

BEKÄNNELSEN SOM GÅVA OCH UPPGIFT¹

PROFESSOR D. Dr WALTER KÜNNETH, ERLANGEN

Innan det uppställda temat utvecklas, synes det vara nödvändigt att först förstå bekännelsen som ett problem. Därmed förbinder sig en dubbel utsaga.

Närmast gäller det att fatta i sikte nutidens andligt-religiösa situation. Det kan synas underligt att tala om en »bekännelsekaraktär». Men man får inte förbise den sällsamma strukturförändring, i vilken vårt andliga läge befinner sig. Överallt märks det, hur världsåskådningsmotiv görs levande och en metafysisk bakgrund dyker upp. Symptomatiskt är framför allt, att också det politiska handlandet ledes av världsåskådningspremiss. Tidens ansikte är i sitt innersta präglad därav att de stora politiska världssystemen Öst och Väst på samma gång alltid uppvisa världsåskådningsgrupperingar, bakom vilka bekännelseavgöranden stå. När positioner måste hänföras till denna sfär, följer därav en oerhörd fördjupning av mot-satserna, ett särskilt allvar och en särskild radikalism.

Av allt detta följer, att frågan om en tro, en bekännelse, ryckts ut ur den rent religiösa sfären och alltså icke utgör ett enbart teologiskt problem utan fått en rentav universell utvidgning. Det är alltså möjligt att tala om en principiell bekännelsekaraktär i det andliga livet av i dag överhuvud. Därvid är det kännetecknande, att bekännelsen icke längre står emot ratio utan att andliga, irrationella avgöranden komma att ställas mot andra andliga avgöranden, så att alltså till sist bekännelse står mot bekännelse.

Resultatet av denna analys låter sig uttryckas i ett dubbelt fastställande: Först och främst möter oss en grundläggande öppenhet i den nuvarande andliga situationen för frågan efter trosmissig övertygelse, efter bekän-

¹ Föredrag vid prästkonferens i Rättvik i september 1955. Översatt av teol. lic. Olof Andrén, Uppsala.

nelse. Därvid ha vi icke endast med en kristlig, antingen en evangelisk-luthersk eller en romersk-katolsk bekännelse att göra, utan även med en demokratisk eller en bolsjevikisk bekännelse. Så måste bekännelsefrågan fattas som en brännande nutidsfråga av principiell kvalitet.

Vidare är frågan om den »rätta» bekännelsen oundgängligen förbunden med detta förhållande. Ur detta sakläge måste det, som vi bruka beteckna som »Geisteskampf», uppstå. Bekännelse betyder också i denna allmänna mening alltid hävdandet av ett alldeles bestämt andligt avgörande. *En* dogm står gentemot en annan dogm, *en* lära mot en annan lära, *en* grundinställning avgränsar sig gentemot ett annat ställningstagande. I denna andliga kamp, som i bakgrunden kännetecknas av bekännelseavgöranden, blir den fara alltid åter akut, om vilken våra fäder visste mer än den moderna generationen, när de allvarligt bad om att bli bevarade »för falsk lära».

Fattas bekännelsen som ett problem, så måste också speciellt uttalas, att just den evangelisk-lutherska kyrkans bekännelse är anfäktad. Denna anfäktning framstår för oss på ett trefaldigt sätt:

1. *Genom historicismen.* Enligt dennas åsikt är bekännelserna tidsbundna företeelser, som endast kan förstås utifrån den dåvarande historiska situationen. I enlighet därmed kan endast en relativ vikt tillmätas dem. Deras tidsbundenhet är tydlig först och främst med hänsyn till deras frågeställning, vilken är bestämd av deras tidsbetingade frontställning, varvid särskilt urartningsföreteelserna i den romerska medeltidskyrkan likaväl som svärmeriet måste fattas i sikte. Vidare ha de en relativ karaktär på grund av att de äro beroende av sitt begrepps-material, då det ju är uppenbart, att reformationens bekännelser äro belastade av antikens och skolastikens ontologiska uttrycksmedel.

Problemet måste därför ställas på följande sätt: Äger detta avgörande från 1500-talet, såsom det fått sin prägel i den lutherska kyrkans bekännelseskrifter, ännu i dag förpliktande aktualitet? I dag rör det sig dock om totalt förändrade tidsförhållanden, nya frågeställningar och nya fronter, som nödvändigtvis kräver nya begrepp och nya adekvata uttrycksmedel. Dessa resonemang för till en historisk relativering av bekännelsens värde. Bekännelseskrifterna är trovittnesbörd från det förgångna, vilka blott i sin begränsning och tillfällighet är av betydelse. Till sist erbjuder de intet annat än dogmhistoriskt material. Symptomatiskt för denna

historicismens hållning synes vara vad en representant för Bremen på en EKID-synod i Bethel 1949 en gång formulerades så: »Bekännelserna är milstenar vid den kyrkliga utvecklingens väg».

2. *Anfäktningen är en följd av indifferentismen.* Groningsgrunden för detta ställningstagande är upplysningens tänkande, den liberala människo-uppfattningen, som kännetecknas av det sekulariserade frihetsbegreppet och återvändandet till det autonoma samvetet. Sett härifrån måste varje bindande vid en bekännelse tydas som ett återfall i det romerska heteronomitänkandet, i den dogmatiska klerikalismen. Men gör man sig fri från dessa bindningar, så måste den moderna människans konfessionella likgiltighet gentemot bekännelsen inställa sig. »Bekännelse» är då ett omtyckt uttryck för en antikverad »konfessionalism». Den hårda kritiken mot en bekännelsebetonad hållning är ju gängse bland oss i den moderna världen. Överallt stöter vi på tendensen att göra bekännelserna harmlösa eller ut-sudda dem. Som antites till en utpräglad bekännelsehållning proklameras satsen, att en var kan bli salig på sin fason.

Indifferentismen växer dock fram ur ännu en rot, som möter oss i bibli-cismen. Den enkla och dock så vittledande utsagan lyder här: det behövs ingen bekännelse, då principen »sola scriptura» är nog och ensam skall vara normerande. Det finns en bekännelsefri omedelbarhet till Skriften; Skriftens »sufficiencia» gör en bekännelse onödig. Så växer ur biblicismens mark fram en uttalad brist på intresse för bekännelsen. Den värderas icke som nyckel och port till skriftförståelsen, och därmed såsom något oundgängligt, utan uppfattas snarare som en belastning och ett hinder för den bibliska tron. Enligt denna uppfattning gäller det att just för Skriftens skull lösgöra sig från bekännelsens förutfattade mening. Denna intention till »biblisk bekännelsefri unitet» understödes som bekant av Karl Barth, enligt vilken konfessionerna endast äger karaktär av skolriktningar, så att ett växande utöver de nuvarande skiljaktigheterna ter sig alltigenom tänk-bart och önskvärt.

3. *Anfäktningen utlöses slutligen genom »aktualismen».* Denna har — om vi förstätt rätt — sin utgångspunkt i erfarenheterna från den tyska kyrko-kampen; om också under de åren en ny och fördjupad förståelse för be-kännelseskrifterna väcktes, så blir det dock alltid uttryckligen klart, att den historiska bekännelsen i och för sig, bekännelseskrifternas giltighet, ännu icke bildar någon säkerhet mot att irrläror kommer in. Man har i

varje fall genomsådat, att en bekännelse är utsatt för faran att blott verka som en yttre fasad.

Utifrån denna insikt ställes nu det postulatet, som mer och mer synes vinna en principiell dogmatisk utsagas dignitet: Det gäller aktualismen i det levande »bekännandets» »hic et nunc». Det kommer enbart an på den lydiga beredskapen att i den förhandenvarande stunden existentiellt bekänna. Därtill behövs inte en historiskt fixerad och kyrkligt approberad bekännelse utan endast lyssnandet på Skriftens röst. Så kommer det här till ett åsidosättande av betydelsen i kyrkans bekännelse till förmån för det aktuella bekännandet i omedelbar förbindelse med skriftordet. Den fråga som här skulle ställas är egentligen den om det rör sig om ett äkta alternativ vid dessa teser.

Den hastiga blicken på bekännelsens problematik gör det i varje fall uppenbart, att bekännelsefrågan i dag befinner sig i en kris, som gör en ny besinning nödvändig. De teologiska strävandena består helt enkelt i att fråga efter bekännelsen som gåva och uppgift i ett systematiskt resonemang. Svaret på de därmed berörda problemen skall givas i följande teser:

I

Bekännelsen är den förbindande formen för ett trosavgörande som fattas av en enskild eller av alla tillsammans. Det trons »ja» som däri uttalats innehåller samtidigt alltid ett avgränsande »nej» gentemot andra avgörelsemöjligheter.

Till förklaring av dessa teser skall fem synpunkter göras gällande:

1. Tesen talar om den »förbindande gestalten». Denna förpliktelsekaraktär omfattar följande moment: Till skillnad från den subjektiva privatmeningen och personliga religiösa övertygelsen talas det här om en allmängiltighet, vilken reser anspråk på en överindividuell sanning, som principiellt gäller för alla. Enligt detta bära bekännelseskrifterna en förpliktande karaktär, ty i bekännelsen intages en ställning, följer läggandet av en grund, avskiljandet från andra hållningar, en helt bestämd avgränsning, orientering och kursgivning. Bekännelsen hävdar, att den är allmän-giltig, alltså att den till innehåll har en förpliktande sanning.

Gestalt och intention i bekännelsen »anspråk» är inte utan vidare variabla utan konstanta: historiskt konstanta, då vi icke har möjlighet att

efteråt korrigera ett historiskt fastställande, och sakligt konstant, för så vitt bekännelsen hävdar en sanning, som alltid och allestädes måste vara giltig såsom sanning. Problemet kan därför här blott ses däri att man frågar, vari det förbindande speciellt består. Hur skall det fattas? Denna egenskap betyder icke att bekännelseskriifterna erkännas såsom en lagbok i betydelsen av en paragrafsamling; det vore intet annat än en atomisering av bekännelseenheten. Att bekännelsen är förpliktande betyder däremot att man erkänner sig vilja betyga tro och bekänna detsamma som bekännelsen på sin tid också betygade, trodde och bekände. Det förbindande har alltså att göra med ett »ja» till bekännelsens vilja, intention och sanning.

2. »Trosavgörelsens» begrepp visar hän mot att det i bekännelsen rör sig om ett helt enkelt irrationellt förlopp. Detta är därför icke rationellt analyserbart och kan icke underbyggas genom intellektuell argumentation. En bekännelse står därför alltid utanför alla bevismöjligheter. Den kan icke demonstreras utan endast betygas.

3. Bekännelseakten kan vara en den enskildes trosavgörelse, vars giltighet inte beror på flertalet av dem som röstar med. Man kan tänka på Petrus-bekännelsen, som har att gälla som en prototyp för kyrkans ursprungliga bekännelse överhuvud. Fastän den mänskligt sett fullgöres i fullkomlig isolering, äger den dock från första ögonblicket en universell giltighet utan att omvärlden förstår eller efteråt fullföljer detta avgörande. Även Luthers katekes bär i första hand prägeln av en enskilds bekännelse, vilken uttalar en giltig biblisk sanning, innan kyrkan kunde göra denna bekännelseakt till sin egen. Bekännelsens giltighet är alltså icke hänvisad till en majoritet, något som måste förstås som en antites till den berömda trosinterpretationen hos Vincentius av Lerinum.

4. En bekännelse för alla, d. v. s. kyrkans bekännelse, kommer till stånd, när en enskilds bekännelse efteråt fullföljes av flera. Här blir det märkbart, att bekännelsen äger en central funktion att samla. De enskilda finner sin egen personliga trosövertygelse uttryckt i den allmänna bekännelseutsagan. I denna consensus, i den bekännelseenhet, som uppkommer, framträder så kyrkans enhet. Denna consensus vilar på nämnda trosavgörelse och betyder, att kyrkans medlemmar äro ense i den avgörande trossaken. Bekännelsen för alla skall icke förstås kvantitativt utan äger kvalitativ karaktär. Den kommer icke till stånd därigenom, att avskrivningar görs på en mängd trosutsagor och härigenom till sist en

minimal bekännelse framkommer, utan bekännelsen för alla fattas som kyrkans livsbekännelse, som en överensstämmelse i ett »ja» till den härav nödvändiga uppenbarelseverkligheten.

5. Bekännelsens »confitemur» omsluter nödvändigtvis ett »damnamus». Principiellt är därmed sagt, att bekännelsens väsentliga orsak icke är att se i häresiens avvärjande, ej är primärt resultatet av en kyrklig polemik utan positivt identisk med den kristliga existensens framträdande till medvetenhet överhuvud. Det får här icke ske ett förväxlande av orsak och verkan. Nog för att en irrläras frambrutande kan bli en särskild anledning till ny bekännelsebildning, men bekännelsen själv har sin egentliga orsak i uppenbarelseverkligheten. Denna positiva demonstration av bekännelsen avgränsar sig med nödvändighet gentemot andra avgörelsemöjligheter. Därmed hävdas, att dessa andra möjligheter icke kunna erkännas som lika berättigade och tolereras, utan de måste för uppenbarelsens sannings skull förkastas. »Damnamus» är ett tecken på allvaret i bekännelsen såsom en trosavgörelse. (Gal. 1: 8, 9). Det gäller frälsning eller undergång, liv eller död. De olika förorden till bekännelseskriftorna tröttnar icke på att åter och åter hänvisa till att förfalskningen av sanningen icke är något annat än ett sataniskt angrepp, att i den sanna bekännelsen »saligheten» står på spel. Ett avstående från »damnamus» skulle därför relativera bekännelsen och upplösa dess bekännelsekaraktär.

II

Den kristna bekännelsen är tros erfarenhetens svar på mötet med den trefaldiga gudsuppenbarelsen. Detta svar är redan i sig självt en verkan av den Gud, som uppenbarar sig i historien, och därmed en gudomlig nådegåva. Därmed ges uttryck åt följande:

1. Förutsättningen för den kristna bekännelsens avgörelse är gudsuppenbarelsens verklighet. »Uppenbarelse» måste förutsättas som ett faktum, som en transsubjektiv verklighet. Detta fastställande kan inte starkt nog framhävas med hänsyn till de obestämda talesätt, som gör sig breda i den nutida teologien och som drar uppenbarelsens fakticitet i tvivelsmål samt förflyktigar uppenbarelsen till ett aktuellt, »andligt» förlopp. Sättes uppenbarelsen såsom en utanför oss given verklighet i fråga, då skakas på samma gång också reformationens bekännelse i sina grundvalar och varje tal om bekännelse blir meningslöst. Ett möte med denna uppenbarelse-

verklighet uppstår först genom mötet med budskapet, med Skriftens vittnesbörd, som betygar denna gudsuppenbarelse.

2. Bekännelsens trossvar bär väsentligen uppenbarelseskunskapens drag. Då det vid Guds uppebarelse rör sig om Guds vittnesbörd om sig själv i Jesus Kristus genom den Helige Ande, så är detta bekännelsesvar väsentligen trinitariskt bestämt. Till sin substans bär alltså den kristna bekännelsen alltid en trinitarisk karaktär. Det första avgörandet om bekännelsen fälles alltså redan vid själva förståelsen av uppenbarelsen.

Bekännelsen hävdar, att den är det rätta och sanna svaret på uppenbarelsens budskap. Men det finns tydligen också andra svar, som från bekännelsens sida måste dömas som »falska» svar, såsom halvsanna, missförståeliga eller av otro präglade svar. För ekumeniken betyder denna insikt följande: Den evangelisk lutherska kyrkans bekännelse möter en mångfald andra bekännelsesvar, som måste höras försåvitt de skall vara svar på den bibliska uppenbarelsen. Det gäller att draga lärdom ur dessa svar, försåvitt uppenbarelsesanningen verkligen återspeglas i dem. Omvänt åter består uppgiften i att pröva, korrigera, kritisera och förkasta, försåvitt dessa andra svar icke överensstämmer med uppenbarelsesanningen.

3. Bekännelsen själv tillhör uppenbarelsesammanhanget, vilket inte får förbises, då redan bekännelsens uppkomst måste fattas som den helige Andes verk och gåva. Därmed är uttalat, att bejakandet av Guds verklighet inte framställer någon mänsklig möjlighet, att varken ett moraliskt, ett religiöst eller ens ett mystiskt tillträde visar sig möjligt. Vägen till uppenbarelseverkligheten är uteslutande ett Guds verk, som genom Gud ensam göres möjligt. Konkret betyder detta, att den treenige Guden själv måste avslöja sig för människorna, uppväcka troskunskap och därmed utlösa bekännelseförloppet. (Matt. 16: 16, Apg. 16: 14, 1 Kor. 2: 10, 14; 12: 3; Rom. 10: 9; 1 Joh. 4: 2).

III

Den evangelisk-lutherska reformationens bekännelse är ett utpräglande av en helt bestämd trosavgörelse, som i »Justificatio impiorum propter Christum» igenkänner »die Schriftmitte» och därmed betygar en ny förståelse av Skriften. Denna — historiskt sett — ur enskilda och samfällida bekännelser framvuxna helhetsbekännelse, såsom den är sammanfattad i den evangelisk-lutherska kyrkans bekännelseskrifter, äger sin auktoritet i

skriftenligheten, så att alltså bekännelseauktoriteten är grundad i uppenbarelseauktoriteten. I denna intention bär därför den evangelisk-lutherska bekännelsen en förbindande läronorms kvalitet.

1. Den evangelisk-lutherska reformationens trosbekännelse får icke fattas som en rationellt bevisbar, historisk-exegetisk eller humanistisk tolkning av den heliga Skrift, utan framställer ett nedslag av en pneumatisk kunskap, alltså ett trosavgörande. Men denna trosavgörelse är icke autonom, betyder ej en »ny» uppenbarelseskunskap, icke en av sig själv levande, självständig insikt, utan är intet annat än ett fortsatt verkställande av den apostoliska trosbekännelsen. Det väsentliga kännetecknet för den reformatiska avgörelsens bekännelse är att den har att göra med återupptäckten av den ursprungliga apostoliciteten. I bekännelsen tager man alltså medvetet upp kontakten med det profetiskt-apostoliska ordet som det egentligt primära, sanna betygandet av Guds uppenbarelse. Bekännelsen är i enlighet därmed trons i sträng mening sammanfattade, medvetna, på klara formler bragta svar till uppenbarelseskeendet.

Reformationens bekännelse vill därför inte vara någon ny bekännelse, utan fastmer återställandet och nyupprättandet av den urkristet-apostoliska bekännelsen. Så långt är denna bekännelse en fädernas gåva till hela kristenheten. I denna mening bär bekännelsen en prägel av äkta ekumenicitet, i det att reformationens bekännelse uppvisar sin överensstämmelse med den gamla kristna kyrkans bekännelse.

