

Till frågan om den religiösa mystikens väsen¹

»Mystik» är närmast bara ett ord, en etikett. Vad som i religionsvetenskapen, för att inte tala om det allmänna språkbruket, sammanföres under denna term är högst mångskiftande. Den engelske domprosten W. R. Inge har i ett särskilt appendix i sin bok *Christian Mysticism*² registrerat icke mindre än tjugosex olika definitioner på mystik, som han påträffat i litteraturen. Frågan blir nu icke: vilken av alla dessa definitioner är den riktiga, medan alla andra är oriktiga? utan denna: finns det något som de olika definitionerna ytterst pekar hän mot, och för vilket det är ändamålsenligt att använda termen »mystik» som beteckning, och detta med någon utsikt att man, åtminstone bland sakförstående, skall vinna ett någorlunda enstämmigt bifall.

Med en alltför allmän och färglös definition kan man under inga förhållanden låta sig nöja. T. ex. denna: mystik är tro på något irrationellt i vår tillvaro. Om denna definition skall accepteras, måste varje form av religion betecknas som mystik. All religion skulle vara mystik, nämligen till skillnad från en rent empirisk eller rationell inställning till tillvaron. Inom religionens egen värld skulle man ej alls ha någon anledning att använda termen mystik som distinktionstecken för vissa enskilda företeelser. Men nu är det faktiskt så, att man i religionspsykologien, såsom också speciellt inom kyrkohistorien, talar om mystik som en särskild form av religion, respektive en särskild riktning inom kristendomen. Skall man ej göra våld på detta allmänt vedertagna språkbruk, måste man söka efter en trängre definition, en definition som markerar en viss karakteristisk och begränsad religionstyp.

Definitioner av detta slag, ägnade att väcka genklang hos envar som gjort sig någorlunda hemmastadd i det religiösa livets skiftande världar och användbara till att fixera något väsentligt i vad som generellt kallas mystik, påträffas lyckligtvis då och då hos författare som levat sig in i dessa frågor. En sådan definition är denna: mystik är den speciella form av religion, som lägger huvudvikt vid erfarenheten av den omedelbara gemenskapen med Gud, vid det direkta, obetingade medvetandet om den gudomliga Närvaron.³ Eller denna: mystik är

¹ Efterföljande uppsats utgör ett kapitel i ett större arbete, *Prophecy in Ancient Israel*, som jag hoppas kunna utge från trycket under loppet av 1959.

² London 1899.

³ G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. Rev. ed. New York 1946, sid. 4 (i anslutning till ett citat från Rufus Jones).

den omedelbara kontakten mellan människosjälens och Gud.⁴ Ännu ett stycke längre pekar ett uttalande av den amerikanske religionspsykologen J. B. Pratt: mystik är upplevelsen av det gudomliga väsendet genom andra medel än förnuftet och det mänskliga psykets vanliga och normala förmögenheter.⁵

Det synes mig uppenbart, att vad de mest vittnesgilla bland religionsforskare ytterst har i sikte, när de brukar termen mystik, är fromhetslivets omedelbarhet och inåtriktning samt särart i förhållande till andra själsliga funktioner. Det är visserligen sant att all fördjupad religion har ett drag av »innerlighet» i ordets pregnanta bemärkelse, innerlighet i den meningen att den vet om något av det som aposteln Paulus kallar »det fördolda livet i Gud»; men när fromhetslivet är *dominerat* av de inre erfarenheterna, så att de yttre, objektiva elementen i religionen har trängts i bakgrunden, har man skäl att använda termen mystik. I sitt viktiga arbete *Mystikens psykologi* (1956) säger Tor Andræ: »Mystik är obetingad religiös introversion».⁶ Ungefär samtidigt uttalade författaren av denna uppsats att mystikens väsentliga kännetecken är att den är *introspektiv religion* i motsats till vad jag då kallade »circumspektiv religion», en som jag medger rätt otymplig term, med vilken jag försökte karakterisera en religiositet, där den fromme snarare riktar sina blickar på Guds uppenbarelse i den mänskliga omgivande yttre världen än på Guds självmeddelelse i själens innandömen.⁷ Jag föredrar nu att låna en term från den moderna psykologien, en smula tvivelaktig måhända från språklig synpunkt, men dock exakt uttryckande vad det här är fråga om, nämligen termen *extrospektiv*. Jag vill alltså tala om en *extrospektiv, utåtskådande*, och en *introspektiv, inåtskådande*, riktning inom fromhetslivet, därmed antydande att det i ena fallet är fråga om att skåda efter Gud i den yttre uppenbarelsen: i skapelsen, i hans gärningar i historien, i den heliga boken, i den gudalika personen, i det andra fallet om att söka Gud och erfara honom i den egna själens innandömen. Bättre kan den introspektiva fromhetstypen icke karakteriseras än genom detta ord av Hugo av S:t Victor: »Vägen att stiga upp till Gud är att stiga ner i sig själv.»⁸ I båda fallen har vi givetvis rätt att tala om gudomlig uppenbarelse; men i den introspektiva fromheten kommer gudskännedomen till del i personlighetens inre sfär, genom en akt av introspektiv kontemplation; i den extrospektiva fromhetstypen kom-

⁴ Evelyn Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 12 ed., London 1930, passim.

⁵ J. B. Pratt, *The Religious Consciousness. A Psychological Study*, New York 1923, repr. 1946, sid. 337.

⁶ Sid. 77.

⁷ I min studie *Profetforskningens metod*. Tillika ett bidrag till frågan om profetisk och mystisk fromhet, i: *Till Ärkebiskop Söderbloms sextioårsdag* 15. 1. 1926, sid. 314 ff. (spec. sid. 324).

⁸ Citerat av Inge, op. cit., sid. 141.

mer Gud oss till mötes och uppenbarar sig för oss i objektiva fakta, i den tillvaro som omger oss och är utanför oss.

Jag talar här hela tiden givetvis om dessa ting såsom de fromma själva ser dem, och som de uttrycker saken. Vad som verkligen sker i den religiösa upplevelsen faller här helt och hållet utanför blickfältet, liksom också alla slag av värderingar.

Men uppenbarelsen skapar reaktioner hos den människa som får del av den. Guds appell framkallar svar. När Gud möter en människa, sker något med henne, intar hon en så eller så beskaffad attityd. I den extrospektiva religionen får människans förhållande till Gud karaktären av hängivenhet åt något utanför människan varande, av tro och lydnad. I den introspektiva religionen får mötet med Gud karaktären av en omedelbar »upplevelse» av Gud, ett umgänge med Gud i själens djup, yttrande sig i det inre livets översvinnliga känslorörelser.

Nu är det ju så, att vi i historien och det verkliga, konkreta livet sällan möter rena former av religion. De flesta av oss lever på två religioner eller mera. På samma sätt är den introspektiva och den extrospektiva religionen ofta blandade med varandra. När vi brukar termen »mystik» eller »introspektiv religion», tänker vi på former av religion, i vilka introspektionen, det immanenta umgänget med Gud, den inåtvända kontemplationen och de emotionella erfarenheterna av den inre uppenbarelsen är det väsentliga i det religiösa livet.

Den bekanta distinktionen »personlighetsmystik» och »oändlighetsmystik», som N. Söderblom utvecklade i sin kända skrift Uppenbarelsesreligion, förutsätter att all religion som gör anspråk på att förverkliga en omedelbar erfarenhet av det gudomliga, som med andra ord innesluter något hemlighetsfullt-översinnligt, oförklarligt och utsägligt är mystik. I båda är »innerligheten» ett ofrånkomligt karakteristikum; »skillnaden», säger Söderblom, »ligger i det personliga livets roll». Det finns en väg till kunskap om det gudomliga, som är en *via negationis*, vilken leder till den hemlighetsfulla, tysta stillhet, där medvetandet upplöses och själen under utplånande av det egna jaget uppgår i Gud. Det finns en annan väg till Gud, också med »innerlighetens» natur, som är en *via positionis*, vilken leder till ett rikare och starkare personlighetsliv. Här bevaras oförkränkt det gudomligas personliga art, här alstras personligt liv i högre och högre former. Här är livet i Gud ett liv *med* Gud i fulltonig personlig gemenskap.

På båda dessa former av religiositet fäster Söderblom etiketten »mystik». Och i full överensstämmelse med den uppställda definitionen uppräknar han som mystiker Plotinos, Areopagiten, Mäster Eckhart, men också Paulus, Augustinus, Luther, Kierkegaard, profeten Jeremia. På ett annat ställe i samma skrift låter han profeterna överhuvud gälla som mystiker, i det han direkt talar om »pro-

fetismens personlighetsmystik». Att Söderblom är i stånd att beteckna den religiösa inställningen hos båda de nämnda grupperna av religiösa personligheter som mystik beror på den omständigheten att han hos båda finner det innerliga, hemlighetsfulla, odelbara, outgrundliga, som för Söderblom utgör mystikens väsen, och hos de största andarna dessutom en skapande originalitet i kunskapen om och erfarenheten av Gud.

Emellertid synes skillnaden mellan dessa två grupper av religiösa personligheter — t. ex. Mäster Eckhart och Luther, för att ta ett enda exempel — så stor, att enligt min mening det är bättre att icke använda gemensam rubrik för båda. Jag föredrar att beteckna den förra gruppens religiositet som mystik, d. v. s. introspektiv religion, och den senare gruppens religion som extrospektiv religion eller trosreligion. För Luther var ju t. ex. intet mer karakteristiskt än nödvändigheten att klamra sig fast vid den objektiva uppenbarelsen, given i Guds ord eller Jesu Kristi person som ett historiskt faktum. Intet var mer främmande för honom än subjektivitet i varje form. Och för Kierkegaard var ju det stora paradoxet, Guds människovardande i Kristus, det konstitutiva och omistliga i kristendomen.

Men icke all introspektiv religion, icke all mystik är av samma natur. Det finns två typer av introspektiv mystik. Den ena typen representeras av vad Söderblom kallar »oändlighetsmystik» — jag skulle föredraga att säga *enhetsmystik* eller *apersonalistisk mystik*, eftersom dess mål är fullständig enhet, resp. sammansmältning med det gudomliga, uppfattat som en mer eller mindre operonlig substans. Karakteristiskt för den andra typen är att det personliga är bevarat både hos det gudomliga och hos den religiösa individen. Många kristna mystiker har aldrig gjort anspråk på att uppnå enhet eller sammansmältning med Gud, så att personligheten skulle absorberas av eller försvinna i Gud, och så att ett ömsesidigt genomträngande av substanser skulle äga rum. Det gudomliga förblir för dem personlighet, och de själva förblir personligheter, ehuru de som mystiker söker efter och finner Gud i personlighetens inre domän. Polariteten mellan *jag* och *du* är bevarad, och det finns ingen traktan efter att nå fullständig enhet med Gud eller att sammansmälta med det gudomliga i en mer eller mindre operonlig substans. En sådan mystik kallar jag *personalistisk mystik*.

Ett utmärkt exempel på en sådan personalistisk mystik är den heliga Birgitta med hennes brudmystik, vari Kristus är föremål för hängiven, brinnande kärlek. Birgitta säger att hennes själ är fylld av Kristus. Kristus är inne i henne och bor i hennes hjärta. Himmelen och jorden kan ej rymma honom, dock vill han ta sin boning i den lilla köttklump som är hennes hjärta. I hjärtat sker um-

gängelsen med brudgummen i kärlek, men det är icke tal om någon identifiering eller något uppgående i en opersonlig enhet.

Ett annat belysande exempel på personalistisk mystik är den engelska mystikern Juliana av Norwich (1300-talet).⁹ Detta helgon talar ofta om Gud och Kristus — de båda är för henne liksom för Birgitta praktiskt taget identiska — såsom boende eller tronande i själen. I sin själs innersta har hon umgängelse med Gud, och hon erfar Guds beröring i själen. Den gudhängivna själen är bunden vid och förenad med Gud. Trots alla starka uttryck för föreningen talas det aldrig om personlighetens försvinnande eller upplösning. Gud är Gud, människan är människa. Motsättningen mellan *du* och *jag* bibehålles genomgående. Föreningen består, säger Juliana, — och detta är ytterst betecknande och viktigt — i invärtes bön och tillbedjan, frid, kärlek, helgelse och enhet i viljan. Men själen som har del i Gud går aldrig förlorad i Gud; tvärtom, själen som träder i gemenskap med Gud finner där till sist sitt sanna själv.

Denna form av mystik, representerad av personligheter sådana som Birgitta och Juliana av Norwich, för att bara utvälja två exempel bland otaliga medeltida mystiker av båda könen, är emellertid icke detsamma som Söderbloms personlighetsmystik. Söderbloms personlighetsmystik är en term med en mycket vidare omfattning. Den är enligt de av Söderblom anförda exemplen i första rummet att använda om personligheter representerande en religiös inställning, som enligt min terminologi icke alls är mystik utan extrospektiv religion eller trosreligion, ehuru religion av en fördjupad, innerlig, intensiv karaktär, med ett ord religion av prononcerat personlig natur, låt vara med det outgrundligas märke.

Det är ej fullt klart för mig hur Söderblom skulle klassificera religiösa personligheter av typen Birgitta och Juliana och deras andliga fränder. I hans tal Birgitta och reformationen, hållet i Vadstena 1916,¹⁰ söker man förgäves efter något försök att inordna det svenska helgonet i det uppställda schemat. Närmast skulle det väl ligga att tänka henne placerad bland Söderbloms personlighetsmystiker, även om de exempel han anför på denna typ tillhör en helt annan kategori av *homines religiosi*.

Personalistisk mystik är mycket vanlig bland kristna mystiker under medeltiden, men den är ofta blandad med enhetsmystik. Bernhard av Clairvaux är ett gott exempel på ett fromhetsliv som innesluter båda slagen av mystik. Han talar ofta om Kristus som själens älskade i termer hämtade från Höga Visan, upprätthållande motsättningen mellan ett *jag* och ett *du*. Men på samma gång

⁹ Hennes Revelations of Divine Love är översatta och utgivna av Grace Warrack. Den trettonde uppl. utkom i London 1952.

¹⁰ Tryckt i Svenskars fromhet, 1933, sid. 9 ff.

säger han om den inre umgängelsens välsignade följder: *sic efficitur deificatio*. Själens, säger han vidare, blir lik järnet som glödgas i elden, lik luften som genomtränges av solens strålar. Detta är typisk enhetsmystik.

Judisk mystik är i regel personalistisk mystik, ehuru det finns enstaka judiska mystiker som talar om Gud i ordalag som hör till enhetsmystikens terminologi och vilka även gör anspråk på att ha erfarit *unio mystica* i dess radikala form. Den utomordentlige kännaren på detta område Gershom Scholem, en av Jerusalemsuniversitetets främste lärde, säger dock att det endast är i ytterst sällsynta fall som föreningen med Gud för dessa mystiker innebär att den mänskliga individualiteten ger sig hän i fullständigt försjunkande i det gudomligas ström. Den judiska mystiken kvarhåller nästan osvikligt avståndet mellan skaparen och hans skapade varelser. Martin Buber yttrar om den mystiska riktning som är känd under namnet Chasidismen: mystikern gör här anspråk på att känna Guds närvaro i brännande innerlighet, men t. o. m. i extasen förblir situationen densamma som den var förut: också förhållandet av den mest innerliga ömsesidighet förblir ett *förhållande*; det blir orubbligt ett förhållande till ett väsen som icke kan identifieras med vår mänskliga varelse. T. o. m. extasen är oförmögen att skapa ett tillstånd av fullständig immanens. Aldrig blir för chasidismens fromma Gud till den grad själens Gud, att han skulle upphöra att vara Sinais Gud.¹¹ I överensstämmelse med vår terminologi blir alltså huvudparten av judisk mystik personalistisk mystik.

De kristna mystikernas väsentliga erfarenhet är omedelbar kontakt med gudomen i själens djup, vare sig gudomen är uppfattad som det Oändliga, Alltet, det universellt Gudomliga eller, personalistiskt, som en *dulcis hospes animae*. Följaktligen får för mystikern den objektiva uppenbarelsen icke någon nödvändig och principiell betydelse. Den yttre uppenbarelsen förser honom med symboler för beskrivningen av fromhetslivet, den erbjuder mönster och modeller för det inre livets gestaltning och stimulerar, såsom föremål för meditation, till inre erfarenheter. Historien blir, som mystikern säger, ett objekt för *meditatio* och *representatio*. Den tillhandahåller *exempla* och *probamenta*. Mystikern har att vörda och följa dessa exempel i historien: *mysteria venerari, exempla sectari*. Han har att efterlikna och efterbilda i sitt inre liv de betydelsefulla händelserna i Bibelns heliga historia. Så blir denna historia *iter quo ostendatur*. Kristi historiska person blir ett exempel och en prototyp, han blir en lärare, en *magister* för det mystiska livet. Guds ord i Bibeln blir en *stimulus* till mystiska erfarenheter, men ingen verklig uppenbarelse, innehållande ett enastående och paradoxalt budskap om frälsning från Gud till mänskligheten. Frälsningshistorien förlorar för mystikern sin unika betydelse som »Guds kraft till frälsning för

¹¹ Se Scholems i not 3 nämnda arbete och M. Buber, *Hasidism*, New York 1948, sid. 199.

var och en som tror». Uppenbarelsehistorien förlöper i mystikerns egen själ. Betlehem i Juda blir ett Betlehem i själen. Frälsarens födelse blir en Kristi födelse i den invärtes människan. Henri Bremond säger fullt riktigt att den mystiska kunskapen är en omedelbar, av allt yttre oförmedlad uppfattning av det gudomliga, innehållande all teologi, hela Credo, intuitivt uppfattade, i princip utan hjälp av objektiva dokument.¹²

Antitesen *se* (omedelbart erfara) och *tro* (fasthålla vid något objektivt), är väl känd av mystikerna själva. Aegidius, en lärjunge till Franciscus av Assisi, sade: »Jag känner en man som skådade Gud så klart och tydligt, att han förlorade all sin tro.» Och Katarina av Genua yttrade med tanke på sin djupaste inre erfarenhet: Tron tycks gå helt förlorad, hoppet har slocknat ut, eftersom jag med full visshet nu äger vad jag annars trodde och hoppades på.¹³

Frigörelsen från frälsningshistorien leder gärna till gudsbildens utarmning på konkret innehåll, till en mer allmän och abstrakt föreställning om Gud, i vid omfattning gemensam för mystiker av alla religioner. Friedrich Heiler säger riktigt: Emedan den mystiska upplevelsen alltid är densamma, är den mystiska frälsningsvägen till Gud alltid densamma. Därför är också mystikens språk alltid likartat och dess bildvärld överallt densamma. Man kan med full rätt, fortsätter Heiler, tala om en mystikernas *ecclesia spiritualis*; de förstår alltid varandra, i det de begagnar nästan samma terminologi. Mystiken, särskilt i dess mer pan-teistiska form, tenderar alltid och överallt att uttömma det gudomliga på plastiskt innehåll. Gud blir ytterst något *incomprehensibile* och *ineffabile*. Guds väsen uppfattas som en *complexio oppositorum* eller som en summa av superlativa attribut. Det längst gående sättet att uttrycka väsendet hos Gud blir tystnaden. Augustinus går i sin mystiska fas så långt, att han säger: *melius scitur Deus nesciendo*. När symboler användes, hämtas de mest från naturens område, icke från det personliga livets sfär: elden, solen, ljuset, livet, vattnet, havet, mörkret, avgrunden, öknen o. s. v.¹⁴ Saint-Martin, citerad av Evelyn Underhill, säger: »Alla mystiker talar samma språk, ty de kommer från samma land.»¹⁵ I den personalistiska mystiken blir de abstrakta termerna givetvis starkt uppblandade med mer personligt klingande uttryck, särskilt sådana som tages från det erotiska livet.

Tron på en omedelbar gudsmeddelelse och gemenskap med Gud i själens fördolda djup förutsätter uppfattningen att det finns egenskaper och förmågheter i den mänskliga själen, som gör det möjligt att mottaga det gudomliga

¹² H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, II, Paris 1916, sid. 585.

¹³ Buber, *Ekstatische Konfessionen*, Jena 1909, sid. 59 och 151.

¹⁴ F. Heiler, *Der Gottesbegriff der Mystik*, Numen, I, 1954, sid. 161 ff.

¹⁵ Underhill, *op. cit.*, sid. 80.

och förverkliga den mystiska umgängelsen med det gudomliga, att med andra ord ernå omedelbar kontakt med den översinnliga världen överhuvud. Det finns enligt mystikerna ett område eller en punkt inom själen, en förbindelse- eller föreningspunkt, där Gud rör vid själen, där han tar sin boning, närmande sig henne på alldeles andra vägar än de från psykologisk synpunkt normala. Så blir upplevelsen av Gud ett *miraculum* och de själsliga förmögenheter, som engageras i den mystiska upplevelsen, av övernaturlig och överrationell natur. Mystikern talar gärna om en »inre syn», om *oculus mentis*, *ratio superior*, *summa et intimus mentis sinus*, *apex mentis*, *acies mentis*, »Seelengrund», »själsbotten», *scintilla* o. s. v. Allt detta är blott olika benämningar på de »parapsykiska» organ genom vilka vår mänskliga personlighet kan förverkliga full och omedelbar gemenskap med Gud och ernå full kunskap om Gud. Dessa extraordinära element av en speciell utrustning i själen har en hemlighetsfull släktskap med det gudomliga väsendet självt. Utan denna släktskap skulle det vara omöjligt för människor att nå en immanent gemenskap med Gud. Eckhart säger: »Ögat som jag ser Gud med är detsamma som det varmed Han ser mig.» Här kan det berömda ordet av Goethe tillämpas: »Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne kömmt' es nie erblicken.»¹⁶ En persisk mystiker säger: »Betraktande Gud med Guds öga, såg jag Gud genom Gud.»¹⁷

I det föregående har jag försökt att särskilja och karakterisera två väsentliga typer av religion: extrospektiv religion eller trosreligion och introspektiv religion eller den omedelbara gudskontaktens religion, d. v. s. mystiken. Denna sista har jag uppdelat i två typer: den apersonalistiska enhetsmystiken å ena sidan och den personalistiska mystiken å den andra. Därmed får vi alltså tre viktiga riktningar inom det religiösa livet, som i princip väl kan skiljas från varandra, om de också stundom i det konkreta livet glider ihop med varandra och ingår förening med varandra, detta i överensstämmelse med livets egen motvilja mot renodlade gestaltningar av det personliga livet.

Distinktionen mellan dessa religiösa huvudtyper kan kanske göras än tydligare genom att konfronteras med den religion som representeras av profetismen i Gamla testamentet. Till vilken av dessa huvudtyper hör Israels stora profeter?

Klarhet på denna punkt är desto mer önskvärd, som meningarna gått isär angående arten av profeternas religiositet. Söderblom räknar i enlighet med sin allmänna definition av mystiken profeterna, i varje fall somliga av dem (han nämner särskilt Jeremia), bland mystikernas skara. Andra författare vill inte höra talas om något sådant. Professor Scholem säger rent ut: »Det skulle vara

¹⁶ Se min uppsats Det solliknande ögat. En religionshistorisk skiss till ett litterärt motiv (Svensk teol. kvartalskrift, III, 1927, sid. 230 ff.).

¹⁷ Buber, Ekstatische Konfessionen, sid. 15.

orimligt att kalla Mose, gudsmannen, en mystiker eller att använda denna term för profeterna.»¹⁸ Friedrich Heiler utgår i sin stora bok om bönen¹⁹ från Söderbloms distinktion oändlighetsmystik—personlighetsmystik, men han vill icke utan vidare acceptera densamma, utan förordar att termen mystik blott användes för att beteckna den negativa, världsförnekande formen av fromhet, d. v. s. Söderbloms oändlighetsmystik. Han uppställer sedan som en antites: mystisk fromhet å ena sidan och profetisk fromhet å den andra. Han säger: »Der Gegensatz des mystischen und des prophetischen Lebensgefühls ist so schneidend wie möglich.»²⁰ Hur Söderblom reagerade inför denna Heilers syn på saken framgår av hans uppsats Bönens historia, tryckt i fjärde samlingen av När stunderna växla och skrida. Söderblom reducerar här olikheten till en namnfråga. Det förefaller dock som om terminologien i detta fall skulle vara av ganska stor vikt. Namn och beteckningar för gärna med sig föreställningar också i fråga om sak, vilka kan åstadkomma oreda och missförstånd av ödesdiger natur. Alltför ofta har det visat sig att en olämplig eller icke distinkt term har snedvridit ett sakförhållande. Jag är så mycket mer angelägen att bringa klarhet i fråga om förhållandet mellan profetisk och mystisk fromhet, som jag själv har blivit missförstådd på denna punkt. I åtskilliga arbeten har jag anställt jämförelser mellan profeterna i det gamla Israel och medeltida mystiker.²¹ När jag har gjort detta, har mitt intresse alltid varit att använda mystikernas *visionära upplevelser* för att kasta ljus över profeternas visioner och auditioner. Dessutom har jag varit övertygad om att studiet av den medeltida revelationslitteraturen skulle kunna vara till nytta för förståendet av arten av profetlitteraturen i Gamla testamentet, dess psykologiska ursprung, dess framväxt och komposition. Jag har aldrig menat att profeternas *religiositet* skulle vara av samma natur som mystikernas, och att den skulle kunna betecknas som mystik. Säger man att profeternas religion är mystik, om också en speciell form av mystik, löper man ofelbart risken att ge den en färgläggning som är alldeles främmande för densamma.

En rad karakteristiska drag i profeternas religion ger svar på frågan om förhållandet mellan profeternas religiositet och mystiken.²²

¹⁸ Major Trends, sid. 6 f. Jfr ock J. Hempel, Gott und Mensch², Stuttgart 1936, sid. 104.

¹⁹ Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1918.

²⁰ Se anf. arb., sid. 212 ff., spec. sid. 217.

²¹ Första gången i mitt arbete Die literarische Gattung der prophetischen Literatur (Uppsala universitets årsskrift 1924). Jfr också min uppsats Einige Grundfragen der alttestamentlichen Wissenschaft i Festschrift Alfred Bertholet gewidmet, Tübingen 1950, sid. 325 ff.

²² Här måste jag upprepa något som jag tidigare sagt i en artikel Die Religion der Propheten und die Mystik i Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 57, 1939, sid. 65 ff.

Källan för den gudomliga uppenbarelsen är för profeterna den yttre tillvarons händelser, bakom vilka Jahves allsmäktiga vilja står. Det som händer i världen är Jahves handlingar, yttringar av hans avsikter och planer. Naturens tilldragelser är gärningar av honom, men framför allt de betydelsefulla tilldragelserna i världshistorien och framför allt i folket Israels historia. Profeterna står där som väktare och spejare mitt i det historiska livet. De spårar där Guds handlande och vet sig vara kallade att vara vittnen för sitt folk om hans gärningar.

Hos profeterna hör vi aldrig talas om en Gud som bor i själen, som möter människor i det inre av den mänskliga personligheten. Profeterna gör aldrig anspråk på att kunna hämta upp gudskunskap ur invärtes källor. De hänvisar aldrig till en dylik inre uppenbarelse hos andra. De söker aldrig leda människor till vad dessa möjligen kunde upptäcka av Gud i den egna själens djup. De för dem ut i samma historiens vidder där de själva har tagit sin position och försöker få dem att öppna ögonen för vad de själva har sett. Äkta profetisk är deras klagan över folkets andliga situation: »Med harpa och psaltare, puka och flöjt och vin fira de sina dryckeslag, men Herrens gärningar akta de ej på, hans händers verk se de icke» (Jes. 5: 12).

Vi finner aldrig hos profeterna en skymt av hemlighetsfulla förmögenheter i den mänskliga personlighetens inre, genom vilka människor skulle kunna uppnå en omedelbar kontakt med Gud. De gör aldrig anspråk på att äga någon sorts »Seelengrund», där de kunde fånga in det gudomliga väsendet. Jahve uppenbarar sig icke *inuti* människor, men *för* människor. Människor har endast att se och höra vad som händer runt omkring dem. »Hören, I döve, I blinde, skåden och sen. Du har fått se mycket, men du aktar icke därpå», manar och klagar fångenskapens anonyme profet (Jes. 42: 18 ff.).

Hos profeterna finner vi aldrig något som vi skulle vilja kalla en panteistisk tendens. Profeternas gudsbild är alltigenom personalistisk. Något typiskt för profeternas religion är den orubbliga motsättningen: *du* och *jag*, *jag* och *du*; profeterna säger aldrig som mystikerna så ofta: *du* är *jag*, *jag* är *du*. Karakteristiskt för profeterna är dualism, icke monism, distans, icke omedelbarhet, bevarande av personligheten, icke personlighetens förening med det gudomliga.

Gud är för profeterna aldrig något obeskrivligt eller utsägbart. De talar alltid om Jahve såsom en som vi kan ha kunskap om. De söker efter de högsta ord och bilder för att uttrycka Jahves väsen, hans gudomliga höghet och övermänskliga handlande. Men deras bildspråk är alltid konkret och klart. Det är visserligen sant att enligt profeterna Jahves vägar stundom är dunkla och svåra att förstå. I sådana mörka lägen stillar profeterna sig själva genom den vissheten

att Jahves tankar icke är människotankar och hans vägar icke människors vägar. Så mycket som himmelen är högre än jorden, så mycket är Jahves vägar högre än människors vägar och Jahves tankar högre än människotankar (Jes. 55: 8 f.). Jahves rådslag är underbara, hans vishet stor (28: 29). Hans gärningar i egenomsfolkets historia är stundom förunderliga och sällsamma (29: 14), ja, till synes »främmande» för och stridiga mot hans väsens innersta art (28: 21). Men här är det icke fråga om det utsägbara i det gudomliga väsendet självt, det som mystikerna talar om, utan om mer eller mindre tillfälliga problem som rör Jahves handlande i historien.

Profeterna går aldrig en *via negationis*, när de talar om Gud. De känner aldrig ett behov att tiga inför Gud som något *incomprehensibile et ineffabile*. Bjuder de någon gång tystnad, är det inför *numinosum fascinosum et tremendum* i Jahves väsen, icke tystnad inför något som principiellt icke *kan* uttryckas med människoord (Jes. 41: 1, Hab. 2: 20, Sef. 1: 7, Sak. 2: 13). T. o. m. i sina visionsskildringar gör de allt för att uttrycka vad de har sett (Jes. 6, Hes. 1—3). Hur olika även mot Paulus i 2 Kor. 12: 1—4. Deuterocesaja säger en gång att Jahve är en Gud som håller sig själv dold (45: 15). Han tänker här på det oväntade, oanade, överaskande i Jahves eskatologiska handlande. Profeternas Gud är en Gud som är känd, en Gud som man kan tala om. Sådan är han, därför att han är en historiens Gud, som regerar efter personliga lagar, och vilkens anlete bär personliga drag.

Religionens subjekt i den profetiska religionen är i första rummet folket, folket Israel som ett kollektiv. Det är lätt att påvisa att den nationella religion som profeterna förkunnar också innesluter individen, men folket träder i profeternas predikan avgjort i förgrunden. Individens Gud är ingen annan än folkets Gud, och individens Gud bevarar genomgående nationalgudens drag. Här går en tydlig skiljelinje i förhållande till mystiken. Mystikernas religion är icke tänkbar i andra former än i den individuella religionens form. Endast enskilda människor kan förverkliga gemenskapen med Gud i mystisk mening. Den *ecclesia spiritualis* som mystikerna talar om kan icke jämföras med egenomsfolket i profeternas religion. Den förra är en summa av människor som delar liknande personliga religiösa erfarenheter, den senare är ett historiskt betingat kollektiv av en enhetlig kulturell och social struktur och med gemensam, historiskt nedärvd tro och kult.

