt kristna liv, både med hänsyn till tiden och till dess innehåll, ligger inneslutet i det som Gud handlade med oss i dopet. Det är detta som gör, att Pauli etik väsentligen är en »dopetik». I hela vårt liv gäller det att blott förverkliga det som blev oss givet i dopet. I dopet »hava vi dött från synden, huru skulle vi ännu kunna leva i synden» (Rom. 6: 2). Dopet förverkligas därigenom att vi dagligen dö med Kristus, dö

bort från synden, och därigenom att vi dagligen uppstå med honom, dagligen förnyas i det nya livet i Kristus. Och det som på ett anteciperande sätt och såsom en »underpant» är oss givet i dopet, »fullbordas» först på uppståndelsens dag. I dopet sker det att mitt lilla liv blir taget in i Guds väldiga frälsningshistoriska verk och tillsammans med detta går mot sin eskatologiska fullbordan vid Kristi parusi.

V.

Att vara döpt betyder att vara kallad till *tjänst*. Jesus Kristus, »Herrens lidande tjänare» levde icke för sig själv utan för de många och för att tjäna dem — »Människosonen har ju kommit, icke för att låta tjäna sig utan för att tjäna». När han genom dopet införlivar en människa med sig, så sker det för att också hon icke skall leva för sig själv, utan bli en tjänare, vilkens liv skall vara tjänst och ingenting annat än tjänst. Jesus Kristus, »Herrens lidande tjänare» var lydig intill döden. När han genom dopet införlivar en människa med sig, så sker det, för att hela hennes liv skall bli ett lydnadens liv. Detta innefattar i sig tre ting: 1. att leva för Kristus, 2. att leva för hans kyrka, 3. att leva för världen. I grunden äro dessa tre ett, och de ligga alla inneslutna i dopet.

1. *Att vara döpt är att leva i Kristus och för Kristus.* Det naturliga människolivet är att leva blott för sig själv. Men det själviska, gudsfrånvända livet är ställt under fördärvets makter, under syndens och dödens herravälde. Människan kan icke leva blott för sig själv utan att därigenom förstöra både sitt och andras liv. Det var för att befria oss från detta som Kristus utgav sig själv i döden, den ene rättfärdige för de många syndarna. I 2 Kor. 5: 14 heter det: »En har dött för alla, alltså hava de alla dött». Kristus dog på korset; genom dopet bli vi införlivade med honom och delaktiga av hans död; genom dopet ha vi dött med honom. Dopet betyder, att Kristus drar oss in i sitt frälsningsverk. Av naturen lemmar i »syndens kropp» (Rom. 6: 6) och i »dödens kropp» (Rom 7: 24), ryckas vi genom dopet ut ur detta sammanhang och insättas som lemmar i »Kristi kropp». Detta betyder att vi icke längre tillhöra oss själva utan honom. Därför fortsätter det anförda stället ur 2 Kor. 5 med följande ord: »han har dött för alla, på det att de som leva icke mer må leva för sig själva, utan leva för honom som har dött och uppstått för dem (v. 15). Dopets frukt är lydnadens tjänst. Att vara döpt är att ha fått en ny Herre, att stå i Kristi tjänst. Men att tjäna Herren är att tjäna hans kyrka och att tjäna världen.

2. *Att vara döpt är att leva i Kristi kyrka och för Kristi kyrka.* Genom dopet äro vi införlivade med Kristus, lemmar i »Kristi kropp». Men »Kristi kropp» är hans kyrka. Den döpte är icke längre blott en enskild människa, utan en lem i kyrkan. Genom dopet infogas den ena stenen efter den andra i Herrens tempel-

byggnad, den ena lemman efter den andra i Kristi kropp. Alla dessa lemmar stå i omedelbar förbindelse med Kristus, som är huvudet. Från honom »hämtar hela kroppen sin tillväxt». Men i förhållande till varandra och till helheten har också varje lem sin särskilda tjänande och stödjande funktion att fylla. Alla döpta äro kallade att utföra ett tjänande verk, ett *ergon diakonias* inom kyrkan »till uppbyggande av Kristi kropp» (Efes. 4: 12). På arten av deras tjänst och insats kan det bero om tillväxten befordras eller hämmas: »i det att kroppen sammanslutes och får sin sammanhållning genom det bistånd var led giver, med en kraft som är avmätt efter varje särskild lems uppgift» (Efes. 4: 16).

3. *Att vara döpt är att leva i världen och för världen.* Att vara döpt betyder att vara uttagen från världens makter och insatt såsom lem i Kristi kropp. Den döpte har sitt medborgarskap i himmelen (Fil. 3: 20), och manas därför att hava sitt sinne vänt till det som är därovan, icke till det som är på jorden (Kol. 3: 1 ff.). Ofta har man inom kyrkan tolkat detta så, att den kristne borde vända sig bort från de jordiska uppgifterna, ha så litet som möjligt med världen att göra, samt att kyrkan så mycket som möjligt borde avsöndra sig från världen. Dopet säger oss raka motsatsen. Kristi verk gäller världen, och Kristi konungavälde, som blivit honom givet av Fadern, gäller världen. Emedan all makt i himmelen och på jorden är given åt honom, lyder hans befallning: »Gån fördenskull ut» — *ut* i hela världen. Detta uppdrag gäller kyrkan, och det gäller var och en döpt. Överallt i världen, där det finns plats för tjänst, är den döptes plats, ty han liksom hans Herre är *tjänaren*. Just i världen har han sin genom dopet givna uppgift. Så står dopet såsom ett värn mot all kyrklig introversion och isolation och rjer även här sin universella och eskatologiska innebörd.

VI.

Ända till denna punkt ha vi koncentrerat framställningen kring frågan om *dopets centrala innebörd* och gjort det i närmaste anslutning till Skriftens vittnesbörd. Många andra aspekter kunna anläggas på dopet, och det som här givits är alltså icke någon fullständig doplära. Avsikten med att linjen, såsom det här skett, dragits från Johannesdopet över Jesu dop och till det kristna dopet i dess betydelse för kyrkan och den enskilde döpte och hans tjänst i kyrkan och världen, har varit att därmed lägga en grundval, på vilken ett fruktbart samtal kan äga rum mellan de olika konfessionella uppfattningarna om dopet och så att vars och ens legitima angelägenhet kan komma till sin rätt.

I sitt »Memorandum on the Unity of Baptism» framhåller The Subcommittee on Baptism (New Haven 1957) med rätta: »The first problems which must be solved before any real progress is possible have to do with the nature of baptism

itself. There seems to be no point in trying to determine what baptism can mean for the unity of the Church until we know what we really have in mind when we talk about baptism.» Det är samma övertygelse som ligger bakom uppbyggnaden av den här givna framställningen av dopet med dess koncentration kring frågan om dopets primära och centrala mening. Vi ha blott gått ännu ett steg längre än the Subcommittee, som vid talet om dopets mening närmast synes tänka på den enskilda dopaktens mening (jfr slutorden i »Memorandum»: »until we have begun to achieve this clear understanding of the nature of the *baptismal act* itself»). Ty det är icke möjligt att bestämma dopaktens innebörd som akt utan att först hava klargjort dopets innebörd och funktion i det frälsningshistoriska sammanhanget.

På denna basis — och i den mån vi härmed nått fram till en gemensam syn på dopets centrala frälsningshistoriska mening — synes det nu möjligt att åstadkomma ett samtal mellan de skilda dopuppfattningarna, så att de verkligen kunna mötas på gemensamt plan. Mot den här givna bakgrunden blir det nämligen klart, att det vid uppgörelsen mellan de olika dopuppfattningarna icke är fråga om motsatsen mellan något restlöst riktigt och något restlöst falskt, utan att de skilda uppfattningarna vardera ha en legitim angelägenhet, som måste tillgodoses, och att det inom vardera uppfattningen föreligger risker, som måste övervinnas. Vi stanna här vid den historiskt största kontroversiella frågan: frågan om barndopet.

Under det att de flesta kyrkosamfundet i regel meddela dopet i form av barndop, ställa sig baptisterna avvisande till detta och hävda att dopet endast får meddelas åt vuxna, vilka före dopet avlagt bekännelse om sin tro på Kristus (»believer's baptism»). Vad frågan här innerst gäller är förhållandet mellan dopet och tron. Att de båda oskiljaktigt höra samman erkännes av alla. Likaså torde alla erkänna att dopet är en Guds gärning och icke vår egen.

När kyrkan döper barn, så kommer därmed till klart uttryck, att det är Gud som handlar med människan i dopet. Det är icke människan som genom någon sin gärning eller genom sin tro insätter sig själv i Kristi kropp, utan hon blir upptagen däri genom Guds nådefulla handlande. Men syftet med att hon sålunda insättes i Kristi kropp förverkligas blott om hennes fortsatta liv blir ett liv »i Kristus», ett liv i tron på honom. Risker med denna form av dop är att man lätt kan betrakta dopet såsom en momentan, avslutad handling och glömma att dopet omfattar hela livet och förverkligas endast i ett liv i tro och lydnad. Inom skilda kyrkosamfund, som praktisera barndopet, har dopet ofta handlagts på ett oansvarigt sätt, som kunnat gynna den föreställningen, att dopet endast vore en utvärtes rit. Gentemot detta står den baptistiska dopuppfattningen såsom en manare att taga den personliga och etiska sidan av dopet på fullt allvar,

och kan därigenom bli en indirekt anledning för kyrkan att besinna sitt ansvar mot dem hon döper.

När de baptistiska samfunden hävda »believer's baptism», så kommer det personliga ansvaret inför dopet till klart uttryck. Risken med denna uppfattning är att den lätt kan framkalla den föreställningen att dopet väsentligen är en människans egen handling, hennes bekännelse- och lydnadshandling, och att därigenom det verkligen väsentliga i dopet, Guds gärning, blir undanskymt. Också i själva termen »believer's baptism» ligger en risk, nämligen att tron uppfattas som en mänsklig prestation, som måste vara förhanden såsom förutsättning för dopet. I så fall förskjutes tyngdpunkten från Guds handlande i dopet till människans dopet föregående avgörelse och omvändelse. Men om dopet blott betraktas som människans bekräftelse av sin omvändelse, blir det tömt på sitt väsentliga innehåll. Gentemot detta står »barndopet» såsom en manare att taga *Guds* handling i dopet på fullt allvar.

Genom att fördjupa oss i dopets centrala mening och frälsningshistoriska innebörd kunna vi få hjälp icke blott att förstå vad som är den andres angelägenhet, utan också hämta lärdom därav till fördjupning av den egna synen på dopet. Detta bör vara målet för våra ekumeniska överläggningar: att med varandras hjälp tränga allt djupare in i den kristna trons rikedom.

Guds pedagogi hos Irenaeus

Tanken på en gudomlig pedagogi brukar vanligen återföras på Origenes. Hos denne hör den som bekant samman med hans eskatologi. Om målet är alltings återställelse, måste på något sätt syndafallet och det onda kunna förklaras som ett led i Guds världsplan. Gud är ej syndens orsak. Denna ligger i stället i människans fria vilja, genom vilken människan fått möjlighet att vända sig bort från Gud. Gud förutser det onda, men han hindrar det ej, ty han vill ej beröva människan hennes frihet. Och med friheten är fallets möjlighet given. Gud hade kunnat skapa människan fullkomlig, likaväl som han efter fallet hade fullständigt kunnat taga bort det onda och inplantera dygd. Men detta strider mot dygdens väsen. Dygden förutsätter en fri vilja.¹ Origenes delar de äldre kyrkofädernas från Aristoteles² hämtade tanke, att beröm och klander endast kan riktas mot handlingar utförda av fri vilja. Fri vilja i betydelsen av fri självbestämmanderätt är därför en nödvändig förutsättning för dygden. Då syftet med Guds skapelse är fria, dygdiga väsen, är det emot Guds vilja, både att skapa väsen som med nödvändighet (och ej av dygd, d. v. s. fritt och av eget val) äro goda och att med våld tvinga dem som fallit att återvända.³ Origenes nöjer sig emellertid ej med att enbart bruka friheten som förklaring till det ondas uppkomst. Han låter i stället friheten, fallet och återförandet till förverkligande av den ursprungliga skapelseplanen ingå som led i Guds fostran. Allt i världen, både gott och ont, är nämligen genom Guds vishet så ordnat, att det blir till nytta för Hans syften.⁴ Gud har ej skapat det onda. Men han brukar det för sina syften. Det är därvid framförallt två synpunkter Origenes använder för att belysa Guds pedagogi. Den ena utgår från tanken att motsatser inbördes betinga varandra. Kunskapen om det onda ses som en förutsättning för kunskapen om det goda. Vem vet att ljuset är gott, som ej lärt känna nattens mörker? Vem uppskattar honungens sötma, om han ej förut smakat det bittra? Det goda framträder bättre som kontrast mot det onda, dygden mot bakgrund av lasten.⁵ Till detta kommer tanken, att all dygd bör övas. Kristi kämpar behöva en motståndare. Utan motstånd ingen kamp, utan kamp ingen belöning och ingen seger.⁶ Om det onda undertrycktes, skulle dygden ej möta motstånd, men då skulle den ej heller

¹ Contra Cels. IV. 3—4.² Aristoteles, Eth. Nic. 1113 b 6 ff.³ De Orat. 29. 15.⁴ Hom. in Num. 14. 2.⁵ Hom. in Num. 9. 1; in Gen. 1. 10.⁶ Hom. in Num. 13. 7.

kunna framträda i all sin glans, den skulle sakna ära och beprövad fasthet. Ty en dygd som ej härdats och prövats är ej någon dygd.⁷ Kampen är en förutsättning för växandet, vilket som vi skola se, intar en central plats i den kristnes liv. Origenes anför därvid Matt. 11: 12 om himmelriket som människor rycker till sig med våld.⁸ Hur hade det gått, frågar Origenes, om Gud hindrat djävulen från att synda? Den troende skulle då förlorat möjligheten att kämpa mot hans anfall och skulle ej kunnat erövra segerkransen som Paulus talar om i 2. Tim. 2: 5, och himmelriket skulle ej ha erjudits honom. Att märka är emellertid att Origenes här i första hand tänker på förhållandet mellan ont och gott, mellan onda och goda i världen, och ej så mycket på den enskildes erfarenhet av sin synd. Gud brukar det onda i det godas tjänst, i det Han använder det till fostran av de troende.⁹

Det svåra som Gud låter träffa människan, kan emellertid ej endast tjäna till att för henne klargöra skillnaden mellan ont och gott och att härda henne i kampen. Det kan också avslöja för henne hennes verkliga tillstånd.¹⁰ Därmed komma vi in på Origenes andra synpunkt. Själen får genom fallet lära sig inse sin svaghet och sitt beroende av Gud. Den som ej först insett sin svaghet och sjukdom, begriper ej att han bör söka läkare. Eller den som ej först lärt känna, hur livsfarlig hans sjukdom är, känner ej någon tacksamhet mot läkaren, för att han blivit frisk. På samma sätt är det med själen. Om den ej först lärt känna sina laster och synder och öppet bekänt dem, kan den ej renas och förlätas, och ej heller kan den då inse, att allt den äger, det äger den genom Guds nåd. Synden består däri, att själen anser det Gud ger den som sitt eget goda och därigenom fylles av högmod, vilket blir till dess fall. På detta sätt föll ju djävulen. Guds hemligheter uppenbaras för de ödmjuka, och dem lär Gud, att de ej genom egna dygder, utan genom Guds nåd och barmhärtighet, fått del i saligheten. Gud, som förutser allt och känner det fördolda i hjärtat, tillåter i sin stora långmodighet den i hjärtat fördolda synden att träda fram i ljuset för att därigenom övervinna synden och bota den som faller.¹¹ Syndens bitterhet och straffets fostran tjänar till att lära människan hennes beroende av Gud. Det är följaktligen just mot bakgrunden av förlåtelsen, som lärdomen om högmodets och självtillräcklighetens fara ges. För att stävja högmodet tvingas Gud emellertid ibland att dröja med förlåtelsen, på det att ej människan, om hon erhåller förlåtelsen för snart och för lätt, skall återfalla i sitt högmod. Också däri visar sig Guds fostran.¹²

Medan Guds fostran från den nu behandlade aspekten närmast tar sikte på att lära människan nödvändigheten av att aldrig vika från Gud, framträder en annan

⁷ ib. 14. 2.

⁸ Hom. in Num. 7.5.

⁹ Hom. in Num. 14. 2.

¹⁰ De Princip. III. 1. 12. Jfr De Orat. 29. 17 f.

¹¹ De princip. III. 1. 12—13.

¹² De princip. III. 1. 17.

aspekt därav, när vi se på en annan central tanke hos Origenes, nämligen uppfattningen av det kristna livet som ett ständigt växande. I detta växande framträder Guds fostran av människan till allt större fullkomlighet. Nödvändigheten av växande framträder omedelbart vid skapelsen av de fria andarna. Eftersom dessa äro skapade, m. a. o. ej ha sin tillvaro genom sig själva, äro de med nödvändighet föränderliga. Dygden äga de ej av naturen utan som en Guds gåva. Den är ej något deras eget eller något evigt, utan den är dem given av Gud. Men allt som är givet kan ökas eller minskas. Den medskapade friheten har gett föränderlighet, och denna kan blott ske i två riktningar, antingen ett växande till ökad likhet med Gud eller ett avtagande i fråga om denna likhet och därmed fall. Guds avsikt är det förra. Men då den medskapade fullkomligheten ej är något som tillkommer de skapade andarna i sig, kan den också förloras.¹³

Växandet gäller emellertid ej bara ursprungsstadiet, utan karakteriserar både Guds handlande i historien med den fallna skapelsen och Hans handlande med den enskilda kristna människan. I förra fallet framträder det som en Guds pedagogi i den meningen, att Gud leder mänskligheten framåt steg för steg. Han är i sig ren kärlek. Men detta är en hemlighet, som människan ej tål att genast få uppleva. Människan är i Guds ögon ett barn, och Gud måste därför ackommodera sig härefter och tala till henne på samma sätt som till ett barn.¹⁴ Gud får ej för tidigt uppenbara sin godhet, ty då finnes det risk för att människorna missbruka den. Guds handlande i uppenbarelsehistorien är därför pedagogiskt. I Gamla Testamentet framträder Gud med en stränghet som är motiverad av pedagogiska skäl. Vi visa ej barnet en sträng uppsyn, emedan vi hysa motsvarande känslor, utan av förnuftiga skäl. Om vi enbart visade barnet kärlek och ej förändrade oss för att på något sätt tillrättavisa det, skulle vi göra det sämre och orsaka dess fördärv. På motsvarande sätt framträder Gud vred för att förbättra människorna.¹⁵

Guds pedagogi framträder vidare, när han efter sändandet av lagen sänder Kristus. Människorna äro för svaga för att se det gudomliga ljuset direkt, och därför framträder det gudomliga i en människa. Därtill kommer att Kristus anpassar sig efter varje människas förmåga att mottaga Honom. Men syftet är att efterhand leda människan fram till djupare insikt. Origenes kan skilja på olika stadier bland de kristna. Han nöjer sig ej endast med utvecklingen från tro till gnosis.¹⁶ Bl. a. skiljer han mellan avbild och likhet, imago och similitudo. Han utgår från att i Gen. 1: 27–28 endast imago omtalas, och tolkar detta så att människan i skapelsen erhöi Guds avbild, men den fullkomliga likheten skulle hon

¹³ De Princip. II. 9. 2.

¹⁴ Hom. in Jer. 18. 6; 18. 15. CGS. Origenes 3. p. 160: 10 ff.; p. 173: 26 ff.

¹⁵ ib.; Hom. in Num. 16. 3.

¹⁶ Hom. in Num. 9. 9; 12. 3.

uppnå först i fulländningen genom egen strävan. *Imago dei* utgör därvid förutsättning för och möjlighet till fullkomning. Som belägg citeras även 1 Joh. 3: 2.¹⁷ Växandet är hos Origenes utan slut. Ju mera människan får lära känna Gud, dess mera inser hon Hans outgrundlighet och ofattbara karaktär. Det är ett oavbrutet framåtskridande till allt högre fullkomlighet.¹⁸

De här anförda tankarna hos Origenes brukar vanligen förklaras genom hänvisning till inflytande från icke kristet håll. Tanken att Gud i pedagogiskt syfte förställer sig, återförs på Maximus av Tyrus och rabbinskt inflytande. Hela pedagogitanken anses vara grekisk till sitt ursprung.¹⁹ En intressant fråga är emellertid, om vi ej här ha att göra med tankar som — visserligen i något olika utformning — dock ändå kunna återföras både på bibeln och filosofien. Denna fråga återkommer med än större intensitet, om man från Origenes går tillbaka till Irenaeus. Origenes tankar om den gudomliga pedagogien och världsplanen ha närmast refererats för att bilda bakgrund och jämförelse för en liknande syn hos Irenaeus. Är det nu så, att vi hos både Irenaeus och Origenes ha likartade tankar rörande den gudomliga frälsningsplanen, måste man fråga sig om vi inte här stå inför en fornkyrklig tradition, och om inte denna i så fall har icke blott filosofisk utan även biblisk proveniens.

Vi skola först stanna inför några centrala tankegångar hos Irenaeus och därefter närmare diskutera deras principiella innebörd och betydelse. Vi kunna då taga vår utgångspunkt i teodicé- och predestinationens problemen. Det är ju dessa som ligga bakom tanken på en gudomlig pedagogi. Gnosticismen och Marcion kännetecknas av att de på dessa frågor söka ge ett svar, som måste avvisas av den kristna kyrkan. Irenaeus uttalanden om predestinationen och det ondas uppkomst äro därför präglade av hans kamp med gnostikerna.

Irenaeus utgår från att Gud med sin vilja och genom sitt Ord skapat världen. Detta betyder att han ordnat och förutbestämt allt däri på ett sätt som för oss är utsägligt och outgrundligt. Detta innebär för Irenaeus, att Gud skapat världen i enlighet med den mönsterbild han gjort sig. Gud planerade, och världen blev till efter planen.²⁰ Irenaeus utnyttjar den platoniska tanken på idéerna som mönsterbilder vid världstillblivelsen. I medelplatonismen utvecklas denna tanke så, att idéerna uppfattas såsom tankar hos gudomen.²¹ Irenaeus använder sig nu

¹⁷ De Princip. III. 6. 1.

¹⁸ Hom. in Num. 17. 4.

¹⁹ Jfr Danielou, *L'Origène*, Paris 1948, p. 276; Hal Koch, *Pronoia und Paideusis*, *Arbeiten z. Kirchengeschichte*, 22, Berlin 1932, p. 310.

²⁰ »ipse in semetipso secundum id, quod est inerrabile et inexcogitabile nobis, omnia praedestinationis fecit quemadmodum voluit;», A. H. II. 2. 4. »ipse fecit eum talem, qui talem quidem mente conceperat», ib. 3. 2. Vid citering av Irenaeus' huvudarbete *Adversus haereses* följa vi Stierens utgåva vad beträffar ställangivelse, Harveys i fråga om direkta citat.

²¹ Albinus, *Didascalica*, ed. C. F. Hermann, p. 163, 13.

av denna tanke, ej för att finna en rationell förklaring till världens uppkomst, utan för att kunna belysa att världen såsom en Guds skapelse ej kan vara ond och ej resultat av ett syndafall eller okunnighet.²² Världen är i stället en skapelse värdig Fadern. Detta innebär att världen vittnar om Gud som sitt upphov. Irenaeus tänker därvid i första hand på världsordningen, vilken uppenbarar »ordnaren».²³

Det är givet att en dylik grundsyn egentligen ej tillåter, att något sker i världen som ej kan härledas ur Guds välvisa försyn och allvisa planerande. Om just ordningen i världen skall vittna om det planerade mönstret hos Gud, får där ej finnas något som bryter detta mönster. Mot allt dylikt kunna riktas de argument Irenaeus själv brukar gentemot gnostikernas lära om den synliga världen som skapad genom felsteg och okunnighet. Ansvaret måste då falla, säger Irenaeus, ej på demiurgen, utan på den som tillät det hela att ske. Skedde det hela utan allfaderns tillstånd och gillande, då finns det någon annan mäktigare än denne. Om åter allfadern ej gillade det, men ändå tillät det hela att ske, kunde han antingen förhindra det eller ej. Kunde han ej förhindra det, är han svag och kraftlös. Kunde han förhindra det, då är han en hycklare, emedan han visserligen ej samtycker till skapelsen i fråga, men ändå låter det ske som om han samtyckte därtill.²⁴ Irenaeus framför här ett i teodicédebatten välkänt argument.²⁵ Tillämpade man det på kristet område, skulle det innebära att Gud antingen ej kunnat hindra syndafallet — då är Han ej allsmäktig — eller också har Han kunnat men ej velat — då är Han moraliskt bristfällig, eftersom han tillåter sådant som är emot Hans vilja. Om Irenaeus som teolog på sig själv tillämpar de synpunkter han anför gentemot gnostikerna, m. a. o. om han är konsekvent, måste han finna en sådan lösning på syndafallet och det onda, att dessa ej inkräkta på Guds allmakt eller godhet.

Hur ställer sig då Irenaeus till frågan om syndafallet och det onda i världen? Principiellt måste man säga, att hans svar är undvikande. Som bekant avvisar han — därtill föranledd av gnostikernas spekulationer och diverse teodicéer — alla försök att spekulativt söka nå visshet i frågor, som gå utöver människans förmåga. Vårt forskande och frågande skall begränsas till den synliga skapelsen och det som otvetydigt och klart utsäges i Skriften.²⁶ Människan skall ej genom frågande hamna i förklaringar, som gå emot den fasta och sanna kunskapen om

²² A. H. II. 3. 2.

²³ A. H. II. 9. 1.

²⁴ II. 5. 3.

²⁵ Det har först framförts av Epicurus. Jfr nedan s. 98.

²⁶ »Habentes itaque regulam ipsam veritatem et in aperto positum de Deo testimonium, non debemus per questionum declinantes . . .», A. H. II. 27. 1.