2. De lutherska bekännelseskrifternas apostoliska bekännelseintention har sin mittpunkt i förståelsen av rättfärdiggörelsen. Detta centrum är principiellt och frälsningsnödvändigt utpräglat i begreppen »solus Christus», »sola gratia» och »sola fide», och därmed är det mångtydiga »sola scriptura» specifikt modifierat. Från detta centrum, »denna skriftens summa» öppnar sig i verkligheten en perspektivistisk skriftförståelse, som utesluter andra tydningar såsom missförstånd av Skriften eller som farlig irrlära.

Bekännelsens sanningsanspråk, d. v. s. dess auktoritet, står och faller därför med dess skriftenlighet. Däremot svarar att bekännelseauktoriteten är identisk med skriftauktoriteten. Och denna är ingen annan än uppenbarelseauktoriteten.

I denna inriktning på Skriften måste bekännelsen, om den icke själv vill sätta sin betydelse i fråga, uppställa anspråket att vara förbindande

läronorm (Jfr tes. I!). I det att bekännelsen erkänner Skriften som »norma normans», förstår den sig själv som »norma normata» och därmed som måttstock för den legitima kristna förkunnelsen, som rör sig kring Skriftens mittpunkt och vars kriterium återigen skriftenligheten är.

Bekännelsen kan därför aldrig ställas upp bredvid skriftvittnesbördet som en självständig auktoritet utan måste fattas som ett vittnesbörd om, en tolkning — d. v. s. en rätt utläggning — av Skriften. Detta har vittgående konsekvenser. Varje kritisk fråga om rätt och gränser för bekännelseskrifternas auktoritet måste därför leda till en uppgörelse med deras skriftförståelse och med det bibliska vittnesbördets egen sanning. Endast ett uppvisande av skriftvidrighet skulle vara i stånd att upphäva bekännelseskrifternas auktoritet.

IV

Den lutherska reformationens bekännelse missförstås, när den blott konserveras som konfessionellt traditions gods eller erkännes som lärolag. Den evangelisk-lutherska kyrkans bekännelse är dock varken uttryck för en konfessionell perfektionism eller en garanti för rättroghet.

1. Uppfattar man bekännelsen som »traditions gods», kommer reformationens bekännelse att betraktas som ett historiskt arv och därmed som en vilande besittning, över vilken kyrkan i varje tid förfogar. Men därmed förfalskas principiellt bekännelsens mening och intention såsom en på den helige Andes nådegåva vilande trosavgörelse. I stället för en äkta bekännelses dynamik träder ett traderat arvs statik.

2. Uppfattas bekännelsen som »lärolag», kommer den att bedömas som det högsta möjliga teologiska uttrycket för den bibliska sanningen. Det formella utpräglandet såsom sådant äger under denna förutsättning en särskild kvalitet. Men i detta fall hotar den faran, att det skenet uppkommer, att »rätta» lärosatser skulle kunna garantera trons »rätthet». Här sker en ödesdiger intellektualisering av bekännelsebegreppet. Därmed blir bekännelsen samtidigt själv en »Nomos», som fordrar noggrann åtylydnad och övrensstämmelse i minutiös korrekthet, och därmed blir bekännelsen ett »verk», som utan sammanhang med Bibeln t. o. m. vördas och dyrkas. Detta lösslitande av bekännelsen ur skriftsammanhanget och tendensen att sätta bekännelsen i och för sig som något absolut, driver nödvändigtvis till en kontrast mot uppenbarels budskapet och därmed till en antydning av bekännelseförloppets egentliga meningsinnehåll.

V

I dagens församling förstås denna bekännelse däremot rätt, om den uppfattas som ett rättmätigt betygande av Guds uppenbarelse, vilken kallar till ett fortsatt fullföljande av denna historiska bekännelse i det nuvarande bekännandets aktualitet.

Då ett äkta bekännande alltid är den helige Andes nådegåva, behöver i dag fädernas bekännelse ett konkret aktualiserande såväl i den kyrkliga läran och förkunnelsen som även i det praktiska vittnesbördet. Men omvänt behöver också varje aktuellt bekännande orienteras och normeras efter kyrkans bekännelse, om det inte entusiastiskt skall urarta i en situationsteologi.

1. Den nuvarande församlingens konfrontation med fädernas bekännelse har sin betydelse däri att den genom bekännelsen låter sig ledas till den rätta förståelsen av Skrift och uppenbarelse. Men omvänt nödgar också församlingens skriftförståelse till att lyssna på det reformatoriska vittnesbördet, för att genom fädernas bekännelse ledas fram till en legitim skriftuppfattning. Det rör sig alltså om ett dialektiskt förhållande mellan Skrift och bekännelse och det på så sätt, att församlingen varken kan utspela Skriften mot bekännelsen eller bekännelsen mot Skriften.

2. Den nuvarande församlingen aktualiserar bekännelsen därigenom att den strävar efter att såväl teologiskt uttrycka bekännelsens ärende i nya tankeformer som också praktiskt i förkunnelsen låta bekännelsens »sak» komma till tals i tidsenlig översättning.

Därvid måste man visserligen överväga, vad som skall förstås med uppfordrande, tidsenligt fullföljande av bekännelsen. Säkerligen kan fullföljande inte betyda detsamma som att upplösa »saken», bekännelsens substans, genom en modern symbolisering eller existentiell avmytologisering av det, som utgör bekännelseutsagans innehåll. I detta fall skulle det av bekännelsen bli en rationalistisk ideologi. Vi hade då inte mera att göra med en uppfattning av uppenbarelsen, utan med idéer, tydningar och värderingar. Uppenbarelsens verklighetskaraktär, som betygas av bekännelsen, skulle därmed gå förlorad.

Begreppet »fullföljande» kan blott betyda uttolkning, en saklig interpretation av den verklighet som rymmes i de historiska begreppen, ett utvecklande av bekännelseutsagornas mening och det på så vis, att den nya tankeformen varken prisger eller omtyder denna mening utan verkligen

får den att lysa. I grunden rör det sig här om samma förhållande som till skriftutsagorna själva. Av detta övervägande framgår nödvändigheten att också fasthålla vid den ursprungliga bekännelseformen, då denna utgör ett kärn för att bevara uppenbarelsens innehåll, även om varje ny tidsperiod för med sig förpliktelsen att bringa detta innehåll till uttryck i ny teologisk gestalt.

I ett sådant legitimt fullföljande fattas den historiska bekännelsen som en gåva, vilken i sig innesluter en fortsatt uppgift för varje generation.

3. I det oeftergivliga »aktuella» bekännandet blir kyrkans bekännelse upprepad, förnyad och »hic et nunc» realiserad. Detta »bekännande» är icke rättfärdigat genom sin aktualitet och sitt konkreta fullföljande. Det är till skillnad från de svärmiska tydningarna »för stunden» icke fritt svävande och icke demonstrerat i en interpretation in actu. Också det aktuella bekännandet är alltid och med nödvändighet bundet vid kyrkans bekännelse. Varje aktualisering måste förstås som ett upplivande av denna reformationens bekännelseavgörelse i ny och nutida gestalt och uttrycksform.

VI

Men för så vitt kyrkans bekännelse icke avser något annat än ett betygande av den treeniga uppenbarelsen, för den ständigt in den nutida församlingen i *Deus revelatus*' kraftfält. Men därmed är den principiella möjligheten antagen, att en »ny bekännelse» i kontinuitet med fädernas bekännelse blir ett aktuellt krav.

1. Kyrkans bekännelse visar aldrig på sig själv eller på en historisk punkt i det förgångna utan pekar bort från sig själv på uppenbarelsevittnesbördets verklighet och syfte. Bekännelsen bär väsentligen karaktären av ett testimonium.

2. Det fortsatta, genom bekännelsen fordrade inträngandet i uppenbarelsevittnesbördet för till nya, fördjupade uppfattningar, som också överskrider bekännelseutsagorna på enskilda punkter. Guds ords rikedom är oändligt mycket större än summan av bekännelseskriaternas utsagor. Härav följer, att särskilda situationer i kyrkans historia också kan ge anledning till nya bekännelsesatser.

Den »nya» bekännelsen står då icke i motsats till fädernas bekännelse utan är en utläggning, ett vidareförande och fullständigande av dess ännu

outvecklade bekännelsesubstans. Betonandet av denna möjlighet gör det tydligt, att den helige Andes fria verksamhet inte inskränkes genom att bekännelsen tages på allvar. Kyrkans bekännelse är ju icke en nomistisk stadga från den helige Ande, utan ett tecken därpå att det behagar honom att åter och åter uppväcka vittnen och vittnesbörd till hans uppenbarelsesverk. Först under denna sista aspekt kommer temat »bekännelsen som gåva och uppgift» till sin rätt och till sin fullkomliga meningsuppfyllelse. Bekännelsen fyller då sin uppgift, när den djupast bedömes såsom en funktion i den helige Andes tjänst.

Den rätta förståelsen av vad bekännelsen avser driver till en trons rörelse. Vår kyrkas bekännelse måste vara ett skandalon för världen och dess ande. Bekännelse som trons ja till uppenbarelsen är ju alltid på samma gång ett eskatologiskt skeende, betyder uppenbarelsens inbrytande i vår tid. Vid bekännelsen rör det sig om avgörelsekaraktären. Den måste alltid ske »in conspectu Dei omnipotentis». I insikten härom vilar den därmed satta uppgiftens allvar och djup. Härav förstår man, att den urkristna maningen »Låtom oss hålla fast vid bekännelsen» (Hebr. 10: 23) ännu i dag äger aktuell giltighet.

VAD INNEBÄR DEN FORNKYRKLIGA BEKÄNNELSEN TILL KYRKANS HELIGHET?

AV DOCENT GUNNAR HILLERDAL, LUND

»Vi tro ock på den Helige Ande, en *helig*, allmännelig kyrka, de heligas samfund . . .»

»Jag tror . . . på den Helige Ande . . . och på en enda, *helig*, allmännelig och apostolisk kyrka . . .»

Vad innebär kyrkans helighet, som de Apostoliska och Nicaenska trosbekännelserna betygar? Frågan skall här belysas ur två aspekter. Bekännelserna vill uppenbarligen i korta formler sammanfatta samma kristna tro, som utförligare i många andra former predikats och bekänts alltifrån de äldsta kristna församlingarnas dagar och som fått sitt viktigaste uttryck i Nya Testamentets kanoniska skrifter. För det första skall innebörden av kyrkans helighet därför belysas genom en bibelteologisk utredning av begreppen »helig», »helga» o. s. v. Bekännelsernas slutliga formuleringar har en förhistoria och en tolkningshistoria. För det andra skall därför senare forskningsresultat rörande dessa bli föremål för kritisk diskussion; i främsta rummet kommer vi därvid att uppehålla oss vid hur de omstridda orden »de heligas samfund» i Apostolicum skall rätt förstås. Därmed slutar vår framställning. Vi kommer således inte att ta upp till behandling senare teologers diskussion rörande kyrkans helighet. Vi går inte heller in på andra, systematiskt sett närstående problem, t. ex. frågan om »synlig» och »osynlig» kyrka. Denna och en rad andra distinktioner, vilka spelar stor roll i senare tiders och aktuell kyrkocodebatt, är teologihistoriskt sett av yngre datum än de äldsta symbola, och de är inte ägnade att kasta ljus över den fråga, som vi här skall behandla.

I.

Trosbekännelsernas ord om kyrkans helighet hör in under tredje artikeln. Förknippandet av tron på en helig kyrka med den helige Ande

— i Nicaenum ytterligare utfört bl. a. genom bestämningarna »Herren och livgivaren» och »som har talat genom profeterna» — speglar ett grundläggande nytestamentligt perspektiv, som vi först skall peka på.

De första kristna ser församlingens framväxt som en följd av Andens verksamhet. Då Anden utgjöts på pingstdagen — traditionellt betecknad som »kyrkans födelsedag» — stod Petrus upp och sade: »Här uppfylles det som är sagt genom profeten Joel: 'Och det skall ske i de yttersta dagarna, säger Gud, att jag skall utgjuta av min Ande över allt kött'» (Apg. 2: 17). Då det i Nya Testamentet talas om Andens utgjutande, förutsattes det att Jesus är Messias, den på vilken Guds Ande vilar och som profeterna vittnat om. Paulus tillämpar på Jesus i romarbrevet ordet om telningen från Jessais rot (Rom. 15: 12), Jesajas profetia om den som skall komma och om vilken det heter: »Och på honom skall Herrens Ande vila . . .» (Jes. 11: 2).

Overallt i Nya Testamentet möter oss utsagor om den helige Ande, som betygar detsamma.¹ Gång på gång säges det uttryckligen, att Anden vilar över Jesus och hans lärjungar och att den kristna församlingen blir delaktig av Anden. Den helige Ande nämnes redan i samband med Jesu födelse: Matteus berättar att en Herrens ängel kungjorde för Josef att barnet som Maria skulle föda var »av helig ande» (Matt. 1: 18 ff). Den helige Ande sänkte sig ned över Jesus vid hans dop, berättar Lukas (Luk. 3: 22). Johannes Döparen förutsatte att den som skulle komma efter honom skulle döpa i helig ande (Matt. 3: 11, Mark. 1: 8, Luk. 3: 16). Då Jesus tog avsked av sina lärjungar lovade han att sända till dem den helige Ande, Hjälparen, i sitt namn (Joh. 14: 26). När Jesus visade sig för sina lärjungar efter uppståndelsen och sände dem ut i världen, andades han på dem och sade: »Tagen emot helig ande!» (Joh. 20: 22). Apostlagärningarna berättar att apostlarna på pingstdagen döptes i helig ande (Apg. 1: 5, 2: 1 ff), och om hur den helige Ande i fortsättningen kom allt flera till del (jfr 8: 15 ff, 10: 44). Petrus talade inför översteprästen och Stora rådet om »den helige Ande, vilken Gud har givit åt dem som äro honom lydiga» (Apg. 5: 32). Församlingens uppbyggelse och tillväxt sattes av samma bibelbok uttryckligen i samband med »den helige Andes tröst och förmaning» (Apg. 9: 31).

¹ Jfr till det följande G. Kittels »Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament», artiklen ἅγιος.

Den helige Andes utgjutande är således ett villkor för kyrkans grundläggning och bestånd. Klarare blir detta samband mellan Anden och kyrkan emellertid först om man analyserar Gamla och framför allt Nya Testamentets utsagor om vad som är heligt och vad helighet närmare innebär. Den närmaste uppgiften blir därför att steg för steg utveckla detta.

Helighet är en egenskap, som ger uttryck åt Guds väsen. »Gud, i helighet går din väg», sjunger Psalmisten (Ps. 77: 14). Gud är den i egentlig mening helige, den som allenast ger skäl för den beteckningen, är en tanke som möter såväl i Gamla som Nya Testamentet. »Ingen är helig såsom Herren», heter det i Hannas lovsång (1 Sam. 2: 2). »Du allena är helig», står det i Moses och Lammets sång i Bibelns sista bok (Upp. 15: 4).

I överförd bemärkelse karaktäriserar emellertid heligheten allt det som Gud kommer vid och det som han utväljer. Ett par exempel visar att det i skriften finns spår av föreställningar om en till rum och tid lokaliserad helighet. »Drag dina skor av dina fötter, ty platsen där du står är helig mark», sade Gud då han uppenbarade sig för Mose i den brinnande busken (2 Mos. 3: 5). Jerusalem, staden där Guds tempel fanns, kallades »den heliga staden» (Matt. 4: 5). Det är emellertid en mera utformad tankegång som ofta kommer till uttryck redan i Gamla Testamentet och som helt överväger i Nya. Om helighet i egentlig mening endast tillkommer Gud, så är heligheten dock det som Gud begär av dem som han utvalt. »I skolen vara heliga, ty jag, Herren, eder Gud är helig» (3 Mos. 19: 2; jfr 11: 44 och 20: 26). Härmed kan så begreppen Guds rättfärdighet och dom sammanställas. »Herren Sebaot bliver hög genom sin dom, Gud, den helige, bevisar sig helig genom rättfärdighet» (Jes. 5: 16). I Nya Testamentet drar Paulus ut en konsekvens av dylika tankegångar då han säger att lagen och budordet, som uttrycker Guds vilja, är heliga och rättfärdiga (jfr Rom. 7: 12).

Då Paulus i romarbrevet skriver om Guds heliga lag, vet han emellertid också berätta något nytt om helighet och rättfärdighet, som han inte kände till tidigare, då han som farisén Saul nitälskade för lagen. Han talar om att en ny rättfärdighet uppenbarats. Sedan han lärt förstå Guds gåva i Kristus, är han inte bara beredd att lämna sin förra tanke att frälsning vinnes genom ett liv efter lagens föreskrifter. Han vågar dessutom tillskriva människor, vilka inte levt efter Guds heliga lag, ordet helig

under en speciell betingelse. Paulus talar nämligen om »de i Kristus Jesus helgade, dem som äro kallade och heliga» (1 Kor. 1: 2).

Vi står här inför en avgörande punkt i vad Nya Testamentet har att lära om Guds helighet, en punkt som också kastar viktigt ljus över be-kännelsen till kyrkans helighet. För det första berättar Nya Testamentet om att Guds helighet kommit till jorden i människogestalt. Petrus uttryckte det så, då han talade till Jesus å egna och lärjungarnas vägnar: »Du här der eviga livets ord, och vi tro och förstå att du är Guds Helige» (Joh. 6: 68 f). Också en oren ande tilltalar Jesus med orden »du Guds Helige» (Mark. 1: 24, Luk. 4: 34). Jesus beder till Gud med orden »Helige Fader» (Joh. 17: 11) men säger också att fadern sänt honom (Joh. 17: 18) och att den som sett honom sett fadern (Joh. 12: 45, 14: 9). Till tanken att Guds helighet tagit gestalt bland människor kommer emellertid för det andra, att den gives ut till människor. Några ord i Jesu översteprästerliga förbön för sina lärjungar kan ses i det sammanhanget: »Jag helgar mig till ett offer för dem, på det att ock de må vara i sanning helgade» (Joh. 17: 19).

Redan med det så utförda har några viktiga bibelteologiska tankelinjer skisserats, och det är möjligt att sammanfattande dra ut några konsekvenser i tesform. Kyrkan är helig därför att Gud, den i egentlig mening helige, har i Kristus, som är Guds helige, helgat dem som han kallat till lärjungar. Kyrkan, skaran av »kallade och heliga», är helig emedan Guds helige är dess grund och därför att den helige Ande, som vilade över Jesus Kristus, är verksam bland de kallade, uppbyggande församlingen, såsom profeterna siat om och Jesus själv under sin jordevandring utlovat.