Mystikens religion är till sitt väsen aristokratisk. Den är en religion för utvalda själar. Den förutsätter en hög andlig nivå. Den stora massan har ingen möjlighet att uppnå den själsliga förfining som mystisk religion fordrar. Detta gäller både den personalistiska mystiken och enhetsmystiken. Origenes hävdade en esoterisk, mystisk religion för utvecklade, förfinade själar och en mystisk

religion för den vulgära hopen.²³ De israelitiska profeterna adresserar sitt budskap till hela folket. »Jahves kunskap», som de förkunnar och fordrar, är icke en kunskap för några få, för en elit av människor; deras ord, som är Jahves egna ord, är ämnade att mottagas och åtlydas av envar.

Såsom historiens Gud, uppenbarande sig i händelsernas gång, är Jahve en extramanensens Gud, icke en immanensens Gud. Sålunda blir för profeterna det religiösa förhållandet lika med underkastelse under Gud, överlåtelse åt Gud av hela personligheten, ett förhållande av tro och lydnad. Deras religion består icke, som för mystikerna, i ett invärtes gudsumgänge, yttrande sig i emotionella rörelser i själens djup. Därför spelar icke heller religiös övning och träning någon roll i profeternas religiösa liv. Mystiken är, i varje fall till en viss gräns, en strävandets religion, profeternas religion är en överväldigandets religion. Jeremias ord om sin kallelse: »Du grep mig och blev mig övermäktig», kan med full rätt sägas ange ett karakteristikum för Jahve-religionen överhuvud.

Mystiken är till sitt väsen tolerant. Mystikerna kommer alla »från samma land». Mystikerna känner alltid igen varandra såsom hörande till samma brödraskap. Också gentemot andra former av religion visar mystikerna tolerans och sympati, nämligen där det finns äkta gudsliv. Det finns enligt deras mening en enda Gud, och denne Gud uppenbarar sig hos envar som är i verklig mening from. Jahves profeter var i princip intoleranta. Huvudsynden bestod för dem i att »halta på båda sidor». Att följa andra gudar är äktenskapsbrott. Ett väsentligt drag i Jahves väsen var enligt profeterna hans *kin'ah*. Detta ord betyder »lidelse», »nitälskan», ofta med betydelsen yansen »svartsjuka». I sin *kin'ah* vänder sig Jahve i harm mot alla rivaler i gudarnas stora församling.

Men vad skall sägas om extasen och övriga utomordentliga erfarenheter i profeternas liv? När Jahves ord kom till profeterna och Jahve talade till dem, när profeterna fick sina auditioner och visioner, stod i Jahves rådsförsamling och lyssnade till hans planer, är inte allt detta mystik, och är inte sådana ovanliga erfarenheter detsamma som mystikernas erfarenheter?

Först är det att märka att profeterna aldrig framställer sina extraordinära erfarenheter såsom mönster att efterlikna av andra. Vad de begär av andra är »Jahves kunskap», d. ä. att frukta Jahve, förtrösta på honom, lyda hans bud, med ett ord »rätt och rättfärdighet» — icke erfarenheter av extraordinär natur. Allaredan av detta faktum kan man sluta att extas i olika former icke betraktades av profeterna som *religion*, den var icke något konstitutivt för människans förhållande till Gud, utan en gåva, specifik för profeterna såsom profeter, och ett element i deras speciella profetiska utrustning. Ej heller var extasen väsent-

²³ Inge, op. cit., sid. 101.

lig för profeternas egen personliga religion. Vad beträffar de »primitiva profeterna», som omtalas på Samuels och Sauls tid, kan man visserligen säga att extasen var den religiösa erfarenhetens höjdpunkt; men de stora klassikernas religion var i motsats härtill principiellt oberoende av deras extatiska erfarenheter. Det finns ingen antydning hos dem om att de i extasen upplevde religionens högsta stadium, vilket skulle uppnås genom ansträngning och övning, genom klättrande på den mystiska stegen, *scala perfectionis*, med dess olika stadier. Profeternas visionära upplevelser var förbundna med deras profetiska kallelse, icke med deras personliga religion.

Extas, eller, som vi också kunde säga, högspänd inspiration av olika grader, var i profeternas liv icke källan för grundläggande gudskunskap, *da'at jahwēh*, den var ett speciellt psykiskt tillstånd, som uppstod hos dem, när den gudomliga uppenbarelsen grep dem med makt. Det finns psykologiskt sett två väsentligt skilda slag av extas. Det finns en extas som består i själens fullkomliga förening med det gudomliga, dess sammansmältning med det gudomliga, upplevelsen av *unio mystica* i dess radikala form. Den extasen, den mystiska enhetsextasen, blir den på en gång klara och dunkla källan för gudskunskap. Det finns också en extas som inställer sig, när en människa blir så fylld av en enda idé eller grupp av idéer, en enda känsla eller grupp av känslor, att alla andra föreställningar, intryck och förnimmelser tränges undan, att det normala, vardagliga medvetandets ström avbrytes, det yttre i all sin mångfald svinner hän och själslivet koncentreras på ett enda, medan en avbländning sker av allt annat. En sådan extas kallar vi »koncentrationsextas». Båda slagen av extas kan uppträda på det religiösa området; men även på det profana området finns analogier, t. ex. i den s. k. naturmystiken. Av extasen kan man sluta till vissa egenheter i det mänskliga psyket, men icke med säkerhet till arten av en människas religion. Extasen i och för sig gör ingen till mystiker.²⁴ Hos profeterna är källan för vad de kallar *da'at jahwēh* alltid historien och den heliga traditionen, extasen inträder, när de religiösa föreställningarna överväldigar dem med sådan makt, att allt annat sjunker ned under medvetandets tröskel och endast det gudomliga uppenbarelseordet, *dābār*, som kom till dem, och som de kände tvånget att förkunna, existerar för dem. Denna extas är koncentrationsextas och yttrar sig stundom i verkliga visioner, stundom i inspirerade revelationer av mer tankemässigt innehåll.

När det säges att Jahve talar till och talar med profeterna (t. ex. i de profetiska »konfessionerna»), eller att Jahves ord är i dem, ja, att Jahve talar genom

²⁴ Om extas på det icke religiösa området kan man läsa i R. C. Zaehner, *Mysticism, sacred and profane. An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, Oxford 1957.

deras mun i första person, har icke heller detta någonting att göra med *unio mystica* hos mystikerna. Profeten talar icke såsom varande förenad med Gud i själens inre, utan som språkrör för historiens alltigenom personligt tänkte Herre, språkrör varigenom Han gör sin vilja och sin plan känd för människors barn. Profeterna förkunnar det som Jahve så att säga har lagt i deras mun, och som de har att bära fram som Guds budbärare.²⁵ Själva orakelformeln: »Så säger Herren» är väl närmast en budskapsformel, en sådan som budbärare och härolder från höga herrar begagnar, när de frambär sitt budskap till dem det angår. Många exempel på budskap, inledda med denna formel, har vi i G. T. (se t. ex. 4 Mos. 22: 16, Dom. 11: 15, 1 Kon. 20: 3).²⁶ Profeterna är budbärare och härolder, och den höge herre och sändare som har gjort dem till sina budbärare och givit dem budskapet att frambära är Moses Gud, Sinais Gud, som uppenbarar sitt väsen och sin vilja i det yttre skeendet, icke »det gudomliga» som rör sig i det mänskliga själsdjupet och gör sig märkbart och känt genom övervinnliga rörelser i själen. Naturligtvis kan man hos profeterna tala om inre ingivelser, men dessa är ingenting annat än förtätade reflexer i profeternas medvetande av den gudskunskap som de förvärvat genom trosungänget med Israels Gud i all hans historiskt uppenbarade rikedom.

Varhelst vi sätter fingret på profeternas religion, vare sig deras personliga religiositet eller den religion de förkunnade, träffar vi ständigt på drag som tydligt skiljer dem från mystiken, betraktad som introspektiv religion. Israels profeter representerar motsatsen till introspektiv religion; de är de mest typiska exempel vi har i religionshistorien på extrospektiv religion. Hos dem kan vi bättre än annorstädes studera den extrospektiva religionen med dess tro på och underkastelse under en Gud som uppenbarar sig i det yttre skeendet, först och sist historien.

Så blir slutsumman av det som här ovan har blivit sagt följande. Vi kan i religionens värld tydligt skilja mellan två olika typer: extrospektiv religion, där Gud uppenbarar sig utanför människan såsom en objektivt given verklighet, krävande underkastelse, tro och lydnad, och, å andra sidan, introspektiv religion, där Gud uppenbarar sig i människosjälens inre och visar sin närvaro genom emotionella rörelser i själen. Denna introspektiva religion i sin tur kan uppträda i två former, å ena sidan i formen av apersonalistisk enhetsreligion, där målet

²⁵ Detta är med styrka framhållet av H. Wildberger, i hans dissertation *Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia*, Zürich 1942.

²⁶ Det är Ludwig Köhlers förtjänst att ha påpekat den orientaliska budskaps- eller budbärfarmelns betydelse för de profetiska utsagornas formulering. Se *Deuteronesaja stilkritisch untersucht*, Giessen 1923, och den fängslande lilla skriften *Kleine Lichte*. Fünfzig Bibelstellen erklärt, Zürich 1945.

är enhet med det gudomliga (Söderbloms »oändlighetsreligion»), å andra sidan personalistisk mystik, där det personliga oavkortat blir bevarat, det personliga hos gudomen såväl som det personliga hos det religiösa subjektet. Denna personalistiska mystik återfinner vi såväl i den strikt teistiska mystiken (t. ex. den judiska mystiken) som i den typiska Kristus-mystiken. Icke heller med denna form av mystik får den profetiska religionen förväxlas. Den är och förblir extrospektiv religion med alla dess karakteristiska egendomligheter.

PER ERIK PERSSON

Vad är romerskt?

På den angivna frågan är det ingalunda lätt att ge ett i allo klart och uttömmande svar. För något sådant skulle krävas år av inlevelse och trägna studier och för att redovisa ett sådant svar skulle det krävas långt större utrymme än det som i detta sammanhang står till förfogande. Men då begreppet »romerskt» på ett ofta ganska onyanserat sätt användes i den pågående diskussionen kring kyrkliga frågor kunde det måhända vara av värde att — låt vara i all korthet — peka på några ting, som här synes vara av väsentlig och avgörande art.

Svårigheten i att arbeta ut vad som är typiskt »romerskt», d. v. s. »romersk-katolskt», ligger ej minst däri att denna kyrka, som med sina drygt 440 miljoner omfattar mer än hälften av jordens kristna, på skilda håll i världen uppträder med så skilda ansikten. Det förefaller den utifrån kommande betraktaren att ligga en värld mellan den nödortfigt kristianiserade hedendom, som möter på många håll i Sydamerika eller i vissa missionsområden, där man arbetat efter en frikostigt tillämpad ackommodationsprincip, och den typ av romersk katolicism, som vi möter t. ex. i vårt eget land eller bland den liturgiska förnyelsens och bibelrörelsens förkämpar i Tyskland eller Frankrike i dag. Ibland har man en förnimmelse, att allt det brokiga mångahanda, som möter i religionens värld, också på ett eller annat sätt fått sitt hemvist i denna kyrkas världsfamnande enhet.

Och dock ges det i denna värld av till synes så motsatta yttringsformer vissa ting, som överallt återkommer och som trots de lokala modifikationerna förblir sig lika — det ges alltså något »typiskt romerskt». Man skulle i det sammanhanget kunna peka på en rad »yttre ting», som omedelbart faller iakttagaren i ögonen, och det gäller i första hand de många fromhetsbruken. Det är helgonkulten och Mariadyrkan, dit hör rosenkransbönen, den privata eller kollektiva andakten i anslutning till radbandet — kanske jämte helgonkulten det som protestanten till att börja med har svårast att förstå i det romerska fromhetslivet. Dit hör också den till vissa orter och institutioner eller till vissa individuella prestationer knutna avlaten och den därmed förbundna föreställningen om skärselden, vidare bikten, som accentueras av den påfallande plats biktstolarna intar i de flesta kyrkorum. Man skulle också kunna peka på vallfärderna, som i nuet visst icke spelat ut sin roll utan upplevat något av en renässans, eller det vitt-

förgrenade ordenslivet med sina kloster och munkars och nunnors karakteristiska dräkter, till vilket man måste lägga de i senare tid allt populärare kongregationerna, som i första hand är till för lekmännen. — Men först och sist är det dock två ting, som överallt är sig lika och som förenar alla jordens romerska katoliker, och det är å ena sidan lydadsförhållandet till påven i Rom — det är ju därför vi talar om en »romersk» kyrka — och å andra sidan den romerska mässan. Vart i världen en romersk katolik kommer, möter han samma liturgi och samma latinska språk som i sin hemförsamling — här har just den för alla gemensamma latinska språkformen en positiv och förenande innebörd, något som vi kanske ej alltid gör klart för oss.

I

Om man nu skall i korthet försöka ge ett svar på frågan om vad som är typiskt romerskt, så kan vi ej stanna vid raden av »yttre» ting, så intressanta de än kan vara i och för sig, utan vi måste gå vidare till den tolkning av kristendomens innebörd, den teologi, som ligger bakom alla dessa företeelser och av vilken de i sista hand är ett utslag. Det kan därvid ej bli fråga om att gå in på det allmänkristna och gemensamma, utan uppmärksamheten kommer med nödvändighet att riktas på *särdragen*. Vidare måste vi söka oss in till det som i sammanhanget ter sig såsom centralt och för det övriga avgörande och på detta kommer framställningen att koncentreras.

En naturlig utgångspunkt erbjuder sig därvid i själva den romerska *mässan*, som utgör själva centrum och hjärtpunkten i den troendes liv. Vi förutsätter då, att mässans yttre huvuddrag är bekanta och tar blott upp några principiella synpunkter och iakttagelser. Därvid kan det ej vara rimligt att utgå från de strävanden, som kännetecknar den liturgiska förnyelsen — som för övrigt vore väl värd en särskild analys — utan vi utgår från mässfirandet, sådant det möter i vanlig praxis. Därvid är det i första hand två ting, som bör uppmärksammas. Det första är att *predikan* icke utgör något nödvändigt element i mässan — den kan väl förekomma, men de flesta mässor är predikolösa. Detta fenomen hör, som här blott i korthet kan antydast, samman med att skriftordet icke som i vår lutherska tradition har karaktär av nådemedel. Nåden är något som kommer människan till del genom sakramenten och icke genom något läst eller förkunnat ord. I den mån predikan förekommer i mässan får den närmast formen av en undervisning om den nåd, som den troende har att hämta och undfår på annat håll. Predikan hänvisar till sakramenten eller tar upp någon aktuell läropunkt och tar sällan formen av verklig textutläggning. När det i romersk teologi talas om »*Verbum Dei*», Guds ord, så avses därmed så gott som aldrig bibel-

ordet och minst av allt det förkunnade ordet, utan det är en trinitarisk term, som avser den andra personen i gudomen, något som ej minst bidrar till att göra mycken evangelisk, kring termen »Guds ord» centrerad teologi ytterst svårtillgänglig för en i den romerska traditionen fostrad teolog. — Det andra, som i detta sammanhang bör uppmärksammas, är att mässan principiellt *icke* som för oss är en församlingsgudstjänst. Varken församlingens närvaro eller dess kommunion utgör något integrerande element i mässan. Detta är något som fastslogs redan av Tridentinum¹ och det inskräpes ånyo av den nuvarande påven i en viktig rundskrivelse om kyrkans liturgi, »Mediator Dei et hominum» 1947.² Med udden riktad emot vissa strävanden inom den liturgiska förnyelsen heter det här, att den som menar det vara oriktigt att celebrera mässan annat än i församlingens närvaro avviker från sanningens väg. En ännu större och farligare avvikelse gör sig de skyldiga till som menar, att de troendes kommunion är något för mässan väsentligt och som därför föreger, att den till sitt väsen primärt är att uppfatta såsom en gemenskapsmåltid. Det enda som här återstår av mässans *communio*-moment är prästens självkommunion — något som givetvis inte hindrar, att påven samtidigt varmt uppmuntrar de troende till kommunion just i mässan och ej vid andra tillfällen. Denna principiella syn på mässan som något som enbart prästen själv företar sig kommer för övrigt även till uttryck i den flerstädes vanliga praxis, att församlingen under mässan försjunkar i sin egen privata andakt eller rent av vandrar ut och in i kyrkan, intill förvandlingens och elevationens ögonblick obekymrad om vad som försiggår vid altaret, vilket senare man ej minst kan uppleva i Italiens kyrkor. Det kommer även fram däri att det långt övervägande flertalet mässor är privatmässor, där ingen annan än celebrant och ministrant är närvarande. Dit hör ej blott de otaliga mässtiftelserna i form av själamässor för de avlidna, utan även den efter hand utbildade praxis, att varje präst har att om möjligt dagligen läsa mässan.

Bakom allt detta ligger ytterst tanken att mässans skeende till sitt innersta väsen ej är en gåva — i så fall vore de troendes kommunion nödvändig — utan en *offerhandling*. Till att frambära mässans offer har prästen fått fullmakt i prästvigningens sakrament, då en kalk räcker ordinanden med orden: »Mottag makten (*potestas*) att i kyrkan frambära offret för levande och döda.» Så är prästens primära uppgift den att vara *offerpräst*, och mässan själv är primärt en offerhandling, något som även klart framgår av innehållet i de böner som omger och ingår i själva »*canon missae*», de sekreta, tyst lästa böner, som omger instiftelseorden. I mässans offer »representeras och förnyas» Kristi offer på

¹ Sess. XXII, cap. 6, se H. Denzinger — C. Rahner, *Enchiridion symbolorum* (Denz.), 28 ed. Freiburg i. Br. 1952, 944; jfr can. 8 (Denz. 955).

² *Acta apostolicae sedis* (AAS) 39, 1947, s. 521–595.

Golgata, som saken med i teologien traditionella termer uttryckes även i den nämnda encykliken.³ Det är icke fråga om någon upprepning av Kristi blodiga offer, utan det är just detta offer, som genom prästens läsande av konsekra- tionsorden på ett oblodigt sätt göres närvarande på altaret och så på nytt fram- bäres åt Gud som ett försoningsoffer för levande och döda. Ojämförligt bäst kommer detta skeendes innebörd fram i den inom tyskspråkig romersk teologi skapade, men tyvärr närmast oöversättliga termen »Vergegenwärtigung». Detta sker i förvandlingens ögonblick, som utgör mässans höjdpunkt, då brödets och vinets substans förvandlas och prästen i sina händer håller Kristus själv. Det är här fråga om en dubbel Kristusrepresentation, dels utgör prästen själv i sin emot Gud riktade handling – samtidigt som han står som en representant för kyrkan – en »repraesentatio» av Kristus själv, han är, som det heter, en »alter Christus»,⁴ dels – och primärt – utgör själva de förvandlade elementen en »repraesentatio» av Kristi en gång framburna offer. Dock är hela detta skeende ytterst betingat av den »potestas», den makt, som i ordinationens ögonblick förlänats prästen, samt av att han rätt läser konsekra- tionsorden. Det är på hans mänskliga medverkan det hänger om Kristus i offrets gestalt skall till kyrkans och de troendes välfärd bli närvarande, och så blir det oundvikligt så, att allt kommer att röra sig kring prästens makt, en tanke, som ofta kommer till klart och nästan krasst uttryck. – För snart tre år sedan satt jag tillsammans med ett par tusen katolska studenter vid en mässa i Nôtre-Dame i Paris och lyssnade till kardinalen av Paris, Feltrin, som predikade om prästämbetets höghet i akt och mening att bland de närvarande rekrytera prästkandidater. Därvid utro- pade han – jag nedtecknade orden direkt – »Quelle puissance a cet homme! Dieu lui-même obéit à son commandement! Il se fait présent quand le prêtre le veut». – Att detta ej är en tillfällig utsaga visar ett citat ur Pius XI:s encyklika om prästämbetet »Ad catholici sacerdotii fastigium» 1935, där det heter: »Där- med framstår klart och tydligt det katolska prästämbetets utsägliga storhet, att det har makt över Jesu Kristi kropp, i det att det i den gudomlige Återlösarens namn gör den närvarande på våra altaren och offerar den som ett välbehagligt offer åt det eviga och gudomliga majestätet.»⁵ – Få ord återkommer så ofta i den romerska mässan som ordet »Dominus», men här måste vi ställa den allvar-

³ AAS 39, 1947, s. 594 »Eucharisticum nempe Sacrificium, Crucis Sacrificium repraesentans et renovans»; jfr AAS 20, 1928, s. 171 (Pius XI:s encyklika »Miserentissimus Redemptor»).

⁴ AAS 28, 1936, s. 10 »ipse, quod iure meritoque dicere sollemne habemus, 'alter est Christus', cum eius gerat personam» (Pius XII:s encyklika »Ad catholici sacerdotii»).

⁵ AAS 28, 1936, s. 12 »Ex quo inenarrabilis perspicuo apparet catholici sacerdotis excelsitas, qui in idem Iesu Christi Corpus potestate praeditus, in aris illud prodigialiter praesens facit ac, Divini Redemptoris nomine, aeternae Dei Maiestati gratissimam hostiam offert».

liga frågan, om Kristus också verkligen — och ej bara till namnet — i denna gudstjänst uppfattas som *Herre*?

II

Därmed är vi redan över i en annan avgörande fråga, nämligen synen på *kyrkans ämbete*. Prästen är medlare mellan Gud och människor, genom prästen och endast genom honom förmedlas frälsningen till de troende, då det är ur hans hand de mottager sakramenten, vilka utgör de kanaler, genom vilka de frälsande och heliggörande nådeskrafterna strömmar ut i kyrkan. Han följer, ej minst genom botssakramentet, bikten, den troende från dopet till dödsstunden och genom själamässan även in på andra sidan dödens gräns. Genom ordinationens sakrament är han uttagen ur det vanliga människolivet och lyft upp till ett plan över de vanliga troende genom den outplånliga karaktär, som detta sakrament förlänar, en särställning, som accentueras genom kravet på celibat. Att detta särskiljande av prästen från andra människor hör till själva det essentiella i ämbetet kom med all åskådlighet till uttryck i den dramatiska händelseutvecklingen kring arbetarprästerna i Frankrike våren 1954, där dessa prästers försök att i solidaritet med den för kyrkan främmande arbetarvärlden gå in under dess nöd och otrygghet avvisades av Rom såsom en fara för prästämbetets avskildhet och höghet.⁶

Men ämbetets medlarställning består ej blott däri att det förmedlar nåden och utövar nyckelmakten, den tar sig också uttryck däri att det är ett *läroämbete*, betrott med uppgiften att bevara, försvara och utveckla den en gång åt kyrkan med uppenbarelsen givna sanningen, »depositum fidei» — som termen vanligen lyder. Liksom nåden, så förmedlas den gudomliga uppenbarelsen blott genom ämbetet till den troende. Den »nåd» och »sanning», som en gång gavs med Kristus, har av honom överlämnats åt apostlarna och i synnerhet åt Petrus såsom apostlafursten — och kyrkans ämbete i dag ses som en förlängning av detta apostoliska ämbete, vilket i sin fullhet koncentreras i påven, Petri efterföljare och Kristi ställföreträdare på jorden. Detta samband med urkyrkan manifesteras i vigningssuccessionen, den obrutna kontinuiteten i räckan av biskopar tillbaka till apostlarna. Man bör dock lägga märke till, att det avgörande här *icke* är själva det historiskt givna samband, som ligger i själva räckan av vigningar, utan det allt avgörande är sambandet med påven. Ingen aldrig så väl historiskt påvisbar vigningsräcka i andra kyrkor, som den svenska eller den anglikanska kyrkan, utgör såsom sådan utifrån Roms synpunkt någon apostolisk succession. En biskop från någon av dessa kyrkor är icke mera biskop än vilken annan

⁶ Se P. E. Persson, De franska arbetarprästerna (i Svensk teol. kvartalskr. 30, 1954, s. 184 ff.).

lekman som helst, ty han har brutit den allt avgörande förbindelsen med Rom och därmed också förbindelsen med Kristus själv.⁷

Denna läroämbetets uppgift att vaka över den åt kyrkan anförtrödda uppenbarade sanningen tar sig uttryck i sådana fenomen som »Index», d. v. s. förteckningen över för de troende förbjudna skrifter, eller i det förhållandet, att varken bibeln själv eller något arbete på teologiens fält eller dess gränsområden får utges av trycket vare sig av präst eller lekman utan läroämbetets förhandsgranskning — det »Imprimatur», som vanligen återfinnes på försättsbladets insida.⁸ Vad denna uppgift — vakandet över den åt kyrkan anförtrödda sanningen — djupast sett innebär, kommer dock till synes först om vi vänder oss till det problemkomplex, som vi sammanfattande skulle kunna rubricera »Skrift — tradition — ämbete».

För att vi rätt skall förstå nuets problemläge på detta område torde en kort återblick på den historiska utvecklingen vara nödvändig. I Gamla kyrkan fick traditionsprincipen sin klassiska formulering hos Vincentius av Lerinum i hans »Commonitorium» 434: den allmänliga tron utgöres av det som i kyrkan trots »överallt, alltid och av alla».⁹ Förbunden med den som självklar betraktade formala skriftprincipen återkommer den som en huvudlinje även i medeltidens traditionsteologi, för vilken traditionen i första hand är en *interpreterande* tradition, den i kyrkan pågående skriftutläggningen. Gentemot reformatörernas användning av skriftprincipen såsom en i förhållande till den dittillsvarande läro-utvecklingen *kritisk* princip ställdes så av det tridentinska mötet den ursprungligen muntliga, i kyrkan fortlevande och där efter hand i fädernas skrifter fixerade *apostoliska traditionen* såsom en med Skriften likvärdig uppenbarelseskälla.¹⁰ Under de närmast följande århundradena tolkades detta beslut av den romerska teologien så att Skriften icke innehöll hela, utan blott en del av den ursprungliga uppenbarelsen, något som bland annat ledde till att man på ett för Gamla kyrkans och medeltidens teologi i stort sett okänt sätt började tala om Skriftens dunkelhet och otillräcklighet. Uppenbarelsen avslutades med den siste apostelns död och dess innehåll återfinnes nu *dels* i Skriften, *dels* i tradi-

⁷ Se t. ex. i fråga om den anglikanska biskopsvigningens ogiltighet Acta Sanctae Sedis 29, 1896–97, s. 198 ff. (det påvliga brevet »Apostolicae curae»). Den sammanfattande slutsatsen lyder: »certa scientia pronuntiamus et declaramus, ordinationes ritu Anglicano actas, irritas prorsus fuisse et esse omninoque nullas» (Denz. 1966). Jfr AAS 35, 1943, s. 211 »Periculoso igitur in errore ii versantur, qui se Christum Ecclesiae Caput amplecti posse existimant, licet eius in terris Vicario fideliter non adhaereant» (Pius XII:s encyklika »Mystici Corporis Christi», även tillgänglig i sv. övers., Stockholm 1944).

⁸ Se Codex iuris canonici, can. 1385.

⁹ Migne, P. L. 50, 640 »In ipsa Catolica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est».

¹⁰ Sess. IV (Denz. 783).

tionen, och därmed har vi fått ett nytt traditionsbegrepp, enligt vilket traditionen primärt ses som en Skriften *kompletterande* storhet. Därvid tänkte man sig traditionen såsom en statisk företeelse, vars innehåll i princip var detsamma nu som på apostlarnas tid.

Under 1800-talet inträdde så en ny och avgörande fas i utvecklingen. Genom inflytande från kardinal Newman och kanske främst från den berömda Tübingen-skolan med namn som J. A. Möhler och M. J. Scheeben avlöstes den statiska synen på traditionen av ett mera levande och dynamiskt traditionsbegrepp. Skrift och tradition uppfattas nu ej längre såsom två i förhållande till varandra fristående storheter, utan de uppgår i den dynamiska enhet, som utgöres av den sig själv genom tiderna alltmera utvecklande *kyrkan*. Det är ej längre blott fråga om bevarandet av något en gång givet, utan även om utvecklandet av det en gång givna. Från denna tid möter allt oftare talet om kyrkans trosmedvetande såsom en organism, vilken från fröets ringa begynnelse växer upp till en allt större fullkomning och rikedom. Skriften och den äldsta traditionen innehåller väl såsom det ursprungliga den frälsande sanningen, men icke i den fulla omfattning, i vilken den framstår i kyrkan i dag. Så blir apostlarnas tid i kyrkans historia i jämförelse med nuet en fattig tid – något som förvisso icke var vare sig Gamla kyrkans eller medeltidens syn.¹¹

Det är uppenbart, att i denna helhetssyn, som i dag bestämmer romersk teologi, varken Skriften eller en historiskt påvisbar traditionskedja längre har någon avgörande betydelse. Enheten och kontinuiteten med kyrkans grundläggningstid garanteras ej genom någon konformitet med den apostoliska undervisningen utan därav att det är en och samma levande organism, som utvecklats från kyrkans första tid intill nuet. Utifrån denna utgångspunkt vore det lika orimligt att begära en konformitet mellan urkristendomens tro och dagens kyrka som att begära att det fullt utvecklade trädet med stam och krona och allt skulle föreligga redan i fröet. Det avgörande för en läras riktighet blir ej om den föreligger i Skriften eller i traditionens vittnesbörd, utan det blir om den faktiskt föreligger i kyrkan i dag, d. v. s. om den sanktioneras av kyrkans läroämbete. Så blir – som man kan inhämta i varje nyare romersk dogmatik och som Pius XII med skärpa understrukt senast i encyklikan »*Humani generis*» 1950 – läroämbetet självt den primära trosregeln, »*regula proxima fidei*», medan Skrift och tradition blott betraktas såsom »*regula fidei remota*», normativa i sekundär mening.¹²

¹¹ Här skulle man måhända även kunna ställa den kritiska frågan: Med vad rätt kan man här utan vidare på ett historiskt skeende överföra och tillämpa en från det biologiska området hämtad bild och på den vägen legitimera detta skeendes riktighet?

¹² AAS 42, 1950, s. 567 »*hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuiuslibet theologo*

Man skulle måhända kunna säga, att det första mera påtagliga resultatet av denna utveckling var den vid Vatikan-konciliet 1870 av Pius IX proklamerade dogmen om *påvens ofelbarhet*, då han högtidligen »*ex cathedra*» fäller ett avgörande rörande tron eller det kristna livet, en ofelbarhet, som han äger i kraft av sitt eget ämbete, »*ex sese*», och icke först genom kyrkans, d. v. s. ett kyrkomötes samtycke.¹³ Denna läromyndighetens koncentration till påveämbetet föregreps på sätt och vis redan 1854, då samme påve utan föregående kyrkomötesbeslut proklamerade dogmen om jungfru Marias obefläckade avlelse. Samma sak kom vidare till uttryck senast vid tillkomsten av den senaste Maria-dogmen, »*Assumptio Mariae*» 1950, jungfru Marias upptagande till himmelen, vilken likaledes kungjordes utan föregående beslut av något kyrkomöte. Över huvud taget är det betecknande, att något allmänt koncilium icke sammankallats efter *Vaticanum* — det har ej längre någon funktion att fylla.