Gud. Vårt frågande skall inriktas på Guds hemligheter och Hans frälsningsordning, och lösningen av frågorna skall sökas i Skriften. Skriften ger oss emellertid ej svar på alla frågor. Vanligtvis tolkar man Irenaeus i detta sammanhang så, att Skriften ej innehåller svar på alla frågor.²⁷ Vi få nöja oss med vad Gud där uppenbarat. Att detta är hans mening, framgår emellertid endast av det exempel han anför: Vad Gud gjort före världens skapelse, därom ger ingen skrift besked. I sitt direkta svar utgår han emellertid från en annan tankegång, enligt vilken Skriften är fullkomlig, emedan den talats av Guds Ord och Hans Ande, och därför är helt andlig. Människan är däremot ofullkomlig och mindre än Guds Ord och Ande och förmår ej intränga i det andliga och himmelska.²⁸ Orsaken till Irenaeus' negativa attityd är därför dubbel, dels människans ofullkomlighet, som består i att hon såsom skapad ej har insikt i Guds väsen och avsikter och ej förmår till fullo fatta innebörden i uppenbarelsen, dels att Skriften ej ger svar på alla frågor. Till de spörsmål, vilka avfärdas som outgrundliga för människan, hör nu också syndafallet. Vi veta ej, varför några skapelser, då dock alla blivit skapade av Gud, överträda Hans vilja, medan andra — flertalet — förbli Honom trogna. Vi veta ej vilken natur de ena resp. de andra ha.²⁹ Irenaeus tänker tydligen ej bara på Adams fall, ej heller endast på människors fall i allmänhet utan innefattar i utsagan även änglarna. Därpå tyder ett senare uttalande.³⁰ Orsaken till att vissa människor och änglar ha en sådan natur, att de falla, förtäljer ej Skriften. Däremot säges uttryckligen att den eviga elden är beredd åt de olydiga, och likaså lär Skriften att Gud vetat allt i förväg och i förväg berett straff för olydnaden. Irenaeus lär den dubbla utgången.

Därmed synas alla frågor vara avfärdade. Irenaeus intar därvid en helt annan position än Justinus. Denne framhåller, att om man som svar på en fråga säger: Gud har velat det så, visar man endast att man ej har något svar på frågan.³¹ Justinus fordrar besked. Irenaeus är medveten om faran av att söka ge svar på frågor, som ej hämtats ur Skriften utan från samtida filosofi. Teologiens vanliga väg i fornkyrkan och medeltiden har varit Justinus'. Först med Luther kommer en inställning som liknar Irenaeus'.

Undersöker man närmare vad Irenaeus faktiskt säger om världen och synden, finner man emellertid att han ej visar samma restriktivitet, som han rent principiellt ger uttryck åt i kampen mot gnostikerna. Irenaeus är övertygad om att denna värld såsom skapad av Gud är välordnad och skön.³² Allt däri är med vis-

²⁷ Jfr t. ex. G. Wingren, *Människan och frälsningen enligt Irenaeus*, Lund 1947, s. 30.

²⁸ A. H. II. 28. 2-3. I fråga om tolkningen av de dunkla ställena i skriften anvisar Irenaeus en metod som erinrar om Luthers. Parablerna och det dunkla skall förklaras genom det tydligt och klart utsagda. Jfr II. 10. 1; 27. 1; 28. 3.

²⁹ A. H. II. 28. 7.

³¹ Dial. 28. 1.

³⁰ Jfr IV. 37. 6.

³² A. H. II. 2. 1.

het ordnat av Gud. Varje enskilt ting däri är känt av Gud, och intet sker däri som är tillfälligt och som inte äger något av Gud förutsett syfte.³³ Visserligen förmår människan med sitt ändliga och ofullkomliga intellekt ej genomskåda och ange orsakerna till varje ordning och varje skeende.³⁴ Men det är för Irenaeus en trossats, att allt i världens skeende bestämmas av Gud. En förklaring till olikheterna i världen ges ock. Irenaeus anför den även i antik filosofi brukade tanken, att olikheterna i världen sedda som totalitet bilda en harmoni, men att tingen sedda var för sig äro varandra motsatta. Irenaeus använder bilden av olika toner i en zittra, som var för sig äro många och motsatta men som dock tillsammans bilda en vacker melodi.³⁵

Om nu Irenaeus, som å ena sidan betonar att vi ej känna naturen eller orsaken till naturen hos dem som överträda Guds vilja, å den andra hävdar att varje tings väsen är ett resultat av Guds vilja,³⁶ synes resultatet ändå bli att naturen hos dem som fallit på något sätt återgår till Gud själv. En undersökning av hur Irenaeus ser på Adam och människans fall, ger även belägg härför.

Vi föras därmed till några centrala avsnitt i slutet på fjärde boken av *Adversus Haereses*, där Irenaeus behandlar frågan om människans fria vilja och dess konsekvenser. Gud har skapat människan med fri vilja, för att hon utan tvång skall kunna följa Guds vilja. Gud vill ej tvinga någon med våld. Därför har Han gett både änglar och människor makt att välja (*potestatem electionis*), för att de som lyda med full rätt skola besitta det goda, vilket visserligen givits av Gud men bevarats av dem.³⁷ Irenaeus anser alltså, att Gud i skapelsen givit människorna ett gott, men att det sedan är deras sak att bevara detta, vilket sker genom lydnad mot Gud. Detta förmå de, genom att de av Gud fått makt att välja lydnaden. Denna makt att välja innebär emellertid också möjlighet att vägra Gud lydnad och därmed förlora det goda som Gud i skapelsen skänkt människan. Det av Gud erhållna goda bevaras genom att man gör det goda, och förloras genom att man icke gör det. Det förra belönas, det senare bestraffas av Gud. Irenaeus åberopar sig härvid på Paulus i Rom. 2. 4 f., där denne lär en dom efter gärningar.

Skulle människorna däremot av naturen — och alltså ej genom sitt fria handlande — vara goda resp. onda, funnes det ej någon möjlighet till vare sig beröm eller tadel. Från denna etiska grundprincip, vilken vi redan berört i samband med Origenes, kan Irenaeus ej vika. Men nu ha alla människor fått samma natur och kunna antingen behålla och göra det goda eller kasta det ifrån sig och icke göra det. När det nu redan hos människor, som förstå sig på lag och rätt, anses

³³ II. 25. 1; 26. 3.

³⁴ ib. 25. 3.

³⁵ ib. 25. 2; 10. 1.

³⁶ Jfr även A. H. II. 30. 9.

³⁷ A. H. IV. 37. 1.

riktigt att fördela beröm och klander efter denna princip, hur mycket mera gäller den då icke hos Gud, betonar Irenaeus. Då människan alltså är fri, och då det står i hennes egen förmåga att göra det goda, leder Gud henne endast med sitt råd och förmanar, men tvingar henne ej. Detta visar sig bl. a. i de parentetiska avsnitten i Skriften. Om människan ej ägde förmåga att göra eller låta, varför skulle då Herren förmanat oss att göra somligt och avstå från annat.³⁸ Överhuvud är för Irenaeus människans utrustning med en fri vilja en följd av att hon är skapad till Guds avbild. Hon har en fri vilja liksom Gud.³⁹

Människans frihet låter Irenaeus ej endast gälla hennes gärningar utan också tron själv.⁴⁰ Gud låter människans tro vara hennes egendom på samma sätt som den fria viljan. Tron beror på människans fria instämmande. Som belägg anför Irenaeus bl. a. Jesu ord till Jerusalem, Matt. 23: 37—38.

Det skulle av dylika uttalanden kunna synas som om Gud, enligt Irenaeus, efter skapelsen får nöja sig med att rätta sitt handlande efter människans. Människan avgör själv sitt öde, och Guds handlande beror på förutvetande om hur människan kommer att handla. I några fall kunna Irenaeus' tankar gå i denna riktning, såsom när han behandlar frågan, varför Gud förhärdade Faraos. Gud vet allt i förväg, och överlämnar därför dem, om vilka Han vet att de ej skola tro, till deras otro och lämnar dem i det mörker de själva ha utvalt. Så gör Han också med Faraos.⁴¹ Guds handlande beror här alltså på Hans förutvetande. Det samma gäller, när Gud dömer vissa till den eviga elden. Även detta beror på Hans förutvetande.⁴² Vilka som skola bli räddade, resp. fördömda, är från begynnelsen bestämt hos Gud.⁴³

I dessa tankar om människans fria vilja och predestinationen skiljer sig ej Irenaeus nämnvärt från tidigare tradition i fornkyrkan. Man lär allmänt att människan av Gud fått en fri vilja, och att Guds utkorelse och förkastelse beror på Hans förutvetande.⁴⁴

Det vore emellertid att missförstå Irenaeus, om man trodde, att Guds handlande enligt hans åsikt i första hand är bestämt av ett förutvetande om vad människan i sin fria vilja väljer, Gudslydnad eller bortvändhet. Det vore fel att tro, att Gud vore för svag, så att Han ej kunde genomföra sin vilja. Då borde Han varken ha skapat änglar sådana att de kunde synda mot Honom, eller människor sådana att de genast blevo otacksamma.⁴⁵ Nej, Gud har skapat människorna sådana som de äro i avsikt att nå vissa mål och i fullt medvetande om riskerna. Människan har av Gud utrustats med förstånd och vilja, för att hon

³⁸ A. H. 37. 2—3.

³⁹ A. H. IV. 4. 3; 37. 4; 38. 4.

⁴⁰ ib. 37. 4.

⁴¹ A. H. IV. 29. 2.

⁴² A. H. IV. 39. 4.

⁴³ IV. 28. 2.

⁴⁴ Jfr Justinus Dial. 141. 2; Hermas, Sim. 8. 6. 2.

⁴⁵ A. H. IV. 37. 6.

skall kunna inse det goda som något behagligt och gemenskapen med Gud som värdefull. Gott för människan är enligt Irenaeus endast det som hon inser som sådant och strävar efter. Ägde man det goda av naturen och ej genom sin egen vilja, hade man det av sig själv och ej genom eget val. Då skulle man varken kunna inse det goda som ett gott eller njuta det.⁴⁶ Vore människan ett livlöst väsen utan förstånd och vilja, skulle hon visserligen vara oföränderlig och aldrig kunna avfalla från det goda Gud gett henne, men i och med det skulle hon aldrig kunna vara eller bli en verklig Guds avbild, en fullkomlig människa bestående av kropp, själ och ande. Gud är förnuft och vilja och ger detta till sin avbild.⁴⁷ Hade ej människan förnuft och vilja, skulle heller aldrig Gud kunna uppnå sitt syfte med människans skapelse eller bli förhärligad genom att människan formas till likhet med Sonen.⁴⁸ Människans av Gud givna syfte är att skåda Gud och därmed få liv och odödlighet.⁴⁹ Men ett villkor för skådandet är att hon får del i Gud, och denna delaktighet är detsamma som att äga kunskap om Gud.⁵⁰ Om människan ej givits förstånd, skulle Gud ej kunna nå sitt syfte med skapelsen, att ge människan frälsning, d. v. s. evigt liv genom kunskap om Gud.

Detsamma gäller om nödvändigheten att ge människan en fri vilja. Vägen till liv går även genom lydnad mot Gud, och denna lydnad (som ju förutsätter vetenskap om Gud och Hans vilja) kan förverkligas endast genom ett fritt viljande.⁵¹ Därtill kommer en annan synpunkt, som ovan redan berörts. Gud vill att vi skola älska Honom. Det som tillfaller oss utan egen strävan, sätta vi föga värde på. Vore det goda något som människan enbart ägde genom naturen, då skulle det goda ej för henne vara något angenämt och ej gemenskapen med Gud något värdefullt. Inte heller skulle det goda vara något eftersträvansvärt, om man erhöill det utan egen strävan, omsorg och iver. Ja, Irenaeus kan t. o. m. säga att om människorna av naturen vore goda och ägde det goda spontant, då skulle de på intet sätt vara goda. Gott är endast det man skaffar genom eget val och viljande.⁵² För att kunna njuta av något som gott måste man inse det som sådant. Men Irenaeus tycks anse, att denna insikt blott är möjlig, om man samtidigt är medveten om vad avsaknaden av det goda innebär.

⁴⁶ ib. 37. 6.

⁴⁷ A. H. IV. 4. 3; 37. 4.

⁴⁸ V. 6. 1.

⁴⁹ IV. 20. 5—6; 38. 3.

⁵⁰ »μετοχή δὲ Θεοῦ ἐστὶ τὸ γινώσκειν Θεόν», IV. 20. 5; Den latinska översättningen återger γινώσκειν med »videre».

⁵¹ A. H. IV. 39. 1.

⁵² »ita ut essent nullius momenti boni, eo quod natura magis quam voluntate tales existerent, et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem; et propter hoc (!) nec hoc ipsum

Irenaeus synes alltså vilja framhålla, att ingenting är gott för människan, d. v. s. gott i betydelsen av eftersträvansvärt, om hon inte först inser det som sådant och sedan genom viljande och kamp tvingas att förskaffa sig det. Insikten innebär, att människan förstår att det är något hon saknar och som hon gärna skulle vilja äga. Som följd av denna insikt följer strävan. Segerkronan tillfaller människan genom kamp. Irenaeus hänvisar till Pauli uppmaning till kamp i 1 Kor. 9. 24 ff. och till orden om himmelriket, vilket tillfaller dem som använda våld och rycka det till sig, Matt. 11. 12. Ju mer vi få kämpa för något, desto dyrbarare är det för oss och desto mera älska vi det. Vi älska ej det vi få gratis på samma sätt som det vi måste kämpa oss till. Nu är det vår uppgift att mera älska Gud än allt annat, och därför har Herren lärt oss, och Paulus visat, att detta måste ske med möda.⁵³ Denna regel gäller enligt Irenaeus genomgående. Gud visar sig aldrig helt för människan, för att hon aldrig må mattas i sin strävan. Gud uppenbarar sig för människan, ty det är kunskapen om Honom som ger människan liv. Men när Gud uppenbarar sig i Sonen, bevaras hela tiden något av osynligheten och outgrundligheten, detta för att människan ej skall förakta Gud och upphöra att sträva framåt till Gud.⁵⁴ I linje härmed ligger Irenaeus' framhävande av att Gud också i evigheten förblir outgrundlig. Också där är Gud läraren, och människan är lärjungen som ännu har mycket att lära.⁵⁵ Det gäller alltså för Gud att hålla människan i en lagom spänning. Å ena sidan får Gud ej för människan bli helt oåtkomlig, ty då skulle hon avfalla och helt upphöra att vara till. Å den andra får Gud ej helt visa sig sådan som Han är, ty då finns det risk för att människan förslappas i sin strävan och kärlek. I detta sammanhang måste vi också insätta Irenaeus' tankar om den först skapade människan, Adam, såsom ett barn med uppgift att efterhand växa i lydnad och fullkomning.

Om människan ivrigare strävar efter det hon inser sig sakna, synes emellertid konsekvensen bli, att den ivrigaste strävan blir resultatet, ifall man först upplevt den yttersta motsatsen. Irenaeus går även in på denna aspekt. Att se vore ej något gott, om vi ej visste, vilket ont det är att icke se. Hälsan blir värdefull genom erfarenhet av sjukdom, ljuset värdefullt genom jämförelse med mörkret, livet genom jämförelse med döden. På samma sätt är himmelriket värdefullare för den som först lärt känna jorden.⁵⁶ Redan detta att människan är en skapad varelse tjänar alltså till att hos henne väcka en ökad längtan efter det himmelska.

intelligentes, quoniam pulchrum sit quod bonum, neque fruentes eo. Quae enim fruitio boni apud eos qui ignorant?» A. H. IV. 37. 6.

⁵³ IV. 37. 7.

⁵⁴ »Verbum . . . , Deo autem exhibens hominem; et invisibilitatem quidem Patris custodiens, ne quando homo fieret contemtor Dei, et ut semper haberet ad quod proficeret», IV. 20. 7.

⁵⁵ II. 28. 3.

⁵⁶ »Sic et coeleste regnum honorabilius est his qui cognoverunt terrenum.» IV. 37. 7.

Själva skapelsen är ett uttryck för gudomlig pedagogi. Ju värdefullare något är för oss, desto mera älska vi det, och ju mer vi älska, dess mer berömmelse skola vi ha hos Gud.

Erfarenheten av synden och det onda har också sin plats i detta sammanhang. Gud har för människan inrättat allt så, att hon för framtiden skall vara försiktig och hårda ut i kärlek till Gud. Försiktigheten blir en följd av den praktiska undervisning Gud ger henne. Också fallet ingår i denna undervisning. Irenaeus citerar Jer. 2: 19: »Ditt avfall skall bättra dig.» Gud har bestämt allt – även fallet – till människans fulländning och till genomförande av sin frälsningsordning. De erfarenheter människan får göra syftar till hennes mognad, så att hon skall kunna nå fram till Gudsskådande.⁵⁷

Gud har nämligen förutsett människans fall och vidtagit sina åtgärder. Gud gav människan i skapelsen sitt goda och gjorde henne lik sig genom den fria viljan. Men Han kände också människans svaghet såsom skapad och ofullkomlig och visste vad som skulle bli resultatet. Guds kraft och kärlek kommer dock att övervinna den skapade naturens svaga och för fall benägna väsen. Först måste emellertid denna natur framträda. Sedan får människan genom sitt fall kunskap om gott och ont. Därpå kommer det dödliga att besegras av det odödliga och människan att göras till Guds avbild.⁵⁸

Människans inhämtande av kunskap om gott och ont ingår alltså i Guds fostran av henne. Gott innebär då att lyda Gud, följa Hans bud och tro på Honom, ont innebär att icke lyda. Genom Guds storsinhet vid människans fall får hon lära sig det goda i lydnaden och det onda i olydnaden. Därefter kan hennes själs öga, eftersom det lärt känna bådadera, med full insikt om och bedömning av bådadera (*cum iudicio*), välja det bättre av de två alternativen.⁵⁹ Människan har fått en dubbel insikt genom sin kunskap om ont och gott och kan därför med klart förstånd om innebörden välja det bättre. En sådan klar insikt skulle människan emellertid ej kunna ha, om hon ej lärt känna det godas motsats. Den kunskap är nämligen säkrare och otvivelaktigare som vinnes genom kunskap om reella ting, än den som vilar på förmodanden. Liksom tungan genom att smaka lär sig skilja mellan sött och surt, ögat genom att se lär sig skilja svart och vitt, och örat genom att höra lär sig skilja på olika toner, så erhåller själen genom att erfara ont och gott kunskap om det goda. Resultatet härav blir att människan blir befäst i sin strävan att bevara det goda och lyda Gud, då hon nu genom

⁵⁷ ib.

⁵⁸ Detta är en systematiskt ordnad tolkning av de avslutande satserna i IV. 38. 4.

⁵⁹ »Magnanimitatem igitur praestante Deo, cognovit homo et bonum obedientiae et malum inobedientiae: uti oculus mentis utrorumque accipiens experimentum, electionem meliorum cum iudicio faciat», IV. 39. 1.

erfarenhet vet vad det onda innebär. Förverkligandet av denna kunskap hos den enskilda människan sker genom boten, i vilken hon avvisar olydnaden såsom ond och bitter, och genom egen iakttagelse lär hur motsatt den är det goda.⁶⁰ Irenaeus anser denna kunskap om ont och gott så viktig, att han t. o. m. säger att den som undflyr den därmed i hemlighet dödar sig själv som människa. Irenaeus hävdar m. a. o., att erfarenheten av ont och gott är nödvändig, för att människan skall mogna till verklig människa. Den som ännu lever i oskuldens barnatillstånd har ännu ej till fullo lärt känna vad det är att vara människa. Den människan har ej ännu helt insett sin svaghet och kan därför ej heller helt inse hur beroende hon är av Gud.⁶¹

Härmed föras vi in på ytterligare en nyans i Irenaeus' tankar om Guds fostran av människan. Hon behöver lära sig sin svaghet för att ej frestas att tro att hon äger liv och odödlighet genom sin egen natur, och för att ej därmed bli högmodig och otacksam mot Gud. Irenaeus anför såsom paradigm, hur Gud tillät att Jonas uppslukades av valfiskens, ej för att han skulle definitivt gå under utan för att han, på nytt räddad, skulle vara lydigare mot Gud och mera prisa honom för den oväntade räddningen. På samma sätt tillät Gud människans fall. Detta skedde, ej för att människan totalt skulle gå under, utan för att hon mot allt hopp skulle frälsas av Gud, uppstå från de döda och prisa Gud. Fallet och upprättelsen skall bevara människan från den falska tron att hon skulle äga odödlighet genom sin natur. Att på detta sätt anse sig lik Gud innebure högmod. Genom fallet och frälsningen lär människan genom erfarenhet (experimento), varifrån hon blivit befriad, och hon kommer alltid att vara tacksam därför och mera älska Gud (enligt Luk. 7. 42). Hon får lära känna sig själv som svag och dödlig, men också lära känna Gud som odödlig och mäktig att ge det dödliga odödlighet.⁶² När Gud gör detta, visar sig enligt Irenaeus hur kraften fullkomnas i svaghet (2 Kor. 12. 9). Han tolkar ordet så, att Gud förmår övervinna och förvandla svagheten.

Att Gud använder fallet till människans fostran betyder emellertid ej att han på något sätt velat det. Han storsinnet visar sig däri, att Han tillåter och brukar det för sina syften. Redan före fallet har Gud sökt hindra människans högmod.

⁶⁰ IV. 39. 1.

⁶¹ »Si autem utrumque eorum cognitionem, et duplices sensus cognitionis quis defugiat, latenter semetipsum occidit hominem», IV. 39. 1. G. W i n g r e n, Människan och inkarnationen enligt Irenaeus, Lund, 1947, tolkar stället så: »Den, som väljer det onda, den som drar sig ut ur kampen mellan ont och gott, ... 'dödar sig i sitt inre såsom människa', p. 53 f. Förf. framhåller att stället är dunkelt men synes närmast låta det avse den onda människans bortvändande från Gud. Men i både terminologi och innehåll upprepar konditionalsatsen vad som tidigare sagts i texten. Att kunskapen om ont och gott betonas som något viktigt för människan står därför utom allt tvivel.

⁶² III. 20. 1-2.

För att människan i paradiset ej skulle fyllas av högmod på grund av den frihet och det herravälde över de andra varelserna som getts henne av Gud, gav Gud henne en lag, vilken skulle låta henne veta att hon hade en Herre över sig.⁶³ Trots detta föll människan. Fallet består enligt Irenaeus främst däri, att människan förgäter att hon är människa, en skapad varelse som bör vara tacksam mot Gud för att Han gjort henne till vad hon är, ett Guds verk som skall avvakta konstnärens arbete med sig. Människan glömmer skillnaden mellan sig själv som nyss skapad och Skaparen, och vill genast vara Gud.⁶⁴

Samma tema, nyttan av att människan får uppleva sin svaghet, behandlar Irenaeus i samband med kroppens uppståndelse. Där finns också ett direkt sammanhang med fallet, då ett av straffen för överträdelsen är den lekamliga döden. Gud tillåter att kroppen överlämnas till förgängelsen för att människan, undervisad genom allt detta, i allt skall vara vaksam och känna både sig själv och Gud.⁶⁵ Pauli ord i 2 Kor. 12. 7–9 innebär, enligt Irenaeus, att människan av Gud överlämnas till sin egen svaghet, för att hon aldrig genom högmod skall avfalla från sanningen. Hur kunde Herren vilja, att Hans apostel så pinades och fick uthärda svaghet? Irenaeus svarar, att kraften fullkomnas i svaghet, och gör den bättre som genom sin svaghet lärt känna Guds kraft. Människan hade ej kunnat förstå att hon själv är svag och dödlig, Gud däremot odödlig och mäktig, om hon ej genom erfarenhet hade lärt känna vad bådadera innebär.⁶⁶ Just genom att uppleva sin svaghet lär sig människan inse storheten i Guds kraft, som för-
mår ge henne evigt liv. Högmodet beror på en felaktig uppfattning om sig själv och om Gud. Dödens erfarenhet lär människan, att odödlighet ej är något som automatiskt följer med hennes natur. Den är i stället en gåva av Guds överflödande nåd.⁶⁷ Att genom lidande få lära känna sin svaghet och därmed skyddas från högmod är intet ont. Det är tvärtom ett gott att lära känna sin egen natur. Erfarenheten av egen svaghet och av Guds nåd och makt ger människan en sann kunskap om Gud och människan, och detta ökar hennes kärlek till Gud. Och ju mer människan älskar Gud, desto större blir hos henne Guds härlighet.⁶⁸ Så

⁶³ Ep. c. 15.

⁶⁴ IV. 38. 4; 39. 2.

⁶⁵ V. 2. 3.

⁶⁶ »Virtus . . . meliorem efficiens hunc, qui per suam infirmitatem cognoscit virtutem Dei. Quemadmodum enim didicisset homo, quoniam ipse quidem infirmus et natura mortalis, Deus autem immortalis et potens, nisi id quod est in utroque, didicisset experimento?», V. 3. 1.

⁶⁷ »πειράξ δὲ μαθόντες ὅτι ἐκ τῆς ἐκείνου ὑπεροχῆς, οὐκ ἐκ τῆς ἡμετέρας φύσεως, τὴν εἰς αὐτὸν παραμυθίαν ἔχομεν», V. 2. 3.

⁶⁸ »Utrorunque autem experientia veram quae est de Deo et homine agnitionem indidit ei; et auxit ejus erga Deum dilectionem», V. 3. 1.

kommer erfarenhet både av svaghet i syndafallet och av svaghet yttrande sig i döden att resultera i en förstärkt Gudskärlek.