Sedan dessa teser uppställts måste vi emellertid vända uppmärksamheten mot det faktum att Nya Testamentet uttryckligen talar om människor som heliga och pröva om detta språkbruk verkligen låter sig tolkas som uttryck för de utförda tankarna.

Först några exempel på detta språkbruk. Apostlagärningarnas nionde kapitel talar om »de heliga i Jerusalem» (v. 13), om »de heliga som bodde i Lydda» (v. 32) och berättar om hur Petrus i Joppe kallade till sig de heliga (v. 41). Den helighet som här åsyftas är uppenbarligen inte en kvalitet som tänkes begränsad till en skara av några få, vilka strängt taget endast Gud känner. Tvärtom går det att träffa de heliga och att skicka bud på dem. Paulus kan sända brev till grupper av heliga på åtskilliga

platser i det romerska imperiet. Han kan bl. a. helt drastiskt uppmana en del av sina adressater att »upplyfta heliga händer» (1 Tim. 2: 8) eller att hälsa varandra »med en helig kyss» (Rom. 16: 16, 1 Tess. 5: 26). Han yttrar sig om en kategori kvinnor som bl. a. utmärkes av att de »tvagit heligas fötter» (1 Tim. 5: 10). Måhända allra märkligast är emellertid en konkret bestämning av en kategori »heliga» som Paulus gör i 1 Kor. 7, då han ger råd och föreskrifter rörande äktenskap m. m. Där heter det nämligen att barnen i ett äktenskap, i vilket endast ena maken är troende, är heliga, eftersom den icke troende parten »är helgad» genom andra maken (v. 14).

Vad är det då som gör den troende helig? Vari består hans helighet? Vilka kriterier kan man finna för heligheten i fråga?

En text som kan hjälpa oss att besvara dessa frågor är Efeserbrevets första kapitel. Redan hälsningsorden som inleder detta är av betydelse. Paulus hälsar »de heliga som bo i Efesus, de i Kristus Jesus troende» och prisar så Jesu Kristi Fader som »förrän världens grund var lagd har utvalt oss i honom till att vara heliga och ostraffliga inför sig» (Ef. 1: 1, 4). Guds val är således helighetens grund. I fortsättningen (jfr v. 5— v. 8) blir det klart att hela talet om »de heliga» är fast förknippat med de tankegångar om Kristus som Guds helige och om Kristi helighet, som gives ut till de utvalda, som ovan utvecklades. Den helighet som utmärker dem som Paulus benämner »de heliga» är en rättfärdighet given dem av Gud, en gåva av Fadern genom Kristus. Då Paulus utvecklar gåvans innebörd i större bredd, talar han också om den helige Ande. I Kristus har de kallade undfått den helige Ande (Ef. 1: 13). Församlingen, ekklesia, är skaran av dem som kallats ut — såsom ju namnet själv kan sägas antyda — till att mottaga den helige Andes gåva. Det är skälet till att var och en av de heliga kan kallas så och till att hela församlingen, kyrkan, kan benämnas helig.

Vi kan sedan detta sagts också utvärdera vårt hittills förda resonemang för ett par negativt formulerade konsekvenser, säga vad kyrkans helighet *icke* är. Församlingen är inte helig därför att dess medlemmar besitter en mer eller mindre utpräglad fullkomlighet, inte därför att »de heliga» har uppnått ett stadium av relativ syndfrihet. Det fanns t. ex. en allvarlig moralisk slapphet i åtminstone en församling, som Paulus skrev till och likväl kallade helig, nämligen församlingen i Korint. Hälsningsorden i

första korintierbrevet är riktade till »de i Kristus Jesus helgade, dem som äro kallade och heliga» (1: 2). Men om samma församlings medlemmar säges det att de har »ett köttsligt sinne» (3: 3). Paulus menar att några av dem är »upplåsta» (4: 18), och han berättar t. o. m. att han hört att otukt bedrivs bland dem (5: 1) och att de grälar med varandra och processar inför världslig-hednisk domstol (6: 1). Vad som kan utläsas av allt detta är uppenbarligen, att helighet inte är detsamma som presterad syndfrihet. Det är synnerligen viktigt att klargöra, att de äldsta kristna församlingarna, sådana de beskrives i Nya Testamentet, inte är vad man senare kallat för »rena» församlingar. Vi kan skärpa tesen och säga att det inte ges bibelstöd för läran att kyrkan är grundad på en helighet, som förstås som liktydig med syndfrihet. Nya Testamentet visar fastmer, att helighetens grund uteslutande är Guds gåva, en gåva som gör oss delaktiga av syndernas förlåtelse och gemenskap med Guds son.

Det så utförda får konsekvenser för ett frågekomplex, som är nära förbundet med begreppet kyrkans helighet, nämligen kyrkotukten. Innan de kan dragas, måste emellertid frågan om heligheten tagas upp ur ytterligare en aspekt. Tanken på heligheten som en gåva måste nämligen kombineras med en annan, som också möter i Nya Testamentet likaväl som i det Gamla, heligheten som en uppgift, som de kallade har att fullgöra.

Det är värt att understryka det faktum att Nya Testamentet inte på något sätt reducerar helighetskravet, då det lär att heligheten är en Guds gåva i Kristus. »I skolen vara heliga, ty jag är helig» — budet från tredje Mosebok citeras ordagrant i första Petrusbrevet (1: 16). Om man söker finna en enkel formel för budets nytestamentliga innebörd, kan man säga att det interpreteras som en maning att bevara den helighetens gåva som i Kristus givits åt församlingen. I Bibelns sista boks sista kapitel hittar vi uppmaningen till de heliga att fortsätta att helga sig (Upp. 22: 11). Det heliga liv som de utvalda skall leva är liktydigt med ett liv värdigt den kallelse de undfått (Ef. 4: 1), värdigt Kristi evangelium (Fil. 1: 27), värdigt Herren (Kol. 1: 10). De som är i Kristus utvalda att såsom Paulus uttrycker det äga »medborgarskap bland de heliga» (Ef. 2: 19) är kallade att leva ett liv som, om konsekvenserna av kravet drages fullt ut, är utan synd. Vad Gud begär, då han kallar till helighet, kan nämligen inte vara något mindre än detta. Tanken att ett liv värdigt Kristi evangelium måste vara ett liv

utan synd har fått sitt klaraste uttryck i första Johannesbrevet (jfr de expressiva formuleringarna i 3: 5—10).

Det nya livet i Kristus behöver emellertid inte beskrivas i uteslutande negativa termer såsom frihet från synd. Det är fullt ut möjligt att ange dess positiva innebörd. Så sker t. ex. i efesierbrevet då det kristna livet beskrives så, att »de heliga» skall bli »skickliga till att utföra sitt tjänarevärv, att uppbygga Kristi kropp» (4: 12). Det är en talande bild Paulus här använder. Kristi kropp, densamma som bröts ned på Golgata, skall nu byggas upp av dem som tillhör Kristi församling. Paulus uttrycker det också så att de kristna är »lemmar i Kristi kropp» (1 Kor. 12: 27). Eller åter med ett annat utförande av samma bild: alla skulle växa i kärlek upp till Kristus, som är huvudet (Ef. 4: 15).

De bilder från Paulus vi erinrat om anger klart den positiva innebörden av helighetskravet. De knyter emellertid också på ett otvetydigt sätt samman gåvan och uppgiften, inte bara så att den förra kräver den senare utan också tvärtom så att den kristne vid uppgiftens fullgörande visas tillbaka till gåvan. Det sammanhang, i vilket det senast anförda bibelordet står, är måhända särskilt tydligt. Efter beskrivandet av uppgiften följer denna fortsättning om »huvudet, Kristus»: »Ty från honom hämtar hela kroppen sin tillväxt, till att bli uppbyggd i kärlek, i det att den sammanslutes och får sammanhållning genom det bistånd var led giver, med en kraft som är avmätt efter var särskild dels uppgift» (Ef. 4: 16). Åtskilligt är att hämta ur denna passage. Först och främst det som var vår utgångspunkt, nämligen att allt beror på Kristus, att all vår helighet — också tillväxten i det kristna livet — i honom har sin grund. För det andra att ett liv i kärlek, i kärlekens gärningar, är den positiva innebörden av helighetskravet här på jorden. För det tredje — och här tar vi upp den problematik, som sammanhänger med vad som vanligen kallas »kyrkotukten» — synes bilden också antyda att varje medlem av Kristi församling är en gång för alla tider kallad till kärlekens liv. Bilden av huvudet och lemmarna i kroppen pekar i varje fall i den riktningen. Att somliga lemmar i kroppen skulle helt göra sig av med andra är otänkbart. Den enda tillämpning som kan göras av bilden är den som Paulus i annat sammanhang själv gör: då en lem lider, lider alla andra lemmar med den och att alla lemmar har omsorg om varandra (1 Kor. 12: 25 f). Det är givetvis oberrättigat att härur utan vidare dra vittgående konsekvenser i fråga om

kyrkotukten. Men så mycket synes dock antytt, som att församlingen eller delar därav icke är kallade att vara domare, som förkunnar förkastelsesdomar över de svaga som beslås med synd, utan fastmer är kallade att i kärlek söka återupprätta den felande. En sak är att den, som sålunda beslås med uppenbar synd, avstänges från församlingens aktuella gemenskap — denna innebörd har väl Matt. 18: 15—18 och de dunkla orden i 1 Kor. 5: 5 — en annan en principiell, definitiv utslutning ur församlingen. Inte ens de svårtolkade orden i 1 Joh. 5: 16 om »synd till döds» behöver tolkas i den riktningen. Avgörande för hela resonemanget om kyrkotuktens innebörd måste vara den klara bibliska huvudlinjen att Kristus, Guds helige, som undfått Guds helige Ande, är all mänsklig helighets grund, såväl begynnensens som tillväxtens och fullkomningens. Var och en som kallats är i Kristus »helig» och har att på denna helighetens grund »helga sig» (jfr åter Upp. 22: 11), och församlingen har därvid omsorg om var och en av dess medlemmar, en omsorg som är ett uttryck för den kärlek den skall giva uttryck åt men som i extrema fall till det yttre måste resultera i att domen fälles över den som förövat en ogärning »för att Anden skall bli frälst på Herren Jesu dag» (1 Kor. 5: 3 ff).²

² Av avgörande betydelse för tolkningen av nytestamentliga ställen, som i en eller annan form refererar till kyrkotukten, är systematisk-teologiska överbägganden rörande den nya Kristusverklighetens och Kristi försonings innebörd. Texten Matt. 18: 15—17 bör läsas i ljuset av det faktum, att Jesus själv säger sig vara sänd till syndare, icke till rättfärdiga, och att han till sina lärjungar givit uppdraget att för alla förkunna hans makt och lära dem att hålla hans befallningar. Ett försök att tolka stället i en sådan riktning kan sägas möta hos Bernhard Hepppe, *Kirchenzucht* (i »Aus Theologie und Kirche», Beiträge zur Evangelischen Theologie. Bd. 6), 1941, sid. 26 f: »Der Ton liegt durchaus auf der von Jesus neu geschauten seelsorgerlichen Bedeutung des Bannes als Gericht unter dem Gesichtspunkt: den Bruder gewinnen, geht über alles ... Auch das εἶπω σοι ὡς περὶ ὁ ἐθνικός καὶ ὁ τελώνης bezog sich praktisch nur auf kultische und rituelle Trennung, persönlich galt es, den im Bann Stehenden nicht aus dem Auge zu verlieren.» Hepppe pekar (sid. 28 f) med rätta på att verbet δεῖν i Matt. 16 och 18 följes av λύειν och fastslår att »das Lösen-Können ist das leuchtende Ziel». — En helt annan tolkning i zwingliansk anda, utifrån tanken på den rena församlingen, ger genomgående Rudolf Bohren, *Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament*, 1952.

Till det svårtolkade stället 1 Kor. 5: 5 jfr Hugo Odeberg, *Korintierbrev* (Tolkning av Nya Testamentet. 7), 1944, sid. 105 ff. Odeberg betonar med rätta den omsorg om den enskilde syndaren som vid sidan av helighetskravet kan utläsas ur Pauli ord.

Sammanfattande kan sägas, att den bild som Nya Testamentet ger av kyrkans helighet i det stora hela är fullt entydig. Kyrkans helighet förnimmes som en realitet, därför att Guds helige kommit och emedan den helige Ande verkar i skaran av de kallade och »heliga». Det kan också tilläggas, att bekännelsen till kyrkans helighet är gripandet i tro om löftet om Kristi fortsatta helgelsegärning. Med tillämpning av ett par gammaltestamentliga profetior kan sägas, att »det heliga folket» (Jes. 62: 12) tagit gestalt, därför att Gud banat en ny väg — den som skulle kallas »den heliga vägen» (Jes. 35: 8) — som nu står öppen till gudsgemenskapens fullhet.

II.

Med de bibelteologiska utredningar vi gjort torde i huvudsak det associationsstoff vara behandlat, som får förutsättas ligga bakom bekännelserna till »en *helig* kyrka». Sammanhanget mellan betygandet av tron på den helige Ande och kyrkans helighet är otvivelaktigt att söka dels i traditionens förkunnelse att Kristus utlovat den helige Ande och att kyrkan tog form vid Andens utgjutande över apostlarna den första pingstdagen, dels i bekännelsen till samma Andes fortsatta verk i församlingen. I Nicaeums utförligare formulering av bekännelsen till Anden ligger i en kort formel hela det större perspektiv på Guds helighet, som i det föregående rullats upp.

En viktig fråga som återstår att behandla är däremot tillägget »de heligas samfund» i Apostolicum. Vad betyder dessa ord, latinets »sanctorum communionem)?»

En tolkning av 1 Joh. 5: 16, som inte utan vidare sätter detta ställe i samband med kyrkodisciplinen, har försökts av Otto Bauernfeind, Die Fürbitte angesichts der »Sünde zum Tode» (Von der Antike zum Christentum. Victor Schultze zu Ehren), 1931. Bauernfeind menar att tonvikten ligger på att Johannes har i tankarna en särskild form av bön, som förutsätter direkt andeingivelse. »Joh. würde — natürlich stillschweigend, aber in der Gewissheit, verstanden zu werden — die Möglichkeit einer geistgewirkten Fürbitte angesichts der Sünde zum Tode offen lassen ... Joh. meidet ein Zureden ... vor allem aber einfach deshalb, weil dieses Gebet dem reinen Antrieb des Geistes überlassen bleiben soll.» (sid. 51). Bauernfeind finner därvid en överensstämmelse mellan 1 Joh. 5: 16 och vissa Jeremiatexter (7: 16, 11: 14, 14: 11), även om det hos Johannes icke direkt rör sig om förbud. Parallellen består däri att »beidemale die Fürbitte für schwere totbringende Sünde engstens mit direkter göttlicher Weisung in Verbindnis steh»; en sådan bön kan också endast ske »indem bei ihr das Menschliche völlig hinter der göttlichen Inspiration zurücktritt ...» (sid. 52 f).

Den populära tolkningen är utan tvivel »de heligas gemenskap». Innebörden blir då att »de heliga» konstituerar kyrkan eller i varje fall att kyrkans väsen kan beskrivas som en gemenskap mellan sådana heliga. Åtskilliga teologer har utan närmare reflexion uttytt genitiven »sanctorum» från en nominativform »sancti». Den patrologiska forskningen ger tolkningen visst stöd, och enskilda specialforskare förfäktar den som den rimligaste.³ För tydningen ifråga kan också åberopas den nytestamentliga terminologien, som åt de kallade ger beteckningen »de heliga». I det föregående har vi visserligen sett, att den helighet om vilken det här rör sig väsentligen är en gåva i Kristus, inte i första hand en presterad helighet. Emellertid kunde det här åter ligga nära till hands att rulla upp hela frågan om kyrkotukten; faktiskt förhåller det sig ju också så att spörsmålet om »dödssynder», möjlighet av bot en gång eller upprepade gånger och av uteslutande ur församlingen spelat en väsentlig roll under de första kristna århundradena.

Avgörande skäl talar emellertid emot tolkningen ifråga. De är följande.⁴

För det första kan redan bekännelsens allmänna karaktär sägas peka i en annan riktning. Varje led i densamma synes visa på ett viktigt faktum, som har betydelse för frälsningshistorien och frälsningens aktuella verklighet. Förstår man orden »sanctorum communionem» språkligt blott som apposition till »sanctam ecclesiam» brytes denna uppbyggnad. Även om i en tolkning »de heligas gemenskap» den ursprungliga, nytestamentliga innebörden av ordet »helig» kan klinga med, så är en formulering, som lämnar dörren vidöppen för t. ex. novatianernas principiella församlingsyn, obegriplig inom storkyrkans ram.

Åtskilliga belägg ur texthistorien visar emellertid för det andra att »sanctorum communionem» åtminstone i vida kretsar uppfattats som ett självständigt led. Detta blir nämligen ovedersägligt genom förekomsten av textparalleller, i vilka mellan orden »sanctorum communionem» och »sanctam ecclesiam» t. ex. inskjutits orden för syndernas förlåtelse, »remissionem peccatorum», »abremissa peccatorum». Språkligt blir det då orim-

³ Så t. ex. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950, sid. 388 ff; se spec. det sammanfattande omdömet sid. 394.

⁴ Jfr till det följande F. J. Badcock, *The History of the Creeds*, 1930, sid. 213—241 och Werner Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, 1954, spec. sid. 5—22, 166—181. Belägg och vidare litteraturhänvisningar i dessa arbeten.

ligt att fatta »sanctorum communionem» som apposition till »sanctam ecclesiam». ⁵

Helt avgörande är emellertid för det tredje en rad resultat av nyare forskning, som till full evidens visat att en gammal teori, som sätter orden »sanctorum communionem» i samband med nattvarden, äger riktighet. »Sanctorum» kan nämligen också vara en partitiv genitiv till ett neutrum pluralis »sancta», och viktiga argument talar för denna tolkning. Först och främst torde det numera vara klart att allt talar för att formelns ursprungsland är Mindre Asien och dess ursprungsspråk grekiskan, inte latin. Vidare vet vi av många källor att en vanlig östlig liturgisk formel vid nattvardsmässan innehåller en dylik pluralform eller rättare sagt en dualisform, nämligen uttrycket τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις — »de heliga elementen åt de heliga» — före distributionen. Ytterligare står klart att den mot latinets »sanctorum communio» svarande grekiska formeln ἡ κοινωνία τῶν ἁγίων direkt kan sägas alludera på en av Nya Testamentets viktigaste nattvardstexter, 1 Kor. 10: 16, som just har ordet κοινωνία åtföljt av partitiv genitivkonstruktion (svenska översättningen »delaktighet av Kristi blod», »delaktighet av Kristi kropp»). Undersökningar av språkbruket i Nya Testamentet och under de äldsta kristna århundradena visar därtill att en dylik partitiv genitivkonstruktion är vanlig till tingliga ord, medan det däremot finns få belägg för att »de heligas gemenskap» eller liknande uttryck i latinska och grekiska texter konstrueras utan preposition. Som ytterligare belägg kan hänvisas till tidigare texter — låt vara få — som sätter uttrycket »sanctorum communionem» i direkt samband med nattvarden. ⁶

Av allt detta torde klart framgå att de forskare som utgår från att genitiven »sanctorum» svarar mot en neutral pluralis »sancta» har betydligt kraftigare argument för sig än de som vidhåller den personalistiska tolkningen. Är emellertid alternativet, såsom man i regel menat, principiellt nödvändigt? Det kan i förstone tyckas så. Men utgår man ifrån att den tolkning, som uttryckligen sätter formeln i samband med nattvarden, har mera fog för sig, kan jag inte finna att det nödvändigtvis behöver röra sig om ett antingen — eller. Den i den östliga kyrkan uppenbarligen välkända formeln τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις vid nattvardsmässan be-

⁵ Jfr F. J. Badcock, A. a., sid. 218 ff.