Då omständigheterna kring tillkomsten av de nämnda Maria-dogmerna — som det för den troende katoliken är lika nödvändigt för frälsningen att i tron omfatta som t. ex. dogmat om inkarnationen — i vårt sammanhang är av synnerligt intresse, kan det vara anledning att något dröja vid denna punkt. Vid tidigare avgöranden av läroämbetet i dogmatiska frågor har detta avgörande dels träffats av ett av påven sammankallat och lett kyrkomöte och dels har det därtill alltid varit fråga om en stridssituation, där skilda meningar framkommit och ett avgörande måst fällas om vad som var rätt lära. Så var fallet t. ex. med transsubstantiationsdogmat under medeltiden eller med Tridentinums emot reformatorerna riktade dekret om rättfärdiggörelseläran. I fråga om Maria-dogmerna är det emellertid ej fråga om en avgränsning emot hotande heresier, utan här möter en dogmatisering av kyrkans eget aktuella och av ingen anfäktade trosmedvetande.¹⁴ Karakteristisk är även den begründning, utifrån vilken man vill visa, att den dogm, som skall definieras, också ingår i den en gång åt kyrkan anförtrodda uppenbarelsen, »*depositum fidei*». Medan det tidigare varit vanligt att man framhållit nödvändigheten av såväl skriftbevis som traditionsbevis, det senare i formen av en historiskt påvisbar och samstämmig räkka av utsagor hos fäderna (en »*consensus unanimes patrum*»), så möter nu redan i den av påven

proxima et universalis veritatis norma esse debet». Jfr B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik* I, 8. Aufl. 1939, s. 33 ff. »Schrift und Tradition sind die entfernte Glaubensregel (*Regula fidei remota*), die Kirche ist die nächste Glaubensregel (*Regula fidei proxima*)». Se även F. Diekamp, *Katholische Dogmatik* I, 10. u. 11. Aufl. 1949, s. 60 ff.

¹³ Se Denz. 1838–1840.

¹⁴ Jfr Th. Sartory i *Benediktinische Monatsschrift* 26, 1950, s. 276, not 17 »Auch ist es bei der Frage nach der *Assumptio Mariens* neu, dass hier ein Dogma nicht aus der Kontroverse heraus entsteht, seine Definition also nicht eine Abgrenzung und Verteidigung gegen Häresien darstellt».

före dogmatiseringen av den obefläckade avlelsen 1854 tillsatta teologkommissionen den meningen, att en läropunkt kan definieras såsom uppenbarad sanning, även om det saknas direkta vittnesbörd i Skriften, alltså utifrån traditionen ensam. Om denna *tradition* heter det vidare, att dess förekomst är bevisad i och med att man kan påvisa en faktiskt föreliggande överensstämmelse i kyrkan, vid vilken tid det nu än må vara.¹⁵ Här är det ej längre fråga om Skrift, ej heller om Skrift *och* tradition, om man som Tridentinum med »tradition» avser en historiskt påvisbar räkka av läroutsagor tillbaka till kyrkans äldsta tid. Kvar står som kriterium endast det aktuella trosmedvetandet i dagens kyrka, och vi har kommit mycket långt bort från Vincentius' av Lerinum ovan anförda definition: »quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est»! Organismtanken gör det möjligt att på en gång fasthålla, att uppenbarelsen avslutades med den siste aposteln — vilket ju utesluter att någon i egentlig mening *ny* sanning skulle kunna uppenbaras senare — och samtidigt tala om en kyrkans växande insikt i den uppenbarade sanningen, vilken leder till ett fixerande av läroutsagor, som för tidigare generationer varit okända eller rent av avvisats.¹⁶ Det mest talande exemplet på denna utveckling är dock den senaste Mariadogmen 1950. Som den kände romerske patristikern Berthold Altaner påvisade i en uppmärksammas serie tidskriftsartiklar¹⁷ före dogmatiseringen ges det för denna dogm intet skriftbevis och ej heller något traditionsbevis i egentlig mening, då tanken på Marias upptagande till himmelen för de fyra första århundradenas vidkommande är fullständigt okänd — däremot ges det från denna tid en rad exempel på hur Maria räknas bland dem som väntas uppstå på den yttersta dagen! Tanken uppträder första gången i femte århundradet i en med fantastiska drag utsmyckad legend av gnostiskt ursprung, »Transitus Mariae», en legend, som f. ö. av dåtidens romerska kyrka betecknades såsom apokryf och uppfördes på den lista av förbjudna böcker, som återfinnes i det s. k. »Decretum Gelasianum» från sjätte århundradet.¹⁸ I det romerska breviariet ingick fram till reformen 1568 en pseudo-hieronymiansk traktat (trol. förf. av Paschasius Radbertus), i vilken det uttryckligen varnas för att sätta tilltro till transitus-legenden, men denna text ersattes 1568 med bl. a. en variant av själva denna legend!¹⁹

¹⁵ Se här till Die katholische Lehre von der heiligen Schrift und der Tradition (Quellen zur Konfessionskunde, Reihe A, Heft 1), Lüneburg 1954, s. 24 ff.

¹⁶ Så avvisade som bekant Thomas av Aquino på sin tid tanken på jungfru Marias obefläckade avlelse, se Sum. theol. III, q. 27, a. 1–2.

¹⁷ B. Altaner, Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V. (i Theologische Revue 44, 1948, sp. 129–140; 45, 1949, sp. 129–142; 46, 1950, sp. 5–20).

¹⁸ Se F. Heiler, Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Oekumene (i Oekumenische Einheit 2, 1951), s. 20.

¹⁹ F. Heiler 1951, s. 21 f.

Den bedömes av Altaner som en ren fantasiprodukt, ett särfall av den tidens viltväxande flora av martyrlegender. Först från och med sjunde århundradet föreligger på sina håll en begynnande teologisk reflexion med utgångspunkt från transitus-legenden. Men — som Altaner med rätta framhåller — en from legend är och förblir en legend och dess verklighetshalt kan ej förbättras, den blir inte mera sann därför att allt flera börjar sätta tro till den.²⁰ Hänvisningen till kyrkans aktuella tro blir i realiteten ej annat än ett cirkelbevis utan bindande kraft: i kyrkan framväxer en tro, för vilken varje sedvanligt teologiskt bevisstöd saknas, och så göres själva denna tro till bevis för sin egen riktighet.²¹ Altaner påvisar också, att det här ej föreligger ett med dogmen om den obefläckade avlelsen parallellt förhållande: där var det fråga om ett metafysiskt resonemang, men här gäller det ytterst en konkret historisk händelse i den gudomliga frälsningshistorien — och han varnar för att man på blott spekulativ väg genom dekret fastställer någonting vara sant, för vilket varje historiskt hållbart bevis eller vittnesbörd saknas.²² Men denna såväl som andra varningar förklingade ohörda. Under tiden från 1861 ingick till kurian ett ständigt växande antal petitioner med begäran om en dogmatisering från såväl klerus som lekfolk med i allt 13 miljoner namnunderskrifter. På en 1946 av påven till samtliga biskopar riktad förfrågan, huruvida de ansåg en dogmdefinition möjlig och lämplig, svarade 98 % (1169 stycken) »ja», medan blott 22 stycken (1,8 %) angav betänkligheter. En romersk teolog skriver, att dessa siffror utgör det säkraste beviset (1) för möjligheten och riktigheten av den efterlängtdade definitionen.²³ — Den 1 november 1950 kungjordes den nya dogmen högtidligen av Pius XII från Petersplatsen i Rom: »I kraft av vår Herres Jesu Kristi, de heliga apostlarna

²⁰ B. Altaner, *Zur Frage ...* 1948, sp. 139 »Ein legendärer Bericht wird dadurch, dass es von anderer Seite übernommen, wiederholt und als glaubwürdig beurteilt wird, niemals in ein historisch zuverlässiges Zeugnis umgewandelt, das eine echte Tradition begründen könnte».

²¹ B. Altaner, *Zur Frage ...* 1950, sp. 11 och 20. Jfr även J. Coppens, *La définibilité de l'Assomption* (i *Ephemerides theol. lov.* 23, 1947), s. 29 »nous pouvons ... conclure que des preuves vraiment apodictiques en faveur de la définibilité de l'Assomption ... n'ont pas encore été trouvées, même dans le domaine purement spéculatif».

²² B. Altaner, *Zur Frage ...* 1950, sp. 12 f. Jfr dock den karakteristiska deklARATIONEN ib. sp. 18 »Für jeden Theologen ist es klar und eine Selbstverständlichkeit, dass, wenn das Lehramt gesprochen hat, es sich theologisch um eine res iudicata handelt, d. h. dass dann die Lehre als im Depositum fidei enthalten zu glauben ist, und dass wir nicht mehr eine pia et probabilis opinio, sondern eine fide divina anzunehmende Wahrheit vor uns haben. Dann weiss der Theologe, der die Definibilität der Lehre geleugnet hat, dass die von ihm festgestellte theologische Erkenntnislücke durch den Beistand des Heiligen Geistes ausgefüllt und beseitigt wurde. Solange aber ein unfehlbares Urteil der Kirche nicht ausgesprochen ist, darf der Theologe wegen der als unzureichend aufgezeigten Beweise gegen die Definibilität Stellung nehmen».

²³ Se i not 15 angivna arbete, s. 63.

Petri och Pauli och vår egen fullmakt ... förklara och definiera vi att den obefläckade, alltid jungfruliga gudamodern Maria, sedan hon fullbordat sitt jordiska levnadslopp, med kropp och själ upptagits till den himmelska härligheten. Om någon vågar förneka eller betvivla denna sanning, som av oss definierats, så må han veta, att han fullständigt avfallit från den gudomliga och katolska tron.»²⁴

Vad blir i detta sammanhang *teologiens* uppgift? Vi har i det föregående – exemplet från Altaner – sett, hur det teologiska arbetet i form av ett samvetsgrant vetenskapligt studium av historiskt föreliggande texter och trosvittnesbörd *före* en dogmatisering är utan relevans. Det är här, för att åter citera Altaner, fråga om »ein kirchlicher Positivismus»,²⁵ som utan hänsyn till den vetenskapligt arbetande forskningen och dess resultat genom dekret fastslår vad som är sant, även om det skulle gälla ett historiskt skeende, för vilket inga belägg av historisk art ges. – *Efter* en dogmatisering blir det – citatet är hämtat från Pius XII:s rundskrivelse »*Humani generis*» 1950 (som på detta ställe hänvisar till och i sin tur citerar Pius IX) – »teologiens främsta uppgift att visa, hur en av kyrkan definierad lära innehålles i uppenbarelseskällorna (alltså i Skrift och tradition) *i just den innebörd*, i vilken den av kyrkan blivit definierad».²⁶ I samma rundskrivelse avvisas också den av somliga framförda tanken, att nyare avgöranden av kyrkans läroämbete till sin innebörd borde tolkas utifrån de gamla källorna och fädernas skrifter – i stället är det dessa senare, som skall tolkas utifrån vad kyrkans läroämbete säger i dag. Därav kommer det stundom irriterande fenomen, som man ej sällan möter vid studiet av romerska teologers arbeten till den kristna idéhistorien, nämligen att man i källorna intolkar tankar och föreställningar, som ur rent historisk synpunkt är för dessa texter okända och uppträder först långt senare – och det gäller ej minst tolkningen av de bibliska skrifterna. Den bakom allt detta liggande förutsättningen är att det är samme Ande, som en gång *har talat* genom Skriftens och traditionens vittnesbörd och som nu *tar* genom kyrkans läroämbete. Vi är vana vid att tala om ett oförytterligt samband mellan Anden och Ordet, men här ges det i stället ett sådant samband mellan Anden och ämbetet. Vad Anden velat säga i Ordet, det avgöres av ämbetet, som *nu* äger Anden. Pius XII inskräper att ordet »Den som hör Eder, han hör mig» gäller just om det aktuella läroämbetet – det sker

²⁴ Se Denz. 3033.

²⁵ B. Altaner, *Zur Frage ...* 1950, sp. 19.

²⁶ AAS 42, 1950, s. 569 »Quare Decessor Noster imm. mem. Pius IX, docens nobilissimum theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus, non absque gravi causa illa addidit verba: 'eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est'».

för övrigt i samband med att han såsom en förbjuden mening avvisar den stundom mötande tanken, att man väl bör hålla sig till vad som av påven högtidligt definierats »ex cathedra», men att man i övrigt skulle kunna bortse från de mera reguljära påvliga rundskrivelseerna.²⁷ Samme påve understryker i en annan encyklika 1943, att »vi måste vänja oss vid att i kyrkan se Kristus själv».²⁸ Kristi Ande är själen i kyrkans levande organism, men denna organism är ej något utanför eller vid sidan av den hierarkiska kyrkoinstitutionen, utan är identisk med denna. När det ofelbara läroämbetet talar, är det Kristi röst som ljuder, ty påven är som kyrkans synliga huvud och Kristi ställföreträdare på jorden »alter Christus». Så blir även här ämbetet och dess fullmakt det kring vilket allt vänder sig. Om reformatorerna kunde säga, att rättfärdiggörelsen genom tron utgör den artikel, med vilken kyrkan står eller faller, så är det här *kyrkans ämbete*, som är »articulus stantis et cadentis ecclesiae».

Är det här verkligen – som ständigt hävdas från romerskt håll – fråga om en trygg och säker garanti? Möter vi ej snarare den verkligt stora otryggheten i en utveckling, som till synes saknar varje hejdande korrektiv? Rom säger: »Jag är ofelbar.» Och frågar man, utifrån vilket kriterium man avgör, att dess utsagor verkligen motsvarar detta oerhörda anspråk, så blir svaret åter: »Rom.» Läroämbetet är här i allt sin egen domare och det ges ej längre någon instans, utifrån vilken man skulle kunna kritiskt bedöma den faktiska, fortgående läro-utvecklingen. Här återvänder med förnyat allvar vår tidigare fråga: när en kyrka på detta sätt identifierar Kristus och Kristi Ande med sig själv, har den då ej också gjort sig självständig i förhållande till Kristus? Står ej här ämbetet i ordets egentliga bemärkelse som en ställföreträdare för, »i stället för» Kristus? Uppfattas här Kristus verkligen såsom *Herre* – också *över* och *i* sin kyrka?

III

Romerska teologer talar ibland om vår tid såsom den *marianska* tidsåldern. Maria intar såsom aldrig förr en dominerande plats i folkfromheten och mariologien, den teologiska bearbetningen av hennes privilegier och roll i frälsningsverket, utgör en snabbt växande andel av den romerska teologien i dag. Folkfromhet och mariologi står här i ett ömsesidigt pådrivande och befruktande växelförhållande, varmt befördrat ej minst av den nuvarande påven. Han har ej blott proklamerat den senaste Maria-dogmen, han invigde även 1942 hela världen åt Marias obefläckade hjärta – något som enligt vissa romerska teo-

²⁷ AAS 42, 1950, s. 568.

²⁸ AAS 35, 1943, s. 238 »assuescamus necesse est in Ecclesia ipsum Christum videre» (Pius XII:s encyklika »Mystici Corporis Christi»).

loger medförde vändpunkten i det andra världskriget – och han proklamerade året 1954 som det marianska året, vilket allt medfört ett oerhört uppsving för det mariologiska tänkandet. Om vi nu till sist tar upp några huvudtankar i den romerska mariologien, så sker det därför att det från denna utgångspunkt kastas ett nytt och kompletterande ljus över det som tidigare behandlats.

En utgångspunkt erbjuder de båda nya dogmerna, av vilka »den obefläckade avlelsen» (1854) innebär att Maria från själva avlelseögonblicket genom ett gudomligt ingripande i varje ögonblick av sin existens varit fri från synden i varje dess form. I en mening kan den senaste Maria-dogmen (»Assumptio Mariae» 1950) betraktas såsom en logisk följsats ur den föregående: i och med att Maria var syndfri, vore det orimligt, att hennes kropp efter det jordiska livet skulle utlämnas åt förgängelsen, utan hon måste med kropp och själ ha upptagits i den himmelska härligheten. Den teologiska bevisföringen utgöres i detta sammanhang tämligen genomgående av det s. k. konviniensbeviset enligt schemat: »potuit, decuit, ergo fecit», d. v. s. det är möjligt för Gud att göra så, det är vidare i högsta grad passande och lämpligt, att han gör så, – alltså har han också gjort det!

Därmed har på ett säreget sätt en rad prerogativ, som tidigare endast tillkommit Kristus, även överförts på Maria. Ej endast Kristus var utan synd – även Maria, ej endast Kristus har uppstått såsom förstlingen av de avsmnade – även Maria! Med detta sammanhänger en ej sällan mötande tendens att rycka Kristus undan i fjärran till den gudomliga sfären, medan Maria representerar det mänskliga. »Kristus er Gud. Maria er menneske. Hun representerer derfor menneskeheten på en annen måte enn Kristus . . .» skriver en norsk dominikan 1951.²⁹ Författaren Graham Greene skrev med anledning av den senaste Maria-dogmen en uppmärksammat artikel i den internationella tidskriften »Life», där det heter att Kristi uppståndelse är en Guds uppståndelse, medan Marias uppståndelse är en människas och så borgar för att även var och en av oss skall uppstå.³⁰ Ibland tar sig denna tendens uttryck däri att Kristus primärt uppfattas såsom den stränge domaren, inför vars vrede människorna får ta sin tillflykt till den milda och barmhärtiga Maria.³¹

²⁹ F. D. Thorn, *Kristustilbedelse og Mariavyrdnad*, Oslo 1951, s. 21.

³⁰ Se *Life*, International edition, nr. 11, 20 nov. 1950 »The definition of the Assumption proclaims again the doctrine of our Resurrection, the eternal destiny of each human body, and again it is the history of Mary which maintains the doctrine in its clarity. The Resurrection of Christ can be regarded as the Resurrection of a God, but the Resurrection of Mary foreshadows the Resurrection of each one of us».

³¹ Ett belysande exempel: A.-D. Sertillanges, *La vie catholique*, 2^e série, Paris 1922, s. 29 »Elle nous protège contre le mal et elle nous protège, si l'on ose dire, contre son Fils, comme la mère de famille s'interpose au moment des colères viriles»; jfr även M. Riquet, *L'Église et la Vierge I*, Paris 1954, s. 17 f.

Genom henne kommer frälsningen människorna till del – och med denna tes befinner vi oss icke längre ute i tendensernas periferi, utan i själva centrum av den romerska mariologien. Maria är medlaren mellan människan och Kristus – liksom ingen kommer till Fadern utan genom Sonen, så kommer man ej heller till Sonen utan genom Maria, säger Leo XIII.³² Maria möter ständigt under beteckningar som »dispensatrix» eller »mediatrix omnium gratiarum», d. v. s. genom hennes förbön och förmedling kommer all gudomlig nåd människorna till del. Här rycker alltså Maria in på en plats och i en funktion, där man tidigare i kyrkans teologiska tradition brukat tala om den Helige Ande. Men utifrån detta kastas nytt ljus över den i det föregående nämnda tendensen att identifiera kyrkan och Kristi Ande – blott genom kyrkan kommer man till Kristus, blott genom kyrkan och dess ämbete kommer den frälsande nåden människorna till del. Maria står här, som en fransk teolog uttrycker saken, som »le prototype de l'Église»,³³ d. v. s. Maria utgör i sista hand en personifikation av kyrkan själv och dess självförståelse. Liksom kyrkan är Maria alla troendes moder och genom henne ges såväl Kristus som Anden till de troende. Det är hon som föder Kristus till jorden, och så kommer genom hennes medverkan nåden och frälsningen till människorna. I en encyklika om kyrkan från 1943 säger den nuvarande påven, att det var Maria, som genom sin bön utverkade, att Anden gavs åt apostlarna den första pingstdagen. I sammanhanget heter det också, att Maria på Golgata hembar sin Son som ett offer åt den evige Fadern³⁴ – en direkt parallell till vad vi ovan sett vara kyrkans ämbetes funktion i det ständigt upprepade mässoffret. Alla dessa tankar kan sammanfattas i den allt oftare – även i påvliga dokument – mötande beteckningen av Maria såsom »*corredemptrix*», medåterlöserska,³⁵ något som efter allt att döma till-

³² Acta Sanctae Sedis 24, 1891, s. 196 »nihil nobis, nisi per Mariam, Deo sic volente, imperituri; ut, quo modo ad summum Patrem nisi per Filium nemo potest accedere, ita fere nisi per matrem accedere nemo possit ad Christum» (ur encyklikan »Octobri mense», se även Denz. 1940 a).

³³ Ch. Journet, La définition solennelle de l'Assomption de la Vierge, St. Maurice 1950, s. 31. Jfr Th. Sartory, Ist die hl. Gottesmutter auch mit ihrem Leibe in der Herrlichkeit Gottes? (i Benediktinische Monatsschrift 26, 1950), s. 292 »Maria ist Typus der Kirche». Se till den principiella innebörden av denna tankelinje vidare G. Ebeling, Zur Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas (i Zeitschrift für Theologie und Kirche 47, 1950, s. 383 ff.).

³⁴ AAS 35, 1943, s. 247 f. »Ipsa fuit, quae vel proprie, vel hereditariae labis experts, arctissime semper cum Filio suo coniuncta, eundem in Golgotha, una cum maternorum iurium maternique amoris sui holocausto, nova veluti Eva, pro omnibus Adae filiis, miserando eius lapsu foedatis, Aeterno Patri obtulit . . . Ipsa fuit, quae validissimus suis precibus impetravit, ut Divini Redemptori Spiritus, iam in Cruce datus, recens ortae Ecclesiae prodigialibus numeribus Pentecostes die conferetur» (Pius XII:s encyklika »Mystici Corporis Christi»).

³⁵ Se J. Bittremieux, Adnotationes circa doctrinam B. Mariae Virginis Corredemptricis in

sammans med tanken på Maria såsom all nåds förmedlarinna torde bli föremål för slutgiltig definition i en kommande ny Maria-dogm. Här framstår med stor klarhet den romerska synen på människan såsom medverkande i frälsningsgåringen — en tankelinje, som utrymmet ej tillåter oss att här närmare gå in på — så är redan i bebådelsens ögonblick hela frälsningsverket avhängigt av Marias »ja» till ängeln.³⁶ Vid avslutningen av det marianska året 1954 i Fatima — den kända portugisiska vallfartsorten, centrum för nuets Mariafromhet — gav den påvlige kardinallegaten Tedeschini Maria ärenamnet »salus mundi», »världens frälsning».³⁷ Och på den mariologiska kongressen i Rom 1950 förfäktades t. o. m. tesen att Marias förtjänstfulla medverkan i frälsningen ej blott skedde »de congruo» utan även »de condigno»!³⁸ Det är dessa tankar på Marias medverkan i människornas frälsning som pådrivande ligger redan bakom dogmen om Marias syndfrihet. Endast om hon själv var utan synd, kunde hon aktivt delta i frälsningsverket och så söndertrampa ormens huvud — Gen. 3, 13 översättes ständigt, trots grundtexten, som syftande på Maria, beroende på att Vulgata där har femininformen »ipsa».³⁹ Så kan Maria — liksom kyrkan — vara »corredemptrix» och »mediatrix omnium gratiarum». Den syndfria och all nåd förmedlande Maria blir så en personifikation av den ofelbara och all nåd förmedlande kyrkan och dogmatiseringen av Maria blir så i sista hand ej annat än den romerska kyrkans dogmatisering av sin egen självförståelse.

Men här reser sig ånyo och slutgiltigt frågan om förhållandet mellan Kristus och hans kyrka. När kyrkan i sin ofelbarhet identifierar sig med och så förfogar över Sanningens Ande, när ämbetet förfogar över Kristus och hans verk och så proklamerar sig som en »*alter Christus*» — är det då ej i ordets egentligaste mening även en »annan Kristus» vi möter än den som evangeliet talar om och som just i detta evangelium kommer som sin kyrkas Herre?

documentis Romanorum Pontificum (i Ephemerides theol. lov. 16, 1939, s. 745 ff.); jfr Denz. 1978 a, anm. 2.

³⁶ Se t. ex. A. Meyer, *Maria Jesu moder*, Stockholm 1937, s. 8 »Förverkligandet av detta Guds rådslut om mänsklighetens frälsning göres beroende av Jungfru Marias 'ja' ... Aldrig har efter syndafallet alla människors, hela mänsklighetens frälsning och lycka varit så beroende av en enda människas ja eller nej».

³⁷ Se *Oekumenische Einheit* 2, 1950, s. 225.

³⁸ W. von Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, 2. Aufl. Witten 1956, s. 235; jfr dock Denz. 1978 a!

³⁹ Jfr t. ex. Pius IX:s bulla »*Ineffabilis Deus*» 1854: »der Allerhöchste habe sie von Anfang an auserwählt und sie sich vorbereitet, als er zur Schlange sprach: 'Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und der Schlange'. Und zweifellos hat ja Maria der Schlange das giftige Haupt zertreten» (cit. efter R. Graber, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren*, Würzburg 1951, s. 22).

När vi nu sökt att utifrån den romerska kyrkans eget vittnesbörd ge ett svar på frågan: »Vad är romerskt?», så är det av vikt att minnas, att även om vi tvingas att här ställa kritiska frågor, så har vi ingen anledning att göra detta utifrån en position av fariseisk självförhävelse. De kritiska frågorna har en udd, som är riktad också emot oss själva, ty varje kyrka står ständigt inför frestelsen att identifiera sig, sina institutioner, sin särtradition, med Kristus själv och så i falsk säkerhet sätta sin lit till allt detta påtagliga och till synes trygga i stället för trons trygghet vid »*solus Christus*», Kristus allena, sådan han ständigt på nytt kommer till oss i sitt ord, det ord, som genom att på en gång döma och upprätta ensamt ger livet åt hans kyrka under alla tider.

Till frågan om "qua homo" i Kristi försoningsverk

Det har inom svensk systematisk teologi framträtt viss meningsskiljaktighet angående ortodoxiens uppfattning av »Christus qua Deus» och »Christus qua homo» i försoningsgärningen. Man har kunnat se dess tanke så, att qua Deus och qua homo skulle företräda olika faser i försoningsverket; början och slutet skulle präglas av qua Deus, under det att själva försoningen, Kristi tillfyllestgörelse för oss, skulle bestämmas av qua homo, samtidigt som Gud i denna senare fas skulle inta en passiv, avvaktande hållning. Med denna syn har försoningsgärningen fått en klart rationell-legalistisk prägel. Man har också hävdad, att qua Deus och qua homo av ortodoxien tänkts i viss mån beroende av varandra och samtidigt att det mera legalistiskt-rationella momentet i försoningsgärningen hållits tillbaka av ett densamma överspännande mysteriöst drag, varvid gudskärleken och försoningens slutmål haft avgörande spelrum. Emellertid, även med denna senare tolkning framhäves den av Guds rättfärdighet fastställda satisfaktionen som något avgörande, och qua-homo-begreppet får en i enlighet därmed anpassad form. Även i denna modererade gestaltning rymmer en sådan satisfaktionsstanke en för den kristna försoningstanken nivellerande faktor.

Luther har naturligtvis intagit en särplats inom den nämnda systematiska forskningen. Luthers syn på försoningen har karakteriserats som en den obrutna gudshandlingens försoning, en fortsättning och fördjupning av synen från Irenaeus. Samtidigt behåller den en starkare betoning av kärleken som det allt behärskande hos Gud. Även beträffande Luthers försoningstanke har emellertid forskningen kunnat stanna i olika resultat, med starkare eller mindre avgjord motsättning till ortodoxiens satisfaktionsmoment.

Vid sidan av och liksom över dessa linjer möter slutligen, vad vi ville kalla den exegetiskt framförda synen på Kristi försoningsverk. Den står nära den nyss nämnda synen från Luther, kanske med viss färgning av ortodoxien, men överbyggd med ett sakralt-kultiskt drag och utmynnande i bilden av kyrkan som dess slutmål. Dess namn är Fridrichsen med hans hänvisning till Aulén och Billing. Den framträder med bakgrund i nyvunna religionshistoriska fakta: den orientaliska föreställningen om kultkonungen på en gång gudomens representant till folket och folkets ställföreträdare inför dess gud.

Denna snabbskiss, som väl dock träffar väsentliga drag, åsyftar blott att skapa en allmän bakgrund till vad vi här nedan ville säga. Som rubrik har satts orden:

Till frågan om qua homo i Kristi försoningsverk. Qua-homo-begreppet har i och genom den ovan nämnda diskussionen fått en på visst sätt ganska utsatt position. Dess ställning i ortodox teologi föranledde kritik till förmån för qua Deus. Att framhäva qua Deus i försoningen blev en av systematikens huvuduppgifter. Men detta kunde samtidigt föra till ett visst förbiseende, en viss tystnad angående qua homo, ja diskussionen rörande Luther t. ex. har kunnat föra till viss reservation beträffande Kristus qua homo. (Se t. ex. Lindroth, Försoningen, sid. 239) Man spårar också t. ex. i den av biskop Aulén förra året utgivna boken om offertanken i nattvarden en ökad varsamhet i fråga om qua-homo-begreppet, väl även aktiviserad av exegetikens inlägg rörande försoningen. Den länge närda frågan, som vi med denna uppsats ville ställa, är denna: är icke Kristus i sitt försoningsverk qua homo, samtidigt som han i denna samma gärning är qua Deus, ja kräver icke rent av det senare momentet, att det förra, Kristus qua homo, med all kraft göres gällande? Vi markerar detta, och samtidigt framträder för oss en bild av försoningen, där densamma blottar sin innersta mening och där då också de nämnda momenten icke undergräver utan tvärtom bejakar och förklarar varandra.

Låt oss till en början stanna inför Chalcedonenses ord om Kristi tvenne naturer: »utan sammanblandning eller förvandling ouplösligt och oskiljaktigt förenade.» Orden vill i sin hellenska form framhålla Kristi fulla mänsklighet och samtidigt Kristi persons enhet. Det gudomliga och mänskliga hos Kristus är enligt Chalcedonenses icke att föra isär, såsom om det ena kunde vara borta i ett moment av Kristi verk, förhandenvarande i ett annat, det ena mer eller mindre verksamt eller rent av i motsättning i förhållande till det andra. Båda är med bevarande av sin egenart »ouplösligt och oskiljaktigt förenade». Båda är städse och till fullo för handen. Det är tydligt att tolkningen av Kristi verk icke alltid hållit denna bakgrund klart i sikte. Och dock står Chalcedonense trots sin för oss främmande begreppsapparat helt i linje med fornkyrkans uppfattning och bekännelser. Den lämnar frågan om den personliga enheten obesvarad, den värnar allenast om det oförytterliga, som gör Jesus till Frälsare, nämligen sann Gud och sann människa. Frågan om enheten undandrar sig också alltjämt vår utläggning. »De djupa grundvalarna för Jesu övertygelse om sin höga kallelse äro dolda för vår blick; de vila i den personliga gudsgemenskapens otillgängliga helgedom.» (Fridrichsen)

De sista orden för oss över till det egentliga fältet för vår betraktelse. Frågan om qua Deus och qua homo tillhör på ett särskilt sätt Jesu verk. Icke så som skulle personen och verket vara att skilja åt, men verket är den rätta spegeln för vad som är oss givet i Kristus. Det är alltså här vi på allvar skulle samla vår uppmärksamhet, inför Kristi försonings- och frälsningsgärning. Vi vill se

själva dess inre struktur. Vi koncentrerar vår blick på Kristus qua homo, därför att detta moment enligt vår mening befinner sig i viss efterhand i fråga om betoning. Eljest är båda momenten lika i betydelse, och först med detta inre, andliga förhållande når bådadera sin rätta kristna innebörd.

Vi måste härvid till en början ta vår utgångspunkt i Luther. Det är något typiskt för Luther, att när han anger våra »tyranner», det onda varifrån Kristus befriat oss, han då placerar dem liksom utefter samma linje: synd, lag, död, djävul, helvete. Han låter dessa och andra hithörande ord stå som synonymer, vart och ett liksom uttryckande förbannelsens hela innehåll och samtidigt hela försoningsverket och hela frälsningen. Det är, menar vi, en förtjänst hos Luther, att han så gör: det hindrar en lättvunnen schematisk uppdelning i begreppen synden och syndens följder och står på vakt gent emot en yttre, naturlig veder-gällningstanke. Å andra sidan kan man hos Luther dock se, vad som är det första, det avgörande. Det är synden och skulden. Det är dessa två ting som – även om de icke formellt placeras främst – sätter hela uppräknigen i gång. I sin stora Galaterbrevskommentar skriver Luther: »Kristus . . . försonar oss med Gud och gör, att vi ha tillträde till honom. Ty Kristus är Guds Lamm, som borttager världens synder . . . Är synden borttagen, är också vreden borttagen, och är vreden borttagen, så är också döden och fördömsen undanröjda.» (Lindströms översättning, sid. 136) Längre fram i sin utläggning fastställer Luther: Gud sände »sin Son i världen, lade alla människors alla synder på honom . . . Och så angriper lagen honom och dödar honom. Då detta skett, är hela världen renad och försonad från alla synder, och följaktligen är den också befriad från döden och allt ont.» (sid. 237) Man ser vad som är huvudsaken, synden och skulden; man ser balansen. Det är heller icke att undra över: Luther är ju framgången ur senmedeltidens ångest under Guds fordringar, och hans samvetes känslighet inför Guds krav är just en utgångspunkt för reformationens förnyelse av kristendomen. Eller rättare: dess återgång till evangeliets budskap om rättfärdiggörelsen genom tron.