Ännu en aspekt på den gudomliga pedagogien bör uppmärksammas. Det gäller lagens roll som fostrare. Här kan ju Irenaeus direkt anknyta till Paulus. Gud har förberett människan för sin vänskap och för Jesu ankomst. Först har Han gjort det genom dekalogen, vilken som naturlig lag är känd av alla, och sedan genom dess förnyande genom Moses och slutligen genom de speciella bud som Gud gav judarna.⁶⁹ Pedagogien hör samman med Guds fortgående uppenbarelse genom Ordet, vilken begynner genom skapelsen, fortsätter genom lagen och profeterna och fullbordas genom Sonen.⁷⁰ Att Gud handlar på detta sätt beror på att människan, som skapad och ofullkomlig, först efterhand kan vänjas vid och fostras till att mottaga uppenbarelsen. Denna människans successiva tillvänjning till Ordet är en huvudtanke hos Irenaeus.⁷¹ I samklang med denna tillvänjning står tanken, att människan ständigt skall växa fram emot Gud. Detta växande får, som vi sett, aldrig upphöra.

Den närmare förklaringen till nödvändigheten av detta successiva växande ger Irenaeus i ett intressant avsnitt, där han med tanke på människans fall frågar, om Gud ej från början kunnat göra människorna fullkomliga.⁷² Irenaeus tar här m. a. o. upp en fråga, som han tidigare avvisat såsom otillbörlig. Han har ju sagt att Skriften ej säger något om naturen hos dem som falla. Här åter ger sig Irenaeus in på frågan om människans natur. Gud har skapat människan sådan, att hon kan synda, och möjligheten härtill ges i människans svaga natur. Kunde då ej Gud ha skapat människan fullkomlig från början? Irenaeus svarar, att Gud som allsmäktig visserligen kan detta, men att det skapade såsom skapat ej är evigt och därför måste ha en början. Som skapat måste det vara mindre än sin skapare och ej fullkomligt. Irenaeus anser alltså, att redan detta att vara skapad innebär en viss ofullkomlighet. Fullkomligt är endast det eviga, Gud själv. Om Gud skapat människan fullkomlig, hade hon ej varit en skapad varelse utan en gudomlig. Men nu är människan skapad. Därför är hon liksom ett barn och ännu ej vand och övad, när det gäller fullkomligheten. Gud kunde som allsmäktig från början ge människan fullkomlighet, men människan var ur stånd att taga emot den. Irenaeus använder bilden av mor och barn. Modern kan ge sitt barn vuxen föda, men barnet är ännu ej i stånd att taga emot den. Hade människan ev. fått fullkomligheten, hade hon ej kunnat rymma den, eller om hon hade kunnat upptaga den, hade hon sedan icke kunnat behålla den.

Detta tillämpas nu också på Kristi ankomst. Han hade kunnat komma till

⁶⁹ IV. 2. 7; 16. 3—4.

⁷⁰ IV. 6. 6; 11. 1—4.

⁷¹ Jfr III. 20. 2; IV. 5. 4; 11. 1; 38. 1—4.

⁷² IV. 38. 1.

människorna i sin fulla härlighet, men de hade ej kunnat uthärda storheten i Hans härlighet. Därför gav sig Kristus åt människorna, ej som Han kunde, utan som de voro i stånd att taga emot Honom. Kristus kom därför till oss i mänsklig gestalt, d. v. s. såsom mjölk till barn. Genom en dylik spädbarnsnäring skall människan vänjas vid att leva av Ordet och vid att i sig kunna upptaga och bevara Faderns Ande. I denna Kristi anpassning efter människans villkor och i den successiva tillvänjningen ligger också en gudomlig pedagogi. (Ordet pedagogi betyder från början: att leda barn.) Barnet fostras, näres och ledes efterhand till allt större fullkomlighet. Det är ur stånd att genast uppnå den. Den som respekterar tillväxtens villkor, utvecklas till den oskapade Gudens bild och avbild, vilket fullbordas i förhäriligandet genom uppståndelsen. Irenaeus uppräknar de olika faserna i människans växt: bli till, växa, bli man (vuxen), mångfaldigas, tillfriskna, förhäriligas, skåda Gud.⁷³ Man frågar sig, om i denna serie också fallet inräknas. Uttrycken äro så korta, att intet kan sägas med full säkerhet. På att fallet är med i serien tyda dock orden: bli man – mångfaldigas – tillfriskna. Att märka är nämligen att tanken att fallet är detsamma som en manlig mognad finns belagd i fornkyrkan, bl. a. hos Clemens Alexandrinus. I dennes Protreptikus, författad lika tidigt som Irenaeus' skrift, beskrives fallet så, att barnet därigenom blir vuxen man.⁷⁴ Det är vidare efter fallet som människosläktet börjar föröka sig. Slutligen frågar man sig, varför Irenaeus skulle införa termen *ἐπισχύσαι* (på latin översatt med *convalescere*), om ej synden vore medräknad. Skapelse, fall, upprättelse utgöra för Irenaeus ett bevis för hur vist, målmässigt och harmoniskt Gud ordnat allt.

Att fallet, liksom människans barnsliga ofullkomlighet och svaghet, av Gud brukas till människans fostran, får emellertid ej tolkas så, att Gud skulle vara direkt orsak till någotdera. Irenaeus vänder sig skarpt mot dem, som tillskriva Gud sin naturs svaghet och dess följder.⁷⁵ Gud förutsåg, vad som skulle ske. Men det är ej ett passivt förutseende utan ett aktivt handlande, varvid allt utnyttjas för Guds syften.

Vi möta hos Irenaeus en dubbel aspekt på upphovet till syndafallet. Å ena sidan är det en följd av människans olydnad mot Gud.⁷⁶ Den som framkallar olydnaden är därvid den fallna ängeln, vilken förleder människan.⁷⁷ Å den andra är fallet på sätt och vis förberett genom själva skapelsen. Som nyss skapad är människan med nödvändighet svag och ofullkomlig, ett barn. Därtill har hon av Gud fått en fri vilja. Fallet är ej nödvändigt. Människan kunde ha fortsatt att växa. Men det står ändå i ett visst orsakssammanhang med svagheten. Ty män-

⁷³ IV. 38. 3.

⁷⁴ Protrept. 11. 111. 1.

⁷⁵ IV. 38. 4.

⁷⁶ Jfr A. H. III. 22. 4; Ep. c. 16.

⁷⁷ Ep. c. 16; A. H. III. 23. 1.

niskan vill ej finna sig i sin barnsliga ofullkomlighet och växandets villkor. Irenaeus säger att Gud i sin försyn »scivit hominum infirmitatem, et quae ventura essent ex ea».⁷⁸ Och han framhåller, att Adam på grund av sin barnslighet och outvecklade omdömesförmåga lätt bedrogs av förföraren.⁷⁹

Tyvärr ger Irenaeus mycket knapphändiga besked beträffande denna sistnämnda aspekt på bakgrunden till syndafallet. Vad var orsaken, kan man fråga sig, till att människan i motsats till andra skapelser ej ville nöja sig med sina av Gud givna villkor? Varför vill hon genast bli Gud och ej avvakta växandets tid? På dessa frågor ger Irenaeus ej något svar.

Det avgörande för pedagogitanken är emellertid, att Gud låter fallet och dess följderna ingå i sin plan för människornas fostran till målet, Gudsskådandet. Pedagogien kommer därvid att te sig olika sedd från människans resp. Guds sida. Från människans sida innebär den följande. Människan är som skapad svag. Fallet lär henne att inse sin svaghet, sin dödlighet och sitt beroende av Gud. Hon lär sig, att allt måste ges henne som gåva av Gud. Människan har som skapad ej i erfarenheten lärt känna det godas motsats. Fallet lär henne detta. Hon får lära sig skillnaden mellan ont och gott, bitterheten i det onda och sötman i det goda. Resultatet av denna fostran blir en befast, fördjupad och ökad Gudskärlek, givetvis innefattande en orubblig lydnad mot Gud och Hans vilja. Från Guds sida innebär pedagogien, att Gud efterhand genom en fortgående uppenbarelse, genom lagens proklamerande och Kristi sändande, efterhand vänjer barnet, människan vid den fullkomliga födan, skådandet av Gud i evighet. En intressant faktor är vidare Irenaeus' tanke, att inhämtandet av kunskapen om gott och ont på något sätt ingår i människans utveckling till full mognad, en synpunkt som vi ju också funno spår av hos Clemens av Alexandria.

Ännu ett område intresserar i vårt sammanhang. Det är frågan, hur Irenaeus uppfattar straffet, och vidare hans tes att Adam blir frälst. Huruvida straffet enligt Irenaeus är enbart vedergällande, eller om det också kan ha pedagogiskt värde, är svårt att utan vidare avgöra. Så mycket kan i varje fall fastslås, att vi hos honom ha ansatser till en pedagogisk syn även på detta. Irenaeus skiljer mellan det straff som drabbar före Kristi ankomst och det som drabbar efter. Det förra är förebildligt, tidligt, mildrat. I Nya Testamentet växer människornas tro på Gud, och kraven på hennes vandel öka till att omfatta även sinnelaget. Därmed ökar också straffet för dem som icke tro på Guds ord. Det förvandlas från tidligt till evigt.⁸⁰ Att straffet före Kristi ankomst är tidligt, kan nu tolkas på olika sätt. Det kan innebära att då kravet är mildrat, räcker det med ett begränsat

⁷⁸ IV. 38. 4.

⁷⁹ Ep. c. 12.

⁸⁰ IV. 28. 1–2.

straff. Men – sammanställt med Irenaeus' syn på Guds pedagogi såsom äiven omfattande synden – kan man också tänka sig att straffet har ett pedagogiskt syfte. Hur än straffets tidliga karaktär före Kristi ankomst skall tolkas, synes skillnaden mellan det tidliga straffet och det eviga innebära, att den gudomliga pedagogien enligt Irenaeus begränsas till tiden före Kristus. Den som nu, sedan Kristus gjort sitt befrielseverk, väljer olydnaden mot Gud, för den gäller det eviga straffet. Syndens pedagogi skulle då även gälla endast till Kristi ankomst. Det är ju, som vi sett, i samband med nådens mottagande som människan lär sig inse sin svaghet och det onda såsom motsatt det goda. Den människa, som nu s. a. s. vägrar använda sig av denna lärdom, för henne finns det ej mera plats för någon pedagogi, utan hon är för evigt förfallen till straff. För en dylik människa gäller Guds förutvetande om vilka Han skall rädda resp. förkasta. Gud dömer i begynnelsen dem som Han förutser skola överträda Hans ord.⁸¹ En dylik tolkning ger en någorlunda sammanhängande linje i Irenaeus' tankegång. I annat fall kommer tanken på den dubbla utgången och tanken att Gud brukar synden som pedagogiskt medel till människans frälsning att stå i motsats till varandra.

Frågan om straffets pedagogiska roll aktualiseras även i samband med Adam och hans fall. Som bekant hävdar Irenaeus, att Adam redan genast efter fallet ångrar sig, och att han frälses genom Kristus. Som uttryck för att Gud vill frälsa Adam, nämner Irenaeus, att Adam ej förbannas, men att han däremot som straff får arbeta i sitt anletets svett. Om både Adam och Eva gäller att de inte skulle vare sig som förbannade av Gud helt gå under eller på grund av brist på straff fortsätta att förakta Gud.⁸² Om straffet skall tjäna till att hindra Adam och Eva att förakta Gud, ligger det nära till hands att fatta dess innebörd såsom tillrättavisande och fostrande. Ännu tydligare blir detta, när Irenaeus framhåller utdrivandet ur paradiset och Adams död ej som ett straff utan snarast som en skyddsåtgärd, ett uttryck för Guds barmhärtighet. Gud utvisar Adam och skiljer honom från livet, icke därför att Han ej unnar honom det, utan av barmhärtighet, för att Adam ej för alltid skall förbli syndare. Döden gör nu ett slut på Adams synd, så att han genom döden på nytt kan börja leva för Gud.⁸³ Irenaeus sammanställer den lekamliga döden med döden från synden. Samtidigt framhåller dock Irenaeus dödens karaktär av fiende, vilken bemäktigt sig människan och genom Kristi seger förintas.⁸⁴ Hur skall då Adams död fattas? Den

⁸¹ Jfr IV. 28. 2; III. 23. 3.

⁸² III. 23. 3.

⁸³ ib. 23. 6. Irenaeus talar i det citerade stället om människan som dör från synden, men hela sammanhanget syftar på Adam. I annat fall gäller dödens terapi människan över huvud. Oklarheten beror på att Irenaeus ej närmare klargjort förhållandet mellan Adam och människosläktet.

⁸⁴ ib. 23. 7.

blir alldeles tydligt ett medel i Guds hand att göra om intet Adams synd, så att han kan börja leva för Gud. Döden behöver för en människa, som brutit mot Guds vilja, ej innebära att alla möjligheter äro försuttna. För den som gjort bot såsom Adam, kan den i stället bli ett terapeutiskt medel. Adam får efter sin död möjlighet att leva för Gud. Döden, återvändandet till den jord varav han kommit, är å ena sidan ett straff, å den andra ett uttryck för Guds barmhärtighet, ett terapeutiskt medel i Guds hand för att människan skall dö från synden och börja leva för Gud. Detta sista förverkligas emellertid först när döden genom Kristus besegrats. Döden är en fiende, som Gud först brukar i sin tjänst för att avhålla människan från fortsatt syndande, och som Han sedan besegrar, när Han på nytt ger henne livet.

Hur förhålla sig nu de tankar vi mött hos Irenaeus rörande en gudomlig pedagogi till Origenes? Klart är att den senare är långt mera spekulativ. Han har dels tillfogat helt nya moment, såsom t. ex. en första skapelse av lika andar och apokatastasis, dels har han vidare utvecklat sådant som hos Irenaeus enbart är antytt. Trots dessa olikheter finns det emellertid så pass många överensstämmelser, att man kan våga påståendet, att Origenes kunnat anknyta till en inomkyrklig tradition och ej bara tagit intryck av grekisk filosofi, vilket man gjort gällande. En annan fråga, vartill vi strax få återkomma, är den i vad mån Irenaeus i sin tur är beroende av utomkristet material.

Liksom Irenaeus framhåller Origenes, att Gud kunnat skapa människan fullkomlig, men starkare än denne betonar han friheten som nödvändig för dygden. Som skapad är människan för båda ofullkomlig, Irenaeus betonar därvid mera svagheten, Origenes möjligheten till förändring. För Irenaeus är människan i skapelsen ett barn. Det är uteslutet för Origenes att så fatta de av Gud först skapade fria andarna. Människan är däremot också för Origenes ett barn, och båda betona nödvändigheten att växa till ökad mognad. För båda fortsätter växandet i evigheten. För båda tjänar fallet och synden människan till lärdom om hennes svaghet och hennes Gudsberoende och om det ondas verkliga art. Samtidigt lär det henne att rätt värdesätta Guds nåd och godhet. Fallet får för båda tjäna ett bekräftande av lydnaden för Gud, då människan av det lärt sig vad det onda innebär. Båda betona faran av att människan anser något gott tillkomma sig av naturen. Detta leder till högmod och tron att man är lik Gud, vilket leder till syndafall. Båda bruka också argumentet, att kunskap om det goda förutsätter kännedom om dess motsats. Båda hävda att segern måste vinnas genom kamp och strävan och anföra Matt. 11: 12. Irenaeus betonar därvid mera det större värdet i det man får kämpa sig till. Hos båda möter också tanken, att Gud genom inkarnationen anpassar sig efter människans villkor och fattningsförmåga.

På en punkt råder emellertid en avgörande skillnad. Irenaeus lär den dubbla

utgången, Origenes alltings återställelse. Som följd därav kommer hos Origenes straffets pedagogiska betydelse att mera direkt poängteras. Förhållandet mellan de två är emellertid mera komplicerat, än som vid första anblicken synes. För Irenaeus verkar pedagogien i första hand fram till Kristi ankomst, den är begränsad, medan den hos Origenes för alla till slutmålet. Dock kan man säga, att Irenaeus' argument för att motivera Adams frälsning lika väl kan användas för att motivera apokatastasis. Irenaeus hävdar nämligen, att om några blivit fångar och i fångenskapen fått barn, vore det orättfärdigt att vid befrielsen enbart befria sönerna och ej fäderna. Frälsningen och befrielsen genom Kristus måste därför också gälla Adam. Man måste då fråga: är det ej lika orättfärdigt att överhuvud låta några stanna kvar i fångenskapen såsom sker, när ej alla människor räddas? Irenaeus skulle väl på denna invändning svara, att alla människor, vilka såsom Adam göra bot, bli räddade. Fördömda bli endast de obotfärdiga.

Det finns som synes ej så få överensstämmelser mellan Irenaeus och Origenes. Visserligen kan man långt ifrån tala om någon identitet. Men båda ha, var på sitt sätt och med delvis samma argument, försökt förklara syndafallet och låta det ingå i Guds frälsningsplan med människan. Även hos en annan fornkyrklig författare finna vi antydningar om ett betraktelsesätt liknande det som Irenaeus anlägger. Det är hos Theophilus av Antiokia, en samtida till Irenaeus. På grund av likheten dem emellan har man tidigare i forskningen försökt göra gällande, att Irenaeus är beroende av Theophilus. Numera har däremot den uppfattningen alltmer vunnit terräng som säger, att likheten dem emellan återgår på en gemensam tradition. Olikheterna mellan Irenaeus och Theophilus äro nämligen för stora, för att man skall kunna tala om direkt samband. En viss likhet dem emellan finner vi i fråga om synen på Adam såsom ett barn vilket skall växa till mognad, och i sättet att uppfatta Adams fall. Theophilus ställer ej direkt, som Irenaeus, teodicéfrågan, varför Gud ej skapat människan fullkomlig, men i sak berör han samma problem. Han frågar, om människan skapats dödlig eller odödlig, och bakgrunden till den frågan är Adams fall och död. Theophilus svarar, att människan till sin natur skapats varken dödlig eller odödlig. Hade hon gjorts odödlig, skulle hon ha varit en Gud; hade hon gjorts dödlig, skulle åter Gud tyckas vara orsak till hennes död. Människan har därför skapats som ett mellanting i stånd att mottaga både liv och död.⁸⁵ Resonemanget visar, att Theophilus brottas med samma problem som Irenaeus och senare Origenes. Han svarar ej, att människan som skapad måste vara ofullkomlig. Men han måste på något sätt visa, att Gud ej är orsak till människans dödliga natur. Den invändningen låge annars nära till hands, att om Adam genom fallet blir dödlig, så faller ansvaret härför på Gud,

⁸⁵ Ad Autolytus II. 27.

som skapat människan sådan att denna möjlighet finnes. Theophilus löser problemet med detta ansvar så, att Adam själv i kraft av sin fria vilja får avgöra, om han vill bli odödlig eller ej. Dock ligger ett erkännande av människans medskapade ofullkomlighet däri, att hon ej kan skapas odödlig, emedan hon då skulle vara Gud. Bakom ligger otvivelaktigt tanken, att om människan skall skapas till något annat än Gud, måste hon sakna den medskapade fullkomlighet som odödligheten innebär.

Helt i överensstämmelse med Irenaeus finner nu Theophilus Adams uppgift bli att växa i mognad. Gud ger honom medel till framåtskridandet, för att han skall gå mot allt större mognad, bli fullkomlig och — förklarad för Gud — uppstiga till odödlighet.⁸⁶ Villkoret för att uppnå odödligheten är lydnad mot Guds bud. Den fara som hotar Adam består därför ej i själva ätandet av kunskapens träd. Detta har ju ingen annan frukt än kunskap, och kunskapen är god, om man blott brukar den i enlighet med sina förutsättningar (oikeios).⁸⁷ Men Adam var ännu som ett barn, d. v. s. oerfaren och outvecklad. Han kunde därför ännu icke »rymma», innefatta kunskapen på ett sätt som var den värdigt. För att förstå tankegången måste vi erinra om den antika maximen om kunskap genom lika. Människan måste s. a. s. befinna sig på samma metafysiska plan som kunskapen för att kunna i sig upptaga den. Kunskapsakten tänkes hela tiden innebära, att man i sig upptar tinget, antingen direkt eller en avbild därav. Om Adam är barn, är detta omöjligt. Theophilus använder här den av Paulus brukade bilden om skillnaden mellan barnets och den vuxnes förmåga att äta, barnet tål blott mjölk, den vuxne däremot fast föda (1 Kor. 3. 2). När Gud förbjuder Adam att äta av kunskapens träd, så gör Han det därför ej av illvilja. Dels gör Han det av hänsyn till Adams barnatillstånd, dels vill Han härigenom pröva den lydnad som Adam i egenskap av barn är skyldig Gud. Det är olämpligt att ett barn äger kunskaper utöver sin ålder. Det är ett av skälen till förbudet. Liksom barn skola lyda sina föräldrar, så är man ännu mycket mera skyldig att lyda Gud som alltets Fader. Det är det andra. Gud ville, att Adam i enlighet med sin barnanatur efterhand skulle växa till i ålder och visdom, till dess han blev mogen för kunskapen. Det som bringar Adam på fall är själva olydnaden, ej att det skulle finnas något ont i trädet. Theophilus jämför Guds bud till Adam med en lag som ställer vissa krav. Om man är olydig mot dessa, är det ej lagen som ger straffet utan olydnaden.

Både Irenaeus och Theophilus betrakta Adam såsom ett barn med uppgift att

⁸⁶ ib. II. 24; 27.

⁸⁷ Termen οἰκεῖος är typisk för stoisk etik och betyder: motsvarande ett tings eller väsens natur. Senare blir det även en metafysisk princip. Jfr härom mitt arbete *The Analogy between God and the World*, p. 80.

växa. Båda variera också — fast på olika sätt — tanken att kunskapen om ont och gott är något gott och nyttigt för människan. Irenaeus lägger tonvikten vid nyttan av att genom erfarenhet lära känna det onda och sin egen svaghet. Theophilus däremot prisar kunskap som något gott i allmänhet. Fallet innebär för båda, att Adam ej vill finna sig i växandets villkor. Hos båda finns också tanken, att Adam efter sitt fall blir räddad av Gud. Utkastandet ur paradiset är även för Theophilus uttryck för Guds barmhärtighet och ett medel att hindra att Adams synd blir evig. Straffet har bl. a. till syfte Adams fostran, för att han skall kunna återställas.⁸⁸ För övrigt gäller enligt Theophilus Guds fostrande verksamhet i första hand dem som älska Gud och lyda Hans vilja. Gentemot de ogudaktiga är Gud domare och straffare.⁸⁹

Hur skall man då uppfatta tanken, att Gud fostrar människan, då Han ger henne i uppgift att växa till mognad, och då Han låter henne erfara syndafallets bitterhet och sin egen svaghet? Är det fråga om ett i grunden obibliskt inflytande på kristen tro, eller finns det också i Bibeln i varje fall ansatser, från vilka de berörda författarna kunna tänkas utgå? Professor Wingren har i sin Irenaeus-bok ej haft anledning att närmare studera pedagogitankarnas proveniens. Hans principiella ståndpunkt är dock tydlig, och den innebär att man i första hand har att räkna med en biblisk bakgrund. Och det behöver ju ej råda något tvivel om att Irenaeus ville vara skriftteolog. I fråga om uppfattningen av Adam som ett barn med uppgift att växa till fullkomning framhåller Wingren, att denna föreställning blott är ett försök till tolkning i enlighet med nytestamentliga tankar om den kristna människans växande (Ef. 2: 21; 3: 16; 4: 15; Kol. 2: 19; 1 Joh. 3: 2 m. fl.).⁹⁰ Växandet följer direkt av tanken på Adam som barn.⁹¹ Wingren vänder sig med skärpa mot tanken, att i det barnliga tillståndet som sådant skulle ligga något syndigt. Inte heller innebär det dödlighet. Bådadera är i stället en följd av syndafallet.⁹² När Irenaeus säger att människan är ofullkomlig, är detta endast ett annat uttryck för att hon är skapad.⁹³ Barnatillståndet och det därav följande växandet innebär, att människan som skapad saknar Sonens fullkomlighet.⁹⁴ Barnsligheten är ett tillstånd av oskuld och rättfärdighet. Andens gåva, vilken Adam förlorar, är barnsligheten.⁹⁵

Begreppet barn är emellertid mångtydigt hos Irenaeus. Å ena sidan innebär

⁸⁸ Ad Autolyicum II. 26.

⁸⁹ ib. I. 3.

⁹⁰ G. Wingren, *Människan och inkarnationen enligt Irenaeus*, Lund 1947, p. 51.

⁹¹ ib. p. 55 f.

⁹² G. Wingren, a. a., p. 52; 56; 71 n. 20; 76.

⁹³ ib. p. 52 n. 85.

⁹⁴ ib. p. 56.

⁹⁵ ib. p. 55.

det ofullkomlighet, oförmåga att utan förmedling mottaga den gudomliga härligheten. Därmed följer svaghet och benägenhet att falla för Satans förförelse. Barnligheten i denna mening förloras ej genom fallet.⁹⁶ Den hör samman med människans tillstånd som skapad varelse, och den utgör orsaken till att Kristus måste komma till jorden i mänsklig gestalt. Kristus blir för människans skull ett barn, d. v. s. människa. Det är människan såsom barn i denna mening, som skall växa och utvecklas. Å den andra sidan innebär begreppet barn detsamma som barnslig oskuld och renhet. Adam och Eva äro före fallet barn också i denna mening. Ett uttryck härför är bl. a. att de ej känna skamkänsla över nakenheten, samt att deras omfamningar äro barnsligt oskuldsfulla, utan sexuell lust. Barnlighet i denna mening är en Andens gåva och förloras genom fallet.⁹⁷ Den återfås, när människan på nytt blir ett Guds barn genom Kristus. Barn i denna senare betydelse har alltså samband med den nytestamentliga tanken på de kristna såsom Guds barn och såsom barn i ondskan (1 Kor. 14: 20).⁹⁸

Irenaeus' uppfattning att fallet kan leda till människans bättring, och hans syn på kunskapen om ont och gott som medel till människans fostran, båda dessa tankegångar ser Wingren som olika uttryck för den gudomliga suveräniteten över människan. Intet, ej ens fallet, kunde hindra Gud att förverkliga sina planer till människans frälsning. Synden har gagnat Guds syften.⁹⁹ Detta är otvivelaktigt riktigt. Men kvar står frågan om arten av dessa tankar angående en gudomlig fostran, som Irenaeus använder för att motivera Guds suveränitet.

