

*Uppfattningen om försoningen i urkyrkan.**Kristi ämbete¹*

Något av det mest anmärkningsvärda i det sätt på vilket samtliga evangelier skildra Jesu ord och gärningar, är det klara vittnesbörd de avlägga om hur återhållsam Jesus var, när det gällde att uppenbara sin messianska sändning, om man bortser från att denna sändning framgick av själva hans liv och gärning. Vi tänka framförallt på hans lidandes hemlighet, detta lidande, som han hade att fullborda i Jerusalem. Vid sitt dop hade han invigts till detta lidande. Då identifierade han sig själv med syndare i akt och mening att uppfylla Guds ord till dom och förlåtelse, men hela hans liv som Herrens Tjänare, som Sonen, vilken trädde in i en lydandens tjänst för att fullborda Faderns rättfärdiga vilja, utgjorde hans lidande, hans »dop» och hans »kalk», som han uttryckte det vid mer än ett tillfälle. Likväl var det endast steg för steg, som han begynte uppenbara sitt lidandes hemlighet och det faktum, att han hade att utstå sitt lidande i Jerusalem. Å ena sidan utövade han (som evangelisterna ådagalägga) en suverän kontroll över alla sina gärningar. T. o. m. motståndet han rönt inordnade han överlägset under sitt syfte. Han vägrade att nå sitt livs yttersta mål: »att giva sitt liv till lösen för många», förrän Guds stund var kommen. Å andra sidan var han återhållsam med att i ord uppenbara detta sitt mål. Han talade därom blott efterhand som »mönstret» i hans sändning började taga gestalt i det yttre livsloppet och lät så sina ord och verk hålla jämna steg med varandra i en och samma gärning som Uppenbarare och Försonare.

Den tidpunkt kom emellertid i hans gärning, då han tog sig före att steg för steg undervisa sina lärjungar, i den mån de voro i stånd att fatta det, om sitt lidandes hemlighet (Mark. 8. 31, Matt. 16. 21, Luk. 9. 22). Detta försiggick »progressivt». »Sedan begynte han undervisa dem om att Människosonen måste lida mycket, och att han skulle bli förkastad av de äldste och översteprästerna och de skriftlärde, och att han skulle bli dödad, men att han tre dagar därefter skulle uppstå igen» (Mark. 8. 31). Det var efter detta, som förklaringen ägde rum. Då avhandlade han, enligt Lukas, med Moses och Elia den »exodus», som han skulle fullborda i Jerusalem (Luk. 9. 31). Alla evangelisterna sätta emellertid förklaringen i samband med en uppenbarelse av Jesu messianska hemlighet:

¹ Artikeln har översatts av lektor L. C. Rignell, Göteborg.

Sonen, som skulle dö och uppstå igen. Vid detta tillfälle önskade Jesus än ytterligare informera sina lärjungar om innebörden i det lidande, som förestod honom (Mark. 9. 9 f., 30 f.). Som James Denney en gång påpekat (*The Death of Christ*, p. 26 ff.) *upprepade* Jesus med avsikt vad han hade att meddela, eftersom det var något mycket bestämt och betydelsefullt han hade att säga dem, låt vara att de själva uppenbarligen ryggade tillbaka för att taga emot det. När sedan Jesus och hans lärjungar började sin sista färd upp till Jerusalem, gjorde Jesus det klart, att han stod i begrepp att möta »stunden», sin höga kallelse och lidandes stund och han begynte åter att tala om det som förestod honom (Mark. 10. 32 f.). Han talade än en gång om sitt »dop» och sin »kalk». Hela denna fortskridande uppenbarelse nådde sin höjdpunkt i två sublimes ord om Jesu soningsdöd, yttrade när Jesus nalkades Jerusalem (Mark. 10. 45) och slutligen när han låg till bords med sina lärjungar vid nattvarden (Mark. 14. 20). Ehuru det första av dessa ord uttalades vid slutet av färden, är det uppenbart, att det summerade upp, vad Jesus hade sagt lärjungarna långt tidigare och att det upprepades, om icke i exakt samma form, så dock till innebörden, vid själva nattvarden. I en slutlig framställning i *ord* och *gärning* uppenbarade han där på ett sublimt sätt innebörden i sin död.

Dessa båda ord, som ha att sammanställas med vad Jesus tidigare hade sagt, och ha att förstås i sammanhang med vad Jesus verkligen gjorde vid nattvarden och uppenbart föresatte sig att utstå, måste bilda grundvalen för läran om försoningen (atonement and redemption). »Också Människosonen har ju kommit, icke för att låta tjäna sig, utan för att tjäna (οὐκ διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι) och giva sitt liv till lösen för många (καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντιπολλῶν)». (Mark. 10. 45 och parallellställen). »Och han sade till dem: 'Detta är mitt blod, förbundsblodet, som varder utgjutet för många (τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν)'. (Mark. 14. 24 och parallellställen).

Tre preliminära anmärkningar må göras till dessa Jesu ord. *I*. De förekomma i ett sammanhang, av vilket det framgår, att Jesus är djupt medveten om det tvång, som Guds vilja utövar på honom. Det är icke endast ett tvång, som härrör ur hans direkta medvetande om Faderns vilja utan ett tvång han fått sig pålagt genom uppenbarelsen av Faderns vilja i Gamla testamentets skrifter. Han var kommen för att fullborda den Guds vilja, som manifesterades i förbundsförhållandet med Israel, och därför sade han om sig själv, att han hade att fullborda det som sagts i Gamla testamentets skrifter (Luk. 22. 37; 24. 26 f.; jfr 4. 18 f., Mark. 14. 21, 49). Eftersom hans lidande hade relation till det Gamla testamentet och han med avsikt formade sitt liv så, att han tog på sig Tjänarens börda, om vilken Gamla testamentet talade, är det endast i sammanhang med den gamlaltestamentliga uppenbarelsen, som vi rätt kunna förstå och värdera hans ord.

Därför ha vi att beakta icke blott det som i Gamla testamentets kultlagar är sagt om soningsoffer och försoning, utan vi ha att alldeles särskilt taga i betraktande vissa ställen, som vår Frälsare otvivelaktigt hade i minne, när han yttrade de anförda orden, sådana ställen som Ps. 49 och Job 33, 2 Mos. 24 och Jer. 31 samt Jes. 53, för att blott nämna några av de mest relevanta. Endast genom att omsorgsfullt penetrera den gammaltestamentliga bakgrunden kunna vi sålunda nå fram till en verklig förståelse av Jesu ord och gärningar.¹

2. Denna relation mellan Jesu ord och gärningar och det Gamla testamentet är i synnerhet betydelsefull i betraktande av, att Jesus avsiktligt förband dem med Guds förbund med sitt folk, i första hand med Israel, men med universell välsignelse som mål. Jesus var kommen för att fullborda Guds vilja i förbundet, både vad avser Gud och vad avser människor. Därvid hade han att bliva Herrens Tjänare, som förmedlar ett nytt förbund. Detta framgår med synnerlig styrka av hans ord vid nattvarden, vid sakramentets instiftelse — alla evangelisterna understryka det faktum, att detta har att göra med förbundsblodet, medan Matteus uttryckligen talar om det såsom det Nya förbundet. Därför kan det icke bestridas, att en adekvat och total uppfattning av Jesu lära här har att beakta det grundläggande mönstret: Förbundet som slöts mellan Gud och Israel. »Jag skall vara eder Gud och I skolen vara mitt folk. Vandren inför mig och varen ostraffliga. Vandren alltid på de vägar som jag har bjudit eder gå.» Det var på grund av detta förbund och på Guds trofasthet, när det gällde att stå fast vid och fullborda nådegåvorna och löftena i sitt förbund, som profeterna räknade

¹ För att emellertid rätteligen kunna göra detta måste vi taga vår utgångspunkt icke endast i Nya testamentets och de första kristna författarnas *Sitz im Leben* utan också i deras *Sitz im Denken* så att säga, och försöka att se på det gammaltestamentliga arvet utifrån deras perspektiv. Det innebär en falsk exeges att vrida om den nytestamentliga innebörden så, att den komme att överensstämma med vad forskare med eljest avvikande inställning till det gamla testamentet, på vetenskapliga grunder, kunde anse som den egentliga innebörden i ett gammaltestamentligt ställe. Men det innebär också, att vi utifrån de tidigare kristna författarnas *Sitz im Denken*, ha att se på Gamla testamentet i överensstämmelse med dess egen »självinterpretation» sådan dess slutliga redaktörer eller traditionsbärare förmedlat den, eftersom det endast är i det ljuset, som kyrkan såg på Gamla testamentet. Å andra sidan måste därmed förenas en adekvat uppfattning av det språk-medium, som kyrkan begagnade sig av, och följaktligen ha vi att sätta oss in i och tyda grekiskans bidrag till denna förståelse av det gammaltestamentliga arvet. Sålunda förtjänar det att genast uppmärksammas, isynnerhet med hänsyn till det följande, att den term, som Nya testamentet använder för försoning, ἁπολύτρωσις, icke är härledd ur verbet utan ur λύτρον, som refererar icke så mycket till försoningens akt som till vad den kostar. Detta bör varsko oss om, att en redogörelse för försoningen i kyrkan, som icke ger λύτρον, priset för försoningen, en central ställning knappast är ägnad att göra rättvisa åt kyrkans uppfattning. När å andra sidan detta ord användes för att förmedla en tankegång från hebreiskan, med dess synsätt, till grekiskan, kan det icke undgå att modifieras just på denna punkt, nämligen vad gäller relationen mellan priset för försoningen och Försonarens aktivitet och liv.

med hoppet om försoning. Ehuru de brukade talesätt, som beskrevo Guds mäktiga gärningar i förfluten tid, vid exodus och vid upprättandet av förbundet vid Sinai, eller kultens språk, där dessa händelser hade fått liksom en »liturgisk» fortsättning i Israels gudstjänst tiderna igenom, vände de detta tal till att syfta framåt mot de »nya ting», som Gud skulle utföra och det »nya förbund», som han skulle upprätta med sitt folk. Där skulle de, som Jeremia uttrycker det, känna Herren från den minste bland dem till den störste bland dem, »ty jag skall förlåta deras missgärning, och deras synd skall jag icke mer komma ihåg» (Jer. 31. 34). Det sätt på vilket detta betraktas som fullbordat har på ett karakteristiskt sätt summerats i *Benedictus* (Luk. 1. 68–79), som vi utan vidare kunna fatta som ett uttryck för hur Jesus själv såg på sitt eget liv och verk. Det innebar fullbordan av Guds löften i förbundet och upprättandet av ett nytt förbund till folkets frälsning (redemption).

3. Den tredje anmärkningen som måste göras är lika betydelsefull. Jesus betraktade icke det verk han hade att fullborda i sin död såsom skilt från hans liv. Det var sitt *liv* han hade kommit för att giva till försoning eller till lösen för många, och det avser hela hans lydnadsgärning som Tjänaren-Sonen. Hans liv som Tjänaren når sin fullbordan i offret på korset, men betydelsen av det offret vilar också på det faktum, att han levde sitt hela liv i fullkomlig lydnad för sin Faders vilja, mitt i vår förkomna mänsklighet. Det är hans hela liv och framförallt detta liv utgivet i det största offret, döden på korset, som åstadkommer soning för synd, bildar grundvalen för förlåtelsen och betyder frälsningen (redemption) för dem, som förverkat sitt liv inför Gud på grund av synd och skuld och död. (Kristus själv är vår försoning [propitiation], som Johannesbrevens författare uttrycker det. 1 Joh. 2. 2; 4. 10.) Men hela hans livs syftning som Tjänaren och hans lydnad som Sonen pekar ytterst fram emot »denna stund», då det nya förbundet upprättades, i det hans lekamen blev utgiven och hans blod utgjutet. Denna sammansmältning av soning och inkarnation har en den mest fundamentala betydelse och får icke förloras ur sikte för ett ögonblick. Jesu död kan icke isoleras från hans liv, därför att hans livs hela uppgift konsekvent är riktad emot den slutliga lydnadsgärningen för Guds vilja, då han genom att offra sig själv i korsets död åstadkom soning för våra synder och förmedlade ett nytt förbund, i vilket vi ha gemenskap med Gud såsom människor, som hava förlösts från syndens och dödens makt och leva i Guds barns frihet.

EN LÖSEN FÖR MÅNGA

Hitintills har jag använt — utan att hejda mig och rättfärdiga det — det traditionella sättet att tala om Kristi sonande gärning, som pågick hela hans liv och nådde sin fullbordan på korset. Men hur ha vi att exakt tolka denna för-

soningsgärning (atoning act of redemption)? Vilken innebörd hade det som faktiskt skedde på korset? Det är den fundamentala frågan, som ställes i denna uppsats. Här måste vi börja med de Jesu ord, som anförts ovan, ty de leda våra steg på den väg, som för till ett rätt begripande. Det andra ordet, det som talades vid den sista måltiden, har speciellt avseende på försoningens medel och sättet för soningen genom utgjutandet av Kristi blod och placerar detta, som vi ha sett, i omedelbar förbindelse med Guds förbunds vilja, folket till godo. Det första ordet talar mera speciellt om försoningens faktiska gärning, och det är detta som vi måste ägna en mera ingående prövning. Det måste uppenbart tolkas i ljuset av Mark. 8. 35 f. såväl som av Ps. 49. 8 f. Vi äro även så lyckligt lottade, att vi ha två kommentarer till versen inom Nya testamentet självt, nämligen 1 Tim. 2. 6 och Tit. 2. 14, båda mycket upplysande. I ljuset av vad de nämnda ställena ha att säga, förefaller den egentliga innebörden vara helt klar. Ingen människa kan prestera för sig själv eller för någon annan ett frälsningens medel, som kan accepteras som en lösen för livet (*ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς*). Men detta är just det som Jesus förklarar sig ha kommit för att göra: att ge sitt liv som *λύτρον*. Han ger så en tolkning av sin död med användande av den kultiska soningens och den lidande Tjänarens terminologi. Jesus gör anspråk på att vara Tjänaren, som giver sitt liv i en offergärning, som avser att förlossa de »mångas» liv (jfr T. K. Mozley, *The Doctrine of Atonement*, p. 46 f.).

I detta ord gör Jesus försoningens idé och försoningens pris eller lösen, *λύτρον*, till något centralt. Vad menade han exakt med detta, och vad menar Nya Testamentet i övrigt exakt, när det talar om försoningen och använder de besläktade uttrycken *ἀπολύτρωσις*, *λυτροῦσθαι*, etc.? För att få en klar uppfattning om dessa termers innebörd måste vi vända oss till den »teologiska ordbok», som de nytestamentliga författarna använde sig av, nämligen Septuaginta. Där upptäcka vi, att bakom försoningstanken gömmer sig tre hebreiska grunduttryck, vart och ett med sina avledningar, som ge mycket olika aspekter på försoningen: *פָּדוּן*, *פָּדָר*, *פָּדָר*; *פָּדָר*, *פָּדָר*; *פָּדָר*, *פָּדָר*.

Jag skulle nu vilja undersöka den uppfattning om försoningen, som dessa termer förmedla och hämta fram vad de ha att ge till förståelsen av läran om försoningen i Nya testamentet. När vi så göra, få vi icke glömma, att Jesu modersmål, liksom de flesta författarnas i Nya testamentet, var arameiska, och att i arameiskan *en* term tenderar att undantränga de andra, nämligen *קָרַף*, som betyder »rycka undan», »rädda», »befria». Detta innebär icke, att vi kunna bortse från de skiftande nyanserna i de hebreiska grunduttrycken, men det innebär, att de alla betraktas som tillsammans formerande en konception av försoningen, som *פָּרַק* ofta återger i arameiskan och *λυτροῦσθαι* och dess avledningar ofta återger i Nya testamentet. Å andra sidan få vi heller icke glömma,

att dessa uttrycks innebörd radikalt omtolkats av Nya testamentet, i själva dess användning av dem för att tala om Kristi enastående offer, och att det därför i sista hand är på grund av deras applicering på Kristus och icke enbart till följd av deras språkliga bakgrund, som dessa termer ha betydelse för oss i lärohänseende.

I. פָּדָה, פָּדוּת — λύτρον, λυτροῦσθαι.¹

Denna term (med dess derivat) användes för att ange försoningen med tonvikten lagd på försoningens pris och på arten av den försonande gärningen snarare än på Försonarens natur. Vidare är alltid försoningens objekt en levande varelse, och eftersom tanken på substituttoffer eller betalning är present, är också idén »liv för liv» med. En typisk användning är den, som beskriver lösen av det förstfödda (2 Mos. 13. 13, 15; 34. 20, 3 Mos. 27. 27, 4 Mos. 18: 15 f.; 3. 12, 46 ff.), medan försoningens karaktär av substitution klart framträder i det förhållandet, att Levi stam får ersätta det förstfödda för att istället göra prästerlig tjänst (4 Mos. 3. 12, 46 ff.). En annan typisk användning är den, som avser lösköpande (redemption) av en slav (2 Mos. 21. 8; 3 Mos. 25. 47 ff.). I alla dessa fall är kostnaden för lösen (redemption) reglerad av lagen, så att befrielse (redemption) från slaveri också är en soning (redemption) till uppfyllelse av lagen.

Men dessa kultiska eller liturgiska användningssätt förefaller vara sekundära i förhållande till den primära användningen av ordet, som talar om *Israels frälsning* (redemption), *från Egypten, som Guds förstfödde son*. Denna utfördes med Guds starka hand och med påskalammet som substitut-offer. (»Med stark hand har Herren fört oss ut ur Egypten, ur trälldomshuset.» 2 Mos. 13. 13 f.) Så föredrar de deuteronomistiska texterna att tala om Israels frälsning (redemption). (5 Mos. 7. 8; 9. 26; 13. 6; 15. 15; 21. 8; 24. 8). Denna frälsningsgärning (act of redemption) är också förd tillbaka i tiden till Guds handlande med Abraham (Jes. 29. 22). Vidare förefaller försoningen, beskriven med פָּדָה, i motsats till försoningen, beskriven med גָּאָל, icke innefatta, eller i varje fall icke innefatta i samma höga grad, innebörden av ansvar eller förpliktelse å Försonarens sida — det är fråga om ett ingripande av nåd allena, varigenom Gud täckes förlossa från förtryck, från ångest eller nöd eller från en fiendes eller främlings våld samt från den siste fienden, från dödens våld. Men det är Israels frälsning (redemption) från Egypten och från trälldomshuset, som förefaller ge det dominerande och typiska exemplet på denna förlossning (redemption), och här innefattas i för-

¹ Till användningen av פָּדָה i Gamla testamentet, se Ps. 7. 2; 136. 24, Klag. 5. 8. Till arameiskans användning, se t. ex. targumerna till 2 Mos. 12. 13 (för פָּדָה), 3 Mos. 25. 25 f. (för גָּאָל). Det måste medges, att också i hebreiskan distinktionen mellan de tre nämnda grundkategorierna icke alltid är klar. De gå till innebörden över i varandra och kunna ibland användas mer eller mindre som ekvivalenter.

lossningsidén (the concept redemption) icke blott föreställningen om befrielse från en främmande makt utan även från syndens och dödens trældom till en ny gemenskap med Gud. (Se Ps. 49. 8 f.; 103. 4; 130. 8, Hos. 13. 14, Jer. 15. 16.) Den gudomliga gärningen, befrielsen (redemption) från Egypten användes typologiskt för att skildra en kommande förlossning (redemption) icke blott från Babylon utan *till* det messianska riket, där frid och glädje råder (Jes. 35. 10; 51. 10, Jer. 31. 11 f.).

Bakom ligger ett moment av djup teologisk räckvidd, som rör den bibliska uppfattningen av försoningen (redemption), nämligen att försoningen på samma gång avser befrielse från Guds dom och från en främmande förtryckarmakt, vilken å sin sida är ställd under Guds dom. Det framgår klart av påskens soning (the Passover redemption), då Israel frälstes från Egypten. Guds mäktiga hand förlossar (redeems) Israel, Guds son, från faraos tyranniska förtryck, och ändå innebär förlossningen (redemption) att bli fri från dödens hämnande ängel, som Gud sänt, och är därför en förlossning (redemption), som innefattar offer. På något sätt är förlossning från den onda förtryckarmakten endast möjlig genom frälsning (redemption) från Guds dom, och frälsning till ett förbundsförhållande med Gud, beseglat genom offerblodet. Som sådant innebär det en frälsning (redemption) till glädjefylld seger och till frihet.

Det är en uppfattning av förlossningen (redemption), som har djup teologisk betydelse för Nya testamentet. I de synoptiska evangelierna, t. ex., är denna förlossning genom Guds starka hand satt i relation till Guds rikes inbrytande över dem, som äro bundna i synden, med befrielse och frihet som gåva, såsom när Jesus genom Guds finger driver ut onda andar och löser betryckta människor från onskans trældom till frihet och överflödande liv (Matt. 12. 28 f.). Denna aspekt är isynnerhet framträdande i Lukas evangelium, från begynnelsekapitlet, som sätter frälsningen (redemption) i Kristus i relation till uppfyllelsen av Israels messianska hopp, *till* det tjugoförsta kapitlet, som placerar ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ och ἡ ἀπολύτρωσις i så nära förhållande till varandra, att de i själva verket bli identiska (21. 28, 31). Det är fråga om Guds mäktiga gärning i suverän nåd, som frälsar (redeeming) Guds folk från dess slaveri och nöd, men evangelierna ge uttryck för huru mycket denna gärning av idel nåd kostade Jesus själv. Det var nämligen hela sitt liv han offrade i medkänsla och förbarmande, när han utgav det »till lösen för många».

Det finnes emellertid ett annat betydelsefullt moment, som måste skiljas ut och särskilt uppmärksammas, nämligen att försoningen (redemption) såsom innefattande offergåva till Gud, innebär förlossning (redemption) från slaveri under skulden och trældom under synden; det är fråga om befrielse från förtryck och på samma gång från skuld och straff. Detta framgår särskilt tydligt i Pauli upp-

fattning om frälsningen (redemption) från trälldom under lagen, d. v. s. icke från lagen som sådan — den är en Guds gåva — utan från lagens herravälde, när den står i syndens tjänst. Lagen, som uttrycker Guds vilja, är helig och den »indrivar» dödens dom över oss, och ändå har denna lag blivit en främmande förtryckarmakt, ty ondskans makter använda dess anklagelser mot syndaren till att binda honom dess mer i slaveri under synden. På det sättet kommer syndens makt att bero av lagen, som Paulus uttrycker det. Frälsning (redemption), som innefattar soning för skuld och rättfärdiggörelse, frigör en människa icke blott från lagen utan befriar henne i och med detta också från ondskans främmande makt. Detta är särskilt betydelsefullt, eftersom det innebär, att föreställningarna frälsning (redemption) som soning inför Guds heliga vilja och frälsning som befrielse från mörkrets makter samordnas. Eftersom syndens makt kommer av lagen, när den dömer, och emedan därför frälsning genom Guds mäktiga hand och frälsning genom soning oupplösligt höra samman, är hela föreställningen om en lösen betald till en ond makt otänkbar för biblisk syn. Enligt denna är det uppenbart, att ondskan icke har någon rätt över människan; den har usurperat Guds lags rätt, och genom den rätten har den berövat Gud hans arvedel i folket och folket dess arvedel i Gud. När därför en människa är rättfärdigad inför Gud, är hon i och med detta fri från det ondas makt.

Det är exakt den lära som med sådan kraft uttryckes i evangelierna i föreställningen om förlossningen (redemption) från ondskans ἐξουσία. Gud ensam är källan till ἐξουσία (ordet betyder både »makt» och »rätt»). Men Gud har anförtrott sin ἐξουσία åt andra, som utöva den rätt blott i lydnad för Gud, sådana som kan beskrivas som auktoriteter, t. ex. herrar i landet eller över templet. Men de bliva onda makter, när de usurpera Guds ἐξουσία och göra anspråk på den, såsom vore den deras egen, i det de bruka den för sina egna syften. De förväxla därvid sin egen makt med den gudomliga rätten. Typiskt är vad evangelierna berätta om det sätt, på vilket de skriftlärde och fariséerna utövade ἐξουσία. Liknande är synen på lagen. Lagen har nämligen usurperat den ἐξουσία, som tillkommer Gud allena, och utövar den som om den hörde lagen till, oberoende av Gud. På evangeliernas blad är det fråga om det sätt, på vilket den gudomliga lagen har insnärjts i mänskliga traditioner och bud och så blivit en förtryckande makt. Det är ett annat uttryckssätt för tanken, att syndens makt kommer av lagen. Ty vår synd söker draperas sig själv i lagens ἐξουσία, för att gömma sig bakom gudomliga ordningar, kungjorda i lagen.

Hur betraktas då Kristus som Förlossare från ondskans förtryckande makt, vilken iklätt sig lagen? Evangelierna tänka sig inkarnationen som Guds mäktige Sons invasion på vårt område, där ondskan har kommit till makten. Han har att bräcka dess bojor och befria oss från fångenskapen under den. Det är den bety-

delsen hela Jesu liv har, isynnerhet från och med hans frestelser omedelbart efter dopet och till Getsemanekampen och Golgata. I sina frestelser konfronterades Jesus med makten (ἐξουσία) och härligheten i denna världens riken och erbjöds dem mot det, att han tillbad djävulen — d. v. s. han erbjöds den ἐξουσία, som mörkrets makt ägde, såsom vederlag för en lösen betald åt djävulen! Men Jesus avvisade kategoriskt erbjudandet, förnekade att djävulen hade någon som helst rättmätig ἐξουσία, och vägrade att överge den lidande Tjänarens väg och korsets väg, som han offentligt och högtidligen hade beträtt när han i dopet invigdes till Guds Lamm och Guds Tjänare. Han valde försoningens (redemption) väg, som Herrens lidande Tjänare anvisat, identifierad med det sonande offret och konsekvent inriktad mot Tjänarens slutgärning på korset. Där mötte han i fullt mått mörkrets stund och ἐξουσία. På samma sätt som han utstod frestelserna i öknen, iklädd Andens kraft, så utstod han sitt självpåtagna offers frestelse och lidande på korset, iklädd uppståndelsens kraft; *Christus Victor* beklädd med all makt i himmel och på jord.

Men hur utförde han verket? Hur åstadkom han försoning? Evangelierne göra det klart, att han mötte och övervann mörkrets makter med sin helighet, med det att han levde som Guds Helige ibland oss. På ingen punkt undflydde han vad lagen eller Guds rättfärdighet krävde. Han kom för att uppfylla allan rättfärdighet och för att uppfylla varje minsta prick i lagen, och konfirmerade så helt och fullt lagens gudomliga auktoritet. Han underkastade sig själv lagen och var fullkomligt lydig sin Faderns vilja i det liv han levde på jorden och i Israel. Tack vare hans helighet och fullkomliga lydnad hade synden ingen makt över honom. Såsom den Helige, som i grunden uppfyllt Guds heliga vilja, var det sålunda han »invaderade» onskans rike och frälste (redeemed) oss från mörkrets makt med sitt heliga liv och sin heliga underkastelse under Faderns vilja ända till korsets död. Hans helighet i vårt liv försatte oss i rätt förhållande till Guds heliga vilja och befriade oss så från lagens dom och den ἐξουσία, som onskan söker ikläda sig. Så länge Guds heliga vilja utför dom över syndare genom lagen, rustar sig synd och ondska till strid i skydd av lagen och degraderar människan till ett liv i bittert slaveri, men i Kristi försoning genom hans helighet, i vilken vi äro rättfärdiggjorda inför Gud, stå vi icke längre under domen eller under lagens herravälde. Fördenskull blir onskan berövad all sin usurperade ἐξουσία, och människan är fri från dess tyranni. Sålunda är försoningen sådan den fattas i sikte i Nya testamentet försoning till ett oändligt pris, men det är fråga om en sådan försoningsgärning i helighet, att den förstör den usurperade myndigheten och gör den till intet och förnekar den varje som helst rätt, till vilken hänsyn kunde tagas. Detta är den speciella innebörd ἀπολύτρωσις har i Nya testamentet, såsom försoning, som berövar mörkrets och onskans auktoriteter och

makter den rätt de yvas över, och som genom soning inför Guds heliga vilja uppenbarar, att de icke ha någon given rätt och icke rätt att erhålla någon lösen. Det är genom att Försonaren förstör lagens och mörkrets usurperade makt över människan, som han tar »fångenskapen» till fånga och öppnar dörrarna till en helt ny situation, där den gamla ordningen annullerats och en ny ordning i Andens frihet inaugurerats.

Det grekiska språket har rika bidrag att ge vad avser denna uppfattning av försoningen, ty λύω, grundordet, betyder både »fördärva» och »förlossa», »frigöra» och »skänka frihet», d. v. s. »upplösning» och »avlösning» (dissolution and absolution). Grekiskan har sålunda en tendens att förstärka den dubbla innebörden i försoningen som tillintetgörelse av onskans makt och som en befrielse från onskan, från synd och skuld och därför som förlåtelse och avskrivande av skuld (jfr 1 Joh. 3. 8; 4. 3 etc.). Å andra sidan understryker termen ἀπολύτρωσις icke så mycket en enskild försoningsgärning (deed of atoning redemption) som soningens omfattande effekt. Det kan uttryckas så, att det som grekiskan lägger in i ἀπολύτρωσις, snarast pekar på försoningens egenskap att ha sin källa i Guds mäktiga gärning i nåd och makt, varifrån den fortfar att hämta sitt flöde. Den innefattar så ett mäktigt eskatologiskt drag och pekar fram mot något, som ännu icke nått sin fullbordan.