Men om Luther här sett rätt, är vi tydligen med denna Luthers tanke på väg till själva centrum i kristendomens syn på försoningen och Kristi försoningsverk. Man förstår varför lagen fått en sådan plats i den svenska Luther-renässansens teologi. Och vidare att Luther härvid fått en särställning i förhållande till tidigare, eljest andebefryndade teologer. Vi tänker ju härvid särskilt på Irenaeus. Det går tydligen icke att i Luthers och kristendomens namn sakligt sett samordna de ovan angivna termerna, »tyrannerna», som Luther talar om; det finns ett centrum, en dominans, som ger de övriga deras kraft att härska över människan. Det hör som vi sagt till Luthers storhet, att han nämner termerna sida vid sida, rent av liksom hopar hithörande termer. Därmed hindras ett schema-

tiskt lag- och strafftänkande. Men det hör lika säkert till hans berömmelse, att han samtidigt kunnat visa, varom det dock djupast sett är fråga: lagen, synden, Guds dom över syndaren. Här har väl ändå det gamla Rom med omväg över medeltiden kunnat lämna sitt bidrag till kristendomens historia, bereda plats för en bibelns huvudtanke. Läget vid medeltidens slut är ett annat än det var för Irenaeus. Synd- och skuldmedvetandet hade trätt i förgrunden.

Emellertid, låt oss nu iaktta Luther i hans närmare betraktelse av Kristi försonings- och frälsningsgärning. Ingen kan som Luther tala om trons och frälsningens grundvalar. Vi väljer stora Galaterbrevskommentarens bekanta skildring till Gal. 3: 13 om förbannelsen och välsignelsen: »Likaså har förbannelsen, Guds vrede över hela världen, samma strid med välsignelsen, med Guds eviga nåd och barmhärtighet i Kristus. Förbannelsen sammandrabbar med välsignelsen och vill fördöma och helt tillintetgöra den, men den kan det icke. Ty välsignelsen är gudomlig och evig, därför måste förbannelsen vika för den. Ty om välsignelsen i Kristus kunde besegras, skulle Gud själv besegras. Men detta är omöjligt.» (sid. 238) Så säger Luther, och denna framställning må för oss i denna uppsats stå som mönster för hans syn på Kristi försonings- och frälsningsverk.

Här står vi mitt uppe i vår fråga. Det som utmärker denna berömda passus är, att försoningsverket är liksom uppryckt till himmelen. Det försiggår inom Guds eget väsen. Det föreligger kanske en möjlighet, att Luther tänkt sig välsignelsens seger liksom efter det av Kristus utförda frälsningsverket; välsignelsen är för handen, kan strömma fram i den mån kampen mot lagen, synden och döden är slutförd. Vi ser ju att dessa kampmoment föregår utläggningen av förbannelsen—välsignelsen och att det uttryckligen heter: välsignelsen i Kristus. Men riktigare är att för Luthers del tänka sig »drabbningen» på ett mer omedelbart sätt, kanske — såsom det även gjorts gällande — försiggående direkt inom Gud själv, liksom ovanför timliga och jordiska märken, eller kanske ännu hellre såsom å färde i och med själva frälsningsgärningen. Det är Kristus som, driven av sin gudomskärlek, för fram välsignelsen, liktydigt med Guds eget väsen, till seger över förbannelsen, också denna tillhörande Gud, nämligen i hans hållning gent emot synden. Att »drabbningen» förbannelsen—välsignelsen för Luthers blick ter sig som något omedelbart, alltså i endera av de sist angivna formerna, stämmer ju med hans sätt att skildra övriga »drabbningar» och vidare med hans benägenhet att vid uppräknigen av »tyrannerna» låta varje term liksom fånga det hela. Emellertid, under alla förhållanden försiggår försoningsverket, såsom det i ovanstående citat är uttryckt, inom Guds sfär. Gud är den som vredgas, Gud är ock den som vill välsignelse och frälsning och som i Kristus sätter in hela sin gudomliga kraft på att föra välsignelsen till seger. Här märks, hur helt

Gud tänkes stå bakom försonings- och frälsningsverket. Är det något beträffande försoningsverket som utifrån Luther är klart, så är det det faktum som heter Kristus qua Deus.

Det är också mer än tydligt, hur mån Luther är om att betona detta qua Deus. Han har icke väl hunnit till slut i sin skildring av »striderna», förrän han understryker »hur nödvändigt det är att tro och bekänna artikeln om Kristi gudom». Arius förnekade Kristi gudom, säger Luther, han var därmed nödgad att förneka också läran om försoningen. Och Luther går direkt i bevis, att Kristus i sitt frälsningsverk är »sann» Gud. »Ty mot denna väldiga makt, mot synd, död och förbannelse, som genom sig själv härskar i världen och i hela skapelsen, måste sättas en annan makt, som är den förra överlägsen, och någon sådan finnes icke och kan icke finnas utom den gudomliga makten.» (sid. 239) Luther vet sig här röra vid en kristendomens livfråga. Han vet, hur litet mänskliga åtgöranden betyder mot lagens dom och Guds vrede över släktet för dess synds skull; här behövs en »satisfaktion» av gudomligt slag, om trygghet skall kunna vinnas. Men Kristus förmådde mer än människor och laggärningar. Och hemligheten låg i att han var »sann» Gud.

Så talar Luther om qua Deus i Kristi försonings- och frälsningsverk. Hans ord får för oss representera kristendomens verklighet på denna punkt. Och vi står inför det spörsmål, som i denna uppsats är vårt huvudärende. Är icke Kristus i sitt försoningsverk jämväl också qua homo, alltså utan inskränkning qua homo? Qua homo hos Kristus blir för vår tanke så lätt till ett hölje och en klädnad för det gudomliga hos honom, varom ju också dogmhistorien vittnar. Men här är fråga om det mänskliga utan varje inskränkning, själva människans position i förhållande till Gud, Fadern och Skaparen. Vi kommer ihåg orden i Chalcedonense: »utan sammanblandning eller förvandling oupplösligt och oskiljaktigt förenade.» Vi tänker också på Luthers ord till andra artikeln i vår trosbekännelse: »sann Gud . . . och sann människa.» Vår tes är nu, att också orden qua homo skall äga obegränsat utrymme i beskrivningen av Kristi frälsningsverk. Men rätt förstådda. Utan dessa ord synes oss vissa moment i försoningsverket förbli obeaktade och för fromhetslivet outnyttjade. Men samtidigt har samma ord, som vi nämnde, en innebörd, som icke skymmer utan fastmer framhäver qua Deus.

Det är tvenne ting, som vi här till en början måste stanna inför. Vi måste på nytt besinna oss på vilken plats lagen, synden, skulden, domen intar i människans belägenhet till följd av hennes synd, hennes avfall från Gud. Vi minns Luthers anhopning av termer vid sin beskrivning av den fallnas läge. Men vi minns också dominansen till förmån för just dessa ord. Luther är med denna syn djupt inne i bibelns värld; synden och skulden, avfallet från Gud är den

fallna människans fråga framför alla andra. Just synden, avfallet från Gud är detta. Man kan ju — såsom ofta bibeln och kanske ännu mer Luther — som huvudord för fallets människa begagna sammanställningen synden och döden, men därmed är ordet döden liksom infört inom syndens ram, ett synonymt och fördjupat ord för synden. Som fristående, yttre ord, uttryckande något slags följdföreteelse i förhållande till synden och fallet, kan det icke stå som huvudterm för fallets tillstånd. Här är lagen, synden, skulden, Guds dom över syndaren de centrala orden. Härifrån får orden död, djävul, helvete sin kraft att härska, att hålla människan i träldom. Varje straffpåföljd visar tillbaka på sin orsak, synden, som det väsentliga. »Vore ingen synd, så vore icke heller någon död», (Kyrkopostillan, 13 uppl., sommardelen, sid. 278) är ett i olika versioner upprepat ord i Luther-skrifterna. Ordet påminner ju om Paulus-ordet i 1 Korintierbrevet: Dödens udd är synden, ett kort uttryck för vad vi ovan framhållit om synden och skulden som det avgörande i fråga om fallets människa.

Men om det förhåller sig på detta sätt, röjer sig för vår blick liksom omedelbart människan i försonings- och frälsningsverket. Det är ju människan som skall räddas, och denna räddning skall dock beröra hennes personliga attityd gent emot Gud. Det är fråga om gåvor, ja översvinnliga i betydelse, och dessa gåvor skall samtidigt beröra personlighetens inställning. Det gäller icke blott att undfå gåvor av Gud — »han låter ju sin sol gå upp över både onda och goda» — utan att på inre sätt öppna sig för gåvorna, utbedja sig dem, tacka för dem, ja att undfå gåvor, som till själva sitt väsen är personliga, såsom syndaförlåtelse och nytt liv i lydnad för Guds vilja. Här är det som begreppet människan framträder i försoningsverket. Här är det — vi säger det redan nu — Kristus i sitt verk också framträder qua homo. I fråga om den enskilde kristnes inställning till Gud har vi ju ett ord, som på en gång uttrycker en personlig, positiv inställning till Gud och samtidigt fritar densamma från varje spår av prestation, nämligen ordet tro. Det är ett för det personliga kristna gudsförhållandet konstitutivt ord, icke meriterande utan såsom sig hör inför Gud, Fadern och Skaparen, mottagande. Frågan, den stora frågan är, om icke motsvarande sakförhållande — Kristus är i allt den förste — i någon form också har sin plats i Kristi försonings- och frälsningsverk. Det är sålunda här icke fråga om qua homo i presterande betydelse utan i för det personliga gudsförhållandet konstitutiv mening.

Men vi lämnar tills vidare denna linje. Vi går över till det andra momentet, som vi i detta sammanhang ville aktge på, nämligen själva »striden», »drabbningen». Vi ville söka se vad det i detta fall rör sig om, se detta liksom från människans utgångsläge. Vi minns att »drabbningen» hade tolkats såsom försiggående inom Guds eget väsen men att den törhända också kunde ses med

Golgata och eljest Jesu jordevandring som skådeplats. Luthers skildring låg nog öppen för båda dessa tydningar. Vi tänker nu närmast på den först nämnda bilden: »drabbningen» är liktydig med motsättningen, vi säger hellre, kampen mellan vreden och välsignelsen inom Gud själv. Vi kommer ihåg »tyrannerna», lag, synd, död, helvete och de hithörande orden, i vilka förbannelsen fick sitt utlopp. Vi kommer ihåg, vad det i första hand gällde: lag, synd, skuld, dom. Av dessa ägde alla övriga ord sin makt att härska och förtrycka. Och nu frågar vi: vilken är i detta läge »välsignelsens» roll, vari ligger dess betydelse? Man kan i detta fall tänka på själva gärningarna, vad välsignelsen rymmer av offer och lidande för att gent emot förbannelsen nå sitt mål: frälsningen, segern. »Välsignelsen» inkluderar då hela Kristi frälsningsgärning. »Straffet är oundvikligt», skriver Lindroth i sin utredning om Luther med avseende på försoningen, »Guds rättfärdighet kräver straff för synden utan någon avkortning.» (Försoningen, sid. 213) Och Anton Fridrichsen framhåller i sin principiella, mera sakrala uttolkning: »Messias-Människosonen är ett med sitt folk och dettas representant inför Gud. Hans lidande och död får därför representativ karaktär: den sonar folkets synd, utplånar skulden och befriar därmed folket från ondskans makter, som tack vare synden och skulden har människorna i sin makt.» (Se Den nya kyrkosynen, sid. 51.) Allt detta omfattar »välsignelsen». Det är vägen fram till målet, frälsningen och segern, och med gärningarnas fullbordan är målet uppnått.

Man kan, som vi sade, på detta sätt rikta blicken på själva gärningarna, offret. Herren lät allas vår missgärning drabba honom. Genom hans sår bliva vi helade. Detta har ju — det torde dock vara klart — till ytterlighet markerats i vissa former av ortodox teologi, där ett visst mått av satisfaktion, lät vara dess överbyggande med Guds kärlek, tänktes som oundvikligt för frälsningens vinnande, d. v. s. till måttet av förbrytelsens storlek, och där man rent av synes ha kunnat arbeta med tanken, att den troende människan till följd av Kristi tillfyllestgörelse kunde avkräva Gud hans nåd. Men även med Fridrichsens mer sakrala syn kan på liknande sätt just handlingen ses som försoningens centrum. Med Kristi död, då han liksom steg ned i människosläktets synd och skuld, är synden försonad; döden sonar och renar; i döden triumferar livet. Kristi soningsgärning ses här mera som ett mysterium, ses därmed också såsom undandragen ortodoxiens nyssnämnda kompensatoriskt präglade betraktelsesätt. Men betoningen ligger på själva handlingen; vad som sker, avgör liksom allt om försoningen.

Men nu frågar vi: är icke detta att se bort från något högst väsentligt, ja väl ändå det avgörande? Eller i varje fall att förbli i tystnad om detsamma! Bakom »välsignelsens» framträdande i offer och gärning står ju »välsignelsen» själv. Den är utgångspunkten, den drivande kraften, det organiska och samlande. Den

måste alltså i första hand fånga vår uppmärksamhet. Tag bort denna faktor, och försoningsverket faller sönder i yttre moment utan inre, organisk sammanhållning. Då finns ingen verksam garanti mot mer eller mindre yttre, kompensatoriska synpunkter. Också med prägel av »antydningssmedel» (Sjöstrand) driver ortodoxiens satisfaktionsbegrepp till dylik inställning. Och vi är, synes det oss, inne i densamma även med bilden av »drabbningen» såsom ägande rum inom Gud själv liksom också med den berörda, mer sakrala tolkningen. Ty vad är det som måste till för de dömdas räddning och frälsning, om icke en av rättfärdigheten och vreden fordrad handling av satisfaktorisk art? Så snart försoningsfrågan träder ut i personliga, normativa förhållanden, något för kristendomen ofrånkomligt, alltså icke kvarhålls som ett alltigenom opersonligt mysterium, ligger på detta plan kompensatoriska synpunkter, tanken på meritum, beskaffenhet, villkor, snubblande nära. Låt å andra sidan »välsignelsen», dess motiv, dess syfte behållas sin plats, träda ut i försonings- och frälsningsgärningens alla moment, och allt skall bli till en levande, inre gestaltning. »Välsignelsen» själv är det avgörande i försoningens skeende. Dess syfte är försoningens klav och märke.

Vår uppmärksamhet riktar sig sålunda med envis iver på »välsignelsen» själv. Vart syftar den hän, vad vill den vis à vis den fallna människan? Detta är, menar vi, en grundfråga. Vi erinrar oss åter förbannelsens ord över den fallna och vad som i dessa ord är huvudtermerna: lagen, synden, skulden, domen. Vi håller fast blicken vid dessa ord, låter den icke glida över till andra begrepp av därifrån skild, yttre natur. Vilken är i detta läge »välsignelsens» väsen och mening? »Välsignelsen» kan ju icke vara vilken som helst, utan den har sin mening i sin anslutning till människans läge. Det är just genom sin anslutning till den fallna människans belägenhet, som den är och kan kallas välsignelse, ja i högsta mening förtjänar detta ord. Men märk nu: den fallna människans läge är lag och synd och skuld och dom, det är det ena. Och den fallna människans läge är avsaknad av barnskap hos Gud, Fadern och Skaparen, och lydnaden för hans vilja, det är det andra. Båda dessa ting är olika sidor av samma onda, och båda anger det centrala, det yttersta. Och samtidigt också det centrala i fråga om frälsningen, d. v. s. befrielse från skulden och förbannelsen och ett återställt förhållande till Gud, Fadern och Skaparen. Detta är alltså vad »välsignelsen» vill ge; den vill förskaffa åt människan just dessa gåvor. Det är detta som i sista och yttersta hand gör »välsignelsen» till välsignelse, ja ger densamma dess i nämnda avseende översvinnligt rika innebörd.

Men vi måste än ytterligare aktge på »välsignelsens» väsen och syfte. Vi måste först komma ihåg, att välsignelsen icke avser något slags underkännande

av domens och förbannelsens talan. Eller någon inskränkning i dess hållning. Den ger tvärtom domen och förbannelsen rätt med avseende på den fallna människan. Förbannelsen är ju liktydig med Guds rättfärdighet i dess dömande funktion, och vad än »välsignelsen» syftar till, icke är det till ett förbigående av Guds rättfärdighet. Då skulle den ju vilja synden, skulle vilja syndarens kvarhållande under syndens herravälde. Nej, rättfärdigheten och kärleken är icke på det sättet skilda, rättfärdigheten är tvärtom det normerande momentet i gudskärleken: kärleken är ju lagens uppfyllelse. Mitt i kärlekens självutgivelse behåller alltså, som vi förstår, rättfärdigheten sin inträngande höghet, ja gudskärlekens allt större självutblottelse kommer allenast rättfärdigheten att framträda i sin fulla höghet. I denna mening är rättfärdigheten hos Gud något ofrånkomligt. Detta är sanningen i försoningslärorernas tanke, att fullgiltiga satisfaktioner måste förebringas för fallet och synden. De överförde till något yttre, vad som till hela sitt väsen är ett inre, andligt förhållande. Men de visar på sitt sätt, att kärleken, att »välsignelsen» i sin försonings- och frälsningsvilja icke i minsta mån går vid sidan av rättfärdigheten och domen.

Det andra, som vi måste fasthålla i fråga om »välsignelsen», hör helt samman med det ovan sagda. Denna »välsignelsens» hållning till förbannelsen bestämmer alltigenom dess inställning i förhållande till den fallna människan. Den varkunnar sig över människan i ifrågavarande avseende. Den träder liksom fram till den fallna och dömda, träder vid hennes sida in under domen, gör i sitt oändliga samkännande med henne hennes sak till sin, blir liksom ett med henne. Den är i lika mån bunden vid förbannelsens och domens rättmätighet som i kärleken till den förbannade. Den känner fallets innebörd, hela vidden av människans brottlighet och förkommenhet, och i sin gudomliga barmhärtighet söker den bringa räddning just med avseende på detta förhållande. Själva förbannelsen, brottet, skulden är det avgörande i dess frälsningsinställning: att just i detta avseende råda bot, bringa hjälp. Och vidare: »välsignelsen» vill människans återinsättande till hennes ursprungliga ställning, barnskapet, lydnaden och tjänsten under Guds, Skaparens och Faderns, vilja. Just detta är dess mål och syfte. Paradisets inställning till Fadern och Skaparen måste — ett »välsignelsens» måste! — åter bli hennes lott. Vi markerar detta: själva synden, själva domen och å andra sidan själva inställningen till Gud och lydnaden för hans vilja! Det är utgångspunkten och målet. Vi får icke förlora oss i yttre straffsynpunkter. Ty varje påföljd, varje följdföreteelse, som Gud bestämt för människan till följd av hennes synd, vittnar om sin orsak, synden, som det väsentliga. Och tillika om tillståndet före fallet och synden som det likaledes centrala i hennes frälsningsinställning. »Välsignelsens» djupaste, egentligaste syfte med människan är

vägen tillbaka från synden och skulden till barnskapet hos Gud och lydningen för hans vilja.

Här har vi nu sökt teckna »välsignelsens» intentioner med avseende på den fallna människan, vad vi menar är det avgörande och för varje moment bestämmande. Vi fasthåller alltså denna syn också i fortsättningen. Och nu anknyter vi för ett ögonblick åter till Luther. Vi antydde att Luther törhända hade tänkt sig »drabbningen» förbannelsen—välsignelsen såsom ägande rum under Frälsarens jordevandring, i särskild mening på Golgata och Kristi kors. Den förlöpte icke liksom höjd över utan i djup förening med Kristi liv och gärning. Åtskilligt talar för att detta kan vara Luthers mening. »Drabbningen» skildras i raden av föregående motsvarande skildringar och helt parallellt med dessa, »striden» har viss prägel av ett tidsbundet skeende, som då omedelbart hör samman med det i Kristus fortgående frälsningsverket. Men vare härmed hur som helst, möjligheten av denna tolkning kan tjäna som utgångspunkt för vad vi nu vill komma fram till. Och som lystringsord till detsamma! Låt vad vi ovan beskrivit, d. v. s. kampen mellan förbannelsen och välsignelsen inom Gud och vidare »välsignelsens» intentioner vis à vis den fallna människan, låt detta förläggas icke blott till himmelen utan ock till jordiska, timliga förhållanden. Det hör till himmelen, till Guds eviga frälsningsråd, men det hör också till jorden, till själva Jesu gärning. Denna gärning må i sig själv vara än så stor, den får dock sitt verkliga innehåll genom den »välsignelsens» intention, som ligger bakom och under densamma. Först genom den får den sin mening, sin rätta betydelse. Vår scenförändring från föregående betraktelse betyder såhunda, att vi vill följa »välsignelsen», sådan den till sitt syfte är för handen i det av Kristus här i vår värld utförda försonings- och frälsningsverket.

Det är inkarnationens Kristus, som här möter oss. Vi ser hans barndom och hans fortsatta liv i hemmet i Nasaret och hans stora stund i dopet och frestelsen, då han inträder i sitt ämbete. Och ännu ivrigare betraktar vi hans vandringsår fram till de avgörande händelserna i Jerusalem den sista påsken. Evangelierna är fyllda av Jesus-ord och Jesus-gärningar från denna tid. Man förnam det gudomliga hos honom, och man greps av förnedringen, lidandet, offret. Man kände det hemlighetsfulla hos honom, och man sökte förstå den inre meningen i hans liv och gärning.

Ett framträdande drag hos Jesus är, att han i motsats till sitt folks ledare och lärda träder nära människorna. Han är större än människor, en ledare, en »rabbi», och dock är han deras broder, en av dem. »Se, din moder och dina bröder stå här utanför och vilja tala med dig . . . Och han räckte ut handen mot sina lärjungar och sade: Se här är min moder och här äro mina bröder.» Högre än

naturligt förvantskap står andlig samhörighet under Guds, Faderns, vilja. Men vi har ett par ord, som på ett särskilt sätt beskriver egenarten i Jesu ställning såsom vår broder, det ena från hans verksamhet, det andra från tiden efter hans uppståndelse: »Och när han såg folkskarorna, ömkade han sig över dem, eftersom de voro . . . 'lika får som icke hava någon herde'.» — »Men gå till mina bröder, och säg till dem att jag far upp till min Fader och eder Fader, till min Gud och eder Gud.» I sådana ord, menar vi, möter oss »välsignelsen» i Kristus qua homo. »Välsignelsen» har i Kristus liksom gått in under människans villkor för att så föra hennes sak fram till seger. Det är icke så, att qua-homo-linjen i Kristi verk står i strid med qua-Deus-draget i detsamma. Nej, såsom vi tidigare sagt, alldeles tvärtom. När det gudomliga liksom klarast är å färde i Kristi frälsningsverk, har också qua-homo-momentet i detsamma sin djupaste innebörd. Och å andra sidan, då denna senare linje framträder som klarast och rikast, är den också som mest omstrålad av det gudomliga hos Kristus. Ty Gud är kärleken.

Dock, se ännu mycket mer. »Men det var våra krankheter han bar, våra smärtor, dem lade han på sig, medan vi höllo honom för att vara hemsökt, tuktrad av Gud och pinad.» Vi märker här Jesu identifikation, hans ettvarande med människan i hennes belägenhet som den skyldiga, den dömda och förbannade. Ingen kan som Jesus se, vad detta skuld- och nödläge betyder för den fallna, det rättmätiga och fruktansvärda i detsamma. Ingen kan som Jesus offra sig i kärlekens förbarmande med den fallna. Så ställer han sig vid hennes sida, helt konkret och verkligt axlande den brottsligas lott under domen och förbannelsen. Här har verkligen »välsignelsen» i fullaste mått tagit gestalten av Kristus qua homo. Vi kommer att tänka på Luthers ord i stora Galaterbrevskommentaren: »Vi böra . . . hölja in Kristus och lära känna honom såsom höljd icke blott i kött och blod utan tillika i våra synder, vår förbannelse, vår död och allt vårt onda.» (sid. 235) Och Luther låter Jesus bedja med ord ur Psaltaren: »Herre, var du mig nådig, hela du min själ, ty jag har syndat mot dig . . . Du, o Gud, känner min dårskap, och mina skulder äro icke förborgade för dig.» (sid. 236) Detta är Kristus qua homo. Det är icke blott det att Kristus är människa, det är det att han därjämte är helt införstådd med människan under domen och förbannelsen. Och vi ser åter detta moments omedelbara närhet till qua Deus: ingenstädes framträder gudskärleken större än under dessa skakande stunder i Kristi frälsningsgärning.

Men vi måste dröja ännu något vid vår betraktelse. Vi nämnde tidigare, att alla enskilda moment i försoningsgärningen fick sin innebörd ut ifrån det »välsignelsens» syfte, för vilket hela gärningen var uttryck. Och vi sökte fastställa »välsignelsens» syfte. Vi måste nu låta också »välsignelsen» liksom sänka sig

ned till jordiska förhållanden, se den som det samlande och drivande i allt Kristi görande och låtande, icke minst i de stora ögonblicken i hans gärning. »Välsignelsen» ville, sade vi, linjen från synden och skulden tillbaka till paradiset's gudsgemenskap och tjänst inför Gud. De centrala orden i människans belägenhet var ju lagen, synden, skulden, domen. De av Gud bestämda följd-företeelserna av hennes fall visade, sade vi, allenast tillbaka på sin orsak, synden, som det väsentliga. Och samtidigt hän till paradiset's tjänst inför Gud som det i hennes frälsning avgörande. »Välsignelsen» ville vidare ett bejakande av förbannelsens och domens talan; något ursäktande av synden var icke dess mål. Målet var tvärtom syndarens nej till synden och hans ja till Guds gemenskap och vilja, och denna personliga attityd står samman med full upplevelse av syndens verklighet och av saligheten i gudsviljans tjänst. »Välsignelsen» ville till sist, som vi ju redan sett i Jesu beteende, ett den fallna människans ställföreträdarskap. Själv är hon fånge i syndens värld, oförmögen att förnimma vad saken gäller. I oändlig samkänsla ikläder sig »välsignelsen» hennes belägenhet, ställer sig i restlös samhörighet vid hennes sida. Just djupet i hennes synd och förbannelse gör »välsignelsen», gör barmhärtigheten desto ivrigare. Icke undanförande förbannelsen utan helt accepterande densamma för så »välsignelsen» sin talan för den fallnas och förlorades räkning. Detta är, menar vi, »välsignelsens» intentioner. Och just i dess accepterande av förbannelsens rätt och i den restlösa samkänslan med den dömda går dess väg till seger.

Låt oss så med detta »välsignelsens» totalperspektiv rörande fallet's människa på nytt se Jesus qua homo. Varje hans gärning får i ljuset härav sin innersta betydelse. Givetvis har de enskilda orden och gärningarna sin omedelbara prägel av den förhandenvarande konkreta situationen. Och dock förenas de alla av det totala, gemensamma: »välsignelsen» och dess syfte. Förvisso, detta är att ge akt på! Tag t. ex. ordet: »Du, o Jesu, måst utstånda Hädeord och hån och spe, Smälek, hugg och mycken vända, Band och bojor, ångst och ve.» Detta ord kan – och har fått – beskriva ett lidande av från vår syndaskuld skild art, varmed Kristus liksom betalar för vår skuld, avtjänar vårt straff. Men märk, det kan också innebära ett Jesu omedelbara ingående i skuldens tragik, en restlös in-vigning i den fallna människans belägenhet under skuldens och förbannelsens sammanhang. Ja, just detta! Och märk nu: här står Jesus icke blott som den förfördelade, han ställer sig tvärtom vid de förfördelandes, de fallnas sida, förande välsignelsens talan gent emot synden och förbannelsen runt omkring honom, visande upp över de fallna till ett välsignelsens sammanhang i lydriad för Guds, Skaparens och Faderns, vilja. Välsignelsens inställning innebär en vändpunkt i det som sker, en väg hän emot Gud i stället för ned mot djävul och helvete. Vi menar: hos Jesus blir deras beteende till en konkret bild av syn-

den och skulden och domen och till en kärlekens iver om räddning därur upp till Gud, Skaparen och Fadern. Och här, här röjer sig, menar vi, försoningens krafter. Eller tag ett sådant ord som »Kristi död på korset» — vårt största ord alltså. Korsdöden har tenderat att få rollen av vedergällning, en yttre satisfaktion, i denna innebörd grundande vår trygghet gent emot Guds i motsvarande hänseende straffande hand. Nej, låt i stället Kristi korsdöd vara vad den blott alltför tydligt är, en inkarnation av människans synd och skuld, ett det yttersta uttrycket för syndens och djävulens sammanhang. Men återigen — också detta ett yttersta uttryck — ser vi Kristus vid sina förföljares sida, förande »välsignelsens» talan inför förbannelsens rättmätiga dom, viljande ett livets sammanhang inför Guds, Faderns, ögon. Återigen en vändpunkt, icke ett längre nedåt utan uppåt, uppåt! Döden sonar och renar, har det sagts. Ja, här, här! Kristi korsdöd sonar och renar. Därför att den rymmer ett personligt innehåll, en »välsignelsens» syftning med dem som reste korset, d. v. s. med oss alla. Vi ser åter detta konkreta drag av skulden och förbannelsen och av kärlekens iver till försoning och räddning.

Här har vi nu nämnt dessa två — förvisso stora och avgörande — moment i frälsningsgärningen, försoningsverket. Men vad däri sker, sker i allt. »Älsken edra ovänner, gören väl emot dem som hata eder, välsignen dem som förbanna eder, bedjen för dem som förorätta eder.» Vi står till sist inför Frälsaren själv. Han är hemligheten i frälsningsverkets sonande innebörd. I sin gärning qua Deus men också i sin ställning qua homo. Vad vi sett som det väsentliga i lidandets och dödens gärning, är städse för handen; alla moment har därav sin innebörd. Han är »välsignelsen», sida vid sida med den fallna. Vad som hos henne är ett nej i förhållande till Gud, vad som hos henne visar nedåt, blir genom honom till ett ja, visar uppåt. Och förklaringen är ovanstående Jesus-ord. Där hon har skuld, förnimmer han skulden, vet sig i sin restlösa samkänsla meddelaktig i densamma. Där hon är obotfärdig, ängslas och kvider han för hennes synds skull. Där hon är tillsluten för livet i gudsviljans tjänst, är hans sinne och hjärta öppet för gåvan av tillgift och förnyelse för hennes räkning. Så blir varje moment till en mänsklighetens vändpunkt. Vad som i sig har djävulens och syndens och därför dödens märke, blir vid sitt möte med Kristus till en »välsignelsens» och nyskapelsens verklighet. Han går så från hennes synds djup och följderna därav vägen tillbaka till Gud. Icke i kompensatorisk-meritorisk mening utan i skuldkännandets och förbönens och mottagandets tecken. Vill man se en bild av vad som här i världsvid mening är för handen, skall man tänka på varje enskild människosjäl kommande till Gud. Där är ju personliga ting å färde, skuldkänsla, ånger, bön, tillgift och nytt liv i lydnad för Guds vilja. Vad annat

är å färde — fastän på ett översvinnligt sätt — då Kristus, iklädande sig den fallnas lott träder fram inför sin Fader? Vad annat än syndabekännelse och vädjan om — och mottagande av! — tillgift och ny gemenskap med Gud, Fadern och Skaparen. Allt för brödernas, de fallna människornas räddning.