Om man vänder sig till de författare som framför allt penetrerat den grekisk-filosofiska bakgrunden, blir bilden av dessa tankekedjor en annan. Den teleologiska världs betraktelsen, enligt vilken allt i världen, gott och ont, får tjäna försynens syften, är enligt Gronau typiskt grekisk.¹ Gronau framhåller vidare de svårigheter som både filosofer och kristna teologer stodo inför, när det gällde att förena tanken på Guds försyn och allvetande och ändå ej göra Honom ansvarig för det onda. Om Gud förutser att människan genom sin fria vilja kommer att vända sig till det onda, och om Han trots denna visshet ändå skapar människan,

⁹⁶ Denna sida framträder Ep. c. 12; A. H. IV. 38. 1—2. Märkligt är hur Irenaeus i Epideixis c. 12 lär, att människan ensam är liten och måste växa till fullkomning, medan de övriga, vilka Irenaeus kallar tjänare, redan som skapade äro fullkomliga i sin art. Den ofullkomlighet som ligger i Adams barnatillstånd är alltså något mera än blott ofullkomligheten i att vara skapad.

⁹⁷ Ep. c. 14; A. H. III. 22. 4; 23. 5.

⁹⁸ Jfr Ep. c. 46; 96. Till dubbeltydigheten i begreppet barn jfr artikeln *νήπιος* i Theol. Wörterbuch.

⁹⁹ a. a., p. 85 f.

¹ Karl Gronau, *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung*, Tübingen 1922, p. 10; 25.

är det svårt att ej anse Gud som den ytterst ansvarige. Frågan blir då, varför Gud överhuvud skapar människan, och framförallt varför Han ej — när Han ändå skapar henne — skapar henne fullkomlig. Denna fråga — som ju också Irenaeus ställer — är alltså enligt Gronau i första hand en av grekiska filosofer ställd fråga.² Det svar som dessa ge innebär, att Gud vid skapelsen måste foga sig efter en metafysisk nödvändighet. Irenaeus' svar, att människan såsom skapad med nödvändighet måste sakna den gudomliga fullkomligheten, är enligt Gronau en i grekisk filosofi förekommande tanke, som ytterst går tillbaka till Platon. Denne anser nämligen demiurgens verksamhet vid idéernas överförande till verkligheten vara begränsad av det förhandenvarande rummet, i vilket de endast kunna avbildas. Orsaken till de jordiska tingens ofullkomlighet ligger i formernas överförande till existens, d. v. s. i skapelsetillvaron överhuvud. Det är nu detta platoniska argument som Gronau återfinner hos Irenaeus, när denne säger att det skapade saknar fullkomligheten.³ Han pekar även på annat senare material. I en hermetisk skrift heter det, att allt som uppkommer är underkastat förändring, ty själva uppkomsten innebär att påverkas av något (*passio*). Men där en dylik passibilitet finns, finns ej heller det goda.⁴ Det finns endast i det eviga. Också i de pseudoklementinska rekognitionerna återkommer enligt Gronau detta platoniska argument.⁵

Ett annat sätt, varpå särskilt stoiska filosofer sökte ge en förklaring till det ondas existens, är vad Gronau kallar tanken på dess logiska nödvändighet. Därmed avser han, att gott och ont fattas som motsatser, vilka logiskt betinga varandra. Det onda är nödvändigt för kunskapen om det goda. Gronau skiljer dock ej mellan å ena sidan tanken på ont och gott som ett logiskt relationspar, vilka förutsätta varandra, varvid — med typiskt grekisk begreppsrealism — logisk nödvändighet identifieras med en metafysisk, och å andra sidan den kunskaps-teoretiska aspekten att kunskap om det goda förutsätter kunskap om det onda. Båda tankegångarna förekomma tillsammans i den stoiska debatten. De anses gå tillbaka på Herakleitos' antitetiska filosofi med dess lära om motsatsernas enhet. I ett bevarat fragment säger denne att sjukdomen gör att hälsan, hungern att mättnaden och mödan att vilan är angenäm och god.⁶ Platon säger, att det

² Karl Gronau, a. a., p. 70 f.

³ a. a., p. 80.

⁴ ib. Vi ha här att göra med den kända aristoteliska distinktionen mellan aktualitet och potentialitet (*ποιεῖν* och *πέσχειν*). Det som uppkommit tillhör det potentiellas sfär. Med en dylik utgångspunkt kommer det onda att fattas som en brist på godhet.

⁵ Så är dock ej fallet. Argumentationen är däremot den — vilken även återkommer hos Tertullianus — att människans fria vilja är nödvändig för att hon skall kunna uppnå dygden och ej av nödvändighet vara god. Jfr III 26, PG I 1294.

⁶ Diels, *Fragm. d. Vorsokrat.* 7 Aufl. 1954, I, p. 175: 10, *Fragm.* 111.

onda med nödvändighet finnes som motsats till det goda, och att det finns i den dödliga naturen och i den synliga världen, ej bland gudarna.⁷ Vidare anföres ett ställe av Platon, där det framhålles att den gudomliga orsaken till världen ej kan begripas och fattas utan förmedling av nödvändigheten, vilken ju står som en motpol till det gudomliga.⁸ På samma sätt som hos Platon finns hos stoikern Chrysippos både den metafysiska och den kunskapsteoretiska aspekten. I ett av Gellius bevarat fragment betraktas ont och gott som nödvändiga motsatser, och som bevis anföres att kunskap om det goda förutsätter kunskap om det onda. Hur skulle det kunna finnas känsla för rättfärdighet, om det ej finnes orättvisor? Vad är rättfärdighet annat än borttagande av orättfärdigheten? Hur skall tapperhet kunna förstås annat än som kontrast till feghet?⁹ Med tanke på att stoikerna gjort en sådan betydelsefull insats i logikens historia, kan det verka förvånande, att de på detta sätt kunna fatta ont och gott som logiskt förutsättande varandra. Gott och ont äro icke kontradiktoriskt motsatta och utgöra icke heller en korrelation. Det avgörande för Chrysippos är, att han empiriskt finner gott och ont som ett nödvändigt motsatspar, och att han med denna utgångspunkt söker en logisk motivering i efterhand, en motivering som ej är logiskt hållbar, då gott och ont endast äro konträrt motsatta.¹⁰

Gronau återfinner ej stoikernas tankar om det logiska sambandet mellan ont och gott hos Irenaeus. Han sysslar främst med senare kyrkliga författare. Hal Koch däremot finner dem hos Origenes.¹¹ Detsamma gör Max Pohlenz, som bl. a. också betraktar tanken, att det onda tjänar dygden till övning och stärkande, såsom »gut stoisch».¹² Som stöd härför skulle han kunnat anföra Senecas ord, att dygden förtvinar utan motstånd. Motståndet visar, hur stor den är och hur mycket den förmår.¹³ Vidare kan hänvisas till retorn Maximus av Tyrus, vilken ej bara framhåller att det onda låter dygden framträda bättre, utan därtill betonar att det även gör att man tydligare känner lyckan. Törsten gör att drycken och hungern att maten smakar bättre. Natten orsakar, att ögat mera fröjdar sig åt solljuset. Vad hade Odysseus haft för rykte, om han varit fri olyckor? Hur skulle man kunna utropa någon som segrare, om det ej funnits någon motståndare?¹⁴ Maximus av Tyrus ger också uttryck åt tanken, att en viss kamp och

⁷ Theait. 176 a.

⁸ Timaios 68 e. f.

⁹ Gellius Noct. Att. VII. 1, Arnim. Stoic. vet. fragm. II nr. 1169. Chrysippos' uttalande återges i mera utförligt skick även av Lactantius, Ep. Div. Inst. c. 24.

¹⁰ Jfr härtill P. Barth, Die stoische Theodizee bei Philo, Philos. Abh. Max Heinze gewidmet, Berlin 1906, p. 22 ff.

¹¹ a. a., p. 123 f.

¹² Max Pohlenz, Die Stoa, Göttingen 1949, II, p. 205.

¹³ »marcet sine adversario virtus», Seneca, De prov. II. 3.

¹⁴ Diss. 34. 5 ff., Ed Hobein, p. 397: 1 ff.

strävan är nyttig i den meningen, att människan lätt försummar det hon får alltför lättvindigt.¹⁵ Musonius betonar nyttan av erfarenheten. Hur skulle någon kunna uppnå självbehärskning, om han blott teoretiskt visste, att man ej skall ge efter för lusten, och ej övade sig i att göra motstånd.¹⁶ Även detta är ju tankar, vartill det finns en viss motsvarighet hos Irenaeus.

Det är givet, att forskare som från ett studium av grekisk filosofi nalkas kyrkofäderna och hos dessa igenkänna vissa tankar, äro böjda för alltför snabba identifieringar. Det är en sak att kunna konstatera att ett visst argument är hämtat från stoisk eller platonisk filosofi. Det är något helt annat att påstå att en hel tankegång är stoisk. Att man kan tala om stoiska och platonska element i de resonemang vi tidigare återgett under rubriken den gudomliga pedagogien är ovedersägligt. Men detta är ej detsamma som att anse det hela som utombibliskt. Förhållandet är mycket mera komplicerat, vilket jag hoppas få visa i det följande.

¹⁵ ib. 4. 5, p. 45.

¹⁶ cit. efter Max Pohlenz, Die Stoa. I, p. 301.

Artikelns fortsättning kommer att publiceras i ett följande häfte av denna tidskrift.

TEOLOGISK LITTERATUR

Den Heliga Birgittas Himmelska uppenbarelser. Till svenska av Tryggve Lundén. Tredje bandet, 355 sid., 1958; fjärde bandet, 315 sid., 1959. Allhems Förlag, Malmö. Pris för vardera volymer: häftad kr. 40, helklotband kr. 60, helpergamentband kr. 95.

I årg. 34, 1958, av denna tidskrift anmälde undertecknad de två första banden av Tryggve Lundéns översättning till nutidssvenska av Birgittas Revelationer och försökte i samband därmed ge några antydningar om helgonets ställning från religionspsykologisk och religionshistorisk synpunkt, detta som en introduktion till Uppenbarelsernas studium. Det sedan utkomna tredje bandet innehåller Uppenbarelsernas sjätte t. o. m. åttonde bok samt ett tillägg med brev och uppenbarelser, hämtade från andra källor. Det fjärde och sista bandet innehåller Frälsarens ordensregel, d. v. s. reglerna för Vadstena kloster, Ängelns lovsång, utgörande liturgiska texter till jungfru Marias förhärlikande, fyra böner, de till den första samlingen av revelationer sedermera bifogade uppenbarelserna, de s. k. Revelationes extravagantes med ett hundra sexton kapitel, samt ytterligare den heliga Katarinas liv, en samling Birgitta-mirakler och den påvliga kanonisationsbullar. Det hela avslutas med person- och ortregister till mirakelberättelserna och ett mycket instruktivt person- och sakregister till uppenbarelserna, ett viktigt hjälpmedel till deras studium. Det behöver icke sägas att även dessa två band är mycket rikt illustrerade. Man fäster sig i fjärde bandet icke minst vid ett faksimil av Birgittas egenhändiga svenska manuskript till åttionde kapitlet av Revelationes extravagantes, förvarat i

Kungl. biblioteket i Stockholm. Det innehåller en fruktansvärd anklagelselista och rentav ett avsättningshot mot kung Magnus Eriksson.

Även dessa band innehåller rikligt stoff till belysning av Birgittas visionära upplevelser, hennes politiska insatser och hennes lidelsefullt kristocentriska fromhet. Den medeltida föreställningsvärlden kan ibland kännas rätt prövande att arbeta sig igenom för en nutida läsare; men här och där glimmar det till. Vi studsar inför en snillrik bild, en skönt formulerad bön, en skarpsynt iakttagelse rörande den mänskliga syndfullhetens djup och den gudomliga nådens makt.

Kanske mest njutbar för en läsare av idag är själva klosterregeln och de med den beslätade partierna i Revelationes extravagantes, som återfinnes i fjärde bandet. Vi får här i detalj höra om klosterfolkets organisation och levnadssätt och om hur klostret och klosterkyrkan skall byggas och inredas. Systrarna skall vara sextio till antalet. Dessutom skall där finnas tretton prästvigda munkar, fyra diakoner och åtta lekbröder. Hela antalet motsvarar summan av de tretton apostlarna och de sjuttio två lärjungarna i Nya testamentet. Prästerna skall varje söndag predika på modersmålet över dagens evangelium. Vi får höra om nunnornas intagning, deras klädedräkt och livsföring. De skall sova på halmbäddar; inga lakan eller bolstrar får förekomma. I klostret skall finnas en öppen grav till ständig påminnelse om livets förgänglighet. Abbedissan är suverän; hon råder över både munkar och nunnor. Endast biskopen i Linköping har en viss myndighet över henne. I kyrkan skall allt vara »av slät gärning, öd-

mjukt och starkt». Där får inte förekomma målningar eller skulpturer. Icke heller något orgelverk. Där skall råda ett sångens allvar, tystnads iakttagande, det gudomliga ordets odlande. Golvet skall vara slätt, så att ingen snavar på gravstenar och andra ojämnheter. Praktiska och religiösa föreskrifter ligger sida vid sida, allesamman dock med formen av uppenbarelser.

Föreskrifterna om klosterbyggnaden har i dessa dagar fått en alldeles särskild aktualitet genom de arkeologiska rekonstruktionsarbeten som under de senaste åren har utförts i det gamla nunneklostret i Vadstena. Vi vet nu med full säkerhet att Birgittas klosteranläggning helt enkelt utgjorde en ombyggnad av Folkungarnas representationspalats, vilket donerades till klosterstiftelsen av kung Magnus Eriksson och drottning Blanka. Det är spännande att konstatera hur på många punkter de litterära dokumenten och de arkeologiska rönen kompletterar varandra.

Från religionspsykologisk synpunkt är det märkligt att höra att hela klosterregeln med alla dess minutiösa detaljer säges ha mottagits av Birgitta i ett tillstånd av extas. Vi har i detta sammanhang en av de skarpsinnigaste beskrivningar på en extatisk uppenbarelse som världslitteraturen känner. Kristus, säger Birgitta (Regeln, kap. 29), kungjorde alla orden i denna regel på ett så underbart sätt och på så kort tid, att jag ej kan förklara det för någon människa. Det var som om många olikartade klenoder funnes i ett käril och på en gång stälptes ut, dock så, att man kunde skilja var sak från de andra. Min vision varade så länge, att jag kunde samla allt i mitt minnes sköte. Efteråt var mitt hjärta uppfyllt av sådan glöd och sådant jubel, att det icke hade kunnat rymma mer utan att brista av glädje. Mitt hjärta var under några dagar som en av luft överfull bubbla, ända tills jag för en gudsvän fått omtala alla regelns ar-

tiklar. Denne skrev då ned allt så fort som han kunde. När allt var nedskrivet, kände jag mitt hjärta och min kropp så småningom återvända till sitt naturliga skick.

Kan verkligen alla dessa stundom ytterst detaljerade föreskrifter med angivande av precisa mått, tal o. dyl. ha mottagits i extas? Jag känner endast en analogi, och det är Hesekiels syn av det nya templet i Jerusalem och dess omgivningar i Hes. 40–48. Även denna beskrivning har formen av en extatisk vision. Man är nog frestad att i båda fallen räkna med att en verklig extatisk-visionär uppenbarelse av en mer allmän natur har efterföljts av nykter reflexion och rationella överväganden. Visionären kunde ej själv tydligt skilja mellan det ena och det andra, så mycket mer som varje idé som steg upp inom honom ytterst betraktades som en ingivelse från Gud. Att ett visst mått av inspiration kan ha legat bakom även de mer förståndsmässiga föreskrifterna har man naturligtvis rätt att antaga.

Bland de talrika illustrationerna fångar den som inleder fjärde bandet på ett särskilt sätt vår uppmärksamhet. Det är en underskön reproduktion av en miniatyr ur en medeltida handskrift från 1400-talet: *Les Heures du Maréchal Boucicaut*. Den framställer Birgitta med armarna sträckta mot det himmelska ljuset. Men armarna saknar händer. Händerna finner man i armarna på en ängel, som kommer nedsvävande ur skyn. Kan någon som händelsevis får denna artikel under sina ögon finna någon förklaring av eller analogi till denna unika framställning? Han skulle därmed ge ett viktigt bidrag till Birgitta-ikonografien.

JOH. LINDBLOM

OLOF SUNDBY: *Luthersk äktenskapsuppfattning. En studie i den kyrkliga äktenskapsdebatten i Sverige efter 1900.*

343 sid. *Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Lund) 1959.*

Olof Sundbys doktorsavhandling, som också åt författaren gav docentur vid Lunds universitet, faller väsentligen inom socialietiken. Bokens viktigaste problematik gäller den rätta förståelsen och tillämpningen av den reformatoriska grundsynen på äktenskapet såsom »weltlich ding» för att citera ett karaktäristiskt uttryck hos Luther. Undersökningen är både historisk och principiellt systematisk, men tonvikten ligger hela tiden på den systematiska bedömningen av redovisat material.

I en omfattande första del (betecknad som kap. A, sid. 13–108) tecknar Sundby huvuddragen av Martin Luthers äktenskapsuppfattning. Detta avsnitt i boken, vilket i och för sig rymmer ställningstaganden till en del intrikata spörsmål av lutherforskningens speciella karaktär, fungerar emellertid i boken i dess helhet närmast som bakgrund vid lösningen av den egentliga huvuduppgiften. Denna består i en kritisk granskning och principiell systematisk bedömning av de debatter, som ungefär sedan sekelskiftet förts i vår egen svenska kyrka rörande äktenskap och skilsmässa, frågor som aktualiserats särskilt genom den nya äktenskapslagstiftningen 1915 och genom motioner och kommentarer till dessa i kyrkomötet i anledning av den under senare decennier brant stigande skilsmässokurvan. I ett kort historiskt avsnitt (kap. B, sid. 109–136) leder författaren läsaren in i den för vårt land delvis speciella problematik, som efter hand uppkommit efter reformationens genomförande och som i hög grad sammanhänger med statskyrkosystemet. Analysen i avhandlingens senare hälft följer i anslutning till referat av de spörsmål, som stått i förgrunden för debatten under senare århundranden. Sundby redogör först för »äktenskapslagen av år 1915 och diskussionen i

samband med dess tillkomst» och belyser själv kritiskt ståndpunkterna i denna debatt (kap. C, sid. 137–212). I bokens sista stora kapitel refererar och analyserar Sundby »diskussionen vid 1900-talets kyrkomöten om äktenskap, skilsmässa och vigsel av frånskilda» (kap. D, sid 213–301).

Medan Sundby i bokens första huvud-del – lutheravsnittet – ställs inför ett bestämt avgränsat material (i huvudsak bestående av teologiska skrifter och predikningar av reformatorn), har urvalet av undersökningsobjekt i modern tid givetvis berett honom vissa svårigheter. Medan författaren i lutherpartiet kunnat företa en detaljerad analys av föreliggande texter, så har det då det gäller den moderna debatten snarast varit hans uppgift att utlyssna några huvudriktningar eller tendenser i densamma. Sundby bygger på vad han själv karaktäriserar som »officiella och officiösa kyrkliga uttalanden» (sid. 10).

Vad som binder samman lutherundersökningen och analysen av den moderna diskussionen redovisar Sundby i inledningen. Han konstaterar där, att den svenska kyrkan »är på ett avgörande sätt bestämd av den kyrkoförnyelse på 1500-talet, som är knuten till Martin Luthers liv och gärning». Svenska kyrkan pekar genom sina bekännelseskriterier på »den tolkning av och syn på evangeliets budskap, som vi möta i Luthers skrifter». Diskussionen om äktenskapet under senare decennier i vår kyrka gäller i själva verket ett försök att levandegöra det reformatoriska arvet i en helt ny omgivning och tidssituation.

Denna uppläggning av författarens undersökning förefaller väl motiverad, och den visar sig också i hög grad fruktbar. Mot bakgrunden av karaktäristiken av Luthers äktenskapsuppfattning lyckas det Sundby att i mängden av moderna uttalanden och debattinlägg urskilja tre

principiellt olika åskådningar. Jämte den reformatoriska huvudlinjen i en för tidsförhållandena avpassad gestalt möter två utvikningar, nämligen vad författaren kallar en »svärmisk» respektive en »sekulariserad» grundsyn. Den reformatorisk-lutherska åskådningen ser äktenskapet som en ordning i Guds världsliga regemente. Äktenskapet är en institution, som individerna inte fritt förfogar över i den meningen att de äger rätt att utan vidare bryta ett ingånget äkta förbund genom skilsmässa. Äktenskapet är emellertid »weltlich ding»: dess lagar och bestämmelser i samhället skall inte hämtas ur Skriften. Nya Testamentet, Jesus och Paulus' undervisning, framställer äktenskapets innersta mening och de krav som gäller för den kristne, som vill följa sin Herre och Mästare efter. Dessa krav, som var och en som lever i tro och fullgör kärlekens gärningar (inom ramen för »justitia actualis» för att använda en välkänd luthersk term) förverkligar, kan emellertid inte utan vidare tillämpas i samhällslivet (inom ramen för »justitia civilis»). Den som så vill göra uppträder ungefär som svärmarna på Luthers tid, vilka läste Bibeln och Jesu ord som absoluta lagar, vilka skulle gälla överallt i samhället. En »svärmisk» eller biblicistisk-legalistisk tendens återvänder gång på gång i de senaste decenniernas äktenskapsdebatt i vårt land, särskilt vid behandlingen av frågekomplexet vigsel av frånskilda. Avvisandet av en dylik svärmisk åskådning får å andra sidan inte betyda, att kyrkan ställer sig likgiltig inför hur äktenskapslagstiftningen faktiskt utgestalts. Sundbys huvudtes i detta sammanhang är att kyrkan måste eftersträva en sådan utformning av äktenskapslagstiftningen, att äktenskapets karaktär av en ordning, som står över individernas subjektiva känslor och vilja, klart träder i sikte. I den mån som äktenskapet av individerna endast uppfattas som ett

kontrakt, vilket kontrahenterna ingått och som kan brytas på bådas eller till och med enderas önskan, framträder en tydligt »sekulariserad» grundsyn. Lagar och rättstillämpning kan utformas på många skilda sätt. »Justitia civilis» är i den meningen en formal storhet, som fylles med ett konkret, specificerat innehåll tid efter tid. Kyrkans uppgift inom social-etiken blir bl. a. att i eget handlande slå vakt om den biblisk-reformatoriska uppfattningen, dvs. om äktenskapets karaktär av ett livsvarigt äkta förbund. Detta kan emellertid inte ske genom stel legalism. Vad gäller själva äktenskapslagstiftningens utformning måste å andra sidan krävas, att lagen åtminstone uppehåller rätta intentioner, dvs. verkligen så utformas, att lösa kontraktsteorier avvisas.

Enligt anmälares åsikt har Sundby övertygande utvecklat de refererade huvudteserna. Han har därvid för övrigt kunnat knyta an till tidigare lundensisk social-etik. Själva greppet på ämnet — distinktionen mellan de två storheterna »justitia actualis» och »justitia civilis» — möter tidigare flerstädes inom lutherforskningen och har särskilt tydligt utförts av Ragnar Bring. Inom nyare statsetik har anmälares själv arbetat med samma distinktion i det av Sundby flitigt citerade arbetet »Gerhorsam gegen Gott und Menschen» (1954). Sundby har emellertid på ett förtjänstfullt sätt vidare utvecklat samma grundsyn inom ett område som hör till de vanskligaste av alla att komma till rätta med i modern social-etik.

Några anmärkningar, som närmast gäller analysen av särskilda frågor, skall här till sist redovisas.

Sid. 79 ff gör Sundby ett tappert försök att komma till rätta med ett av de mest diskuterade ställningstaganden som Luther gjorde, nämligen accepterandet av Filip av Hessens dubbeläktenskap. Sundby menar att Luther i vissa lägen spelat

ut »justitia Christi», den »coram Deo» skänkta rättfärdigheten, mot vad som har att gälla »coram hominibus». »I en akut nödsituation kan trons frihet till och med betyda frihet från lagen i form av gällande världslig rätt» (sid. 85). Denna tanke strider mot den av Luther flerstädes — särskilt tydligt i Stora Galaterbrevskomentaren — framförda åskådningen att också den kristne är underställd »justitia civilis». Båda beläggen som Sundby anför å sid. 85 är diskutabla. Omprövar man citatet från »Von Ehesachen» visar det sig att Luther diskuterar en situation av »verwirrtes Gewissen» som uppkommit till följd av sammanblandning mellan kanonisk och världslig rätt. Den dispens Luther då föreslår för att lösa samvetet ges en viss inskränkning: »Und sonderlich soll man diese Regel oder Weise halten in praeteriis, das ist, wenn ein Ding geschehen ist, und sagen: was geschehen ist, das ist geschehen; hin ist hin, wer kanns wider rein auffaffen, was verschüttet ist?». Noten åter är som belägg helt omöjlig. Den citerade texten återfinnes under »Beilage» till ett brev av Kurfursten Johann till Luther den 3 januari 1528 och utgör en mycket kort kommentar av reformatorn till spørsmålet om »consanguitas» eller förbjudna leder. Sundby har förbisett en bisats som följer omedelbart efter det av honom citerade. Luther säger där: »wie die prediger solchs aus den postillen und den andern Buchern wol lernen werden», dvs. han hänvisar kort och gott till sina tidigare skrifter om vad frihet från lagen betyder.

Sundby använder både i lutherpartiet och längre fram termerna »Ordet» och »Guds ord» på ett onyanserat sätt (jfr. t. ex. utsagor å sid. 17, 37 ff, 43, 211 rad 10; på sistnämnda ställe används termen i betydelsen av skriften).