Så har פְּדוּת-uppfattningen av försoningen, som ligger bakom det nytestamentliga språkbruket mycket att ge för att hjälpa oss förstå vad försoning i Kristus innebär och hur han åstadkom försoning. Kanske framförallt hjälper den oss att se den väsentliga enheten i dramatisk och forensisk försoning, d. v. s. försoning genom ren nådegärning och genom rättfärdiggörelse. Men vi måste vända oss till ett annat uttryck för att kunna tränga djupare in i denna rättfärdiggörelses eller sonings natur.

2. פָּדָה, פָּדַר — λυτροῦσθαι, λύτρον.

I två av de ställen i Gamla testamentet, som vi menade ligga bakom Jesu ord i Mark. 10. 45, nämligen Ps. 49. 7 f. och Job 33. 23 f., användes det hebreiska ordet פָּדָה för att ange soningens (redemption) kostnad, medan själva försoningen beskrives med verbet פָּדַד (jfr 1 Petr. 1. 18). Det sätter dessa båda aspekter i närmaste relation till varandra och visar, att vi här når djupare in i gärningens natur, det dyrbara offret, varigenom det hinder, som synd och skuld uppställt mellan Gud och människa, undanröjes och människan återföres till gemenskap med Gud. Om termen פָּדַד sålunda har att göra med försoning som frälsning från syndens makt, har termen פָּדָה snarare att göra med försoningen som faktiskt utplånande av synd och skuld och därmed såsom åstadkommande förlikning mellan människa och Gud.

Grundbetydelsen hos stammen כפר förefaller vara »överskyla» eller »utplåna». Det framgår av de synonymmer, som användas för uttrycket, sådana som כסה, täcka, och מחה, utplåna (jfr Ps. 32. 1; 85. 3, Jer. 18. 23, Neh. 3. 37; 4. 5). Verbet כפר användes mycket sällan i egentlig bemärkelse. Det brukas huvudsakligen i överförd bemärkelse i betydelsen »överskyla synd» eller upphäva den genom att offra en soningsskänk och därmed »förlika», såsom när Jakob »täckte över» Esaus ansikte med skänker (Gen. 32. 20) eller när en konungs vrede blidkas med en försonande (propitiatory) åtgärd (Ords. 16. 14). I förlikningsakter av denna typ kallas gåvan eller gården כפר, som uppfattas som ett vederlag, en komensation eller en lösen, men termen är vanligen begränsad till att gälla den gåva, som gives i utbyte och som gottgörelse för blodsutgjutelse, d. v. s. när fråga är om »liv för liv» (2 Mos. 21. 20, 4 Mos. 35. 31 f., Ords. 6. 35; 13. 8, Am. 5. 2), men den hänföres också till den försoningsgård i pengar, den halva sikeln, som erlades av Israels hela menighet vid mönstringen (2 Mos. 30. 12; jfr 4 Mos. 18. 15 f.). När emellertid denna uppfattning av soning eller överskylande användes i relation till Gud, brukas den *icke* för att beteckna ett »täckande» av Guds ansikte i avsikt att blidka honom utan användes för att uttrycka »övertäckandet» av synden och därmed av syndaren inför Guds ansikte eller närvaro (jfr A. B. Davidson, *The Theology of the OT*, p. 321). Gud är sålunda icke föremålet för soningen. Tvärtom är han primärt subjektet, eftersom det i sista hand är Gud själv som sonar, som förlåter synd, utplånar den, kastar den bakom sin rygg eller upphäver den, gör den ogiltig (5 Mos. 31. 8, Hes. 16. 63, Jer. 18. 23, Ps. 65. 3; 2 Krön. 30. 18). Även när prästen utför en kultisk försoningsrit, gör han vad Gud har bestämt, gör det i Guds närvaro. I kulten »övertäcker» han synden med offerblodet, men gör det i medvetande om det faktum, att det alltid i sista hand är Gud själv och Gud ensam, som kan sona synden, borttaga den och åstadkomma »förlikning» med syndaren. Vidare betecknas offerblodet, som användes i kulten för att överskyla och så sona synden, såsom Guds gåva och del, så att själva användandet av offerblod i överensstämmelse med Guds fordran pekar direkt på den gudomliga viljan som soningens enda orsak och källa. »Ty allt köttets själ är i blodet, och jag har givit eder det till altaret, till att bringa försoning för edra själar; ty blodet är det som bringar försoning, genom själen som är däri» (3 Mos. 17. 11). Teologiskt sett, har vidare termen כפר en dubbel betydelse. Som soning innefattar den dom över det onda, antingen direkt eller ställföreträdande, genom offer av något motsvarigt, liv för liv, och genom denna soning (expiation) av det onda innefattar soning (atonement) återinsättande i gunst och återställande till helighet inför Gud, d. v. s. försoning (reconciliation). (Jfr 3 Mos. 6. 30; 8. 15; 16. 20, Hes. 45. 15 ff.)

Vad man lägger in i termen framgår måhända allra tydligast av Ps. 49. 8, 16,

där anslutna uttryck också hjälpa till att klargöra innebörden i försoningsiden (atoning redemption). »Men sin broder kan ingen förlösa eller giva Gud lösepenning för honom. För dyr är lösen för hans själ och kan icke betalas till evig tid så att han skulle leva för alltid och undgå att se graven . . . Men min själ skall Gud förlösa ifrån dödsrikets våld, ty han skall upptaga mig.» Här är termen כפר använd för att beskriva lösen från döden (jfr Job 33. 24). Det faktum att כפר i LXX icke endast återges med λύτρον, utan också ibland har att återges med ἐξιλασμα, ἄλλαγμα och ἀντάλλαγμα, ger anvisning om det sätt, på vilket vi ha att förstå hebreiskan, och hjälper oss också att förstå Nya testamentets undervisning, t. ex. i Mark. 10. 45, Matt. 20. 28, 1 Tim. 2. 6, Tit. 2. 14, 1 Petr. 1. 18, om en frälsande soning (redemptive expiation) för att undanröja ett direkt hinder mellan Gud och människa och för att återställa gemenskapen mellan Gud och hans folk.

Det finnes åtminstone fyra viktiga punkter, som förtjäna att här uppmärksammas och utförligare diskuteras.

a. Det finns en relativ skillnad mellan substantivet כפר och det mera vanliga verbet כפר, som måste noteras. כפר hör mera till civillagens sfär och verbet כפר mera till kultens sfär. Innerst inne är det dock icke möjligt att skilja dem åt, eftersom de till sin betydelse och användning gå över i varandra. Det innebär här som annorstädes i Gamla testamentet, att den forensiska och kultiska aspekten på försoningen måste hållas samman och icke får skiljas isär. Naturligtvis göres i Gamla testamentet en skillnad mellan sådana synder som begingos i förvillelse (שגגה) och synder begångna med upplyft hand (ביר רמה), men det är icke alls fråga om detsamma som när man skiljer mellan rening i rituell och moralisk mening och forensisk soning; det gällde en skillnad mellan medvetet begångna synder inom förbundet och synder som med berått mod kränkte förbundets grundval och därför avskar överträdaren från förbundets gudomliga gåvor. Vi skall senare dröja vid vad det betyder. Det är viktigt att komma ihåg, att Gamla testamentet icke skilde på vad vi nu kalla »moraliskt» och vad vi nu kalla »ceremoniellt». »Brott som vi kalla ceremoniella voro icke 'symboliska'; de voro verkliga brott mot Jahve, gentemot vilka hans natur reagerade. Det som skulle kunna kallas estetisk eller fysisk 'ohelighet' betraktades som förbrytelse mot Gud i verklig mening, lika realt som moraliska synder betydde ett brott mot honom. Reningarna, som fordrades, betydde ett verkligt undanröjande av dessa reala orsaker till anstöt.» (A. B. Davidson, op. cit., p. 159). Ett åsidosättande av dessa ceremoniella krav betydde sålunda ett brott, både emedan de voro bestämda av Gud att bära vittne om honom och emedan de buro vittnesbörd om Guds vilja att betrakta helgelse och försoning som omslutande en människas hela liv. Eftersom det icke finns något, som skiljer lag och kult från varandra

eller moraliska och religiösa förhållanden från varandra, finns icke heller någon åtskillnad mellan ett idéernas rike och ett de historiska händelsernas rike, och därför kan det icke bli tal om någon radikal åtskillnad mellan en moralisk och andlig uppfattning av försoningen å ena sidan och å den andra en kultisk och dramatisk uppfattning av försoningen, som från människors synpunkt sett kunde betraktas som primitiv eller mytologisk. Denna enhet mellan det fysiska och det andliga, det dramatiska och det etiska, det kultiska och det forensiska har den allra största betydelse, ty den innebär att försoningen avser *en människas hela liv*. Så snart man börjar göra en uppdelning mellan dramatisk-kultisk uppfattning av försoningen och moralisk-ideell uppfattning av försoningen, har man icke grepp om helheten i försoningstanken — det gäller både Gamla och Nya testamentet —, och det blir icke möjligt att skydda den dramatiska uppfattningen av försoningen från anklagelsen att vara primitiv mytologi.

Denna skillnad eller uppspaltning gjordes i själva verket av gnostikerna och rabbinerna. Detta att skilja mellan det andliga och det fysiska, mellan det ideella och det historiska är i stort sett en hellenistisk distinktion, som den senare judendomen övertog. Den fanns redan i fariséernas sätt att se, men det var först efter Jerusalems och templets förstörelse och misskrediteringen av sadducéerna, som vi finna denna distinktion starkt framhävd i den rabbinska judendomen. Den framträder tydligt i rabbinernas kritiska utläggning av *Mischna*, förkroppsligad i deras radikala särskiljande av kult och lag, av rituell och moralisk orenhet. Samma distinktion gjorde gnostikerna. Ty när de i sin gudstjänst sammanförde myt och ritual, betraktades detta såsom pekande hän på något radikalt annorlunda, på ett tidlöst rike av ren idé och andlighet, så att myt och ritual erhöll en filosofisk omtolkning. Vare sig denna radikala uppspaltning, som vi talat om, föreligger i gnostisk eller rabbinsk form, bryter den sönder den bibliska synen på försoningen som soning (redemption) av människans hela liv från synd och fördärv, innefattande helgelse av hela människan till själ och kropp i Guds helighet. Det är därför av den allra största betydelse, att Gamla testamentet lär oss, att de dramatiska och de etiska, de kultiska och de forensiska elementen i försoningen måste hållas samman. Det är nämligen grundläggande för allt vad Nya testamentet har att säga i saken.

b. Den andra punkten, som behöver understrykas, är förbundets primat både vad gäller lag och kult. I själva verket är det i all synnerhet i förbundet, som dessa båda aspekter (den kultisk-dramatiska och den forensisk-etiska uppfattningen av försoningen) sammanhållas till en enhet. Förbundet är det grundläggande uttrycket för det faktum, att Gud har fattat kärlek till Israel, förlöstat det och helgat det till att bli hans folk. I den meningen representerar förbundet icke blott Guds vilja, vad avser gemenskapen mellan honom och folket, utan

själva formen för Israels tillvaro som ett folk icke blott inför Gud utan inför hela mänskligheten. Sålunda omfattar förbundet Guds hela relation till människor å ena sidan och beskriver å andra sidan Israels hela existens som Guds folk. En bräcka i förbundet betyder därför icke blott en brytning med Gud utan en bräcka i Israels faktiska existens. Det är i detta sammanhang, i förbundets allt dominerande ställning, som den gammaltestamentliga uppfattningen av försoningen har sin plats, så att försoning icke blott innebär att bli förlikt med Gud (reconciliation) utan återupprättandet av Israels existens som Guds förbunds-partner. Denna förbundsrelation skildras också i Gamla testamentet under bilden av förhållandet mellan fader och son. Förbundet betyder, att Israel är till som Guds son, hans förstfödde, hans älskade son, och försoningen innebär att son-förhållandet återställs, ett heligt barnskap i relation till en helig Gud. Det gudomliga ordet: »I skolen vara heliga, ty jag är helig», rör förbundets hela grundval. Att bryta förbundet är därför något som den gudomliga heligheten motsätter sig och likaså Guds barmhärtighet och sanning, som vill förbunds-förhållandet mellan Gud och hans folk och vill upprätthålla det. Sålunda är Guds vrede detsamma som Guds helighet och trofasthet, riktade mot bräckor i förbundet, och den är just vrede, eftersom Gud i sin kärlek försäkrar, att Israel är hans son, och utger sig själv i förbundets nåd till att bliva Israels Gud. Men eftersom han är Israels Gud, som är trofast mot sitt förbund, tager han Israels parti, försvarar och beskyddar det som sitt eget folk och sörjer för alla dess behov. Därför att han är Israels Gud och Fader, som av fri vilja inneslutit Israel i sitt nådefulla förbunds sfär, ombesörjer han för sin nåds skull på eget initiativ vägar och medel till försoning (reconciliation), till utplånande av brott, till upphävande av syndens verkningar, till återupprättande av normala relationer med honom själv. Här kan det icke förnekas, att i den gammaltestamentliga kulten och i förbundet är sonande (expiating) av skuld för Guds vrede det förnämsta medlet att återupprätta sann gemenskap med Gud.

c. Vi måste nu komma ihåg, att de medel för soning och blidkande (atone-ment and reconciliation) av Gud, som så sorgfälligt beskrives i kulten, icke betraktas som hade de verkan i sig själva, såsom åstadkomme de Guds förlåtelse eller förmådde honom att skänka folket sin nåd. Den verkan de ha, beror helt och hållet på förbundet, som Gud av sin blotta nåd har slutit med Israel. Deras verkan räcker endast inom förbunds-förhållandet, där de utgöra sätt och medel, som Gud bestämt. Gud nalkas så syndaren, som är »skyld» med förbundets blod, och åstundar försoning (reconciliation) med honom, att han må komma nära Gud i helighet. Detta faktum skiljer de gammaltestamentliga offren från alla hedniska riter. Och även här inom förbundet betraktas icke offren som hade de till syfte att bedja om förlåtelse utan såsom handlingar som i liturgisk form vittna

om Guds vilja att förlåta samt om det faktum, att Guds helighet återför folket till gemenskap med honom endast under förutsättning, att hans heliga kärlek tillfredsställes eller hans förbundsvilja uppfylles. »Offersystemet förutsätter, att synd åstadkommer ett hinder mellan människa och Gud, och att innan förbundsgemenskapen med Gud, som den enskilde normalt åtnjuter som medlem av förbundsfolket, kan återupprättas, måste synden bli överskyld eller utplånad. För detta har Jahve själv sörjt, och sluthandlingen i gottgörelsen består i överlämnandet och stänkandet av blodet, det heligaste av alla jordiska ting, som livets vederlag.» (J. K. Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, p. 22 f.)

Det är värt att lägga märke till, att skillnad göres mellan de dagliga och speciella offren och gårderna och det stora förbundsoffret en gång om året. De dagliga gårderna och offren avse folkets dagliga synder — de innesluta icke synder med upplyft hand — men dessa offer äro till sin verkan avhängiga av det ena förbundsoffret, som frambäres på nytt varje år på den stora försoningsdagen, vilket uttryckligen säges gälla alla Israels synder, missgärningar och överträdelser. Ty förbundet omsluter Israels hela liv. Detta offer representerar den kulturella förnyelsen av förbundet i utgjutandet av förbundsblodet och dess stänkande inför Gud. Fastän det här klart anges att förbundets förnyelse är avhängig av blods utgjutande och offret av liv för folkets liv, är det betecknande, att förbundets innersta natur och den förlåtelse det skänker för synder är fördold bakom ett täckelse; den enda förklaring, som verkligen ges ligger i Herrens ord: »Jag har givit eder det till altaret.» Det är fråga om en gärning av ren nåd, till vilken ingen annan orsak kan anges än Guds nåderika vilja att förnya sitt förbund, att räcka fram sin barmhärtighet och att ha gemenskap med sitt folk. På samma gång har det gjorts fullkomligt klart, att den gudomliga förlåtelsen aldrig kan uppfattas som självklar. Eftersom förbundet vilar på Guds aktiva och förlossande ingripande i Israels liv och existens, innefattar dess förnyande med ett syndfullt folk något fruktansvärt, något skräckinjagande och obeskrivligt heligt inför Guds ansikte.

Hur förhåller det sig då med synder, som begåtts med upplyft hand? Finns det icke någon soning för dem? När det gäller att besvara den frågan, ha vi att noga beakta skillnaden mellan dessa synder och de som begåtts genom förseelse. De senare bestodo icke enbart av ouppsåtliga synder eller synder som berodde på okunnighet utan av synder, som medvetet begåtts på grund av mänsklig svaghet eller lidelse, d. v. s. alla synder, som icke begåtts i överlagd upproriskhet mot förbundet. Synder som begåtts med upplyft hand, sådana som avgudadyrkan, mord eller otukt, voro synder, som stred emot grundvalen i förbundsförhållandet mellan Gud och hans folk, och när de begingos betydde det, att överträdaren utstöttes ur förbundsförhållandet, inom vilket Gud lovat sin tillgift och

förlåtelse. Inom förbundet har Gud, såsom vi sett, bestämt offerhandlingar till kultisk rening för synd, till vittnesbörd om det faktum, att det är Gud som förlåter inom gränsen för det nådeförhållande, som han uppställt genom förbundet och till vittnesbörd om, att inom detta förhållande gemenskap med den helige Guden blott är möjlig på helighetens grund. Men om en människa stänger sig själv ute från förbundsgemenskapen genom att synda med upplyft hand, t. ex. genom avgudadyrkan, avskär hon sig därmed från de normala nådemedlen och kan icke längre bli »skyld» med förbundets blod. Då är hon direkt hemfallen åt Guds rättfärdighet och vrede och kan få tillgift endast genom Guds direkta ingripande i dom och barmhärtighet. Om hon skall kunna förlossas, måste hon söka sin tillflykt till själva Guds dom, ty endast när Gud utför sin rättvisa dom, kan man tala om hans barmhärtighet. Detta framgår mycket klart i Davids fall, då han kastade sig rakt i armarna på Guds dom och barmhärtighet, sedan han syndat genom att anställa en icke påbjuden folkräkning. Det är nu i hög grad betecknande, att Gamla testamentet använder termen כַּפַּר på tal om soning beträffande båda grupperna synd, d. v. s. om soning av synder begångna utanför såväl som innanför förbundet. Bakom soningen i båda fallen ligger känslan för, att det alltid är Gud själv, som sonar, och att Gud sonar endast under förutsättning, att hans rättfärdighet uppfyllts i dom över synden. Men under det att *inom* förbundet dom verkställes på ett offer, som lider ställföreträdande, är ingen sådan ställföreträdande ordning etablerad utanför förbundet. Men det är underförstått, att om det är Gud själv som tillgiver tack vare förbunds-offren, kan samme Gud förvisso tillgiva oavsett de reguljära offren, i enlighet med sin vilja och barmhärtighet. Det är i armarna på denne Gud, som de fromma i Gamla testamentet i sista instans kasta sig, för hans namns skull.

d. Vi komma nu till det som i många avseenden är det mest betydelsefulla elementet i hela försoningsidén. Det är fråga om en punkt, där tre tankelinjer i Gamla testamentet löpa samman. 1) Det är i sista hand Gud själv och Gud ensam, som sonar, undanröjer synd och frälsar. En tydlig känsla för detta faktum finner man i en hel rad psalmer. Psalmisten skådar fram emot den gudomliga förlåtelsens gärning bortom alla ritual och offergärningar. Några exempel må ges. Ps. 65. 3: »Mina missgärningar voro mig övermäktiga; men du förlåter våra överträdelser.» Ps. 78. 38: »Dock, han är barmhärtig, han förlåter missgärning.» Ps. 79. 9: »Hjälp oss, du vår frälsnings Gud, för ditt namns äras skull . . . förlåt oss våra synder för ditt namns skull.» De stora profeterna, en Jesaja, en Hesekiel, en Jeremia skåda alla bakom och bortom kultens offer och se förlåtelsens grund i Guds barmhärtighet allena — och ändå är det klart uppfattat, att Guds nåd hör samman med hans trofasthet och därför har att göra med utförandet av hans rättfärdiga domar i »barmhärtighet och sanning». Fastän de,

med andra ord, när det gäller försoningen (redemption) i sista hand skåda mot Guds barmhärtighet, är det icke mot någon abstrakt gudomlig barmhärtighet, icke mot någon barmhärtighet, som icke har med förbundet att skaffa, utan just mot Guds barmhärtiga vilja att bliva sina barns Gud och Fader och mot hans nåderika vilja att ha dem till sitt folk. Sålunda vila de i sista hand vid förbundet med Gud, men förbundet betraktas nu såsom hörande till själva Guds natur och vilja och såsom behärskande alla hans relationer till människor, icke blott till Israel utan till mänskligheten. När allt kommer omkring, vilar därför det gammaltestamentliga hoppet om försoning på Guds förbundsvilja, och det är denna högre förståelse av Guds förbundsvilja, som kommer profeterna att se fram emot en ny form av förbundet, i vilket Gud vill förlåta missgärning och icke mer komma ihåg synd, såsom Jeremia uttrycker det (Jer. 31. 34). 2) Men om Gud är redo att direkt inordna försoningen i en ny form av förbundet, vem har då att bära den rättvisa domen över synden, isynnerhet den synd, som kränker det tidigare förbundets fundamentala grund och avskär syndaren från förbundets nådemedel? Ingenstädes finnes någon antydning om, att Gud vill tillgiva eller förlåta (redeem) oavsett dom. Därför måste Gud själv, om så vore, »utse lammet». Nu är det betecknande, att just under perioden före, under och efter exilen, då psalmister och profeter så klart inse, att försoning (redemption) måste sökas hos Gud ensam och att offerkulten, betraktad såsom i sig själv utgörande ett medel att åstadkomma gudomlig soning (propitiation) är en styggelse, blev offerkulten, långt ifrån att förkastas, i själva verket rehabiliterad och nyorganiserad, som framgår av den stora redaktionen av pentateuklitteraturen. Detta ådagalägger mycket tydligt, att man fortfarande hade känsla för det faktum, att Gud icke vill förlåta oavsett dom och soningsoffer; om Gud förlåter är detta endast möjligt genom att han själv sörjer för offret. Hela kulten var inrättad att vittna om detta faktum. Vem har då i realiteten att »träda fram i gapet», för att använda Hesekiels uttryckssätt? Dentero-Jesajas svar är: »Herrens Tjänare.» Vid den benämningen föras vi bakåt till att beakta Moses', Herrens tjänares gestalt. Det var eftersom Moses »trädde fram i gapet», eftersom han lade sig ut för Israel i dess stora synd, medan han handlade som folkets representant och medlare inför Guds vrede, som Gud samtyckte till att förnya förbundet, åter utge garanten för förbundet, dekalogen, och upptaga Israel till sitt folk i förbundets nåd och tillgift. Ej heller böra vi glömma det faktum, att Moses till sist utestängdes från att komma in i det förlovade landet och att han försvinner som en syndabock bland bergen för att begravas av Gud i en okänd grav, medan Israel under Josua övergår Jordan för att njuta det utlovade arvet. Det är säkerligen Moses' bild, hans förbön och ställföreträdande lidande för Israel, som innerst ligger bakom föreställningen »Herrens Tjänare» hos Deutero-Jesaja. Det var genom Moses' för-

medling (såväl som genom exodus-förlossningen) som förbundet upprättades med Israel på Sinai. Nu blir det genom en Herrens Tjänare som det förbund förmedlas, i vilket Gud skall utplåna alla sitt folks synder och kasta dem bakom sin rygg för alltid. Men den Tjänaren skall förmedla ett sådant förbund endast genom att själv bära folkets synder; han skulle ryckas bort från de levandes land för att folket skulle få förlåtelse, bli helat och återinsatt i gemenskap med Gud. Det så förmedlade förbundet skulle sträcka sig långt utöver Israels gränser, ty alla folk skulle strömma till och föras in under dess ljus och frälsning och taga del i den gemenskap det skänker mellan Gud och människor. 3) Det finns en tredje linje i Gamla testamentets lära, som angår oss på denna punkt. Vi erinra oss det faktum, att kulten med dess soningsmedel har sin plats och effektivitet endast inom förbundet. Det ligger i sakens natur, att kulten genom sin plats i förbundet måste få gällande kraft för själva Israels existens, för lydningen vad avser Israels fysiska och andliga liv i dess helhet inför Gud och inför människor. Lag och kult har ingen plats i Guds vilja enbart som sådana; de måste överföras till hela Israels existens, uppfattning och liv; förbundet som Guds vilja måste aktualiseras i Israels historiska tillvaro, och Israels i förbundet bestämda offer i lydning för Guds vilja, måste fullgöras i folkets innersta existens och liv. Förbundets stora tecken, som omgärdade hela lag- och kultsfären, var omskärelsen – det var tecknet på att förbundet måste inristas i köttet på Guds folk. Det fortsatte släktena igenom att vara tecknet på att Guds löften kunde fullbordas blott i den mån Guds vilja i förbundet kunde aktualiseras i Israels tillvaro, arbetas in i själva dess existens, innefattande hjärta, öron, läppar etc. Det var tecknet på, att förbundet till sist skulle bli inskrivet i Israels hjärta, i den »invärtes människan» genom att hennes egenvilja korsfästes och genom att »köttets fiendskap» undanröjdes (för att använda paulinsk terminologi). Men när en gång förbundet kommit att så djupgående bestämma Israels existens, skulle hela dess form förändras – det skulle bli ett nytt förbund. Det är just vad de stora profeterna förkunnade, Deutero-Jesaja, Jeremia och Hesekiel. Men huru skulle detta kunna bli verklighet om icke försoning fullgjorts och om icke frälsningens (redemption) soningsmedel genom dom hade helt kommit till sin rätt även i själva Israels existens. Det visar oss än en gång hän till den dubbla aspekten på Herrens Tjänare. Icke endast måste hela Israel som Herrens tjänare i lydning fullborda förbundet, utan knäsettandet av den sonande frälsningens (redemption) princip genom ställföreträdande offer i Israels mitt betyder, att *en* Tjänare, som i sig förenar hela Israel, skall bära de mångas synder och så fullborda å allas vägnar Guds förbundsvilja, både vad gäller Gud och människor och därmed bli Förlossaren (Redeemer), Israels Helige.

Alla tre linjerna löpa här samman, i Tjänaren. Men vem är denne Tjänare,

som i sig fullbordar förbundet, som bär mångas synder och låter sitt folk som Herrens tjänare fullborda Guds vilja? Här måste vi vända oss till den tredje hebreiska ordstammen bakom försoningsidén.

3. כָּפַר, חָטָא och i synnerhet כָּפַר — λύτρον, λυτροῦσθαι.

Vi ha här att göra med en betydelsefull aspekt på försoningen, som har sin rot i gammal israelistisk familje- och familjeegendomsrätt. Det är uppfattningen av ett lösande (redemption) från konkurs eller slaveri eller förpantning, som en frände rättsligen åtar sig, en frände, som är förbunden med den nödställda icke endast genom blodsband utan genom egendomsgemenskap. Djupt inbäddad i det hela ligger den gammaltestamentliga uppfattningen om solidaritet till blod och egendom — den grundläggande enheten är väsentligen ett samfund, d. v. s. en grupp människor, som äro förbundna med varandra icke endast genom familjeband, utan som har del i gemensam oförytterlig egendom. Därbakom ligger någonting annat, idén att den verkliga ägaren till landet är Herren själv, och att folket har det som förläning (3 Mos. 25. 23 — jfr A. R. S. Kennedy, art. *Goel*, i H. D. B. II, p. 223). I detta sammanhang betyder verbet כָּפַר att göra anspråk på något, som förlorats, förpantats eller som man avhänt sig. Substantivet כָּפַר är ett uttryck för den som ställer kravet, den som på grund av något ansvarighetsförhållande är den, som hävdar anspråket, »förlössaren». I praktiken är han den närmaste anförvanten, varför כָּפַר i vanliga fall är termen för en en frände-förlössare, eftersom det i första hand är denne som har löse-rätten (חֵטְא כָּפַר, Jer. 32. 7, 3 Mos. 25. 49) eller som i första hand är ansvarig för hävdandet av en förlorad rätt eller som åvägabringar restitution (3 Mos. 6. 1 ff.; jfr 5. 1 ff., 4 Mos. 5. 8). Detta kan gälla antingen något slags egendom, som man förpantat eller avhänt sig (3 Mos. 25 och 27) eller en person, som har råkat i svårigheter och sålt sig själv som slav åt en främling (3 Mos. 25. 25, 47 f.). כָּפַר kom därför att uppfattas som en »advokat», som med kraft gör den betrycktes rätt gällande (Ps. 119. 154) eller de faderlösas rätt (Ords. 23. 11 — jfr A. R. S. Kennedy, op. cit. p. 224).

Den mest kända framställningen av hela denna idé i Gamla testamentet möter vi i Ruts bok (4. 1 ff.), där vi finner hur Rut som änka, statslös och utfattig blir utlöst från sin förlorade och hjälplösa situation genom Boas, hennes bördeman genom gifte. Det är en lösen (redemption), som innefattar icke endast hennes egendom och hennes rättigheter för hennes döde mans skull utan en lösen, som uppfyller de plikter som låg i rättigheterna och så resulterar i att Rut återinsättes i fullvärdig ställning och arvedel i förbundsfolket Israel.