Här kan väl kanske en särskild anmärkning vara av nöden. Det är, som vi ju märkt, alls icke fråga om en utveckling i nyskapelsens tecken fram till den punkt, då ingen synd och skuld längre finns kvar. Eller att människan på denna väg skulle minska skulden steg för steg, och så ökad försoning alltmer skulle åvägbringas. Nej, det gäller vad Rosenius i anslutning ytterst till Paulus benämner: »Löftet om arv och testamente åt människorna.» Eller med Luthers ord: »Välsignelsen är en gudomlig och evig välsignelse, därför måste förbannelsen vika för välsignelsen.» Gud svarar på Försonarens ställföreträdareskap i nåd och barmhärtighet, säger sitt ja till Kristus qua homo. Det är — vi tänker nu icke på det fortgående verket — denna engångsakt från himmelen, som vi här vill betona. Och denna har icke sin förklaring i något meritoriskt i Jesu gärning, så ofrånkomlig denna än är. Jesu betydelse är icke meritorisk utan konstitutiv; hans handlande för de fallna är i släkt med vad ångern och tron blivit hos den enskilde troende, alltså motsatsen till gärning. Vad försoningen, såsom vi ovan skildrat den, prisar hos Kristus är, att han i gudomlig kärlek går in i vår ställning som fallets människa, blir i vårt ställe, d. v. s. som »dömd» och som »ångrande», »troende» syndare, qua homo inför Gud. Vad försoningen prisar hos Gud åter är, att han i sin kärlek svarar på Kristus qua homo i nåd och barmhärtighet. Liksom han i sin kärlek sände Sonen till detta verk. Från syndens och skuldens belägenhet öppnas åter vägen till paradiset's gudsgemenskap och tjänst — på en gång vad som var av nöden för de fallna och vad som Kristus åstundade i sin gärning. Så går passionstiden över i påskens uppståndelse- och segerbudskap.

Man kan kanske tveka, om ett sådant ord som förbön skall för Jesu räkning komma före annat än med bakgrund i det fullbordade frälsningsverket. Allra helst som denna senare uppfattning låter mera direkt förena sig med bibelns framställning; den har ju ock varit en i vår undervisning vedertagen tanke. (Gottfrid Billing, Katekesförklaring, sid. 98 ff.) Men om man allenast ställer frågan om »välsignelsens» och frälsningsgärningens syfte, undgår man liksom icke ordet i hela dess vidd. Vår tanke är att det anger en huvudlinje i försoningsverket. Man förnimmer en välsignelsens vädjan i allt vad Jesus är och gör för människorna. (Jfr A. Johansson, Waldenströms kristendomstolkning, sid. 167--211) Det går icke att se hans gärning utan detta inslag, vad man eljest vill ge det för namn. Den mister därförutan sin levande, inre enhet. Allra klarast

framträder detta, om vi aktger på den personliga attityd, som tillkommer frälsningens och försoningens hela frågeställning, där orden ånger, tro, tillgift, förskoning o. s. v., utan denna vädjan mister sin rätta andliga innebörd.

Ett enda ord bör kanske tillfogas. Det förhåller sig icke så, som skulle Kristus i sin frälsningsgärning stå liksom utanför rättfärdighetens och domens linje. Vi har på visst sätt redan berört detta. Nej, såsom Gud är rättfärdighet och kärlek — om vi nu nämner dessa ting var för sig — så representerar också Kristus i sitt verk rättfärdighet och kärlek. Men vad som sker i Kristi försoningsgärning är, att kärleken här funnit sin väg genom förbannelsen — alltså med bevarande av rättfärdigheten — till människans frälsning, samtidigt en väg till seger över vad Luther kallar »tyrannerna». Soning och seger är här djupt förenade. Och försoningens syfte träder människan omedelbart nära, nämligen i den kärlek som möter i försoningen. Denna kärlek har olika gestaltning i själva Kristi gärning och Guds svar på Kristi gärning, en påminnelse om att människans gudsförhållande är ett jag—du-förhållande, där den troende under Guds fostran sträcker sig efter tillgift och ny tjänst och där Gud träder människan i möte med just dessa gåvor men där ju dock allt i sista hand går tillbaka på det enda ordet Gud.

Huvudsyftet i ovanstående framställning har ju icke varit att skildra Luthers uppfattning, även om vi utgångsmässigt upprepade gånger hänvisat till honom. Ögonmärket har i stället varit evangeliet och kristendomen. Å andra sidan anmäler sig för Luthers vidkommande samtidigt gärna den tanken, att den personlig-andliga syn som vi ovan fört fram, är med på djupet i Luthers skiftande utsagor om försoningen. Den har dock fått uttryck i den av oss utnyttjade kampskildringen, och den synes oss stå i överensstämmelse med det djupast reformatoriska i hans gärning.

TEOLOGISK LITTERATUR

OTTO EISSFELDT: *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments. 2., völlig neubearbeitete Auflage. XVI + 956 sid. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956. Pris häftad DM. 43, bunden DM. 48,80.*

Första upplagan av Eissfeldts kända *Einleitung* utkom 1934 (se Sv. teol. kv.-skrift XI, 1935, sid. 90 ff.). Det ligger alltså en period av tjugotvå år mellan de båda verken. Denna period betyder ett skede av rik verksamhet och stark utveckling i den gammaltestamentliga vetenskapen. Det är därför med största spänning man går till studiet av denna nya upplaga för att se hur de två decenniernas forskningar återspeglar sig i framställningen.

Det första man konstaterar är att det ej alls är fråga om en ny bok. Uppställningen är densamma som i den första upplagan. Kapitel- och paragrafindelningen med tillhörande rubriker i stort sett densamma. Den första upplagans text ligger hela tiden till grund och är oförändrat omtryckt, där ej speciella skäl till avvikelse föreligger. Sådana skäl är framför allt de nödiga redogörelserna för nya forskningsinsatser på enskilda punkter och författarens eget ståndpunkttagande till dem. Det mest påfallande nya är de starkt utvidgade litteraturhänvisningarna såväl under rubrikerna och i noterna som i själva texten. Här visar sig författaren fullt up to date. Beundransvärt är det spårsinne varmed t. o. m. mycket avlägsna och undangömda böcker och tidskriftsuppsatser dras fram i ljuset från de mest skilda håll, och det med absolut

objektivitet. Icke minst gläder man sig åt den hänsyn som tas till skandinaviska forskares arbeten på varje ifrågakavande område.

Redan i första paragrafen med överskriften »Die Aufgabe» lägger man märke till att förf. är angelägen att ta ståndpunkt till aktualiteter. Här gäller det den särskilt av skandinaviska forskare påyrkade traditionshistoriska förklaringen av de gammaltestamentliga böckernas uppkomst. Den konsekvent traditionshistoriska aspekten med dess betonande av det muntliga traderandet på bekostnad av det litterära och med dess utdömande av den hävdvunna litterärkritiska metoden blir ju i alldeles särskild grad ett angrepp på den forskningstyp som Eissfeldt företräder, och för vilken han kanske är den mest typiske representanten. Eissfeldt ger den traditionshistoriska synpunkten det erkännandet att den tjänar som en varning för alltför stor tillförsikt till den litterärkritiska metodens möjligheter. Meningen att den skriftliga uppveckningen till största delen ägde rum först under exilsk och efterexilsk tid avvisar han dock, särskilt med hänvisning till vad vi numera vet om skrivkonstens höga utveckling och rika användning i Israels omgivning redan i gamla tider. Och även om man, fortsätter Eissfeldt, räknar med muntligt fixerade traditionskomplex, måste vid deras analys ungefär samma metod användas, som när det gäller skriftliga dokument. Nu är det sant att Eissfeldts *Einleitung* till hela sin uppläggning är avsedd att klargöra de olika gammaltestamentliga skrifternas litterära historia och komposition, men det måste dock sägas ifrån att man gärna hade sett att det nya verket mer hade lagts upp som

en gammaltestamentlig litteraturhistoria med frigörelse från den forna schematismen. Då hade av sig självt de traditions-historiska synpunkterna ännu bättre kommit till sin rätt. Ty ingen nutida forskare kan dock förneka — det gör ej heller Eissfeldt — att de litterära alstren hade sin förhistoria i den muntliga traditionen, utan vilken de ej alls kan förstås. En framställning av dennas egendomligheter och lagar, även med beaktande av de psykologiska faktorerna, hade väl varit på sin plats, och detta icke blott när det gäller pentateukberättelserna utan ock, och ännu mer, när profetlitteraturen kommer på tal.

Som sig bör, göres början med en översikt över de smärre element som ingår i de större litterära alstren efter deras olika litterära genrer och med bestämmande av deras plats i det praktiska livet: tal, brev, sägner, myter, orakelspråk, vishetspråk, diktning o. s. v. I behandlingen av lagarna fäster man sig vid tydlig påverkan av Albrecht Alt i distinktionen mellan profan-kasuistiska och sakral-apodiktiska lagbestämmelser. När det blir fråga om psalmerna, ställer sig förf. skeptisk mot tesen om de s. k. tronbestigningspsalmernas samhörighet med en enda bestämd fest, vare sig Mowinckels »Jahves tronbestigningsfest» eller Weisers »förbundsfest» eller Kraus' »Sionsfest». Den eskatologiska karaktären hos somliga av dessa psalmer betonas. Fienderna i psalmerna är icke trollkarlar (Mowinckel), icke heller konungens politiska fiender (Birkeland), utan de frommas gudlösa motståndare i folket, som i många hänseenden sökte göra livet surt för dem. Psaltaren är i stor utsträckning kultdiktning, dock innehåller den en omfattande religiös »privatdiktning» efter kultdiktningens mönster, ibland med starkt inslag från vishetsriktningen. Privatdiktningen fick även den till sist kultisk användning, framför allt i synagoggudstjänsten. Vid den följande sammanfattande behand-

lingen av Psaltaren betonas det kanaaneiska mönstret för den israelitiska psalmdiktningen. Med avseende på psalmernas ålder säges i första upplagan att flertalet är från efterexilisk tid, i den andra har en förskjutning skett i riktning mot en tidigare datering.

Med särskilt intresse går man till Eissfeldts behandling av Pentateuken. Om dess problem har ju häftig strid stått under de sista decennierna. På vissa håll har den litterära pentateukkritiken, sådan den nedärvt från den riktning för vilken främst Wellhausen stått som protagonist, bedömts såsom definitivt avförd från dagordningen. Nu överraskas man av att finna att den i den allra färskaste Inledningen till G. T. fortfarande lever ett friskt liv. Detta avsnitt i Eissfeldts nya upplaga hör till dem som undergått de minsta förändringarna. Förf. fasthåller fortfarande sin i första upplagan utvecklade tes om de fyra huvudkällorna L (Laienquelle), J, E, P. De tre första tänker han sig fortsätta i de följande historieböckerna: Josua- 2 Konungaboken. Martin Noths rätt allmänt godtagna hypotes om ett särskilt deuteronomistiskt historieverk, omfattande Deut.- 2 Kon. ersätter Eissfeldt med antagandet av en kompilation av de nämnda pentateukkällorna (naturligtvis jämte annat stoff) i deuteronomistisk bearbetning. I ett nyttillagt stycke framhåller han dock den hypotetiska karaktären av hela denna konstruktion och varnar för ett alltför stort förtroende för resultaten. Det viktiga är, säger han, insikten att Pentateuken är frukten av en kanske ett årtusende omfattande process, om också meningarna rörande enskildheterna alltid måste variera.

I avsnittet om profetlitteraturen tas samsvetsgrant hänsyn till nyare forskning. Andras åsikter refereras och värdesättes. Men första upplagans totalåskådning har icke förändrats. Huvudintresset är fortfarande det litterära och visar sig i en

detaljerad litterärkritisk analys av varje enskild profetbok i tur och ordning, med speciellt intresse för att åtskilja det »äkta» från det »oäkta». Det räknas med tidigare samlingar, som senare hoparbetats. Den skriftliga uppteckningen av profeternas tal förlägges till ett tidigt stadium. Profeterna själva och deras närmaste lärjungar har i stor utsträckning själva varit upptecknare. Den slutliga sammanställningen tillskrives »redaktörer», som stundom på ett störande sätt omkastat ordningen. Ibland ter sig uppkomsten av en profetisk bok ytterst komplicerad. Det gäller särskilt Hesekiel: två av Hesekiel själv författade dagboks-mässiga memoarverk, spridda efterlämnade tal och dikter från Hesekiels hand, inarbetade av dessa i de förstnämnda båda memoarverken av en annan hand, hopslagning av de så utvidgade memoarverken, senare tillskott och bearbetningar — så ter sig för Eissfeldt Hesekielbokens historia i korta drag.

Vad man saknar är en totalbild av den gammaltestamentliga profetlitteraturens egenart från litteraturhistoriska och psykologiska synpunkter. En sådan totalbild skulle säkert ha inverkat på behandlingen också av de enskilda profetböckerna. De s. k. äkthetsproblemen kan knappast lösas, om man tar var profet för sig, isolerad från det hela. Först med en sådan totalbild som utgångspunkt får man en måttstock, efter vilken autentiskt och sekundärt kan åtskiljas, i den mån ett sådant åtskiljande överhuvud är möjligt. För anmeldaren står det klart att man i långt högre grad än Eissfeldt gör måste räkna med en mer eller mindre långvarig muntlig tradition, innan uppteckningen började. Profeternas sak var de enskilda uppenbarelserna (»revelationer» som jag brukar säga), de närmaste lärjungarnas uppgift var att bevara i minnet eller i enskilda fall teckna upp vad de hört. Sedan kom turen till »samlaren», som väl också fungerat som skri-

vare, vars verk bestod i att sammanföra det spridda materialet till helheter efter egna principer, vilka ingalunda motsvarade våra krav på ordning och logik. Slutligen övertogs det hela av redaktörer, som gav profetböckerna den form som de har i dag, och i allmänhet har verkat i exilsk eller efterexilsk tid och starkt gjort sentida, speciellt »messianska» intressen gällande i utgestaltningen av det material som de hade till sitt förfogande.

Esra-Nehemja utgör en härva av fortfarande olösta problem. En rik litteratur, till stor del härstammande från Skandinavien, har uppstått kring denna dubbelbok. Eissfeldt är som vanligt väl orienterad (man må här såväl som annars ej försumma att studera »Literaturnachträge» sid. 876 ff.). Om Esras verksamhetstid inföll under Artaxerxes I eller Artaxerxes II är ett livligt debatterat problem. I motsats till uppl. I har Eissfeldt nu beslutit sig för att försvara den åsikten att Esra verkade under Artaxerxes II:s tid, alltså under början av 300-talet f. Kr.

Ett alldeles nytt kapitel behandlar de senaste årens skriftfynd i Juda öken. Vad vi lärt genom dessa fynd utnyttjas sedan för behandlingen av frågan om den hebreiska bibeltextens och även Septuagintas historia. Den »massoretiska» konsonanttexten har framgått som en normaltext på grund av sedermera undanträngda vulgärtexter. Om Septuagintas »textus receptus», som vi nu känner den, är en på liknande sätt uppkommen normaliserad text, betecknande en avslutning på en föregående brokig utveckling (så Kahle) eller den är en utgångspunkt för senare inträdda förändringar av olika slag, det är för Eissfeldt tillsvidare en öppen fråga. Det nyfunna mycket rika men svårbedömda textmaterialet från Juda öken och andra håll kräver ännu noggrann granskning, och kanske vi också kan hoppas på nytt material. Eissfeldt säger att grundformen till vår »mas-

soretiska» konsonenttext var färdig omkring 100 e. Kr. Om Qumran-sekten upplöstes omkring 67 och texten i den fragmentariska Jesajarullen, funnen i första grottan, är nästan identisk med den mass. texten och den fullständiga Jesaja på sina ställen är rättad efter denna, synes det anmäla, som om man kunde sätta mitten av första århundradet som tidpunkt för den mass. konsonanttextens väsentliga fixering.

När man arbetat sig igenom de tusen sidorna av Eissfeldts nya verk, kvarstår en känsla av obegränsad beundran för den kolossala arbetsprestation som det betyder. Man beundrar också den gentlemannamässiga hovsamhet med vilken undantagslöst kritiken av andras åsikter utövas. Strävan efter osviklig objektivitet är överallt märkbar, likaså angelägenheten att ej fälla tvärsäkra omdömen i omstridda frågor. Försiktighet i omdömet, ödmjukt erkännande av svårigheten, ja, omöjligheten i många fall att komma till säkra resultat karakteriserar den berömde, numera sjuttioårige Halle-exegetens magnum opus. På samma gång måste man, icke utan ett visst vemod, konstatera hur svårt det är för en mognad vetenskapsman att lösgöra sig från en gång med möda och arbete vunnen position. Det gäller för övrigt de flesta av oss. Eissfeldts *Einleitung* i sin andra upplaga kommer alltid att betraktas som ett klassiskt dokument, representativt för denna typ av gammaltestamentlig inledningsvetenskap. Men helt visst kommer det aldrig att kunna ersätta framställningar av en annan typ, framställningar rikare facetterade och mer i släkt med modern litteraturhistoria än med den gamla schematiska isagogiken.

JOH. LINDBLOM

OSCAR CULLMANN: *Die Christologie des Neuen Testaments*, 352 sid., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1957. Pris DM 25.

Oscar Cullmann, professor i Basel och samtidigt i Paris, är otvivelaktigt en av samtidens mest uppmärksammade exegeter. En ny bok av honom är ett teologiskt evenemang. Hans bok »Christus und die Zeit» har satt sina spår icke bara i den exegetiska facklitteraturen utan också inom andra teologiska forskningsområden, icke minst det systematiska. Arbetet »Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer» väckte ett utomordentligt intresse i vidaste kretsar. Sällan torde en evangelisk teolog ha publicerat en bok som till den grad som denna blivit diskuterad inom romersk teologi. Denna skrift, liksom vad Cullmann överhuvud i olika sammanhang skrivit om »traditionen», har genom sin kritik av såväl romersk som evangelisk »tradition» i viss mån brutit igenom de gängse konfessionella frontställningarna och så framkallat ett livligt samtal över gränserna. Inom den ekumeniska rörelsen har man, särskilt sedan Faith-and-Order-konferensen i Lund 1952, energiskt understrukit den roll, som bibelforskningen måste spela i fråga om ekumeniska kontakter. Om samtida exeges kan sägas ha öppnat nya möjligheter för sådana kontakter, så gäller detta icke minst om det forskningsarbete, som utförts och utföres av Oscar Cullmann.

Det är möjligt att Cullmanns senaste bok, *Die Christologie des Neuen Testaments* (också utgiven på engelska), icke i så hög grad kommer att ge anledning till debatt som de nyss omnämnda böckerna. Om så skulle bli fallet, betyder detta icke att det nya verket i mindre grad skulle vara förtjänt att beaktas. Den nya boken har, förefaller det, närmast karaktär av en sovrande och sammanfattande överblick över det resultat, till vilket Cullmann kommit under sitt forskningsarbete. Intet tema kan gärna vara viktigare och mera centralt än det som han här upptagit till behandling.

Det är uppenbart att det råder ett nära sammanhang mellan boken om den nytestamentliga kristologien och den tidigare om Kristus och tiden. Detta visar sig allredan i den nya bokens klara och översiktliga framställning. Cullmann analyserar innebörden av de äresnamn, de kristologiska »titlar», som möter i Nya testamentet, och han uppdelar därvid sin framställning efter tidsschemat i fyra huvuddelar. Första delen avhandlar de äresnamn, som hänför sig till Jesu jordiska livsverk. Här behandlas: Jesus som profet, som Herrens lidande tjänare (Gottesknecht) samt såsom överstepräst. Andra avdelningen upptar de äresnamn, som hänför sig till Jesu tillkommande gärning: Jesus såsom Messias och Jesus såsom Människosonen. Tredje delen handlar om de äresnamn, som har relation till Jesu närvarande, i kyrkan fortgående gärning: Jesus såsom Herre, Kyrios, och såsom Frälsare. I den sista avdelningen analyseras så de äresnamn, som är knutna till Jesu preexistens: Jesus såsom Logos, såsom Guds Son och såsom »Gud».

Den gjorda uppdelningen utmärker sig för schematisk överskådlighet. Cullmann anmärker emellertid själv, att en del av de nämnda ärestitlarna icke låta sig utan vidare infoga i det givna tidsschemat: det finns bland dem kristologiska begrepp, som inte bara hänför sig till *en* av de angivna tidsbestämningarna, utan som refererar till två eller t. o. m. tre av dem. Detta visar sig i själva verket i så hög grad vara fallet att man rentav kunde ifrågasätta lämpligheten av att uppdelas på sätt som skett. Så har t. ex. Människosonsbegreppet relation såväl till Kristi jordiska som till hans tillkommande och hans preexistenta funktion. Trots allt medför detta förhållande icke någon allvarigare olägenhet. Det värdefulla, det som ger översiktighet och klarhet hänför sig nämligen mindre till uppdelningen av äres-

namnen än till själva grundschema: de fyra perspektiven på Kristi person och verk — den jordiska, den futuralt-eskatologiska, den närvarande och den pre-existenta aspekten. Om detta schema kan Cullmann icke utan skäl säga att det återspeglar »all nytestamentlig kristologi innersta väsen» — »frälsningshistoriens princip» (sid. 326).

Utgångspunkten för Cullmanns analys av den nytestamentliga kristologien är att alla nytestamentliga utsagor gäller på en gång Kristi person och hans verk. Nya testamentet har icke, såsom senare dogmatiska framställningar, en lära om Kristi person och en annan om hans verk. »Det finns ingen frälsningshistoria utan kristologi. Det finns ingen kristologi utan en i tiden sig utvecklande frälsningshistoria. Kristologi är icke en lära om 'naturerna', utan en lära om ett 'skeende' (sid. 9).

Det skall i denna recension icke göras något försök att giva ett utförligt referat av det synnerligen rika innehållet i Cullmanns bok. Än mindre kan det vara tal om att jag, som icke är exegetisk fackman, skulle försöka taga ställning till den mångfald exegetiska detaljproblem, som undan för undan diskuteras med olika exegetiska forskare, icke minst med Bultmann. Jag inskränker mig till att fästa uppmärksamheten på några av framställningens huvudpunkter samt att beröra några tankegångar, som har dogmhistorisk och systematisk adress.

*

Man observerar med tillfredsställelse och tacksamhet att Cullmann finner tiden vara kommen för exegetiken att på nytt ställa frågan om den historiske Jesus. När denna fråga ställes, måste det emellertid ske med utgångspunkt från den formhistoriska exegetikens resultat, alltså — säger Cullmann — på ett helt annat sätt

än som skedde under tiden före den form-historiska exegetikens genombrott. Insikten om att evangelierna är trosvittnesbörd får icke tagas till intäkt för ren skepsis i fråga om detta trosvittnesbörds värde såsom historiska källor. När Cullmann i en not (sid. 7), såsom intyg om att insikten om denna historiska undersöknings nödvändighet är på väg, hänvisar till några tidsskriftsartiklar från 50-talet, måste den svenske läsaren erinra sig att samma insikt åtskilligt tidigare gjort sig gällande inom svensk exegetisk forskning — jag kan här hänvisa till de exegetiska artiklarna, särskilt de av Anton Fridrichsen, i de båda samlingsverken *En bok om kyrkan* (1942) och *En bok om Bibeln* (1947).

Med tanke på den här berörda ytterst viktiga exegetiska frågan knyter sig ett särskilt intresse till den utredning Cullmann ger av Jesu eget förhållande till de kristologiska »titlarna» Messias, Ebed Jahve och Människosonen. Vad Messiasbegreppet beträffar finns det i varje fall, heter det, *en* aspekt som kan sättas i samband med Jesu kallelsemedvetande, nämligen själva det faktum att Messias förverkligar Israels uppgift. Messiastanten framhäver kontinuiteten mellan Jesu verk och »die Sendung des Volkes Israel». Men denna kontinuitet gäller däremot icke om *det sätt*, på vilket Messias tänktes utföra sitt värv. Många av Jesu utsagor tyda på att han har tillskrivit sig själv uppgiften att utföra Israels roll. Det synes plausibelt att Jesus icke helt avvisat titeln Messias men att han blott, medvetet, har undvikit den (sid. 127 f.).

I fråga om Ebed Jahve ligger saken annorlunda till. Jesus har icke använt denna beteckning för egen räkning. Däremot har han enligt synoptikerna såväl som enligt Johannesevangeliet inställt sig och sitt verk under denna aspekt, något som både gäller i fråga om tanken på

dödens ställföreträdande lidande och i fråga om det genom Ebed Jahve återställda förbundet mellan Gud och hans folk (sid. 78).

Termen Människosonen slutligen har Jesus använt om sig själv i olika sammanhang, såväl eskatologiskt som med hänsyn till sin jordiska gärning. Denna term är på en gång en höghetsutsaga och en förnedringsutsaga. Med den har Jesus uttryckt sitt medvetande om att utföra »himlamänniskans» verk såväl vid alltings ände, i härlighet, som genom människoblivandets förnedring i den syndiga mänsklighetens mitt. Under det att den förstnämnda eskatologiska aspekten har anknytning till förväntningar inom vissa judiska kretsar, var den senare, förnedringssynpunkten, helt främmande för alla tidigare Människosonsföreställningar (sid. 158 f., 167).

Ett mycket stort intresse knyter sig till de utredningar Cullmann gör om Kyriosbegreppet. Det torde kunna sägas att tyngdpunkten i boken ligger på analysen av äresnamnen Människosonen och Kyrios. Bekännelsen till Kristus såsom Kyrios är urkyrkans centrala Kristusbekännelse. Den *upphöjde, närvarande* Kristus är mittpunkten i urförsamlingens tro. När de första kristna bekänner Kristus såsom Kyrios — den på Faderns högra hand upphöjde — betyder detta att han icke blott tillhör det *förgångna* i det gudomliga frälsningsskeendet samt icke heller blott tillhör *framtiden*, såsom den väntade, utan att han är en i nutiden levande realitet: såsom levande träder han i förbindelse med de sina; de troende ber till honom och församlingen anropar honom i sin gudstjänst. Att Kristus är Kyrios betyder att han fortsätter sitt verk i nuet. Kyrkan såsom »Kristi kropp» är grundad på tron på den upphöjde Herre, vilken alltjämt ingriper i det jordiska skeendet (sid. 200).

Kyrios är icke något specifikt »helle-

nistiskt» äresnamn — Cullmann avvisar energiskt de tidigare omhuldade föreställningarna att det »palestinensiska» skulle vara något från det »hellenistiska» skarpt avskilt under urkyrkans tid. Ett urkristet bönerop sådant som Maranatha bär nog samt vittnesbörd om att bekännelsen till Kyrios tillhör urförsamlingen. Detta bönerop betraktar Cullmann såsom på en gång eskatologiskt och liturgiskt, knutet till nattvardsfirandet. Bönen att Herren måtte komma gällde såväl »änden» som den eukaristiska måltiden. I detta sammanhang utför Cullmann närmare sina från föregående skrifter kända tankar om ecklesian såsom centrum för det universella herravälde som tillhör Kristus Kyrios. Ecklesian är en del av Kyrios' herravälde, men Kristus är på ett särskilt sätt närvarande i denna del av sitt välde (sid. 236).

Två ting saknar jag i framställningen om Kyrios. Det ena är att kamp- och segermotivet icke blivit starkare markerat. Detta i Nya testamentet så starkt framträdande perspektiv knyter dock mer än något annat samman Jesu under jordelivet fullkomnade livsverk med Kyriosverket och riktar samtidigt blicken till det kommande — jmf. t. ex. ordet om hur Kristus måste regera till dess han lagt alla sina fiender under sina fötter (1 Kor. 15: 25). Likaledes saknar jag att frågan om förhållandet mellan Kristus-Kyrios och Anden icke närmare utretts. Med tanke på allt vad Nya testamentet har att säga härom blir en utredning om Kyrios som icke går närmare in på hans förhållande till Anden, ofullständig.

När Kyriosnamnet gavs Kristus betydde detta — säger Cullmann med all rätt — att de första kristna på Kristus överförde mycket av vad som i Gamla testamentet sagts om Gud: en rad gammaltestamentliga Kyriosutsagor hänfördes utan vidare på Kristus. Vad Nya testamentet i övrigt har att säga om Kristi »gudom» ligger i

själva verket inneslutet i Kyriostiteln och allt vad denna implicerar.

Detta gäller enligt Cullmann alltså om de ärestitlar, som är knutna till preexistensen: Logos, Guds Son, Gud. Dessa titlar är, liksom övriga ärestitlar i Nya testamentet, *funktionstitlar*. Det tillhör, heter det, logosbegreppets väsen att det leder Guds uppenbarelsehandling i Kristus tillbaka till »begynnelsen», till skapelsen (sid. 254). Också när Johannesevangeliets prolog talar om hur Ordet i begynnelsen var hos Gud, tänker evangelisten redan här på Ordets funktion, på Ordet såsom handlande: »genom Ordet har allt blivit till» (sid. 271). Här uppdyker, liksom vid den yttersta randen, frågan om »die Seinsbeziehung» mellan Gud och den preexisterende Logos, men denna fråga blir, heter det, »betecknande nog» icke besvarad ontologiskt genom spekulation om »naturerna», utan i stället strängt uppenbarelsehistoriskt. Om Logos säges det i Johannesprologen både att Ordet var hos Gud och att Ordet var Gud. »Det är icke fråga om två väsen, och dock identifieras Gud och Ordet icke utan vidare med varandra. Ty åtminstone principiellt kan visserligen Gud men icke Logos tänkas oberoende av sitt uppenbarelsehandlande, varvid det dock icke får förgätas att Bibeln *blott* har detta uppenbarelsehandlande i sikte» (sid. 273). Distinktionen mellan Fadern och Sonen betyder icke en distinktion mellan skapelse och frälsning, utan mellan Gud såtillvida som det i princip kan talas om honom bortsett från hans uppenbarelse och Gud såtillvida som det i Nya testamentet faktiskt effektivt *endast talas* om honom såsom den sig uppenbarande Guden (sid. 319).

Sammanfattande säger Cullmann att den nytestamentliga kristologien väsentligen grundar sig på följande »etapper»: Jesu liv och död, hans egna anspelningar på sitt självmedvetande, lärjungarnas påsk-

erfarenheter och upplevelser av *Herrens* närvaro i ecklesian, det i medvetande om den helige Andes ledning utförda tänkandet (*Nachdenken*) över de till tiden skilda Kristusfunktionernas frälsningshistoriska relationer, vilka under *uppenbarel-sens* synpunkt leder tillbaka till skapelsen (sid. 333).

*

Gång efter annan finner Cullmann anledning att markera skillnaden mellan den nytestamentliga kristologien och den som möter i de gammalkyrkliga bekännelseformulären (jmf t. ex. sid. 4, 165, 198, 254, 336). Huvudsynpunkten i den kritik, som därvid riktas mot den gammalkyrkliga kristologien, är att Nya testamentets kristologi genomgående är »funktionell», medan däremot den gammalkyrkliga kristologien kan hänge sig åt fruktlösa spekulationer om de olika »naturernas» förhållande till varandra. Vid dessa dogmhistoriska utblickar synes Cullmann i första hand ha Chalcedonense i sikte. Han noterar visserligen att för en man som Athanasius även den frälsningshistoriska aspekten var levande (vilket ju måste betyda att synpunkten dock var »funktionell»). Han pekar emellertid på den »accentförskjutning», som ägde rum hos kyrkofäderna genom att frågan om Kristi person och verk underordnades frågan om »naturerna». En sådan accentförskjutning må, heter det, ha varit »erforderlig» för avisandet av »vissa häretiska åskådningar». Men problemet som man då arbetade med var, vill Cullmann konstatera, ett »grekiskt», icke ett »bibliskt-judiskt» (sid. 4 f.). Denna kritik återkommer vid flera tillfällen, stundom i skarpare form.