Sid. 278 f ställer Sundby tesen, att evangeliets kritiska funktion gentemot

samhället och den vid varje tillfälle råddande justitia civilis »ock på visst sätt» kan sägas »representeras av prästens person». Sundby hänvisar till prästvigningslöftet och säger: »Prästens väsentliga uppgift är ju att förkunna Guds ord, 'så som det är oss givet i den heliga skrift, och så som vår kyrkas bekännelseskrifter därom vittna'. Frågan om vigsel av fränskilda kan därför inte lösas genom att prästen får befogenhet att förrätta borgerlig vigsel i de fall då han finner att kyrklig vigsel inte bör ifrågakomma. Sundby säger sid. 279: »Man ser vid en sådan lösning av problemet inte klart, att vad prästen skulle göra som borgerlig vigselförrättare är exakt vad han gör i den civilrättsliga delen av den kyrkliga vigseln. Skillnaden skulle blott bli den, att han som borgerlig vigselförrättare skulle vara fritagen från den bundenhet vid Guds ord och kyrkans bekännelse, som utmärker också hans civilrättsliga handlande i den kyrkliga vigseln. Men detta är givetvis omöjligt vid något som prästen företar sig i egenskap av präst». Detta resonemang bygger så vitt jag kan se helt och hållet på att författaren glider mellan två betydelser av ordet präst. Den ena är präst i bemärkelse av Guds ords förkunnare. Den andra är präst i betydelsen av innehavare av en statlig befattning, med vilken följer vissa befogenheter och plikter, som i och för sig inte har med förkunnargärningen att skaffa. Om prästen i den senare bemärkelsen av statlig befattningshavare ålades att omhänderta de uppdrag som »borgmästaren» nu har, så skulle han fullgöra en uppgift helt skild från hans förkunnargärning. Psykologiskt sett — om man tänker på hans egen och allmänhetens uppfattning av prästen i denna borgmästarens funktion — är förslaget givetvis befängt. Men Sundbys principiellt-systematiska resonemang på punkten ifråga finner jag ohållbart. Sundby söker (not 79 sid. 279)

efter en skillnad mellan prästen »även om han kläder sig i frack och blir statens tjänare» å ena sidan, borgmästaren å andra. Om prästen emellertid i egenskap av statlig befattningshavare ålades att fullgöra exakt samma förrättning som borgmästaren utför och han därvid inte följde kyrkans ritual utan vad som nu förekommer vid borgerlig vigsel, så har denna »prästerliga» insats ingenting med hans förkunnargärning att skaffa. Endast ett oevangeliskt prästbegrepp — idéer om vinningens särskilda betydelse e. d., vilka eljest är Sundby främmande — skulle kunna ge stöd åt tesen om »prästens person» sådan Sundby förfäktar den!

Sid. 280 ff diskuterar Sundby vigsel av frånskilda. Han uppställer den helt riktiga tesen att »endast i den mån prästens samvetsbetänkligheter kunna anses vara bärare av Ordets kritiska funktion gentemot samhällslivet . . . kan prästen göra anspråk på att de skola beaktas, och att hänsyn toges till hans samvetsbetänkligheter». Han hävdar också — och även här kan anmälnaren instämma — att upphävandet av vigselkyldigheten ger kyrkan en möjlighet att markera skillnaden mellan rätt och förvänd justitia civilis också i sitt handlande. I syfte att undvika legalism förordar Sundby ett förslag av kyrkolagsutskottet 1953 att prästen vid dispensansökan skulle rådgöra med sin biskop. Sundby kommenterar: »Insättandet av biskopsämbetet som en prövande instans betyder systematiskt sett ett markerande av att skiljandet verkligen skall ske utifrån Ordet självt, dvs. utifrån vår kyrkans uppfattning av den heliga skrift och dess betydelse för livet ute i världen» (sid. 285). Denna sats finner jag systematiskt oriktig: ingen som helst garanti ges för att biskopar inte också kan tolka skriften legalistiskt. Däremot kan det göras troligt, att biskopen i praktiken har sådan självärds-erfarenhet, att han är väl ägnad att ge

goda råd i den uppkomna situationen. Ur praktisk synvinkel förefaller lösningsförslaget vara värt att bygga på. Men Sundbys generellt formulerade sats är inte invändningsfri.

CUNNAR HILLERDAL

LUTHER PÅ ENGELSKA

LUTHER'S WORKS. General editors Jaroslav Pelikan och Helmut T. Lehman, Concordia Publishing House, St. Louis (för bd. 1–30) och Muhlenberg Press, Philadelphia, Pa. (för bd. 31–55) 1955 ff. Hittills utkomna: Bd. 1 Lectures on Genesis kap. 1–5, bd. 12–14 Selected Psalms, bd. 21 The Sermon on the Mount and The Magnificat, bd. 22 Sermons on the Gospel of St. John kap. 1–4, bd. 31–32 Career of the Reformer I–II, bd. 40 Church and Ministry, bd. 51 Sermons. Pris för varje bd. US \$ 5.00.

Intresset för Luthers teologi har under de senaste åren kraftigt ökat i de anglosaxiska länderna. Detta har också medfört nödvändigheten av engelska upplagor av Luthers verk. Vissa urval har visserligen funnits på engelska (Philadelphia-upplagan och St. Louis-upplagan). Men dessa har ännu inte hunnit tillgodogöra sig den moderna Lutherforskningens resultat varken betr. de textkritiska eller de teologiska problemen. Först i vår generation har på initiativ av framstående lutherforskare i England och USA ett försök gjorts att presentera Luther i en värld, där han på grund av språken icke varit tillräckligt känd.

Två stora lutherska förlagshus har nu påbörjat en amerikansk edition av reformatorns verk, som skall presenteras nästan i sin helhet. Man beräknar nämligen att i 55 band samla den kritiska Weimar-upplagans innehåll på engelska. Det blir inte

mycket som lämnas utanför, och om så sker, blir det endast för att undvika alltför många upprepningar. De båda förlagen har delat ansvaret så, att Concordia svarar för de exegetiska arbetena, medan Muhlenberg för de s. k. reformatoriska skrifterna och andra ej exegetiska skrifter.

Upplagan avser ingalunda att ersätta WA men i stället att bli ett medel som inspirerar till kännedom om Luther även bland intresserade, som inte behärskar latinet eller Luther-tyskan. Säkerligen kommer denna upplaga att väcka intresse hos den yngre teologgenerationen för studier på grundspråken. Ett förstudium och en inkörsport till den verkliga Luther behövs litet varstans. Rec. är av den uppfattningen, att den amerikanska editionen just av denna anledning kan ha betydelse även för Lutherforskningen på den europeiska kontinenten.

En kort blick på det hittills publicerade materialet kan styrka denna förmodan. Vi har framför oss ett band med Luthers föreläsningar över Genesis, t. v. endast kap. 1–5. Men avsikten är att presentera hela texten. I tre andra föreliggande band har vi ett urval av Luthers olika psalmutläggningar (föreläsningarna vid universitetet, predikningar, skrifter, tillfälliga utläggningar etc.). Urvalet är mycket brett. Först finner vi sådana utläggningar, som har utgetts såsom separata tryck under reformationstiden. Sedan upptages Luthers utläggningar till botpsalmerna (i den överarbetade upplagan från 1525 men ej i den ursprungliga från 1517). De fyra psalmutläggningarna Luther sänt till drottningen av Ungern, Maria, är också översatta. I bd. 14 finnes slutligen psalmerna 1–2 ur *Operationes in Psalmos* (1590–21) och i de följande banden skall hela denna viktiga exegetiska föreläsningsserie presenteras i engelsk översättning. Man har antagligen också för avsikt att

översätta *Dictata super Psalterium*, dvs den första serien med psalmföreläsningar (1513–16). Bd. 21 innehåller veckopredikningar från 1530–32 och en av Luthers djupaste teologiska och uppbyggelseskriter, nämligen förklaringen av *Magnificat*. Luthers predikningar över de 4 första kapitlen i Johannes-evangeliet upptages i bd. 22.

Den som är förtrogen med Luthermaterialet har säkerligen kunnat konstatera, att ovanstående hänvisningar till innehållet glädjande nog upptar en hel del viktigt källmaterial, som utanför WA knappast är tillgängligt. Det är rec. obekant, om en särupplaga av de båda psalmföreläsningarna (WA 3–5) – bortsett från urvalet hos Clemens – någonsin har förekommit. Ännu mindre har man försökt sig på översättning. Tillgången till åtminstone det teologiska innehållet i dessa viktiga källor kommer således att underlättas, då WA hör till rariteterna utanför universitetstäderna. Om man dessutom tillägger, att Genesisöversättningen är försedd med visserligen sparsamma men dock viktiga kritiska anmärkningar (såväl hänvisningar till den klassiska antika litteraturen som även den skolastiska), så har man även fått något, som är ytterst värdefullt.

Men hur går det att läsa Luther på engelska? Rec. är närmast frestad att svara med ett amerikanskt uttryck »it helps». Det går således och det är en viss hjälp. Nog är varje översättning även tolkning. Och även om en översättning av Luther-texter från latin till tyska kan vara en åtskilligt lättare uppgift, så kan man ju fråga sig, varför inte även en engelsk översättning skall kunna göra en tjänst till djupare Lutherstudier. Har man vågat sig på en översättning av Thomas' *Summa* till engelska så varför inte även med Luther? Rec. har ingen större förståelse för en uppfattning, som ställer sig skeptisk inför tolkningsmöjligheterna av Luthers teologi

på främmande språk. Han är också övertygad om att föreliggande amerikanska upplaga inom de närmaste åren kommer att resultera i en rad Lutherstudier hos engelsktalande teologer. Säkert kommer de att citera WA, men de kommer också att begagna den engelska upplagan som en hjälp. Kanske skulle även den svenska lutherforskningen kunna räkna med större förståelse *inom landet*, i fall Luthers skrifter vore tillgängliga i ett bredare urval på svenska. Flera skulle genom smakprov på modersmålet söka sig fram till källan. Parallellen är nödvändig för att förstå betydelsen av det engelska företaget.

Rec. har noterat en del språkliga problem vid den engelska översättningen. Nog är det hela ett experiment men utan tvekan mer än så. Vid Lutherforskarkongressen 1956 diskuterades även översättningens problem, som man stöter på i olika länder där man håller på med liknande företag. (Värt att notera för lutherintresset är också en planerad fransk upplaga på 10 band lutherskrifter.) Antagligen kommer det engelska språket aldrig att hitta något adekvat uttryck för Luthers »Anfechtung». Ordet kanske i stället kommer att ingå som ett accepterat främmande ord i det engelska ordförrådet liksom tidigare skett med ordet Weltanschauung. Rec. har funnit både försök till översättning (bd. 1 sid. 170 f. och 22, 142) och även användning av det tyska ordet (1, 287; 14, 49 och 84). När det gäller beteckningen »svärmare», som så ofta brukas av Luther, borde latinets »fanatici» kunna erbjuda en acceptabel engelsk översättning (1, 21). Trots detta finnes även andra försök (13, 147 och 368). Även ifråga om det viktiga lutherska begreppet »Regiment» experimenterar man med en mängd olika översättningar i den viktiga psalmutläggningen över Ps. 101 (13, 145 ff.).

Slutligen bör nämnas, att varje band

innehåller register över citerade bibelställen, namn och förekommande viktigare begrepp. Även om upplagan inte är avsedd att vara en kritisk textedition, finnes ibland avvikelser från WA:s text. Om sådant sker, är det alltid väl motiverat. På samma sätt finner man i de korta historiska inledningarna beaktningsvärda avvikelser från WA-utgivarna. Sådant kommer särskilt att intressera historikern. Några systematiska inledningar till Luthers tankar finnes inte. J. Pelikans tyvärr alltför korta inledning i bd. 21 om Luther såsom utläggare av Gamla och Nya Testamentet ger endast ett litet prov på att amerikanska lutherforskare skulle även systematiskt kunna lära oss en del. Att teologen skall ha hjälp av den föreliggande upplagan, är efter allt som ovan framförts ställt utom all tvekan.

VILMOS VAJTA

KURT ALAND, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*. 2 uppl. 366 sid. Bertelsmann, Gütersloh 1957. Pris DM 38: —.

Varje teolog, som någon gång har arbetat med Lutherskrifter, vet vilken svårighet man ibland har, när en skrift skall lokaliseras. Detta problem uppstår inte endast för den, som måste arbeta med andra Lutherupplagor än WA och sedan hitta tillbaka till denna kritiska text. Även för den, som sitter med WA inom räckhåll, uppstår ibland tämligen svåra problem. Man kan t ex finna i äldre men viktig litteratur hänvisningar till andra upplagor än WA. Eller man hänvisas till någon Lutherskrift men får inte veta var den kan finnas. Inte endast för nybörjaren utan även för den mera vane forskaren har sådana och liknande problem betydtt åtskilligt tidsödande sökande. De till buds stående hjälpmedlen var få. Man hade G. Kaweraus kronologiska förteckning av

Luthers skrifter och R. Posers synoptiska förteckning till de olika Lutherupplagorna (som dock tog sin utgångspunkt från WA och därför var obrukbar för sådana, som inte hade tillgång till den). Så länge WA inte är avslutad saknas även där ett utförligt register och man har istället endast en innehållsförteckning att gå efter.

I detta nödläge för Lutherforskaren men också för den unge studenten kommer förf:s »Hilfsbuch» att kunna göra en utomordentlig tjänst. Boken har tre stora avdelningar. Den första är ett alfabetiskt register till alla L:s skrifter. Rec. menar, att denna del är den viktigaste hjälpen. Här finner man under skriftens huvudord varje Luther-skrift, liksom också varje predikan. (Finns det tvekan om huvudordet, så kan man finna hänvisningar under andra uppslagsord.) Sedan finnes den nödvändiga upplysningen, var betr. skrift förekommer i de nu närmast tillgängliga Luther-editionerna (av de äldre upptages utom Erlanger-upplagan även Walchs i både 1. och 2. uppl.). Även finns det hänvisning till Köstlin-Kaweraus Lutherbiographie, ifall ifrågavarande skrift där behandlas.

En viktig fördel med det alfabetiska registret är, att man där finner hänvisningar, som kan tjäna som en sorts »sakregister». Således angives t ex under »Vaterunser» en hel del skrifter och predikningar, där Luther ger en utläggning av bönen. Under de olika bibliska böckernas namn som huvudord finner man allt uppräknat, som Luthers litterära produktion omfattar om betr. text. (Naturligtvis gäller det endast självständiga skrifter eller predikningar.) Inte helt så enkelt är det med förteckningen av predikningarna. Här har man trots det i WA bd. 22 befintliga registret ett av de svåraste problemen och rec. kan t. v. inte avgöra om föreliggande »Hilfsbuch» betyder ett framåtskridande på denna punkt. Sådant

kommer endast efter en längre tids flitigt bruk att visa sig. Det andra problemet, näml. ett register över breven, har förf. inte ens försökt att finna någon lösning till.

I andra delen av boken finner man en »nyckel» till de olika upplagorna. Med hjälp av denna nyckel kan de olika skrifterna lätt lokaliseras i WA. Den tredje delen av boken innehåller en kronologisk förteckning till Lutherskrifterna (enligt forskningens nuvarande ståndpunkt). Även från denna kronologiska förteckning kan man sedan lätt finna skrften i fråga.

Givetvis kommer alla för- och nackdelar av föreliggande hjälpmedel först efter en längre tids användning att visa sig helt. Rec. menar dock, att de principer, som varit normgivande vid uppställningen av boken, är även efter en hastig granskning så påtagliga, att man här kan rekommendera ett hjälpmedel av allra största betydelse för alla, som sysslar med Luthers skrifter.

VILMOS VAJTA

D. Martin Luthers Psalmen-Auslegung, herausg. von Erwin Mühlaupt, Bd. I, Ps. 1–25. VIII + 356 sid. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1959.

Utgivaren av detta band har under tidigare år ombesörjt ett urval av Luthers utläggning av evangelierna. I de fem band, på vilka upplagan fördelades, bjöds ett rikhaltigt material av textutläggningar, predikningar och även strödda notiser till de anförda evangelietexterna. Således fick både teologen och predikanten i en modern upplaga ett rikt källmaterial, som annars är svårtillgängligt. Gladde man sig redan den gången åt projektet, så kan man endast lyckönska förlaget till initiativet till en upplaga med Luthers utläggning av Psaltaren. Här har återigen både forskaren, som söker en lättillgänglig upp-

laga och förkunnaren, som spanar efter fädernas vittnesbörd, fått vad de behöva.

Luther har älskat Psaltaren. Han var förtrogen med den redan från klostertiden. Även under hans reformatoriska tid sprudlar hans lovord över denna »lilla Bibel», som enligt hans tolkning innehöll kristenhetens hela budskap och samtidigt var bönboken par excellence även för den kristne. Detta kan förklara, att Luther arbetat med Psaltaren mest av alla bibelböckerna. Under de första psalmföreläsningarna skedde ju hans reformatoriska omvändelse, och under hela sitt liv utlade han skilda psalmer vid olika tillfällen; inte minst när han skulle trösta.

Ett representativt urval från Luthers psalmutläggningar är av denna anledning ingen enkel uppgift. Utgivaren valde emellertid en metod, som inte endast ger glimtar utan även skänker en inblick i Luthers enhetliga utläggning. Han har nämligen upptagit texten till Luthers andra psalmföreläsningar (*Operationes in Psalmo* från 1519–21), som innehåller en exeges av Ps. 1–22, utläggningen av de första 25 psalmerna från Coburg (från 1530 i Veit Dietrichs utgåva) samt av »Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens» (1531) i större eller mindre utdrag såsom grundval. Även av de första psalmföreläsningarna (*Dictata super Psalterium* 1513–15) finnes större partier upptagna. Materialet kompletteras sedan av ett urval från andra Lutherarbeten. Sådana kortare texter infogas i samband med de genomgående ovan nämnda grundtexterna. Kanske borde man också tillägga, att Luthers djupa utläggning till Ps. 6 från den första upplagan av de sju botpsalmerna (1516–17) liksom den sköna utläggningen av Ps. 23 »auf einen Abend über Tisch nach Gratias ausgelegt» (1536) upptagits under resp. psalmer.

Texten presenteras på modern tyska, även de latinska texterna är översatta.

Hela verket avses genomgå samtliga psalmer och beräknas sammanlagt till tre band. Framför utläggningen av varje psalm finner vi Luthers översättning från Lutherbibeln 1545. Detta medför vissa ojämnheter, ty Luthers utläggningar följer Vulgata-texten. Utgivaren har vid vissa markanta ställen infogat översättningar av den för utläggningen använda grundtexten. Skulle man få anmärka något till denna annars så förnäma upplaga, så är det en teknisk detalj. Hänvisningarna till WA står nämligen alltid i början av (ibland tämligen långa) texter. Skall man då gå till grundtexten i WA, tar det på grund av att det oftast gäller utdrag ur WA-texten en lång stund, innan man hittar rätt. Det hade kunnat undvikas med genomgående numrering i marginalen. Inte desto mindre vill man uppmuntra till ingående studium av dessa Luthertexter. Det lönar sig ur alla synpunkter.

VILMOS VAJTA

NYARE FORSKNINGAR KRING
N. F. S. GRUNDTVIG

I nedanstående översikt hänvisas till följande litteratur:

Grundtvig-Studier, 1948–1958, utgivet af Grundtvig-Selskabet af 8. September 1947, 1314 s.

HENNING HØIRUP: *Grundtvigs Syn paa Tro og Erkendelse, 1949, 420 s.*

HELGE TOLDBERG: *Grundtvigs Symbolverden, 1950, XII + 356 s.*

WILLIAM MICHELSEN: *Tilblivelsen af Grundtvigs historiesyn, 1954, 368 s.*

WILLIAM MICHELSEN: *Den sælsomme forvandling i N. F. S. Grundtvigs liv, 1956, 288 s.*

MAGNUS STEVNS: *Fra Grundtvigs Salmeværksted. Udgivet af Henning Høirup og Steen Johansen, 1950, 132 s.*

WILLIAM GRØNBÆK: *Psykologiske Tanker og teorier hos Grundtvig, 1951, 192 s.*

HENNING HØIRUP: *Fra døden til livet, Grundtvigs tanker om liv og død, 1954, 112 s.*

NIELS KOFOED: *Grundtvig som selvbiograf, 1954, 136 s.*

SØREN HOLM: *Mythe og Kult i Grundtvigs Salmedigtning, 1955, 234 s.*

STEEN JOHANSEN: *N. F. S. Grundtvig: Taler paa Marielyst Højskole 1856-71, 1956, 116 s.*

ANDERS PONTOPPIDAN THYSSSEN: *Den nygrundtvigske Bevægelse I 1870-1887, 1958, 495 s.*

Utgivningsort är för sistnämnda verk Aarhus, för samtliga övriga Köpenhamn.

N. F. S. Grundtvig blev under andra världskriget en samlande gestalt som talade till hela det danska folket. Den polemiska udden riktades mot en främmande makt inom landets gränser, som hade fört med sig för dansk livsstil helt främmande ideal. Gentemot det främmande framstod det danska enhetligt och ganska problemfritt, diskussionen kring de olika egna traditionerna fick vila. Denna paus i det traditionellt livliga meningsutbytet mellan livsåskådningsgrupperna skapade en möjlighet att efter kriget mera lidelsefritt utforska respektive grupperings historia och egenart.

I detta nya läge föddes den moderna Grundtvigforskningen, vars karakteristikum just är att man söker komma bort ifrån polemiken mellan grundtvigianer och andra. I denna jämförelsevis kyliga atmosfär har ett imponerande arbete för utforskandet av Grundtvigs insats i danskt kulturliv utförts.

Den nyare forskningen i och kring Grundtvig fick 1947 ett forum i det då stiftade Grundtvig-Selskabet. Forskare, som var spridda på olika håll i och utanför

Danmark, hade därigenom fått en möjlighet till kontakt, som visat sig vara av utomordentligt värde. På sällskapets årsmöten och övriga sammankomster har forskare beretts tillfälle att presentera sina resultat. Genom årsboken Grundtvig-Studier, som 1958 utkom med sin elfte årgång, har en mängd uppsatser och notiser förmedlats till en större allmänhet. Årsboken 1957 innehåller ett utförligt register över innehållet i tidigare årgångar och gör dessa till en lätthanterlig handbok i modern Grundtvigforskning. Av stort värde är de årligen återkommande redovisningarna av praktiskt taget allt som skrivits om Grundtvig. Årgång 1958 innehåller en uppsats, som kan ha mer allmänt svenskt intresse, »Grundtvig set fra Sverige» av Valdemar Nielsen. Uppsatsen redogör för hur samtida svenska kulturpersonligheter uppfattade Grundtvigs författarskap och verksamhet. Framställningen visar, att Grundtvig på det hela taget blivit mer uppmärksammas här i landet än man tidigare tänkt sig.

Jämte Grundtvig-Studier, som framför allt ger plats åt arbeten av mindre omfång, utger sällskapet en skriftserie, Skrifter utgivet av Grundtvig-Selskabet, där huvudparten av de senare årens viktiga forskningsresultat redovisats. Hela serien omfattar f.n. tio band, varav tre är doktorsavhandlingar.

Grundtvig var under sin långa levnad mycket produktiv, och en stor del av författarskapet föreligger ännu otryckt. Det har länge varit ett önskemål att få den stora handskriftsamlingen registrerad. Detta arbete påbörjades också för några år sedan i Grundtvig-Selskabets regi och under samarbete med Det danske Sprog- och Litteraturselskab. Resultaten av denna för dansk kyrko- och kulturhistoria så betydelsefulla arkivforskning redovisas i en hektograferad registrant, tillgänglig på de flesta vetenskapliga bibliotek. Det är att

vänta, att många problem kring Grundtvigs och grundtvigianismens utvecklingshistoria kommer att få sin lösning, när det otryckta materialet helt blivit tillgängligt för forskarna.

Det är de historiskt-genetiska frågorna, som stått i förgrunden i den senare danska Grundtvigforskningen. Man har sökt bestämma varifrån komponenterna i Grundtvigs åskådning hämtats. Det nya vetande, som utvunnits, har man använt för att bestämma avgörande punkter i hans liv och författarskap. Metoden har varit fruktbar. Pionjär var Henning Høirup, som i sin doktorsavhandling »Grundtvigs Syn paa Tro og Erkendelse» (1949) undersökte den elementära filosofiska skolning Grundtvig som student erhöll vid Köpenhamns universitet, speciellt med hänsyn till det wolffianska momentet däri. Denna förkantianska filosofi fick förblivande betydelse och har varit en starkt strukturbildande kraft i Grundtvigs tänkande. Helge Toldbergs doktorsavhandling »Grundtvigs Symbolverden» (1950) är en litterär strukturanalys, men även detta arbete mynnar ut i ett försök att fastslå en avgörande vändpunkt i författarskapet. Nästa doktorsavhandling kom år 1954 med William Michelsens »Tilblivelsen af Grundtvigs historiesyn». Michelsen finner Grundtvigs barndomsläsning vara av avgörande betydelse för hans historieuppfattning, vilken rubriceras som biblisk. I boken redovisas omsorgsfullt Grundtvigs barndomsintryck från tunglästa historieverk och även från en biografi över Luther. En fortsättning av doktorsavhandlingen publicerades 1956 under titeln »Den sælsomme forvandling i N. F. S. Grundtvigs liv».

Det mest levande i Grundtvigs produktion är utan tvekan hans psalmer. Då psalmforskaren Magnus Stevns 1949 avled, kändes det som en stor förlust för Grundtvigforskningen. Stevns hade under årens lopp publicerat ett flertal uppsatser

rörande Grundtvigs psalmdiktning. En del av dessa utgavs 1950 posthumt i en volym, kallad »Fra Grundtvigs Salmeværksted». Därmed blev en rad fina analyser lätt tillgängliga för den hymnologiskt intresserade. I den nyutgåva av Grundtvigs psalmdiktning, som påbörjades 1944 tog Stevns verksam del. Ett intressant bidrag till frågan om Grundtvigs människouppfattning gav religionspsykologen Villiam Grønbaek 1951 med sin bok »Psykologiske Tanker og Teorier hos Grundtvig». Boken har ett betydande värde för förståelsen av den teologiska antropologien, en hos Grundtvig central problemkrets. Några huvudlinjer i Grundtvigs teologi behandlas i Henning Høirups bok »Fra døden til livet, Grundtvigs tanker om liv og død» (1954). Den unge Grundtvig har alltid lockat forskarnas intresse. Niels Kofoeds bok »Grundtvig som selvbiograf» behandlar tiden 1800–1810. Författaren bygger sin framställning huvudsakligen på dagböcker och självbiografiska notiser och dikter och lyckas ur det redan väl utnyttjade materialet utvinna intressanta synpunkter, inte minst beträffande det viktiga krisåret 1810. En framställning av Grundtvigs psalmdiktning från religionshistoriska utgångspunkter publicerade Søren Holm 1955 under titeln »Mythe og Kult i Grundtvigs Salmedigtning». Författaren vill se det originella i Grundtvigs psalmer däri, att de ger uttryck för en mytisk livsuppfattning, som förverkligas i kulten.