⁶ Jfr F. J. Badcock, A. a., sid. 222 ff., W. Elert, A. a., sid. 166 ff.

varar i den maskulina dativformeln sambandet med de nytestamentliga föreställningarna om »de heliga». Det finns trots förekomsten av kyrkotukt också i östkyrkan — den må i förhållande till den västliga världen ha en egen prägel eller ej — ingen anledning att anlägga ett moralistiskt betraktelsesätt på dessa »de heliga». Det kan vara nog att som en tanke här erinra om det svar, som församlingen enligt den s. k. klementinska liturgien ger biskopen-föreståndaren, som ropar ut »det heliga åt de heliga», nämligen orden »En enda är helig, en enda Herre, Jesus Kristus!»⁷ I denna nattvardsliturgi kommer otvivelaktigt ett väsentligt stycke nytestamentlig teologi till uttryck. Kristi blod och kropp gives icke åt vem som helst, men »de heliga» som får det av sakramentet bekänner omedelbart att deras helighet allenast hänför sig till Guds helighet och helige.

En dylik bakgrund tillåter, synes mig, utan vidare påståendet att den personala tolkningen låter sig förenas med den sakramentala som en del av denna. Även heligheten hos »de heliga» pekar då tillbaka på vad som är det nya livets grund, Kristus själv. Om man vid tydandet av »sanctorum communionem» av de historiska källorna visas hän till den östliga nattvardsliturgien, så synes mig klart att både den personal-maskulina och den saklig-neutrala tolkningen har fog för sig; båda associationsräckorna, som slutligt pekar på samma verklighet, klingar med.

Vi kommer alltså till resultatet att »sanctorum communio» är ett självständigt led i bekännelsen, sidoordnat med »remissionem peccatorum» och de därefter följande, och icke blott en apposition och ett förklarande tilllägg till »sanctam ecclesiam». Å andra sidan har det förda resonemanget också fört oss till den punkt, där vi klart kan iakttaga också ett samband. Kyrkans helighet innesluter, konstaterade vi ovan, bekännelsen till frälsningens verklighet i Kristus, Guds helige, och till ett genom den helige Ande pågående frälsningshandlande. Vad som sedan i bekännelsen som självständiga led följer, ger från olika aspekter nya uttryck för vad som ligger i denna verklighet och detta skeende. I »sanctorum communio» klingar flerstämmigt bekännelsen till delaktigheten av Kristus, all helighets grund därigenom att han helgat sig själv till ett offer för de sina, som därigenom ock bliva helgade.

⁷ Jfr G. Rietschel, *Lehrbuch der Liturgik*, 2 neubearb. Aufl. von P. Graff, 1951, sid. 236 ff, spec. sid. 245. — Beträffande spår av en liknande användning av formeln »sancta sanctis» i västerns kyrka jfr J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia*, 2. Aufl., II, 1949, sid. 360, 385, 567.

TEOLOGISK LITTERATUR

EN NY UTGÅVA AV DEN HELIGE BERNARDS SKRIFTER

Den helige Bernard av Clairvaux, den »siste av kyrkofäderna» som han kallats, har väl alltid studerats. När L. Januscheck 1891 utgav sin *Bibliographia Bernardina*, upptog denna 2 796 arbeten av och om honom. Och han studeras ännu, kanske ivrigare än någonsin. Med anledning av 800-årsminnet av hans död 1953 ägnades honom ett hart när oöverskådligt antal festskrifter, populära och vetenskapliga arbeten, tidskrifts- och tidningsartiklar.¹ Internationella Bernardskongresser höllös, bl. a. i Dijon,² Mainz³ och Milano.⁴ Detta visar den aktualitet, som den helige Bernard ännu äger både för teologer och historiker.

Inom Bernardsforskningen har man länge känt ett starkt behov av en ny, kritisk utgåva av Bernards skrifter, predikningar och brev. Den som nu finnes hos Migne P. L. 182 och 183 fyller icke nutida krav. Den är ett så gott som oförändrat avtryck av Mabillons utgåva, andra upplagan 1690. Sedan dess ha kraven på exakthet och källforskning stigit.

Mabillons utgåva var ett hastverk. Arbetet hade först anförtrotts åt Mabillons ordensbroder, Dom Claude Chantelou; båda tillhörde den berömda Saint-Maure-kongregationen av Benediktinerorden. Då denne dog i november 1664, överlämnades arbetet åt Mabillon. Denne arbetade därmed endast sex månader innan tryckningen påbörjades 1665 och en kort tid därefter. Det handskriftliga underlaget för denna utgåva, vilken för övrigt i huvudsak vilar på J. Merlos av 1641, var mycket knapp. Den

¹ Tidskriften »Cîteaux in de Nederlanden», Westmalle (Belgien) ger i häfte 3/1953 och 1/1955 en i det närmaste fullständig översikt.

² Handlingarna från de båda kongresserna i Dijon äro: Saint Bernard théologien, *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 1953, fasc. 3 et 4, Roma 1953; *Mélanges Saint Bernard*, XXIV Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés Savantes. Dijon 1954.

³ Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker, hrsg. von Prof. Joseph Lortz, Wiesbaden 1955.

⁴ San Bernardo, Pubblicazione commemorativa nell' VIII centenario della sua morte. Pubblicazione dell' Università del S. Cuore, Nuova serie vol. 46. Milano 1953.

korta tiden tillät icke några omfattande arkivstudier eller någon jämförelse mellan olika handskrifter.⁵

En stor förtjänst hos Mabillon var att han rensade ut en mängd pseudografer, som de båda äldsta utgåvorna av Bernards Opera Omnia, Paris 1508 och Lyon 1520, ännu rymde. En sådan utrensning hade för övrigt redan påbörjats av Merlo. Därvid utgick Mabillon endast från stilistiska grunder; det för honom avgörande var »le style de S:t Bernard». Men detta äkthetskriterium är synnerligen vanskligt, framför allt i fråga om Bernards predikningar och brev. Han hade i själva verket flera »stilar», beroende på till vilka han talade, om de endast upptecknats av någon av åhörarna, om han själv eller någon av hans sekreterare sedan genomgått dem och givit dem deras slutliga form.⁶ Överhuvud synas sekreterarna ha spelat en viktig roll i hans författarskap.⁷

Redan under slutet av 1800-talet började man mer och mer inse, att Mignes efter Mabillon avtryckta utgåva icke var tillfredsställande. Vissa förarbeten för en ny gjordes. Så utgav B. Gsell och L. Januscheck 1891 en ny utgåva av Bernards predikningar. Den engelske Bernardsforskaren Watkin Williams kom 1926 med en ny utgåva av »De diligendo Deo» och »De gradibus humilitatae» och 1938 av »De conversione». Men även i fråga om dessa utgåvor var handskriftsunderlaget icke synnerligen omfattande.⁸

Det avgörande steget för en ny utgåva av Bernards »Opera omnia» togs av Cisterciensordens (den icke reformerade) generalabbot Matteus Quatember, som 1947 uppgjorde planen för en utgåva. Denna plan antogs på ordens generalkapitel 1950. Uppdraget överlämnades till Dom Jean Leclercq O. S. B., som genom en rad tidigare arbeten dokumenterat sig som samtidens främste kännare av Bernard och hans tid.

Denna nya utgåva kommer självfallet att upptaga de predikningar och brev, som voro okända både för Mabillon och Migne. Dessa äga väl sitt stora intresse, men de äro dock icke av den betydelse, att de på några väsentliga punkter skulle ändra den bild av den helige Bernard, som man

⁵ Om förhistorien till Mabillons utgåva med hittills opublicerade brev, se Leclercq, Dom Jean O. S. B., *Études sur Saint Bernard et les textes de ses écrits*, *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis IX/1953 fasc. 1—2*, Roma 1953, sid. 202—225. Cit. framdeles *Études*.

⁶ *Études* sid. 77 o. f.

⁷ Leclercq, *Saint Bernard et ses secrétaires* i *Révue Bénédictine* 1950. Sid 208—229.

⁸ Bernards, Mattäus, *Der Stand der Bernhardsforschung* i *Bernhard von Clairvaux* (se n. 3), sid 10.

redan äger. Vad den nya utgåvan syftar till är att göra de redan kända texterna bättre kända och lättare tillgängliga, verifiera och på vissa ställen förbättra dem, lösa vissa äkthetsproblem och framför allt, genom att följa och klarlägga deras historia, komma Bernard så nära som möjligt.⁹

Av denna nya utgåva föreligger nu volym I, som omfattar »Sermones super Cantica» 1—40.¹⁰ De följande volymerna komma att omfatta: II Sermones super Cantica 41—86, III och IV Traktatus et Opuscula, V och VI Sermones et Sententiae, VII och VIII Epistolae och IX förutom register ett par arbeten, vars äkthet betvivlades av Mabillon i andra upplagan av hans utgåva, nämligen »Brevis commentatio in Cantica secundum Bernardum» och »de Colloquio Simonis et Jesu declamationes Gaufridi ex dictis Bernardi». Då den förra föreligger komplett i icke mindre än 20 handskrifter, av vilka minst 11 med säkerhet tillhöra 1100-talet, anser man den vara ett verk av Bernard.¹¹ Enligt vad Dom Leclercq sade mig i höstas, då vi i Clervaux (Luxembourg) samtalade härom, torde det dock dröja minst tio år, innan den nya utgåvan föreligger färdig.

För att denna utgåva skall vila på så bred handskriftlig basis som möjligt, har Dom Leclercq vidtagit omfattande arkiv- och biblioteksforskningar. Han har besökt cirka 250 bibliotek. Och därvid har han tagit kännedom om och genomgått 1 444 handskrifter. Av dessa äro 608 från 1100-talet, 419 från 1200-talet och övriga av något senare datum. För dessa undersökningar har han tidigare redogjort i ett flertal uppsatser och senast i ett stort specialarbete.¹²

Vid genomgången av detta väldiga material har många hittills okända texter och textvarianter funnits. Vissa hittills okända drag i den helige Bernards arbetssätt ha därvid kommit i dagen. Dessa många handskrifter med sina olika varianter visa vilken stor spridning Bernards skrifter tidigt vunno, även långt utanför de rent cisterciensiska kretsarna. Så stammar

⁹ Études sid. 39 o. f.

¹⁰ Apud Curiam generalem Sacri Ordinis Cisterciensis. Aventino, Roma 1954.

¹¹ Études sid. 108 o. f.

¹² Une nouvelle édition des oeuvres de Saint Bernard, *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* III/1947 sid. 155 o. f. *Manuscripts cisterciens dans des bibliothèques d'Italie*, ibidem V/1949, sid. 94 o. f.; *Recherches dans les manuscrits cisterciens d'Espagne*, ibidem sid. 109 o. f.; *Textes et manuscrits cisterciens en Suède*, ibidem VI/1950, sid. 125 o. f.; *Les manuscrits cisterciens du Portugal*, ibidem sid. 131 o. f.; *Textes cisterciens dans des bibliothèques d'Allemagne*, ibidem VII/1951, sid. 46 o. f.; *Manuscripts cisterciens dans des bibliothèques d'Italie (suit)* ibidem sid. 71 o. f.; Études, se ovan n. 5; *Die Vorbereitung der Bernhardinischen Schriften in deutschen Sprachraum*, Bernard von Clairvaux (se ovan n. 3) sid. 177 o. f.

t. ex. enligt Talbot de bästa handskrifterna till »Sermones super Cantica» från engelska benediktinerkloster.¹³ Av utomordentligt intresse är också de uppgifter Leclercq lämnar om de olika handskrifternas proveniens.¹⁴

Vid redigeringen av denna nya utgåva kommer äkthetsfrågan att bli föremål för ingående prövning. Bernard fick tidigt många imitatorer. En mängd pseudografer cirkulerade under medeltiden och även senare under hans namn. Dessa lästes, avskrevos och översattes flitigt. Sålunda äro de till svenska, förmodligen i Vadstena, översatta skrifterna av Bernard till övervägande antalet pseudografer. Den i Uppsala förvarade handskriften »De modo bene vivendi», som går under Bernards namn och enligt en anteckning skall ha tillhört den heliga Birgitta, är en sådan. Här har den litterära analysen och det textkritiska studiet en svår men viktig uppgift. Icke minst viktigt är att söka fastställa handskrifternas eller möjligen deras förlagors ålder.

En annan svårighet, som utgivarna ha att kämpa med, är att arbeten, som otvivelaktigt gå tillbaka till Bernard, föreligga under helt olika former i olika handskrifter. Detta gäller framför allt hans predikningar. Man måste då söka avgöra vilken form, som är den autentiska, och vad som tillagts, strukits eller förändrats vid en senare redigering, vilket är ett svårt, nästan hopplöst företag. Ty det är möjligt att båda är autentiska och endast representera olika stadier i en predikans tillblivelse. Det kan hända att predikan i fråga redan avskrivits och kommit i omlopp — cistercienserklostren men även andra voro synnerligen angelägna att erhålla avskrifter av hans predikningar — innan Bernard själv eller någon av hans sekreterare hunnit giva dem deras slutliga form.¹⁵

Till de båda volymerna av »Super Cantica» har 110 handskrifter och ett 50-tal varianter undersökts. Enligt Leclercq erbjuder denna text mindre svårighet än de övriga.¹⁶ Men som Leclercqs medutgivare till dessa volymer, Talbot, påvisat, erbjuder även den en mängd textkritiska problem.¹⁷ Det finnes enligt honom åtminstone fyra olika texttraditioner. Detta kan till viss grad förklaras ur den långa tidrymd, under vilken dessa predikningar kom till.

Efter sin hemkomst från Italien, där han vistats med anledning av påveschismen, började Bernard dessa predikningar 1135 och fortsatte därmed

¹³ Talbot, C. H. Die Entstehung der Predigten über Cantica, se ovan n. 3, sid. 214 o. f.

¹⁴ Études sid. 22—28.

¹⁵ Études sid. 34 o. f.; Leclercq se ovan n. 7, sid. 208—229.

¹⁶ Études sid. 39.

¹⁷ Talbot: Die Entstehung sid. 202 o. f. (se n. 3).

med längre eller kortare avbrott ända till sin död 1153. De olika partierna kommo i omlopp i den mån som de förelågo. Den olikhet, som råder mellan olika handskrifter, torde således bero på att vissa partier, som redan voro spridda i olika avskrifter, vid den slutliga redigeringen förändrats och förbättrats antingen av Bernard själv eller av hans närmaste i Clairvaux.¹⁸

När det gäller Bernards övriga större skrifter, ha väl dessa i en följd nedskrivits av Bernard själv eller efter hans diktamen. De förelågo i slutgiltig form, redan innan de lämnade Clairvaux. Och därigenom var faran för förvanskningar och mera betydande förändringar redan på förhand utesluten, även om det här, som nästan överallt i fråga om gamla handskrifter, mindre variationer kunnat insmyga sig vid avskrivningarna.

Annorlunda förhåller det sig med Bernards predikningar. Här mötas utgivarna av de verkligt svåra problemen. Till dessa äro cirka 250 handskrifter från 1100-talet och 150 från 1200-talet kända. I regel äro dessa sannolikt icke nedskrivna av Bernard själv — han tycks ha predikat *ex tempore* — utan av hans sekreterare eller av någon åhörare bland munkarna. Detta omtalar han själv i ett brev.¹⁹ Dessa anteckningar, antingen de gjorts av Bernard själv före det muntligt föredraget eller av någon åhörare under detsamma, ändrades och omredigerades flera gånger, trots det att avskrifter av dem redan voro i omlopp.²⁰ En predikan kan därför föreligga i olika versioner utan att det är möjligt att avgöra, vilken som är den ursprungligaste och vilken som mest korrekt återger Bernards egna ord. Det är också möjligt att vid den slutliga regeringen predikningar, som hållits vid olika tillfällen, men som ägde en viss inre gemenskap med varandra, sammanförts till större enheter.

I fråga om Bernards brev, av vilka Migne upptager 450, som med all sannolikhet stamma från honom, möter samma svårigheter som vid predikningarna: man vet icke vilka, som skrivits av Bernard själv, dikterats av honom eller rent av skrivits av hans sekreterare utan hans kännedom.²¹ Något annat var icke möjligt med den enorma korrespondens, som Ber-

¹⁸ o. a. a. sid. 208.

¹⁹ Ep. 18, P. L. 182 col. 122 D. *Aliqui fratres ex his qui me coram audiere loquentem, suo stilo exceperunt et penes se retinent.*

²⁰ Ett exempel på flera sådana redaktioner giver Dom Leclercq i *Les sermons sur le Psaume »Qui habitat»* i Bernard de Clairvaux, Commission d'histoire de l'Orde de Cîteaux III, Paris 1953, sid 435 o. f.

²¹ Se vidare härom hos Rassow, P. *Die Kantslei St. Bernhard von Clairvaux* i »*Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens XXXIV/1913*», sid. 60—103; sid. 243—293.

nard hade. Endast en bråkdel av dem har bevarats. Av de viktigaste togos avskrifter, vilka hans trognaste sekreterare, Geoffroy d'Auxerres, började samla 1145.

Särskilt tyckes hans sekreterare Nicolaus av Clairvaux ha handlat synnerligen självrådigt. I ett brev till abboten i Cluny, Peter den Vördnadsvärde, gör Bernard denne uppmärksam på att det brev, som avsänts till honom, tillkommit utan hans vetskap.²² Och då Nicolaus till slut ertappades med att ha skaffat sig en dublett av Bernards sigill, flydde han från Clairvaux. Det är därför svårt att i de 175 handskrifter, som innehåller hela samlingar av Bernards brev, avgöra vilka som är autentiska eller icke.²³ Kanske skall det arbete, som ännu återstår till volymerna VII och VIII av den nya utgåvan, skänka större klarhet i denna fråga.