Detta ställningstagande till de gammalkyrkliga bekännelseformerna måste betecknas såsom ensidigt. Cullmann har naturligtvis rätt i att den gammalkyrkliga terminologien — i varje fall till en del —

var »grekisk» och likaså däri att under tidernas lopp mycken »ofruktbar spekulation» har knutet sig till talet om »de båda naturerna». Han har även rätt i att terminologien såsom sådan var inadekvat samt att vi i nutiden icke har någon som helst anledning att bruka den vid kristologiska utredningar. Men likafullt är Cullmanns kritik ensidig, försävt som han synes mena att de gammalkyrkliga bekännelseformlerna i grunden skulle leda bort från den nytestamentliga kristologien. I själva verket innebar ju den gammalkyrkliga kristologiska bekännelsen ett försvar just för den bibliska bekännelsen till inkarnationen. Vad den för Cullmanns kritik mest utsatta chalcedonensiska formeln beträffar är dess huvudsyfte intet annat än att hävda att det var Gud själv som tog gestalt i människan Kristus. Chalcedonense hävdade den bibliska inkarnationstanken med de bristfälliga medel som stod till buds. Bakom diskussionen om de båda »naturerna» stod icke »endast ett grekiskt problem», utan den centrala bibliska Kristusbekännelsen. Det kunde f. ö. tilläggas att Chalcedonenses berömda avgränsande bestämmingar närmast avsåg att förhindra »ofrukta spekulationer» om »naturernas» förhållande till varandra. Att detta sedan icke lyckades är en annan sak. De kritiska invändningar som Cullmann gör är i och för sig icke oberättigade. Men de blir missvisande, om de icke balanseras av den positiva uppskattning, som vi är skyldiga de gammalkyrkliga bekännelserna.

I två fall, vid behandlingen av äresnamnen Människosonen och Kyrios, har Cullmann ärende till den systematiska teologien. Han önskar att en modern dogmatiker skulle vilja bygga upp en kristologi »ganz auf dem neutestamentlichen Gedanken des Menschensohns» (sid. 197). En sådan kristologi skulle, säger han, ha fördelen av att bliva helt nytestamentligt

orienterad samt av att därvid kunna bygga på Jesu egen »Selbstbezeichnung» — den skulle också förlägga problemet om de båda naturerna på ett plan, där en lösning vore siktbar: den preexisterande Människosonen är »*seinem Wesen nach schon göttlicher Mensch*». Cullmann har otvivelaktigt rätt däri att detta för Nya testamentet och Jesus själv så centrala begrepp — Människosonen — på det hela taget blivit nog så undanskymt inom den dogmatiska litteraturen. En annan fråga är om det verkligen skulle vara önskvärt att söka bygga upp hela kristologien på detta enda begrepp. Detta synes i själva verket icke heller stämma överens med vad Cullmann själv säger på de närmast följande sidorna, som handlar om Kyrios.

Avdelningen med överskriften »De kristologiska titlar, som hänför sig till Jesu närvarande verk» börjar nämligen med att fastslå att ifrågavarande tema visserligen har blivit vederbörligen behandlat inom den nytestamentliga exegetiken, men att det däremot i hög grad har försumrats av »den protestantiska dogmatiken». »Att Kristus fortsätter sitt verk efter upphöjelsen är icke en katolsk uppfinning, utan en grundtanke i hela Nya testamentet» (sid. 199). Vad Cullmann här önskar av »den protentantiska dogmatiken» är icke bara viktigt utan helt oeftergivligt. Det är i själva verket så långt ifrån att denna aspekt på saken skulle vara »katolsk» (i betydelsen romersk) att det snarare är mer än tvivelaktigt om den bevarats ograverad i romersk teologi.

Evangelisk systematisk teologi har all anledning att taga ad notam vad Cullmann här säger. Han är icke den ende nytestamentliga exeget som givit systematiken en dylik fingervisning. I en artikel med titel »Försoningen och kyrkan» (i »Den nya kyrkosynen», 1945) frambar Fridrichsen i synnerligen klara ordalag samma önskemål — f. ö. med direkt an-

knytning till tankar som utvecklats inom svensk systematisk teologi. Under mitt mångåriga sysslande med systematiskt teologiska frågor har det blivit mig alltmera klart, att tanken på Kristi i kyrkan fortgående verk är av vital betydelse för en systematisk behandling av kristologien och de kristna trosfrågorna överhuvud, likaså att reformationens tolkning av evangeliets innebörd varken kan förstås eller bevaras, försåvitt som den skulle lösgöras från sammanhanget med detta perspektiv.

GUSTAF AULÉN

THORSTEN ÅBERG och BENKT-ERIK BENKT-SON: *Den kristna tanken genom tiderna. 331 sid. Ehlins, Stockholm 1956. Pris kr. 23: — (inb. 27: —).*

Det talas ofta om den klyfta, som finns mellan teologien och den moderna kulturen. Att en sådan kan finnas och att teologiens utsagor ofta bli helt oförstådda eller missförstådda, är otvivelaktigt. Vanligen ger man teologien hela skulden för detta. Den rör sig, menar man, med föråldrade, i vår tid obegripliga frågeställningar och begrepp.

Det är inte vår avsikt att här försvara teologien — säkert borde mycket göras för att närmare förbinda den teologiska forskningen med andra vetenskaper, liksom med den allmänna bildningen. Men en förutsättning för att detta skall lyckas är också en viss elementär kunskap i teologiens historia och arbetssätt från andra fackvetenskapsmäns och från allmänhetens sida. Under den gamla enhetskulturens tid voro kulturpersonligheterna ofta framstående teologer; det var ingen svårighet för teologer i Sverige under 1600-talet att diskutera de mest subtila teologiska problem med en Axel Oxenstierna, en Per Brahe eller en Magnus Gabriel De la

Gardie. Och ännu under 1800-talet var det naturligt, att Tegnér kunde antaga och Geijer erbjudas en biskopsstol.

Från den moderna tidens allmänbildning har emellertid tyvärr teologien i hög grad uteslutits. Det är förvånande, hur föga man känner bibelns innehåll. Men ännu mer tycks okunnighet i teologiens historia tas som en självklar sak.

Vad som skulle kunna göras för att avhjälpa denna brist, kan vara svårt att säga. Men en sak är tydlig: det är högeligen önskvärt, att teologiens historia framställs på lättfattligt sätt, och att en senare forsknings syn på en del teologiska problem göres tillgänglig för lekmän.

En sådan uppgift ha Aberg och Benktson tagit sig för genom den teologihistoria de skrivit under titeln *Den kristna tanken genom tiderna*.

Arbetet ger belysande glimtar från teologiens arbete. Man ser genast av innehållsförteckningen på hur väsentliga punkter dessa givas. Först behandlas bibeln och urkristendomen och så evangeliet på hellenismens mark. Därefter följer ett avsnitt »Från Augustinus till reformationen». I de centrala partierna behandlas den lutherska reformationen, varpå reformert och katolsk teologi få ett kapitel. Slutligen framställs i tre kapitel först ortodoxi, pietism och upplysning, därpå »Från romantiken till ritschlianismen» och så nutiden.

Att göra en detaljgranskning av eventuella inadvartenser i boken eller att anteckna olika mening på någon punkt skulle inte göra boken rättvisa och är på grund av dess art inte behövt. Det frapperande är den friskhet, varmed boken skrivits och det stundom originella greppet vid framställningen. Boken är skriven så medryckande och enkelt, att var och en inte bara kan förstå den med lätthet, utan man måste finna positivt nöje i den. Den är avsedd att tjäna det fria

folkbildningsarbetet, och den torde passa utomordentligt väl för denna uppgift. Den boken har verkligen förutsättningar att avhjälpa okunnigheten om det man talar om i teologien.

Därvid är emellertid en sak påfallande. Just författarnas teologiska lärdom har möjliggjort ett friskt och originellt arbete. Det finns ju en populärvetenskap, som fackmannen tar del av med en uttråkad och resignerad min. En sådan uppstår särskilt, då en vetenskapligt inte fullt kompetent person sammanfattar andras forskningsresultat. Denna bok hör inte till det slaget. Också om man ett par gånger hänvisas till något parti ur Hjalmar Holmquists kyrkohistoria (något som förresten säkert är väl motiverat med hänsyn till det privata studiearbete, vartill boken vill hjälpa), visar den förvånande friska, självständiga synpunkter och utmärkta sammanfattningar av eljest svårbeskrivbara problemlägen. Man läser den med tacksamt intresse. Den förklarar och reder ut på ett sakkunnigt sätt frågor, som ständigt bruka missuppfattas och som vem som helst kan stå rådvill inför. Därför kan också den erfarne teologen lära sig mycket nytt av boken. Den ger ständigt en självständig, ny belysning åt sådant, som eljest har haft svårt att fånga intresset. På förträffligt sätt hänvisar den till tankar av kulturellt framstående personligheter. Men i sista hand är det förf. själva som visa vägen till ett fruktbart sätt att se på problemerna.

Detta sammanhänger också i viss mån med att författarna pekat på sammanhanget mellan teologiens historia och den allmänna kulturutvecklingen på ett sätt, som måste väcka beundran, då ju blott ett fåtal sidor stått till förfogande och då teologiens historia själv erbjuder en överväldigande rikedom på stoff.

Arbetet är rikt på kloka synpunkter och intelligenta iakttagelser. Förf. Benktson

är ju också välkänd som en utmärkt teolog, men han har inte bara den högsta teologiska lärdom utan han har själv genom djuptgående psykologiska forskningar lärt sig empiriska arbetsmetoder och blivit van vid att ständigt jämföra nyare teologiska synpunkter med forskningsresultat från psykologiens område. Och författarnas pedagogiska erfarenhet och skicklighet har satt tydliga spår i framställningen. Man kan förstå att även Åberg bör vara en briljant pedagog.

Denna överblick över teologiens historia lämpar sig utmärkt för präster och lärare, som vill förnya sin kännedom om teologiens historia. Den visar hur intressant denna är. Den framträder anspråkslöst, men boken innehåller egentligen långt mer än den ger sig ut för. För alla som själva vill lära känna teologiens historia och moderna problemställningar lämpar den sig utmärkt, och för dem, som leda eller organisera folkbildningsarbete och studier i grupper eller på egen hand, kan den bli ett fynd. De talrika illustrationerna äro i regel utmärkta och ger ett särskilt åskådligt liv åt framställningen. Arbetet synes förverkliga idealet för böcker, som skola vara både vederhäftiga och populära, överskådliga och fängslande. Då få de också något att komma med. Detta arbete kan sägas vara inspirerande också för fackmannen, samtidigt som det är lättförståeligt. Det gör inte anspråk på att vara en fullständig lärobok utan har medvetet valt ut vissa viktiga partier ur teologiens historia och urgerat vissa förståelsen därav fruktbara synpunkter. Bakom arbetet stå också, som nämnts, kunniga och kringtsynta författarepersonligheter, vilka äro självständiga nog att göra egna synpunkter gällande och som ha något av den friskhet och djärvhets, som hör samman med originalitet. Därför ger detta arbete intryck av något äkta och originellt och skiljer sig från i vanlig

mening populärvetenskapliga verk så som det äkta skiljer sig från det eftergjorda.

R. BRING

AARNE SIIRALA: *Gottes Gebot bei Martin Luther. Eine Untersuchung der Theologie Luthers unter besonderer Berücksichtigung des ersten Hauptstückes im Grossen Katechismus. Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft 11. 1956. 364 sid.*

Det fält denna undersökning täcker är omfattande, då Guds bud är identiskt med Guds ord. Härigenom berör undersökningen det numera aktuella problemet om bibeltolkningen. Samtidigt går det in på uppenbarelsens problem hos Luther. Då ämnet sålunda är centralt och har kontakter till grundproblem i Luthers teologi, är den begränsning undertiteln anger av desto större betydelse. Att Guds bud äger central ställning hos Luther är självklart, då han såväl i kampen mot de påvliga som i kampen mot svärmeandarna åberopade Guds bud.

Efter två inledande kapitel sönderfaller undersökningen i tvenne huvuddelar och dessa åter i fem kapitel, vilket innebär att några kapitel bli ganska vidlyftiga. Delvis är detta en skenföreteelse i det att notapparaten genom hela verket är synnerligen rikhaltig — något som läsaren är mycket tacksam för, då ju blott en hänvisning till Weimarupplagan huvudsakligen hjälper blott dem som sitta på bibliotek.

I det första inledande kapitlet framgår det, att förf. noga utvalt källorna. Han äger insikt om att de homiletiska, de kateketiska och de polemiska skrifterna ha var sin särart. De polemiska skrifterna tvingar Luther att röra sig i de av traditionen bestämda frågeställningarna, vilket hindrar hans egen ståndpunkt att helt fram-

träda (s. 17). Förf. äger klarhet om att icke allt som Luther skrivit kan få plats inom samma grundintention. Man påträffar hos honom uttalanden som får mening blott under genetisk aspekt och andra uttalanden som bli förståeliga endast i ljuset av psykologiska, politiska, kyrkopolitiska och andra orsaker (s. 19). Det material förf. upprullar är så rikhaltigt att ingen torde kunna fordra en grundligare argumentering. Författarens systematiska kraft kommer till synes däri att han verkligen behärskar detta jättematerial och däri finner en enhetlig grundintention. Han vet att vissa Luthers uttalanden icke få plats inom denna grundåskådning (s. 19) men detta leder icke till en konkursförklaring. Snarare kunde man säga att häri kommer till synes uppgiftens svårighet men även värdet av denna undersökning.

Det andra inledande kapitlet »Gottes Gebote und Gott als Gebieter» klarlägger hurusom Guds bud för Luther inrymmer hela det kristna budskapet, hela evangeliet (ss. 23–24). Samtidigt blir det klart, att dekalogens första bud har en central plats såväl i Luthers utläggning av buden som i hela hans teologi (ss. 24–27). Inom forskningen har man redan länge haft kännedom härom men förf. utvidgar och fördjupar ansevärt förståelsen av den betydelse det första budet haft för Luthers hela teologi.

I Tyskland ha Paul Althaus, Wilfried Joest och Hayo Gerdes nyligen skrivit beaktansvärda arbeten i hithörande frågor. Förf. har dock icke låtit sin undersökning bestämmas av ett ställningstagande till dessa. I stället har han genom att fördjupa frågeställningen arbetat sig fram till nya synteser. Man kunde tala om en teocentrisk aspekt och om en syntetisk aspekt hos Siirala.

Den teocentriska aspekten får en avgörande roll, då förf. analyserar tolkningen

av uppenbarelsen i Luthers teologi. Må man särskilt ge akt på vad han säger om förhållandet mellan Guds allmänna och hans speciella verkan. Icke heller på den allmänna uppenbarelsens fält förmår människan nå Gud. De mänskliga tankedistinktionerna ha ej avseende på Gud själv (s. 221, not 139). Alla mänskliga spekulationer om Gud måste på grund härav förkastas. Enligt Luther strävar människan genom dessa att råda över Guds vilja. Denna spekulativa inställning är i grund olik den, i vilken Gud genom sitt ord gör sin vilja känd för människan (ss. 222–223). Detta är i och för sig inte nytt inom forskningen, men de analyser förf. i detta sammanhang genomför låter oss se detta i nytt ljus. Särskilt träder härvid den första trosartikelns roll i dagen. Dess samhörighet med den kristna tron har inom den lutherska traditionen i stor utsträckning fördunklats — något som uppenbarligen strider emot Luthers intentioner. I detta sammanhang framgår det bl. a., att otron alltid har att göra med avgudar, vilka alla ha sina egna verksamhetsfält, då däremot tron känner blott en allt i alla verkande Gud. I tron tvingas människan att erkänna existensen av enbart *en* Gud. Beaktar man detta blir det meningsfullt vad Luther säger att han blott småningom och genom mycken övning lärt sig tro att Gud är himmelens och jordens skapare (ss. 223–224). Luther förnekar sålunda det som för skolastiken stod klart: att Guds allmänna verkan i skapelsen är tillgänglig för det naturliga förnuftet. Skulle även Luther bejaka detta, så skulle människans naturliga religion av honom erkännas som en förgård till den kristna tron och tron sålunda i viss mån gestaltas efter den naturliga människans grundsyn. Författarens rikhaltiga material liksom hans analyser är både belysande och övertygande (jfr t. ex. s. 221, not 139).

Samma teocentriska aspekt visar sig

vara av avgörande betydelse även i andra sammanhang. Detta framgår bl. a. i det sammanhang, där det talas om »erfarenhet». Luthers tolkning av buden är dubbelt argumenterad. Den bestyrkes såväl av Skriften som av erfarenheten (s. 54). Men »erfarenheten» råkar härvid såtillvida i egenartat ljus att »den ogudaktiges» erfarenhet, enligt vilken människan äger en oavhängig ställning, förnekas. »Den naturliga människans» erfarenhet kan sålunda icke bekräfta det gudomliga budordets sanning. I denna bemärkelse förutsätter Luther sålunda icke att människan har »anknytningspunkt» för Guds ord och verkan (s. 57). Luther förnekar sålunda den autonomi, som man ofta tillmätt människan isynnerhet på den första trosartikelns område. Emot Wunsch genomför förf. på denna punkt en metodiskt betydelsefull gränsdragning. Han visar, att om den mänskliga erfarenheten — antingen i »religiös» eller i »icke-religiös» bemärkelse, antingen såsom »uppenbarad» eller såsom »icke-uppenbarad» — entydigt ställes till utgångspunkt för bestämmandet av den gudomliga viljan, det blir omöjligt att fatta Luthers tolkning av buden (s. 58). Ifall man i allmänhet tror sig kunna definiera själva gudomen antingen med utgångspunkt i analogia entis eller utifrån uppenbarelsen, så är man enligt Luther på villovägar, ty i varje fall blir kriteriet för den sanna och för den falska erfarenheten det gudomliga såsom människan själv uppfattat och definierat det (s. 59). Luthers teocentriska teologi visar sig i dylika sammanhang vara en tolkning av det bibelställe, där det heter att Gud bor i ett ljus, dit ingen kan blicka in (1 Tim. 6, 16). Förf. har på denna punkt fördjupat vår insikt om gränsen mellan en »theologia gloriae» och en »theologia crucis». Han har icke skrivit en exkurs om anknytningspunktens problem. Han har icke heller givit oss material till belysning av

detta begrepps historia, men i stället har han på denna punkt med avseende på Luthers teologi genomfört analyser, vilka man härefter inte utan förlust kan förbigå (ss. 59—66).

Jämförd med Luthers teocentriska grundintention framstår Erasmus' tolkning av budorden såsom rationalistisk. Gud och människa äro enligt hans sätt att se kända storheter, vilkas inbördes relationer teologien har att definiera (ss. 66—67). Mot denna bakgrund blir förf:s framställning av Luthers tolkning av budorden åskådlig, i det vi finna, att enligt honom Guds bud alltid ertappar människan på flykt från Gud. Därför fordrar budet alltid, att människan vänder åter från den orätta väg hon vandrar (ss. 274—275). Då förf. följer denna tolkningens huvudlinje, tar han materialet både från De servo arbitrio och från Stora katekesen, och därvid framgår det, att det förstnämnda verket icke företer en avvikelse från Luthers huvudlinje, något som man ju ofta föreställt sig, utan fullständigt harmonierar med den tolkning vi finner i katekeserna. Detta är ett resultat av betydelse. Men härvid kommer till synes något typiskt för hela verket: då det lyckats författaren att tränga djupare in i materialet och då han lyckats komma närmare de frågeställningar, som uppenbarligen voro Luthers egna, visar det sig, att många detaljer, som man tidigare ansett vara motsatser och varandra motstridiga, gå väl ihop. Motsatserna försvinna, och frågorna finna sin lösning. Det hela resulterar i en stor förenkling av synpunkterna.

Den tidigare omtalade mänskliga autonomien framstår som det rätta gudsförhållandets värsta fiende. Då människan själv vill bestämma, huru hon vill tjäna Gud, förnekar hon, att Gud redan bestämt det. Såsom olydnad mot Gud framstår det även, att människan avväger enligt vilket alternativ hon tolkar Skriften; Guds ord är

självt fullt klart. Hela den erfarenhetsvärld, i vilken människan lever, härstammar från Gud. Skriften och »erfarenheten» äro sålunda för Luther icke två separata storheter, vilka först genom tolkning skulle sättas i relation till varandra. Hela vår existens är från Gud, och inom denna existens skall vi lyda Gud. Detta vill den falska strävan till autonomi förneka. På ett förtjänstfullt sätt bringar förf. i dagen vad Luthers teocentriska intention i dessa frågor innebär (ss. 72–74). Guds bud är enligt Luther aldrig något sådant, som människan medelst sitt förnuft förmår fånga in i ett schema (s. 75). Det är aldrig något varöver människan förfogar. I sina bud talar Gud alltjämt, och målet är alltid detsamma: att väcka tro (ss. 131–132). Denna antiintellektualistiska grundåskådning innebär sålunda, att Guds bud och ord icke är en isolerad storhet, för vilken människan kan bilda kriterier (s. 131). Detta antiintellektuella drag paras med ett antiidealiskt drag. Det är icke meningen, att Guds bud skulle erbjuda basis för människan att bilda sig en uppfattning om det goda eller det sanna (s. 135). Bygger man upp ett idealistiskt system, vilket som helst, så missuppfattar man alltid Guds ord. Härpå beror det även, att inga kyrkliga livsformer eller gudstjänstformer uppfyller Guds bud (ss. 136–139), då det endast är tron som uppfyller det, aldrig gärningen som opus operatum (s. 140). Men trons väg är alltid för människan den smala vägen (s. 145), emedan tron aldrig är en förtjänstfull gärning (s. 140, not 17). Tron innebär, att människan ledes ut från det hon själv äger (s. 312, jfr ss. 152–153). Härav följer, att icke ens ett iakttagande av buden uppfyller dem. Tolkar man Guds bud som bud, vilka människan bör uppfylla, förnekar man för det första, att Gud övervunnit synden (s. 292), och råkar man för det andra in i den missuppfattningen,

att uppfyllelsen av buden utan trosgemenskap med Gud vore budens mening (s. 293).

Det är uppenbart att denna linje innebär ett värdefullt resultat. Luther har sålunda aldrig tänkt sig, att Guds bud skulle erbjuda ett etiskt program för gudsrikets förverkligande i världen.

Den syntetiska aspekten är det andra ledmotivet i denna undersökning. Enligt denna är Guds bud detsamma som Guds ord och samtidigt är det Guds uppenbarelse och evangelium. Likaså äro tron och gärningarna i sista hand samma sak. De olika benämningarna innebära blott att man ser på saken från olika utgångspunkter. Sålunda är även syndernas förlåtelse och bättring olika sidor av samma sak (ss. 323–324), då däremot på meritumlinjen — vilket representerar ett motsatt åskådningssätt — tron och gärningarna är ett ständigt problem (s. 327). Tron såsom uppfyllelsen av buden frigör dock ej människan från att ständigt fråga efter innebörden av buden (s. 159, not 84). Det goda, som ingår i Guds bud, kan förverkligas blott i den värld, för vilken det är givet, i den omgivning för vilken Gud bestämt det (s. 226), och målet med budet är alltid detsamma: trosgemenskap med Gud. Detta forskningsresultat bör anses som synnerligen värdefullt.

Förf. anför längs hela linjen andra forskare, men hans debatt är ganska kortfattad (jfr s. 219 angående Josefson eller ss. 40–42 angående Gerdes). Han tillgodogör sig resultaten av en omfattande litteratur, men hans repliker är regelbundet knappa. Orsaken ligger i öppen dag: då han vill avvinna svaren på frågorna av Luther själv och då han vill söka sig fram till Luthers egna frågeställningar och då han finner, att de flesta forskare rör sig i andra än Luthers frågeställningar, skulle han vid en mer ingående debatt tvingas att ständigt påpeka detta. I stället

sysslar han mera med primärmaterialet och lämnar forskarna i fred.

Flera läsare vore säkert villiga att efterlysa mer omfattande syntetiska framställningar av några centrala begrepp, såsom problemet om *lex naturae*, anknytningspunkten, regementsläran osv. Förf. har icke heller inlåtit sig på de genetiska spörsmålen med avseende på dylika begrepp. Dessa kunna enligt förf:s mening icke erbjuda grundval för utredandet av rent systematiska frågor. Härvid måste man ge förf. rätt.

Också därför, att frågorna om lagen och helgelsen blivit högst aktuella inom lutherdomen i dess nuvarande läge, måste man hälsa denna undersökning med glädje. Den vill ej utan vidare godtaga några som helst tidigare lösningar, utan den strävar till att låta vår store reformator själv komma till orda. Eftersom fyra hundra år av luthersk kyrko- och idéhistoria ingalunda troget bibehållit Luthers intentioner utan tvärtom förvanskats och misstytt dem, kan man nå hans egna tankegångar endast genom noggrann och mödosam forskning. Förf. har icke sökt några som helst lättköpta lösningar för att nå målet. Här för är man honom djupt tacksam.

LENNART PINOMAA

PER ERIK PERSSON: *Sacra doctrina. En studie till förhållandet mellan ratio och revelatio i Thomas' av Aquino teologi (Studia theologica lundensia 15). Akad. avh. 329 sid. C. W. K. Gleerup, Lund 1957. Pris kr. 17: 50.*

Trots Thomas' av Aquino ställning såsom teologisk auktoritet inom den romersk-katolska kyrkan har den teologiska forskningen i allmänhet mera intresserat sig för hans filosofi eller för gränsfrågorna mellan filosofi och teologi än för hans egentliga teologi. I den enorma Thomas-litteratur,

som vuxit fram i modern tid finns det jämförelsevis få arbeten, som behandla direkt dogmatiska problem. Encyklikan »Aeterni patris» 1879, som markerar återvändandet till Thomas inom den katolska undervisningen, talar också om den thomistiska *filosofin* såsom fundamentet för de teologiska studierna. Denna huvudsakliga inriktning på det filosofiska har haft till följd, att viktiga sidor av Thomas' författarskap blivit undanskymda i den gängse litteraturen, och medför risken att felteckna bilden av hans åskådning.

I sin ovannämnda avhandling över Thomas av Aquino, ventilerad som doktorsavhandling i maj 1957, väljer Per Erik Persson en från dessa traditionella tendenser avvikande utgångspunkt. Han förutsätter, att Thomas framför allt är *teolog* och i sin lärargärning huvudsakligen var inriktad på att utlägga Skriften. I bokens inledning visas, hur själva ramen för hans verksamhet som »magister in sacra pagina» tedde sig. Det framgår, att bibelutläggningen stod i centrum och utgjorde huvudsyftet även för disputationerna och det ur dem framväxande arbetet med summorna. I jämförelse därmed är den filosofiska spekulativen något sekundärt (s. 15). Arbetet med de filosofiska frågorna bedrivs ej för sin egen skull utan »är underordnat den teologiska målsättningen».

Beträffande denna nya utgångspunkt för studiet av Thomas kunde man fråga, om icke Thomas ibland också bedriver filosofi för dess egen skull. Inom hans författarskap finnas många skrifter, som helt bortse från det teologiskt relevanta i de frågor, som behandlas. Bl. a. kunde man här hänvisa till Aristoteleskommentarerna och flera andra arbeten, som knappast ens indirekt kunna inordnas under bibelutläggningens kategori. Förf. har också i fortsättningen begränsat sin framställning till att avse Thomas' rent teologiska författarskap. Ej minst har han därvid ägnat

uppmärksamhet åt bibelkommentarerna, som eljest gärna förbisettes eller kommit i skymundan (s. 17 f.). Med ett sådant förbehåll synes den nya metoden – som i sig innesluter ett helt program för fortsatta undersökningar över Thomas' teologi – vara av stort värde. Redan avhandlingens fortsättning visar, att den kan vara synnerligen fruktbarande.

Inom ramen för det outtömliga temat »Thomas såsom teolog» har förf. gjort den avgränsningen, att han närmast avser att »klargöra det samspel, som inom 'sacra doctrina' råder mellan 'ratio' och 'revelatio'» (s. 16). Detta problem undersöks i första och tredje kapitlet mera från dess principiella sida: vad menar Thomas med »revelatio», vad menar han med »ratio», och huru förhålla sig dessa båda storheter till varandra? Det omfattningsrika mellankapitlet behandlar samma grundfråga utifrån vissa konkreta läropunkter i det thomistiska systemet, främst gudslära, skapelselära och kristologi. Vi möta här m. a. o. en serie specialundersökningar, som ha det gemensamt, att de alla i sista hand avse att belysa frågan om »ratio» och »revelatio».

Bokens huvudproblem kompliceras av att förf. med begreppen »ratio» och »revelatio» icke blott avser den innebörd de ha hos Thomas själv utan även låter dem syfta på den knappast för Thomas men väl för nutida teologi aktuella frågan om huru grekiska och bibliska tankeelement ömsesidigt påverka varandra inom det skolastiska systemet. En tydligare distinktion mellan dessa båda frågeställningar och i samband därmed en närmare bestämning av ratio-begreppet i dess varierande betydelse skulle ha varit klargörande för avhandlingens grundfrågor.

I första kapitlet analyseras begreppet »revelatio» hos Thomas. En huvudsynpunkt är därvid, att »uppenbarelsen» hos honom aldrig jämföras med det yttre

skeendet i frälsningshistorien utan helt förlägges till kunskapslivets område och betecknas som en förstärkning av intellektets ljus, varigenom det blir i stånd att fatta och i sitt sammanhang inordna sanningar, som förut voro fördolda (s. 26). Stundom är ej blott själva ljuset utan också det kunskapsmaterial, som belyses, av förut okänd art, stundom kan själva materialet vara något förut känt, så att »uppenbarelsen» blott hänför sig till det nya ljus, varigenom det redan givna uppfattas på ett nytt sätt. I det ena som i det andra fallet betecknar »revelatio» en kunskapsakt, »ett psykiskt fenomen i vissa utvalda människors intellekt» (s. 22).

Det vore emellertid oriktigt att fatta »revelatio» såsom en allmän storhet, beroende av dess innehåll. Den hänför sig alltid till människans frälsning och innebär meddelandet av den frälsande insikten. Detta får också hos Thomas det uttrycket, att »revelatio» fattas i nådens kategori och anses höra till de nådegåvor, som fullkomna den mänskliga naturen. Denna synpunkt bindes emellertid samman med de båda föregående: den frälsning, som »revelatio» avser, ter sig i sista hand som en fullkomning av människans intellekt, det saliga skådandet av sanningen. Uppenbarelsens nådegåva verkar sålunda en »perfectio intellectus», som tillika är »salus hominis».

I ett avsnitt om »Uppenbarelsens förmedling» (s. 43 ff.) behandlas frågan om Skrift och tradition hos Thomas. Det visar sig att traditionsbegreppet hos honom ännu icke har fått den dogmatiska fixering, som det erhållit i efterreformatörisk romersk teologi. »Traditio» betyder närmast lärans överförande till nya släkten och kommer så att i sig egentligen innesluta också Skriften, som till oss förmedlar den apostoliska traditionen. Föreställningen om traditionen som en med Skriften jämförd och sidordnad instans sak-

nas. Det förhåller sig i stället så, att Thomas företräder en klar skriftprincip: »sola canonica Scriptura est regula fidei» (In Joann., c. 21, lect. 6; avhandlingen, s. 54). Visserligen ha en del forskare redan förut insett och framhållit, att en sådan föreställning om Skriften som teologins enda fundament — åtminstone i teorin — var allmän förutsättning, ej blott hos vissa senmedeltida teologer utan lika väl inom högskolastiken. Men i den allmänna uppfattningen har detta sakförhållandet förblivit obeaktat, ej blott inom romersk teologi, där man förbisett eller förteogat klyftan mellan Thomas och den motreformatoriska traditionsteologin, utan även på protestantiskt håll, när man där utgår ifrån att reformationens »sola scriptura» är en nyupptäckt av Luther, i stället för att denna princip var en gängse förutsättning även i klassisk medeltida teologi. Den klyfta, som finnes mellan Thomas och Luther, ligger icke i själva föreställningen om Skriften såsom »regula fidei» eller teologins enda princip utan i den användning man på ömse håll gör av denna princip.