Grundtvigs namn är intimt förknippat också med den nordiska folkhögskolan. Hans pedagogiska principer har väckt intresse även utanför Norden. Eftersom endast en del av hans pedagogiska skrifter utgavs tidigare tryckta, blev de av Steen Johansen 1956 utgivna »Taler paa Marielyst højskole 1856–1871» ett värdefullt tillskott. Den, som vi här möter, är »den gamle Grundtvig», med en fast

åskådning, där man kan spåra de väsentliga elementen i hans tidigare utveckling.

Grundtvigs skolidéer och folkliga tankar ger hans tänkande en ovanlig bredd. Denna profana sida av tankevärlden är också en sida av teologien. Sammanhanget har ofta betecknats med termerna »mänskligt» och »kristligt». Det har visat sig mycket svårt att bestämma betydelsen härav, än har den ena, än den andra komponenten fått tonvikten. Osäkerheten om den systematiska innebörden av Grundtvigs tankevärld har präglat utvecklingen inom grundtvigianismen alltsedan hans fränfalle. Det uppkom tidigt en kyrklig och en folklig rörelse. En diger doktorsavhandling, behandlande grundtvigianismens utveckling, ventilerades 1958 vid Aarhus' universitet. »Den nygrundtvigske Bevægelse med særligt Henblik paa den Borupske Kreds I 1870—1887» av Anders Pontoppidan Thyssen. Författaren arbetar med ett omfångsrikt material, som behärskas på ett suveränt sätt. Materialet är knutet till en grupp präster, skolmän och politiker, som vill göra allvar av den grundtvigska öppenheten mot kulturlivet. Men öppenheten mot radikala och ateistiska strömningar i tiden betyder undergång för viktiga element i arvet från Grundtvig. Resultatet av utvecklingen blir nederlag för både idéer och personer. Denna bedömning har gett upphov till en livlig debatt om »grundtvigianismens nederlag». Man har därvid också pekat på de behandlade grundtvigianernas personliga kvalifikationer och menat, att de var otillräckliga i en tid av våldsamma omvandlingar på alla områden. Pontoppidan Thyssen menar själv, att den i viss grad upplösande tendensen utåt är konsekvent utifrån det grundtvigska arv man ville förvalta. I den »borupska» grundtvigianismens utveckling har vi ett bevis på att rörelsen var en levande realitet för 1870- och 1880-talens män. En fortsättning på

framställningen in på 1900-talet är ställd i utsikt och emotses med stor förväntan.

Forskningen i och kring Grundtvigs tankevärld är rikt förgrenad. De historisk-genetiska undersökningarna har klarlagt de förutsättningar under vilka han levde och gestaltade sin livssyn. Konsekvenserna och betydelsen av hans verk, som sträcker sig in i naturen, håller på att klarläggas. Dessa mycket omfattande forskningsuppgifter kring Grundtvig har lämnat viktiga delar av hans egen produktion oberörda. Av intresse i nuvarande läge vore därför att få fram en analys av den inre problematiken i Grundtvigs eget författarskap. Därmed skulle vi också klarare kunna se den uppgift han ställt åt eftervärlden.

HARRY ARONSON

SØREN GIVERSEN: *Sandhedens evangelium. De gnostiske håndskrifter fra Nildalen (Teologiske Studier II: 2). 123 sid. G. E. C. Gads Forlag, København 1957. Pris Dkr 9:—.*

Det är nu mer än tio år sedan de första meddelandena kom om fyndet av en samling papyrus-böcker, som några egyptiska fellaher gjort vid Nag-Hammadi i övre Egypten. Dessa papyri innehåller nära femtio olika skrifter med gnostiskt innehåll från tredje och fjärde århundradena, och de utgöres av översättningar till koptiska dialekter från grekiska original. De förvaras nu i det koptiska muséet i Kairo med undantag av en, Sanningens evangelium, som efter flera års kringirrande inköptes av C. G. Jung-institutet i Zürich och fick namnet Codex Jung. Sanningens evangelium är den första av Nag-Hammadi-texterna som utgivits, det gjordes 1956 under titeln *Evangelium Veritatis* av M. Malinine, H. C. Puech och G. Quispel.

Giversen har i sitt arbete översatt just Evangelium Veritatis (EV) från koptiskan. Efter ett inledande kapitel om gnosticismen i allmänhet ger förf en kort framställning av den spännande fyndhistorien, en förteckning över de funna skrifternas titlar samt redogör för den arkeologiska undersökning som företogs på platsen av J. Doresse, en undersökning som ingalunda gett slutgiltiga besked om fyndplatsens exakta läge eller om var de koptiska skrifterna kommit till och använts. Åtskilliga kristna kloster har legat i trakten. Har skrifterna tillhört en gnostisk sekt, som så småningom gått under för trycket från Pachomios' kloster och andra kristna kloster, som vuxit upp i just denna trakt? Eller kan skrifterna rentav ha skrivits av några av klostrens egna munkar? Har de gnostiska tankarna trängt in bakom klostermurarna? Skrifternas innehåll bär ingen enhetlig teologisk prägel utan representerar vitt skilda gnostiska riktningar, från hermetiska till valentinianskt präglade skrifter.

Att det av Giversen översatta E V skulle vara av valentinianskt ursprung tyder flera faktorer på. Spekulationer över talen 99 och 100, som en del av Valentinos' anhängare hängav sig åt, återfinns man i E V, liksom spekulationer över »namnet» (»faderns namn är sonen», E V 38, 6 ff). Vidare framgår enligt E V den Helige Ande ur »sanningen», vilket också Irenaeus omtalar (Adv Haer [Harvey] I, 11 1), när han redogör för Valentinos' lära. Puechs och Quispels datering av E V till tiden omkring 150 kan väl ännu inte betraktas som slutgiltig, men skulle den vara den riktiga, då kan det tänkas att detta E V är samma skrift, som Irenaeus säger att Valentinos' lärjungar berömdes sig av att äga och som skulle vara förmer än evangelierna själva. (Adv Haer [Harvey] III, 11, 9: »... veritatis Evangelium, ... in nihilo conveniens Apostolorum Evange-

liis, . . .»). Nu bär skriften ingen titel, varken som överskrift eller i slutet. Troligt är att inledningsorden betraktats som titel: »Sanningens evangelium är en glädje för dem, som mottagit nåden från sanningens fader, så att de känner honom genom kraften i ordet, som har kommit från Ple-roma, som är i faderns tanke och förnuft, (ordet) som är den som kallas frälsaren, eftersom det är namnet på den gärning han skall fullgöra till frälsning för dem som inte kände fadern.»

Evangelium betyder här knappast evangeliesskrift, åtminstone inte i detta ords vedertagna betydelse. E V ger inte, som de 4 evangelierna, en skildring av Jesu liv, död och uppståndelse och av vad han talat och förkunnat, utan evangelium har väl här i första hand betydelsen »glatt budskap». Det står också i början av skriften att »sanningens evangelium är en glädje för dem, som mottagit nåden . . .» E V är snarast en predikan eller teologisk utläggning över vad förf. finner vara huvudinnehållet i det kristna budskapet. Att säga huvudinnehållet i den kristna tron vore fel eller för litet, efter gnostikernas sätt att se, då tron av dem uppfattas som något lägre i förhållande till kunskapen, gnosis. Tron är ett steg på väg, först kunskapen leder hela vägen fram till frälsning.

Kunskapen, sanningen, gnosis står i oförsonlig motsats till och i strid med okunnigheten om sanningens fader. Denna okunnighet »frambragte ångest och fruktan, och ångesten lade sig fast som en dimma, så att ingenting kunde ses. Därför fick villfarelsen makt» (E V 17: 10–15). Sanningen upplyser de okunniga, som glömt sitt rätta ursprung, och bringar dem frälsande kunskap. Skriften handlar om, hur »alltets fader» upphävt okunnigheten, villfarelsen och glömskan genom att bringa sann självkänedom och kunskap om den glömde guden och om vägen till honom.

Detta är evangeliet, det glada budskapet. Jesus Kristus är frälsaren. »Därför vredgades villfarelsen på honom, den följde honom, den tillintetgjorde honom, man naglade honom vid ett träd,» (E V 18: 21–24) men Jesus led tålmodigt »då han vet, att hans död är liv för många» (E V 20: 10–14). Genom den kosmiska kampskildringen går en soteriologisk linje. Jesu lidande och död omtalas och betecknas som livgivande. Och det ser inte ut som om Jesu lidande och död uppfattas som skenbara och utan verklighetskaraktär. Detta är ett icke-gnostiskt drag, då ju doketismen är nära och allmänt förbunden med den gnostiska tankevärlden. En gnostiker skulle kanske inte finna talet om Jesu lidande och död helt omöjligt, då ju lidandet kan ursäktas genom en hänvisning till att det bara kan ha träffat människan Jesus, däremot inte den gudomlige Kristus. Men i E V 18: 24 står faktiskt, att »man naglade honom vid ett träd», och »honom» syftar på orden »Jesus Kristus» några rader ovanför (E V 18: 16).

I hur hög grad förf till E V är direkt påverkad av Nya testamentet är svårt att avgöra, men att han är väl bekant med det är helt klart.

Jesu »död är liv för många». Frälsningen kommer genom honom. Han är vägvisaren, som »upplyste dem, som var i mörkret på grund av glömskan. Han upplyste dem, han visade en väg, och denna väg är sanningen, som han lärde dem». (E V 18: 17–21). Men med denna frälsargärning förbindes inga tankar om Kristus som försonaren. Han går före och visar vägen, och den som får kunskap vet genom Jesu förmedling, i vilken situation han står och vart han skall gå för att vinna frälsning.

Vilka har förf. vänt sig till med sin skrift? Giversen menar (s. 100), att E V inte är en missionspredikan med uppfordran till omvändelse utan att skriften riktar

sig till sådana som redan är gnostiker. Upprepningar av enskilda meningar, som t. ex. »eftersom alltets fullkomning är i fadern, är det nödvändigt, att allt stiger upp till honom» (E V 21: 8–11 och 21: 18–21), tyder enligt Giversen (s. 92) på skriften kateketiska ändamål.

Giversens arbete är en utmärkt presentation av den först publicerade texten från Nag-Hammadi, och genom den 40 sidor långa kommentaren till översättningen och E V:s innehåll ger Giversen en fyllig och klar introduktion såväl till E V och de med E V förknippade problemen som till gnostiska frågor överhuvud. Svårigheterna i de problem, som dessa fynd aktualiserar, framträder klart genom att Giversen dragit fram inte bara de uppställda teser han själv går med på, utan också redovisat för många sådana, som tycks honom vila på alltför bräcklig grund, och som han därför ställer sig skeptisk eller återhållsam inför.

Texten till E V föreligger i fullständigt skick, så när som på några sidors lucka i mitten (E V 33–36), men denna lucka kommer att utfyllas, eftersom det förlorade textpartiet har identifierats bland de texter, som förvaras i det koptiska muséet i Kairo.

Arbetet avslutas med en bibliografi över publikationer om Nag-Hammadi-texterna, som inte gör anspråk på fullständighet, men som har sitt stora värde genom att framför allt peka på arbeten av forskare som Doresse, Mina, Malinine, Puech, Quispel, Till och van Unnik, vilka haft möjlighet att studera texterna direkt.

Klart är att gnosticisms problem inte har blivit lösta genom publiceringen av E V, långt därifrån. Men fynden av de gnostiska originalskrifterna i Nag-Hammadi och publiceringen av dem aktualiserar problemen och ger samtidigt förhoppningar om att man härigenom skall få en klarare och riktigare bild av gnosti-

cismen och därmed av ett avgörande ske-
de i den kristna trons historia.

GÖRAN MALMESTRÖM

Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge. An Extension of the New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Lefferts A. Loetscher, editor. 2 vol., xxii + 1205 pp. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1955.

Denna uppslagsbok i två band är en förlängning av *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* (1908–12), och har som syfte att modernisera detta något föråldrade arbete som Baker Book House utgav 1950 i ett nytryck. *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* bygger på tredje upplagan av *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* (1896–1913). Den är emellertid icke blott en översättning. Flera artiklar voro revi-

derade och förkortade, några nya artiklar kommo med, särskilt biografiska notiser. Kanske huvudvärdet i dessa nya två band ligger i de många biografiska notiser som nu ha blivit tillagda. Några intressanta nya artiklar föreligga också, bland dem professor W. F. Albrights översikt beträffande biblisk arkeologi, samt en redogörelse för »the Dead Sea Scrolls» av professor Millar Burrows. De flesta andra artiklarna äro tillägg till äldre artiklar, och man behöver egentligen hela uppslagsverket om de skola vara av större värde.

Redaktionens försök att få medarbetare ifrån hela världen ställer frågan om ett forskningsläge egentligen existerar som möjliggör ett sådant samarbete. Att detta är ett mål mot vilket vi borde sträva är utan tvekan. Bland de nordiska medarbetarna kan nämnas docent Carl-Gustaf Andrén, ärkebiskop Yngve Brilioth, professor Lennart Pinomaa, redaktör Uuras Saarnivaara och professor Niels Sjøe.

BERNHARD ERLING

DISKUSSIONSINLÄGG

NÅGRA VANLIGA FELKÄLLOR OCH FELSLUT I TEOLOGISK ARGUMENTATION

I teologisk diskussion – såväl exegetisk som systematisk – förekommer stundom argumentationsräckor, vilka vid närmare analys visar sig ohållbara, eftersom de bygger på obevisade förutsättningar eller rentav innehåller moment, som förorsakar direkta felslut. I det följande skall jag med exempel hämtade från samtida teologiska arbeten peka på några karaktäristiska typer av dylika felkällor och felslut. Ehuru de resonemangstyper, som jag avser att kritiskt belysa, inte alltid låter sig helt motståndsfritt inordnas under sammanfattande rubriker, grupperar jag dem för översiktlighetens skull under vissa huvudavdelningar. Analysen av givna exempel torde ge tillfredsställande motivering för detta tillvägagångssätt. I min framställning eftersträvar jag inte att belägga varje typ av felkälla respektive felslut med rader av exempel utan nöjer mig med att anföra vissa modellfall.

1. Förhastade slutsatser utifrån obevisade antaganden rörande historiska fakta

Vid utläggningen av vissa bibeltexter händer det icke sällan, att bibelforskarens egen uppfattning av en oklar historisk situation i realiteten blir avgörande för exegesen och för vittgående systematisk-teologiska slutsatser, som drages med denna som grundval. Resonemanget kan naturligtvis då gälla endast hypotetiskt: blott under förutsättning att den historiska analysen är riktig kan exegesen och slutsatserna ifråga vara riktiga. I samma mån som andra alternativ ifråga om historisk analys kan framföras och göras i någon

mån sannolika, blir en exeges, som bejaktar endast en möjlighet under direkt avvissande av andra, äventyrlig och slutsatser som drages utifrån densamma vid vidare argumentation icke bindande.

Som modellfall väljer jag Rom. 13: 1–7, en text som ofta spelar en helt avgörande roll för teologers syn på Nya Testamentets lära om överheten och för en systematisk-etisk diskussion av statens uppgifter och betydelse.

En synnerligen extrem utläggning av denna text som »maktens höga visa» möter hos en av Tysklands under senare decennier mera inflytelserika teologer, Werner Elert. Enligt Elert visar Rom. 13: 1–7 att staten själv sätter de betingelser under vilka den kristne sedan skall föra »ett lugnt och stilla liv» (jfr 1 Tim. 2: 2). Paulus gör inga som helst inskränkningar, »er billigt damit der Staatsmacht zu, dass sie in ihrem Bereich bestimmt, was schlecht, dass heisst was strafbar ist, und was gut, das heisst, was Anerkennung verdient». Elert understryker själv det sagda genom en märklig jämförelse: »Wer von der Aristotelischen oder Platonischen Staatsethik zu Paulus kommt, meint von Kant zu Treitschke zu kommen!»¹

Analyserar man Elerts statsåskådning närmare, finner man snart att den bygger på en bestämd förutsättning, nämligen vissa historiska antaganden rörande den situation i vilken Rom. 13 tillkom. Elert pekar själv fullt tydligt ut förutsättningen ifråga: »Jede Exegese von Röm. 13, die nicht berücksichtigt, dass die exousia des

¹ Zwischen Gnade und Ungnade. Abhandlungen des Themas Gesetz und Evangelium, München 1948, sid. 51 f.; Das christliche Ethos, Tübingen 1949, sid. 141.

Paulus Nero heisst, geht fehl». Paulus måste, menar Elert, ha skrivit texten i full vetskap om hur grym och godtycklig Neros regim för många tedde sig. Paulus var ju romersk medborgare och kunde inte rimligen vara okunnig om vad som hände i Rom. Trots detta hävdar han att överheten själv måste bestämma över vad som skall vara rätt och gott, och hans argumentering är »zu gottgebunden, auch zu allgemeingültig, als dass sie nur eine Augenblickshaltung motivieren könnte».²

Bortser vi från den ej närmare preciserade och därför oklara tanken att Paulus' argumentation ter sig »gottgebunden», så står och faller Elerts teser med riktigheten av den historiska analysen. Det visar sig snart att med en annan uppfattning av den historiska situation i vilken Rom. 13 tillkom kan till och med allmängiltigheten i Paulus' undervisning där ifrågasättas. Åtskilliga exegeter finner det exempelvis troligt, att de kristna i Rom vid denna tid oroades av judiska zeloter, som inte ville erkänna romersk överhöghet. Paulus talar alltså i en alldeles bestämd situation och denna får honom att ta till särskilt starka ord. W. Sanday och A. C. Headlam utgår från »the known fact of turbulence of the Roman Jews» och framställer teorien att Priscilla och Aquila för Paulus skulle ha talat om den saken. Samma författare representerar för övrigt en från Elert totalt avvikande åskådning beträffande Paulus' uppfattning av Rom: »To St. Paul the magistrates who represented the Roman power had always been associated with order and restraint»!³ Också

² Das christliche Ethos, 1949, sid. 143; 162.

³ A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (The international critical commentary, 5th ed., Edinburgh 1902), sid. 370. Jfr en liknande bedömning av G. Kittel, Christus und Imperator. Das Urteil des ersten Christenheit über den Staat, Stuttgart 1937, sid. 37.

Paul Althaus förutsätter i sin romarbrevskommentar att oroligheter ägt rum i Rom: »Nur im Blicke auf solche auf-rührerische Gesinnung verstehen wir den Ernst in den Worten des Apostels und die starken Ausdrücke, in denen er die Würde des Staates hervorhebt».⁴ Hur invecklat det historiska problemet ter sig för forskningen kan ytterligare illustreras genom hänvisningen till en teori hos M.-J. Lagrange. Denne hävdar att Neros regim mellan 54 och 62 inspirerades av Senecas generösa intentioner!⁵

Faktiskt vet vi inte med bestämdhet någonting om läget i Rom, inte heller om Paulus hört talas om detta. Vi har ingen kunskap om Paulus, då han skrev Rom. 13, hade en positiv uppfattning av den romerska statens maktutövning eller tvärtom som Elert förutsätter klart såg maktmissbruk och hovskandaler. Då det historiska läget lämnar fältet fullständigt fritt för gissningar är det vetenskapligt oförsvarbart att hävda riktigheten av en bestämd teori och att dra vittgående systematiska slutsatser av en exeges, som bygger på densamma. Slutsatserna dras utifrån alltför osäkra premisser.

2. Förhastade slutsatser utifrån obevisade antaganden rörande betydelsen av i bibeltexten förekommande begrepp

En annan typ av förhastade slutsatser bygger på teorier om betydelsen av i bibeltexten förekommande begrepp, som i och för sig icke är entydiga. Denna typ av argumentation innebär, att teologen be-

⁴ Der Brief and die Römer (Das neue Testament deutsch. Teilb. 6), 3. durchges. Aufl., Cöttingen 1935, sid. 109. Liknande uppfattning har bl. a. H. von Campenhausen, Zur Auslegung von Röm. 13 (i Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet, Tübingen 1950), sid. 112.

⁵ Saint Paul. Épitre aux Romains, 3. éd., Paris 1922, sid. 312.

stämmer sig för en specifik tolkningsmöjlighet under avvisande av andra tolkningsalternativ. I följande diskussion drages så slutsatser utifrån den valda tolkningen. Uppenbart är att i samma mån som den gjorda begreppsbestämningen på goda grunder kan ifrågasättas, blir hela resonemangets riktighet underkastat tvivel. Slutsatserna gäller ju endast under förutsättning att premisserna, varpå de bygger, är sanna. Om teologen inte uttryckligen framhåller detta, vilseleder han i realiteten ofta läsaren. Särskilt illa är det, om teologen i resonemanget blandar in andra teser eller argumentationsräckor vilka suggererar läsaren i en bestämd riktning och gör det svårare för honom att se på vilka punkter bestämda konsekvenser drages utifrån den en gång införda premissen.

Jag väljer ett gammaltestamentligt och ett nytestamentligt modellfall, Bo Reickes tolkning av 'adám i Gen. 1: 27 respektive den s. k. angelologiska interpretationen av ἐξουσία i den redan diskuterade texten Rom. 13: 1-7 sådan som tolkningen ifråga framställts av Karl Barth och Oscar Cullmann.

I uppsatsen »Kvinnan och kyrkans ämbete i Bibelns ljus» (i samlingsverket »Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen» 1958) säger Bo Reicke om den första skapelseberättelsen bl. a.: »En ursprunglig gudalikhets tycks i denna berättelse endast förutsättas hos mannen, 1 Mos. 1: 27. Även om stället i fråga enligt den hebreiska texten (på grund av dubbelbetydelsen hos ordet 'adám, 'man' och 'människa') liksom det liknande stället 5: 1 kan åsyfta människor överhuvud, så är det frestande att med hänsyn till den folkliga hebreiska uppfattningen samt till 5: 3 först och främst tänka på mannen». 5: 1 lyder i svenska bibelöversättningen: »Detta är stycket om Adams släkt. När Gud skapade människor, gjorde han dem lika Gud». 5: 3 inleder släktregistret: »När

Adam var etthundratrettio år gammal» osv.

Reicke drar sedan djärva paralleller mellan den förste Adams gudalikhets och Kristus, den andre Adam, som åt människorna på nytt kan förmedla gudalikheten. »Sett i ljuset av Nya Testamentet kan alltså vad som i 1 Mos. säges om den förste mannens likhet med Gud överföras på Kristus och frälsningen i honom... För aposteln Paulus är det naturligt, att även återvinnandet av likheten med Gud på det mänskliga planet är bundet till mannens gestalt». I ett fortsatt resonemang hävdar Reicke bl. a. att »talet i 1 Mos. om Adams ursprungliga likhet med Gud... innebär en hänvisning på det faktum, att kristna män åter kunna förmedla den gudomliga härligheten åt kvinnorna...»^o

I själva verket har alltså här en hel ämbetssteologi utvecklats på grundval av bl. a. en tolkning som Reicke själv inser är långt ifrån ovedersäglig men väl »frestande» (Reickes eget uttryck, jfr ovan). Rimligheten av hela resonemanget kan emellertid på goda grunder ifrågasättas. Gen. 1: 27 och 5: 1 skulle med Reickes tolkning få en egendomlig lydelse. Om jag förstätt Reicke rätt borde Gen. 1: 27 tolkas: »Och Gud skapade mannen till sin avbild, till Guds avbild skapade han honom, till mankön och kvinnokön skapade han.» Satsens sista del kommer ju då alldeles abrupt. Gen. 5: 1 tillsammans med vers 2 ger en lika egendomlig tanke i Reickes version. Ytterligare motargument kan hämtas från Gen. 5: 2, som Reicke läser förbi. I denna vers står alldeles tydligt: »Till man och kvinna skapade han dem; och han välsignade dem och gav dem namnet människa (adam)». Om Gen.

^o A. a. sid. 9 f. Jfr den förintande kritiken av Reickes exeges hos Nils Alstrup Dahl, Kvinnelige prester? (Årsbok för kristen humanism 1959, sid. 129 ff., spec. sid. 136 f.).

5: 1 och 3 skall dras in i sammanhanget som argument, bör man också begrunda vers 2!

Det andra exemplet gäller den angelogologiska tolkningen av begreppet ἐξουσία i Rom. 13. Eftersom jag här endast avser att belysa en typ av resonemang nöjer jag mig med att bland de verk av Barth och Cullmann där frågan är föremål för diskussion utvälja de för exegesen av texten ifråga grundläggande skrifterna »Rechtfertigung und Recht» respektive »Christus und die Zeit». Båda argumenterar på liknande sätt. Man bör, menar Barth och Cullmann, vid uttydningen av den grekiska textens plural ἐξουσία respektive den pluralistiska användningen av singularformen i uttrycket πᾶσα ἐξουσία besinna, att Paulus flerstädes i andra nytestamentliga brev uppenbarligen har änglamakter i tankarna då han begagnar termen i fråga. Det ligger därför mycket nära till hands att Paulus också i romarbrevstexten har änglamakter i tankarna, helst som läran om folkänglar är väl betygad i senjudendomen och måste räknas »zum festen Glaubensgut des Neuen Testaments» (Cullmann). Att profan-grekiskan inte känner denna specifika betydelse får inte andragas som bevis mot teorien. Den slutsats som Barth och Cullmann därefter drager är att det synes helt rimligt att förstå hela läran om ἐξουσία i Rom. 13: 1–7 så att den harmonierar med andra paulinska ställen, enligt vilka Kristus framställts som den som besegrat och nu råder över ἐξουσία. Fastän i Rom. 13: 1–7 ingenting utsäges om Kristus, bör alltså texten ifråga tolkas »kristologiskt», såsom termen lyder. Detta innebär — extremast hos Barth — ett öppet förkastande av den traditionella reformatoriska exegesen och den därpå byggande s. k. dubbla regementsläran.