Sedan Mignes utgåva kom ut, har man på olika ställen funnit 31 brev, som med all sannolikhet stammar från Bernard eller hans kansli. Och under förarbetena till den nu under utgivning varande utgåvan har man funnit ytterligare 22 tidigare okända.²⁴ Av dessa äga de brev, som röra William Fetzherberts utnämning till ärkebiskop av York stort historiskt intresse. De visar Bernards stora inflytande även utanför Frankrikes gränser och den oräddhet, med vilken han grep in överallt, där Kyrkans värdighet och frihet hotades.

Vad som här ovan sagts — mycket mer skulle vara att tillägga — visar med vilken grundlighet den nya utgåvans utgivare, Dom Leclercq och hans medarbetare, gått till sitt svåra och ansvarsfulla värv. Och denna grundlighet borgar också för att denna utgåva kommer att präglas av hög vetenskaplig standard, något som alla medeltidsforskare, teologer såväl som historiker, ha all anledning att vara tacksamma för, icke minst de senare, då Bernards brev äro utomordentligt viktiga samtidsdokument.

AXEL HAERBERGER.

EMANUEL HIRSCH: *Lutherstudien. Band I, 232 sid., band II, 272 sid.* C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1954.

Av förf:s inledande anmärkningar till första bandet av dessa »Lutherstudien» framgår, att han ursprungligen haft för avsikt att skriva en om-

²² Epist. 387, P. L. 182 col. 591.

²³ Études sid. 89.

²⁴ Talbot, C. H. New documents in the case of Saint William of York i Cambridge historical Journal 1950, sid. 1—15.

fattande monografi med titeln »Gewissen und Heiliger Geist in Luthers Theologie», vilken samtidigt skulle ha utgjort en historisk-genetisk framställning av Luthers etik. Emellertid avbröts arbetet på denna monografi hösten 1941, och förf:s tragiska, alltmer fortskridande blindhet gjorde dess slutförande omöjligt. Under tiden pågick också arbetet med de fem banden av den väldiga »Geschichte der neueren evangelischen Theologie», vilka enligt Hirschs eget vittnesbörd kunde fullbordas blott med en »verzehrende Anspannung des Willens» under ständig kapplöpning med blindheten (s. 8).

Desto tacksammare måste den teologiska vetenskapen och i synnerhet Luther-forskningen vara gentemot förf. för hans beslut att i band I av sina »Lutherstudien» publicera de delar av den ofullbordade monografien, som förelåg färdiga redan 1941. Vi möter dem nu under titeln »Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen». Här har förf. med sin ytterst noggranna och på grundligt källstudium byggande undersökning gett sig in på ett av vetenskapen tidigare föga bearbetat område.

Det första avsnittet, som väl ursprungligen avsetts utgöra en inledning till verket i dess helhet men som nu upptar i det närmaste hälften av framställningen (s. 11—108), bär rubriken »Die Luther überkommenen Aussagen über das Gewissen». Här ges en utifrån direkt källstudium utarbetad översikt över den medeltida samvetslärans historia. Synen på samvetet hos de mest betydande medeltida teologerna (Abelard, Alexander Halesius, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas, Duns Scotus och Gabriel Biel) tas upp till noggrann jämförande analys. I en särskild avdelning åskådliggöres de medeltida teologernas syn på »Gewissenserfahrung» och »Gewissenspflege» med exemplifiering från ej minst för Luther så betydelsefulla företrädare för den kristna fromheten som Augustinus, Bernhard, Bonaventura, Gerson och Tauler.

Detta första avsnitt har stor betydelse för förståelsen av de följande kapitlen, då, som Hirsch uppvisar, den unge Luther i sin lära om samvetet anknyter till den skolastiska begreppsapparaten. Därtill kommer, att genom dessa ur en analys av de skilda medeltida teologernas lära om »synthesis» och »conscientia» vunna grundlinjer en bakgrund skapas, gentemot vilken egenarten i Luthers av det reformatoriska genombrottet bestämda nya utformning av samvetsläran framstår desto tydligare.

Hirsch går däremot icke närmare in på frågan om uppkomst och innebörd av det egendomliga och gåtfulla ordet »synthesis», vilket kom att bli ett av de betydelsefullaste begreppen i medeltidens teologiska etik. (En utredning av denna fråga ges i Åke Petzälls intressanta uppsats »Hiero-

nymus' kommentar till Hesekiel i samvetsbegreppets historia» i denna tidskrift, häfte 3, 1953, till vilken den intresserade hänvisas). Hirsch inskränker sig till att fastslå, att Alexander Halesius är den förste, som gentemot varandra avgränsat de båda begreppen »syntheresis» och »conscientia» och att han genom denna distinktion visat vägen för hela den följande skolastiken. Som det egentliga motivet för införandet av denna distinktion ser Hirsch strävan att samlägga de i samvetsbegreppet förenade elementen av objektiv sanning och subjektiv upplevelse av sanningen. Man ville behålla den i samvetet inneliggande objektiva sanningen, samtidigt som man ville bevara möjligheten att kunna förkasta enskilda, konkreta samvetsavgörelser såsom felaktiga och falska (s. 118). Genom denna uppspaltning av samvetet i två delar kunde man få fram en motsvarighet till den kyrkliga praxis, enligt vilken man väl tillerkände dem som avvek från den officiella kyrkoläran en subjektiv samvetsuppriktighet, men dock brände dem på bål såsom heretiker på grund av deras objektiva förvillelse.

Hirsch visar vidare, hur den medeltida katolska samvetläran, trots många djupa och riktiga insikter, genom att underordna »conscientia» under »lex» dock förrirar sig in i gärningsrättfärdighetens återvändsgränd. Den kristnes inre visshet upplöses såsom osäker och samvetet underställes de kyrkliga lagarnas och dogmernas yttre tvång. Aldrig någonsin, förklarar förf., uppfattar man samvetet såsom gudsrelationens egentliga ort och ingen av de skolastiska teologerna har kommit på tanken, att »das Gewissen könnte durch die Erleuchtung des heiligen Geistes schöpferisch werden, selber über alles Gesetz hinaus Masstab und Ziel des Handelns aus sich erzeugen» (s. 106).

I nästa avsnitt behandlar Hirsch »Luthers Aussagen über das Gewissen in der Zeit seines Werdens» (s. 109—171). Den unge Luther övertar till att börja med helt enkelt den skolastiska begreppsapparaten och de med densamma förbundna teologiska föreställningarna. Med »syntheresis» förstår han den ursprungliga och nödvändiga kunskapen om Gud, den »notio divinitatis», som skrivits i varje människas hjärta (s. 111), medan han betraktar »conscientia» såsom förmågan till självbedömning. Därvid betonas dock ej speciellt samvetets gudsrelation (s. 129). Mycket snart fylls dock dessa begrepp med ett nytt innehåll, som redan påfallande skiljer sig från den medeltida teologien. »Syntheresis» övergår till att bli uttryck för syndarens ropande längtan efter Gud, vilken ger upphov till skuldmedvetandets oro, men som icke kan frambringa rätt gudsförhållande (s. 115). »Conscientia» uppfattas såsom orten för de starkaste affekterna

och deras yttringar. Redan i den första psalmföreläsningen jämföras såväl »cor» som »anima» med »conscientia», varvid i synnerhet likställandet av »anima» med »conscientia» är något för Luther utmärkande.

I samband med den förändring i Luthers antropologi, som ägde rum under åren 1516—1517, försvinner begreppet »syntheresis» helt ur hans språkbruk. Den av Köstlin och Pinomaa företrädade uppfattningen att Luther prisgav detta begrepp därför att han uppfattade det såsom pelagianskt och antipaulinskt, avvisas av Hirsch såsom ett missförstånd. Den egentliga grunden till hans avståndstagande är enligt förf. att söka däri att detta ord, som icke kan härledas vare sig ur den ursprungliga grekiskan eller ur latinet, icke återfinnes i bibeln eller Nya Testamentet. Luther tar avstånd endast från begreppet såsom sådant, icke från det sakförhållande, som det ville beteckna. »Seit 1516 spricht Luther vom spiritus hominis, wo er früher von Syntheresis gesprochen hätte» (s. 121).

I och med Romarbrevsföreläsningen blir samvetet för Luther slutgiltigt ett religiöst begrepp, i det att »conscientia» och »coram deo» sammanfaller. I och med att samvetet bestämmes såsom förnimmandet och uthärdandet av Gud framstår också med all tydlighet lagens och evangeliets relation till detta samvete såsom den ort, där Gud möter människan. Att stå under lagen och att vara fången i synd och skuld är för samvetet en och samma sak. Men människan kan också gentemot det anklagande samvetet ropa till Gud och så genom nåd nå fram till erfarenheten av samvetets frihet. Enligt Hirsch förlorar därmed för Luther samvetet i sista hand sin karaktär av måttstock och norm. Det regeras av en Herre, som är större än vårt samvete (s. 161). Dock behåller för Luther det av tron regerade samvetet sin normativa innebörd, när det gäller förhållandet till medmänniskorna. Det är den instans, som »sich urteilend, weisend, richtend auf unser Tun und Lassen im Leben mit den andern bezieht» (s. 165). I denna mening kan Luther säga, att det är synd att handla emot sitt samvete. Därmed har Luther på gudsförhållandet återfört också det samvete, som utgör rättesnöre för den privata livsföringen och vägvisare för utgestaltandet av det offentliga livet.

I framställningens tredje och sista avsnitt behandlar Hirsch »Luthers Beziehung auf das Gewissen in seinem Kampf mit der Papstkirche» (s. 172—220). Här gäller det förhållandet mellan samvete och sanning. Dessa båda storheter står enligt Luther i en levande inre relation till varandra, vilken uteslutande tar sig uttryck i upplevelsen av att man blir överbevisad och övertygad i sitt inre. Vad man en gång upplevt och erfarit såsom sanning får man ej uppgiva ens om man för dess skull måste

lida fiendeskap och förföljelse. För evangeliets sannings skull avvisar Luther det medeltida bindandet av samvetet vid de kyrkliga instansernas auktoritet. Under kampen med påvedömet och dess företrädare blir det tydligt, att »für Luther das Gewissen sowohl als Quell alles menschlichen Wahrheitssuchens, wie der Ort aller vom Menschen empfangenen Wahrheitsgewissheit ist» (s. 179). Även begreppen »veritas» och »conscientia» kan alltså enligt Luther jämföras.

Därigenom att Luther slår fast, att endast den heliga Skrift är en för samvetet förpliktande sanningsinstans, ställs för första gången i den västländska kristenheten Skrift och kyrka emot varandra (s. 193). Emot denna norm kan och måste den empiriska kyrkan mätas och dess äkthet prövas. Med rätta betonar dock Hirsch vid sin behandling av Luthers syn på Skriften, att denna i dag ej längre kan utan vidare reproduceras, då vi ej som han lever i en tid, präglad av en obruten kristen tanketradition. Vi kan inte komma ifrån de insikter som den vetenskapliga skriftutläggningen gett oss.

Efter denna i glänsande form skrivna och med rika belägg försedda framställning, som vittnar om en sällsynt förtrogenhet med källmaterialet, verkar de teser, som Hirsch uppställer på bokens tre sista sidor något överraskande. Han påstår här — dock utan att anföra något belägg för sitt påstående — att Luther medgett samvetet också rätten till kritik »wider die Schrift und wider den christlichen Glauben» samt att detta haft till följd »dass die europäische Menschheit, die für ein gesundes Gesamt-leben nötige allgemein geltende ethische und religiöse Grundlage des Daseins jenseits der christlichen Religion suchen musste» (s. 218). Om denna tes kan man ej säga annat än att den strider emot Hirschs egen tidigare framställning, enligt vilken tron är identisk med det goda samvetet (s. 165). För den mogne Luther är samvetet alltid bundet vid Gud och tron är aldrig något annat än den rättfärdiggörande tron, som griper efter Guds nåd. Det är alltså icke möjligt att hos Luther spela ut samvete och tro emot varandra, något som icke minst framgår av Luthers kamp emot svärmarna. Den nyprotestantiska innebörden i begreppet »samvetsfrihet», nämligen det sig själv normerande samvetets obundna autonomi, kan väl åberopa sig på upplysningens idéer, men icke på Luther. Lika litet övertygande verkar försöket att förklara det från kristendomen lösta samhällslivet, alltså den moderna sekulariseringen och vår tids pseudo-religiösa ideologier, som legitima arvtagare till reformationen. Även om Hirsch gäller, att han slutligen resignerande måste fastslå, att vår tids »Rationalismus» och »Biologismus» — den senare hade väl 1941 i Tysk-

land också en bestämd politisk anstrykning — icke kan förenas med Luthers teologi och hans skriftprincip (s. 220).

Andra bandet av dessa »Lutherstudien» består av en rad uppsatser, som författats mellan åren 1918 och 1940 och som med undantag för en kortare uppsats om ordföljdsprinciperna i Luthers bibelöversättning redan tidigare publicerats i annat sammanhang. Då en rad av dessa smärre publikationer är omöjliga att komma över och de i skilda vetenskapliga tidskrifter offentliggjorda uppsatserna i dag är ganska svåråtkomliga, måste man vara tacksam för detta nytryck, som därtill på vissa punkter försetts med kompletteringar och rättelser.

Detta bands första del har ägnats Luthers lära och personlighet. Först möter den betydande uppsatsen »Initium theologiae Lutheri», som haft den största betydelse för Luther-forskningen på tjugutalet och som än i dag gäller som oöverträffad. Därpå följer uppsatser om »Schwenckfeld und Luther», »Luthers Berufung», »Luther 1517—1521», »Das Wörtlein, das den Teufel fällen kann» och »Luther über die oratio mentalis».

Andra delen sysslar med de följdföreteelser, som reformationen och Luthers teologi utlöst i den följande tyska idéhistorien. Här uppvisar Hirsch under noggrann analys Luthers inflytande på den tyska idealismen, Kant, Fichte och Hegel. Intressant är också undersökningen av förhållandet mellan Luther och Nietzsche.

Den tredje delen innehåller slutligen en sammanställning av specialstudier till Luthers bibelöversättning, vilka ger en bild av hans översättningsmetod och förmedlar ett starkt intryck av reformatorns översättningskonst och språkliga skaparförmåga.

Efter avslutad läsning är man tacksam emot författaren för att han offentliggjort dessa två band, även om man på vissa punkter är oenig med honom i den teologiska bedömningen. För forskaren värdefull är också den 81 nr upptagande förteckning över samtliga av Hirsch publicerade större eller smärre publikationer (även recensioner o. likn.) till Luthers teologi, som återfinnes i band I.

GOTTFRIED HORNIG.

EN NY KOMMENTAR TILL GAMLA TESTAMENTET

En av den tyska exegetikens största insatser har varit kommentarförfattandet. Under det senaste halvseket, om man bara håller sig till den tiden, har inte mindre än sex omfattande kommentarer till Gamla testa-

mentet utgivits från skilda tyska förlag. De äldre bland oss tänker fortfarande med tacksamhet på det omkring sekelskiftet av J. C. B. Mohrs förlag i Tübingen utgivna, av Karl Marti redigerade Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament. Ungefär samtidigt utgav Vandenhoeck & Ruprecht i Göttingen den vid universitetsstudiet mycket använda Nowacks Handkommentar zum A. T. Den innehöll bl. a. Gunkels klassiska kommentarer till Genesis och Psaltaren. Av en något annan typ var det av H. Gunkel m. fl. utgivna verket Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, likaledes utkommet på sistnämnda förlag. Det vände sig, trots sin strikt vetenskapliga karaktär, till en bredare allmänhet och har med sin nytestamentliga fortsättning, utgiven av Joh. Weiss m. fl., betytt mycket för att göra Bibelns innehåll tillgängligt för en stor läsekrets med moderna frågeställningar. En motsvarighet till Nowacks kommentar utgav Deicherts förlag i Leipzig under redaktion av Ernst Sellin, och en ny »Marti» var Otto Eissfeldts Handbuch zum A. T. med många medarbetare och alltjämt under utgivande (hos J. C. B. Mohr). Om man så vill, kan man säga att Vandenhoeck & Ruprechts Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, ersätter Das Alte Testament in Auswahl, dock återspeglade en nyare bibelsyn, som tar mer hänsyn till kyrklig tro och förkunnelse än det nyssnämnda starkt religionshistoriskt och religionspsykologiskt orienterade verket.

Nu annonseras från ett förut icke engagerat förlag: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kreis Moers, ett nytt stort kommentarverk med titeln Biblischer Kommentar. Ett prospekt för den gammaltestamentliga delen har nyligen offentliggjorts. En av de mest inflytelserika gammaltestamentliga exegeterna i Tyskland för närvarande, prof. Martin Noth i Bonn, står för redaktionen. Kommentaren avser att ge en på historisk-kritisk grundval vilande utförlig saklig utläggning av texten, dock med sikte på det inre sambandet mellan G. T. och N. T.

Ett första häfte har anmälaren fått i sina händer, innehållande början till en utläggning av profeten Hesekiel, författad av prof. W. Zimmerli. Efter översättningen av ett sakligt samhörigt stycke kommer en ytterst detaljerad textkritisk och språklig analys av den hebreiska texten med flitigt hänsynstagande till texten i de gamla översättningarna. Därpå följer själva utläggningen, starkt resonerande och med tillvaratagande av alla synpunkter som gäller för nutida bibelvetenskap. Anmälaren har särskilt fäst sig vid de omfattande hänvisningarna till den lärda litteraturen. Om det beräknade omfånget kan man få en föreställning, om man observerar

att behandlingen av stycket 1:1—3:7 omfattar icke mindre än åttio sidor.

Verket beräknas utkomma i 116 häften, vart och ett om fem tryckark, och avses bli färdigt under loppet av 1965. Närmast kommer, jämte Zimmerlis Hesekiel, Hosea av H. W. Wolff, Klagovisorerna av H. J. Kraus och Domarboken av K. Galling. Det är en glädje att konstatera att även en svensk, prof. G. Gerleman, är anlitad, nämligen för Krönikeböckerna. Subskriptionspriset för varje häfte är DM 5:85.

Vi får säkerligen anledning att, i den mån nya delar ser dagen, återkomma till detta verk.

JOH. LINDBLOM.

C. A. PIERCE: *Conscience in the New Testament (Studies in Biblical Theology No 15)*. London 1955. 151 sid. Pris 8/6 sh.

Begreppet »samvete» har mången gång använts på ett oklart och förvirrande sätt. Ej sällan har det appellerats till samvetets domstol såsom en avgörande instans i moralfrågor utan att man närmare gjort klart för sig, vad som egentligen rymmes i ordet ifråga. Det är därför tacknämligt, att C. A. Pierce (M. A., B. D., Chaplain of Magdalene College, Cambridge) påtagit sig uppgiften att undersöka, vilken användning och innebörd nämnda begrepp har i Nya testamentet.