Det som emellertid främst karakteriserar uppfattningen enligt denna ordstam är följande: Medan i försoningen (redemption) av חָטָא-typen eftertrycket ligger

på frälsningsgärningens natur och i försoningen av כפר-typen eftertrycket ligger på soningen (the atoning expiation) som offer, ligger här i försoningen av גאל-typen eftertrycket på Förlossarens (Redeemer) natur, på personen. En *gō'el* handlar i kraft av sin ställning och relation till den nödställda och han löser denne genom att rättsligen hävda hans sak som sin egen och träda in för den nödställda genom att ikläda sig ansvar för honom. Han tar dennes bördor på sig själv, eftersom denne är ur stånd att själv göra det (4 Mos. 5. 8, Rut 2. 20 etc.). Detta är tänkbart både i en negativ och i en positiv mening. En *gō'el* kan uppträda och handla som en blodshämnaire (גאל הדרם) och utföra domen över dråparen, kräva liv för liv (jfr 1 Mos. 9. 5 f.) och så lösa (redeeming) den dödes blod (2 Mos. 21. 12 f., 4 Mos. 39. 9 ff., 5 Mos. 19. 1 f., Jos. 20; jfr 1 Kor. 1. 50; 2. 28). Men han kan också träda in i en annans förlorade ställning och återinsätta honom i hans rättigheter; han kan lösa den nödställda från konkurs eller befria den förtryckte eller de faderlösa från fattigdom och elände (1 Mos. 48. 16, 2 Mos. 6. 6; 15. 13, Ps. 69. 18; 72. 14; 74. 2; 103. 4; 106. 10; 107. 2; 119. 154, Ords. 23. 11, Jes. 43. 1; 44. 24; 48. 20, etc.). Men i båda dessa tillämpningar, den negativa och den positiva, vilar lösehandlingen (act of redemption) på eller innefattar en förbindelse i ansvarig släktskap, ett egendomsband eller en relation i förbunds-kärlek. Och så kommer *gō'el* att betraktas som en advokat och försvarare, och såsom sådan som förlossare, medan substantivet גאל (förlossning) användes om allmän befrielse från skuld och om det fulla återställandet av rättigheter och arvedel under jubelåret.

Denna märkliga uppfattning av försoningen (redemption) är i Gamla testamentet applicerad på Gud själv (speciellt i de jesajanska profetiorna, 41. 14; 43. 14; 44. 6, 24; 47. 4; 48. 17; 49. 7, 26; 54. 5, 8; 59. 20; 60. 16; 63. 16). I Jobsboken och i Psaltaren användes termen om en människas frälsning genom gudomligt ingripande från elände och kval (Job 19. 25, Ps. 19. 14; 78. 35, Ords. 23. 11, Jer. 50. 34), men den användes också om Guds frälsning av Israel från Egyptens trældom och från fångenskapen i Babylonien (2 Mos. 6. 6; 15. 13, Ps. 74. 2, Jes. 41. 14 etc.), och även om den messianska och eskatologiska frälsningen (redemption) av Guds folk vid tidens ände (Jes. 35. 9; 62. 12; 63. 4). Gud är med andra ord betraktad som förbunden med sitt folk icke blott genom en egendomsrelation utan genom släktskap. Ty han är sitt folk Israels Fader. Därför kan psalmisten bedja: »Tänk på din menighet, som du i fordom tid förvärvade, som du förlossade till att bliva din arvedels stam» (Ps. 74. 2). Och Trito-Jesaja kan säga: »Du är ju dock vår fader; 'vår förlossare av evighet', det är ditt namn» (Jes. 63. 16). Eller också tänker man på Herren, såsom hade han ingått äkten-skapsförbindelse med Israel (Hos. 2. 14, 23, Jer. 3. 1, 14; 31. 32, Hes. 16. 1 ff., 60–63, Jes. 54. 1 ff.; 61 etc.). Det är emedan Gud och hans folk ha arvedel i

varandra, som Gud säges vara en *gō'ēl*-förlössare och folket som tillhörande honom kallas »de förlössade» (גאֹרְלִים — Jes. 51. 10; 62. 12; 63. 4; jfr 35. 9). Det bör observeras, att detta icke utesluter det faktum, att Gud är den högste Häm-naren (Ps. 19. 13). I denna användning av *gō'ēl*-idén om Gud finnas tre huvud-punkter, som i all synnerhet måste beaktas.

(a) I Gamla testamentet, exempelvis hos Hesekiel, är det uppenbart att, medan *gō'ēl*'s löse-möjlighet avser förhållandet mellan man och man i det dag-liga livet, ingen människa är i den situationen, att hon kan utsträcka sitt börde-manna-uppdrag över livets gräns, ej heller till den relation, som gäller mellan en människa och Gud (Hes. 14. 14 f., Job 19. 25). Ingen människa kan innerst inne borga för en annan och göra dennes sak till sin egen. Ingen människa kan »träda fram i gapet» icke ens en Noa eller en David eller en Job, eller lägga sig ut för någon. Gud ensam kan uppträda som en människas *gō'ēl*. När det gäller de yttersta förhållandena i en människas relation till Gud, i dom, i död, i olycka, kan ingen människa vara en *gō'ēl* för sin medbroder; Gud ensam kan träda till och befria honom, skänka honom livet och så förlösa honom (jfr Ps. 49. 7 f., Hos. 13. 14). Det är av den anledningen som i strafflagen ingen כֹּפֵר kan accep-teras som vederlag eller soning för den som mördat med berätt mod (4 Mos. 35. 1. Däremot 2 Mos. 21. 30). Som en sådan *gō'ēl* går Gud in i människans situation, mitt in i våra förpliktelser och försyndelser för att träda in för oss som en bördeman-förespråkare och för att rättfärdiga oss gentemot domen, för att borga för oss i all vår skröplighet, fördärv och förkommenhet, och så bli livet i vårt liv och förlösa oss. Icke genom guld och silver skall Israel bli »lösköpt», utan genom Gud själv, enligt Deutero-Jesajas vittnesbörd (Jes. 52. 3; jfr 1 Petr. 1. 18 f.). Försoning är därför en gärning av Guds fria nåd gentemot oss (jfr Jes. 54. 7, 8).

(b) När denna uppfattning tillämpas på Gud, blir tyngdpunkten förlagd till hans sanning och trofasthet eller till hans helighet. Det är såsom den Helige, såsom Sanningen, såsom Skaparen, såsom Fadern, såsom Äkta man, såsom den trofaste Guden, som han träder in för att förlösa. Men därför att det är Gud, som handlar som *gō'ēl*, är hans förlösning på samma gång dömande och fräl-sande. Han icke blott förlöser oss ut ur trældom och död, han drager oss in i sin helighet och helgar oss därmed, så att vi genom förlösningen få lov att vara med om hans heliggörande. Vad mera är, som *gō'ēl* är han icke blott den Tro-faste, som håller sig till oss i vår skröplighet och död, så att vi förlösnas från död och fördärv genom att han alltfort äger oss, utan han är Skaparen, som skänker oss liv, ty vi äro förbundna med honom i ett och samma livssamman-hang och han har upptagit oss till sin arvedel.

(c) Om man föreställer sig att Gud handlar som *gō'ēl* sker detta i kraft av

det kärlekens band, med vilket han binder sig själv vid sitt folk. Det är fråga om en fördjupning av förbundsbegreppet. Det är på grund av ett sådant förbundsförhållande och för förbundets blods skull, som Gud kan upptaga vår sak som sin egen och stå fram som vår bördeman-förespråkare och så rättfärdiga oss gentemot domen, under vilken våra liv äro hemfallna, och förlossa oss genom att rycka oss ur vår trældom till liv och gemenskap med honom själv. Detta är isynnerhet uppenbart, när *gō'el*-idén tillämpas på Guds frälsning av Israel från Egypten vid påsken och exodus. Men när Israel hos Deutero-Jesaja får löftet om en ny exodus och om en Förlossare, Israels Helige, när Gud vill förlossa Israel genom sin Tjänare som förmedlare av förbundet med Gud, och när profeten menar, att den Tjänaren ställföreträdande tager på sig de synder och domar, som avser Guds folk, kunde det synas berättigat att identifiera Tjänaren med den gudomlige *gō'el* och att tänka, att det är Gud själv, som kommer som Israels bördeman för att fullborda Tjänarens gärning, själv Förbundet, realiserat i Israels mitt, och själv de i förbundet stadgade medlen för dess uppfyllelse i offer och soning. Det förefaller riktigt att göra den identifikationen, fastän varken Deutero- eller Trito-Jesaja i själva verket gör den. De ha den på tungan gång på gång, när de sia, utan att uttala den i ord. I själva verket kunde den icke uttryckas, ty det hade varit detsamma som att påstå, att Gud hade inkarnerats, att Gud i själva verket gått in i Israels existens och i själva verket hade tagit på sig Israels synd och åstadkommit försoning för folket genom att ge ut sig själv i ett soningsoffer, i det han ställde sitt liv under dom, i akt och mening att förlossa Israels liv. Det kunde icke bli sagt, förrän det verkligen hade hänt, men det häpnadsväckande med de jesajanska profetiorna är, att de nätt och jämnt underlåta att säga det. Det återstod för Nya testamentet att göra den identifikationen. Det är just vad det gör, och därvid sammanfattar det hela denna försoningens idé och omtolkar den i termer, som säga vad Guds Son verkligen blev och verkligen utträttade i vår mänsklighet.

Låt oss nu som hastigast kasta ett öga på de olika sätt, varpå Nya testamentet genomför denna idé. (a) Det primära faktum, som omedelbart faller en i ögonen, är inkarnationen själv, det faktum att Guds Son blivit ben av våra ben och kött av vårt kött, så att vi äro ben av hans ben och kött av hans kött. Det är därför att han hör till oss, såsom människa är vår broder, som han kan vara vår Förlossare och Förespråkare. Som vore detta icke nog, har han även upprättat ett nytt förbund med oss och till följd av detta nya förbund fortsätter han och ger ut sitt liv i sonande offer och förlossning i egenskap av vår Bördeman-Förlossare, knuten till oss genom förbundet. Men Paulus använder här också bilden av en äktenskaps-relation, t. ex. i Ef. 5, och det är utifrån den uppfattningen som Kristus anges vara kyrkans Frälsare. Det är sålunda på grund

av släktskapen mellan Kristus och oss, som han tager på sig ansvar för oss och träder in för oss som vår Förlossare.

(b) Därav följer, för det andra, att det talas om honom såsom en Förespråkare, som ställer sig på vår sida, försvarar oss mot dom och anklagelse för skuld samt befriar oss från alla våra skulder. Och så också när han vid nattvarden insisterade på att icke kalla sina lärjungar tjänare utan vänner, så nära förbundna med honom med förbundskärlekens band. Och sedan, när han talade om att lämna dem, lovade han att icke lämna dem faderlösa, d. v. s. utan en Förespråkare, som tog på sig deras sak, trädde in för dem. Därför lovade han att sända dem sin Ande, som skulle bli deras Förespråkare, och i och med att denne Förespråkare-Ande kom, skulle Jesus Kristus själv komma och vara hos dem och stanna hos dem. Därför talar den johanneiske författaren i sitt första brev om Kristus som vår Förespråkare, som undanröjer synden, och Paulus talar om Kristus såsom den Herre, som träder in för oss i domen och försvarar oss samt rättfärdigar oss gentemot alla anklagelser för synd, ty han har bundit sig själv vid oss med ett kärlekens band, som intet i himmel eller jord kan upplösa, nej icke ens döden själv. Allt vad Paulus har att säga i detta ämne i Rom. 8 hänger samman med det han sagt i Rom. 3–5.

(c) Nya testamentet betraktar oss än vidare som människor, som Kristus återlöst och som han därför gör anspråk på som sin arvedel (jfr Ef. 1. 14; Tit. 2. 14). Detta framgår särskilt klart av den paulinska användningen av ordet *περιποίησις, περιποιῆσθαι* (Ef. 1. 14; Apg. 20. 28; jfr också 1 Petr. 2. 9). Kristus har gjort oss till sin arvedel, och vi ha fått Kristus till vår arvedel. Förlossning (redemption) och arvedel äro fördenskull i Nya testamentet termer, som icke kunna särskiljas från varandra. (d) Sedan ha vi den direkta tillämpningen av »frigivningen» (redemption) under jubelåret på Kristi dag; ty det är hans ankomst, som förvärvar åt oss upphävandet av all skuld och ett återställande av de rättigheter såsom Guds skapelse och såsom medlemmar av Guds familj och hushåll, som människor ha gått förlustiga. Men detta *רָכַם* (redemption) användes om Andens frihet, som förlossar, i eskatologisk mening och som är att jämställa med Kristi slutliga parusi som Förlossare och Fullkomnare. (e) Sedan tillämpas slutligen också idén om *g'el*, såsom en som hämnar en mördare, på Kristus i Nya testamentet, ty det är som vår *g'el* han hämnar vår död i synd och förstör döden själv och så förlossar oss från död. *Christus Victor*-uppfattningen av försoningen är med andra ord förbunden med *g'el*-idén lika väl som med *pādāh*-uppfattningen av försoningen. Han icke blott gör döden om intet, han förlossar oss från död och grav. Ty också när det gäller de yttersta tingen kommer han och »träder fram i gapet» för oss som Frälsare och Försonare.

[Med tanke på det anförda kunde man ha väntat, att Nya testamentet skulle

använt termen *λυτρωτής* om Kristus (jfr LXX Ps. 18. 14; 7. 35), men det sker aldrig (jfr 1 Tess. 1. 10). Enda gången Nya testamentet använder *λυτρωτής* är i Stefanus' tal, där ordet brukas om Moses! (Apg. 7. 35). Pekar detta hän på, att Stefanus såg Moses' gestalt bakom Tjänarens i de jesajanska profetiorerna?]

EPILOG

Vi ha nu att ta upp dessa tre grunduppfattningar av försoningen och ställa dem tillsammans. Det är uppenbart, att de alla stå i mycket nära relation till varandra enligt Gamla testamentets uppfattning, ty de gå till sin betydelse över i varandra och de sammanstråla på två punkter i sin användning: vad avser Guds gärning när han frälste Israel från Egypten (alla tre orden användas för att beskriva den gärningen) och vad avser den yttersta försoningsgärningen, som Gud vill åstadkomma sitt folk till godo, den som är så nära förknippad med hans Tjänare, förmedlaren av det nya förbundet. När vi ställa dessa tre uppfattningar tillsammans, tänka dem som ingående i varandra och se dem i den nytolkning de få i Nya testamentet, få vi grepp om fullheten i den bibliska uppfattningen av försoningen genom Jesu Kristi liv och död. Det är i detta ljus vi ha att förstå Jesu ord, som bildade vår utgångspunkt, uttalade då han nalkades Jerusalem för sista gången och då han firade nattvarden med sina lärjungar. Han som redan hade förklarat för sina lärjungar, att han stod i begrepp att ge ut sitt liv i soningsoffer till lösen för många, instiftade vid det tillfället i en helig måltid ett förbund, i vilket han knöt sitt folk till sig som deras *gō'el*-Förlossare, och fortsatte sedan att offra sitt liv för dem, i det han utgöt förbundets blod för att rättfärdiggöra de gudlösa, befria syndare från mörkrets makt och återföra förlorade och förtappade människor till gemenskap med Fadern. I senare skikt av Gamla testamentet äro, som vi hava sett, alla tre uppfattningarna av försoningen förbundna med den nya exodus och med Herrens Tjänares verk. Men det är först när Nya testamentet använder idén om Tjänaren-Sonen med avseende på det nya förbundet, som upprättas i Kristi blod, som vi se dessa tre aspekter på försoningen helt förbundna och tolkade till kristologi. Naturligtvis påträffar man ingenstädes någon systematiskt genomförd användning av dessa termer, lika litet som de någonstädes i Gamla testamentet läggas sida vid sida och omsorgsfullt penetreras, men alla dessa tre aspekter äro utan tvivel sammanvävda i uppfattningen och presentationen av försoningen i Nya testamentets lära och i urkyrkans uppfattning (jfr isynnerhet den märkliga homilian om påsken av Melito från Sardes).

Låt oss summera: (1). *Paq̄āh*: Förlossning genom »stark hand» och av blotta nåd — på en gång från det ondas förtryck och från dom och död. Den starka

handen är Kristi helighet, hans lydnad intill döden på korset. Den starka handen är Kristi blod frivilligt gjutet oss till godo. Här ligger tonvikten på soningsaktens art.

(2). *Kipper*: Försoning genom ett soningsoffer för begången synd, när Kristus gav ut sitt liv för vårt liv, i lydnad för gudomlig vilja och barmhärtighet. Han är både prästen och offret, Guds Lamm-och-tjänare, som utgjuter sitt blod i kostsam lösen eller soning, för att så avlägsna skuldens och fiendskapens hinder mellan Gud och människa och åstadkomma försoning (reconciliation) till en helig gemenskap dem emellan. Här ligger tonvikten på sättet på vilket soningen sker och på det återupprättande av gemenskapen med Gud som den åstadkommer.

(3) *Gā'al*: Förlossning genom en bördeman-förespråkare, som handlar på grund av blodsförvantskap eller förbundsband eller som av ren kärlek smider ett sådant band i sin person och i det nya förbundets blod och så träder in för oss, tager vår förlorade sak på sig såsom vore det hans egen och säkerställer vår försoning i sig och sålunda förlöser oss från vår trældom till den frihet, som vår arvedel i Gud innebär. Här ligger tyngdpunkten på Försonarens natur och vår släktskap med honom.

I vilken relation kan dessa tre aspekter på försoningen anses stå till Nya testamentets faktiska sätt att beskriva Kristi frälsningsgärning? Det är icke lätt att klart precisera, eftersom både ordens innebörd och de olika översättningarna gå i kors, men generellt kan vi påstå, att *pāḏah*-försoningen vanligen i Nya testamentet beskrives med ordet »förlossning» (redemption); *kipper*-försoningen beskrives med »soning» eller »försoning», i vilket idéerna »utplånande» och »substitutionsoffer» äro innefattade; *gā'al*-försoningen beskrives med »försoning» (reconciliation), med idén »återställande av enhet och gemenskap med Gud i Kristus» som dominant. Och likväl gå uttrycken över i varandra och trotsa varje systematisering, eftersom termen »frälsning» kan täcka dem alla.

Men vi kan använda oss av ett annat sätt att särskilja uttrycken, bortsett från de faktiska termer, som nyttjas att åskådliggöra denna mångfacetterade försoning. Dessa tre uppfattningar korrespondera på ett märkligt sätt med tre vanliga sätt att poängtera innebörden i begreppet försoning, som man möter i kyrkans historia. Vi kan beskriva distinktionen på följande sätt (vi hålla i minne att begreppen gå över i varandra):

1) *Pāḏah*-försoningen, »med stark hand», understryker den *dramatiska* aspekten hos försoningen – Guds aktiva och segrande intervention för att rädda och frälsa oss.

2) *Kipper*-försoningen, som har karaktär av soning och substitution, understryker den *kultisk-forensiska* aspekten hos försoningen.

3) *Gå'al*-försoningen, med dess tonvikt på Förlossarens natur, understryker den *ontologiska* aspekten hos försoningen.

När vi nu betrakta dessa aspekter, enligt ovan, kan vi iakttaga, att de icke kunna särskiljas eller var för sig ensamma bilda den väsentliga grundvalen för en försöningslära, utan att därvid den bibliska föreställningen allvarligt förtryckes och utan att man underlåter att rätt uppfatta fullheten i Kristi frälsningsgärning.

Låt oss så försöka att bestämma deras betydelse i relation till varandra.

(1) *Det dramatiska elementet i försoningen*. Om icke det sonande och forensiska elementet (2) är med, kan icke den dramatiska uppfattningen undgå att hamna i dualism, t. ex. den som grovt uttryckes i idén om lösen åt djävulen. En sådan uppfattning av försoningen blir lätt ett byte för kravet på avmytologisering, och har en sådan en gång genomförts, blir intet annat kvar än trivialitet. (S. T. Macquarrie, »Demonology and the Classic Idea of Atonement», *Expository Times* 68, 1956, pp. 3–6, 60–63.)

Saknas det ontologiska elementet (3), upplöses försoningen i enbart händelser, i *beneficia Christi*, eller i en tidlös upprepning av ett mysterium. Saknas både (2) och (3) kommer trycket att ligga på en transcendent gudsgärning, vilket har till följd, att den egentliga uppmärksamheten riktas på människans svar. När allt kommer omkring, reducerar därför en avmytologisering av »Christus-Victor»-idén i försoningen densamma till en försöning genom existensliellt avgörande. Avsaknaden av det ontologiska momentet visar sig fatalt.

(2) *Det kultisk-forensiska elementet i försoningen som innebär en »betalande», »skuldutplånande» söning*.

I avsaknad av (1) deklasseras den till en hednisk idé att blidka Gud. Denna aspekt på försoningen innefattar förvisso en akt, genom vilken Gud försönar sig själv med människan och låter människan bli försönad med sig i Jesus Kristus, men tag bort den rena Gudsgärningen, den rena interventionen i gudomlig nåd, och den reduceras till en pelagiansk offerprästuppfattning med syfte att stämma en vredgad Gud nådig genom mänsklig förmedling. Detta element ligger inbäddat i romersk-katolska idéer om försöning och mässa med dess speciella innebörd av förtjänst och satisfaktion.

I avsaknad av det ontologiska elementet i försöningen (3) urartar den till att bli en kultisk konstruktion utan någon bakgrund i det faktiska livet och i realiteter, och därför utan relevans för vår aktuella situation. Rättfärdiggörelseläran, som icke beaktar gemenskapen med Kristus, kan sålunda icke undgå att stämplas som en konstruktion. Om man underlåte att taga (3) på allvar skulle detta betyda, att man bleve oförmögen att se den frälsande betydelse som ligger i Jesu Kristi mänsklighet. Om man tager bort både (1) och (3) skulle själva läran

om Kristus såsom ensam den ende Medlaren och vår Överstepräst upplösas, och så skulle (2) urarta till ritualistisk vidskepelse.

(3) *Det ontologiska elementet i försoningen.* Här ligger betoningen på det faktum, att Kristus själv är vår Frälsare, d. v. s. på arten av hans person. Kristi verk kan icke skiljas från hans person. Det innefattar, att inkarnationen i försoningen betonas.

Om (1) saknas, skulle detta betyda en urartning mot en pelagiansk uppfattning av försoningen utmärkande för adoptions-kristologien, såsom t. ex. den socinianska heresien eller det som kallats »den moralistiska» synen på försoningen. Om icke (1) vore med, skulle hela betoningen av *anhypostasia* i Kristi person och verk gå förlorad, med förlust av uppfattningen, att frälsningen kommer av Guds blotta nåd allena.

Om (2) saknades, skulle moment (3) urarta till en lära om gudomliggörelse genom förening med gudomen, och detta hade att avmytologiseras, eller mytologiseras filosofiskt (vilken väg som man nu föredrager). Resultatet hade blivit rena »idealismen». Saknades (2) och (1) skulle en betoning av (3) resultera i en uppfattning av försoningen såsom avhängig av ett mystiskt försjunkande i det gudomliga. För rationalistiskt och mystiskt tänkande är emellertid denna ontologiska aspekt på försoningen speciellt besvärlig, eftersom den tillsammans med (1) och (2) vidhåller, att soningens medel och mål oskiljaktigt äro förbundna med det speciella och tillfälliga, som har sin bestämda plats och datum i tiden, i den historiske Jesus. Följdriktigt ha rationalister och mystiker ofta gjort försök att symboliskt omtolka Jesu historiska egenart.

När vi nu beakta betydelsen och relevansen hos dessa olika element i försoningsläran som helhet, är det då möjligt att klargöra hur olika kyrkor och traditioner faktiskt ha betonat dem på olika sätt? Kunde vi fastslå deras betydelse bland de olika traditionerna på följande sätt?:

Lutheranerna ha en tendens att kombinera de dramatiska (1) och de kultisk-forensiska (2) elementen.

Anglikanerna ha en tendens att kombinera de dramatiska (1) och de ontologiska elementen (3).

De reformerta ha en tendens att kombinera de kultisk-forensiska (2) och de ontologiska elementen (3).

Grekisk-ortodoxa kyrkan betonar starkt (3) och kombinerar därmed (1) utan större eftertryck.

Romersk-katolska kyrkan betonar (2) och förbiser icke helt (3).

Denna översikt är naturligtvis grovt tilltyxad och icke adekvat — undantagen äro också många — men man kan fråga sig, om den ändå icke på något sätt ger uttryck för det faktum, att somliga »traditioner» betona starkare vissa aspek-

ter på försoningen än andra göra. Detta torde åtminstone framgå av vår studie. att vi icke ha råd att negligera någon av aspekterna. Alla tre aspekterna måste hållas samman likt tre strängar i ett och samma tåg. Vi behöva på nytt göra present för oss helheten i den bibliska uppfattningen av försoningen. Den största faran just nu kan sägas ligga i att allt för mycket betona den dramatiska aspekten på försoningen och att uraktlåta att giva den ontologiska aspekten den plats den förtjänar, så att man kommer fram till en frälsning genom rent händelseförlopp, berövad konkret substans. Det betyder, att man försummar att se, att inkarnationen fordrar, att försoningen som medel och mål oförytterligt är förbunden med det speciella och tillfälliga i den historiske Jesus Kristus, som tillika är sann Guds Son.

Vigsel av frånskilda

Den kristna synen på äktenskapet utgår från den bibliska tanken på »ett kött». »De tu skola varda ett kött.» Äktenskapet är stiftat av Gud. Att man och kvinna skall bilda en enhet, skall varda ett kött, ligger nedlagt i skapelsen, och äktenskapets enhet mellan man och hustru betraktar Nya testamentet som lika organisk och oupplöslig som enheten mellan Kristus och kyrkan. Enheten är exklusiv, en andlig och kroppslig enhet av endast mannen och hans hustru. Därför är också tanken på äktenskapets oupplöslighet grundläggande i Nya testamentet.

De nytestamentliga utsagorna om skilsmässa och omgifte är mycket kortfattade. I evangelierna behandlas skilsmässan i fyra korta texter, två hos Matteus, en hos Markus och en hos Lukas. Det är givetvis icke riktigt att läsa dessa texter isolerade, utan de måste som alla andra Skriftens ord ses i sitt och evangeliets hela sammanhang. I den första matteustexten, kap. 5: 31 f. står skilsmässotexten inställd i det sammanhang, där Jesus på punkt efter punkt gör en skärpning av synden till att gälla själva sinnelaget och den syndiga böjelsen och där allt ställs i fullkomlighetens och den nya tidsålderns belysning: »Det är ock sagt: 'Den som vill skilja sig från sin hustru, han skall giva henne skiljebrev.' Men jag säger eder: Var och en som skiljer sig från sin hustru för någon annan saks skull än för otukt, han bliver orsak till att äktenskapsbrott begås med henne.» I den andra matteustexten, kap. 19, svarar Jesus på frågor om skilsmässans lovlighet och hänvisar till skapelsens ordning: »De tu skola varda ett kött. Så äro de icke mer två, utan ett kött. Vad nu Gud har sammanfogat, det må människan icke åtskilja. Då sade de till honom: 'Huru kunde då Moses bjuda att man skulle giva hustrun skiljebrev och så skilja sig från henne?' Han svarade dem: 'För edra hjärtans hårdhets skull tillstodde Moses eder att skiljas från edra hustrur, men från begynnelsen har det icke varit så. Och jag säger eder: Den som för någon annan orsaks skull än för otukt skiljer sig från sin hustru och tager sig en annan hustru, han begår äktenskapsbrott.» Markus-texten (kap. 10) är en parallell till Matt. 19, dock strängare genom att den inte har med otuktsklausulens inskränkning utan direkt säger: »Den som skiljer sig från sin hustru och tager sig en annan hustru, han begår äktenskapsbrott mot henne. Och om en hustru skiljer sig från sin man och tager sig en annan man, då begår hon äktenskapsbrott.» Lukas' text slutligen lyder: »Var och en som

skiljer sig från sin hustru och tager sig en annan hustru, han begår äktenskapsbrott. Och den som tager till hustru en kvinna som är skild från sin man, han begår äktenskapsbrott» (Luk. 16: 18). Den står i en samling ord mot fariséerna om deras skuld på grund av deras framhårdande i den egna rättfärdigheten.

Utöver dessa ord ur evangelierna bör som biblisk bakgrund för vår fråga nämnas Pauli ord i I Kor. 7 och Ef. 5. I det senare stället ställs enheten mellan mannen och hans hustru samman med tanken på enheten mellan Kristus och kyrkan. I I Kor. 7 säger Paulus: »En hustru må icke skilja sig från sin man (om hon likväl skulle skilja sig, så förblive hon ogift eller förlike sig åter med mannen), ej heller må en man förskjuta sin hustru.» Härifrån tar Paulus upp frågan om äktenskapet mellan en kristen och en icke kristen. Om den icke kristne vill skiljas, så skall den kristne icke motsätta sig det: »Om däremot den icke troende vill skiljas, så må han få skiljas. En broder eller syster är i sådana fall intet tvång underkastad, och Gud har kallat oss till att leva i frid.» Paulus är medveten om Jesu förbud mot skilsmässa, men hans slutsats är tydligen, att den kristne icke får ta initiativet till en skilsmässa men likväl må samtycka till skilsmässa, om en icke kristen make vill skiljas. Här understryker han att detta är hans, icke Herrens ord: Detta »säger jag själv, icke Herren.» Paulus motiverar här skilsmässan med att friden icke får störas. Professor Odeberg kommenterar detta i sin korintierbrevskommentar så: »Det, som för Paulus är avgörande i detta fall, synes vara, icke att själva den sexuella samlevnaden bleve vanhelgad genom den andre maken, utan att den andre makens ovillighet . . . skulle störa den frid, som är ett av de viktigaste kännetecknen på det nya livet» (s. 135).