Granskar man närmare finner man att hela argumentationen byggts upp på en

specifik tolkning av ett enda begrepp. Teorien ifråga säger, att pluralformen ἐξουσία hos Paulus betyder något annat och mer än då den uppträder i profan-grekiskan. I själva verket kan naturligtvis denna hypotes — något annat är det ju inte! — aldrig ledas i bevis. Snarast kan den motbevisas i samma mån som allvarliga invändningar kan riktas mot de antaganden med vilka den är förknippad. Somliga exegeter förnekar t. ex. öppet riktigheten av påståendet att folkängelsläran är väl betygad i urkristen tid. Många påpekar, att där denna synes möta hos Paulus står uttrycket ἐξουσία i en kontext där också andra grupper av demoniska makter räknas upp, t. ex. ἀρχαί, κυριότητες.⁷ Kvar står alltså, att en viktig systematisk-teologisk argumentation stöds på en enda tolkningsmöjlighet under förkastande av andra. Hela den fortsatta argumentationsräckans riktighet måste därmed dras i tvivelsmål. Slutsatserna blir helt enkelt förhastade emedan de bygger på en mycket osäker premiss!

I samtliga ovan andragna typfall och exempel föreligger i själva verket ett av de klassiska felsluten: petitio principii. Ty till grund för resonemanget ligger en osäker premiss, vilken själv tarvar bevis. I samma mån som sådant är uteslutet eller klara invändningar t. o. m. kan göras mot den specifika tolkning som läggs till grund för fortsatt argumentation, blir det vetenskapligt oförsvarligt att driva denna vidare till ståndpunkter, där det faktum att den avgörande premissen icke är oveder-

⁷ Ett utförligt referat av Barths åskådning och en kritisk diskussion av densamma, varvid exegetiska invändningar mot den s. k. kristologiska interpretationen beaktas, har jag gett i Gehorsam gegen Gott und Menschen, Lund 1954, sid. 170 ff., 211 ff. Jfr O. Cullmann, Christus und die Zeit, Zollikon-Zürich 1946, sid. 169 ff.

sägligt giltig undanskymts eller bortglömts.

3. *Slutledningar som bygger på upprepade obevisade antaganden av ex-silentio-karaktär.*

Som ett viktigt argument i en bevisföring räknar man ibland argumentum ex silentio, dvs. en bevisgrund hämtad utifrån motståndarens oförmåga att gendriva ett framställt påstående. Även tystnaden kan ju stundom på sitt sätt vara värtalig och tvinga tankarna i en bestämd riktning. Det säger sig emellertid självt, att en argumentation, som inte gäller en diskussion med en levande motståndare utan avser tolkningen av historiska skeenden, blir högst äventyrlig så snart den laborerar med tolkningar inte bara av ett föreliggande material utan också inlåter sig på teorier varför historien i ett eller annat avseende tiger. Om en forskare av en eller annan anledning finner det nödvändigt att uppställa dylika teorier av ex-silentio-karaktär, alltså utifrån materialets tystnad, bör teorien klart framställas som och få gälla för vad den är, nämligen en lös, mycket spekulativ hypotes. Om upprepade ex-silentio-slut i angiven mening adderas till varandra och tillsammans i sin tur får utgöra ett slags byggstenar för en mera omfattande teoribildning i fråga om ett historiskt skeende, blir det än mer angeläget att tydliga reservationer göras för resonemangets hypotetiska karaktär. Direkt vanskligt för att inte säga orimligt blir ett förfaringsätt, som lägger en rad första djärva antaganden i form av ex-silentio-slut till grund för upprepade nya konklusioner och slutledningar. Då föreligger givetvis ett specialfall av *petitio principii*.

Som modellfall för detta äventyrliga sätt att bedriva historisk-exegetisk forskning väljer jag Harald Riesenfelds uppsats »Evangelietraditionens ursprung» (i

Svensk teologisk kvartalskrift 3, 1958). Jag skall här referera några led av Riesenfelds tankegång och successivt granska hans argumentation.

Riesenfeld ställer först tesen, att evangelietraditionen inte såsom ofta hävdats kan tillfredsställande förklaras utifrån den urkristna predikan. Han argumenterar bl. a. på följande sätt. Vi kan »ur Apostlagärningarna och vissa ekon i de nytestamentliga breven läsa fram kännetecken på den första kristna missionspredikan, både den för judar och den för hedningar». Detta hjälper oss emellertid inte till en vettig förklaring: »av något som påminner om evangeliestoff hittar vi tyvärr inte det ringaste spår». Inte heller församlingspredikan anger evangeliestoffets »Sitz im Leben». De nytestamentliga breven, särskilt de icke-paulinska, har »utan tvekan författats och använts för att läsas i församlingarna som förkunnelse, alltså för att föreläsas som predikan». I dem finner vi visserligen anspelningar på Jesusord men inga uttryckliga citat. Riesenfeld kommenterar: »Det finns endast en förklaring till detta. De urkristna brevskrivarna . . . har medvetet undvikit att citera Jesusord i framställningen».⁸

Redan här kan invändningar resas. Man kan t. ex. ifrågasätta, om vi verkligen i Apostlagärningarnas text, nedskrivna av Lukas, verkligen har kriterier nog för att få en bild av missionspredikan, allra helst som talen i Apostlagärningarna är klart stilerade och kan vara författade av och i varje fall med säkerhet är redigerade av evangelisten.⁹ Man kan också hysa större

⁸ Sid. 249 f.

⁹ Bo Reicke, *Tro och liv i den kristna urförsamlingen*, Stockholm 1958, menar att ett slags stilisering av författaren överhuvud utmärker berättelserna i Apg. Jfr sid. 19 f. I en diskussion av pingstpredikans historicitet (sid. 40 f.) säger Reicke, att »det anförda talet torde snarare vara berättarens

tvekan än Riesenfeld beträffande att breven skrivits för att användas som församlingspredikan. Men framför allt förvånar påståendet att enda förklaringen till att Jesusorden inte förekommer i breven skulle vara den att författarna medvetet undvikit att citera dem sådana som de föreligger i de synoptiska evangelierna. Påståendet ifråga är ett typiskt ovarsamt ex-silentio-slut. En annan förklaring till att Paulus inte citerar dem kunde exempelvis vara att de helt enkelt inte föreligger i den form de senare skulle få hos synoptikerna eller att Paulus aldrig lärt sig dem utantill.

Invändningar av denna typ väger emellertid lätt för Riesenfeld, som genom en längre argumentationsräcka i stället vill göra gällande att det är klart att Paulus verkligen kunde Jesustraditionen ord för ord. Just därför måste det te sig märkligt, menar Riesenfeld, att han inte i sina brev citerar Jesus; ja, en särskild förklaring till denna underlåtenhet måste sökas.

Vi skall först se hur Riesenfeld resonerar beträffande Paulus' egen utbildning.

Riesenfeld noterar att Paulus ibland, då han talar om sin undervisning, använder orden *παραλαμβάνειν, παραδιδόναι* och *παράδοσις*. Dessa ord är termini technici svarande mot hebreiskans *qibbēl* och *māsar*, »övertaga» och »övertäcka» en bestämd lärotradition. Riesenfeld inbjuder närmast läsaren att acceptera nämnda ord- och sakanalogi. »Det är inte oförenligt med ett fasthållande av den unika karaktären hos det urkristna budskapet, och därmed hos evangelietraditionen, att ge akt på analogier från den miljö i vilken denna tradition uppstod.» Inom juden-

eller Lukas' verk». Reicke noterar i detta sammanhang beträffande predikningarna i Apg. att man endast i fråga om Paulus kan kontrollera i vad mån Lukas' bild stämmer med originalet, »och man måste därvid vid sidan av likheten också konstatera avvikelser».

domen övervakade rabbin, dvs. läraren och traditionsbäraren, »att hans elev lär sig utantill ord för ord». »Idealeleven förlorade aldrig ett iota, glömde aldrig en prick av traditionen.» Traditionen var esoterisk i den meningen att den inte anförtroddes åt vem som helst. Av vissa Paulusord sluter Riesenfeld att Paulus varit bärare av en Jesustradition. (I uppsatsen anföres dock endast I Tess. 4: 1: »... bedja vi nu och förmana eder i Herren Jesus att allt mer förkovra eder i en sådan vandel som I haven fått lära av oss att I skolen föra», d. v. s. såsom tradition mottagit). »Paulus var själv bärare av evangelietraditionen, dvs. han hade övertagit den omsorgsfullt och inpräglad den i minnet.» Riesenfeld levererar t. o. m. en teori om hur detta tillgått: »Då Paulus i det självbiografiska avsnittet i början av Galaterbrevet säger, att han tillbringat tre år i Arabien efter sin omvändelse, och att han sedan rest till Jerusalem för att där gästa Petrus och stanna hos honom i fjorton dagar, ligger det nära till hands att förmoda att hans huvuduppgift under dessa veckor ej var teologiska diskussioner eller kyrkopolitiska projekt utan något som hörde till förutsättningarna för själva hans apostoliska gärning, nämligen detta att Petrus skulle kontrollera att Paulus under sin långa förberedelsestid tillägnat sig traditionen av Jesu ord och gärningar i den form den hade bland de egentliga lärjungarna vid denna tid.»¹⁰

Låt oss göra halt i referatet för att fastslå följande. Riesenfelds teori om en nära parallell mellan rabbinerna och deras lärjungar å ena sidan, Jesus och de tolv å andra sidan, är en intressant hypotes. Faktiskt vet vi emellertid mycket litet om bärkraftigheten av densamma. Själva uttrycket *παραλαμβάνειν* och *παραδιδόναι* kan givetvis användas även om medde-

¹⁰ Sid. 252 ff.

lande av viktigare delar av en tradition och behöver absolut inte leda tankarna till att memorering av stoffet ord för ord ägt rum desförinnan. Hela tanken på Paulus som idealeleven, som under »lång förberedelsestid» studerat och sedan tenterat för Petrus, är ett typiskt djärvt ex-silentio-slut: vi vet ju ingenting om vad Paulus gjorde i Arabien, inte heller hur han tillbringade dagarna i Jerusalem. Det kan emellertid parentetiskt anmärkas, att slutet ex silentio i dessa båda fall är uppseendeväckande, eftersom texten i Gal. 1: 15–24 inte innehåller någonting alls, som ger stöd för Riesenfelds förmodan. Tvärtom tycks den svårligen kunna lämna utrymme för idéen om en speciell apostolisk undervisning.

Paulus säger ju: »Jag rådförde mig icke med någon människa, ej heller for jag upp till Jerusalem till dem som före mig voro apostlar». Om besöket i Jerusalem heter det kort och gott att det skedde »för att lära känna Cefas».

Riesenfeld har kommit till ett avgörande stadium av sin argumentation. Summerar vi finner vi att han kommit till

1) att de nytestamentliga brevförfattarna inte citerar evangelietraditionens Jesusord;

2) att de troligen — t. ex. Paulus — likväl känt Jesustraditionen i detalj, ja memorerat den ord för ord.

I detta läge måste givetvis frågan ställas varför de inte citerade Jesus!

Riesenfeld går att besvara den fråga, som framkallats av hans egna teorier byggda på ex-silentio-slut, med en ny teori. I korthet går denna ut på följande. Jesus undervisade sina lärjungar med användande av ungefär en judisk rabbis metod. Denna Jesusundervisning liksom berättelserna om han gärningar och död »betraktades, trots att de ursprungligen traderades muntligt, redan på ett mycket tidigt stadium som den nya toran, och därmed också som det nya, eskatologiska

förbundets gudomliga ord». Den nya traditionen — apostlarnas undervisning då de återgav Jesu ord och berättade om hans gärningar — blev ett komplement till Gamla Testamentets heliga ord, ja, än mer, betraktades som deras uppfyllelse. Reciterandet av denna tradition utgjorde, menar Riesenfeld, ett särskilt moment i gudstjänsten. »Liksom i synagogan följde utläggning på läsningen, och hur utläggningen såg ut, därom har vi antydningar i de nytestamentliga breven.» Problemet är därmed enligt Riesenfeld löst: »Här får vi förklaringen till att man i missionspredikan troligen aldrig och i församlingsundervisningen endast sällan direkt citerade Jesu ord och gärningar. Ty denna tradition var helig och blev därför, i motsats till våra dagars praxis, inte utan vidare tagen på tungan».

Det återstår för Riesenfeld endast att förklara hur vad som från början var så exklusivt småningom blev allmän egendom. Han nöjer sig därvid med att hänvisa till kyrkans utbredande och det allt större behovet av traditionsbärare. »Detta behov bör väsentligen ha bidragit till utformningen av det kristna ämbetet. Samma omständigheter ledde . . . till det skriftliga fixerandet av texten redan vid ett jämförelsevis tidigt datum. Härvid sammanfördes först Jesus-orden, på samma sätt som man inom judendomen lade särskild vikt vid 'fädernas ord'. Det första steget bort från den heliga traditionens exklusivitet är Lukas' evangelium, där Jesu ord och gärningar redan återfinnes i en litterär och apologetisk ram».¹¹

Summerar vi momenten i Riesenfelds tankegång får vi följande viktigare teser och argument:

1) Evangelietraditionen kan inte sammanställas med eller förklaras utifrån predikan, eftersom

¹¹ Sid. 255 f.

(A) missionspredikan, sådan vi känner den i första hand från Apostlagärningarna, inte innehåller Jesuscitat;

(B) församlingspredikan, sådan vi känner den från brevlitteraturen inte heller innehåller Jesuscitat;

2) Likväl kände författarna av brevlitteraturen, åtminstone aposteln Paulus, Jesusorden i detalj, eftersom

(C) lärjungarna och apostlarna i detalj memorerat Jesu ord och traditionen om honom;

3) Paulus och övriga författare måste alltså medvetet ha undvikit att i församlingspredikan citera Jesus, ett faktum som kräver sin förklaring;

4) Förklaringen finner man, om man förutsätter att Jesustraditionen från början var helig och esoterisk i den meningen att endast apostlarna och deras lärjungar var dess egentliga bärare och genom antagandet att reciterandet av traditionen utgjorde ett speciellt moment i gudstjänsten.

Granskar vi nu resonemanget finner vi följande.

Tes 1 bygger på osäkra premisser, ty argument A och B kan, som vi ovan visat, ifrågasättas: det är inte helt säkert att Apostlagärningarna respektive brevlitteraturen verkligen ger oss tillfredsställande bilder av missions- respektive församlingspredikan.

Tes 2 bygger på en mycket osäker premiss, ty argument C är inte annat än en intressant men lös hypotes, som väsentligen bygger endast på accepterandet av ord- och sakanalogien *παραδιδόναι* — *παραλαμβάνειν* respektive *masār — qibbēl*, dvs. att Jesus uppträtt som rabbi och att hans lärjungar av honom tvingats lära sig utantill.

Tes 1 sammanställd med tes 2 ställer sedan ett problem vilket löses genom teserna 3 och 4. Dessa utgör i sin tur ingenting annat än osäkra och obevisbara hypoteser rörande ett historiskt skeende och är

till sin natur av ex-silentio-karaktär. Historien tiger. Tystnaden ifråga blir genom accepterandet av de osäkra teserna 1 och 2 problematisk. Tystnaden kan förstas om man accepterar etc. (så följer en rad nya teorier om historiska förhållanden utan stöd i källmaterial).

Man kan lugnt slå fast, att i hela argumentationsräckan inte ges någon absolut säker, otvivelaktig premiss. Det märkliga är inte blott att upprepade ex-silentio-slut ligger till grund för premissbildningen utan också och framför allt att då slutledningen på grundval av dessa osäkra premisser leder till ett förbluffande resultat (nämligen att Paulus och övriga brevförfattarna inte använt de kunskaper som de förutsätts äga), så omprövas inte premisserna eller förses med noggranna reservationer utan i stället fortsätter en argumentation avsedd att med nya hypoteser lösa den gåta som accepterandet av tidigare osäkra hypoteser framkallat!

Det märkliga i Riesenfelds upprepade ex-silentio-slut kan också illustreras med utgångspunkt från hans uppfattning av Paulus. Fakta är följande: 1) Paulus använder *παραλαμβάνειν* och *παραδιδόναι*, vilka ord Riesenfeld förutsätter är termini technici; 2) Paulus uppger själv att han varit i Arabien tre år efter sin omvändelse och därefter besökt Jerusalem »för att lära känna Petrus»; 3) Paulus citerar icke Jesusord sådana som de föreligger i de synoptiska evangelierna. Riesenfeld sluter med hjälp av tidigare refererade resonemang för det första (svarande mot faktum 1) att Paulus känt Jesustraditionen i detalj. Detta är ingenting annat än en högst osäker hypotes, vilken om den blir premiss i en vidare slutledning föranleder *petitio principii*, om inte uttryckliga reservationer göres vid slutledningen ifråga. Riesenfeld hävdar vidare att det är troligt (svarande mot faktum 2) att Paulus i Arabien memorerat Jesustraditionen, ett

ex-silentio-slut utan stöd i texten, och att han förhört av Petrus i Jerusalem, något som är ett nytt ex-silentio-slut utan varje skymt av stöd i texten. Noterande att Paulus »i full bemärkelse var bärare av traditionen»¹² finner Riesenfeld att en förklaring måste sökas till faktum numro 3. I detta stadium av argumentationen synes Riesenfeld i realiteten utgå från att hypoteserna svarande mot fakta numro 1 och 2 kan betraktas som obestridda! Förklaringen till faktum numro 3 söker han med hjälp av en ny tes, nämligen att evangelietraditionen överhuvud inte har med predikan att skaffa. Detta påstående styrkes genom en rad nya successiva ex-silentio-slut. Det faktum att vi inte vet något om hur evangelietraditionen uppkommit får betyda att evangelietraditionen varit esoterisk. Även denna förklaring ställer ett nytt problem, nämligen hur det som var esoteriskt senare upphörde att vara esoteriskt, skrivs ned och blir allmän egendom. Fortfarande tiger historien, men Riesenfeld presterar ett nytt ex-silentio-slut, nämligen att behovet av traditionsbärare småningom ökades varvid den tidigare ordningen omöjliggjordes. (Riesenfeld säger inte något bestämt om varför inte många traditionsbärare kunde memorera vad få tidigare förmådde lära utan till!). Kvar står i varje fall att en ändring måste ha skett i ett nytt historiskt läge. Men härom säger tillgängliga källor ingenting.

Analysen av Riesenfelds resonemang torde ha klargjort att en dylik argumentationsräcka är vetenskapligt omöjlig. Någon sannolik teori kan inte rimligen bygga på upprepade osäkra premisser och ex-silentio-slut.

4. Cirkelbevis vid argumentation utifrån Gamla Testamentet i jämförelse med det Nya.

¹² Sid. 254.

Man kan väl knappast säga, att det råder någon consensus rörande tolkningsprinciperna inom det vida fält, som kan rubriceras gammaltestamentlig exeges och teologi. Enligt den kristna tron har ju Gamla testamentets löften gått i fullbordan i Kristus och Nya testamentets budskap om det inbrytande gudsriket. En nära till hands liggande tolkningsprincip synes då vara att sammanställa Gamla Testamentet med det Nya och förstå det förra i ljuset av det senare. En dylik »trostolkning» har emellertid knappast något med vetenskap att skaffa. Ingen invändning kan omvänt göras mot systematisk-teologiska försök att med utgångspunkt från Nya Testamentet framställa dess syn på det Gamla. Däremot ter det sig vetenskapligt illegitimt att vid läsningen av gammaltestamentliga texter läsa och förstå dem, som om de faktiskt innehölle ungefär vad som står att läsa i Nya Testamentet. Även om Nya Testamentet i en rad fall direkt refererar till bestämda gammaltestamentliga ställen och tolkar dem på ett specifikt sätt så kan man inte ta den nytestamentliga tolkningen för god, som en under alla omständigheter vetenskapligt giltig uttolkning med uteslutande av andra möjligheter. Nya Testamentets tolkning är ju själv en tolkning i tro, inte utan vidare liktydig med vetenskaplig utläggning av gammaltestamentliga ord!¹³

Om man ändå söker förstå Gamla Testamentet utifrån det Nya gör man sig i själva verket skyldig till det klassiska *circulus in demonstrando*. Man framställer ungefär följande bibelteologiska principer:

1) Nya Testamentet bygger på Gamla Testamentets undervisning och profetior. För en rätt förståelse av Nya Testamentet

¹³ Jfr Eric Starfelt, *Studier i rabbinsk och nytestamentlig skrifttolkning*, Lund 1959, kap. 18, särskilt avsnittet »Bevis eller vittnesbörd?» sid. 258 f.

måste vi därför noggrant analysera Gamla Testamentet.

2) Gamla Testamentet har emellertid fullbordats i det Nya. Vi måste därför läsa Gamla Testamentet i ljuset härav.

Som modellfall väljer jag här åter Bo Reickes argumentation i uppsatsen »Kvinnan och kyrkans ämbete i Bibelns ljus».

Redan det inledande principiella resonemanget i denna uppsats är ett dråpligt belägg på en *circulus vitiosus*. Reicke skriver: »Eftersom det är kvinnan och ämbetet i kyrkan som här skall behandlas, måste framställningen utgå från Nya Testamentet. Men alldenstund Nya Testamentet även ifråga om man och kvinna grundar sig på Gamla Testamentet, måste inledningsvis ett par ord om det gamla förbundets vittnesbörd sägas. Och då det rör sig om en bibelteologisk och kyrklig frågeställning, måste Gamla Testamentet betraktas som en del av kyrkans Heliga Skrift och läsas med hänsyn till dess teologiska fullbordan genom Nya Testamentet».¹⁴

I fortsättningen utför Reicke en exeges av vissa gammaltestamentliga bibelord i ljuset av nytestamentliga. Denna metod är i själva verket den avgörande förklaringen till att han tolkar *adam* i Gen. 1: 27 som 'mannen'. »Men var har det då för mening att Adam en gång skapades till Guds avbild? — Endast i ljuset av Nya Testamentet kan man förstå detta, närmare bestämt genom Pauli brev.» Samma typ av resonemang — utfört under rubriken Gamla Testamentet — framställes beträffande den andra skapelseberättelsen. Reicke säger bl. a.: »Även den andra skapelseberättelsen tillämpas alltså av Jesus och Paulus på det nya förbundets heliga folk... *Jesus tänker sig*, att den ursprungliga skapelseordningen skall åter-

ställas i varje till gudsriket hörande äkta par; *Paulus förutsätter* en motsvarighet till samma ordning i ordningen för den kristna gudstjänsten. *På detta sätt bidrager Gamla Testamentets lära om kvinnans ställning i skapelsen till att klargöra Nya Testamentets förkunnelse om kvinnans ställning i kyrkan.*»¹⁵

I denna typ av argumentation är ju cirkeln alldeles uppenbar. Rubriken »Gamla Testamentet» pekar mot ett studium av gammaltestamentliga utsagor, något som säges vara viktigt emedan Nya Testamentet »grundar sig» på Gamla Testamentet. I själva verket sker emellertid under rubriken ifråga hela tiden hänvisningar till nytestamentliga tankegångar såsom de avgörande riktlinjerna för förståelsen av de gammaltestamentliga texterna. Som kronan på verket noteras att Gamla Testamentet »bidrager till att klargöra Nya Testamentets förkunnelse».

En dylik formulering ter sig i ljuset av det påfallande cirkelbeviset som vetenskapligt otillständig. Vad som skett är ju att gammaltestamentliga texter fått lämna material till en bibelteologi, vars avgörande principer hämtats från ett par paulinska texter. Om någon förutsättningslös analys av de gammaltestamentliga texterna är alls icke fråga. För att klargöra hur orimligt tillvägagångssättet är kunde man hämta en analogi från samtida politisk debatt. Antag att en företrädare för ett parti, herr A., gör ett uttalande som är något oklart och lämnar rum för skilda tolkningar. Antag vidare att en politisk motståndare, herr B., citerar honom ordagrant samt uttyder de oklara orden så att de passar hans eget partis politiska avsikter. Kan man under sådana förhållanden säga herr A. »bidrager till» den politiska ståndpunkt som herr B. och dennes parti företräder? Svaret är givetvis, att en

¹⁴ Sid. 6. Kursiveringarna här.

¹⁵ Sid. 9 f., 13. Kursiveringarna här.

sådan karaktäristik är riktig endast om herr A. verkligen menat vad herr B. påstår att han menat. Den andra skapelseberättelsen »bidrager» med andra ord till den av Paulus intagna ståndpunkten endast under förutättning att Paulus, då han i 1 Kor. 11: 8 f. synes hänvisa till berättelsen ifråga, verkligen träffat berättelsens poäng, då han som Reicke uttrycker sig använder den »för att belysa mäns och kvinnors funktion i kyrkan, närmare bestämt i kyrkans själva centrum, i gudstjänsten».¹⁰ Ingenting hindrar givetvis Paulus att anknyta till och fritt tolka skapelseberättelsen, då han står inför denna nya frågeställning. Sådantillvida som skapelseberättelsen lämnar material till Paulus' reflexioner »bidrar» den till hans ståndpunkt, kan man kanske mycket diffust säga. Säger man så, har man emellertid knappast skapat klarhet över vad frågan gäller! Man kan lugnt hävda att påståendet »Gamla testamentet bidrager till» snarast avslöjar det verkliga sammanhanget.

Reicke har med sin tillämpning på enskilda utsagor av principen att Gamla Testamentet skall förstås i ljuset av det Nya i själva verket sökt upphöja cirkelbeviset till ett slags vetenskaplig teologisk metod. Cirkelbevis förblir emellertid felslut också i bibelteologiska sammanhang.