De allra flesta nytestamentliga huvudbegrepp har sina rötter i Gamla testamentet och i judendomen. Detta är emellertid icke fallet med *syneidesis*. Denna term möter blott en gång i de kanoniska skrifterna i Septuaginta (Pred. 10: 20), och ordet tycks icke kunna återföras på något speciellt hebreiskt grundbegrepp — det är intressant att iakttaga, hur översättare av Nya testamentet till hebreiska vid återgivande av *syneidesis* måste använda sig av skiftande uttryckssätt. Pierce finner, att begreppet ifråga övertagits från den hellenistiska världen, och konstaterar tillika: »*Conscience* is one of the few important Greek words of the N. T. that have not had imported into them, through use by the LXX, a colouring from the Hebrew experience and outlook of the O. T.» (s. 60).

Om »samvete» sålunda är ett genuint grekiskt begrepp, kunde det ligga nära till hands att i första hand tänka på stoiskt hemvist. Flera forskare har också på ett eller annat sätt förknippat *syneidesis* spec. med denna riktning (t. ex. Sanday, Headlam, Dodd, Moffatt). Pierce finner detta icke vara riktigt (det första kap. i hans bok bär rubriken: »The fallacy of

Stoic origin»!). Dels spelade nämligen icke *syneidesis* någon framträdande roll inom stoicismen (däremot användes *conscientia* flitigt av de latin-språkiga stoikerna, men *syneidesis* och *conscientia* täcka icke varandra, s. 117 f.), dels möter den ordgrupp, till vilken *syneidesis* hör, gång på gång i grekisk skrift flera århundraden både före och efter Kristus. Den uppträder därvid hos alla slags författare: filosofer och poeter, historiker och läkare, talare, lärda kritiker och privata korrespondenter (s. 16 f.). När begreppet ifråga upptogs av de första kristna, var det ej en specifik filosofterm, som införlivades med det urkristna språket, utan ett begrepp, som mannen på gatan var väl förtrogen med. Ordets allmänna innebörd i urkristendomens samtid ligger följaktligen till grund för dess användning i Nya testamentet.

Vilken uppfattning av »samvetet» förelåg då i urkristendomens omvärld? Förf. anger detta i tre avseenden, i det han karakteriserar samvetets »nature», dess »reference» och dess »function». Till sitt väsen är samvetet ett element i den mänskliga naturen såsom involverad i ett ordnat universum. Det hänger samman med *ananke*, den bestämda ordningen i ting. Det sättes också i förbindelse med Gud (eller gudarna) såsom ordnare av universum (s. 40 f.). Vad beträffar dess »reference» finner förf., att samvetet hänför sig till den enskilda människans egna handlingar (ej andras!) och alltid till handlingar, som ligger i det förflutna (eller åtminstone i avgörande grad påbörjats i det förflutna) (s. 43 f.). Till sin »function» har samvetet alltid att göra med smärta, en smärta, som förnimmes, när människan överträder »the moral limits of his nature» (s. 54).

Paulus, som enligt förf. inför *syneidesis*-begreppet i kristet språk, accepterar samvetet som en universell erfarenhet bland människor och erkänner dess (begränsade) giltighet (s. 113). Han behandlar det sålunda icke såsom en del av den gudomliga uppenbarelsen. Förf. finner emellertid, att »samvetet» i Nya testamentet får sin spec. karaktär av den bibliska skapelse-synen. Gud är den som skapat världen och tilldelat varje element däri dess natur, plats och funktion. För varje ting i skapelsen är satt gränser, som måste respekteras, om inte den gudomliga ordningen skall göras om intet och vändas i kaos. *Guds vrede* drabbar de element i tillvaron, som överträder de gränser, som av Skaparen utstakats för deras existens: överträdelse av den gudomliga ordningen i skapelsen medför lidande och smärta, kanske död. Detta gäller också människan såsom en del av skapelsen — förf. exemplifierar detta förhållande bl. a. genom att påpeka, att en människa ju inte kan leva under vatten. På det inre livets område har samvetet här sin plats: »Conscience in the New Testament . . . is the

painful reaction of man's nature, as morally responsible, against infringements of its created limits — past, present by virtue of initiation in the past, habitual or characteristic by virtue of frequent past infringements» (s. 108). Nu är emellertid »människans natur såsom moraliskt ansvarig» en komplicerad företeelse. Däri ingår förnuftsmässiga, vanemässiga och andra element, och detta innebär en potentiell felkälla med avseende på samvetets reaktioner. Samvetet kan påverkas av bristfällig upplysning, av miljö och vana. Att samvetet icke reagerar efter en utförd handling kan t. ex. bero på att det genom vana avtrubbats. Som moralisk vägvisare är samvetet under alla omständigheter ofullkomligt, så till vida som det till sin karaktär är negativt. Att samvetsreaktion uteblir kan aldrig betyda, att ett givet handlande varit mera än »icke felaktigt», d. v. s. det kan aldrig betyda, att handlandet ifråga varit rätt och riktigt ens i den meningen, att det under givna betingelser varit det enda möjliga eller det bästa möjliga (s. 109). »Väl vet jag ingenting med mig (σύνουδα), men därigenom är jag icke rättfärdigad», säger Paulus (1 Kor. 4: 4).

Förf. konstaterar som nämnt, att *syneidesis* i urkristendomens omvärld generellt sett har tillbakablickande och dömande karaktär. Ej sällan har det emellertid gjorts gällande, att ordet hos Paulus fått en vidgad funktion (t. ex. G. Rudberg i »Studier och tankar tillägnade J. A. Eklund», 1933, s. 172). Pierce kommer dock till det resultatet, att *syneidesis* också i Nya testamentet på det hela taget bibehåller sin ovannämnda ursprungliga betydelse (s. 111; ev. undantag behandlas ibid. n. 1). Detta kan i så fall få betydelse för tolkningen av vissa nytestamentliga ställen, t. ex. Rom. 2: 15. Där gäller frågan bl. a. om μεταξὺ ἀλλήλων hänför sig till hedningarna eller »tankarna» själva. De flesta forskare torde vara benägna att föredraga den senare möjligheten. I så fall blir emellertid förhållandet mellan ἡ συνείδησις och οἱ λογισμοί ett problem. Är, såsom det hävdats, vad som säges om »tankarna» blott en närmare förklaring till *syneidesis*? Eller är, såsom det gjorts gällande, *syneidesis* den domare, som står mitt emellan de anklagande och försvarande »tankarna»? Om *syneidesis* i Nya testamentet har nyssnämnda tillbakablickande och dömande karaktär, kan förhållandet mellan ἡ συνείδησις och οἱ λογισμοί måhända vara det, att *syneidesis* efteråt reagerar på ett som moraliskt klandervärt uppfattat, redan utfört handlande, medan i »tankarnas» ömsesidiga växelspel av anklagelse och försvar moraliska överväganden kommer till uttryck, som främst är av framåtriktad natur. Till en sådan användning av λογισμός jfr 4 Mack. (från årtiondena närmast f. el. närmast e. Kr.), t. ex. 4 Mack. 1: 15, där det på frågan, vad λογισμός är, svaras: λογισμός

μὲν δὴ τοίνυν ἐστὶν νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν σοφίας βίον. — Själv konfronterar förf. den ovannämnda synen på samvetet såsom en negativt tillbakablickande faktor med en i modern tid vanlig inställning, där samvetet tilldelas den positiva rollen av auktoritativ vägvisare i moraliska och andliga frågor. »Handla enligt ditt samvete!» är en icke ovanlig rekommendation. Därvid användes enligt förf. begreppet »samvete» i en diffus betydelse, där i själva verket rationella («I have decided», «I think it is right», «I think I ought»), emotionella («I want to do this», «I feel like doing this») eller vanemässiga («I am by environment and habit so conditioned that this is the natural, instinctive, and, therefore, least troublesome action for me to take») element spela huvudrollen (s. 125). Via ett diffust samvetsbegrepp kan så rationella, emotionella o. a. faktorer komma att upphöjas till nästan okränkbara moraliska vägvisare. Denna förf:s analys är värdefull. Kanske kunde det dock härvid ha klarare framhållits, att samvetet, även om det principiellt hänför sig till det förgångna, kan få stor betydelse för det framtida handlandet genom att ev. samvetsreaktioner kan anteciperas (t. ex. Rom. 13: 5).

Pierce's bok innebär ett intressant och aktningsvärt försök att med nytestamentlig utgångspunkt komma till rätta med samvetets problem. Samvetet har beröringspunkter med många sidor av människolivet. Förf. tangerar också i sin framställning flera viktiga spörsmål, t. ex. frågan om förhållandet mellan den enskilde och staten. Han anser det också möjligt att med det nytestamentliga *syneidesis*-begreppet som utgångspunkt bringa nytt ljus över det svårtolkade uttrycket »synd till döds» — en synpunkt, som det varit intressant att få närmare utvecklade.

EVALD LÖVESTAM.

GOODING, D. W.: *Recensions of the Septuagint Pentateuch. London 1955, 24 s.*

I detta häfte ger författaren en resumé av de resultat han nått i sin opublicerade dissertation om Septuaginta-översättningen av Deuteronomium. Hans forskningar kastar ljus även över de övriga böckerna av Pentateuken. På grund härav är häftets innehåll mycket mera givande än vad man kunde föreställa sig i anseende till broschyrens ringa omfång.

På ett visst sätt beträder författaren nya banor. Då man tidigare för det mesta gjort blott statistiska jämförelser mellan vissa handskrifter och handskriftsgrupper, korrigerar G. tidigare resultat genom att gruppera

varianterna på grund av deras karaktär. Detta gäller framför allt relationen mellan den förhexaplariska handskriften 963 och A och B i de olika böckerna. Även parallellställets inverkan på texten behandlar G. på ett nytt sätt. Enligt hans förmenande är de till denna grupp hörande förändringarna för det mesta sena inomgrekiska företeelser, och i följd av detta oväsentliga.

Till ett mycket intressant resultat kommer G. även då han jämför med varandra de olika tilläggen, som är överensstämmande med den massoretiska texten. Han skiljer mellan två grupper av sådana tillägg. Den ena bildar de hexaplariska tilläggen, den andra är en förorigenistisk grupp, som enligt all sannolikhet även varit framme i de av Origenes använda texterna. De härleder sig alltså från en äldre recension.

Även i fråga om den s. k. lukianska gruppen i Pentateuken kommer G. med intressanta iakttagelser. Ätminstone inom Pentateuken synes de atticistiska formerna i denna grupp härröra från de senare grekiska översättningarna. Detsamma är förhållandet med många andra läsarter i den lukianska gruppen. En öppen fråga är, huruvida detta gäller även andra böcker i Gamla Testamentet, där gruppen i fråga framträder tydligare än i Pentateuken.

Den texthistoriska grundsynen G. företräder hör till den Rahlfska linjen. Detta förorsakar några anmärkningar. Det är knappast möjligt att utan vidare förkasta alla Kahles motiveringar. I synnerhet gäller detta tolkningen av Aristeas-brevets betydelse. Å andra sidan känner vi numera recensioner, som på den förkristna tiden gjorts enligt den hebreiska texten. Detta förnekas ju inte heller av de ivrigaste försvararna av den Rahlfska grundsynen, och även G. tar detta faktum — såsom redan framgått — på allvar. Men detta faktum bevisar, att redan mycket tidigt den grekiska texten jämförts med den hebreiska och även korrigerats enligt denna. Även hela Septuaginta-översättningen har uppstått under en lång tidsperiod. De förkristna recensionerna och tiden för Aristeas-brevets uppkomst måste föra oss mycket nära den tid, då de sista översättningarna gjordes. Även under den långa tid då översättningsarbetet pågick måste man åtminstone i vissa kretsar ha begagnat den hebreiska texten bredvid den grekiska. Detta har knappast lämnat den redan färdiga delen av översättningen oberörd. Det är desto mera sannolikt, då man saknar grund för förutsättningen av en enhetlig alexandrinsk hebreisk tradition. Man kan knappast förutsätta någon varaktig enhetlighet av den gamla Septuaginta-texten, fastän man inte skulle utgå från möjligheten av flera självständiga översättningar. I alla fall måste man tala om »den ursprung-

liga texten» blott i mycket relativ bemärkelse. Och även då man tror sig kunna konstatera varifrån vissa varianter härleder sig, är det möjligt, att de framkommit redan mycket tidigare i andra, tillsvidare okända texter.

Det är sant att de kända textvarianterna icke absolut förutsätter att vi är tvungna att söka förklaringsgrunder utanför den kända texthistorien. Men det är ytterst tvivelaktigt, huruvida vi genom att icke söka dylika förklaringsgrunder gör rättvisa åt de mycket komplicerade texthistoriska problemen. Man måste erkänna, att t. ex. de nya Septuaginta-fynden i närheten av Döda havet kan fogas in i den rätliniga texthistoriska uppfattningen, men den visar i alla fall, huru stora luckor det finns i den kända traditionen, och även, hur de senare grekiska översättningarna är mycket stadigare baserade på en äldre text, än man hittills kunnat förut-sätta. Varifrån alla de bevarade varianterna härleder sig, kan knappast klarläggas. Oberoende av detta är naturligtvis en av de viktigaste uppgif-terna för forskningen att inom möjlighetens gränser utreda den kända tex-tens historia. I detta hänseende har G:s arbete mycket viktigt att säga. Men man måste i högre grad, än vad han i synnerhet i början av sitt verk gör, lämna rum för andra förklaringsmöjligheter.

I. SOISALON-SOININEN.

EMMANUEL AMAND DE MENDIETA: *Le Mont-Athos, la presqu'île des caloyers. IX + 388 sid., 1 karta. Desclée de Brouwer, Bruges 1955.*

Litteraturen om den sällsamma Athos-halvön uppe i Nordostgrekland, den i mycket autonoma munkrepubliken, landet utan kvinnor och barn, är översvallande rik. På de stora kulturspråken utkomma praktiskt taget varje år Athos-skildringar, numera ofta med utsökta fotografier (såsom t. ex. Karl Eller, *Der heilige Berg Athos*, München 1954). Gemensamt för de flesta av dessa böcker är, att de betrakta den enastående företeelse Athos utgör huvudsakligen ur turistisk aspekt, beundra det pittoreska, landskapets skönhet etc. Relativt få äro å andra sidan de författare, som verkligen försöka förstå Athos utifrån dess historiska och folkpsykologiska förutsättningar, som vilja se det hela på ett objektivt, fenomenologiskt sätt. Den som, liksom undertecknad, haft den oskattbara förmånen att vid ett par besök lära känna denna märkliga medeltida värld förstår mer än väl de nästan övermänskliga svårigheter som en full objektivitet här er-bjuder. Också uppvisar litteraturen hela skalan från t. ex. österrikaren Franz Spundas okritiska entusiasm (*Der heilige Berg Athos. Land-*

schaft und Legende, Leipzig 1928) till greken Themistokles Kornaros' hatfulla pamflett ("Αγιον Όρος. Οι άγιοι χωρις μάσκα, Athen 1933).

Författaren till det arbete, som här skall presenteras, har på ett beundransvärt sätt lyckats hålla den rätta linjen mellan de nämnda ytterligheterna. Han säger i sitt förord: »Mon point de vue est essentiellement psychologique, humain et phénoménologique.» Dr. Emmanuel Amand de Mendieta, belgisk patristiker — samtidens främste Basilius-kännare — vistades på Athos i augusti och september 1949 för handskriftsforskningar. Han förde därvid noggrann dagbok och planerade redan då den nu föreliggande boken. Det långa dröjsmålet med publiceringen har uppstått mycket mot författarens vilja av skäl som jag här ej kan gå in på.

Men han har förvisso icke nöjt sig med dessa i och för sig mycket givande anteckningar utan har givit oss en ytterst väldokumenterad skildring av det Heliga bergets öden från den i många stycken dunkla begynnelsen för drygt tusen år sedan fram till våra dagar. De flesta Athosböcker nämna väl något — om än i få rader — om halvöns historia, men i knappast något modernt verk sker det så utförligt och vederhäftigt som här. Hela första kapitlet (ss. 9—57) ägnas häråt. De två följande (ss. 58—106) med rubrikerna »La constitution juridique actuelle du Mont-Athos et son gouvernement central» och »Les monastères souverains et leurs dépendances» äro utomordentligt nyttiga för var och en som vill ha en sakkunnig orientering i dessa ganska invecklade frågor. Det är författarens stora förtjänst, att han helt bygger på dokumenten och historiska fakta.

Munkrepubliken består ju av de tjugo suveräna klostren, ett sakrosankt antal, som varken får ökas eller minskas. Men dessutom finnas en hel rad — oftast smärre — boplatser för munkar av olika typer, från stora anläggningar av fullständig klosterkaraktär till eremiternas torftiga hyddor. Dessa förhållanden utredas med den största noggrannhet. Skulle man rikta någon anmärkning mot den historiska delen av boken, blir det, att framställningen tynges av en viss omständlighet, att upprepningar ej saknas och att de bibliografiska hänvisningarna på sina ställen äro nästan väl överflödande. Men skildringen av författarens egna upplevelser präglas av en frisk omedelbarhet, en fin och förstående presentation av de olika människotyper, som möter en i klostren. Ibland höjer den sig till verklig poesi, så t. ex. s. 139 ff. om Athos-landskapet. Slutkapitlet (»L'idée mystique et ascétique du caloyer athonite») har ett speciellt intresse. Det är ett, likaså synnerligen väldokumenterat, försök att analysera det ideal och

den livsform som är Athos-munkens. Mycket få Athos-böcker ha någon motsvarighet härtill.

Värdet hos Dr. Amand de Mendietas bok förhöjes i hög grad av den märkliga bibliografiska avdelningen (ss. 360—385). Det är utan jämförelse den mest fullständiga Athos-bibliografi som existerar. Närmare 250 arbeten — däribland många svåråtkomliga och föga kända — icke endast omnämnas, de flesta bli också föremål för en kort presentation. Enbart denna imponerande bibliografi ger, enligt min åsikt, boken dess existensberättigande. Men därtill kommer, att den — med nyss nämnda föga betydande reservationer — ger en vederhäftig, personlig, ofta roande och alltid stimulerande skildring av det Heliga bergets historia och nuvarande ställning. Dr. Amand de Mendietas bok kan helhjärtat rekommenderas till var och en som under god ledning vill lära känna den unika företeelse som heter Athos.

STIG Y. RUDBERG.