Frågan om frånskildas rätt till omgifte berörs i N. T. endast i två korta, till sin betydelse identiska utsagor i Matt. 5 och Luk. 16 — »Den som tager en frånskild kvinna till hustru, han begår äktenskapsbrott» — och i parenteser i I Kor. 7: 11: »(om hon likväl skulle skilja sig, så förblive hon ogift eller förlike sig åter med mannen)».

Det kan i förbigående nämnas att något hinder för en frånskild att gifta om sig icke fanns i Israel. Själva ordningen med skiljebrevet enligt Mose lags föreskrifter syftade till att ge den frånskilda hustrun rätt att gifta om sig. Likväl förekom ofta, att man närmast av psykologiska skäl avrådde från äktenskap med en frånskild. »Man skall inte koka i samma gryta som en annan har kokat i» och »om en frånskild gifter sig med en frånskild blir det fyra tankar i sängen» är två kända rabbincitat.

Från det så antydda, ytterst begränsade och ingalunda enhetliga materialet ur Nya testamentet har kyrkan sedan haft att utforma sitt ställningstagande till skilsmässan och frånskildas omgifte.

Den romerska kyrkan har envist fasthållit vid äktenskapets absoluta oupp-

löslighet. Detta likväl endast till synes. Den romerska kyrkan har nämligen utvecklat en praxis att betrakta somliga äktenskap såsom nulliteter, d. v. s. som om de aldrig ingåtts. Påven kan nämligen förklara ett äktenskap för ogiltigt och ge tillstånd till nytt äktenskap, om vissa formella ofullständigheter förelegat vid äktenskapets ingående eller om det ingåtts under vissa etiskt klandervärda förutsättningar, t. ex. avsikten att icke vilja ha barn eller avsikten att icke räkna äktenskapet såsom med nödvändighet livsvarigt, eller om inget sexuellt samliv förekommit i äktenskapet eller enligt privilegium paulinum om en icke troende make vill skiljas (under förutsättning att båda parterna var odöpta vid äktenskapets ingående). Under vissa förhållanden kan äktenskapet också upplösas om den ena parten vill gå i kloster. Alltså: äktenskapet är oupplösligt, men under nu nämnda förhållanden kan det som kallats äktenskap förklaras icke ha varit något äktenskap.

Också för reformationen var äktenskapet enligt Guds vilja oupplösligt. Men även om detta var Guds mening med äktenskapet, medgives med stöd av matteusevangeliets otuktsklausul skilsmässa vid äktenskapsbrott. Rätten till sådan skilsmässa har egentligen icke nämnvärt diskuterats inom lutherdomen utan direkt härletts ur Guds ord. Det bör anmärkas, att när den lutherska lärotraditionen framhållit rätten till skilsmässa vid äktenskapsbrott, så har den därmed menat verklig skilsmässa till skillnad från den kanoniska rättens *separatio quoad torum et mensam*. Motivet härför har särskilt varit en önskan att oreserverat bereda den förorättade parten möjlighet att ingå ett nytt äktenskap, en önskan, som är att förstå mot bakgrunden av den lutherska äktenskapsteologiens intensiva betonande av att människan är skapad för äktenskapet, att äktenskapet är Guds kallelse och bud och att ingen utan Guds särskilda kallelse och gåva bör leva ogift.

Den andra av den lutherska lärotraditionen allmänt vedertagna skillnadsorsaken var *desertio malitiosa*, det ondskefulla övergivande, där någon förlopit sin maka eller make. Argumenteringen här har varit mycket enkel, i det att man sett äktenskapet realiter upplöst genom att den förlopne vore att betrakta som död.

Begreppet *desertio malitiosa* visar sig dock vara tämligen tänjbart. De ortodoxa standardteologerna lägger däri in åtskilligt mer än övergivandet i egentlig mening. Dit hänförs att genom grymhet eller tyranni skrämman bort sin make (Quenstedt), men framförallt har hit tämligen genomgående förts vägran till äktenskapligt samliv.

1571 års Kyrkoordning har ett bestämt formulär för meddelande av skilsmässa vid »bewijslig hoordom», sedan medlingsförsök misslyckats. Denna »sententia divorsij» slutar med tillsägelse till den oskyldiga parten: »... sägher iagh

tigh N. på Gudz och thes helga Euangelij wegna frij, ledigh och löös til annat gifftermål, när och huar som helst tigh sielffuom synes och Gudh rådth förellegger». Kyrkoordningen anser det även riktigt att medge skilsmässa utöver för äktenskapsbrott och övergivande också för den, vars make »aff naturligh breck eller ellies aff någrahanda ofall til Echteskap platt odugeligh är».

Detta senare överensstämmer med Luthers utläggningar av denna fråga. I synnerhet tar han upp problemet i *De captivitate*, där han i dylika fall utan tvekan tillråder skilsmässa.

När nu vår lutherska lärotradition godtager de angivna skillnadsgrunderna, sker detta med ett klart uttalande, att den oskyldiga parten har rätt till omgifte. Själva motiveringen till skilsmässan ligger ju i omsorgen om den förorättade parten. Att i dessa fall medgiva frånskildas omgifte är i klar överensstämmelse med vår kyrkas bekännelse. Jag kan fästa uppmärksamhet på ett ställe i bekännelseskriterierna, där förbud för den oskyldigt frånskilde att gifta om sig betecknas som orättfärdigt. I sista avdelningen av *Om påvens makt och överhöghet* heter det: »Orättfärdig är också den förordning, som vid äktenskapskillnad förbjuder den oskyldiga parten att gifta sig.» (SKB ed. Helander, s. 353.)

Samtidigt som dessa ting sägs, kan man givetvis också finna en osäkerhet inför hela frågan. Sådan ger Luther själv uttryck åt i *De captivitate*, samtidigt som han i den grundläggande äktenskapskriften *Vom ehelichen Leben* medger omgifte även för den äktenskapsbrytande parten under motivering, att synd och last visserligen skall straffas men att det vore mot naturen att göra detta med äktenskapsförbud. I den andan stadgar 1686 års kyrkolag, att vid skilsmässa på grund av äktenskapsbrott omgifte må ske även för den äktenskapsbrytande parten, dock med inskränkningen att detta icke tillåts så länge den oskyldige icke gift om sig samt i sådana fall, där de nya kontrahenterna begått äktenskapsbrott med varandra.

Den i våra dagar vanligaste skilsmäsoanledningen, »djup och varaktig söndring», infördes i lagen först 1810. Ganska snart uttalade kyrkan sitt gillande härav.

Möjligheten att kunna erhålla skilsmässa torde ur kristen synpunkt vara legitim. Det betyder icke ett uppgivande av den bibliska huvudtanken på äktenskapets oupplöslighet. Äktenskapet är enligt Guds vilja oupplösligt. Men detta fasthålls icke genom att till varje pris kräva ett till det inre totalt upplöst äktenskaps formella och skenbara bestånd. Emil Brunner betonar i *Das Gebot und die Ordnungen*, att i vissa fall ett äktenskaps formella fortbestånd kan vara ännu mer motsatt den gudomliga ordningen, än vad en skilsmässa skulle vara. I det sammanhanget gör Brunner också gällande, att fastän varje omgifte är en motsägelse mot äktenskapets engångskaraktär, i de flesta fall omgiftet likväl är den

ur etisk och allmän synpunkt mest rekommendabla lösningen för frånskilda. Brunner vill med detta accentuera äktenskapet som den normala mänskliga livsformen.

Att Guds ord klart och tydligt säger nej till skilsmässa behöver icke diskuteras. Vad som däremot kan diskuteras och måste diskuteras är, vad detta nej innebär, samt om detta nej är det enda vi ur Skriften kan hämta fram till råd och vägledning för en människa, som lever i ett inifrån upplöst och för hela hennes personlighet förödande och nedsmutsande äktenskap. Och vidare: måste en synd, ett övergivande eller ett misslyckande för alltid utesluta en människa från en ny möjlighet till liv i den livsform, för vilken vi är skapade?

När Jesus sade: »För edra hjärtans hårdhets skull tillstodde Moses eder att skiljas från edra hustrur, men från begynnelsen har det icke varit så», förs vi rakt in i judarnas diskussion om skilsmässan. Bland judarna kunde mannen begära skilsmässa men icke hustrun. Mannen hade endast att skriva ut ett skiljebrev och med detta skicka iväg hustrun. Som motiv räckte, att »hon icke längre finner nåd för hans ögon, därför att han hos henne har funnit något som väcker hans leda». (5 Mos. 24: 1.) Nu stred de lagkloke om vad som skulle anses som rätt och lagligt skäl till sådan »leda». Den strängaste riktningen representerad av rabbi Schammai menade, att endast otrohet och skändligt uppträdande — t. ex. att uppträda utomhus i icke anständig klädsel — finge betraktas som giltigt skäl till skilsmässa, medan rabbi Hillel menade, att ordet skulle tas bokstavligt, så att när något inträffat, som väckte mannens leda, t. ex. att soppan blivit vidbränd, så hade han rätt att skriva ut skiljebrev och skiljas. Rabbi Akiba åter menade, att om mannen funnit en vackrare kvinna och därför tröttnat på sin hustru, så vore detta fullt tillräcklig orsak. (Jfr Lövestam: Äktenskapet i Nya testamentet, s. 119 ff.)

Mot allt detta diskuterande om vad som kunde tänkas vara giltiga skilsmässogrunder säger nu Jesus: Ni skall alls inte skiljas! Han hänvisar därvid till Guds vilja vid skapelsen: »Från begynnelsen var det icke så.» Guds mening med äktenskapet var den livsvariga enheten mellan man och hustru. Vad Gud har sammanfogat, det må människan icke åtskilja.

I begynnelsen, i de fullkomliga förhållanden, som rådde vid skapelsen och som Gud avsåg, var meningen, att »de tu skola varda ett kött». Skilsmässans möjlighet fanns icke där. Jesus visar här på äktenskapets absoluta helgd. Det är grundat i Guds egen vilja.

Att av Jesu hänvisning till hur det var vid skapelsen och hur fullkomlighetens äktenskap ser ut göra en yttre lagregel strider mot evangeliets kristendom. Jesus ger icke en yttre lagregel, utan han vill väcka samvetet och sätta det i rörelse till självprövning och syndakänedom. Vi lever inte i en fullkomlig värld

utan i syndens värld. Synden har brutit sönder Guds skapelse. I Kristus är den sedan på nytt renad och förnyad, och en gång i evigheten skall fullkomlighetens liv slutgiltigt återupprättas. Men ännu så länge lever vi i syndens värld. Till allt möjligt, som hör samman härmed, hör också skilsmässan. (Jfr Bring: Till diskussionen om äktenskap, skilsmässa och vigsel av fränskilda, SKT 1952: 3, s. 149 ff.)

Vad Jesus framförallt vänder sig mot, är det judiska sättet att räkna rättfärdighet. Man diskuterade, hur långt man hade rätt att gå och var gränsen gick mellan en rättfärdig och en orättfärdig skilsmässa, men Jesus ville icke ge någon en möjlighet att slå sig för sitt bröst och säga: Jag hade i alla fall rätt att skilja mig. Fariséerna menade, att bara man uppfyllde lagens formella föreskrifter, d. v. s. utfärdade ett lagligt skiljebrev till den icke önskvärda hustrun, så handlade man rätt. Man hade uppfyllt lagen. Men Jesus säger, att man genom detta inte alls uppfyllt, vad Gud fordrar och menar. Skilsmässan strider mot Guds vilja och avsikt.

Jesus vänder sig alltså strängt mot all egenrättfärdighet. Man får inte använda bibelordet som ett medel till att visa på sin egen rättfärdighet. Man får heller inte använda det som ett tillhygge emot andra. Utan Jesus vill, att man skall låta ordet träffa och avslöja en själv. Det skall visa en, att man inför Gud alltid är en syndare. Inför honom har man ingen egen rättfärdighet att komma med.

En gång släpade man fram inför Jesus en gift kvinna, som begått äktenskapsbrott. Enligt Mose lag fanns endast ett straff för en sådan förseelse: dödsstraff. Hon skulle stenas. Nu frågade man Jesus: »Vad säger då du?» Skulle han säga, att det gammaltestamentliga lagbudet inte gällde? Men Jesus teg och böjde sig ned och ritade i sanden. När man avfordrade honom ett svar, sade han endast: »Den av eder som är utan synd, han kaste första stenen på henne.» Då gick de ut, den ene efter den andre. »Då såg Jesus upp och sade till kvinnan: 'Var äro de andra? Har ingen dömt dig?' Hon svarade: 'Herre, ingen.' Då sade han till henne: 'Icke heller jag dömer dig. Gå, och synda icke härefter'» (Joh. 8: 3—11.)

Jesus förringade icke, vad hon gjort. Han sade icke, att det ej var så farligt. Men han tillät ej, att man egenrättfärdigt förhävde sig över hennes elände och brott. Dessutom visade han på den gudomliga förlåtelse, som förmår upprätta och ge nya utgångspunkter.

När Jesus säger, att skilsmässa är emot Guds vilja, formulerar han därmed också ett kärlekens krav. Det är kärlekslöst att skiljas. I judendomen kunde endast mannen bestämma om skilsmässa. Han kunde skicka iväg hustrun och ställa henne på bar backe. Kvinnan själv hade ingen talan. Mot denna orättvisa reagerar Jesus och säger, att sådant är emot Guds vilja. Sådant är oförenligt med kärleken. I kärlekens namn måste man kämpa mot skilsmässan och söka

förhindra den. Det bör icke förglömmas, att Jesu ord mot skilsmässan i hög grad är dikterade av omsorg om kvinnan. De är ett led i kristendomens nya, revolutionerande syn på kvinnan. »Här är icke man och kvinna: alla ären I ett i Kristus Jesus.»

Jesus ser skilsmässan som en kärlekslöshet mot kvinnan. Han tillåter f. ö. inte mannen att främst se på hustruns fel. I stället skall han besinna sitt eget ansvar. Budet, lagen skall man rikta mot sig själv. När Jesus bryter med fariséernas lagiskhet, fördjupar han samtidigt budet genom kärlekens både befriande och förkrossande perspektiv.

Skilsmässans synd är en synd mot Guds skapelse och ordning, och den är samtidigt synd mot människan. Man skadar den andra parten. Skilsmässan är oförenlig med den kärlekens och fullkomlighetens idé, som skall prägla det kristna livet.

Men likväl talar Jesus om skilsmässan som ett faktum, ett beklagligt faktum i denna värld. »Från begynnelsen var det icke så» — men här i denna ofullkomlighetens och syndens värld finns skilsmässan. När Jesus säger, att »för edra hjärtans hårdhets skull tillstodde Moses», är detta icke en eftergift eller ett undantag utan endast ett konstaterande, att det är så här i denna syndens värld. Också Jesus räknar med att skilsmässan finns — för syndens och människohjärtats hårdhets skull — men den är likväl alltid emot Guds vilja. Det är också ofrånkomligt, att Jesus säger: »Den som tager en frånskild kvinna till hustru, han begår äktenskapsbrott» (Mt 5: 32). Men det är samtidigt ofrånkomligt, att vi icke har rätt att rycka ut detta bud ur dess sammanhang, nämligen fullkomlighetens liv, skapelsens och den nya tidsålderns liv. Gör man Jesu ord till isolerade lagparagrafer, bryter man mot deras anda. I konflikten mellan fullkomlighetens krav och det faktiska tillståndet i syndens värld måste vi sträva efter att komma djupare än till ett blott schematiskt uppfyllande av lagbudets yttre bokstav, till att få uppleva den kärlek, ur vilken Jesu bud talar, den kärlek, som dömer, förlåter och förnyar.

Där kan det icke gärna vara möjligt att avfärda vårt problem med att utan vidare förbjuda omgifte.

Att försöka förlägga den avgörande etiska gränsen mellan skilsmässan och omgifte, så att man går med på en skilsmässa men icke medger omgifte under förmenande att en separation icke innebär en upplösning inför Gud utan att äktenskapet realiter består, förefaller mig vara en moralteologisk konstruktion. Medger vi skilsmässan som ett undantag motiverat av syndens betingelser på denna jord — »för edra hjärtans hårdhets skull» — så måste vi också medge rätten till omgifte. Det vore kärlekslöst att inte göra det, om vi samtidigt säger att människan är skapad för äktenskapet och att det är en naturlig livsform för

henne. Enligt skapelsen har äktenskapet företrädde framför äktenskapslösheten. Ingående av det första äktenskapet kan vara ett djupt misstag, ett fel, en synd. Någon kan ha lurats in i ett äktenskap, där det t. ex. visade sig att mannen var svårartat kriminell eller där omsider en grov alkoholism utvecklade sig. Varje själasörjare vet, att, hur allvarligt han än upplever Jesu principiella nej till skilsmässan, just en skilsmässa kan framstå som en moralisk renlighetsfordran, som en väg att rädda en människa. Under sådana förutsättningar framstår också omgifftet som motiverat. Det måste finnas en förlåtelsens möjlighet att börja om också här. Under sådana förhållanden bör också kyrkan kunna välsigna detta och meddela kyrkans vigsel.

Vigseln av frånskilda är självklart ett samvetsproblem för den enskilde prästen. Han frågar sig: när kan det vara befogat, när inte?

Att lösa problemet genom att skjuta dessa vigslar ifrån sig till en annan präst, som icke har samma betänkligheter, behöver här icke diskuteras, eftersom det ju ur kyrkans synpunkt icke är någon lösning. Icke heller är det en lösning att för samvetsbetänkligheternas skull hänvisa dessa äktenskap till borgerlig vigsel. Frånsett att även borgmästaren kan ha ett kristet samvete, bör påpekas, att själva vigselformen ur kristen synpunkt är helt underordnad. Man kan f. ö. fråga sig, om den som på detta sätt hänvisats till borgerlig vigsel också skulle vägras en kyrklig välsignelse av det äktenskap, som kommit till genom den borgerliga vigseln, om han senare skulle be därom.

En prövning av motiven och förhållandena är självklart motiverad, men att därvid följa principen att man endast viger den oskyldigt frånskilda parten är verklighetsfrämmande. Man har ofta anledning att fråga, vem av skilsmässoparterna som är skyldig och vem som är oskyldig. Jag har haft medlingar, om vilka jag kan säga att jag hellre skulle på nytt viga den »skyldiga» parten än den »oskyldiga». Det går t. ex. lätt att fixera en otrohet som skuld — men ändå kan det hända att den s. k. oskyldige var den djupast sett skyldige. Jag har sett den blanka självbelåtenheten hos sådana som betraktat den andres felsteg med den moraliskt dygdiges triumf, och jag har inte kunnat undgå att förmoda dem vara de för äktenskapsbrottet egentligen ansvariga.

Kyrkans dilemma är att om Kristus förklarar ett förhållande som synd, kyrkan icke utan vidare kan välsigna det. Och å andra sidan: om Kristus räknar med förlåtelse och nytt liv, måste också hans kyrka göra det. Kyrkan kan icke med rent samvete hävda, att ett andra äktenskap med nödvändighet är okristet, och på den grunden icke viga, medan hon undantagslöst meddelar vigsel åt den som gifter sig första gången. Atskilliga förstagångsäktenskap är betydligt okristligare än många andragångsvigslar. Vad bleve t. ex. den praktiska konsekvensen för förstagångsvigslarna, om det omstridda *πορνεία* i otuktsklausulen — »för någon

annan orsaks skull än otukt» — skulle betyda föräktenskaplig förbindelse såsom t. ex. Anton Fridrichsen menade? (SEÅ IX, 1944, s. 54 ff.)

Kyrkan välsignar — men hon garanterar inte därmed att äktenskapet är i allo rätt. Kontrahenterna bär själva ansvaret för sitt äktenskap.

Jag vill sålunda ha hävdad, att det inte kan överensstämma med evangeliets anda att under alla förhållanden säga nej till skilsmässa eller att säga nej till ett omgifte eller att säga nej till kyrklig vigsel av frånskilda. Men kyrkan kan icke heller säga ett tveklöst ja. Det bör vara en själavårdens fråga att ta ställning i det enskilda fallet och att pröva under Skriftens och Andens vägledning och prövning.

Men kvar står frågan: är det nuvarande förhållandet riktigt, att vi är skyldiga att under alla förhållanden viga frånskilda och att vi icke har rätt att vägra. Olika synpunkter har genom åren framförts rörande prästens generella vigsel-skyldighet. I all denna argumentering för och emot hävdade kyrkomötet 1953 på ett föredömligt sätt, att ett krav på befrielse från skyldigheten att generellt viga frånskilda icke var lämplig utgångspunkt för hela detta frågekomplex. Man borde också beakta vigsel-skyldigheten vid förstagångsäktenskapen och pröva, om icke även den komme i strid med kyrkans uppfattning. Man framhöll därför, att kyrklig vigsel ej borde förekomma i fall, då användande av sådan vigsel skulle stå i strid mot kyrkans ordning. D. v. s. prästen borde ha rätt att vägra viga i sådana fall, då kyrkan genom medverkan till vigsel skulle komma i motsatsställning till sin förkunnelse om äktenskapet som en Guds stiftelse och en till sin princip oupplöslig och livsvarig enhet mellan två människor. En befrielse från prästens generella skyldighet att viga torde då enklast kunna ernås på så sätt att prästen fick laglig rätt att efter ansökan erhålla dispens från vigsel-skyldigheten i fall där man begärde kyrklig vigsel, men där han fann denna icke överensstämma med kyrklig ordning. Kyrkomötet har som bekant återkommit med sin begäran om utredning. I 1959 års riksdag motionerades också om utredning rörande prästs skyldighet att viga frånskild, men motionen avslogs.

Hela frågan om dispens från vigsel av frånskilda är i praktiken en föga omfattande fråga, även om den teoretiskt är betydelsefull. Ställningstagandet till såväl vigsel av frånskilda som vigsel vid förstagångsäktenskap bör avgöras i den enskilda själavården. Just äktenskapsfrågorna håller f. ö. i denna tid på att återge kyrkan åtskilligt av tidigare förlorad själavård.

Vi skall i dessa frågor veta, att mycket av de yttre och inre livsproblem, som blivit en följd av det nya samhället, just kommit att märkas i det känsligaste av alla sociala sammanhang, äktenskapet. Oändligt många moderna människor får uppleva sådana svårigheter i sina äktenskap, att deras lidanden blir out-härdliga. Men i de flesta fall visar det sig, att skilsmässan icke är någon lösning.

Det ser vi icke minst av den nöd, som de frånskildas liv ofta uppenbarar. Långt viktigare än frågan om att viga eller inte viga de frånskilda blir därför att kyrkan på ett aldeles nytt och medvetnare sätt dels klart förkunnar den kristna äktenskapssynen, dels i själavård och familjerådgivning barmhärtigt och hederligt söker gå in i människors svårigheter och anstränger sig att verkligen hjälpa. En konkret uppgift är här utbyggandet av den kyrkliga familjerådgivningsverksamhet, som på de senaste åren börjat växa fram. Men för det behövs arbete, pengar och kunskap.

TEOLOGISK LITTERATUR

GUSTAF AULÉN: *Reformation och katolicitet. Sv. kyrkans Diakonistyrelses förslag, Stockholm 1959. 260 sid. Pris kr. 17: 50.*

Biskop Gustaf Aulén, som den 15 maj fyller 80 år, tillhör våra mest produktiva teologiska författare. Han har alltid gjort så, alltifrån sin första professorstid, men ämbetsgöromålen under biskopstiden i Strängnäs nödvändiggjorde att han sköt författandet åt sidan. Sedan han återvänt till Lund och där ånyo blivit teologie studerande, har hans produktiva kraft åter visat sig, och det ena efter det andra verket av hans hand har utkommit. Då han nu vid den tid, då han fyller 80 år, åter utger ett arbete, ser man, att det inte bara är kraften att producera som finns kvar; förmågan att skriva klart, att följa med den internationella litteraturen och äga den överblick däröver, som blott årtiondens erfarenhet och forskningar kan ge, synes blott ha tilltagit, och det nytugivna arbetet bär också prägel av den suveräna behärskning av den ekumeniska situationen och konfessionernas relation till varandra, som bland yngre forskare är svår att uppnå och som överhuvud är sällsynt.

Det Aulén i sin nya bok klargör, är lutherdomens förhållande till andra konfessioner. Därför börjar han med att framställa hur man från den grekisk-ortodoxa kyrkans håll, från Rom, från anglikanskt håll och inom efterreformatoriska kyrkor bedömt reformationen. De synpunkter Aulén där drar fram är av yttersta intresse. Inte minst är romersk-katolska synpunkter på reformationen intressanta — analyser av dem följer i de senare kapitlen.

En huvudvikt kommer emellertid att ligga på en analys av den reformatoriska åskådningen, sådan som denna utformades av Luther. Under denna analys diskuteras de missuppfattningar, som från olika håll ständigt gjorts gällande, och reformationens (d. v. här säga Luthers) ställning får en kunnig och belysande framställning.

Ett drag, som därvid är påfallande, är Auléns förmåga att inte blott behandla de dogmatiska preciseringarna av läran i bekännelseskriterierna utan även att ta hänsyn till den liturgiska utvecklingen. Därigenom blir framställningen fylligare och mer allsidig än vad som varit vanligt i dogmatiska verk.

Då det gäller att visa, att bekännelsen i reformationen handlar om det frälsningsverk, som Kristus utför i sin kyrka, framträder det fruktbara i det ekumeniska perspektivet. Och det, att synen på det praktiska kyrkolivet och liturgien tagits med i blickfältet, gör argumenteringen fylligare än vad som är vanligt. Man ser det t. ex. i Auléns resonemang om klosterväsendet. Luthers motiv för avvisandet av det var fullt giltiga i hans situation, men det skulle betyda imitation av en gången tids villkor och faror, om man nu skulle med dessa skäl vilja lägga hinder i vägen för konvent av olika typer såsom härdar för och bärare av andligt liv (sid. 75).

Aulén skiljer mellan bekännelsen och läran, doctrina. Kristusbekännelsen har utformats på olika sätt redan av de skilda nytestamentliga författarna. Paulus och Johannes varierar samma tema på skiftande sätt (sid. 250). »Läran» representerar i en mening ett rörligt element i förhållande till bekännelsen. Lärans kva-

litet måste, då den är rätt, vara bestämd av bekännelsen, i främsta rummet då av Nya testamentet och därefter av de gammalkyrkliga bekännelserna, i den mån dessa gör vaktjänst kring det bibliska budskapet.

Auléns resonemang innebär direkt och indirekt en maning för var och en konfession att inte bara klamra sig fast vid vissa läroformuleringar som en gång varit adekvata. Så har det visat sig att termen »*sola fide*» inte alltid varit i stånd att skydda bekännelsen. Om »tron» fattats som ett medel för människan att försäkra sig om salighet, har den ju faktiskt kommit att själv innebära motsatsen till vad den avsågs beteckna för Luther; den har själv då intagit den plats, som förtjänsttanken innehaft, och fungerar som ett förtjänstbegrepp.

Aulén kommer så vid behandlingen av förhållandet mellan katoliciteten och det reformatiska att från en sida ta upp den systematiska teologiens centralproblem, nämligen frågan om det bestående i kristendomen, det som gör den till vad den är mitt under alla växlingar. Läran, doctrina, innebär ett elastiskt moment. Aulén menar då själva läroformuleringen, vilken alltid varit mer eller mindre bestämd av den kultur och den teologiska situation, i vilken man levat. Så uttryckte t. ex. de gammalkyrkliga bekännelserna sig med hjälp av den substansstanke, som behärskade den tidens filosofi och kulturella tänkande. Själva substansstanken kunde — såsom det också senare visade sig — bli en belastning, men då den användes för att skydda den bibliska kristusbekännelsens egenart, gjorde den god tjänst. Det bestående är just Kristusbekännelsen, och den tar sig uttryck och lever både i de växlande lärorna och i liturgien.

Man kunde belysa Auléns tankegång genom att hänvisa till de svårigheter, som de ekumeniska strävandena har att kämpa

med. Vid genombrottet av en ekumenisk organiserad rörelse efter första världskriget gick tendensen i allmänhet i liberaliserande riktning. Man vände sig främst emot det konfessionalistiska draget i många kyrkor och såg i de olika lärorna hindret för enhet och samgående. Lösenordet blev därför att söka enheten i det praktiska arbetet, i »*life and work*». Det visade sig emellertid, att lärorna inte kunde negligeras. De var visserligen (och måste vara) växlande, men under de växlande formerna dolde sig kristendomens bestående budskap, själva Kristusbekännelsen. I själva verket återkom svårigheten med fördubblad styrka. Det visade sig att det var helt omöjligt att bara skjuta läran åt sidan.