Det mellersta och största kapitlet i boken avser att på enstaka konkreta punkter belysa relationen mellan »ratio» och »revelatio». De element i Thomas' »sacra doctrina», som därvid analyseras äro följande: gudsbegreppet, Guds närvaro i skapelsen, Guds närvaro i de rättfärdiga (nåden), Guds närvaro i Kristus (inkarnationen).

För Thomas, liksom för den äldre kristna traditionen i allmänhet, ter sig teologin överhuvud som ett förmedlande av kunskap om Gud. Frågan om gudskunskapen kommer därför att stå i centrum för hela hans teologiska undervisning, och det sätt varpå han löser den är avgörande för hela hans system.

Tanken på teologin såsom gudskunskap, lära om Gud, är icke så enkel och okomplicerad, som man ofta föreställer sig. Förf. visar, att när Thomas talar om Gud

såsom »subjectum hujus scientiae [i. e. theologiae]», ligger däri icke blott att Gud är det föremål, som teologin sysslar med, utan också att Gud är grunden och upphovet till denna kunskap (s. 93). Denna tolkning av begreppet »subjectum scientiae» är utan tvivel riktig, men man kan fråga sig om den — så som här sker — behöver motiveras med uppenbarelsetanken, om det icke i stället är vissa elementära kunskapsteoretiska övertåganden, som hos Thomas själv motivera hans tankegång. Det är en allmän grundsats i den aristoteliska kunskapsläran, att det vi kalla kunskapens föremål, anses vara upphovet till och utgångspunkten för vårt vetande. — Det finns en viss risk, som följer av den här använda metoden att skildra Thomas såsom teolog, nämligen att alltför snart tillgripa en teologisk förklaring och se förbi de filosofiska tillrättagganden och förklaringar, som Thomas själv var så frukostig att ge.

I den ingående analysen av den välbekanta föreställningen om Gud såsom »causa rerum omnium» (s. 94 ff.) möta vi en synpunkt, som är avgörande för hela Thomas-tolkningen: det förhåller sig icke blott så, att Thomas kompletterar den filosofiska, rationella gudskunskapen med en supranatural kunskap, hämtad från uppenbarelsen, så att det vore fråga om tvenne skilda sfärer, utan liksom de rationella elementen många gånger varit bestämmande vid behandlingen av det teologiska stoffet, så har också uppenbarelsen i sin tur modifierat själva metafysiken och gjutit ett nytt innehåll i de från grekisk filosofi hämtade tankeelementen.

Relationen mellan »ratio» och »revelatio» ter sig alltså icke som ett kompletteringsförhållande utan som en organisk syntes, där det egentligen är en abstraktion i efterhand att skilja på de två komponenterna såsom tillhörande skilda tanke-sfärer. Man har ofta framställt saken så,

att »ratio» vore det bestämmande i syn-tesen, vilket betyder, att det teologiska stoffet helt skulle få sin prägel av de filosofiska elementen. Gentemot detta har det betonats, att »revelatio» — »det bibliska stoffet» eller hur man nu kallar det — dock måste betraktas som en självständig och avgörande faktor i vissa rent teologiska frågor. I denna diskussion går förf. ett steg längre och visar, huru »revelatio» icke blott i fråga om det för förnuftet otillgängliga trosinnehållet visat sig som den avgörande faktorn, utan även på många punkter modifierat själva de filosofiska tankegångarna och sålunda varit i hög grad bestämmande för utformningen också av det som man kunde kalla den naturliga teologin hos Thomas. Det är framför allt på tvenne punkter förf. uppvisar, att det förhåller sig så: i fråga om orsakstanken och i fråga om akt-potens-schemat, så som dessa båda från Aristoteles övertagna tankeelement användas i gudsläran.

När Thomas låter *orsakstanken* bli bestämmande för framställningen av förhållandet mellan Gud och värld, har detta utan tvivel sin grund i själva vetenskapsläran, som utgår ifrån att det verkliga vetandet ligger i en insikt om »orsakerna». När Thomas beskriver Gud såsom »causa rerum» kunde däri synas ligga en för den verkliga gudstron ganska likgiltig metafysisk utsaga. Nu måste det emellertid beaktas, att relationen »causa»—»effectus», tillämpad på förhållandet mellan Gud och världen, enligt Thomas' utläggning kommer att i sig innesluta också föreställningen om skapelsen i biblisk mening. Detta har dels till följd, att satsen om Gud såsom »prima causa» får en långt rikare innebörd än i den grekiska filosofin, dels också att orsakstanken på vissa punkter modifierar framställningen av den bibliska skapelse tanken, så att denna ej helt kommer till sin rätt. För Thomas innebär före-

ställningen om den kausala relationen mellan Gud och värld, att tingen icke blott i sin utveckling och rörelse mot ett mål äro betingade av Gud såsom »causa finalis», den orörde Röraren, utan också för själva sin existens äro helt avhängiga av Gud såsom »causa efficiens». Detta är en i förhållande till det aristoteliska gudsbegreppet ny tanke. Relationen mellan Gud såsom »causa efficiens» och världen såsom »effectus» av den gudomliga aktiviteten behöver emellertid icke förbindas med en konkret skapelsehandling i det förflutna utan består s. a. s. oberoende av tiden, varför tanken på en skapelse »i tiden» icke med nödvändighet följer av föreställningen om Gud såsom »causa efficiens rerum» utan är en sanning, som utslutande vilar på uppenbarelsens auktoritet. I dessa tankegångar se vi, huru Thomas i sin tillämpning av den metafysiska orsakstanken går utöver de bibliska förutsättningarna, men också huru det bibliska elementet på ett avgörande sätt har modifierat den grekiska filosofins egna föreställningar om Gud såsom »prima causa».

Samma ömsesidighet i förhållandet mellan »ratio» och »revelatio» kommer ännu tydligare till synes i den användning Thomas i gudsläran gör av *akt-potensrelationen*. Enligt Aristoteles sammanfaller distinktionen »akt»—»potens» med distinktionen »forma»—»materia». När Gud betecknas såsom »actus purus», betyder det att han är ren form, utan materia. Thomas utvidgar här akt-potens-schemat genom den viktiga distinktionen mellan »esse» och »essentia». Själva existerandet, »ipsum esse», betecknas såsom en akt till vilken tinget, sammansatt av »forma» och »materia», förhåller sig potentiellt. D. v. s. tingets »esse» ingår icke i dess »essentia» utan är något, som gives utifrån såsom en aktualitet av ny och högre art. Tinget har m. a. o. icke sin existens av sig själv utan såsom något mottaget. När det gäller Gud

själv, kan det emellertid icke sägas, att hans existens är förorsakad av någon annan. Hos honom sammanfaller »esse» och »essentia». Gud är till sitt väsen själva existerandets akt, »ipsum esse per se subsistens». Håri ligger en absolut distans mellan Gud och skapelsen. Man kan aldrig inom skapelsens ram ens föreställa sig vad det vill säga, att Gud icke blott »är till» utan har själva existerandet till sitt väsen, både såsom akt och subsistens. Utsagan att Gud är »actus purus» har här fått en annan innebörd än hos Aristoteles. Liksom tanken på tingens existens som ett »esse receptum» är betingad av den kristna skapelsetron, så finns det också skäl att antaga, att den fördjupning av akt-potens-schemat, som föreligger i Thomas' gudslära, har sin bakgrund i den gammaltestamentliga gudsbilden (jfr s. 142). Vi ha m. a. o. i dessa tankegångar att göra med vad förf. kallar »ett försök att till metafysikens språk transponera den israelitiska tankevärldens utsagor om en levande och handlande Gud» (s. 160). Satsen om att »ratio» och »revelatio» påverka varandra ömsesidigt, och att de bibliska utsagorna på ett avgörande sätt modifierat själva de filosofiska tankeelementen får så sin klaraste bekräftelse på det område, där man vanligen allra starkast betonat Thomas' beroende av det grekiska tänkandet.

Bestämningen av Gud såsom »ipsum esse» betraktas av förf. som en del av Thomas' naturliga teologi, »något som ligger inom det bevisbara förnuftsvetandets ramar» (s. 288). Den anförda tankegången blir sålunda ett exempel på hur de element, som komma från »revelatio», utöva ett avgörande inflytande redan på Thomas' naturliga teologi (s. 142 f.). Nu synes det emellertid förhålla sig så hos Thomas, att den anförda satsen egentligen icke kan hänföras till det naturliga förnuftets gudskunskap utan tvärtom i

viss mening ligger utanför förnuftets kompetens.

Man förvillas här lätt av den allbekanta satsen, att förnuftet kan nå fram till insikten, att Gud är till, »Deus est». Utifrån den synes det vara riktigt, att utsagorna om Gud såsom »ipsum esse» höra till den naturliga teologin och äro för förnuftet tillgängliga. Samtidigt bör det emellertid beaktas — likaledes en allbekant sats —, att vi icke genom förnuftsvetandet nå fram till någon kunskap om vad Gud är, d. v. s. om Guds »essentia». Säger man nu, att hos Gud »essentia» och »esse» sammanfalla, synes man råka in i en direkt motsägelse: ty antingen måste man då förneka, att man genom förnuftet når fram till insikten, att Gud är till, eller måste man hävda, att man kan veta något om Guds väsen, eftersom man vet, att han är till, och hans väsen sammanfaller med hans »esse». — Svårigheten löses — åtminstone delvis — av Thomas själv genom den mycket viktiga distinktionen mellan »esse» såsom »actus essendi» och »esse» såsom »compositio propositionis» (Summa theol. I, 3, 4 ad 2). Vad vi genom förnuftskunskapen kunna veta om Gud är endast, att satsen »Deus est» är sann. Däremot kunna vi intet veta om vad det betyder, att Gud är »ipsum esse», liksom vi icke kunna veta något om hans väsen. »Primo igitur modo accipiendo esse [sc. ut actus essendi], non possumus scire esse Dei, nec ejus essentiam» (loc. cit.; jfr Contra gentiles I, 12).

Denna distinktion mellan »esse» i två betydelser är hämtad från Aristoteles' Metafysik och möter hos Thomas som en grunddefinition i skriften De ente et essentia (kap. I): »ens per se dicitur dupliciter: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem».

Av det anförda framgår, att satsen om att »esse» och »essentia» hos Gud sam-

manfalla (*Deus est ipsum esse*) icke så som den elementära satsen om att Gud är till (*Deus est*) kan räknas till den naturliga teologin, ej heller kan sägas vara för förnuftet tillgänglig. Två synpunkter måste här hållas i sär: 1) innehållet i satsen, att Gud är »*ipsum esse*» tillhör uppenbarelsens område och är otillgängligt för förnuftet; 2) denna utsaga framställs helt och hållet i rationella kategorier, med utnyttjande av akt-potens-schemat och är sålunda till sin struktur bestämd av »*ratio*». I förf:s analys av problemet är det synbarligen endast den senare synpunkten, som fattas i sikte. Vi möta här ett exempel på den oklarhet, som vållas av att förf. ej uttryckligen gjort någon gränsdragning mellan det som Thomas betecknar såsom »*ratio*» och det, som för den nutida teologihistorikern är »*ratio*» i motsats till »*revelatio*», d. v. s. ett visst tankeinhåll eller vissa kategorier, hämtade från grekisk filosofi.

Av den följande framställningen — också den rik på synpunkter och välgjorda analyser — skall i fortsättningen endast avsnittet om *inkarnationen* med några ord beröras. Genom sin framställning av Thomas' kristologi har förf. kommit in på ett tema, som mycket litet har behandlats inom den nutida Thomas-litteraturen. Här som eljest bemödar han sig att finna själva grunddragen eller grundstrukturen i åskådningen. Han har också lyckats förena detaljanalysen med en klar och enhetlig tolkning av hela kristologin. Fråga är om icke detta avsnitt utgör bokens främsta bidrag till den internationella Thomas-forskningen. Det är nya och delvis överraskande synpunkter, som här läggas fram.

Avsnittet om inkarnationen infogas på ett sinnrikt sätt i den givna ramen. Förut har det talats om Guds närvaro i skapelsen och om Guds närvaro hos de rättfärdiga, d. v. s. om nåden. Så behandlas inkarnationen såsom en specialform av den gu-

domliga närvaron i världen, en närvaro »*per unionem*».

Liksom det tidigare visats, att skapelsen, uppehållelsen, nådesnärvaron icke beteckna ett skeende eller en förändring hos Gud utan endast i skapelsen, resp. i den mänskliga naturen, så visas nu att människoblivandet, inkarnationen av Thomas utslutande beskrives såsom en förändring på det skapades, på människans plan. Gud förändras icke och förvandlas icke till människa. Däremot beskriver Thomas i detalj den upphöjelse av den mänskliga naturen, som äger rum hos Kristus, varigenom det mänskliga når sin högsta fullkomning. Inkarnationen blir sålunda icke en »*incarnatio*» i egentlig mening — icke ett nedstigande, icke ett iklädande av ringhetens gestalt — utan en »*assumptio*», ett upptagande av den mänskliga naturen till gudomlig existens. Guds »*människoblivande*» beskrives m. a. o. som den mänskliga naturens »*elevatio*». Trots att det hos Thomas — så som det på ett par ställen säges — är fråga om en real inkarnation i den meningen, att det är fråga om ett högst påtagligt skeende i Kristi mänskliga natur, så stannar Thomas dock enligt förf. vid tanken på en gudomlig närvaro hos Kristus, som är att uppfatta såsom helt analog med den allmänna närvaron. Liksom orsaken är i sin verkan endast efter arten av denna effekt, så är Gud i Kristus endast såsom en till det högsta stegrad likgestaltning av det mänskliga med Gud. Eller så som det säges i slutorden, s. 230 f.: »... ej heller där [i Kristus] är Gud sådan han är i sig själv i sitt eviga väsen, utan blott så som den transcendenta orsaken är i en med den så långt möjligt är likformad 'effectus'».

Genom detta betonande av *assumptio*-eller *elevatio*-tanken har förf. utan tvivel fått fram, vad som framför allt utmärker Thomas' kristologi. Man frågar sig dock, om icke denna skarpa belysning också till

slut blir en något ensidig belysning, som vinnes på bekostnad av att vissa sidor råka i skymundan. När det som slutresultat framhålles, att Guds närvaro hos Kristus icke är Gud i hans eviga väsen utan endast tar sig uttryck i en »effectus» av den gudomliga orsaken, yttrande sig som en fullkomning av det mänskliga, så synes detta stå i strid med vad som tidigare (s. 197; 201) framhållits: att det är den suveräne Guden, den vars »esse» och »essentia» sammanfalla, som i Kristus blir den mänskliga naturens »esse personale», den tillvaroform vartill den mänskliga naturen upphöjdes. Förklaringen till denna skenbara motsägelse synes ligga däri, att förf. på det ena stället verkligen beskriver den »gudomliga naturen» hos Kristus, medan han i det andra fallet utgår från det som Thomas säger om den »mänskliga naturen». Det synes vara det senare ledet, som ensamt får bli avgörande för slutresultatet i framställningen, d. v. s. för förf:s egen tolkning av Thomas' inkarnationslära. Här efterlyser man en helhetsbild, som gör rättvisa åt båda slagen av utsagor.

Det är möjligt att denna invändning rymmer en fråga, som måste riktas icke blott till förf:s framställning utan också till Thomas' egen teologi. Det bör emellertid beaktas, att »Tertia pars» av *Summa theologiae*, som huvudsakligen ligger till grund för förf:s undersökning av kristologin, avser att framställa Kristus »secundum quod homo», varför man måste förutsätta, att utsagorna om den gudomliga naturen där i stort sett äro lämnade utanför blickfältet. Det finns också yttranden av Thomas, vilka uttryckligen betona, att den gudomliga naturen eller »Verbum» subsisterar i den mänskliga naturen (t. ex. *Contra gentiles* IV, 41; 49), och av vilka man får intrycket, att det verkligen för honom är fråga om »vere Deus» i mänsklig gestalt. »Människoblivandet» får enligt

Thomas ej fattas i egentlig mening såsom en förändring av gudomen utan som ett bildligt uttryck för »elevatio humanae naturae». Men är det riktigt, att denna »elevatio» enligt Thomas blott skulle innebära en fullkomning av det mänskliga, en slutsats som förf:s tolkning i sista hand synes leda fram till?

Två synpunkter få här icke förbises: 1) *assumptio*-tanken är mera komplicerad än vad den först ger intryck av att vara; »*assumptio*» betyder ej blott upphöjande av den mänskliga naturen till fullkomlighet utan även upphöjande till ett nytt »esse personale»; 2) Kristi gudomlighet är därför enligt Thomas icke uttömd i och med »*elevatio humanae naturae*» utan betecknar verkligen — som förf. själv framhåller — Guds eviga väsen och Guds »esse personale», vilket brukar »*natura humana*» som sitt organ.

Med det sagda uteslutas icke de viktiga synpunkter förf. kommer fram till rörande klyftan mellan Thomas' kristologi och de nytestamentliga utsagorna om Kristi ringhet och självutgivande (s. 229, 294 ff.). Dessa synpunkter, som direkt ha avseende på bokens huvudfråga om »ratio» och »*revelatio*», framstå som undersökningens slutresultat i avsnittet om inkarnationsläran.

Avhandlingens tredje och sista kapitel behandlar förnuftskunskapens roll i »*sacra doctrina*». Dessutom finns i samma kapitel ett parti om den teologiska summans disposition, i vilket förf. redovisar ett nytt och övertygande försök att lösa en i Thomas-litteraturen ofta diskuterad fråga. Slutligen sammanfattas avhandlingens grundsynpunkter i fråga om relationerna mellan förnuft och uppenbarelse. De frågor, som tagas upp i sistnämnda avsnitt, ha delvis redan berörts i denna recension, och det skulle föra för långt att vidare gå in på de komplicerade frågekomplex, som här få en klagörande belysning.

Till slut må det blott sägas, att denna avhandling, som ej blott är en monografi över temat »ratio» — »revelatio» utan därjämte erbjuder en serie självständiga undersökningar över viktiga avsnitt av Thomas' teologi, genom sina klara och noggranna analyser och sitt lättflytande språk på ett utomordentligt sätt är ägnad att vara en vägledare in i Thomas' tankevärld, liksom den också på viktiga punkter utgör ett synnerligen nyttigt och lärorikt bidrag till den nutida Thomas-forskningen.

BENGT HÄGGLUND

BEGREPPET »APOSTOLISKA FÄDER»

Die apostolischen Väter, griechisch und deutsch, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Joseph A. Fischer. Kösel-Verlag, München, 1956. Pris DM. 25: 80.

Fischers utgåva har åtskilligt gemensamt med »Sources chrétiennes», bl. a. däri att den rymmer både grekisk text med kritisk apparat och översättning. Men när det gäller typografi och papperskvalitet blir det stor skillnad. Förlaget har åstadkommit en verkligt vacker bok. Innehållsöversikter är föredömligt överskädligt ordnade, de knappa men givande kommentarerna satta under översättningen mitt emot den språkliga apparaten och försedda med nothänvisningar. Texten bygger huvudsakligen på Funk-Bihlmeyer.

Vad språket beträffar har översättaren varit medveten om att det finns möjligheter att göra en fri översättning som på ett ledigt modernt språk återger grundtexten. En sådan väg har t. ex. J. Kleist gått i sina tolkningar i Ancient Christian Writers. Fischer har emellertid avstått därifrån för att i stället åstadkomma en översättning som i största möjliga utsträckning är transparent för grundtexten. Ett studium av resultatet ger det intrycket

att tyskan har särskilt goda möjligheter därtill, och Fischer har dessutom åstadkommit ett lättflytande språk.

Så långt anmälaren kan bedöma har vi här fått en mycket god studiebok till de apostoliska fäderna. Talrika hänvisningar till äldre och nyare arbeten visar att utgivaren är väl förtrogen med litteraturen, även engelsk och franskspråkig.

Men denna edition omfattar endast I Clemensbrevet, Ignatius-breven, Polycarpus brev och Kvadratus-fragmentet. Denna begränsning kunde vara motiverad redan för att få fram en volym av måttlig storlek, men Fischer gör dessutom en utredning av själva begreppet »apostoliska fäder» (IX f). De skrifter som vanligen förbindas till »apostoliska fäder» utgör som känt är ingen enhetlig grupp. Namnet bör begränsas till dem som verkligen varit apostalälrljungar, så långt nuvarande forskning kan bedöma saken, eller åtminstone i hög grad visa sig som bärare av apostltraditionen. Dessa kännetecken finns endast hos de nyssnämnda. Clemens s. k. andra brev faller således utanför, det gör även Barnabasbrevet, som f. ö. i sin inställning till GT inte följer traditionen. Hermas' rigoristiska botlära och s. k. binitarism (Guds son är den helige Ande, Sim. 5: 6: 5) är icke apostolisk tradition. Detsamma gäller i ännu hög grad om Papias' muntliga traditioner. Papias har ej heller varit apostalälrlunge; att man antagit att detta varit fallet beror på ett skrivfel eller en glossa.

Didache har ännu ej kunnat med säkerhet dateras, och i varje fall kan den ej anges som ett verk av en apostalälrlunge. Ej heller Polycarpus' martyrium är en skrift av en apostalälrlunge.

Fischer överväger också möjligheten av att samla de uttalanden av »de gamle», som Irenaeus återger, men vad I. tillskriver apostalälrljungar förefaller inte alltigenom tillförlitligt, t. ex. uppgiften om

Jesu levnadsålder (adv. haer. 5: 33: 3; 36: 1 f).

Likaså överväger utgivaren på goda grunder att ändra kapitel- och versindelningen, vilken särskilt hos Ignatius är mycket otillfredsställande, men avstår för att ej skapa förvirring.

Skälen till begränsningen av namnet »apostoliska fäder» till den angivna gruppen verkar övertygande. Det får emellertid inte innebära att den övriga gruppen som genom många utgivares och översät-

tares försorg kommit att räknas dit faller alldeles utanför. Men det kan vara lämpligt att i de kommande utgåvor, där samtliga är medtagna, genomföra en uppdelning av skrifterna, så att de övriga sammanföres i en särskild grupp, ordnad efter den mest troliga avfattningstiden.

Slutligen planerar förlaget en fortsättning av arbetet, så att det kommer att omfatta även de övriga s. k. apostoliska fäderna samt dessutom en ny konkordans.

OLOF ANDRÉN

DISKUSSIONSINLÄGG

RES ET VERBA

SLUTREPLIK TILL DOCENT NYGREN

Som en information till läsekretsen inleder jag denna slutreplik i min debatt med docent Nygren med att erinra om vilka de i denna åberopade källorna äro: doc. Nygrens avhandling »Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins» (Lund 1956), nedan anförd som A, och min recension av denna avhandling i Kyrkohistorisk Årsskrift 1956, nedan anförd som R. Debatten har förts i STK nr 2 och 3 1957, nedan anförda som K. I denna debatt har doc. Nygren hittills åstadkommit trettio spalter och jag fem.

Det är mänskligt, om en författare blir sårad av en i hans tycke oförmånlig recension, och förklarligt, om hans argumentering blir färgad härav, på sakens bekostnad. Med förståelse härför undvek jag i min replik K 199 ff. avsiktligt att ingå på någon närmare karakteristik av den argumentering som förebragts och nöjde mig med att helt kort uppräthålla giltigheten av de synpunkter jag framfört i min recension, vilken i sin tur icke hade haft annat syfte än att i

lojala former ge en rent saklig granskning av avhandlingen. Då doc. Nygren fortsätter och skriver 14 nya spalter i samma stil som tidigare, kan jag emellertid inte låta denna nya utmaning bli obesvarad. Då jag nu tar till orda en sista gång, sker detta icke därför att jag delar doc. Nygrens föregivna förhoppning om att kunna uppnå ett »sämforstånd», utan uteslutande därför att jag önskar inför läsekretsen klarlägga halten av den argumentering, som präglat hans båda gemälen.

För att vinna koncentration kring de centrala frågorna frångår jag nu doc. Nygrens 10-punktschema och disponerar i stället min framställning i 4 punkter: A. Några påståenden i doc. Nygrens sista inlägg; tillika en karakteristik av hans argumentering i debatten. — Under de tre senare punkterna granskar jag närmare hans argumentering betr. några huvudproblem i avhandlingen: B. Förhållande till tidigare litteratur. C. Metod. D. Problemställning och därav beroende interpretation.

A. De två inledande spalterna i doc. Nygrens senaste inlägg (K 201 f.) erfordra faktiskt en behandling för sig. De förete

nämligen ett koncentrat av löst utslungade påståenden, för vilka det icke finnes något som helst verklighetsunderlag. Först hävdas i skenbart försonliga ordalag, att »ett visst samförstånd oss emellan inte synes utslutet». Som skäl härför anföres bl. a., att jag »på flera punkter dels stillatigande accepterat» doc. Nygrens genmåle, »dels avsevärt modifierat» min ursprungliga kritik. Då jag måste konstatera, att båda dessa påståenden sakna saklig grund, kan jag icke uppfatta dem annat än som ett utslag av demagogi. Har man icke i verkligheten lyckats få sin meddebattör att göra sakliga medgivanden, så kan man ju naturligtvis ändå *påstå* sig ha lyckats häri och högröstat tala om »avsevärda» framgångar.

I K 199 erkände jag mig på en tämligen perifer punkt i vår debatt — ang. kvalitén hos utgåvan av *De civitate Dei* i serien *Corpus Christianorum* — ha begått ett misstag. Liksom övriga Augustinus-utgåvor i serien är den ett nytryck av en äldre utgåva, men i detta fall är det en kritisk text, som avtryckts, icke maurinertexten, som jag ursprungligen hävdat. Tydligt icke nöjd med detta erkännande hävdar nu förf., att serien visserligen även innehåller »omtryck av tidigare editioner men blott i den mån dessa bedömts hålla måttet från kritisk synpunkt. I de fall då ingen tillfredsställande edition står till buds, får läsaren en helt ny, kritisk text» (K 201). Jag beklagar, men så långt kan jag verkligen icke sträcka mig i fråga om erkännandet av »misstag». Ty dessa nya påståenden av förf. äro helt felaktiga. Icke en enda »ny, kritisk text» av någon enda Augustinus-skrift — och det är ju denne vår debatt gäller, icke Tertullianus — har utkommit i serien. Av de skrifter, som ingå i de hittills föreliggande 6 Augustinus-volymer (36, 38—40, 47—48), är det i själva verket *endast De civitate Dei*, som omtryckts efter en *kritisk*

utgåva. I övriga fall är det maurinernas 1600-talstext, som utgivits. Det förhåller sig som bekant så, att denna text ingalunda kan sägas »hålla måttet från kritisk synpunkt». Den berömda Augustinus-filologen Chr. Mohrman beklagade också i sin anmälan av vol. 36 i serien *Corp. Chr. (Vigiliae Christianae* 10, 1956, s. 61), att man i stället för att presentera en textkritisk utgåva nöjt sig med att ge ut maurinertexten.

De löst utslungade påståendena fortsätta K 202. Här hävdar doc. Nygren, att jag i tre väsentliga avseenden »satt mig över debattens oskrivna lagar». Det som anföres kan låta bestickande, men också här visar sig det sakliga underlaget obefintligt. De fel jag skall ha begått är 1) »att utan ytterligare begrundning upprepa ett redan vederlagt påstående», 2) »att under debattens gång stillatigande förändra innebörden i de ursprungliga påståendena», 3) »att draga in nya frågor i behandlingen av tidigare till debatt ställda spörsmål».

En undersökning av det verklighetsunderlag, som döljer sig bakom doc. Nygrens påståenden, har givit följande resultat: 1) Doc. Nygren gav i sitt genmåle på flera punkter långa undanglidande svar, i vilka ett sakligt bemötande av min kritik icke kom till stånd. Jag har på dessa punkter på nytt preciserat innebörden i denna av doc. Nygren icke bemötta kritik. 2) På flera punkter sökte doc. Nygren dra uppmärksamheten från den av mig väckta sakfrågan genom att väcka strid om vissa ord och formuleringar och inlägga i dem en för mig helt främmande innebörd. Det var också på dessa punkter tillräckligt att — delvis i nya ordalag — precisera min av doc. Nygren icke sakligt bemötta kritik. 3) Jag har på vissa punkter underbyggt min kritik med nya argument — något som doc. Nygren själv under punkt 1 efterlyste. — Skulle sådana

»lagar» ställas upp för en debatt, att dessa tre slag av argumentering förbjödes, då skulle det, som envar kan inse, bli omöjligt att överhuvud taga till orda.

Under ovanstående granskning av argumenteringen på de två första spalterna i doc. Nygrens senaste inlägg ha vi påträffat tre slag av argument, på vilka vi under den fortsatta granskningen komma att påträffa många exempel: a) han ger svar, som gå helt vid sidan av kritiken, b) han strider om ord, c) han utslungar påståenden, åt vilka icke gives någon saklig begrundning.

Jag får under granskningens gång anledning påvisa, hur oskickligt de olika typerna av argument sammanvävts. Förf. har varit så helt inriktad på att med alla upptänkliga medel attackera varje enskilt uttalande, som kunnat uppfattas som kritik, och därvid skiftat position alltefter stundens krav, att han icke sällan kommit att framställa argument, vilka inbördes upphäva varandra.

B. Om förf:s litteraturbehandling hade jag R 197 skrivit bl. a. följande: »Förf. ger . . . en ofullständig och missvisande bild av forskningsläget rörande Augustinus' omvändelse. Han redogör för det väsentligaste av den litteratur, som tillkommit åren 1888–1923 (s. 22–31) — men de senaste 33 årens forskning förbigås med tystnad! I kap. IV framträder förf. sedan, under hänvisning till detta inaktuella forskningsläge, med anspråk på att såsom den förste ha sett att kombinationen filosofi—kristendom i Augustinus' omvändelse ej är enbart *psykologiskt* utan även *sakligt* betingad (s. 139, 143 f., 154 ff. med not 67 och s. 181 med not 159).» Jag framhåller häremot, att »framför allt forskare som Nock, Bardy, Marrou och Courcelle i sina grundlärdade arbeten (flyktigt berörda av förf. å s. 140 f., noterna) undersökt de historiska förutsättningarna för en syntes mellan filosofisk

och kristen omvändelse hos Augustinus». Jag ber läsaren att ha dessa citat ur R i minne — jag återoppar dem i fortsättningen som Rc. De icke mindre än 7 argument, som förf. anfört i anledning av det citerade, ha nämligen endast fyllt funktionen att hölja dessa klara och otvetydiga uttalanden i dimmor. Med intet av dem har ett sakligt bemötande av min kritik kommit till stånd.

1. Jag skall enligt förf. ha missförstått distinktionen psykologisk—saklig, ty med en saklig betingelse för syntesen har förf. menat »en idéhistorisk förklaring» till hur den »kunnat uppstå» (K 131, upprepat K 205). — Härtill kan jag endast konstatera, att det är exakt så jag uttolkat termen i Rc ovan!

2. Förf. påstår sig vidare *ha* omnämnt de av mig efterlysta arbetena. Han har med Courcelle diskuterat metodfrågor o. s. v. och t. o. m. tagit med ett par av mig *ej* omnämnda arbeten — i litteraturförteckningen! (K 130 f.) — Att på ett sådant sätt »besvara» min efterlysning av en redovisning för vissa forskares resultat angående »de historiska förutsättningarna för en syntes mellan filosofisk och kristen omvändelse hos Augustinus» är att föra diskussionen efter modellen goddag—yx-skaft.