JOHN MACQUARRIE: *An Existentialist Theology, A Comparison of Heidegger and Bultmann*. London, SCM Press, 1955.

Arbetet är skrivet av en Glasgowteolog och utgör den första avhandlingen i en nystartad skriftserie benämnd The Library of Philosophy and Theology. En allmän inledning till skriftserien har skrivits av R. Gregor Smith. Han framhåller att 1800-talets teologi karakteriserades av en förning av idealistisk filosofi och teologi, men att situationen nu blivit helt förändrad. Smith hänvisar till den ström av »positiv, empirisk dogmatisk teologi», som kommit från Schewiz, samt till det »i synnerhet i Storbritannien» radikalt förändrade filosofiska läget. Teologien lever »i en efterliberal, efteridealistisk, atomisk tidsålder». Skriftserien vill vara en mötesplats för teologer och filosofer — i övrigt uppställs intet program.

Macquarrie företar i sin bok en ingående undersökning av Bultmanns förhållande till Heideggers filosofi. En första del analyserar »existensen som inautentisk och fallen», en andra del »det kristna livet såsom autentisk existens». Författaren löser sin uppgift så, att han beträffande de olika frågorna först redogör för Heideggers ståndpunkt, som han framlägger på ett synnerligen klart och lättfattligt sätt. Därefter fastställs i vad mån Bultmann anknuter till den existentialistiska filosofien, i vad mån han avviker från denna, i vad mån filosofien varit honom till hjälp i hans strävan att åstadkomma kontakt mellan kerymat och nutidsmänniskan samt

slutligen i vilken mån filosofien varit till förfång för framställningen av kerygmats innebörd. I slutet av sin bok understryker emellertid Macquarrie att detta tillvägagångssätt egentligen borde kompletteras med ett annat: man borde också gå den motsatta vägen och undersöka vilket inflytande teologien och det bibliska tänkandet haft på den existentiella filosofien.

På det hela taget är Macquarrie jämförelsevis positivt inställd till den existentialistiska filosofien och dess teologiska möjligheter samt därmed också till Bultmanns teologi. Barths värdefulla bidrag till »en kristen teologi» låg i hans hänvisning till kerygmat. Men risken var att en dylik kerymatisk teologi förlorade kontakten med människans aktuella situation. Den existentialistiska filosofien bidrar till att skapa sådan kontakt. »I princip» har Bultmann passerat både Barthianismen och den liberala modernismen, men den senare utövar, sakligt sett, ett betydande inflytande. Tron är enligt Bultmann människans svar till kerygmat. Tron står därmed såsom förmedlare mellan kerygmat och teologien. Det som kan bli föremål för teologiens deskriptiva fixering är då den mänskliga existensen, så som denna förstår sig själv i tron. Macquarrie finner att denna syn på teologien i viss mån är attraktiv: Den existentialistiska analysen av »the self in faith» ger teologien en aktualitet, som den knappast på annat sätt skulle kunna få.

Samtidigt utsättes emellertid teologien för stora faror: teologien hotar att bli uppslukad av den existentialistiska filosofien och att bli en slags det tjugonde århundradets gnosis. Den kristna existensen synes kunna beskrivas existentialistiskt utan referens till Kristi kors och uppståndelse. På en sådan invändning skulle dock Bultmann, heter det, kunna svara att detta inte kan hända, alldenstund den kristna existensen möjliggöres endast genom kerygmat om Guds mäktiga gärningar i Kristus. Hårtill säger Macquarrie att Bultmann, så snart detta hävdas, avvikit från den rena existentialistiska och radikala »avmytologiseringen». Han har, för att tala med Tillich, vägrat att följa sina egna idéer ända till »the bitter end». Macquarries slutsats blir att Bultmann visserligen förtjänar allt erkännande för sitt betonande av det »existentiella» elementet, men att det samtidigt måste finnas utrymme för det »transcendenta» element, som inte kan översättas existentiellt. »Myten» är visserligen inadekvat, när det gäller att uttrycka vår kunskap om Gud, men ingen annan utväg står till buds. Det är bättre att se på ett dunkelt sätt såsom i en spegel än att inte se alls. För övrigt har också nutiden — även Heideggers filosofi — sina »myter». Bultmann överbetonar enligt Macquarrie den intellektuella svå-

righeten i myten. Den verkliga stötestenen ligger inte på det intellektuella planet — den är: the surrender of self-sufficiency and the acceptance of the cross.

GUSTAF AULÉN.

C. F. VON WEIZSÄCKER: *Mennesket, Historien og Universet*. 167 sid. *Forlaget Land og Kirke, Oslo 1955*.

JOHAN B. HYGEN: *Albert Schweitzers tankar om kulturen*. 119 sid. *Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm/Eksjö 1954*.

Sedan gammalt har man brukat skilja mellan filosofi och fackvetenskap. Filosofiens uppgift har varit det allmänna, de genomgående principerna för kunskapen och verkligheten, medan fackvetenskaperna har gjort skilda områden till föremål för studium. Filosofien har svarat för helhetssynen, för delarnas ställning och inbördes förhållande. Fackvetenskaperna har var och en ägnat sig åt sitt särskilda område av verkligheten. Så har det varit, och så är det alltjämt, särskilt i katolska länder, där den aristoteliskt-thomistiska traditionen härskar. På andra håll har däremot, i synnerhet under de senaste hundra åren, en fortgående specialisering gjort sig gällande. Vad filosofien i Norden beträffar, karakteriseras den för närvarande av att företrädarna för den dominerande riktningen vid akademierna försöker vara minst lika fackvetenskapliga som fackvetenskapsmännen. Representanterna för skilda discipliner — filosofien inräknad — gräver sig allt djupare ner i sina fåror och förlorar allt mer kontakten med varandra, och den samlande helhetssynen går förlorad.

Det finns emellertid en stigande opposition mot isoleringen. Tecken därpå är de ovan nämnda skrifterna. I övrigt mycket olika har de den egenskapen gemensam, att de går tillbaka på föreläsningar, som hållits för studenter från samtliga fakulteter vid ett universitet, ehuru inte av filosofiprofessorer. När filosoferna har svikit, har andra trätt fram för att åtminstone ge en antydning om en samlande helhetssyn.

von Weizsäcker är en känd atomfysiker med stort anseende. I den föreliggande skriften — ursprungligen *Die Geschichte der Natur*, 1948 — framträder han som en mycket intelligent man, vilken inte bara ger en initierad och för lekmannen lättfattlig framställning av den moderna fysikens världsbild, utan även suveränt vandrar över fakultetsgränserna och med förståelse och insikt yttrar sig om centrala frågor på skilda områden, från det naturvetenskapliga till det teologiska. Utan att som en

filosof i traditionell mening framlägga en genomtänkt systematisk verklighetsteori, finner han samband och påvisar väsentliga sammanhang, där många blott ser splittring och motsatsförhållanden.

Skriften om Schweitzer, en översättning från ett norskt original, ger en sammanfattande och god uppfattning av dennes kulturfilosofi. Också den som skattar Schweitzer högre som personlighet och musiker än som tänkare, och som finner hans lära om »vördnaden för livet» urvattnad och tämligen intetsägande, läser inte utan behållning den välskrivna framställningen.

SVEN EDVARD RODHE.

HELGE BRATTGÅRD: *Bibeln och människan i Magnus Friedrich Roos' teologi. En systematisk studie i württembergpietism. Studia theologica lundensia 10. Akad. avhandling. 403 sid. C W K Gleerup, Lund 1955. Pris kr. 15:—.*

Att den första vetenskapliga avhandlingen om Magnus Friedrich Roos och hans teologiska ståndpunkt sett dagen i Sverige och skrivits av en svensk teolog utgör ett nytt exempel på de rika teologiska förbindelser, som sedan gammalt rått mellan Württembergs lutherska kyrka och Sverige. Den i Tyskland relativt okände prelaten Roos (1727—1803) har f. ö. synbarligen utövat ett långvarigare och vidsträcktare inflytande här än i sitt hemland. Hans grundliga och minutiöst genomtänkta bibelutläggningar i »Christliches Hausbuch» ha t. ex. för talrika präster och lekmän i vårt land skänkt en daglig undervisning i bibelkunskap och kristen visdom. Roos har inom de vida kretsar, som känt och använt hans skrifter, blivit icke blott en känd uppbyggelseförfattare utan också en läromästare i teologi.

Nu har Helge Brattgård i en omfattande systematisk studie med stöd av hela Roos' författarskap — den uttömmande bibliografien omfattar ett 60-tal tryckta skrifter, vartill komma en del av förf. uppspårade handskrifter — sökt ge en bild av hans teologiska ståndpunkt. Ganska stort utrymme ägnas württembergpietismen i dess tidigare skeden, framför allt Bengels teologi. Detta är i överensstämmelse med avhandlingens syfte: att insätta Roos' teologi i dess historiska sammanhang och undersöka dess beroende av samtida tidsströmningar. Till den systematiska analysen hör också att förf. genomgående jämför Roos' åskådning med äldre luthersk

tradition och, där det befinnes påkallat, söker kritiskt belysa hans tankegångar utifrån nutida exegetiska synpunkter.

En bok sådan som denna blir med nödvändighet också en bok om pietismens problem överhuvud, och den utgör ett viktigt bidrag till den omfattande diskussionen om hur denna strömning skall bedömas i dess relation till föregående och samtida riktningar.

I ett inledande avsnitt refereras några av de synpunkter som framförts av olika forskare, alltifrån Karl Holl fram till Karl Barth och Emanuel Hirsch. Förf. påpekar, att somliga betraktat pietismen huvudsakligen som ett fullföljande av reformationen och ortodoxin, medan andra — och dit hör framför allt de båda sistnämnda auktorerna — mera betonat pietismens nära släktskap med upplysningen och betraktat dess åskådning som ett uttryck för den moderna tidens tänkesätt. Författarens egna forskning och hans analys av Roos' författarskap bekräfta framför allt de sist anförda synpunkternas berättigande.

Württembergpietismen är ju ingalunda någon typiskt pietistisk riktning utan representerar snarast en blandning av ortodoxi och pietism. Men den får, såsom förf. beträffande Roos utförligt visar, sin prägel därav, att den delvis försvarar den ortodoxa positionen utifrån pietistiska förutsättningar. Motståndaren, som man framför allt vänder sig emot, är den samtida upplysningsteologin i neologins och supranaturalismens gestalt. Förf. tar i stor utsträckning sin utgångspunkt i Roos' apologetiska författarskap. Det resultat han kommer till är, att Roos just på grund av de pietistiska tankegångar, som han självklart utgår ifrån, kommer att närma sig den åskådning han vill bekämpa (s. 28 f.). Eller, som det formuleras i en sammanfattning s. 328: »Roos söker försvara ortodoxin utifrån pietistiska förutsättningar på ett sådant sätt, att hans åskådning visar en tydlig tendens i riktning mot för upplysningsteologin karakteristiska tankebanor.»

I bibeluppfattning och antropologi, de båda huvudtemata, som boken behandlar, kommer detta beroende av det allmänna tidstänkandet till tydligt uttryck.

Roos' allmänna bibelsyn får sin prägel av hans opposition mot förnuftsreligionen. Först och främst vill han hävda uppenbarelsens nödvändighet och absoluta auktoritet. Vidare vänder han sig mot den ensidiga intellektualism, som möter i upplysningstänkandet. Studiet av den bibliska psykologin och bl. a. av Oetingers filosofi har lärt honom, att icke tänkandet utan helhetsuppfattningen av tillvaron, erfarenheten intager främsta platsen i kunskapslivet (s. 136 f.). Det viktigaste beviset för Bibelns sanning kommer därför att bli den erfarenhet hos den troende, som Roos jämför

med Andens vittnesbörd. Skriftauktoriteten betraktas ej, såsom i ortodoxin, utifrån sin objektiva sida utan framför allt som en inre, av människan själv erfaren auktoritet. I apologetiskt syfte inför Roos vidare en del resonemang om uppenbarelsens nödvändighet, vilka röja en viss upplysningsmässig tendens och vilka enligt förf. måste fördunkla skriftauktoritetens egentliga innebörd.

Den s. k. »bibliska realism», som brukar anges som typisk för württembergpietismen, får en mycket ingående och instruktiv behandling. Vad som avses med nämnda begrepp är en hos Bengel och Roos ofta förekommande föreställning om kroppsligt reala motsvarigheter till de himmelska storheter, som omtalas i Skriften (själva gudsbegreppet dock undantaget). Denna bibliska realism kan ledas tillbaka till Swedenborg och Böhme, men har fått sin klassiska form hos Bengel. En filosofisk utgestaltning av samma tankegång finns hos Oetinger. Det är tydligt, att denna »realism» hos württembergteologerna har sin udd riktad mot neologins tendens att förklara alla hithörande uttryckssätt som enbart symboler (ackommodationsteorin).

Förf. finner emellertid även i denna realism ett rationaliserande drag, en förenklad påtaglighet, som ej ger rättvisa åt den bibliska framställningen. Han menar, att hela problemet försvinner, om man blott fattar Bibeln såsom budskap i en given situation. Kanske äro dock vissa aspekter här förbisedda: man kunde t. ex. erinra om de uttalanden i Skriften, som förutsätta en kroppslighet av annat slag än den nuvarande materiella. Även i nutida bibelteologi talar man om en »Geistlichkeit». När det säges, att den württembergiska realismen skulle befinna sig »på samma linje som upplysningstidens abstraktionstänkande» synes det som om förf. drivit sin tes om överensstämmelsen mellan pietism och upplysning väl långt.

En annan punkt, där rec. skulle vilja sätta ett frågetecken, är framställningen s. 230 f. om skillnaden mellan Ordets och sakramentets verkan. Roos hänvisar till att den av tvivel anfäktade människan, som ej kan tillägna sig Ordet, likväl i nattvarden stundom kan erfara en vederkvickande kraft, vilket skulle vara bevis för att sakramentet vid sidan om löftesordets gåva också meddelar en särskild verkan. Detta antagande skulle enligt förf. bero på en intellektualistisk uppfattning av Ordet, vilken skulle erfordra en hänvisning till erfarenheten som komplement. Samtidigt framhålles emellertid, att Ordet enligt Roos verkligen förmedlar syndernas förlåtelse, liv och salighet. Det heter också på det anförda stället, att det i nattvarden endast är fråga om ett mottagande i tro utan skådande eller

vidrörande. »Hier hat nun nichts Raum als ein Glaube ohne Schauen» (Sechs Hauptst. 177). Det synes alltså icke som om Roos skulle ha för-ringat Ordets eller trons funktion, utan det är tydligen andra, rent psyko-logiska iakttagelser, som ligga bakom tanken på en särskild verkan av sakramentet.

Ett viktigt avsnitt av avhandlingen är det som behandlar Roos' bibliska psykologi. Förf. ställer sig här kritisk mot det som är Roos' utgångspunkt: att man utifrån Skriftens utsagor skulle kunna bygga upp en psykologisk teori, genomförd in i minsta detalj.

I den jämförelsevis kortfattade framställningen om nådens ordning (s. 328—354) påvisas punkt för punkt, hur de hithörande begreppen på grund av det pietistiska inflytandet fått en annan karaktär än i den äldre lutherska traditionen. Särskilt instruktiva äro här utredningarna om nyfödelsen, tänkt som en real inre förvandling, och om andebegreppet (anden = en hyperfysisk substans i det inre, den nya naturen). Hela nådens ordning tänkes som en empirisk utveckling från kallelens första nåderörelser till unio mystica, höjdpunkten i den kristna erfarenheten, motsvarad av en fullkomning också på det moraliska området.

Avhandlingens största vetenskapliga värde ligger, synes det, i den nog-granna detaljanalysen, som bygger på ett omfattande studium av *hela* Roos' författarskap. Man finner genomgående en stor noggrannhet och en utomordentligt säker kännedom om materialet. Roos' omständliga och ibland ganska tungrodda tankegångar ha återgivits på ett mönstergillt sätt. En sådan grundlig bearbetning av Roos' författarskap är i förening med den systematiska analys, som ges i avhandlingen, ägnad att belysa en viktig del av vår svenska teologiska tradition, liksom pietismens problematik överhuvud.

I den allmänna uppfattningen gäller väl Magnus Friedrich Roos som en representant för renlärig luthersk teologi. Det är en viktig insats förf. gjort, då han här sökt kritiskt skärskåda württembergpietismen och upp-visa den skillnad, som dock förefinnes mellan pietismen — även i dess mest nyktra och traditionstroga form — och den äldre reformatoriska och ortodoxa traditionen.

Betraktad som en framställning av Roos' åskådning kan avhandlingen emellertid lätt ge en något ensidig bild. Det är, som redan nämnts, icke ens författarens syfte att framställa hela Roos' teologi utan blott att få fram de sidor därav, som visa hans samband med tidens allmänna pietis-tiska och rationalistiska tänkesätt. Förf. tycks ibland själv medveten om att det lutherska och ortodoxa arvet ofta har en starkare dominans hos

Roos än vad hans egen huvudtes ger vid handen. Belysande är ett yttrande s. 320, n. 22 angående kristologins samband med satisfaktionsläran: »Då Roos på denna punkt befinner sig på den klassiska ortodoxins linje, ha vi ingen anledning att närmare uppehålla oss vid detta i denna undersökning.» Läsaren måste alltså hålla i minnet, att det framför allt är avvikelserna, de nya och tidsbetingade dragen, som förf. vill dra fram. Det är kanske helt naturligt, att så sker i en avhandling av detta slag, men det är ofrånkomligt, att en sådan metod medför den antydda risken att teckna föremålet ensidigt. Fördelen med den strängt systematiska, kring en bestämd tes uppbyggda framställning förf. ger är, förutom den klagörande genomarbetningen av stoffet, att de principiella förutsättningar, som utmärka pietistisk teologi i allmänhet, klart komma till uttryck och få sin belysning genom att konfronteras med äldre tradition liksom också med nutida teologi.

Det är en förut obeaktad sida av Roos' författarskap, som i Brattgårds avhandling främst kommer till synes och ställes under kritisk granskning. Resultatet kan till en början te sig som en viss deklassering av en auktor, som länge gällt såsom höjd över all kritik. Men kanske förhåller det sig snarare så, att just insikten om det tidsbetingade hos Roos och den tradition han representerar kan ge en klarare föreställning om de drag, som höja framställningen i vissa av hans skrifter över det tidsbetingade — den kristallklara sakligheten och den djupa bibliska insikten.

BENGT HÄGGLUND.