En brist i den ekumeniska rörelsen från början var nog, att man inte mer direkt kunde anknyta till teologiens arbete. Det kom så en tid att bli en skillnad mellan å ena sidan strävandena vid de ekumeniska konferenserna och till dem hörande »papers» (vilka *någon* gång rent av kunde få en litet kvasiteologisk karaktär) och å andra sidan det regelmässiga, tysta teologiska arbetet vid universiteten. Fast detta ibland syntes konfererande kyrkomän gå för långsamt och inte direkt leda till önskad mål, är det ju inte vid konferensernas sammanträden utan vid forskarnas arbetsbord, som de resultat kan nås, som i sista hand också kan avkasta vinster för arbetet vid konferenserna. Å andra sidan har dessa verkat stimulerande för forskningen, och mötet mellan teologer från skilda länder har hos många bland dem gjort levande tankar och synpunkter, som eljest aldrig tänkts eller kommit fram.

Det är nu av största betydelse, då en så framstående teolog som Aulén direkt tar upp ekumeniska problem och förbinder dem med teologiens djupaste frågor. Ekumeniken föres så in i teologiens arbete och visas innebära en tillämpning av detta.

Den är en frukt av den enande tendens, som dolt sig bakom ytan av de kontroversiella teologiska arbetena, en tendens, som för teologien är oförytterlig helt enkelt därför, att dess djupaste problem berör kristendomens enhet i dess växlande utformningar.

Det är självklart att detta arbete för enhet (vartill också sådana kontroverser djupast sett syftar, som nödvändiggöres av tidigare förytligande och som innebär en samling kring det nytestmentliga budskapet och dess kristusbekännelse) måste innebära ett ständigt fördjupande i kristendomens historia. Aulén går i sitt nya arbete också tillbaka till en undersökning av *bekännelsen*. Ty då, som ovan nämnts, bekännelsen såges vara det enhetliga och fasta under de växlande läroformerna betyder ordet »bekännelse» inte en tom fras eller uttryck för den enskildes känslor. Den handlar om det frälsningsverk, som Kristus utför i sin kyrka. Detta var vad den lutherska reformationen ville inskräpa under sin historiskt betingade kamp mot Rom. Utsagan om *rättfärdiggörelse genom tron* är »en utsaga om den fortgående frälsningsgärning, som den levande, i ordet och sakramenten närvarande och handlande Kristus, utför i och genom sin Kyrka» (sid. 78). Kristus utför rättfärdiggörelsen såsom den uppståndne och levande Herren. Och han gör detta genom att han handlar genom Ordets och sakramentens nådemedel. Genom dessa nådemedel konstitueras hans Kyrka.

Med denna syn är det naturligt, att frälsningen säges ske genom att Kristus såsom Kyrios i sin Kyrka fullföljer sin på korset fullkomnade försoningsgärning. Från denna utgångspunkt kan Aulén avvisa de vanliga anklagelserna från romerskt håll mot reformationen, vilka antingen gått ut på att reformationen skjutit Kristi mänsklighet åt sidan, eller på att den jödiske Kristus isolerats från den upp-

ståndne Herren. Utförligt uppvisar Aulén oriktigheten i denna uppfattning. Så kan också den reformatoriska synen på kyrka, nådemedel och ämbete klarläggas. Där kan Aulén utföra Luthers tes om Roms kyrka, att den är helig, trots att »Rom är värre än Sodom och Gomorra» (sid. 99).

Men för att framställa rättfärdiggörelsens betydelse rätt, måste man utveckla innebörden av det eskatologiska perspektiv, varunder Luther betraktar den. Genom detta kan man förstå att rättfärdiggörelsen inte är ett moment i en psykologiskt fattad nådens ordning utan delaktighet i den nya tidsåldern. Därmed anges också en synpunkt, varigenom innebörden av den lutherska formeln »simul justus et peccator» kan rätt förstås. Därigenom blir också relationen mellan rättfärdiggörelse och helgelse rätt bestämd. Det gäller alltid, att helgelsens verk betraktas från två synpunkter. Det kristna livet innebär att gå framåt, men att gå framåt är alltid att börja på nytt (sid. 114). Helgelsens tillväxande i tro och lydnad fortgår livet igenom. Men aldrig når det kristna livet ett stadium, där man kan bygga på något annat än Guds syndaförlåtande nåd. Och syndens makt och realitet försvinner inte mer och mer vid helgelsens fortskridande utan framträder under tillväxten i helgelse *alltmer* som den fientliga makt, som måste bekämpas till det yttersta. Just den helgade människan känner syndens makt som fruktansvärd.

Från dessa synpunkter kan man också förstå att inte bara den enskilde utan Kyrkan själv på en gång kan kallas rättfärdig och syndig. Kyrkan har Ordet och sakramenten och är därigenom helig; den har ämbeten som ingen kan taga sig själv utan som finns i Kristi kyrka såsom medel för Ordets och sakramentens förvaltning. Men inom Kyrkan finns och har alltid funnits mycken synd.

Efter den framställning som Aulén full-

gjort i arbetets två första kapitel har han blivit istånd att från fruktbara utgångspunkter undersöka de tre Kristusbekännelser, som spelat särskild roll i teologiens historia: den bibliska, den gammalkyrkliga och den reformatoriska. Dessa är inte bara valda såsom viktiga *exempel* på Kristusbekännelse; de representerar en linje, där den ena går över i den andra, varvid den i visst avseende omformas, samtidigt som substansen i den grundläggande bibliska bekännelsen göres levande under nya kulturella förutsättningar. Därigenom kommer det grundläggande och svåra problemet om det bestående i kristendomen under dess växlande gestalter att illustreras. Den bibliska bekännelsen göres inte levande i nya tider blott genom försök till imitation. Den måste förstås så, att den helt kan gripa hjärta och sinne. Därför måste den kunna uttryckas så, att den begripes och inte utgör en upprepning av gångna tiders inte längre förståeliga ord.

Aulén fixerar den bibliska bekännelsen så, att den innebär en bekännelse om Kristus såsom *Kyrios*. I ordet *Kyrios* ligger inneslutet allt vad som kan sägas om Kristus; han kallas Messias, Människosonen, Herrens lidande tjänare, Överstepräst, Frälsare, Ordet (*Logos*), Guds son, Gud; men allt, både beträffande Kristi person och hans gärning, innefattas i benämningen *Kyrios*. Gud själv har givit honom det namn, som är över alla namn (Fil. 2: 8). Kristus har fått det namn, varmed Gud enligt LXX kallats i Gamla testamentet. Bekännelsen till Kristus såsom *Kyrios* har utlösts av uppståndelsen; ehuru lärjungar under Jesu jordeliv kunnat avlägga bekännelse till honom såsom Messias, har tron skakats i sina grundvalar genom Kristi död. Uppståndelsen visar innebörden av korsdöden, och apostlarna blir uppståndelsens vittnen. Genom denna manifesterades den seger, som vun-

nits på lidandets väg. Kors och uppståndelse har så från början varit förenade i en enhet. Men det som en gång skett aktualiseras ständigt i Kyrkan. Den kristne lever i »den yttersta tiden»; den gamla tidsåldern är inte försvunnen, men den kristne har genom Anden redan delaktighet i den nya tidsåldern. Men Kristusgärningen visar inte bara hän mot det som skall komma: den innebär också målet för Guds handlande med Israel och riktar så blicken tillbaka till det som skett alltifrån begynnelsen. Därigenom får frälsningsverket universell betydelse.

Förhållandet mellan Gud och Kristus innebär då både ett identitets- och relationsförhållande. Gud uppenbarar sig själv genom Kristus, men Kristi gärning är utförd å mänsklighetens vägnar; han är »född av Fadern», »utgången från Gud» och skall överlämna riket åt Fadern. Man kunde tillägga, att vissa svårigheter särskilt uppkommit, om man ständigt blott tänker sig tvenne substanser, en gudomlig och mänsklig, vilka det gäller bestämma i förhållande till varandra. Men om man lämnar dessa tanke kategorier och tänker i mer dynamiska kategorier samt fixerar själva *Gudsgärningen*, synes det naturligt att Kristus kan stå som dennas höjdpunkt och då både representera Guds och människornas liv och aktivitet.

Aulén slutar sin framställning av Kristusbekännelsen i bibeln med att peka på att genom denna förhållandet mellan Gamla och Nya testamentet belyses. *Kristusbekännelsen innebär en ny tolkning av Gamla testamentet*; det är den nyckel, som låser upp den förseglade Skriften och låter dess mening och syfte klart framträda (sid. 130).

Den gammalkyrkliga Kristusbekännelsen sätter uttryckligt och klart in bekännelsen i trinitariskt sammanhang och understryker därmed en sida i den nytestamentliga bekännelsen, ty där kan den icke frigöras från vad som säges om An-

den. Apostolicum liksom Nicaenum är treledad. Därigenom kommer den kristna bekännelsen fram i hela dess rikedom.

Skulle man här anföra ett önskemål, skulle det kanske vara, att Aulén också skulle ha utarbetat innebörden av Nya testamentets syn på *Anden* närmare. Denna är betydelsefull för kristologien i Nya testamentet och för hela synen på sammanhanget mellan Kristus och Kyrkan samt den kristnes liv. Det må emellertid också medgivas, att det faktiskt nog skulle krävas en särskild monografi över Andens innebörd i Nya testamentet. Och i Auléns nuvarande arbete skulle en sådan kunnat spränga ramen.

Den gammalkyrkliga bekännelsen var en försvarsbekännelse. Över huvud har bekännensedokument formulerats för att försvara den kristna tron mot olika ideologier. Det gällde att hindra, att den löstes upp i ett synkretistiskt kaos. Men nödvändigt var att *i den begreppsvärld, som man rörde sig i*, avvisa satsen, som skulle fört bort från Nya testamentets hela inställning. Terminologien är alltså icke biblisk, men hela intentionen går ut på att försvara och hävda den nytestamentliga Kristusbekännelsen.

Går vi till reformationen synes ju icke dess tes om rättfärdiggörelsen genom tron vara en kristusbekännelse. Men djupare sett är det just det den är. Det är Kristus, som rättfärdiggör. Han handlar i sin Kyrka och förverkligar där såsom den uppståndne och levande Kristus den frälsningsgärning, som under hans jordeliv hade sin höjdpunkt på korset.

Med denna syn på rättfärdiggörelse och försoning blir det klart, att det inte kan vara fråga om en sådan »ensidig försoningsteori», som är skild från inkarnationstanken. Tvärtom råder mellan dessa tankar en full enhet; de utsäga samma sak från olika synpunkter. Människoblivandet betyder just att Kristus ingått under den

nöd och förbannelse, varunder människolivet är lagt, och att han övervann denna genom att försona och borttaga skulden. Det är den grekiska ontologien, som fört in den bibliska inkarnationstanken på ett spår, där det blev fråga om en mystisk förening mellan gudomlig och mänsklig substans. Reformationens betonande av försoningen befriade inkarnationstanken från dess grekisk-ontologiska tvångströja genom att se själva inkarnationens innehåll såsom övervinnandet av synd och skuld på offrets och självutgivelsens väg.

Ett uttryck för den syn på rättfärdiggörelsen, som grundade sig på och var ett uttryck för Kristi inkarnation och försoning, var hos Luther »*tron allena*». Tillägget *allena* innebar sakligt sett inte någon nyhet utan markerade, att rättfärdiggörelsen var ett uttryck för Guds och Kristi verk.

Egentligen borde någon gång detta uttryck upptas till en specialundersökning. »*Tron allena*» avser att utesluta tanken, att människan själv på något sätt är orsak till frälsningen; därför är tron inte tänkt som en människans »gärning» eller egenskap utan uttrycker hennes mottagande av allt från Gud och hennes intagande i Guds frälsningsgärning. Därför innebär uttrycket egentligen ett genombrytande av den gamla, svårövertvinnerliga frågeställning, vari Gud och människa ställes emot varandra. Egentligen övervinnes därigenom konsekvent den motsättning, som det är substanstänkandets svaghet att bibehålla, motsättningen mellan gudomligt och mänskligt. Tron är för Luther den gärning vari Gud handlar med människan och upptar henne i sitt verk. Därför är både Gud och människa subjekt i tron, och utsagan att vid barn dopet *barnet tror* får mening, därför att tron inte är en mänsklig — i motsats till gudomlig — egenskap eller gärning utan en sfär och ett verk, vari människan intages och där alla hennes gärningar samtidigt bli Guds gärningar. Här har blott antytts önskvärdheten att närmare utföra, vad som kan ligga

inneslutet i uttrycket »sola fide iustificamur» utan att därför hela innebörden därav kunnat beröras.

Aulén har påvisat uttryckets bibliska legitimitet men även pekat på den van-tolkning, för vilken det vanligtvis utsatts.

Den reformatoriska bekännelsen har ju inte vunnit en sådan anslutning som de gammalkyrkliga bekännelserna. Men Aulén menar (sid. 156), att man dock kan säga, att den är i färd med att vinna terräng; han kan därvid med rätta hänvisa till resultatet av konferensen i Edinburg 1937, där ombud från den grekisk-ortodoxa kyrkan liksom en rad andra kyrkor accepterade formuleringar, som uttryckte den lutherska intentionen i dess bekännelse.

De behandlade bekännelserna, den bibliska och de gammalkyrkliga, är i grunden bekännelser till Kristus såsom Kyrios. Det samma gäller i grunden också den reformatoriska. »Rättfärdiggörelsen genom tron allena» är, såsom påpekats, enligt Aulén en bekännelse till den Herre, som i sin Kyrka förverkligar sin frälsningsgärning. Gud har tagit gestalt i Kristus och utfört sin frälsningsgärning genom honom. Gud rättfärdiggör, och detta Guds verk pågår allttjämt i hans Kyrka. De tre trosartiklarna visar sig så höra samman så nära, att de bilda en enhet.

Kanske kunde man också uttrycka detta så, att tron på Gud såsom *en enda* Gud så litet upphäves av en rätt förstådd treenighetslära, att den i stället först som tro på Kristus och liv i Anden kan framträda och bli reell. Treenighetsläran vållar svårigheter och blir en paradox under det ontologiska tänkandets förutsättningar, och den har så förblivit även under dettas fortsättning i populärvetenskaplig kritik ända in i modern tid. Men om detta ontologiska tänkande genombrytes och man söker sig ner till meningen med utsagorna, kan det visa sig, att *blott* genom kristologi och treenighetslära, rätt fattade, tron på den

ende, levande Guden i kristen mening är möjlig. I grunden är varje inställning, där man söker sig själv genom egna förtjänster och gärningar eller på annat sätt, en avgudatjänst, där det egna jaget dyrkas i Guds ställe. Först i en rätt tro på och i ett liv i lydnad för den treenige Guden kan en rätt relation till den ende Guden realiseras.

På flera sätt har Aulén berört reformationens ställning till Skriften. Att hänvisa till Skriften står i bästa överensstämmelse med vad Kyrkan hävdad tiderna igenom. Thomas ab Aquino har klart hävdad Skriftens kanoniska karaktär och förklarat biskoparnas förkunnelse vara auktoritativ, blott i den mån den överensstämmer med Skriften. Då reformationen betonar rättfärdiggörelsen av tron allena såsom Skriftens nyckel, betyder detta icke, betonar Aulén, att reformationen tolkar Skriften ifrån för den själv främmande principer. Kristus är *Kyrios*, och då detta är Skriftens egen bekännelse, måste den förstås med hänsyn till detta; men tesen, att Kristus är *Kyrios*, är det just som rättfärdiggörelseläran vill hävda. Detta betyder att Skriften är »*sui ipsius* interpretet per se evidens». Det är alltså aldrig fråga om bara vissa bibliska skrifter utan om *hela* Skriften, Gamla såväl som Nya testamentet. Kristus och Skriften är inte två saker utan sakligt sett en och samma sak, såtillvida som Skriften just förkunnar Kristus, och det är i denna förkunnelse den kristne möter och har att göra med Skriften.

Men betonandet av Skriften betydde inte för reformationen ett nej till *traditionen*. Det gällde fastmer att skilja mellan falsk och sann tradition. Blott genom Skriften kunde den rätta traditionen legitimeras. Traditionen kan inte elimineras; man har gjort så, t. ex. då man trott sig böra och kunna reproducera en »biblisk församlingsordning», men detta program har aldrig kunnat genomföras. Man är all-

tid på något sätt beroende av tidigare tradition och skapar en egen tradition.

Begreppet tradition hänger samman med frågan om en rätt lära. Man kan fråga, vad normen för en rätt lära är. Två olika uppfattningar har ställts emot varandra beträffande vad begreppet »rätt lära» innebär. Många har ifrågasatt, om det finns någon »rätt lära» i en kyrka sådan som vår, där olika riktningar bryter sig mot varandra. Å andra sidan har andra kyrkor, som mött lutherska teologer i ekumeniska förhandlingar, haft intryck av en ovanligt sluten och oböjlig »lära». — Vid utredningen av dessa problem återvänder Aulén till sin tidigare berörda distinktion mellan bekännelse och lära. Nu användes ordet »lära» i olika betydelser. Ordet kan avse detsamma som »bekännelse», men det kan också beteckna fortlöpande teologiska framställningar av det kristna trosinnehållet (sid. 177). Med uttrycket »kyrkans lära» avses främst en fixerad bekännelse, och de teologiska framställningarna ter sig i jämförelse därmed som sekundära. Kyrkans bekännelse lever i hennes liturgi. Bekännelserna är skyddsvärn mot konkreta irrvägar bort från bibeln, och under dess fortgående prövning lever en sådan kyrka, som den lutherska. Därför ses däri inte bekännelserna som definitiva utan de måste ständigt tolkas »historiskt och andligt», så som en av ortodoxa kyrkans teologer säger om de gamla koncilernas beslut. Kontinuiteten i bekännelsen bevaras i liturgien. Där *lever* bekännelsen. Dess fasthet bevarar kontinuiteten i bekännelsen, och de förändringar, som kan företagas för att låta det bibliska budskapet framträda klarare, rikare och på mer tillgängligt sätt, visa, att det inte är fråga om en stereotyp upprepning utan om en *levande* bekännelse (sid. 178). Aulén gör detta mycket klart.

Det är teologiens uppgift, att aktualisera det bibliska budskapet i tidssitua-

tionen. Därför får teologien varken stanna vid att reproducera den bibliska tankevärlden eller ackomodera det bibliska innehållet efter vad som betraktas som nutida »världsåskådning». Man kan inte värdera bibeln ut ifrån en för den själv främmande måttstock. Det kristna budskapets »stötesten» är i grunden densamma alla tider, och människolivets grundvillkor är desamma. *Den* anstöten kan aldrig elimineras. Men den föreställningsdräkt, vari budskapet klädes, växlar. Medan Rom vill lösa den moderna bibelforskningens problem genom att utöva censur över teologiska framställningar, är den teologiska forskningen helt fri inom den evangeliska kyrkan. Man har klar blick för all forsknings relativitet, men den korrigerar undan för undan sig själv. Som historisk forskning kan den varken verifiera eller bestrida bibeln såsom Guds Ord. Det reella i den fortgående uppenbarelsen avslöjas genom den Ande, som verkar som ett gudomligt budskap. »Det som 'garanterar' detta budskaps fasthet och integritet är varken den historiska bibelforskningen som sådan eller några kyrkliga myndigheter — det är allenast den helige Ande, som är i funktion i Kyrkan» (sid. 184). De sidor, där Aulén framför dessa synpunkter (sid. 176—187) har särskild betydelse bl. a. i de meningsskiljaktigheter, som uppträtt i svenska kyrkan sista åren angående bibelns tolkning och betydelse.

Det är sällsynt, att de dogmatiska och dogmhistoriska framställningarna också tar hänsyn till liturgien; Aulén visar hur inom denna dogmatiken får sin tillämpning. På intressant sätt behandlas den romersk-katolska litteraturen. Allt för ofta har högkyrkliga riktningar tagit upp romerska bruk, som på romerskt håll betecknas som avfall från den sanna liturgiens anda. Den katolske teologen Boyer, som Aulén anför, har påpekat, att t. ex. den engelska högkyrkorörelsen från Rom lånade en del

ting, som nutida romerska liturger betraktar som svagheter i romersk praxis (sid. 190). Auléns egen diskussion med Boyer är synnerligen intressant. Detta innebär i själva verket ett svar från lutherskt håll på de beskyllningar, som man på grund av missförstånd av vad luthersk teologi innebär riktat mot luthersk liturgi.

Med liturgin hör frågan om den kyrkliga ordningen nära tillsammans. Denna, i vår kyrka brännande och ofta från olika håll ovederhäftigt behandlade fråga får här en klar, balanserad och instruktiv behandling av Aulén. Han betonar ämbetets betydelse men avvisar den romerska ämbetssynen. Men också den reformerta teori avvisas, som utgår från att kyrkoförfattningen skulle vara reglerad genom bibeln och att den bibliska kyrkoförfattningen sammanföle med den presbyterianska (eller kongregationalistiska). Det som i den lutherska kyrkan avvisas, är alltså alls icke, att Ordets och sakramentens ämbete hör samman med Kyrkans konstitution utan att det skulle grundas på vigning i romersk succession under påvens överhöghet, samt att bibeln skulle ge fixa och definitiva regler för hur kyrkans ordning skall utgestaltas (sid. 207). Därför har också ordningen utformats olika i lutherska kyrkor; somliga har, andra har inte biskopsämbete. Men där biskopsämbete saknas, har ett ersättningsämbete måst inrättas. Och ett ämbete, där den som är rite vocatus förvaltar Ord och sakrament, behövs dessutom alltid; ämbetet är oskiljaktigt förbundet med nådemedlen. Men det är däremot inte så att nådemedlens validitet är helt beroende av ämbetet, så som man tänker sig detta i Rom, där den apostoliska successionen är förutsättning för ett effektivt nådemedel. Det är helt konsekvent, att Rom då avvisar legitimiteten av varje ämbete, där underordning under påven icke finns,

även om en historiskt obruten successio förefinns. För Rom måste Kyrkan sammanfalla med det romerska kyrkosamfundet. Den kritik, Aulén här utför, särskilt mot Boyer, tillhör det klaraste och bästa som sagts från lutherskt håll i dessa frågor. Vid förhandlingar mellan olika kyrkosamfund kan väl förekomma, hävdar Aulén, att man av praktiska och historiska skäl kräver det s. k. historiska episkopatet, men om man vill göra nådemedlens validitet och effektivitet beroende av episkopal vigning i apostolisk succession, måste detta stänga dörren för alla förhandlingar.

Ingen kyrkoordning kan åberopa bibeln som exklusiv auktoritet, då det kan finnas anknytningar till bibeln från olika senare kyrkoordningar. Aulén hänvisar här (sid. 218) till en undersökning av Bo Reicke. Man skulle kunna tillägga, att det rent principiellt är felaktigt att alls försöka en imitation av en biblisk ordning. Imitationens väg blir *historiskt sett* en förfalskningens väg; och *från kristen synpunkt sett* innebär den ett förnekande av den levande Kristus och Anden, genom vilken Kyrkan kan utforma ordningen på nytt sätt.

Aulén utreder på några sidor på fördömligt enkelt sätt innebörden i den bibliska synen på Kyrkans ämbete. Han påvisar också, hur en riktig »representations-tanke» i våra dar stundom ersatts av ett falskt begrepp. Man tränger tillbaka tanken på Kristi reala närvaro i Ord och sakrament och ersätter så realpresensen med en obilisk och oluthersk tanke på en representation genom den rätt vigde prästen, så att Kristi närvaro — *emot* bibeln — tänkes bero på prästens makt och myndighet. Ämbetet är emellertid ett *herdeämbete*, inte en byråkratisk institution.

Till slut behandlas frågan om katolicitet. I detta kapitel dras trådarna från det föregående samman. Namnen, t. ex. »ka-

tolsk» och »luthersk» kan splittra. Man bör inte heller, såsom i somliga ekumeniska förhandlingar, tala om ett »katolskt» och ett »protestantiskt» block.

Man kunde här tillägga, att för Luther ju Rom och svärmarna egentligen stod varandra nära från de mest väsentliga synpunkter och att gränsen gick mellan å ena sidan en rätt reformerad, på det bibliska budskapet byggande kyrka och å andra sidan alla de kyrkosamfund, som direkt eller indirekt byggde på förtjänster och så ställde det egna jaget i Guds ställe.

En rätt katolicitet hör samman med en rätt biblisk Kyrka, men denna katolicitet är inte ett partitecken för vissa samfund. I trosbekännelsen innebär katoliciteten att Kyrkan är universell och står i kontinuitet med den äldsta Kyrkan. Katoliciteten har att göra med att »hela världen» försonats genom Kristus. Den raserar alla mänskliga gränser. »Kyrkan blir till sitt väsen gränsöverskridande, gränsnedbrytande. Hon är icke och kan icke vara en inom sig själv slutet, avgränsad, avspärrad och isolerad storhet» (sid. 235; kurs. här). Men universaliteten hänger samman med kontinuiteten. Genom denna hindras universaliteten att flyta ut i det obestämda. Kontinuiteten sammanhänger med att Kristus och hans Ande brukar samma redskap för frälsningen, nämligen nådemedlen: Ordet och sakramenten. Så bevarar Kyrkan såsom congregatio sanctorum sin egenart. Kyrkan är helig och apostolisk, men från äldsta tider har synd förekommit i kyrkan; Kyrkan är, säger Aulén, på en gång sancta och peccatrix, och tillämpar så — såsom redan framhållits — på Kyrkan den lutherska tesen om den kristne, att han är simul justus et peccator. Kyrkans helighet måste hon ständigt på nytt mottaga under kamp mot de destruktiva makterna. Man skulle kanske kunna uttrycka saken så, att Kyrkan såsom Kristi kropp är helig, men de historiska samfund, vari denna framträtt,

har varit högst bristfälliga. Om kyrkan och Kristus kunde tillämpas, säger Aulén (sid. 237), den chalcedonensiska formeln: oupplösligt och oskiljaktigt, men utan sammanblandning och förvandling förenade. En sådan syn ger också en antydning om både det rätta och orätta i delningen mellan en »osynlig» och en »synlig» kyrka. Spiritualism och institutionalism är de avvägar, som ständigt hotat, de stå som Scylla et Charybdis.

För närvarande synes individualistiska och spiritualistiska tendenser vara ifärd att vika för en fastare kyrkosyn. Det börjar finnas förutsättningar för att markera och vinna förståelse för reformationens katolicitet. Det gäller att förstå den reformatoriska bekännelsen andligt, alltså att klarlägga dess religiösa innebörd. Men då måste man också beakta det sammanhang, vari den står inställd. Den reformatoriska bekännelsen äger klar biblisk halt och står i oskiljaktigt sammanhang med den gammalkyrkliga bekännelsen. Bekännelsen måste, påpekas åter, skiljas från läran, doctrina. Bekännelsen har utformats på helt olika sätt. Doctrina representerar, framhålls åter, ett rörligt, elastiskt element. Så är också liturgien bestämd av det apostoliska budskapet, men har likväl föränderlig karaktär. Intet enskilt kyrkosamfund kan göra anspråk på infallibilitet och ingen utformad ordning som den evigt giltiga formen därför. Ingenstans finns absolut yttre garanti emot villfarelser eller för apostolisk kontinuitet. Genom Ord och sakrament skänkes den helige Ande; däri ligger den enda rätta garantien, vilken alltså inte är av yttre slag; den grundar sig på vissheten, att Kristus utför sitt frälsningsverk, även där de teologiska tolkningarna av vad som sker är bristfälliga och otillfredsställande.

Gustaf Aulén har genom denna skrift, varav det ovanstående blott velat anföra

några drag, krönt sitt stora författarskap med ett betydelsefullt verk. Det visar hans klara blick för kristendomens inre historia och innebörd, och han lägger tillräta mången i vår inomkyrkliga situation felaktigt fattad och utlagd fråga. Arbetet äger den största betydelse ur ekumenisk synpunkt; då det snart utkommer på engelska, kan det bli ett av de bästa dokument som finns för att markera den lutherska ståndpunkten i förhållandet till andra kyrkor. Men också för den inomkyrkliga debatten har, såsom påpekats, arbetet det största värde. At högkyrklighetens bästa intentioner ges här rätt, men samtidigt innebär arbetet en den skarpaste kritik av dess förvillelser och avvägar. Och den falska »bekännelsestrohet», som sökt samla troskyldiga kristna kring ett förment rättroget program, får sakligt sett, indirekt en förintande kritik, samtidigt som det klart visas, att en luthersk kyrka alltid måste vara en bekännelsekyrka, varför ju också bakom den antydda riktningen finns de bästa, om än oriktigt utförda intentioner.

Man skulle kunna säga, att arbetet kröner Auléns hittillsvarande stora författarskap. Men med den ungdomlighet och vitalitet och den förmåga att tillgodogöra sig ny litteratur, som den 80-årige författaren visat, vill man hoppas, att han skall få författa fler viktiga böcker, där hans ålder blott garanterar den mognad och klokhet, den översikt och den balans i omdömet, som en 60-årig bana som »teologie studerande» kan ge. Aulén har ju fått utföra en trefaldig livsgärning: först en rik professorsgärning i Lund, därpå en gärning som biskop i Strängnäs av största betydelse och slutligen ånyo en gärning som en teologisk författare, som, fri från ämbetsgöromål, är i tillfälle att forska, att läsa och att framlägga frukterna av ett ovanligt rikt livs erfarenheter på det kyrk-

liga och teologiska området. Denna sista period av Auléns verksamhet står nu i högfloer — detta visar det nu berörda arbetet tydligt — och man vill blott hoppas, att detta högfloer skall få fortsätta länge.