5. *Orimliga analogislut*

Analogibebisning grundar sig på överensstämmelse mellan två företeelser i något avseende. Inte minst inom den teologiska etiken använder man ofta analogislut. Man utgår t. ex. från en nytestamentlig situation och regel, noterar att en samtida situation är påfallande lik den i Nya Testamentet beskrivna och tillämpar där- efter den nytestamentliga förmaningen, eventuellt något modifierad. Värdet av

ett analogibeslut beror helt på argumentationens kraft, dvs. på vilka likheter som kan uppvisas. Slutsatsen är nämligen i och för sig aldrig logiskt tvingande; endast sannolikheten eller rimligheten av ett antagande kan stödjas med analogiernas hjälp. Strängt taget bör vid analogibeslut också de kritiska momenten – vad som kan tala emot den företagna jämförelsen – öppet redovisas. Två företeelser som ytligt sätt har påfallande överensstämmelser kan vid närmare undersökning i ett alldeles avgörande hänseende skilja sig från varandra.

Av det sagda torde det stå klart, att en teolog måste verkligen bemöda sig om att påvisa överensstämmelserna mellan de ting som jämföras. På denna punkt syn- dar man ofta.

Som modellfall väljer jag några satser ur Karl Barths resonemang i den social- etiska skriften »Christengemeinde und Bürgergemeinde».

Barth vill ur bibliska grundbegrepp och satser genom en serie analogier finna lämpliga riktlinjer för samtida kristet samhällsliv. Teologiskt sett bygger hans tanke- gång på åskådningen, att Kristus är herre inte bara i kyrkan utan också i hela världen. Till Kristi herravälde i försam- lingen, vars innebörd visas i evangelierna och övriga nytestamentliga skrifter, bör man därför kunna finna rimliga analogier i samhällslivet, menar Barth. Målsätt- ningen för »die Christengemeinde» blir: »Sie unterscheidet und wählt unter den sich jeweils bietenden politischen Möglich- keiten unter Zurückstellung und Ablehnung der anderen immer diejenigen, in deren Realisierung ein Gleichnis, eine Entsprechung, eine Analogie, das Spiegel- bild dessen sichtbar wird, was den Inhalt ihres Bekenntnisses und ihrer Botschaft bildet». Barth menar t. ex. att man från tanken att Kristus är världens ljus kan sluta sig till att de kristna bör bekämpa

¹⁰ Sid. 12 f.

hemlig diplomati. Kristus har gett olika nådegåvor till församlingen. Politisk motsvarighet till detta blir enligt Barth maktfördelningens princip. Guds ords frihet är förebildlig och måste betyda att den kristne skall bekämpa censur. Guds vrede varar ett ögonblick och hans nåd i evighet. »Die politische Analogie dieser Wahrheit besteht darin: Gewaltsame Konfliktlösungen in der Bürgergemeinde – von den Massnahmen der Polizei bis zu den Entscheidungen der Strafjustiz, von der nicht nur im Aufruhr gegen die rechtmässige Obrigkeit, sondern zu deren Wiederherstellung unternommenen bewaffneten Erhebung gegen ein bestimmtes, unrechtmässig gewordenes, seiner Aufgabe nicht mehr würdiges und gewachsenes Regiment bis zum Verteidigungskrieg gegen die von aussen kommende Bedrohung des rechten Staates sind unter gegebenen Umständen auch von der Christengemeinde . . . gut zu heissen, zu unterstützen und u. U. sogar anzuregen».¹⁷

¹⁷ Christengemeinde und Bürgergemeinde (Theologische Studien H. 20), Zolikon-Zürich 1946, sid. 27–33. Citaten sid. 29 f. och 32 f.

Barth försummar helt och hållet att ge argument för de analogier som han försöker. Endast ytliga likheter finns mellan de storheter som i de skilda exemplen anföres. Som jag i annat sammanhang konstaterat,¹⁸ är det i själva verket en alldeles hopplös uppgift att söka framställa en slagkraftig argumentation till stöd för de här gjorda analogisluten. De förhållanden i nutiden som berörs är så komplicerade, att det inte ens till närmelsevis går att avgöra, om den återopade bibliska tankegången och situationen verkligen företer reella överensstämmelser med de av Barth föreslagna analogierna. Därmed rämnar hela den stolta byggnaden som Barth uppför. Suggestiva förslag, inte reella likheter och överensstämmelser mellan jämförda storheter, kännetecknar argumentationen, som fördenskull saknar varje bevisvärde. Icke övertygande analogier, som ligger till grund för analogibevisning, leder till resultat som inte är hållbara.

¹⁸ Se Teologisk och filosofisk etik, Stockholm 1958, sid. 217 ff.

GUNNAR HILLERDAL

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

ANGLO-SKANDINAVISK KONFERENS I OXFORD

En anglo-skandinavisk teologkonferens har hållits på *Ripon Hall*, ett teologiskt college nära *Oxford*, den 17–24 juli.

Traditionen, att anglikanska och nordiska teologer och kyrkomän mötas kring kontroversiella frågor eller gemensamma svårigheter, går tillbaka till 1920-talet. Denna konferens i *Ripon Hall* var den elfte i ordningen. Den första hölls i Cambridge 1928, därpå följde en samman-

komst i Sparreholm 1931, där ärkebiskop Söderblom var med. Nästa konferens hölls i Gloucester, varefter Norge övertog värdskapet vid en konferens på Fritzöhus nära Larvik (1936). Eivind Berggrav, den tiden biskop i Tromsö, och biskop Aulén i Strängnäs var då de från skandinavisk sida dominerande personerna; dessutom gjorde den då unge danske prästen Regin Prenter en bemärkt insats. Strax före krigsutbrottet 1939, med krigshotet som en mörk skugga över samvaron, träffades därpå

den inofficiellt sammansatta gruppen av anglikaner och skandinaviska lutheraner vid en ny konferens i Durham. Från engelsk sida var då, liksom i Fritzöhús, biskopen av Southark (sedermera av Hereford) dr. Parson ordförande. Av största betydelse var, att Canon Oliver Quick (kort därefter Regius Professor of Divinity i Oxford), där liksom tidigare deltog; genom honom fick de anglikanska inläggen en stark teologisk validitet. Från svensk sida medverkade då professor Nygren. Undertecknad har deltagit i samtliga dessa konferenser från 1936 till innevarande år.

Kriget orsakade ett uppehåll i sammankomsterna, men kort efter dess slut hölls 1946 nästa konferens, denna gång på Liselund vid Slagelse i Danmark. Biskopen av Hereford var alltså ordförande från anglikansk sida, men dessutom deltog biskopen av Sheffield, the Rt. Rev. Leslie Hunter, vilken sedan blivit konferensens högt värderade anglikanske ordförande under alla följande möten tills dato.

Det dröjde nu fyra år, tills nästa möte kunde hållas; det hölls 1950, och mötesplatsen blev åter Durham. Från anglikanskt håll var då (utom ordföranden biskopen av Sheffield) Canon A. Richardson (nu professor i Nottingham) och dåvarande professorn i Cambridge, nuvarande ärkebiskopen av York, A. M. Ramsey bemärkta medlemmar. Från svensk sida deltog utom undertecknad professor Åke Andrén, Uppsala.

Redan 1952 hölls nästa konferens, denna gång i Järvenpää i Finland. Bland de anglikanska deltagarna den gången märktes, utom biskopen av Sheffield, som var ordförande, biskopen av Dorchester (numera av Lincoln) Kenneth Riches, en god kännare av luthersk teologi, samt professor H. E. W. Turner, Durham, vilken också deltagit i de senare konferenserna i Båstad och Oxford och gjort viktiga insat-

ser i dessa (jfr vidare denna tidskrift 1952, sid. 298 ff).

Det blev så åter Englands tur, och 1955 tog biskopen av Sheffield emot konferensen i sin egen stiftstad (se denna tidskrift 1955, sid. 228 f.). Följande sammankomst, 1957, hölls på stiftsgården i Båstad (se denna tidskrift 1957, sid. 197).

Innevarande års konferens hade som tema »*communication*». Många engelska konferenser av olika slag har som rubrik haft denna modeterm. Den avsåg här kontakten mellan evangeliets företrädare och andra, t. ex. problemet, hur förkunnelse och praktisk verksamhet bland sekulariserade och industriarbetare kunde organiseras och utföras, men termen *communication* har en så vid betydelse, att ämnet för konferensen också kunde rubriceras såsom »Evangeliet och den moderna världen». En rad frågor, som från olika synpunkter belyste detta tema i urkristendomen, i Gamla kyrkans tid, inom anglikansk och luthersk tradition, framlades. Prof. Turner gav en överskådlig framställning av den anglikanska traditionen. Prof. I. T. Ramsey, som varit en värdefull medlem av konferensen de tre sista gångerna, behandlade ämnet »*Apologetics and Contemporary Philosophy*» på ett synnerligen intresseväckande sätt, och från nordisk sida märktes särskilt rektor Arne Fjelbergs framställning av »*Preaching the Gospel in modern Culture*».

Medlemmarna av konferensen från Sverige var ärkebiskop Gunnar Hultgren och från skandinavisk sida var ordförande, och undertecknad; dessutom var teol. lic. Lars Österlin sekreterare för den skandinaviska gruppen och gjorde också betydande insatser vid förhandlingarna. Från Danmark var deltagarna Biskop Skat Hofmeyer, Aarhus, och Provst Joh. Asmund, Ørsted; från Norge hade biskop K. Støylen, Kristiansand, och rektor Arne Fjelberg, Oslo, samt från Finland pastor Samuel

Lehtonen, Helsingfors, kommit; samtliga deltog med intresse i förhandlingarna.

De anglikanska deltagarna var följande: The Rt. Rev. Leslie Hunter, Bishop of Sheffield, the Rt. Rev. J. A. Ramsbotham, Bishop of Wakefield, the Rt. Rev. G. F. Allen, Bishop of Derby, the Rev. Canon H. Chadwick, Regius Professor of Divinity, Oxford, the Rev. Canon S. L. Green-slade, Ely, Professor of Divinity, Cambridge, the Rev. Canon I. T. Ramsey, Professor of the Philosophy of Christian Religion, Oxford, the Rev. Canon H. E. W. Turner, Professor of Divinity, Durham, the Rev. Gordon Hewitt, Vicar of. St. Andrews, Oxford, samt, såsom sekreterare, the Rev. John Toy, S. C. M. Travelling Secretary for the South; den sistnämnde, som ett år studerat i Lund och väl behärskar svenska, var en utomordentlig förbindelselänk mellan engelska och skandinaviska teologer.

Man kan ställa frågan, vilken betydelse dessa konferenser har; de är ju inte officiella (något som också ärkebiskopen av Canterbury ansett klokast), och gruppen har under hand sakta förändrats genom att nya kommit till, medan andra blivit förhindrade eller fallit bort. Otvivelaktigt har genom dessa konferenser en ständig kontakt upprätthållits mellan anglikanska och lutherska kyrkomän och teologer. Den kontakten har man försökt göra någorlunda allsidig i den meningen, att inte *en* enda riktning varit representerad. Från Skandinavien blir mångsidigheten av synpunkter och ståndpunkter tillgodosedd redan därigenom att alla de fyra nordiska länderna blivit representerade; man har också sökt få både Uppsala och Lund företrädare. Från engelskt håll har vanligen olika fraktioner inom kyrka och teologi haft representanter, någon anglo-katolskt eller högkyrkligt inställd medlem (i detta fall biskopen av Wakefield) och några företrädare för en mera bredkyrklig eller

lågkyrklig inställning. Över huvud framträder ju vanligen anglikanerna med långt mindre dogmatism och självsäkerhet än de, som i vårt land anser sig vara deras meningsfränder.

Huvudintresset har under de sista konferenserna sakta förskjutits från det teoretiskt teologiska planet till det praktiska, där gemensamma svårigheter ventilerats. Alltjämt behandlas dock sådana områden, där en skiljaktig uppfattning förekommer, och det har ständigt visat sig behövt att förklara och markera den lutherska teologiens huvudpunkter. De frågor, som ställts, har ofta rört uppfattningen av rättfärdiggörelsen genom tron och dess konsekvenser; även detta år återkom frågan rörande luthersk passivitet i politiskt och socialt avseende (man tänker fortfarande på anklagelser mot tyskarna för servil underdånighet mot regimen och för den »lutherska lättja», som schablonmässiga kyrkohistoriska framställningar också i våra länder villigt upprepat).

Betydelsen av konferenserna kunde kanske sammanfattas i några punkter.

1) Otvivelaktigt är en ständig diskussion mellan engelsk och svensk teologisk forskning av stor betydelse. Centrala teologiska problem inom såväl systematisk som exegetisk teologi har dryftats, och intresset för de olika ländernas särskilda forskningstraditioner har ökat.

2) Gemensamma svårigheter för teologi och kyrkoliv har behandlats. Detta gäller både teoretiska problem (t. ex. förhållandet mellan teologi och filosofi) och praktiska kyrkliga frågor, såsom sekulariseringens och industrialiseringens problem för kyrkan, och de praktiska svårigheterna inför de sociala uppgifterna.

3) Personliga kontakter har knutits och upprätthållits och en större allmän förståelse mellan ländernas teologer och kyrkmän har befästs. Man har kunnat förklara teologiens och kyrkans position och tra-

dition för varandra på ett sätt, som näppe-
ligen kunnat ske på blott litterär väg.

4) Man kan lära av varandras tradition
i teologi och gudstjänstliv inte bara vid
diskussioner och överläggningar utan ge-
nom deltagande i de gudstjänster, som
pågår hela tiden konferensen varar. Denna
gång hölls nattvardsgudstjänst varje mor-
gon, oftast anglikansk, men dessutom
efter de nordiska kyrkornas ordning. Så
hölls en fullständig svensk högmässoguds-
tjänst med ärkebiskopen som predikant,
där vår kyrkas ordning korrekt följdes, fast
allt översattes till engelska; dessutom hölls
en norsk nattvardsgudstjänst med kom-
munion, vari alla deltog. Vidare förrätta-
des tideböner eller andra smärre guds-
tjänster tvenne gånger var dag.

Vad vi kan få mottaga från England i
praktiskt avseende torde inte minst vara
att ta lärdom av anglikanernas sinne för
bön och meditation vid gudstjänsterna.
The Book of Common Prayer är över hu-
vud en nästan outtömlig källa för goda
lärdomar och ofta mycket djup teologi.

Dessutom är engelsmännens frihet från
konventionella och traditionella former i
socialt arbete stundom synnerligen läro-
rik. Den industrimission, som biskopen av
Sheffield begynt, är av stort intresse för
oss. Och om man måste medge, att inte
sällan en social konservatism i vårt land
hämmat kyrkomäns möjlighet till radikala
initiativ och försvårat frigörelsen från kon-
vention i alla arbetsformer och betraktelse-
sätt, så har man mycket att lära i England,
trots att man ofta talar om dess kyrkas
traditionalism och konservatism. Det som
i vårt kyrkoliv nu behövs, är väl i hög
grad dels ett fördjupat sinne för bön och
meditation vid gudstjänsterna, dels för-
måga av radikala initiativ både i sociala
frågor och i kyrklig orientering liksom i
allmänt kulturellt och kyrkopolitiskt av-
seende.

RAGNAR BRING

EKUMENISK KONFERENS I SPITAL

Mellan den 2 och 15 augusti samlades
i den lilla staden Spittal a.d. Drau i Kärn-
ten, Österrike, sammanlagt över 300 re-
presentanter för till Kyrkornas världsråd
anslutna kyrkor, vartill kom en fulltalig
representation för »the Staff» i Genève.
Överläggningarna gällde dels de speciella
uppgifter, som tillkommer världskyrko-
rådets många underavdelningar (»Faith
and Order», »Church and Society»,
»Evangelism», »Laity», »Youth», »Infor-
mation» – för att blott gripa några exem-
pel ur den växande mångfalden) – när de
behandlades, var deltagarna uppdelade på
de skilda »working committees», som an-
ger riktlinjerna för arbetet inom dessa
»departments» – och dels att förbereda
den kommande tredje generalförsamlingen
1961.

Undertecknad deltog i »Working Com-
mittee of Faith and Order» och det blir
därför primärt dess angelägenheter, som
avspeglas i denna korta rapport. Den
punkt på dagordningen, som där upptog
huvudparten av diskussionen var frågan
om »Faith and Order»s framtida ställning
inom ramen för Kyrkornas världsråd. Pro-
blemet är givet med »Faith and Order»s
nuvarande position som en detalj bland
många i en alltmera expanderande organi-
station, och det blir akut i och med den
integration av »International Missionary
Council» i världskyrkorådet, som efter allt
att döma slutgiltigt genomföres vid gene-
ralförsamlingen 1961. Det gällde att fin-
na en lösning, som inom det större sam-
manhanget ger »Faith and Order» per-
sonella och organisatoriska resurser, som
svarar mot och kan för framtiden säkra
dess roll för den ekumeniska rörelsen i
stort. Då det här gällde förhandlingar av
intern natur och frågans slutgiltiga lösning
är avhängig av beslut i högre instans går
vi över till några andra av dagordningens

många intressanta överläggningsämnen. — Under »Faith and Order» sorterar en rad studiekommisioner, som på lång sikt teologiskt genomarbetar för kyrkans enhet avgörande frågor (»Worship», »Christ and the Church», »Tradition and traditions», »Institutionalism»). Bland rapporterna från dessa tilldrog sig ett sammanfattande dokument från den omedelbart före Spittal-konferensen under ledning av biskop Nygren i Tutzing i Tyskland samlade kommissionen »Christ and the Church» särskild uppmärksamhet. Det gav en utförlig bibelteologisk bearbetning av frågan om *dopets* innebörd såsom ett uttryck för kyrkans i Kristus givna enhet och man mötte här en rad för svensk teologi förtrogna tankar såsom uttryck för en ekumenisk consensus. — Av särskilt intresse för oss var även en rapport från Indien, där en av representanter för lutherska kyrkor och »Church of South India» sammansatt teologisk kommission efter fyra års förhandlingar nu kommit fram till en gemensam ståndpunkt i fråga om synen på kyrkan och kyrkans ämbete, varigenom vägen öppnats till överläggningar om en närmare förening mellan dessa kyrkor. Diskussionen gav vid handen, att man från anglikanskt håll ställde sig ytterst kritisk till kommissionens formuleringar, icke minst i fråga om ämbetet, t. ex. när det heter »We see no reason to believe that any one pattern of the Christian ministry has an exclusive claim to divine ordering and approval at all times and under all conditions!» Det blir intressant att här följa den fortsatta utvecklingen. — Stort intresse tilldrog sig en begäran från Madagaskar, där några i unionsförhandlingar inbegripna kyrkor bett »Faith and Order» sända en delegation, som med den inom »Faith and Order» befintliga större erfarenheten och överblicken kunde vara de förhandlande parterna till hjälp. Då denna begäran är den första inom rörelsens his-

toria men icke torde bli den sista, diskuterades utförligt en sådan delegations uppgifter och befogenheter. — En annan fråga, som tilldrog sig stor uppmärksamhet, var den ökade kontakten med Österns kyrkor, framför allt den ryska ortodoxa kyrkan, vars intresse för den ekumeniska rörelsen påtagligt ökat under senaste år. Så har denna sommar bl. a. en delegation från patriarkatet i Moskva under en månads tid gästade världskyrkorådets högkvarter i Genève och med stort intresse studerat arbetet där. Samtidigt inriktar sig den romersk-katolska kyrkan med förnyad intensitet — icke minst i samband med diskussionerna kring det kommande »ekumeniska» konciliet — på att förstärka sina kontakter med de ortodoxa kyrkorna och man har nästan ett intryck av att just nu något av en dragkamp på detta område pågår mellan Rom och Kyrkornas världsråd.

Drygt tre dagar av Spittal-överläggningarna ägnades åt förberedelser för den kommande generalförsamlingen, som enligt senaste uppgifter kommer att sammanträda i New Delhi, Indien, under 1961. Denna »Third Assembly» kommer att samlas under temat »Jesus Christ: The Light of the World» och dess implikationer samlas upp och bearbetas i tre sektioner, som vardera rubricerats »Unity», »Witness» och »Service». Dessa tre temakretsar genomarbetades preliminärt i Spittal därigenom att alla deltagare fördelades på tre mot dem svarande grupper, som hade att fixera de konkreta frågor, som de skilda kyrkorna på dessa områden konfronterats med. Resultatet av detta arbete går nu ut till de skilda medlemskyrkorna för kommentarer och kompletteringar, som sedan av speciella förberedande kommissioner sammanarbetas till de dokument, som skall utgöra generalförsamlingens arbetsmaterial.

PER ERIK PERSSON

J. OSKAR ANDERSEN †

I den höga åldern av 93 år avled den 24 oktober 1959 före professorn i kyrkohistoria vid Köpenhamns universitet dr. theol. *J. Oskar Andersen*. In i det sista bevarade han sin andliga spänst och energi; vid ett besök som nedskrivaren av dessa minnesord gjorde hos honom blott en vecka före hans hastiga bortgång resonerade han med samma vitalitet som förr både om vetenskapliga ting och om dagens aktuella spörsmål.

Med Oskar Andersen förlorade den kyrkohistoriska forskningen en trägen arbetare av hög kvalitet. I första hand minnes man honom som den noggranne källkritikern som städse samvetsgrant och metodiskt granskade det material, varpå han byggde sina historiska undersökningar. Han hade under studietiden mottagit starka intryck av Kr. Erslevs banbrytande källundersökningar och tillämpade dennes källkritiska metoder såväl i sin egen forskning som i sin mångåriga och högt skattade lärareverksamhet vid universitetet.

Denna omsorgsfulla grundlighet ledde till att Oskar Andersens produktion ej blev överväldigande stor, om man betänker att han var vetenskapligt verksam i hela sex årtionden — hans första skrift bär tryckåret 1896 och hans sista opus utkom år 1956. Det som han publicerade var emellertid alltigenom av lödig halt.

Hans första lärdomsprov, den stora grundlärdas biografien över »Holger Rosenkrantz den lærde» (1896) behåller alljämt sitt värde genom den breda och djupa inblick den ger i danskt kyrko- och lärdomsliv under 1600-talet. Sedermera kom han främst att ägna sig åt Danmarks reformationshistoria, där han både genom större avhandlingar (t. ex. »Overfor Kirkebruddet», 1917 och »Paulus Helie I», 1936) och i smärre skrifter

och uppsatser gjorde betydande insatser för klarläggandet av den danska reformationens utveckling och historiska innebörd.

Det bör emellertid understrykas att hans forskning spände över vida fält, alltifrån den tidiga konkurrens-avhandlingen om »Novatian» (1900) till skrifter och uppsatser om danskt kyrkoliv och missionsarbete under 1800-talets förra hälft. Ännu i nittoårsåldern deltog han i den vetenskapliga diskussionen — år 1956 publicerade han i »Scandia» ett utförligt diskussionsinlägg om ärkebiskopsvalet i Lund 1177.

Hans vetenskapliga dröm var nog att ensam skriva en Danmarks kyrkohistoria. Därav blev nu intet, men det är djupt att beklaga att den samlade framställning av den danska reformationstiden som sysselsatte honom under flera årtionden och som till stora delar förelåg i manuskript aldrig blev färdigställd. Det hade blivit kronan på hans sextioåriga forskargärning.

Oskar Andersen var ingen kammarlärd enstöring. Han trivdes med storstadslivet och deltog med liv och lust i både kyrkans och samhällslivets allmänna angelägenheter. I över tjugo år var han ledamot av Folketinget och var ivrigt verksam i en rad kommittéer. Som universitetslärare var han både beundrad och avhållen av sina lärjungar, som med tacksamhet vittnat om hans stränga skolning i historisk metod och hans sunda realism inför de historiska företeelserna. Han framhöll gärna de politiska, ekonomiska och institutionella faktorernas betydelse och hade föga intresse för den egentliga idéhistorien.

Rättfram och saklig var Oskar Andersen i sin forskning. Sådan tedde han sig också i det personliga framträdandet, vare sig han deltog — helst som opponent! — i en diskussion eller man mötte honom i hans av böcker sprängfyllda studierum ute på

Fredriksberg. Svåra motgångar i början av den akademiska banan gjorde honom helt illusionsfri inför livet, men dem som vunnit hans vänskap omfattade han trofast med en nästan rörande tillgivenhet. Dessa å sin sida skola alltid minnas den särpräglade åldringen med djup tacksamhet.

HILDING PLEIJEL

WOLFGANG SCHMIDT †

Den teologiska fakulteten vid Åbo akademi har drabbats av en svår förlust, då professorn i kyrkohistoria därstädes, fakultetens nuvarande dekanus, Wolfgang A. Schmidt helt oväntat och plötsligt avled i hjärtförlamning den 15 november i år.

Wolfgang Schmidt var vid sin bortgång endast 55 år. Sedan 1943 var han ordinarie professor i kyrkohistoria vid Åbo akademi och hade dessförinnan som tillförordnad uppehållit samma befattning under åren 1938–1943. Under krigsåren tjänstgjorde han bl. a. som sjukhuspräst

och hade före sin professorstid under lång tid haft prästerliga förordnanden. Även under sin akademiska verksamhetstid var han starkt personligt engagerad i det praktiskt kyrkliga arbetet. Just vid hans bortgång pågick arbetet hans ledning en pastorkurs för präster och teologer, vilken han själv förberett.

I sin dissertation behandlade Wolfgang Schmidt temat *Die Kirche bei Irenäus* (1934), men hans övriga produktion kom företrädesvis att bli inriktad på Finlands kyrkohistoria. Biografin över Fredrik Gabriel Hedberg (1948) och det populära arbetet *Finlands kyrka genom tiderna* (1942) äro kanske de mest bekanta bland hans skrifter. Andra arbeten av hans hand äro: *Die Pfingstbewegung in Finnland*, *Syndfrihetsidéerna i Finlands frikyrkliga värld*, *Die Zisterzienser in Baltikum und Finnland*, *Paul Juusten och hans biskopskrönika*, *Finlands fromhetsliv under 1800-talet*. — Grundlighet och samvetsgrannhet präglade hans forskning. De som stodo honom nära minnas också i honom en nobel och god människa och en pålitlig vän.