3. Ytterligare invänder förf., att han »ingenstädes i avhandlingen sysslar med frågan om Augustinus' omvändelse» (K 204), och att »forskningsöversikten på s. 22–31 har »ett helt annat syfte än det angivna», ty han »sysslar på dessa sidor med frågan om uppkomsten av problemet nåd—viljefrihet hos Augustinus» (K 130). Man frågar sig omedelbart, varför förf. varit så angelägen att framhålla att han *har* omnämnt de av mig efterlysta *arbetena* om A:s omvändelse, om han ingenstädes i avhandlingen *sysslar med* frågan om omvändelsen; men bland de motsägelser, som präglade förf:s båda genmälen,

är denna en av de minst uppseende-
väckande (jfr nedan under C). Allvarli-
gare är det, att hela den motsättning förf.
försöker att bygga upp mellan frågan om
omvändelsen och »frågan om uppkoms-
ten av problemet nåd—viljefrihet hos den
unge Augustinus» är en ren konstruktion.
Det senare problemet utgör nämligen i
avhandlingen en speciell sida av det förra,
vilket man kan konstatera redan på s. 21,
där förf. i anslutning till *Confessiones* vill
söka nådetankens ursprung i det omvän-
delsen omedelbart föregående Paulusstu-
diet. Orsaken till den följande presenta-
tionen av ett 10-tal arbeten från åren
1888—1923 rörande omvändelsen är också
den, att förf. återför det speciella proble-
met nåd—viljefrihet på det allmänna för-
hållandet mellan kristendom och filosofi.
Förf. påpekar s. 22, att man inom forsk-
ningen bestritt »den Gedanken eines Ein-
flusses der paulinischen Gnadenlehre zu
jenem Zeitpunkt» och ser orsaken härtill
i att man inpressat Augustinus i ett mo-
dernt motsatsförhållande mellan kristen-
dom och filosofi. På s. 34 hänvisar han
sedan framåt till kap. IV och säger, att
där »soll auch die historische Perspektive
kurz skizziert werden, in der die Frage
des Verhältnisses von Christentum und
Philosophie in Augustins frühesten Schrif-
ten vielleicht weniger widerspruchsvoll
erscheint». Programmet för den fortsatta
behandlingen i kap. IV om förhållandet
filosofi—kristendom i Augustinus' åskåd-
ning vid tiden för omvändelsen formu-
leras alltså utifrån en sammanfattning av
forskningsläget år 1923. Hade förf. tagit
hänsyn också till moderna forsknings-
resultat, hade han kunnat bespara sig
hela uppgiften. Helt oberoende av doc.
Nygrens undersökning framstår i det ak-
tuella forskningsläget förhållandet mellan
filosofi och kristendom i Augustinus' tidi-
gaste skrifter på intet sätt som »wider-
spruchsvoll».

4. Mot förf:s ovan å punkt 2 och 3
behandlade bortförklaringar av min kri-
tik i R svarade jag helt kort, att den av
mig påtalade tystnaden beträffande vä-
sentliga forskningsresultat gällde just »de
sammanhang där förf. sysslar med frågan
om uppkomsten av problemet nåd—vilje-
frihet hos den unge Augustinus och detta
problems bottnande i den sakliga syntesen
mellan filosofi och kristendom» (K 200).
Förf. påstår i anledning härav (K 204),
att jag ändrat min ursprungliga kritik till
att gälla enbart s. 22—31. Ett i sanning
obegripligt påstående! Har förf. plötsligt
glömt, att han ägnat hela kap. IV åt just
denna problematik?

5. Förf. gör vidare påståendet, att jag
i repliken förändrat innebörden av min
ursprungliga notis, att dessa arbeten »flyk-
tigt berörts av förf.», ty i recensionen var
notisen »närmast ägnad att understryka
det negativa i totalomdömet» (K 204).
Envar kan ju se, att jag i stället skärpt
kritiken på denna punkt: »men detta för-
värrar ju endast saken, ty genom att låta
dessa böcker figurera i framställningen
utan att redovisa deras resultat i *den
centrala frågan* skapar förf. en falsk bild
av deras innehåll och av betydelsen av
sina egna forskningsresultat» (K 200).

6. Förf. påstår till sist, att jag icke
angivit, »vad det är för några i sak rele-
vanta forskningsresultat», som saknas i
hans avhandling. I min recension har jag
»blott nämnt namnen på vissa forskare»
(K 205). För att in i det sista kunna und-
vika att ingå på ett sakligt bemötande av
min kritik i R, söker förf. tydligen nu
göra troligt, att jag hela tiden bara farit
med löst tal och, ställd mot väggen, icke
skall ha något svar att ge. Han påstår
vidare, att jag icke specificerat vad jag
avser med *den centrala frågan* (K 205),
och detta trots att jag både i R och
K 200 klart angivit att den gäller de sak-
liga (idéhistoriska) betingelserna för syn-

tesen filosofi—kristendom hos Augustinus! — Nåväl: Nock och Bardy ha båda behandlat olika typer av omvändelse under antiken. De ha därvid uppvisat, att sedan kristendomen i sig upptagit åtskilligt av det antika filosofiska arvet, har skillnaden mellan dessa båda typer utsuddats. De ha insatt Augustinus i detta sammanhang. (Förf. åberopar dessa arbeten endast i vad gäller den renodlat filosofiska omvändelsetypen.) Marrou ser på liknande sätt Augustinus som representant för ett med kyrkan assimilerat antikt bildningsideal. Courcelle har undersökt den form av kristendom, med vilken Augustinus fick kontakt i Milano, och visat att syntesen mellan filosofi och kristendom där var ett faktum. Ambrosius' förkunnelse var nyplatoniskt färgad (detta har förf. berört i en not utan att framhålla den principiella betydelsen därav), och av särskild vikt är, att Augustinus stod under påverkan av en kristet-nyplatonisk filosof vid namn Manlius Teodorus. Efter sådana uttömmande resultat är det givetvis helt oriktigt, då förf. påstår att förhållandet filosofi—kristendom i Augustinus' tidigaste skrifter i det aktuella forskningsläget framstår som »widerspruchsvoll».

7. Till sist noterar jag, att förf. i sitt sista genmäle trots allt funnit för gott att gå till reträtt i fråga om det i avhandlingen resta anspråket att såsom den förste ha uppfattat den augustinska syntesen som *sakligt* betingad: »När jag så starkt skiljer mellan *psykologisk* och *saklig* (idéhistorisk) karakteristik av den augustinska syntesen, vill jag naturligtvis icke bestrida, att man även förut känt till den augustinska åskådningens idéhistoriska bakgrund.» Både Holl och Nørregaard skola nu enligt förf. ha i princip tillämpat »en klart idéhistorisk förklaring», fastän de icke förmått i alla detaljer genomföra den (K 207 f.). Dessa modifierande omdömen,

vilka tyvärr lysa med sin frånvaro i avhandlingen, äro i och för sig tacknämliga. Ännu återstår dock för förf. att hyfsa sina relationer till den efter år 1923 liggande forskningen.

C. Jag övergår nu till att behandla förf:s argumentering rörande sin i avhandlingen tillämpade metod. I R 194 påpekade jag, att förf. i sitt urval av skrifter som behandla predestinationen lämnat en lucka på 30 år och därigenom helt förbigått bl. a. de många antipelagianska skrifterna, vilka innehålla ett rikt material till predestinationsläran. Förf. påstår, att jag med detta påpekande sökt föreskriva honom att i avhandlingen »syssla med annan fråga än den som utgör avhandlingens ämne»: ämnet är nämligen icke predestinationsläran utan predestination*sproblemet* (K 128). Sedan jag replikerat, att det är material till just *sproblemet* predestination—viljefrihet, som finnes i de antipelagianska skrifterna, och att det i R aldrig varit fråga om att söka dra förf:s uppmärksamhet från detta problem (K 199), hävdar förf. att jag genom att nu tala om *sproblemet* i st. f. läran »stillatigande ändrat position» (K 202). Detta argument torde icke kunna övertyga någon. Det förhåller sig ju icke så, att predestinationsläran och predestination*sproblemet* äro två vitt skilda saker. Vore så fallet, kan man endast konstatera, att förf. redan på första raden i sin avhandling växlat in på fel spår: »Die *Lehre* von der Prädestination ist in der Kirche seit Jahrhunderten Gegenstand leidenschaftlicher Auseinandersetzungen gewesen, und noch heute ist fast allerorts in der Theologie der *Problemkreis* um die Prädestination ein beunruhigendes Element» (A 7). I denna sats glider förf. som synes utan vidare över från »läran» till »*sproblemet*», och A 9 formulerar han uppgiften för sin undersökning i följande

ord: »Wie soll die Prädestinationslehre im Zusammenhang seiner sonstigen Theologie verstanden werden . . .?»

Trots att jag i min replik betecknat förf:s koncentration på predestinationsproblemet såsom systematiskt väl försvarlig, påstår förf. att min anmärkning fortfarande går ut på att han »bort syssla med ett annat problem än det som utgör avhandlingens ämne». Den i avhandlingen anlagda metoden är nämligen icke idéhistorisk utan systematisk-teologisk. Avhandlingen behandlar icke »det augustiniska predestinationsproblemet historia» utan »predestinationsproblemet självt sådant det föreligger i Augustinus' teologi» (K 203). Härtill är att säga, att det icke går att uppställa en sådan skarp motsats mellan idéhistorisk och systematisk-teologisk metod, då objektet för den systematisk-teologiska analysen föreligger i ett idéhistoriskt material. Man är inne på farliga vägar, om det karakteristiska för den systematisk-teologiska metoden skall bestå i godtycklighet i fråga om materialurvalet.

Alldeles oberoende av hur förhållandet mellan de båda slagen av metod är att bestämma, måste det emellertid konstateras, att detta argument liksom det tidigare går helt vid sidan om vad jag sagt i R. Hänvisningen till de antipelagianska skrifterna har nämligen R 194 f. gjorts *uteslutande* med den klart angivna motiveringen, att dessa skrifter utgöra en betydelsefull källa för den *systematisk-teologiska* förståelsen av predestinationsproblemet: »De förbigångna skrifterna innehålla många värdefulla preciseringar av A:s ståndpunkt, om vilken förf. ej synes mig ha bildat sig en alltigenom riktig uppfattning.» Jag hänvisar här direkt till den felinterpretation förf. enligt min mening gjort av predestinationsproblemet (jfr nedan under D), ett fel som kanske kunde ha undvikits, om förf. tagit del av

de preciseringar, till vilka A. tvingats genom den pelagianska polemiken.

En punkt, där jag i R verkligen hade kritiserat förf:s metod, gällde kap. IV, där förf. i sin genetiska framställning av den unge Augustinus' tänkande använt *Confessiones* som enda källa (R 196). Det är glädjande att finna, att förf. i sitt senaste genmäle så deciderat tar avstånd från en rent traditionalistisk inställning till *Confessiones*' källvärde och i stället ansluter sig till den moderna historisk-kritiska forskningens resultat (K 207). Men därmed undandrar han samtidigt grunden för sitt bruk av *Confessiones* som enda källa för en genetisk analys. De moderna forskarna äro nämligen ense om att endast ungdomsskrifterna kunna användas som primärkälla. Visst kan man hålla med förf. om att *Confessiones* »inom vissa gränser» kan utnyttjas (A 139), men var dessa gränser gå, måste på varje enskild punkt avgöras utifrån primärkällan.

Jag behandlade i min replik förf:s försvar för sin metod i kap. IV med viss utförlighet (K 199 f.) och behöver därför ej på nytt gå in i alla detaljer. Förf. erkänner för sin del, att hans »resurser till argumentering nått sitt slut» (K 204), och han är till synes märkbart irriterad över att han trots det stora uppbådet av argument icke förmått övertyga mig. Det har tydligen icke fallit förf. in, att argumenten ibland kunna bli för många. En sammanfattning av vad förf. anfört på denna punkt ger oss följande onekligen rätt egendomliga bild:

1. Det har i kap. IV över huvud icke varit fråga om att ge en idéhistorisk-genetisk framställning utan enbart om att uppställa en systematisk-teologisk tolkningshypotes. Det gällde blott att inrikta uppmärksamheten på en tankelinje, vilken enligt *Confessiones*' vittnesbörd varit av väsentlig betydelse för A. (K 129, 203f.)

2. Den idéhistorisk-genetiska framställ-

ning som gjorts fyller icke något självändamål. Att *Confessiones* använts som källa var inte något fel, ty dess källvärde har uppvisats av forskarna. (K 129 f., 203 f.)

3. Förf. har i kap. IV framträtt som den ende forskare, som konsekvent har genomfört en rent idéhistorisk (saklig) tolkning av syntesen filosofi—kristendom hos A. (K 131 f., 207 f.)

Argumenteringen påminner onekligen slående om gummans, som anklagades för att ha lämnat tillbaka en lånad kruka i trasigt skick. Till sitt försvar anförde hon: 1. Hon hade aldrig lånat någon kruka. 2. Den hade varit trasig redan när hon lånade den. 3. Den hade varit hel, när hon återlämnade den.

Jag vill ytterligare endast påtala det egendomliga förhållandet, att förf. om nästan alla de här återgivna argumenten hävdar, att de stå att läsa på s. 139 i hans avhandling — ett påstående som nästan kommit mig att undra, om denna sida möjligen kan ha råkat bli utbytt i mitt ex., där det på denna sida står att läsa bl. a.: »Es liegt offen am Tage, dass eine genetische Verankerung den Wert der systematischen Analyse wesentlich erhöht, und unsere Untersuchung wendet sich daher zunächst dem religiösen Denken Augustins in seiner Entstehungsphase zu.» — Detta är mycket tänkvärt. Men förutsättningen för att den genetiska framställningen skall kunna förhöja värdet av den systematiska analysen är uppenbarligen, att den är vetenskapligt hållbar *just såsom genetisk framställning*.

D. Jag har R 198 f. hävdad, att förf. i sin avhandling icke har lyckats genomföra sin öppet uttalade strävan att eliminera moderna, irrelevanta problemställningar från bedömningen av Augustinusmaterialet. Förf. har upptäckt, att den före 1923 liggande forskningen icke kunnat komma till klarhet beträffande i varje

fall Augustinus' tidigare åskådning, därför att man vid tolkningen utgått från ett modernt, för Augustinus främmande motsatsförhållande mellan kristendom och filosofi. Förf. säger härom med viss rätt, »dass man die augustinische Anschauung nach dem dogmatischen Masstab des Christentums des 19:ten Jahrhunderts gewertet hat» (A 30). Sedan det teoretiska området efter den Hume-Kantska förfuingskritiken stängts, sökte man på 1800-talet den kristna trons »psykologiska ort» på ett speciellt religiöst-etiskt område i motsats till det teoretiska. Existentialeologiens motsats mellan tro och världsåskådning utgör en utlöpare till denna problemställning. Trots att förf. insett, att denna moderna problemställning saknat relevans för A., har han dock blivit så starkt negativt beroende av den, att det icke lyckats honom att i grunden frigöra sig ifrån den: om den tidigare forskningen sökte på ett ohistoriskt sätt avtvinga A. svaret antingen—eller på ett i nutiden framvuxet alternativ, så har förf. förändrat samma alternativ till ett både—och, och på ett lika ohistoriskt sätt uppfattat den augustinska syntesen som en *addition* mellan två ur modernt tänkande hämtade begrepp, nämligen (på visst sätt fattad) kristen tro och »världsåskådningsmässigt tänkande».

Vi möta existentialeologiens hela terminologiska arsenal i förf:s Pauluskapitel. Pauli predestinationslära är att förstå »in der Situation der persönlichen Anrede» (A 136) och har intet samband med »Weltanschauungsfragen» (A 138). Förhållandet predestination—fri vilja göres av Paulus ej till föremål för »bewusster Reflexion» och uppfattas på intet sätt som »problematisch» (A 113). Först genom att såsom hos Augustinus insättas i en ram av världsåskådningsmässigt tänkande blir förhållandet predestination—viljefrihet ett teoretiskt problem, och förhållandet

Augustinus—Paulus uttryckes som en »Gegensatz zwischen theoretisch-kausal und persönlich orientierte Begrifflichkeit» (A 136 f.). — Förf. har icke kunnat förneka, att de nämnda uttalandena finnas i hans avhandling, men han förnekar, att de äro existentialteologiskt influerade. Något annat ursprung för sin terminologi har förf. likväl icke kunnat uppvisa.

För att i fortsättningen bevisa, att A:s åskådning är präglad av ett världsåskådningsmässigt tänkesätt, ger förf. långa citat ur A:s stora Genesiskommentar. Det för A. karakteristiska skall vara, att hans predestinationslära satts i samband med den teoretiska spekulationen över skapelsen. Häremot må anföras, att om förf. velat åstadkomma en verklig kongruens i jämförelsen mellan Paulus och A., borde han icke ha förtigit, att Paulus i sina rätt spekulativa utläggningar i Rom. 8, Kol. 1, Ef. 1—2 satt predestinationsläran just i samband med skapelsen. Men förf:s starkt förenklade problemställning har från början omöjliggjort för honom att få till stånd en sakligt nyanserad jämförelse mellan Paulus och A.

När det gäller den systematisk-teologiska karakteristiken av A:s åskådning, har jag gentemot förf:s bestämning »Das Christentum als natürlicher Religion» förordat den inom forskningen hävdvunna *credo ut intelligam*, detta av den anledningen att jag aldrig kan gå med på förf:s tes att A. skulle uppfatta kristendomen som »naturlig religion» i den antika filosofiska bemärkelsen. I alla antika utformningar av den »naturliga religionen» är den bärande tanken den, att människan i kraft av sitt naturliga förnufts förmåga kan finna Gud och efterlikna honom. Den med den unga kristendomen konkurrerande medelplatonismen t. ex. har givit detta förhållande omedelbart uttryck i sin *telos*-formel *katá to dynatón homoiósis theó*. Men A. har alltifrån sin första

skrift med alla kyrkans fäder kategoriskt bestritt det naturliga förnufts möjlighet att finna Gud, fördömt tanken på ett autonomt *ratio* som *superbia* och hävdad, att förnuftet i ödmjukhet måste böja sig under *auctoritas*. Därmed har A. genombrutit den »naturliga religionens» ram, och hans åskådning företer sålunda en från denna avvikande struktur. Det kristna hävdandet av en till tron vädjande uppenbarelse i Kristus är *i princip* oförenligt med den »naturliga religionens» struktur (detta sagt i anledning av förf:s egendomliga utsagor K 206). Sedan är det en annan sak, att auktoriteten av A. ingalunda uppfattas som något från hans intellektuella liv och strävanden väsensskilt utan tvärtom som det enda, som kan föra hans sanningslängtan till ett mål. Men det är just detta förhållande, som A. själv uttryckt med det finala *ut* i sin mening *crede ut intelligas*. Då jag införde denna terminologi i debatten, var naturligtvis förutsättningen, att den skulle förstås som A. själv uppfattar den, och icke — som förf. utan varje saklig grund påstår — på något sätt som »tillskurits» efter någon »modern katolsk uppfattning» (K 133, 208).

Det kan räcka att här helt kort beröra förf:s påstående, att jag, genom att vid referatet av hans tes i R något ändra på ordföljden (!), återgivit tesen »i en mot dess ursprungliga mening rakt motsatt betydelse» (K 132). Jag skall icke ha uppmärksammat, att enl. förf. »den filosofiska världsåskådningsfrågan är det strukturbildande elementet i syntesen, huru mycket denna än präglas av kristna inslag» (K 131). Orimligheten i dessa beskyllningar framgår därav, att jag redan R 198 kritiserat förf. just för att han i likhet med Reitzenstein tillskrivit A. den »naturliga religionens» obrutna struktur, och detta trots att han ej med denne fattar A:s ställning till auktoriteten blott som ett

yttre erkännande. (Inom parentes må tillfogas, att vad förf. K 205 uppfattat som »en ursäkt för felreferatet» var en ironisk kommentar om hans sätt att märka ord).

Förf. hävdar i sin avhandling, att det råder ett paradoxalt förhållande mellan predestination och viljefrihet hos A. Han anser, att viljefrihetstanken förutsätter en gentemot Gud självständig vilja, som i sig själv äger förmåga att förvärva förtjänst inför Gud. Predestinationstanken däremot »scheint einfach jeden Gedanken an den freien Willen als selbständigen Faktor auf dem ursächlichen Gebiet auszuschalten und damit auch dem Meritumgedanken den Grund zu entziehen» (A 71). Jag hävdade R 200 f., att förf. felinterpreterat förtjänst- och viljefrihetstankarna hos A. Jag påpekade, att förf. underlåtit att analysera de för problemet grundläggande begreppen genom att stirra sig blind på sin huvudtes att A:s tänkande behärskas av en teoretisk kausalitetsbetraktelse. *Participatio*-begreppet — nyckeltermen i all platoniskt influerad filosofisk och teologisk spekulation över gudsgemenskapens förverkligande — har icke med ett ord omnämnts. Det för all patristisk teologi karakteristiska (Cf T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius*, s. 16), att viljefriheten aldrig fattas som bestående i valfrihet mellan det goda och det onda som två sakligt kommensurabla alternativ, har icke beaktats av förf., ej heller den för A. typiska teorin om ett graderat vara, en teori, som genomsyrar hela hans tänkande och som präglar också hans utformning av problematiken predestination—fri vilja. Jag konstaterar, att förf. har skrivit 30 spalter i denna debatt utan att med ett enda sakligt argument bemöta dessa enligt min uppfattning mycket graverande anmärkningar, trots att jag i min replik ånyo underströk, att det var detta, som utgjorde min huvudkritik mot hans avhandling. Förf. gjorde i stället en lång

undanglidande förklaring över termen »paradox», att denna icke var så bokstaveligt och allvarligt menad o. s. v. (K 134 f.) Sedan påstår han, att hela min kritik därigenom vederlagts (K 206 — i själva verket har det ingenting med saken att göra). Därjämte har det stannat vid några löst utslungade beskyllningar mot mig för att ha givit en »ensidig tolkning» (K 136, 206 — inga som helst sakskaäl anförda; jag har f. ö. icke givit någon »tolkning», jag har endast som recensent gjort ett par påpekanden) samt en sakligt oförsvarlig antydning, att de analyser jag efterlyst, gjorts i avhandlingen (K 206).

Förf. har i denna debatt nedlagt stor möda på att angripa små detaljer i min recension, strida om ord, anmärka på formuleringar och blåsa upp detaljerna till stora moln, under det han sökt skapa intryck av att stora sakfel dölja sig därbakom, varjämte han i nedsättande ordalag satt min allmänna vederhäftighet i fråga. När det gäller de verkligt avgörande sakfrågorna i min recension, har däremot en märklig tystnad iakttagits.

Den från min synpunkt föga givande debatten betraktar jag härmed som avslutad.

RAGNAR HOLTE

RES CONTRA VERBA?

SLUTREPLIK TILL LICENTIA T HOLTE

Lic. Holtes slutreplik ger äntligen förklaringen till det missförstånd som genomgående präglat hans framställning av mina tankar i augustinusavhandlingen. Han kan på grund av en speciell egenomslighet i sin tillämpning av logiken inte förstå den distinktion mellan historisk-genetisk och systematisk-teologisk metod som bestämt mitt arbetes uppläggning. Beviset härför finner man i hans resonemang om termerna predestinations-

lära och predestinationsproblem på sid. 81 f. ovan.

Holte hade ursprungligen gjort gällande, att jag försummat en hel del material i de antipelagianska skrifterna som vore av intresse ur predestinationslärans synpunkt. Mitt påpekande, att avhandlingen ej sysslade med predestinationsläran utan med predestinationsproblemet hade till effekt, att Holte i nästa omgång påstod sig med denna anmärkning ha åsyftat att peka på relevant material just för detta problem. Denna nya anmärkning bemötte jag i min följande replik samtidigt som jag påpekade, att Holte här stillatigande ändrat sin ursprungliga kritik. Det avgörande nya i Holtes slutreplik är, att han bestrider mitt påstående, att han på denna punkt stillatigande ändrat position.

Holtes argument är följande: predestinationsläran och predestinationsproblemet är ej två vitt skilda saker. Han citerar som belägg härför bl. a. ett ställe på sid. 7 i min avhandling, där en sats innehållande uttrycket »Die Lehre von der Prädestination» medelst konjunktionen »und» förbindes med en annan sats innehållande uttrycket »der Problemkreis um die Prädestination». Holtes kommentar lyder: »I denna sats glider förf. som synes utan vidare över från 'läran' till 'problemet'.»

Förvisso är predestinationsläran och predestinationsproblemet inte två vitt skilda saker. Den relation som otvivelaktigt består mellan de båda begreppen därigenom att det senare nödvändigt förutsätter det tidigare, kan likväl inte tjäna som argument mot påståendet, att begreppen betecknar olika saker och att de därför i vissa sammanhang både kan och bör hållas isär. På samma sätt kan ju, för att belysa saken med ett på denna punkt analogt exempel, den konkreta innebörden i begreppet »omnejd» endast bestämmas i relation till en viss angiven ort. Men därav följer ingalunda att man, för

att topografiskt korrekt kunna beskriva en viss Orts omnejd, måste gå in på en detaljbildskrivning av orten själv. Det är naturligtvis inte heller riktigt, att den logiska relation som uppstår mellan två distinkta begrepp, när de medelst konjunktionen »och» förbindes med varandra, karakteriseras som en glidning.

Att man observerar denna logiska kortslutning är inte utan betydelse för debatten. Holte har nämligen genom detta resonemang klargjort, att han i princip inte anser sig ändra position, när han stillatigande under argumenteringens gång »glider» från ett begrepp till ett annat, närbesläktat begrepp. Han rättfärdigar till yttermera visso denna hållning med att hänvisa till förmenta liknande glidningar i min avhandling, och det som gör saken akut är, att det grundläggande missförståndet beträffande skillnaden mellan historisk-genetisk och systematisk-teologisk metod går tillbaka på just samma enkla tankefel, som karakteriserar Holtes argumentering i övrigt.

När jag framhåller, att avhandlingen icke sysslar med det augustinska predestinationsproblemets historia utan med predestinationsproblemet självt, så som det föreligger i Augustinus' teologi, gemämler nämligen Holte på samma sätt, att det inte går att uppställa en sådan skarp motsats mellan ickehistorisk och systematisk-teologisk metod och styrker detta påstående med en hänvisning till den relation som onekligen består däremellan. Man förstår då också utan vidare, att Holte endast kan tänka sig en kombination av dessa metoder i form av en ständigt »glidning» mellan båda. När jag, vilket redan avhandlingens undertitel utvisar, arbetar på den systematisk-teologiska linjen och därifrån, med klart angivna begränsningar, anknyter till det historisk-genetiska perspektivet, kritiserar Holte mig ensidigt utifrån detta senare perspek-

tiv och böjer konsekvent om varje systematiskt resonemang i den för honom naturliga riktningen. Resultatet kan givetvis bara bli missförstånd på löpande band.

Om lic. Holte verkligen inte *kan* förstå min distinktion mellan genetisk och systematisk metod – andra recensenter har visat sig utmärkt förstå den – så fruktar jag, att det inte är mycket att göra åt den saken för närvarande. I varje fall kan det inte komma på fråga att ännu en gång ta upp debatten om de många vederlagda påståenden som i slutrepliken ogenerat upprepas. Genom att frångå den hittillsvarande diskussionens klart avgränsade punkter har lic. Holte också visat, att han är mera angelägen om att i ostörd ro få delge läsekretsen sin egen uppfattning om debattens frågor än att diskutera vidare i sak. Den säregna logik som möter i hans slutreplik gör samtidigt vidare argumentering skäligen meningslös. Med en sådan logik kan man ju »bevisa» allt – och bevisar i verkligheten ändå intet.

När jag påvisar att Holte under debattens gång avsevärt modifierat sin ursprungliga kritik, »bevisar» han i sin tur med hjälp av ovan beskrivna logiska manipulationer, att mitt påstående är löst utslungat. Samtidigt som han hävdar, att intet som helst verklighetsunderlag finns för påståendet att han på någon punkt stillatigande accepterat mitt genmäle, ger han på annat ställe i slutrepliken ett nytt belägg för mitt påstående. På sid. 86 ovan anföres nämligen en sats från sid. 113 i min avhandling som i helt annan form tidigare återgivits i recensionen. Sedan jag i mitt genmäle påpekat recensionens groteska återgivande av stället ifråga och ännu en gång i följande replik efterlyst ett beriktigande, anföres samma ställe äntligen i sin rätta form, *stillatigande* förbättrat! När man kan stillatigande göra både detta och en hel del annat, skulle man då inte också kunna gå litet tystare

i dörrarna och hålla inne med sina starkaste verba till lämpligare tillfällen?

Kanske råkar jag åter ut för att »anmärka på formuleringar och blåsa upp detaljer till stora moln», om jag frågar, var någonstans i mina inlägg lic. Holte funnit mig »högröstat tala om 'avsevärda' framgångar» och av vilken grund han sätter citationstecken kring adjektivet. Och kanske befinner jag åter »strida om ord» ifall jag ber lic. Holte slå upp ordet paradox i Svenska Akademiens ordlista, där han skall finna samma grundbetydelse av ordet som jag i min långa »undanglidande» förklaring tillämpat, klart och koncist angiven. Jag dristar mig iallafall att på *en* punkt, den som Holte proklamerar som sin huvudkritik mot min avhandling, försöka ta honom på orden, väl medveten om de risker det medför att ej äga samma insikt som han beträffande »res», den hemliga nyckeln till vad hans och mina »verba» sist och slutligen skall betyda.

Det gäller alltså först *participatio*-begreppet, som enligt Holte »icke med ett ord omnämnts» i avhandlingen. Den som är road av saken kan ju slå upp boken exempelvis på sid. 286 ff. för att kontrollera, hur det förhåller sig. Där säges det, att den förnuftsbegåvade naturens förmåga till »*Teilnahme* an Gottes ewigem Wesen und Willen» redan på skapelseplanet blott kan realiseras med nådens hjälp (sid. 286). Efter fallet skall de genom synden försvagade människorna genom Guds inkarnerade Ord föras till »*Teilhaftigkeit* an der göttlichen Natur» (sid. 287), men liksom på naturens plan kan denna »*Teilnahme* des Menschen an dem Wesen Gottes» inte ske utan nådens bistånd, ehuru nåden här måste bli en annan än Adams nåd (ibm). Att viljans frihet bevaras även i predestinationsnådens sammanhang beror på att Augustinus' viljebegrepp från början är bundet samman med »den Gedanken der wesens-

mässigen *Teilnahme* des Menschen an der Natur Gottes» (sid. 288).

Är det under sådana omständigheter för mycket sagt, om jag konstaterar, att lic. Holtes »huvudkritik» vilar på ett löst utslungat påstående, för vilket det icke finnes något som helst verklighetsunderlag?

Vad sedan teorien om ett graderat vara angår, som ju redan spelar med i den nyss anförda utredningen och som även tidigare i samma kapitel berörts vid redogörelsen för Augustinus' uppfattning av kausaliteten, så har jag på sid. 290 f. talat om varför denna teori (i den under bildspekulationens inflytande utformade analogia-entistankens gestalt) ej i sista hand kan lösas utan endast övertäcka predestinationsproblemets svårigheter.

Att jag insände ett genmäle till lic. Holtes recension skedde ej, som han synes

mena, på grund av några oförmånliga omdömen om min avhandling. Sådant är ju recensentens ensak. Vad jag reagerade mot var det konsekvent felaktiga återgivandet av mina tankegångar i avhandlingen. Därjämte önskade jag rätta till en rad oriktiga sakuppgifter i recensionen. Åtskilligt hade väl ännu bort redas ut av påståendena i slutrepliken, men då den läsare, som till äventyrs intresserar sig för saken, med utgångspunkt från vad som redan sagts utan svårighet bör kunna nysta upp resten av härvan, och då redaktionen önskat en i görligaste mån kortfattad slutreplik, får jag här sätta punkt.

GOTTHARD NYGREN

Härmed är diskussionen mellan docent Nygren och licentiat Holte avslutad.

Red.