Rom i april 1959.

RAGNAR BRING

GUSTAF AULÉN: *För Eder Utgiven. En bok om nattvardens offermotiv. 240 sid. Svenska kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1956. Pris kr. 14: 50.*

I det for godt to år siden oprettede Økumeniske institutet ved Københavns universitet findes en afdeling med benævnelsen: Økumenisk teologi. Samlingen er ikke stor, men navnet er signifikativt. Hvad ligger deri? Betyder det en teologi uden fast kontur, uden hjørnetænder og lidenskab, en kompromisteologi, der blander ganske forskelligartede elementer sammen, skjult under en farveløs etikette, der naivt eller underfundigt skjuler modsætningerne? Ingen kyndig vil nægte, at dette er en fare, men da er tiden for et sådant foretagende også kort. Det op hæver sig selv. Der ligger noget andet deri. Økumenisk teologi vil sige et teologisk arbejde, der vover sig ud over konfessionalismens sikre enemærker, der vover »at gå ud af sig selv» for at give sig i samtale med naboen. En samtale, der er åben i den forstand, at der virkelig spørges og svares, som ikke er bange for virkelig at vide besked med den andens standpunkt og forståelse af den sag, der tales om, som ikke er bange for i givet tilfælde at måtte indrømme fejl i ens egen gennem århundreder ensrettede og måske stivnede opfattelse, som er villig til at lade sig overbevise om sandheden, skulle denne end skjule sig inden for den argeste modstanders område. Økumenisk teologi udelukker ikke kampen og opgøret, ja, den

kræver, om ikke det hele skal opløses i »akademisk» og dermed til syvende og sidst uforbindtlig tale, at såvel den ene som den anden part vil stå til regnskab for det syn og den praksis, der er blevet rådende. Forstået således er udtrykket økumenisk teologi ikke noget blegt og harmløst, men nok et risikabelt foretagende, udstandseligt udsat for at gribe fejl, men også med mulighed for at bringe noget nyt og nødvendigt ind i den samtale, der — hvad enten man vil det eller ej — kommer. Den konfessionelle isoleeringspolitik kan ikke opretholdes og er forøvrigt allerede et stykke fortid.

Gustaf Auléns teologiske produktion hører fra første begyndelse hjemme under overskriften økumenisk teologi, ikke således at den er generalnævneren for enhver sådan teologi, men således at den drivende kraft i hans teologiske arbejde har været og er en ubetvingelig sans for og vilje til at finde ned til grundmotivet i den kristne tro. I denne søgen er han gået vidt uden for de vante græsgange uden dog nogensinde at miste fodfæste og blive rodløs. Hvor han har fundet evangeliet, har han erkendt og indrømmet sandheden. Hans kald var mere at finde spor af sandhed — også hos modparten — end at konstatere vildfarelse. Og dog tog han — mådeholdent i formen, men realiter bestemt og fast afstand fra teologisk tænkning og kirkelig praksis, der efter hans granskning viste sig præget af motiver, fremmede for evangeliet. En vis kunstnerisk bestemt humor og sans for syntese og helhed præger denne teologiske produktion med den styrke og svaghed, dette indebærer. Men hvilken skandinavisk teolog — for her ikke at gå videre — vilde undvære dette frugtbare, stadigt levende og opfindsomme teologiske gemyt, som er den nu firsårige Gustaf Auléns?

Og nu Auléns nadverbog! Undertitlen angiver bogens sigte: at fremstille og vur-

dere de tanker, kirkerne har fremsat om nadveren som offeret. Hermed røres der ved farligt stof, for næppe har der vel i nadverens lidelseshistorie været noget punkt, der i den grad blev årsag til at dræbe det, som var nadverens sidste, store anliggende: at være forsoningens og enhedens tegn, den enhed, der alene har sin grund i Kristi offer på korset. I stedet for at nadveren ganske enkelt var forsoningen i en af modstanderen splittet verden, hvilket var Jesu mening dermed, blev den det sted, hvor splittelsen blev mest åbenbar og skrigende. Auléns emnevalg kan ikke godt være centralere og nødvendigere.

Der begyndes med en oversigt over den økumeniske samtale, som den er foregået på de økumeniske møder og i den litteratur, der opstod som forberedelse til eller som efterklang af disse. Der er sagt meget! Frem og tilbage og omvendt, og undertiden kan der påkomme granskeren af disse dokumenter en vis lede, fordi de går uden om og ikke vover sig ind til kernen. Men der er undtagelser, og stort set er det disse undtagelser, Aulén tager som kilde. Referat af ting, der måske selv for en del er referat, kan være tvivlsom lektüre, men vi får alligevel et indtryk af, hvad det her drejer sig om, og at det drejer sig om noget centralt. Ortodokse, gammelkatolske og reformerte bidrag refereres. F. T. Torrance's artikel om Eschatology and the Eucharist er det bedste i dette afsnit, men naturligvis gør Aulén mest ud af de anglikanske dokumenter: Hick's, A. G. Hebert's, Dix's, Ramsey's og Mascall's. De anerkender reformationens anliggende i dette spørgsmål, fordi de står med megen kritik overfor senmiddelalderens nadveropfattelse og nadverpraxis, men de står fremmede over for den konkrete udformning af nadverens indhold i protestantismen, der ikke har kunnet frigøre sig for den middelalderlige, latinske kirkes misforståelser, men har fortsat dem så at sige med

negativt fortegn. Som det senere hen i bogen viser sig, er Aulén lydhør over for anglikanismens anliggende og kritik, men tillige kritisk og i visse henseender afvisende, således over for den anglikanske opfattelse af det himmelske alter som det sted, hvor offeret stadig bringes, og som det himmelske urbillede af alteret og nadverhandlingen her på jorden.

Andet kapitel hedder kort og godt Reformationen. Her vil Aulén sikkert møde modstand hos mange lutherforskere. Er her gjort tilstrækkeligt ud af reformatorens kamp såvel mod sværmere som mod romerne, hvilket igen vil sige: er forfatteren her trængt frem til det nye grundsyn på sakramentet, der fremgik af kampen til begge sider, eller rettere: der fremgik af hans syn på evangeliet og dermed førte ham ind i kampen? Her må det nu bemærkes, at det ikke har været forfatterens hensigt at give en udtømmende skildring af Luthers nadverlære, men at fremdrage de sider af den, der peger på offeret i forbindelse med nadveren. Det er også kun godt, at dette bliver gjort. Der er det ejendommelige ved Luthers teologi, at den altid er situationsbestemt, det vil sige, at den altid har et ganske bestemt anliggende i en ganske bestemt situation. Og denne situation er kraftigt bestemt af forholdet til en modstander med en vrang opfattelse. Hvad Luther går imod, er *enhver* tanke på, at nadveren bliver et menneskeligt værk, omend det nok så meget er udtryk for fromhed hos mennesket. Nadveren må være udtryk for evangeliet, og det vil her sige: det er Kristi offer, der her er tilstede iblandt os, alt andet er underordnet. Kun i dette offer opbygges hans legeme.

Men når dette er sagt, kommer alle de andre nadvermotiver til deres ret og på deres rigtige plads: både det eukaristiske og eskatologiske motiv og tanken om *sacrorum communio*. Aulén har ret i at frem-

hæve dette. Nadveren er Kristi offer, i hvilket han giver verden liv. Og netop i dette restløse, althengivende offer er overvindelsen af magterne, befrielse og forsoningen. Offeret er sejren. Den døde, der lægges i graven, er netop i kraft af dette offer Herren, den sejrende. Netop som den, der hengav sig selv i den fuldstændige selvopgivelse, er han den, som opstod. Døden kunde ikke fastholde den heltud lydige. Korset og opstandelsen er led i samme begivenhed.

Realpræsensen er denne korsfæstede og opstandne Herres virkelige nærvær i nadveren. Det forekommer mig, at Aulén har ret i at understrege enheden af offer og realpræsens så stærkt, som han gør det.

Som sagt: det kan være, at lutherforskerne vil savne mangt og meget i fremstillingen af Luthers nadverlære, men der er her fremdraget sider, koncentreret i ganske kraftige og markante citater, som må med i billedet. Luther betyder ikke en splinterny begyndelse, men hører hjemme i traditionen, uforståelig uden den. En eksklusiv rendyrkning af et enkelt af nadverens motiver – så vigtigt det end er – fører meget let til en udmarvning af hele nadverens væsen. At pege på dette er en væsentlig sag i Auléns arbejde. Afsnittet »En bild från det utgående 1800-talet» viser hen til en sådan udglidning, hvor såvel det eukaristiske og eskatologiske som *communio*-motivet var trådt tilbage for tanken om nadveren som et individualistisk fromhedsmåltid, i det væsentlige forstået som en bekræftelse på den i skriftemålet modtagne syndsforladelse.

Ganske naturligt føres tankerne nu tilbage til Ny testamente. Nadveren stilles ind i Ny testamentes totalforståelse af Jesu liv, død og opstandelse. Hele Jesu liv er en offergerning, rækkende tilbage til inkarnationen. Lydigheden er midtpunktet deri. Som den første Adam greb efter livet for »at blive som Gud» og derved stod

midt i døden, således skulde Han, der fornædrede sig selv og blev lydlig til døden, vinde livet tilbage i opstandelsen. Dermed er gudsriget plantet ind på den gamle jord med dens *sacro egoismo* og alt dens gamle væsen. Det kommende gudsrige er nærværende. Kristendommen er et *futurum* i *præsens*, som Kierkegaard siger. Nu tilhører dette ikke en fjern fortid, men er nærværende i kirkens tid og tegn. Frelserværket føres videre. Magterne overvindes, ulydigheden besejres, og mennesket frelses. Nadveren er en gudsrigeshandling, hvorved den eengang vundne frelse bliver nærværende her og nu, »indtil han kommer.» Vi møder i dette afsnit tanker, som vi kender fra Auléns tidligere værker, og som uløseligt er knyttet til hans teologiske indsats.

En sag, som Aulén gang på gang kommer tilbage til, er det af den anglikanske nadverteologi rejste spørgsmål: Kristi offer som et stadigt offer i den himmelske helligdom og den dermed givne kritik af luthersk nadveropfattelse for ensidigt at knytte nadveren til Jesu historiske død på korset. Aulén tager afstand fra tanken om Kristi stadigt fornyede offer i himlen og fra, at opstandelsen og op-højelsen så at sige skulde være led i offeret. Offeret er sket en gang for alle. De dunkle udtalelser i hebræerbrevet betyder, at dette Kristi offer er gyldigt for evigt, fordi den korsfæstede evigt lever. Hans een gang frembårne offer er evigt nærværende i den himmelske ypperstepræsts egen person, der, som skriften siger, går i forbøn for os.

Aulén vil rimeligvis udæske kritik fra såvel katolsk som protestantisk side. Tilbage bliver imidlertid, at han har forsøgt at tage spørgsmålet op, at han går »ud af sin egen tradition» og tager det anliggende op, som rejses fra andre traditioner. Hans teologi er økumenisk i den forstand, at han ikke stirrer sig blind på

sit eget, men uden at tabe sit ansigt, d. v. s. i troskab mod sin arv og i bevidstheden om sandheden i det reformatorske syn anerkender en anden traditions nadvermotiv som ægte nytestamentligt og som umisteligt i en sand nadverforståelse. Realismen i den anglikanske som i den romersk-katolske og ortodokse nadverforståelse må ikke forflygtiges i den lutherske nadverforståelse. Også i den lutherske kirkes »Sanctus» forbinder vi os med Englenes hærskarer i den evige lovsang. Men der kan – siger Aulén – ikke være tale om at betragte nadveren som vort offer af Kristus, nadveren er Kristi offer for os nærværende iblandt os. Vi skal ikke vandre så og så mange tusinde år tilbage i historien for at møde ham, men det er Kristus, der vandrer med os frem gennem århundrederne som den levende og op-højede Herre, stadig nærværende i sit offer i den hellige nadver og dermed oprettende gudsriget på jorden. *Regnum diaboli* er stadig en virkelig magt, men *regnum Christi*, *tectum sub cruce*, er sat ind imod det som den stadige overvindelse deraf indtil *Parusians dag*, da dets magt for stedse er brudt. I nadveren sættes vi, der lever i den gamle verden, stadig på ny ind i den nye verden, hvis fortegn ikke er synd og død og undergang, men syndernes forladelse, liv og salighed. Og dette fordi Kristus reelt er nærværende, både som den korsfæstede og opstandne.

Auléns bog slutter med et lille afsnit: *Mysterium Christi*, der sammenfatter de forskellige nadvermotiver: Offer og *communio*, offer og eukaristi, offer og *real-præsens* og offeret som den eneste grund for virkelig forsoning og enhed mellem mennesker.

Til syvende og sidst må vi standse foran dette mysterium, som Guds magt og kærlighed, der åbenbarer sig i Kristi forfærdelige død på korset, altid er. På en gang paradoks og mysterium. Nadveren er ikke

et stycke mysteriekult, men »tegnat», hvori dette mysterium altid er nærværende, ikke som en gåde, hvis løsning vi en dag finder ud af, men som en hemmelighed, om hvilken det gælder: »ju mera den uppenbaras för oss, desto mer framträder dess mysterium i hela sitt outgrundliga djup».

Auléns nadverbog har allerede forlængst set dagens lys og er allerede læst af mange. Ja, hans næste bog eller måske endda bøger er allerede på trapperne. Lad denne næsten uanstændigt forsinkede omtale være en beskeden tak til nestoren inden for den systematiske teologi i Skandinavien i forventning om, hvad der endnu kan komme fra hans hånd.

K. E. SKYDSGAARD

VILLIAM GRØNBÆK: *Det religiøse i alderdommen. En empirisk, religionspsykologisk studie. 254 sid. G. E. C. Gads Forlag, Köpenhamn 1954. Pris dkr. 9: -.*

»Det är påfallande, att det existerar en överväldigande litteratur beträffande ungdomens psykologi. Alderdomens psykologi är däremot högst obetydligt undersökt, och den litteratur som finns är av mycket ringa värde.» Till detta konstaterande av John Björkhem (Livet och människan, s. 86) anknuter Grønbæk, när han i inledningen vill visa, att också religionspsykologien försummat att taga tillbörlig hänsyn till de högsta levnadsåldrarna. J. B. Pratt behandlar sålunda ingående barndomen och övergångsåldern men har endast en och annan notis till övers för medelåldern och ålderdomen (The Religious Consciousness, New York 1924). W. B. Selbie berör blott barndomen och övergångsåldern (The Psychology of Religion, Oxford 1924). Detsamma är förhållandet med G. A. Coe (The Psy-

chology of Religion, 7 ed., Chicago 1925). C. C. Josey skriver om de tre första levnadsåldrarna men förbigår ålderdomen med tystnad (The Psychology of Religion, New York 1927). I sin kortfattade översikt tager G. J. Jordan varken upp medelålder eller ålderdom (A short Psychology of Religion, London 1927). Henry Nelson Wieman och Regina Westcott-Wieman ägna visserligen i sin Normative Psychology of Religion (2 ed., New York 1937) ett avslutande parti åt ålderdomen men endast såsom en kortfattad antydan efter framställningen av de tre första livsfaserna, och G. Berguer behandlar i anslutning till Starbuck barndomen – från födelsen till inemot det tolfte levnadsåret, ungdomsåren eller övergångsåldern – mellan 12 och 25 – samt den mogna åldern efter det tjugufemte året men lämnar ålderdomen obeaktad (Traité de Psychologie de la Religion, Lausanne 1946).

Om medelåldern på senare tid mer och mer dragits in i religionspsykologiens arbetsfält, har ålderdomen på det hela taget förblivit ett utforskat område. Med sitt arbete vill Grønbæk endast giva »et foreløbigt svar, men dog et svar, der er ment som en første rekognoscering ind paa et vidstrakt og delvis ukendt omraade» (avhandlingens avslutningsord, s. 250).

Att frågan om den åldrande människan blivit så summariskt behandlad av religionspsykologien – där man över huvud kan tala om någon behandling alls – sammanhänger med, att problemet länge försumrats inom den differentiella psykologien och personlighetspsykologien. Det lilla, som gjorts, har ofta rört ur personlighetspsykologisk synpunkt perifera fenomen, och har icke lämnat möjlighet att teckna en samlad bild av ålderdomens psykologi. Det är – för att anföra ett av förf:s exempel – icke mycket värt med en intelligensundersökning, baserad på ett material, bestående av 20 personer på ett

ålderdomshem i åldern 55 till 93 år, när resultatet: de äldsta äro intelligentare än de yngsta, har sin naturliga förklaring i det förhållandet, att de som vid yngre ålder intagas på ett sådant hem, äro människor, som på ett eller annat sätt äro handikappade och ha haft svårt att reda sig i livet. (S. 14 f.) Bristerna i behandlingen av ålderdomens psykologi ha varit särskilt kännbara för de två teologer, som satt såsom mål för sitt arbete att undersöka, huruvida i ålderdomens själsliga egenart kunna finnas hållpunkter för uppfattningen, att Johannesevangeliet skrivits av en gammal man. G. Hoffmann skriver således, att till skillnad från de ungas psykologi är de gamlas ett styvbarn inom den differentiella psykologien (Das Johannesevangelium als Alterswerk, Gütersloh 1933), och S. Seland uttrycker samma sak i ännu kraftigare ordalag: »Barnet studeres fra dets første levedag, ja man har endog forsøkt å finne ut hvilken sjelig innvirkning selve fødselen har hatt på det. Men samtidig er studiet av oldingens sjel liv så forsømt, at det for mange fortoner sig som terra incognita. En homo-seksualists og en lystmorders sjel liv er idag mere gransket og bedre kjent enn oldingens. Man kan søke i norsk, svensk, dansk og tysk litteratur uten å finne et eneste verk som har optatt alderdommens sjel liv til allsidig drøftelse» (Evangeliet om Guds rike, Oslo 1936).

Härtill kommer ännu en sak. När ålderdomen blivit föremål för en psykologisk undersökning, har ofta såsom en självklar utgångspunkt antagits, att åldrandet i alla avseenden är liktydigt med tillbakagång och reduktion av olika förmågor. Den filosofiprofessor är icke ensam, som utlägger, hur själen krymper i kapp med kroppen (J. Ith, Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen, II, Bern 1795); något av denna inställning har

präglat den allmänna uppfattningen in i våra dagar och icke undgått att sätta spår i vetenskapliga framställningar. Man kan t. ex. peka på ett arbete, utkommet samtidigt som Grønbaeks förmåliga bok om det religiösa i ålderdomen, där en fransk psykolog karakteriserar ålderdomen (»période de 60 à 70 ans») på övligt — övervägande negativt — sätt: »... spire moins ample en raison de son caractère plus ou moins étriqué, et de plus fermée sur elle-même, puisqu'elle aboutit à la mort, sans possibilité d'évolution ultérieure» (E.-M. Wolff, L'individualisme radical, Paris 1954, sid. 196).

Mot bakgrunden av den skisserade uppfattningen är det desto mera intressväckande, att Grønbaek kunnat framlägga empiriska rön, som äro ägnade att betydligt modifiera den gängse synen. Genom sina samtal med åldringar har han fått ett »indtryk af aandeligt liv og vækst . . . til trods for de psykiske kræfters svigten» (s. 80). I detta sammanhang påpekas, hur en psykiater som Ib Ostfeld vänder sig mot likställandet av den biologiska och den psykiska utvecklingen. I Ostfeld, Det besjælede Univers heter det: »Personlighedens storliniede Vækst ophører aldrig, — lad saa Redskaberne, Hjælpe-midlerne blive brøstfældige og tilsidst synke i Grus. Der er i Aandens Verden ikke Tale om en Udvikling efter en stigende og atter faldende Kurve men om en vedværende *Progression*, hvis videre Forløb paa den anden Side Døden man endda har Lov at anstille sine Fundringer over uden at frygte Logikkens Haanlatter bag Stoleryggen.»

En parallell till utvecklingen inom psykologien med hänsyn till ålderdomsforskningen erbjuder den medicinska utvecklingen på samma område. År 1942 kunde A. L. Vischer efter 20 års verksamhet såsom läkare vid ålderdomshemmet i Basel skriva, att i jämförelse med den länge

erkända och högt utvecklade forskningen rörande barnsjukdomarna är ålderdomens sjukdomar ett försummat kapitel inom medicinen (Das Alter als Schicksal und Erfüllung, Basel 1942). Vid det laget var emellertid en grundval lagd för ålderdomsforskningen, och denna har efter kriget genomgått en storartad utveckling såsom gerontologi, »den unga vetenskap som handlar om våra gamla» (S. Erlands-son, Geriatriken och nutidssamhället, Sv. Läkartidningen 21/1949).

Eftersom Grønbæks undersökning av ålderdomens religiösa liv måste sägas innebära en viktig komplettering av de resultat, gerontologien hittills framlagt, är det lämpligt att understryka, att hans intresse för och arbete med avhandlingens ämne går längre tillbaka i tiden än den relativt korta period, som »den unga vetenskapen om våra gamla» varit föremål för intensivt studium. Stiftsprovsten i Ribe har bakom sig en lång och betydande verksamhet såsom empiriskt arbetande religionspsykolog. Härom vittnar framför allt hans arbete Om Beskrivelsen af religiøse Oplevelser (Kbhvn 1935); observeras bör också Psykologiske tanker og teorier hos Grundtvig (Kbhvn 1951). För sitt arbete som religionspsykolog har Grønbæk mottagit stark inspiration av Girgensohn och Gruehn; Det religiøse i alderdommen utkommer för övrigt inom kort på tyska i Archiv f. Religionspsychologie. Då Grønbæk är värd att få sin religionspsykologiska insats vitsordad inför skandinaviskt forum av en större auktoritet på området än den, som skriver dessa sidor, må här nämnas, att Gruehn i brev till anmälaren på tal om aktuella forskningsuppgifter karakteriserar Grønbæk med följande ord: »Er ist fraglos der fruchtbarste und bedeutendste Religionspsychologe unserer Zeit.»

I fortsättningen skola vi först redogöra för, hur förf. disponerar sin empiriska, religionspsykologiska studie, därefter studera några av de resultat, han kan framlägga, för att slutligen ägna någon uppmärksamhet åt metodfrågan.

I kap. 1 diskuteras »Opgaven og fremgangsmaaden»; till detta ämne skola vi strax återkomma. Överskriften över kap. 2 är »Personlighedspsykologiska træk» (1. Bestemmelse, 2. Selvvurdering, 3. Personlig trang, 4. Værdiudvikling; a. Biologisk og aandelig udvikling, b. Nyorientering, c. Værdistigen och d. Værditab, samt 5. Modenhed og tilpasning) och över kap. 3 »Enkeltoplevelser» (1. Tilstande med udpræget oplevelsekarakter, 2. Visuelle forestillinger, 3. Erindringer och 4. Drømme). De följande kapitlen behandla »Autoritativ indflydelse» (kap. 4), »Religiøse problemer» (kap. 5) och »Formelle træk» (perseveration, fixation m. m.; kap. 6). Kap. 7 slutligen rubriceras »Ikke fænomener, men personer».

Särskilt i kap. 2–3 får förf. tillfälle att med sitt material belysa, justera eller vidareutveckla ett stort antal centrala psykologiska företeelser och begrepp, sådana som Bestimmung (Charlotte Bühler), s. 46 ff., extension of the self, self-objectification och unifying philosophy of life (Gordon W. Allport), s. 48 f., introversion (C. G. Jung), s. 61, 206, compensation (A. Adler), s. 64, 198, need, Bedürfnis, behov (Kaila m. fl.), s. 66, Ichfunktion (Girgensohn och Gruehn), s. 67, 108, Persönlichkeitsschichten (E. Rothacker), s. 75, desire for protection (Knight Dunlap), s. 76, partialdominanter och totaldominanter (Berggrav), s. 84, Werterlebnis (Gruehn), s. 96, 211 f., sensus numinis (R. Otto), s. 106, 109, 112, sense of Presence (W. James), s. 111, Selbstentfaltung (W. Stern), s. 121, adjustment (G. W.

Allport m. fl.), s. 123, Aufforderungscharakter (Kurt Lewin), s. 124, 232 f., karakterændring (Helweg), s. 136, Einstellung, attitude, s. 147, opløftelse (Berggrav), s. 156, primär och sekundär personlighet (H. Sjöbring), s. 159, eidetiska fenomen (E. R. Jaensch), s. 163, schizothymi (E. Kretschmer), s. 149, Aufschichtung (E. Rothacker), s. 163, Traumarbeit (S. Freud), s. 197, typproblemet (H. Høffding, O. Kietzig), s. 210, idé-utglidning (S. Seland), s. 231.

Uppräkningen är ingalunda fullständig men torde vara tillräcklig för att visa omfånget av den problemkrets, som studiet av ålderdomens religiösa liv utgör. Den intressanta diskussion av olika psykologiska, särskilt personlighetspsykologiska frågor, som Grønbæk fogar till redovisningen av sitt material, gör studiet av hans arbete utomordentligt givande också för psykologer med en annan inriktning än religionspsykologens. Grønbæk skriver i ett visst sammanhang: »Religionspsykologien, der under sit arbejde med barndommen og ungdommen drager fordel af psykologernes undersøgelser, er indtil videre under beskæftigelsen med alderdommen i alt for høj grad overladt til sig selv» (s. 143). Icke minst med tanke på detta förhållande är det imponerande, att Grønbæk lyckats lägga en så solid, personlighetspsykologisk grund för den fortsatta utforskningen av ålderdomens psykologi över huvud.

Bland de resultat, förf. framlägger, är ett sådant, att det måste betecknas som ett nytt bidrag till det område, som torde vara ett av den allmänna psykologiens mest försummade, nämligen *känslans* psykologi. Förf. finner i sitt material så många och så klara vittnesbörd om påtagliga växlingar av sinnesstämningen, att mycket talar för, att här föreligger något, som är för den åldrande människans

känsloliv specifikt. Några beläggställen ur förf:s protokoll må anföras såsom exempel; det material, som ligger till grund för tesen, är givetvis betydligt mera omfattande:

K (85) 16, II a: . . . Naar jeg beder til Gud, kan sindet blive saa lyst, at jeg føler trang til at raabe det ud i stuen, jeg føler trang til at raabe det ud i hele verden: Gud er god. Men det svinder igen og bliver det samme som før. — II b: (Reaktion med et fast og inderligt ja efter »trøst og styrke». Spørgsmaalet.) Ja, sandelig, ja, mange gange. Saadan blive løftet opefter (angiver det med armene). Jeg har ogsaa set Jesu ansigt, eller jeg ved ikke, hvad jeg skal sige derom. (I drømme?) Nej, naar jeg bad . . . — III b: (Der kan komme urolige tanker.) De kan snige sig ind om natten. Jeg kan ikke tvinge dem. De vil frem. De vil frem. Urolige tanker. Jeg kan ikke forstaa, hvorfra de kommer. Jeg gør intet forkert. Jeg bestræber mig for ikke at gøre det. Og jeg læser ikke romaner og den slags, ja, i dag købte jeg nu »Krigsraabet» af en ung pige. Men de kommer. Saa beder jeg Fader-vor, og saa er det, som jeg hæves opefter (angiver det med armene), og jeg falder i søvn igen, saadan en to timer, for et gammelt menneske sover ikke længe ad gangen. (Forsvinder de urolige tanker, naar De beder Fader-vor?) Ja, det gør de. — IV b: Jo, naar jeg beder, saa løftes jeg opefter og opefter (viser det med armene), saa underligt, og jeg mærker det i brystet; det bliver varmt . . .

K (81) 17, IV a: Ja, det gør jeg ogsaa. (Hvordan?) Naar jeg ikke har det godt og jeg beder til ham, bliver jeg saa tilpas. Naar jeg beder, bliver jeg saa glad. Glad og tilpas . . . Jeg bor jo alene. Men jeg er ikke alene. Jesus er hos mig.

K (95) 20, III b: Jo, urolige tanker kender jeg. (Hvad gør De saa, naar de kommer?) Saa beder jeg Gud om, at han ikke vil straffe mig, selv om jeg har fortjent det, men være mig naadig for Kristi skyld. Saa faar jeg ro. Straf mig ikke, selv om jeg har fortjent det, men vær mig naadig for Jesu Kristi Skyld. Den bøn beder jeg hver aften.

Det empiriska material, som står till förfogande beträffande medelåldern — de av Stanley Hall, Starbuck, James och Coe gjorda iakttagelserna rörande omvändelsen gälla ungdomsåren, och upplevelserna äro här engångsföreteelser av den religiösa nyorienteringens typ — innehåller icke signifikanta data, när det gäller genomgående stämningväxling, annat än hos särskilt emotionellt anlagda naturer, vilket bör beaktas, när reliabiliteten av Grøn-bæks tes skall prövas.

I ljuset av de nu refererade rönen ter sig den vanliga uppfattningen tvivelaktig, att sinnesro och harmoni äro något för den höga åldern utmärkande. William McDougall hävar ju till exempel, att man under ålderdomen förnyar barndomsårens lyckliga förmåga att leva för stunden. McDougall talar i detta sammanhang om tranquility och serenity som ålderdomens största gåvor (*Character and the Conduct of Life*, 3. ed., London 1928). Den danske filosofen F. C. Sibbern nyttjar för sin del om ålderdomen vändningen »en Leven i Følelsen af Livets Harmonie» (*Menneskets aandelige Natur og Væsen*, II, Kbhvn 1828). Grøn-bæk gör följande kommentar: »Hvad den amerikanske psykolog og den danske filosof, der ogsaa med fuld ret kan betegnes som psykolog, skriver om alderdommen, svarer vist ret nøje til den almindelige tankegang; men det er tvivlsomt, om det staar for en empirisk prøvelse. Det maa konstateres, at vort materiale, der jo ganske vist stammer fra mennesker med religiøs livsholdning, ikke uden videre bekræfter hævdel-sen af, at sindsro hører til alderdommens goder. Det bliver i hvert fald en sindsro, der er tilkæmpet. Under den tilsyneladende rolige overflade gaar det ofte stærke strømme, og spørgsmaalet er ikke saa enkelt, som det kan se ud til» (s. 99).

Mycket intressant är också den i det tredje kapitlet ingående behandlingen av

visuella föreställningar (s. 160 ff.). På för-hand skulle man knappast vänta, att en undersökning på detta område skulle löna mödan, säger förf. Vissa iakttagelser, som han gjort, innan undersökningen påbörjades, tydde emellertid på, att under bönen uppträdande visuella föreställningar kunde spela en framträdande roll hos många människor i hög ålder; det verkade, som om man mycket ofta under bönen såg »noget for sit indre syn». När förf:s intresse för saken väl väckts, bekräftades intrycket allt eftersom arbetet fortskred. Utrymmet tillåter icke att vi gå närmare in på de erfarenheter, förf. härvid gjort, utan vi få hänvisa direkt till det ifrågavarande avsnittet i boken. Om frågan såsom sådan skriver förf.: »Ganske vist har de visuelle forestillinger ikke en saadan betydning for fromhedslivet, at det kunde retfærdiggøre en mere ind-gaaende behandling som den, der her skal forsøges; men naar man som resultat af en empirisk undersøgelse er blevet sat i stand til at yde et bidrag til et under emnet hørende sagomraade, som hidtil er blevet overset, og som desuden er af en vis psykologisk interesse, vilde det være unaturligt andet end at komme ind derpaa, selv om det proportionalt forrykker fremstillingen.» Det sagda är ett exempel på den sympatiska anspråkslöshet, med vilken förf. presenterar också mycket tungt vägande bidrag till forskningen. Även om det väl förhåller sig så, som förf. framhåller, att de visuella föreställningarna snarare äro upplevelsemoment än upplevelser, är frågan emellertid allt annat än perifer. Erfarenheter, som an-mälaren gjort beträffande förekomsten av visuella föreställningar på samma område hos ungdom, bekräftar detta. (»Den experimentella situationen» var härvidlag så naturlig som möjligt: en lektion om Jesu person och verk; såsom stimuli fungerade två mot varandra starkt kontras-

terande bilder av Kristus, reproduktioner av resp. mosaik i kyrkan S. Cosmas och Damianus — okänd mästare, verks. omkr. 530 — och Henrik Sörensens altartavla i Linköpings domkyrka — vilka engagerade eleverna och kommo dem att spontant redogöra för, »hur de såg Jesus».)

Det betydelsefulla bidrag, som Grøn-bæk givit till frågan om de visuella föreställningarnas roll i de åldrandes själsliv, belyser den utveckling inom psykologien, som skildras i ett tidigare häfte av denna tidskrift: utvecklingen från koncentrationen på isolerade, perifera fenomen till helheter av skilda slag (B.-E. Benktson, Den empiriska religionspsykologiens allmänpsykologiska bakgrund, STK 1957, s. 75 ff.). De psykologiska typologierna ägna sig särskilt väl för ett studium av denna utvecklingsgång. Från enkla reaktionstyper har man alltmer målmedvetet vänt sig till personlighetstyper av omfattande slag. Oswald Kroh säger sig t. ex. ha gått från relativt elementära företeelser (färg-form, association, perseveration o. s. v.) till komplexa problem av typen konstnärsbegåvning (Experimentelle Beiträge zur Typenkunde, III, Lpz 1932, s. V). Det är emellertid att märka, att de uppslag och resultat, som arbetet med reaktionstyper och dyl. givit, numera betraktas med stort intresse av de typologer, som ha en helhetspsykologisk målsättning. Sedan motsättningen mellan atomism och holism övervunnits, är det möjligt att, såsom Grøn-bæk gör, kasta ljus över så komplicerade förhållanden som centralt religiösa upplevelser medelst relativt elementära psykologiska fenomen.

Knappast något visar så tydligt, vad som skett inom psykologien de senaste decennierna, som det faktum, att ingen representativ modern teolog känner sig manad att upprepa Grundtvigs anklagelse mot sin tids psykologi för att sönderstycka den levande människan (Se härom

Grøn-bæk, Psykologiske tanker og teorier hos Grundtvig, s. 168). Efter det sjätte kapitlets behandling av »formella drag» har Grøn-bæk placerat det sjunde med dess betonande av, att de tidigare behandlade visuella föreställningarna icke äro lösri vna fenomen (s. 240). Överskriften över detta avsnitt heter såsom nämnt »Ikke fænomener, men personer». Mot bakgrunden av en äldre atomistisk psykologi är avgränsningen säkert välbetänkt. Men själva formuleringen ger också uttryck åt, att ett tidigare falskt alternativ numera är övervunnet: antingen fenomen eller personer.

•

När vi nu slutligen taga upp de metodiska frågorna, sker detta i starkt medvetande om deras mycket stora principiella betydelse. Författaren, som icke i likhet med anmälaren kan mer eller mindre suveränt bestämma den ordning, som stoffet skall presenteras i, och spara de viktigaste spörsmålen till sist, redogör av naturliga skäl för metoden redan i det första kapitlet (s. 26 ff.). Metodfrågan har i takt med forskningens framsteg trätt i förgrunden inom religionspsykologien. Man har allt mer blivit medveten om vikten av att man vid en empirisk undersökning använder rätt metod. Med rätt metod menas då icke rätt och slätt den vetenskapligt sett säkraste utan den, som i det föreliggande fallet bör ges företräde med hänsyn till det, som skall undersökas. »Det vil dog ikke sige, at der har vist sig nogen som helst tilbøjelighed til at gøre spørgsmaalet om metoden til det, hvorom det drejer sig, saa at man hængiver sig til ørkesløse drøftelser og fortaber sig i noget ydre. Metoden er kun en tjener.» Men den empiriskt arbetande religionspsykologen kan icke komma undan förpliktelsen att göra räkenskap för, hur han begagnar sig av denna tjänare.

Detta så mycket mindre, som man icke kan anse, att metodfrågan på detta område ännu är så mycket mer än — en fråga.

Den roll, som metodologien spelar inom religionspsykologien, illustreras av några olika metodiska försök: utnyttjandet av självbiografiskt material (t. ex. William James; viktiga principiella synpunkter i G. W. Allport, *The Use of Personal Documents in Psychological Science*, New York 1942), användande av frågeschemata (G. A. Coe, E. D. Starbuck), muntliga frågor, muntligt eller skriftligt besvarade (A. Bolley), uppsatsskrivning (Anny och Gerhard Clostermann, Jan Gästrin, Göte Klingberg), utfyllnadsmetoden (G. Castiglioni), samtalsmetoden (J. Piaget). L. Witwicki har tillämpat samtalsmetoden så, att samtalen skett med en text såsom underlag (*La foi des éclairés*, Paris 1939). Detta har nu också Grønæk gjort; texten har utgjorts av betraktelser, som han själv skrivit. Här om heter det: »De fem benyttede tekster — i det kirkelige sprog: andagter — er skrevet ud fra et gennem præstelig erfaring indvundet kendskab til visse træk i alderdommens psykologi og skal tjene mere til at berede jordbunden for samtalerne end til at samle opmærksomheden om visse emner, af hvis fastholdelse det skulde afhænge, om undersøgelsen lykkes.» Ingen instruktion ges i fråga om sättet att uppfatta, bevara eller taga ställning till det, som lästs. Åhöraren är aldrig främmande för sådant som att prästen läser en betraktelse för honom eller henne. Det vetenskapliga forskningsmålet träder i bakgrunden och låter samvaron få prägeln av andaktsstund; detta förhållande gör, att förf. undviker termerna försöksledare och försöksperson. Efter uppläsningen får en liten paus uppstå, varvid den, som texten upplästs för, ges tillfälle att taga till orda. Har han

något att säga, avbryts han ej, även om det, som kommer fram, har ganska lös förbindelse med textens innehåll. Om han vid något tillfälle reagerar med ett »ja» eller dylikt, noteras detta, då det ger en vink om, vad som gör intryck på honom, eller vad han instämmer i. I avsikt att låta sådana inlägg få en informerande karaktär undviks vid läsningen en alltför hög grad av uttrycksfullhet. Till varje text fogas enkla frågor för att få samtalet att komma i gång. Innehållet i frågorna bestäms av den preliminära kunskapen om, vad som kan vara särskilt värt att få belyst i fråga om det religiösa i ålderdomen. Frågorna ha också betydelse ur en annan synpunkt: med tanke på att uppfattningsförmågan hos de gamla, vilkas religiösa upplevelser skola utforskas, kan vara nedsatt på grund av dålig hörsel eller försämrad reaktionsförmåga. Detta har gjort, att vissa av frågorna kunde tyckas ha fått en betänkligt suggestiv utformning, hur mycket man än försökt undvika detta. Till försvar anför förf., att utgångspunkten ju dock är en bestämd religionspsykologisk insikt om personer med hög ålder, och att det icke är svårt att avgöra, om en suggestiv påverkan förekommer. En avgjord viktig sak är, att samtalen refereras så noggrant som möjligt, eller att huvudinnehållet i varje fall återges så troget, att det icke kan vara tal om omtolkning. I sitt förut omnämnda experimentalspsykologiska arbete *Om Beskrivelsen af religiøse Oplevelser* har Grønæk lämnat stenografiska referat av försökspersonernas, uttalanden. Detta mera exakta tillvägagångssätt kunde helt naturligt icke tillämpas i den föreliggande undersökningen. Förf. frågar: »Hvad vilde en gammel mand eller kvinde have sagt, om jeg sad og nedstenograferede deres ord?» Fortsättningen låter läsaren ana några av de svårigheter, som måste övervinnas av den, som vill förena forskarens och själa-

sörjarens på olika sätt krävande och betydelsefulla gärning: »Desværre var det ogsaa i mange tilfælde umuligt af praktiske grunde at foretage nedskrivningen umiddelbart efter samtalen. Jeg maatte da nøjes med at notere enkelte stikord for at lette hukommelsen.»

På grund av den icke obetydliga roll, som texterna spela vid samtalen, skall en av dem här återgivas. Det består visserligen, såsom förf. framhåller, icke nödvändigtvis ett nära samband mellan dem och det genom samtalen vunna materialet. Undantag äro dock de inlägg eller de åtbörder och andra uttrycksrörelser, som göras, när den, som lyssnar, reagerar mitt under läsningen. Vi välja text III, som använts vid de samtal, ur vilkas protokoll vi förut citerat ett avsnitt.

»Fred efterlader jeg eder, min fred giver jeg eder.»

Johs. ev. 14, 27.

Menneskehjertet er uroligt og fredløst, og er det, fordi det er i syndens vold. Hvad trænger det saa meget til som til den Guds fred, Jesus ved sin Aand vil lægge ind deri?

Der er urolige tanker, som gang paa gang vender tilbage. Naar jeg sidder alene, lejrer de sig om mit sind. Men i Jesusnavnet er der fred for alle urolige tanker.

Der er saa meget, som jeg ikke kan forstaa. Saa meget af det, som har med Gud at gøre, kan jeg ikke forstaa. Tit grunder jeg derover. Jeg finder intet svar. Men naar jeg har Jesus som Frelser, og han vil hente mig hjem, saa har jeg nok. Saa har jeg fred.

Undertiden kan der af sig selv fremkomme en dejlig stilhed i sindet. Bølgerne lægger sig. De urolige tanker falder til hvile. Alt udenom mig forekommer mig fjernt og ligegyldigt, det, som mennesker trættes om, det, som verden er optaget af. Men denne stilhed er ikke det samme som Guds fred.

Guds fred – det er dette, at vi har det godt med Gud. Hver den, der i tro tyr hen under Jesu kors som en arm synder, har det

godt med Gud. Gud ser ikke paa ham som en fortabt synder, men som sit barn af naade.

Guds fred – det er dette, at Gud holder mig oppe, hvad der saa vil ske i fremtiden. Jeg bor under Guds vingers skygge, og dér, kun dér er livets lykke, Aandens barnehjem paa jord.

Saa kostelig en gave er Gudsfreden.

Bøn: Gem mig, o Gud, i den fred, som overgaar al forstand. Lad mig leve mit liv i din fred. Og lad mig dø deri. Amen.

Spørgsmaal:

1. Hvad er det indenfor den kristne tro eller i bibelen, som De har sværest ved at forstaa?

2. Hvorledes gaar det til, at urolige tanker forsvinder?

I protokollen över varje samtal anges (jfr de ovan gjorda protokollutdragen) kön (M, K), ålder (inom parentes), ordningsnummer, den förekommande texten (romersk siffra) och ev. den delfråga, som berörs (liten bokstav). – I förhållande till det insamlade stoffet är förf. på en gång kritisk och konstruktiv; han strävar alltid efter att i största möjliga utsträckning låta materialet självt tala. Hans rika erfarenhet och mogna omdöme hjälpa honom också att lyckas i detta uppsåt.

I vårt sammanhang bör uppmärksamhet ägnas ett par notiser av mera allmänt metodologiskt intresse. Grønbæk skriver (not 8 s. 97), att en sak under arbetets gång kommit att framstå mycket klar för honom: »at personlighedspsykologien delvis maa opstille sine egne begreber, uden at være bundet til de i den almindelige psykologi anvendte». Längre fram kommer Grønbæk in på samma problem och tillämpar då sin tes på en fråga, som endast skulle ha psykologihistoriskt intresse, därest den icke, såsom vi strax vilja påvisa, mer eller mindre omedvetet påverkade moderna teorier. »Den personlig-

hedspyskologiske behandlingsmaade lader sig ikke afpasse efter disse eller hine inddelinger af sjælelivet og da i hvert fald ikke efter den gamle tredeling, som, gaaende tilbage til *Kant*, blev den raadende helt op til vor tid: erkendelse, følelse af lyst og olyst og vilje» (s. 133).

Det principiella krav på den psykologiska teoribildningen, som det här är fråga om, kan med en term av von Boda kallas *teoretisk renhet* (på ungerska: *tisztaelvűség*), som av den nämnde författaren definieras som »genaueste Beachtung der dieser Wissenschaft innewohnenden und nur für sie eigentümlichen Betrachtungsweise». von Bodas utredning, *Zur Frage einer rein psychologischen Typenlehre*, återfinns i *Bericht über den XIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie* (1933), och huvudtesen är denna: »Die meisten Typeneinteilungen sind mangelhaft, da sie den Ansprüchen der theoretischen Reinheit nicht genügen.» Temat utvecklas först genom kritik av bl. a. Sprangers, St. Dékanys, Kretschmers och Ewalds typläror och därefter genom framställning av en medelst rent psykologiska synpunkter vunnen egen typklassifikation. von Boda understryker, att särskilt höga anspråk på teoretisk renhet måste ställas på de vetenskaper, som ännu äro unga och outvecklade; så skulle särskilt vara fallet med den disciplin, som von Boda ägnar sin framställning.

Att von Boda gjort ett riktigt och viktigt påpekande, blir man övertygad om genom att iakttaga — och det alltså även hos Grønæk — hur just sådana relativt unga vetenskaper som psykologi och sociologi, och särskilt kanske de här utarbetade typologierna, reagera för problemet om teoretisk renhet. Man kan hänvisa till, hur Carl-Martin Edsman påtalar, att »märkvärdiga vrågbilder av historien uppkomma . . ., när profansociologiska kategorier tillämpas på det religiösa ske-

endet, vare sig detta göres av modejäktade teologer eller ambitiösa sociologer» (NTU, III, sp. 307).

Samma krav, som Grønæk formulerat på s. 97 i *Det religiøse i alderdommen*, att *personlighetspsykologien* delvis måste uppställa egna begrepp och icke helt kan inskränka sig till att övertaga den allmänna psykologiens, har Gruehn rest av omtanke om *religionspsykologiens* renhet: »Bei der Aufstellung religiöser Typen ist stets von der Eigenart der Frömmigkeit auszugehen, nicht von Merkmalen, die ausserhalb der Frömmigkeit liegen. Sonst gelangen wir zu keiner religionspsychologischen Typologie.» Gruehn tillägger: »Sicher ist es interessant und lehrreich, neben den rein religiösen Merkmalen auch die anderen, nicht religiösen zu beachten: etwa die Besonderheit des Willens, des Gefühlslebens usw. Doch liegt hier stets die Gefahr vor, dass diese Nebenmomente zu ungunsten der religiösen Merkmale überschätzt werden» (*Frömmigkeit der Gegenwart*, s. 416).

Redan för ett halvsekel sedan framförde Stern kravet, att den psykologiska typläran såsom den *differentiella psykologiens* föremål skulle bearbetas med egna metoder och synpunkter. Tidigare hade man trott sig ha tillräckliga förutsättningar för typbildning i allmänpsykologiska teorier och analyser (*Differentielle Psychologie*, s. 190).

Kompletterar man sammanställningen av de nämnda principuttalandena, som kommit till oberoende av varandra och från skilda utgångspunkter, med ett nyligen gjort svenskt påpekande, som också bringar i åtanke nödvändigheten av teoretisk renhet, torde vikten av Grønæks metodologiska anmärkning framstå tydligt nog. G. E. Nyman skriver i *Variations in personality* (Lund 1956): »There is, however, reason to consider the possibility that intuitive approaches, as well as the

interpretation of statistical relations in terms of psychologically meaningful factors, have in many cases been influenced by traditional pre-scientific and literary type-concepts.»

Ännu en sak torde emellertid vara värd att understryka, innan vi lämna begreppet teoretisk renhet. Långt innan anmälaren hos den ene efter den andre av de citerade auktorerna mötte det ifrågasvarande metodiska kravet i fråga om typbildningen, hade hos honom den övertygelsen vuxit sig allt starkare, att många *idéhistoriska typer* tillkommit genom att de s. a. s. kalkerats över föreliggande populärpsykologiska typschemata. Denna recension erbjuder naturligtvis icke förutsättningarna för att påvisa detta, men det har fallit sig naturligt att låta också den nämnda omständigheten belysa Grønbæks erinran om nödvändigheten av en egen begreppsbyggnad för den fortsatta personlighetspsykologiska forskningen.

*

Vi framhöllo tidigare, hur läsaren av Grønbæks bok icke kan undgå att förnimma några av de svårigheter, vilka måste övervinnas av den, som vill förena forskarens och själasörjarens gärning. Man fylls av beundran inför den prestation, som förf. lyckats utföra *trots* en krävande insats i det praktiska livets och kyrkans tjänst. Vad man allra helst vill peka på, är dock den motsatta sidan av saken. Just *tack vare* sin prästerliga insats har förf. förmått lägga den solidast tänkbara grund för vetenskapen på ett område, som förut varit praktiskt taget utforskad terräng. Arbetet har — för att använda förf:s egna ord — skett »ikke ud fra skrivebordsovervejelser, men ud fra et ved præstegeringen indvundet kendskab til det religiøse i den høje alder» (s. 77; jfr 73 och 106). Icke blott i Skandinavien skall Det

religiøse i alderdommen verka inspirerande och vägledande utan, sedan den tyska översättningen utkommit, i allt vidare kretsar. Förf. tillönskas varmt fortsätta möjligheter att verka såsom psykolog och teolog.

BENKT-ERIK BENKTSON

HANS-CHRISTOPH SCHMIDT-LAUBER: *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti. Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie.* 236 sid. Johannes Stauda Verlag, Kassel, 1957. Pris DM 22: —.

Föreliggande arbete är en doktorsavhandling från Heidelberg, som säkerligen kommer att röna uppmärksamhet även utanför landets gränser. Förf. har nämligen ställt såsom sin uppgift att pröva frågan om den lutherska reformationen i sin liturgiska formgestaltning verkligen avvikit så radikalt från det medeltida arvet som man i allmänhet brukar mena. Undersökningen utföres på en bestämd punkt, nämligen på den gestalt nattvardsliturgien fått i den lutherska reformationen.

Förf. utgår ifrån övertygelsen, att nattvardsmässan är en enhetlig eukaristisk böneakt, som i kyrkans liturgi utvecklar sig med ledning av verba testamenti. Arbetets metod är systematisk-formhistorisk, dvs. den förknippar det dogmatiska arbetet med det liturgiska. Förf. hade som lärare forskare som är kända företrädare av denna metod (Peter Brunner och Wilhelm Hahn från Heidelberg samt Archdeacon Cobham från Durham). Avhandlingen visar inte obetydliga influenser från denna skolning och inte minst från den anglikanska liturgiska forskningen.

Arbetets första del ägnas åt en analys av den i de lutherska liturgiska ordning-

arna använda textgestalten av instiftelseorden (s. 15–19). Genom en jämförelse med de nytestamentliga texterna (s. 19–26) finner förf., att lutherdomen här troget skapat en liturgisk text, som tar hänsyn till de olika varianterna i NT. Redan däri avspelas en skillnad mot den romerska mässkanons text, som dessutom också är klädd i bödens i stället för den bibliska berättelsens form (s. 26–32). Viktig är också förf:s observation, att den lutherska reformationen vid utgestaltningen av instiftelseordens liturgiska text (som således icke är en ordagrann variant av någon text i NT) »aus einer theologischen Notwendigkeit heraus die gesamte liturgische Tradition verlässt, um sich allein am apostolischen Kerygma auszurichten» (s. 33).

Innehållet i verba testamenti är ämnet för första delens andra kap. I denna exegetiska del (s. 34–77) finner läsaren huvudsakligen ett referat av moderna exegeters arbeten. Även för ett sådant kan man ju vara tacksam, då de hithörande studierna varit synnerligen rika på sistone. Nu är emellertid detta referat inte utan sina bestämde poänger, som blir viktiga för förf:s fortsatta tankegång. De viktigaste är, att förf. (1) fattar kyrkans heliga måltid såsom eukaristi, dvs. tacksägelse för såväl skapelsens som frälsningens gåvor i Kristus (»tackade» i instiftelsen); (2) tolkar den av Herren påbjudna åminnelsen (anamnesen) i ljuset av repraesentatio-tankens (i anslutning till P. Brunner); (3) hävdar att Herrens »gören detta» icke kan inskränkas till recitationen av instiftelseorden utan innefattar hela den eukaristiska handlingen; (4) ser en enhet mellan actio ecclesiae och actio Christi.

I dessa tyngdpunkter i tolkningen speglas emellertid ingalunda enbart »exegetiska» insikter. Här fälles redan systematiska avgöranden, som dock framställs med exegesens auktoritet i fortsättningen. Särskilt gäller detta eukaristmotivets en-

samrådande ställning, (som dock kombineras med anamnesen), som naturligtvis medför en del överdriven kritik i arbetets fortsatta gång, då t. ex. den lutherska liturgin mera återspeglar *communio*-motivet, som förf. dock ger mycket litet utrymme åt. Det som ovan under punkt (4) anförts, har nämligen inget att göra med detta, även om *actio ecclesiae* får en tolkning utifrån det allmänna prästadömet tanke. Mest skeptisk är rec. dock mot repraesentatio-tankens okritiska bruk i exegesen. Då emellertid min kritik dels betr. denna tankes ursprung (hänvisningen till Rudolf Otto både hos förf. s. 72 och hos Peter Brunner är nämligen något vilseledande i sammanhanget!) dels betr. dess teologiska innebörd har anförts i andra sammanhang, kan det räcka med detta påpekande. Där emot kan rec. instämma i förf:s exeges av »gören detta» (se ovan punkt 3) med dess liturgiska konsekvenser, dock med viss modifikation, som nedan skall utföras.

Arbetets andra del sysslar med den lutherska reformationens liturgiska arv (s. 79–124). Med rätta hävdar förf., att Luthers gudstjänstordningar (som dock noggrannare borde skiljas från hans »Grundlegung der Liturgik» än förf. gör på s. 89) lägger tonvikten på verba testamenti och *communio*. Han upprepar dock det gamla påståendet, att för Luther »ein eigentlich liturgisches Interesse über dem systematisch-grundsätzlichen abgeht» (92). I anslutning till Th. Knolle skildras verba testamenti:s betydelse som *Einsetzungsworte*, *Vollzugsworte* och *Verkündigungsworte* såväl hos Luther som i de lutherska bekännelseskriterierna.

Förf:s slutsats tilldrar sig största intresse. Enligt denna är kärnan i reformationens lutherska liturgik instiftelseordens primat vid nattvardsliturgin, som således icke behöver bli en »Entfaltung der verba testamenti» utan tillsammans med *distributio* redan i sig själv är mässan (102 f.).

Även om Luther i sina tankar om instiftelseordens innebörd synes enl. förf. beröra alla väsentliga exegetiska insikter, låter han dem stå vid sidan av varandra utan särskild liturgisk sammanknytning. »Grundsätzlich ist damit eine liturgische Entfaltung in der Messe nicht ausgeschlossen, sondern durchaus möglich und eingeschlossen. Aber sie ist in der lutherischen Liturgik niemals iure divino gefordert wie die Rezitation der verba testamenti» (108). En naturlig konsekvens av denna i och för sig rätta men av förf. med en underton av beklagande framställda sats blir påståendet om den bristande liturgiska skapande förmågan i lutherdomen: »es hat sich im Laufe der lutherischen Liturgiegeschichte als sehr folgeschwer erwiesen, dass die Reformation nicht eine einzige Messordnung von Dauer hervorgebracht hat, und dass der consensus doctrinae nicht mit einer ebenso bestimmten Übereinstimmung in dem gottesdienstlichen Leben verbunden wurde und noch wird» (s. 111). Detta omdöme består även efter genomgången av de lutherska liturgierna för reformationstidevarvet (bland vilka förf. också ingående sysslar med Johan III:s svenska liturgi).

Förf:s kritik kommer i arbetets tredje del (»Die lutherische Liturgie als Entfaltung der Verba Testamenti?») ytterligare att preciseras och även skärpas (s. 125–209). I de gammalkyrkliga liturgierna inbäddas verba testamenti i den stora eukaristiska bönen. Instiftelsen tillvaratages således inte genom berättelsen härom utan genom tacksägelsen för den treeniga Gudens verk. Gentemot detta ser förf. i den västerländska utvecklingen en avvikelse, i det att konsekrationen fixeras till ett moment: recitationen av instiftelseorden. Sedan det femte århundradet skiljer sig således Västerlandet från de österländska liturgierna, där hela den eukaristiska bönen gäller såsom välsignelseakt över brödet och vinet. Förf. be-

klagar att Luther, som genom sin nattvardslära gick tillbaka till NT och gamla kyrkan, inte var i stånd att lösgöra sig från denna »romerska» betraktelse. »So ging die lutherische Liturgik paradoxerweise den Weg Roms liturgisch zu Ende» (146). Just av denna anledning ägnar förf. en längre utredning åt epiklesen, eftersom den tillsammans med anamnesen (som av Luther omtolkades till förkunnelse) saknas i de lutherska liturgierna.

Även om den allmänna kyrkobörens återupprättelse, dess lösgörande från anknytningar till den romerska offertanken, av förf. betecknas såsom en verklig reformatio, återstår för honom förlusten av den eukaristiska bönehandlingen såsom den avgörande bristen i den lutherska liturgien.

Förf:s avhandling berör utan tvekan den ömma(ste?) punkten i den lutherska liturgiens historia. Hans kritik verkar ibland alltför kategorisk, även om den är buren av en lojalitet mot den lutherska teologiens insikter. Just därför är avhandlingens synpunkter värda att ta upp till diskussion. En sådan skulle naturligtvis spränga ramen för en recension. Här kan endast några påpekanden göras för fortsatt tänkande.

1. För den historiska värderingen av den lutherska reformationen är det av synnerligen stor vikt, att våra kunskaper om den österländska liturgiens historia är helt andra i dag än vid reformationstiden. Luther och även hans medarbetare arbetade med det »romerska» liturgiska arvet med Skriften såsom rättesnöre.

2. Luthers åtskiljande av verba testamenti och bönerna är också betingad av denna norm. Det bör dock framhållas, att L:s och den lutherska reformationens avgörande för instiftelseordens konsekreterande betydelse icke har med den liturgiska formgestaltningen i sin helhet att göra. Den uteslutes ingalunda. Dock inskränkes den såtillvida att den inte kan

räkna med gudomlig auktoritet — hur »bibliska» de många liturgiska elementen än kan vara! Reformationen hade här — trots förf:s kritik — fällt ett riktigt avgörande. Att församlingen skall tacka vid nattvardens firande är ett bibliskt krav men *hur* tacksägelsen skall utformas (i den stora eukaristiska börens eller i lovsångens etc. form) därom tiger Bibeln — och i dess spår även den lutherska liturghistorien.

3. Att lutherdomen icke frambringat en normativ liturgisk ordning är ingalunda att beklaga. (För övrigt blev Luthers Deutsche Messe tämligen avgörande för den följande utvecklingen — mot Luthers vilja.) Ty motviljan var principiell. Varken på etikens eller på liturgikens område kunde evangeliet sammankopplas med en gestalt som hade samma kvalitet som Kristi ord. »Gören detta» innebär gestaltningens frihet ut ur instiftelsens rikedom. För att kunna erkänna denna distinktions betydelse kräves dock ett åtskiljande mellan det som är lag och det som är evangelium. Då detta icke göres av förf. i föreliggande avhandling, kommer också krav att ställas, som går just emot den lutherska liturgikens grundprincip. Här är forskningen redan mera klarsynt (alltsedan Fendt varnade för den nya »Sachwerdung»). I ett sådant krav ligger också ett påtagligt angelikanskt inflytande i avhandlingen.

4. Dock måste man ge förf. rätt i hans kritik av att eukaristin kommit till korta i den lutherska nattvardsliturgien. Man kan möjligtvis förklara detta därigenom, att Luther liksom reformationsliturgikerna menade sig tillvarata detta moment i andra liturgiska element, huvudsakligen ur det gamla ordinariet i den romerska mässan. Härtill anknöt ju även lutherdomens koraldiktning, som förf. själv räknar till de dyraste klenoderna, som reformationen skapat i nattvardsliturgien. Någon »Entfaltung der Verba Testamenti» i den eukaristiska liturgien blev det inte

av. Under föregående punkt har vi sett den avgörande orsaken härtill. Har man så först förstått historien och accepterat dess teologiska bärkraft, som inte utesluter det skapande liturgiska arbetet, kan man sedan ta itu med nutida liturgiska uppgifter.

5. Man kan inte fränkänna reformationen förtjänsten av att ha undanröjt främmande element från den romerska nattvardsliturgien. Först mot denna bakgrund kan det nya börja. Luther har själv menat, att andra skall komma, som kan ta upp arbetet. De kom inte. Så blev även den lutherska liturghistorien en stagnation, ibland t. o. m. ett förfall, som dock endast återspeglade *teologiens* urspårning. Men har inte den liturgiska utvecklingen i hela Västerlandet i stort sett stått stilla sedan reformationen (Rom inbegripet ända sedan Tridentinums reformer på området!)? Först i vårt århundrade har (visserligen mot bakgrunden av enskilda föregångare under 1800-talet) en ny liturgisk utveckling på allvar kommit igång. Den ekumeniska situationen har här kommit som ett berikande moment. Därför kommer vi att i dag stå mera öppna för förslag, som kommer även från Österns rika liturgiska arv. Där söker förf. själv lösningen, näml. i den gammalkyrkligenheten mellan Öst och Väst. Härför är dock endast reformationens kyrka öppen nog. Det är också hennes förtjänst att denna öppenhet skapats. Därför kan slutordet över reformationens liturgiska bidrag knappast bli en skuldlista. I stället skall det uppskattas och bearbetas. Har inte t. o. m. de romerska liturgiska rörelserna i nutiden tagit upp vissa väsentliga reformatoriska krav? Dit hör frågan om församlingens *kommunion*. Vore det över huvud möjligt att tala om verklig *eukaristi* utan reformationens ingripande?

Sammanfattningsvis kan man fastställa att förf:s arbete är ett synnerligen viktigt inlägg i en aktuell liturgisk diskussion,

som har djupa dogmatiska dimensioner. Avhandlingens förtjänst är att i samlad form ha framställt en liturgisk grundfråga, som har varit levande här och där. Förf:s största förtjänst är den skicklighet, varmed ett aktuellt teologiskt problem presenteras på ett levande och skarpsynt sätt. Avhandlingens fråga kommer dock med all sannolikhet att framkalla många olika svar.

Vilmos Vajta

JOACHIM BECKMANN: *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes. XII + 316 sid. Bertelsmann Verlag Gütersloh, 1956. Pris DM. 25:—.*

I detta arbete föreligger en välkommen samling liturgiska ordningar och eukaristiska böner, som härmed göres lättillgängliga såväl för den teologiska undervisningen som för forskaren, som vill ha en handupplaga av vissa väsentliga liturgiska källor. Samlingen är färdigställd av den särskilt för arbetet med den för Rheinland-Westfalen färdigställda kyrkohandboken kände tyske liturgikern, numera presidenten i samma kyrka, J. Beckmann.

Han begränsar materialet till mässordningen. Bland de gammalkyrkliga källorna finner vi hithörande partier från 1 Clemensbrevet, Didache, Justinus Martyrs Apologi, Hippolytus' Traditio apostolica och papyrusfragmenten från Dér-Balyzeh. Av Serapions Euchologion är den stora nattvardsbönen upptagen liksom nattvardsordningen enligt den femte mystagogiska katekesen av Cyrillus från Jerusalem. Den klementinska liturgiens fullständiga text (ur de apostoliska konstitutionerna) och Chrysostomus-liturgien avslutar det grekiska materialet.

För den västerländsk-latinska traditionen finnes representativa urkunder för den gallikanska, mozarabiska och den romerska mässans utveckling till dess slut-

giltiga form i det av tridentinska konciliet fastställda Missale Romanum. Från reformationstiden finner vi Luthers Formula Missae och Deutsche Messe, Bugenhagens kyrkoordning för Braunschweig (1528) och kyrkoordningen för Brandenburg-Nürnberg (1533). Utom Zwinglis och Calvins nattvardsordningar föreligger den anglikanska mässordningen enligt Common Prayer Books två olika utgåvor (1549 och 1662). 1900-talets tyska liturgiska restauration representeras av de preussiska, bayerska och hannoverska gudstjänstordningarna.

Urvalet av de liturgiska texterna är således fylligare än hos Clemen, Quellenbuch zur praktischen Theologie I. (1910) och visar likheter med U. Altmanns Hilfsbuch särskilt i fråga om det gammalkyrkliga materialet. Det förekommer dock utslutande liturgiska formulär och inga dogmatiska utläggningar av nattvarden (såsom fallet är med de båda ovannämnda samlingarna).

Samlingen hjuder genomgående på originaltexten, som dock översattes till tyska, när det gäller de grekiska och franska dokumenten. Den tyska översättningen följer nära den text, som R. Storf ger av de grekiska liturgierna (Bibliothek der Kirchenväter) och U. Altmann av de övriga (i Hilfsbuch zur Geschichte des christlichen Kultus). När det gäller uppställningen, så hade dock ett parallelltryck av originaltexterna och översättningen varit mera praktiskt.

Hur mycket man än gläder sig över detta nya hjälpmedel vid liturgiska studier, kommer dock samtidigt den nordiske läsaren (och varför inte även andra?) att sakna representativt nordiskt material. Måhända skall boken huvudsakligen tjäna den tyska teologiska undervisningen. Men har man inte även där på sistone glädjande nog upptäckt det rika liturgiska arvet från Norden (se t. ex. Leitura,

Fendts Einführung)? Utgivaren själv skulle säkert bejaka detta. (Kanske kunde en ny upplaga upptaga även sådant material.) För den liturgiska forskningen i Norden borde dock detta faktum göra behovet av en *nordisk* samling klart. Ty även de viktigaste texterna står sällan till utomnordiska forskares förfogande och om så skulle vara fallet, saknas de språkliga kunskaperna att kunna tolka dem. En nordisk dokumentsamling med nödvändig översättning av texterna skulle säkerligen välkomnas av den internationella forskningen.

Vilmos Vajta

N. H. TUR-SINAI: *The Book of Job. A New Commentary. Jerusalem 1957. (LXXVI + 588 sid.)*

Jobs bok är väl rent språkligt sett den allra svåraste inom G. T. Samtidigt är den genom sin gåtfullhet i många avseenden på ett särskilt sätt fascinerande. Formligen bergtagen av Jobs bok har den lärde professor Tur-Sinai vid Jerusalems universitet varit alltsedan sina första studieår. Redan år 1910 höll han en föreläsningsserie över denna bibelbok vid Wiens universitet. Han utgav sedan ett arbete om Job på tyska år 1920. De många problemen i samband med Jobs bok gävo honom dock ingen ro, utan han upptog dem om och om igen till förnyad behandling. År 1954 utgav Tur-Sinai en ny stor bok om Job på nyhebreiska. Men alltså arbetade han vidare, och slutligen utkom år 1957 en jättestor kommentar till Jobs bok på engelska — en omarbetning och utvidgning av det tidigare hebreiska arbetet. Det är denna engelska kommentar som här skall beröras.

Tur-Sinai besitter en enorm lärdom i fråga om såväl hebreiska som övriga semitiska språk och äger även en sällsynt kombinationsförmåga. Med suverän skick-

lighet kan han belysa och tolka svåra ord i den hebreiska texten medels ordstammar eller -betydelser från grannspråken. I en mängd fall äro hans nytolkningar slående. Med sitt suveräna filologiska handlag erinrar Tur-Sinai icke så litet om vår egen H. S. Nyberg — en sammanställning som bör vara smickrande för båda parter. — Vad man möjligen skulle kunna kritisera hos Tur-Sinai är en långt gående tendens att gå egna vägar. Endast undantagsvis nämner han andra forskares namn. Han säger sig visserligen i förordet ha lärt av andra, men han låter sällan förstå på vilka punkter.

I ett stort inledningskapitel behandlar förf. först *språket* i Jobs-boken. Med många nya argument påvisas, att texten till väsentlig del måste förstås som en översättning från ett *aramaiskt* original, som bör ha tillkommit under 500-talet f. Kr. Det kan förmodas, att den arameiska texten författats av en jude i Babylonien under exilens tid, på basis av en gammal judisk legend. Några generationer senare tycks så detta verk ha överförts till Palestina, där behovet uppstått att översätta det till hebreiska. Elihu-avsnittet, kap. 32–37, utgör dock ett yngre tillägg till boken. Elihu står utanför kretsen av de tre vännerna och hans tal besvaras aldrig av Job. Även rent språkligt skiljer sig detta parti från boken i övrigt. Det är icke översatt från arameiska men väl skrivet på en med arameiska inslag uppblandad hebreiska. Författaren till Elihu-kapiteln synes ha levat i Palestina, icke i Babylonien, och kan sägas vara en andlig son till profeten Hesekiel.

Själva texttraditionen har naturligt nog icke varit helt tillfredsställande. Många misstag ha gjorts av avskrivarna. Hur en biblisk text kan förvanskas påvisas med instruktiva exempel från sådana textpartier som föreligga i dubbel version, såsom Ps. 14/53, Ps. 31/71. — Jobs-bokens redi-

gering har tyvärr utförts tämligen illa. Vissa partier i vännernas tal synas rätteligen höra till Jobs egen argumentering. Sannolikt ha de tre vännerna ursprungligen hållit endast ett tal var, som besvarats av Job, varpå till sist Gud själv tagit till orda.

Till större delen utgöres Tur-Sinajs stora bok av en fortlöpande kommentar till själva texten. Här skola endast enstaka ställen av särskilt intresse beröras.

På åtskilliga ställen finner förf. att ett arameiskt ord i förlagan blivit missförstått av översättaren. I vår bibelöversättning lyder sålunda 6: 4: »Ty den Allsmäktiges *pilar* hava träffat mig ...» T. översätter: »Ty *uppenbarelser* från den Allsmäktige äro hos mig ...» Textens *chizzé* beror på missförstånd av den arameiska förlagan. — I 15: 34 har vår översättning ordet *mutor*. T. finner häri ett missförstånd och översätter: »eld skall förtära de *otrognas* hyddor».

Av speciellt intresse är T:s behandling av 19: 23—26. Stället, som är väl bekant från begravningsmässan, lyder i vår översättning: »Ack att mina ord skreves upp, ack att de bleve upptecknade i en bok, ja, bleve med ett stift av järn och med bly för evig tid inpräglade i klippan! Dock, jag vet att min förlossare lever, och att han till slut skall stå fram över stoftet. Och sedan min sargade hud är borta, skall jag, fri från mitt kött, få skåda Gud.» Enligt T. är det i v. 24 icke fråga om ett *stift* av järn eller bly utan om en skrivtavla. Han översätter sedan v. 25 f.: »Men jag för min del skulle vilja lära känna min försvarare medan jag ännu lever. Men den som kommer efteråt kommer att stå vid mitt stoft. Efter min kropp (= efter min död) må de förintä den (nämligen den monumentala inskriptionstavlan på klippan från v. 23 f.). Ut ur mitt kött (= medan jag ännu lever) vill jag se Gud.» Texten ger sålunda ingalunda uttryck för

visshet om uppståndelse och evigt liv utan för Jobs otålighet: han kräver att nu, här i livet, få sin rättvisa.

I 22: 15: »Vill du då hålla dig på forntidens väg» menar T. att textens *’ölām* bör vokaliseras *’awwālām* och översätter: »Har du iakttagit de ondskefullas väg?» — Till 36: 31 framhåller T., att stammen *’nkāl* förutom »äta», »mat» även kan betyda »skria», »skri». Detta gäller även Hes. 18: 6, 11, 15 och 22: 9, där det är fråga om att folket skriar till bergen, nämligen för att framkalla åska. — Till 38: 6 anmärkes, att uttrycket »hörsten» egentligen betyder slutsten. Så även i Ps. 118: 22 och Jer. 51: 26.

38: 33 lyder: »Känner du till de stadgar som äro inskrivna på himmelen, och har du satt dess skrift på jorden?» Härtill anmärker T. att skriften på himmelen, d. v. s. månen och stjärnorna, enligt judisk tro var den gudomliga lagen, som Mose hämtade ned från skyn. Ps. 19 visar, att det är Guds lag som himlarna »förkunna». Även babylonierna hade föreställningar om en gudomlig himmelskrift.

40: 15 ff. handlar om »Behemot». Vanligen tolkas detta begrepp som ett slags idealiserad flodhäst. Detaljerna i beskrivningen stämma emellertid illa härtill. I själva verket avser *b’hēmōth* här som eljes helt enkelt de djur som skapats av Gud. Men från och med v. 16 talas om ett bestämt djur, ett mytologiskt väsen, som säges vara »den första av Guds vägar» (v. 19). Vilket är då detta djur? Svar: Leviathan! Detta mytologiska djur tänktes som Guds vapendragare vid skapelsekampen. Det gjorde emellertid sedermera uppror mot Gud och blev därför besegrat och dödat av honom. Det är identiskt med Rahab, havets furste. Skildringen hos Job stammar från något gammalt skapelse-epos, besläktat med vad vi känna till från Babylonien. — V. 19 översattes av T. så: »Han (Leviathan) var den första

av Guds vägar, vilken skapade honom för att han måtte hålla hans svärd.» I nästa vers omtalas att Leviathan lekte med markens djur. Detta svarar mot Ps. 104: 26: »Leviathan, som du har skapat till att roa dig med honom.» Jfr även Ordspr. 8: 22–31. — Även Job 41: 1–4 blir begripligare om man här räknar med Leviathan, icke något reellt djur.

I sin kommentar meddelar T. också i förbigående tolkningar till en mängd andra bibelställen. Några sådana skola här refereras. — I Job 12: 8 förekommer ett ord som T. i st. f. *ūrāz* (jord) vill läsa *ārāz* och översätta med småkryp. Detta ord vill T. finna även Gen. 1: 26: »Och må de råda över fiskarna i havet och över fåglarna i luften och över boskapsdjuren och över alla småkryp (i st. f. över hela jorden) och över alla kräldjur som röra sig på jorden.» — Jes. 8: 16 bör översättas: »Bind ihop vittnesbördet, försegla profetian över remmarna» (i st. f. över lärjungarna). Det är här fråga om ett dokument som rullades ihop och bands samman medels remmar, över vilka ett sigill anbragtes. Därmed var dokumentet effektivt förseglat. Samma sak föreligger i Job 14: 17, där T. översätter: »Min överträdelse är förseglad i en hophunden dokumentrulle, och du sätter sigillstämpeln över min synd.» — Jes. 41: 14 lyder i vår Bibel: »Så frukta nu icke du mask Jakob, du Israels lilla hop.» I st. f. grundtextens *m'thē jīsrū'ēl* förordar T. att med tillfogande av en bokstav läsa *rimm'ūthī jīsrū'ēl*, »min mask Israel», varigenom man erhåller en fullkomlig parallellism mellan de båda versleden. Samma synonympar möter i Job 35: 6. — Hos. 8: 1 lyder i vår Bibel: »Sätt basunen för din mun! Såsom en örn kommer fienden över Herrens hus.» T. översätter: »Sätt basunen för din mun såsom en härold! Fienden kommer över Herrens hus.» — I Hos. 8: 6 står: »Från Israel har ju kalven kom-

mit ...» I st. f. *mī-jīsrū'ēl* läser T. *mī schōr-ēl*, alltså »Vem är Schor-El», d. v. s. Guds-Tjuren, kalvguden. Samma benämning är känd från Ugarit-texterna under formen *t'rīl*. T. har alltså här upptäckt ett nytt gudsnamn, alldeles som H. S. Nyberg upptäckt guden 'Al i Hoseaboken!

I Mika 5: 5 vill T. i st. f. *schālōm* läsa *schillōm* och översätta: »Detta skall bli va vedergällningen mot Syrien ...» (i st. f.: »Och tryggheten skall vara sådan ...»). — I Mi. 6: 7 förordar T. med J. N. Epstein att i st. f. *nāchālē* = strömmar (av olja) läsa *pāchālē* = (gödda) getabockar — en uppenbar förbättring.

Till Ps. 2: 7 ger T. en djärv tolkning. I vår Bibel lyder stället: »Jag vill förtälja om vad beslutet är ...» I st. f. *chōq* vill T. läsa *chēq* = påse, här i betydelsen *scrotum*, samt vokalisera verbformen på annat sätt. Han översätter: »Jag var insamlad i Jahves *scrotum*. Han sade till mig: du är min son ...» Det är sålunda fråga om ett drastiskt uttryck för guds-sonskapet. Denna tolkning synes väl värd beaktande.

Slutligen må Ordspr. 30: 1 nämnas. Texten lyder i vår Bibel: »Detta är Agurs, Jakes sons, ord.» T. vill läsa *d'bārāj āgōr*, *bīn jāqach* och översätter: »Samla mina ord, besinna undervisningen!» — en tolkning som synes innebära en avsevärd vinst.

Tur-Sinairs omfattande Job-kommentar är, såsom de givna smakproven kanske visat, i högsta grad stimulerande att läsa. Så vitt anmeldaren kan bedöma är denna bok ett verkligt mästarprov. Kanske komma fackmännen icke att på alla punkter godtaga Tur-Sinairs tolkningar, men säkert har han givit ett ytterst viktigt bidrag till förståelsen av Jobs bok.

HARALD SAHLIN

WALTHER VÖLKER: *Gregor von Nyssa als Mystiker*. Franz Steiner Verlag GMBH Wiesbaden 1955.

När Völker år 1952 avslutade sin triologi om den alexandrina mystiken,¹ utlovade han en fortsättning om Gregorius av Nyssa och Areopagiten för att ingående visa hur trådarna från Alexandria löper vidare hos dessa båda.

V. har ett varmt hjärta för mystiken, men man undrar ibland vad det är han menar med detta ord. I inledningen till den nya boken kan man hitta ett ställe som visar på ett ungefär vad begreppet innehåller. Han talar där om hur ansatserna från en äldre tid utvecklades till en större mångfald: askesen och mystiken får en ständigt växande rikedom och en överflödande skatt av fromma erfarenheter och ett hemligt, fördolt liv i Gud och Kristus. Målet är uppstigande till att skåda Gud, och allt som sker, genom Guds verk eller människans egna ansträngningar, för att nå detta mål, för med sig de nämnda erfarenheterna.

Boken är disponerad efter samma schema som Clemensboken med två stora huvudavsnitt: Die Sünde und ihre Bekämpfung samt »Die Gnosis». Mellan dessa kommer två mindre: Der Kampf gegen die $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ und die Stellung zur Welt samt Der allmähliche Aufstieg zur Vollkommenheit. Efter kapitlet om Gnosis kommer »Das tätige Leben».

Under den första rubriken behandlas ontologien, gudsbilden, Kristi verk och människouppfattningen. Det kunde synas som om dessa ting vore värda var sitt eget kapitel, men författarens avsikt är att visa hur man inte kan förstå syndens väsen och kampen mot den utan att först ha satt sig in i de nämnda förutsättningarna.

I ontologien märker man hur G. arbe-

tar med en spänning mellan hellenistisk och kristen världsuppfattning. Världen består av två skilda delar, som benämns med olika namn ur platonsk terminologi men också kallas skapad och icke skapad natur. V. betonar dock att termerna icke helt ersätter varandra.

Såsom sinnlig varelse är människan helt bunden vid Aristoteles' kategorier för att fatta världen. Men eftersom det finns en enhet mellan sinnevärlden och den förnuftiga världen, så är människan ej absolut utesluten från gudskunskapen, ty det finns en analogi mellan det högre och det lägre. Men även denna analogi är otillräcklig, och det är Skriften som gör gudskunskapen möjlig. För G. är f. ö. intresset för den »förnuftiga» världen ej så mycket ontologiskt som etiskt betingat: änglarna är förebilder för den sanne gnostikern.

I kristologien påpekar V. som väntat att beroendet av alexandrinerna är mycket starkt, men det finns en klar skillnad: subordinatianismen är borta. Det betyder i fråga om mystiken att det inte finns någon »Guds-mystik» som välver sig över »Kristus-mystiken», utan Kristus-mystiken är på samma gång Guds-mystik. På en viktig punkt märker man alltså betydelsen av treenighetsläran.

Frågan om förhållandet mellan kristendom och grekisk filosofi löper också i denna bok som en röd tråd. Men när det gäller Clemens måste författaren gång på gång argumentera med »Clemens ist ein Christ» för att bevisa att han tänker kristet med alla sina hellenistiska termer. Sådana argument är obehövliga när det gäller G. Visserligen vimlar även hans skrifter av filosofiska termer, men antingen ger han dessa ett klart kristet innehåll eller också visar han deras otillräcklighet genom att ersätta dem med nya, bibliskt präglade uttryck.

I opposition mot Nygren framhålles att även *eros* får ett kristet innehåll. Det är

¹ Se STK 1954 s. 130 ff.

eros som omformas efter agape och inte tvärtom. Helt naturligt måste författaren också bedöma det hos G. ofta omtalade uppåtstigandet på ett annat sätt än Nygren, även om han på denna punkt icke ger sig i diskussion.

Huvudintrycket av boken blir att Gregorius ännu mer framstår som en av den grekiska kristenhetens ädlaste teologer, en som använt det bästa i den alexandriska traditionen men låtit denna renas av en varmhjärtad och levande ortodoxi.

Den största bristen och kanske samtidigt den stora styrkan i V:s framställning kommer fram i behandlingen av synergismen. Styrkan är att han söker göra rättvisa åt den synergism som är självklar i så gott som all grekisk teologi och låter läsaren förstå att den inte bör fattas som semipelagianism. Svagheten är den att det blir alltför självklart att det förhåller sig så och att läsaren sålunda inte får mer än på känn hur det är. Detta sätt att skriva är på något vis betecknande för hela framställningen: ett rikt stoff redovisas, många analyser görs, men helhetsbilden liknar mera en skön mosaik, vars innehåll så småningom avslöjar sig, än någon strängt logiskt genomförd tankebyggnad.

OLOF ANDRÉN

T. F. TORRANCE: *Les réformateurs et la fin des temps*. 41 sid. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1955. (*Cahiers théologiques* 35). Pris 3 sfr.

Mot bakgrunden av medeltidens mer statiska gudsbild och dess ptolemeiska världsbild, tron att naturen innehöll finala

orsaker och att kyrkan på jorden inneslöt Guds rike och utvecklades enligt de i henne immanenta normerna, skissar författaren reformatoreernas eskatologiska syn. Den innebär en förnyelse av den urkyrkliga och fornkyrkliga väntan på den nya tidsåldern, och de sammankopplar denna nya tidsålders ankomst med kyrkans sändande, hennes tjänst åt det köttvordna Ordet, i kraft av vilket historien drivs mot sitt mål i Kristus. Dock finns det åtskilliga divergenser mellan Luther och Calvin i den närmare utformningen av denna grundsyn och författaren anser sig kunna sammanfatta dem så att den lutherska eskatologin huvudsakligen var en domseskatologi som gick tillbaka på de äldsta latinska kyrkofäderna, i det de lägger tonvikten på världens undergång och förfall, medan däremot den calvinska väsentligen skulle lägga vikt vid uppståndelsen utifrån de grekiska fäderna, som talar om en världens förnyelse genom Kristi inkarnation. Härutifrån kritiserar Luther för en för långt driven dialektisk syn, bl. a. i talet om regementena, och för att se för doketiskt på Kristi förhärligade mänsklighet, så att han inte kommer fram till att inkarnationen s. a. s. fortsätter i kyrkan i en reell mening, och i stället är böjd att definiera kyrkan enbart efter hennes funktioner. Däremot skulle Calvin vara mer biblisk härutinnan. Förmodligen skulle en lutherforskarer ha åtskilligt att invända mot författarens framställning och i varje fall torde det lilla häftet trots det galliska tungomålet kunna utgöra ett stimulerande underlag för diskussioner i ett dogmatikseminarium.

LARS HARTMAN

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den 15 maj 1959 fyller biskop Gustaf Aulén åttio år. Svensk teologisk kvartalskrift har all anledning att taga vara på detta tillfälle för att till honom framföra ett tack och en hyllning icke blott för vad han betytt för denna tidskrift, utan också för hela hans banbrytande teologiska gärning och för hans insats i kyrkans liv.

Det var han, som för 35 år sedan tog initiativet till denna tidskrift, vilkens första årgång bär årtalet 1925. Detta initiativ togs i känslan av att man stod vid en vändpunkt inom teologien och att det behövdes ett nytt organ för den nya teologien. I tidskriftens första häfte ingår ett programmatiskt bidrag av Gustaf Aulén med titeln »Sekelskiftets teologi, en återblick». Denna artikel innehåller emellertid mycket mer än blott en återblick. Den tecknade också de förändrade riktlinjer, som redan börjat göra sig gällande i teologien och vartill Gustaf Aulén lämnat så avgörande bidrag. År 1917 hade han utgivit sin överblick över den kristna dogmhistorien, och år 1923 gjorde han sitt djärva kast genom utgivandet av »Den allmänliga kristna tron», denna bok, som sedan utkommit i den ena upplagan efter den andra och som särskilt i sin engelska översättning gjort sitt segertåg genom världen och förvärvat dess författare en internationell rangplats inom teologien. Det skulle föra för långt att ens antyda, vad Aulén betytt för denna tidskrift genom den långa raden av vetenskapliga bidrag han lämnat. Och det är överflödigt att anföra hela raden av banbrytande undersökningar, som under de följande decennierna framkommo, alltifrån undersökningen om »Den kristna gudsbil-

den genom seklerna och i nutiden» och om »Den kristna försoningstanken» ända fram till den lagom till 80-årsdagen utkomna »Reformation och katolicitet», vilken utförligt recenserades annorstädes i detta häfte.

Det är en hel epok både inom teologien och i kyrkans liv, som är förkroppsligad i Gustaf Aulén. I hans teologi har alltifrån begynnelsen kyrkan intagit en central ställning; hans tidigaste undersökning gällde »den lutherska kyrkoidéen», och det går en obruten linje från den och ända fram till hans senaste bok, där kyrkans »allmänlighet» betraktas under vidsträcktaste ekumeniska perspektiv. Men omvänt har också alltid i kyrkans liv teologien för honom stått i centrum. Teologien har att göra tjänst som kompassen, och för kyrkans sunda utveckling är det avgörande att kompassen är i ordning. Gustaf Auléns genomträngande klarsyn framträder också tydligt, då han tar ställning till den dagsaktuella situationen. Själv djupt engagerad i vår kyrkas liturgiska förnyelse har han från centralt teologisk synpunkt varnat för de urspåringar bort från evangelisk åskådning, som stundom möta på detta område. Och själv en av pionjäreorna för »ungkyrkorörelsen» har han likaledes från centralt teologiska synpunkter varnat för den för närvarande så vanliga urvattningen av »folkkyrkotanken», som gör kyrkan väsentligen till en sociologisk storhet och åstadkommer dess politisering, men därmed också berövar folkkyrkotanken dess »religiösa motivering» och kristna legitimitet. Dessa exempel kunna illustrera, hur den teologiska kompassen är i funktion också med hän-

syn till det kyrkliga livet. Och detta med kompassen har alltid varit Auléns styrka.

Det är med stor tacksamhet och glädje, som Svensk teologisk kvartalskrift hyllar sin grundläggare, biskop Gustaf Aulén, vilken genom årtiondena stått såsom den ledande teologiske systematikern och som alltjämt intar denna plats genom sitt ständigt fortsatta och förnyade teologiska arbete.

När Svensk teologisk kvartalskrift fullbordat sin trettionde årgång, gjorde Gustaf Aulén en kort återblick på de trettio åren och avslutade med följande ord: »Svensk Teologisk Kvartalskrift gläder sig åt att vid uppnådd mannaålder vara vid

god hälsa och hoppas att också under kommande år få tjäna såväl svensk teologisk forskning som den internationella gemenskap, vilken i ekumenikens tidevarv är både mer krävande och mer väsentlig än någonsin tillförne.»

I dag vill Svensk teologisk kvartalskrift till sin grundare rikta just samma ord och uttrycka sin glädje över att han vid uppnådda 80 år är vid god hälsa och sin förhoppning att han också under kommande år skall få tjäna såväl svensk forskning som den internationella teologiska gemenskapen.

ANDERS NYGREN