DISKUSSIONSINLÄGG

ORTODOXI OCH PIETISM

AV DOCENT L. HAIKOLA, UPPSALA

Följande framställning skall icke uppfattas såsom en självständig studie i förhållandet mellan ortodoxi och pietism utan blott såsom kritiska randanmärkningar i anslutning till två lundsiska avhandlingar i ämnet. Den ena åsyftade avhandlingen är Bengt Häggglunds »Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards» (Lund 1951) och den andra Helge Brattgårds »Bibeln och människan i Magnus Friedrich Roos' teologi» (Lund 1955). I B:s framställning är det blott förhållandet mellan ortodoxi och pietism, som här tages till utgångspunkt för kritisk granskning. H. sysslar icke så mycket med en sådan jämförelse. Men enär B. tydligt inspirerats av H:s tolkning av den ortodoxa bibelsynen, så måste också H:s framställning något beröras. H:s framställning har nämligen gett B. en viss anledning att uppfatta den ortodoxa bibelsynen på ett synnerligen ensidigt sätt och därmed bjudit en felaktig utgångspunkt för B:s jämförelse mellan ortodoxi och pietism.

I. *Bibelsynen.*

a) Ortodox bibelsyn.

B. sätter såsom en av sina huvuduppgifter att jämföra Roos' pietistiska bibelsyn med den klassiskt ortodoxa bibelsynen. På s. 139 i sin avhandling ger han en sammanfattning av denna jämförelse: »Skriftauktoriteten är icke längre den objektiva, av Anden såsom den tredje personen i gudomen garanterade auktoriteten, utan en inre, av människan själv erfaren auktoritet. I sitt försök att säkra bibeln gentemot förnuftet (människan) drives alltså Roos av sina pietistiska förutsättningar att inlägga en sådan innebörd i begreppet testimonium Spiritus Sancti, att den ortodoxa intentionen förbytes i en motsatt intention, som kommer ganska nära ett rationalistiskt tänkesätt.» Denna jämförelse ger emellertid, även om man tar hänsyn till formuleringarnas vaghet och försiktighet, en missvisande bild av Roos'

förhållande till ortodoxien, ty den bygger på en ensidig tolkning av både Roos' och ortodoxiens bibelsyn.

B. stöder sin uppfattning om den ortodoxa synen angående skriftauktoriteten och andevittnesbördet på H:s ovannämnda framställning (a. a. 88—96).¹ Hos H. förekommer samma starka betonande av det »objektiva» i den ortodoxa bibelsynen. Han drar en skarp gränslinje mellan ortodoxiens objektiva och senare tiders subjektiva och idealistiska tolkningar av begreppen i fråga. Dessa senare tolkningar, representerade bl. a. av pietismen och av den tyska idealismen, utgick från helt andra kunskapsteoretiska förutsättningar än den klassiska ortodoxien, vilken följde den aristoteliska, objektivt-realistiska kunskapssynen. Därför måste också deras syn på förhållandet mellan Skriftens inneboende trovärdighet (autopisti) och den H. Andes inre vittnesbörd bli annorlunda än hos den ortodoxe Gerhard. Det senare begreppet (testimonium S. S. internum) tenderade att hos dem bli en självständig, från den objektiva skriftauktoriteten skild princip. Enligt Gerhard däremot var den H. Andes inre vittnesbörd icke en självständig, från Bibelns egen autopisti skild kunskapsprincip, utan blott ett bekräftande vittnesbörd om Bibelns inneboende sanning (se a. a. s. 92).

H:s framställning innehåller onekligen många beaktansvärda synpunkter angående skillnaden mellan den aristoteliska och den idealistiska kunskapssynen. Man kan verkligen i viss mening här tala om en motsättning mellan en mera objektivt och en mera subjektivt orienterad kunskapssyn (a. a. 41 ff, 33 f). Men härav får man icke dra den slutsatsen, att aristotelismen utesluter subjektivitet i *varje* mening.

Den aristoteliska kunskapssynen, som Gerhard och hela ortodoxien följer, är icke så entydigt »objektivistisk» som H. anger. I den finns en aldrig övervunnen spänning mellan »subjektivitet» och »objektivitet». Det aristoteliska tänkesättet, som behärskade högskolastiken och den lutherska ortodoxien, representerade — för att använda K. Heims uttryck — »zweilínige Denkweise» till skillnad från augustinismens »einlínige Denkweise» (jfr K. Heim, *Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie*, 44 f, 300 och 308 f). Det subjektiva visshetsmomentet utgör ett självständigt och integrerande led i den aristoteliska synen. Det får icke bortopereras, då det talas om ortodoxiens aristoteliskt influerade syn på Bibelns auktoritet och Andens inre vittnesbörd.

H. synes emellertid glömma det subjektiva visshetsmomentets självständiga betydelse, när han skriver om Andens inre vittnesbörd i orto-

¹ Jfr Brattgård, a. a., s. 139 not 13.

14* — *Sv. teol. kvartalskr.* 1956.

doxien: »wenn Johann Gerhard mit der sonstigen Ortodoxie in diesem Zusammenhang von einem testimonium internum redet, så bedeutet das Wort 'internum', dass es ein innerhalb der Schrift vom heiligen Geist abgelegtes Zeugnis ist. 'Internum' bedeutet also ursprunglich nicht 'im Innern des Menschen', wie es von der idealistischer Fassung dieses Lehrpunktes her nahe liegen könnte, sondern 'innerhalb der Schrift'. Den Gegensatz zum testimonium internum bilden die 'externa testimonia', zu welchen vor allem das der Kirche, aber auch die Zeugnisse der Juden und der Heiden . . . gehören. Sie sind alle von 'ausserhalb der Schrift' genommen und von geringerem Wert als das innere Zeugnis des Geistes und auch als die inneren Beweise . . ., die den Stil und Inhalt betreffen. (a. a. 94)». Såsom stöd för dessa påstående hänvisar H. till Loci II, 43 b (ed. Cotta): »testimonium illud, quo Spiritus Sanctus per interna scripturae κριτήρια in corde nostro de autoritate scripturae testatur, est mere divinum.»

I H:s resonemang kan man skönja en tydlig tendens att vilja flytta det som sker på det »subjektiva» planet, d. v. s. i människans hjärta, upp på det »objektiva» planet, d. v. s. i Skriften. H. vet, att Gerhard ofta kallar hjärtat (cor) för det *inre* (internum) och att den H. Andes vittnesbörd därför heter ett *inre* vittnesbörd (testimonium internum). Då nu Gerhard på det citerade stället talar om Skriftens *inre* kriterier, så blir H. tvungen, driven av den »objektivistiska» tendensen, att identifiera det som sker i människans inre (= testimonium internum) med det som genom den H. Ande skett i Skriftens inre.

Här har emellertid skett en felaktig sammanslagning av två skilda akter. Den objektiva ordinspirationen, som en gång fullbordades av den H. Ande i Skriftens inre och som garanterar de inre kriteriernas ofelbarhet, har sammanblandats med den subjektiva, fortsatta andeingivelsen, som genom Skriftens inre kriterier nu sker i människohjärtat. H. har m. a. o. icke beaktat skillnaden mellan inspiratio och illuminatio. Båda åstadkommes naturligtvis av den H. Ande, men de äro dock två till tiden och rummet skilda akter. Den ena har skett på objektivt plan, i Skriften, den andra sker på subjektivt plan, i människans inre, i hjärtat. Någon identifikation av Skriftens inre (dess inre kriterier) och människans inre kan därför ej komma i fråga.

H. har nu visserligen rätt i att Gerhard försöker bevara enheten mellan Skriftens inre kriterier och den H. Andes inre vittnesbörd med hjälp av den aristoteliska (ursprungligen platoniska) *axiomtanken*. De första principerna äga enligt denna tanke en självveident, axiomatisk giltighet. De övertyga förnuftet omedelbart med sitt blotta innehåll utan några bevis.

Även Bibeln äger enligt en viss tankegång hos Gerhard en sådan självvident, axiomatisk giltighet och auktoritet. Bibeln övertygar omedelbart med sitt eget gudomliga innehåll och väcker en omedelbar visshetskänsla i hjärtat (testimonium S. S. internum) utan några bevis. Kunskapen om Bibelns objektiva innehåll och den subjektiva vissheten om dess sanning, Bibelns autopisti och andevittnesbördet, skulle således kunna sammanfalla.

Men det är att märka, att Gerhard icke lyckats konsekvent fasthålla vid denna omedelbara, på axiomtanken vilande enhet mellan Skriftens autopisti och Andens inre vittnesbörd. Detta har bl. a. K. Heim övertygande påvisat (a. a., 303 f). Gerhard uppger i själva verket hela axiomtanken i och med att han medgiver, att Bibeln omedelbart övertygar bara de troende i församlingen. Blott de verkligen troende uppleva den omedelbara enheten mellan autopistien och andevittnesbördet. Men axiomtanken utesluter principiellt varje sådan begränsning. Till axiomets väsen hör ju att vara ovedersägligt (Heim, a. a. 302).

När Gerhards motståndare anmärkte, att Bibelns självvidenta kriterier och det urgerade andevittnesbördet ingalunda vann samma gehör hos alla, utan tvärtom väckte olika subjektiva intryck hos olika människor, så upp-gav Gerhard tanken på den axiomatiska enheten mellan autopistien och andevittnesbördet. För att kunna värja sig emot beskyllningar för ren spiritualism (=subjektivism), var han tvungen att skilja andevittnesbördet från Skriftens inre kriterier. »Spiritus sancti testimonium non proponimus solum, sed interna κριτήρια et ecclesiae testificationem illi conjungimus» (II, 47). I detta uttalande framträder interna κριτήρια och andevittnesbörd såsom två skilda, *varandra kompletterande* argument. Den påstådda enheten mellan dem har försvunnit.

Visserligen höll Gerhard alltjämt fast vid att andevittnesbördet (verkat av Bibelns inre kriterier) är den avgörande och absoluta auktoriteten, när man kommit så långt som till tron. Men de inre kriterierna ensamma (d. v. s. utan Ande) kan icke väcka en absolut visshet hos de icke troende. De inre kriterierna (tillsammans med de yttre) har dock såsom sådana en hälsosam och vägledande verkan även på de icke troende på deras väg till tron. Även det hedniska förnuftet kan delvis bli påverkat av de inre kriterierna. De tjäna således ett apologetiskt syfte. De ortodoxa talade i detta sammanhang om fides humana. Den utveckling, som börjar med fides humana, framvuxen ur de inre kriterierna, kan sedermera resultera i Andens fulla visshet. Bibelns auktoritet vilar enligt denna tankegång icke på axiomatisk grundval, utan på en slutsats, som är dragen från verkan till orsaken. De inre kriterierna tjäna således bredvid det axiomatiska samman-

hanget ett *apologetiskt* syfte. Själva uppställandet av dem innebär ett försök »att säkra bibeln utifrån förnuftet (människan)», för att nu använda B:s uttryck. Den apologetiska karaktären framträder även tydligt i den av Gerhard uppställda gruppen av interna *κρίτηρια*: antiquitas, rerum majestas, sermonis singularitas, conformitas, prophetiae dignitas, miracula, furor diabolicus, ipsius scripturae in persuadendo et permovendo efficacitas etc. De yttre kriterierna är av ännu mer apologetisk karaktär.

Vi kan nu kort sammanfatta vårt resultat angående den ortodoxa bibeluppfattningen. Vid sidan av den axiomatiska bibelsynen framträder i ortodoxin en linje, där det »subjektivistiska», apologetiska och »antropocentriska» draget är ytterst accentuerat. När därför Brattgård identifierar motsättningen mellan ortodoxien och Roos med motsättningen mellan en objektiv skriftauktoritet å ena sidan och en subjektiv, av människan själv erfaren auktoritet å andra sidan, så bygger denna kontrastering på en ensidig tolkning av ortodoxien.

b) Pietistisk bibelsyn

Brattgård ger dessutom en ensidig bild av Roos' pietistiska bibelsyn. Han nämner nästan ingenting om att även Roos har Bibelns *självevidens* såsom självklar utgångspunkt. Man behöver blott läsa kapitlet om den heliga Skrift i Roos' dogmatik, så märker man genast huru ordagrant han återger den ortodoxa bibelsynen. B. beskyller Roos gång på gång för att göra Skriftens auktoritet beroende av författarnas mänskliga auktoritet (t. ex. s. 150 f). Personinspirationen står i centrum för intresset på ordinspirationens bekostnad (s. 157). Men nu säger emellertid Roos själv tvärtom. Det är icke författarna utan *bibelboken* själv, som äger den avgörande auktoriteten. »Enär högst få människor erhålla omedelbara uppenbarelser af Gud, och det muntliga eftersägandet redan länge skulle varit mycket osäkert, så måste en *bok* vara förhanden, som innehåller den af Gud uppenbarade sanningen fullständig och så ren, att man utan urval kan antaga och tro allt hvad som i den står. Ty om man skulle göra ett urval, så droge man åter hela religionen inför förnuftets eller världsvishetens domstol och gjorde den gudomliga uppenbarelsens välgärning obrukbar. — Denna bok är *Bibeln*. — Vidare är det visst, att Kristus Jesus Guds son och Hans apostlar hafva hållit det s. k. gamla testamentet, hvilket var just detsamma, som protestanter benämna med detta namn, för en gudomlig bok, ty de anförde många språk därur (jfr de inre kriterierna i ortodoxien) såsom afgörande bevis i de viktigaste artiklar, som angå människornas

eviga frälsning, och gafvo därmed att förstå, att man måste helt enkelt och utan något vidare bevis låta dem gälla såsom guddomliga utsagor».¹ Tydligare kan den ortodoxa läran om Bibelns axiomatiska visshet icke uttalas. »Han (Paulus) har i brefvet till Galaterna just därför bevisat och försvarat sitt apostoliska anseende, att dessa måtte inse, hurusom det evangelium, som han predikat, var icke mänskligt, och att han ej heller lärt det af någon människa, utan undfått det genom Jesu Kristi uppenbarelse. Hvad nu Paulus, som icke gaf sig något företräde framför de andra apostlarna, men likväl höll sig lika med dem, säger om sig, det gäller ock om de öfriga apostlarna. Deras evangelium har alltså ett guddomligt ursprung och är den renaste sanning (a. a. 26)». Bibelns guddomliga ursprung och autopisti kommer här tydligt till uttryck. B:s påstående, att Roos försöker »säkra Bibeln utifrån människan» synes vara svårt att förena med Roos' egna uttalanden. »Man frågar, om jämväl orden i den heliga Skrift blifvit ingivna af Gud. Men om man betänker, att Paulus ej blott säger, att sanningen, utan att *skriften* är af Gud ingifven och att profeternas *skrifter* äro heliga skrifter; att Petrus säger, att de heliga Guds människor hafva icke blott tänkt, utan *talat* såsom drifna af den Helige Ande; och när man ytterligare betänker, att Kristus och apostlarna hafva anfört profeternas *ord* såsom Guds ord: så kan man icke tro annat, än att äfven orden hafva blifvit profeterna ingifna. — Man måste blott tro, att profeterna och apostlarna hafva under en utomordentlig ledning och undervisning af den Helige Ande uttryckt allt, hvad Gud velat genom dem uppenbara, med tjenliga och passande ord, som voro enliga med sanningen och dugliga till det intryck, som sanningen skulle åstadkomma». (a. a. 28). Därmed har Roos tydligt uttryckt den ortodoxa läran, att inspirationen icke blott är en person- och sakinspiration utan framför allt *ordinspiration*. Allt detta bestrider B:s tes, att Bibeln enligt Roos skulle få sin guddomlighet från författarnas heliga kvaliteter.

»Det är alltså visst, att Guds Ord ej allenast öfvertygar och öfvertalar såsom ett sant människoord, utan att en andlig kraft, nämligen Guds kraft verkar genom det» (a. a. 29). Här finns den ortodoxa skillnaden mellan fides humana och fides divina. Det må räcka med dessa talande citat ur Roos' Kristliga troslära. Hela den övriga framställningen bekräftar ytterligare, huru noggrant Roos följer den ortodoxa bibelsynen. Icke en enda avvikelse från det ortodoxa lärosättet kan man finna i Kristlig troslära. B:s motsatta påståenden saknar, enligt vad som kunnat konstateras, all

¹ Citat efter Kristlig troslära, utgiven av samfundet Pro Fide et Christianismo, Stockholm 1895, s. 24 f. Spårningen i citaten delvis min egen.

grund. Icke heller det material, som B. hänvisar till i sin bok, ger något stöd för påståendet om Roos' heterodoxi. Det *apologetiska*, rationalistiska och subjektivistiska draget, som B. finner hos Roos, finns på samma sätt i ortodoxien och diskuteras där i samband med fides humana.

Motsättningen mellan ortodoxiens och Roos' pietistiska bibelsyn kan således icke uttryckas på det sättet som B. gör, att man utan vidare ställer emot varandra en objektiv skriftauktoritet och en subjektiv, av människan själv erfaren auktoritet. Begreppsparet objektivt- subjektivt måste preciseras betydligt noggrannare än B. gör, innan man överhuvud kan använda det för att beskriva skillnaden mellan ortodoxi och pietism.

II. Nådens ordning.

Även i fråga om andra viktiga läropunkter blir B:s jämförelser mellan Roos' och ortodoxiens åskådningar ytterst missvisande. Roos får hela tiden representera en subjektiv, på inre upplevelser baserad, psykologiserande och antropocentriskt orienterad linje i motsats till ortodoxiens mera objektiva och forensiska linje. Därmed ges en felaktig bild både av Roos' och ortodoxiens uppfattningar. Både i ortodoxien och hos Roos förekommer nämligen de båda linjerna samtidigt.

I de två skrifter av Roos (Kristlig troslära och Om rättfärdiggörelsen och helgelsen, Upsala 1871), där *nådens ordning* systematiskt behandlas, ger Roos en med ortodoxiens syn fullkomligt sammanfallande beskrivning av hithörande ting. B. tror sig emellertid kunna konstatera avvikelser i Roos' lärosätt.

B. kritiserar Roos' botuppfattning bl. a. därför att denne vill »ensidigt förstå rättfärdiggörelseläran utifrån botupplevelsen (s. 332)». Sant är, att Roos på pietisternas (och de ortodoxas) vis starkt framhäver botupplevelsens förberedande betydelse för rättfärdiggörelseakten. Men det är dock icke riktigt att påstå, att Roos »ensidigt» skulle förstå rättfärdiggörelsen utifrån boten. Ty han känner också till den ortodoxa skillnaden mellan boten och tron, mellan lagens verk och evangeliets verk. Rättfärdiggörelsen bildar hos honom icke blott ett naturligt utvecklingsstadium ovanpå boten (=lagens verk), utan den innebär också något överraskande nytt. Det finns en avgörande distans mellan natur och nåd. »Men likväl är en samvetsöm hedning visst icke ännu skickad till det eviga lifvet. Lagens verk är ännu icke nåden, lifvet, ljuset, anden, som en människa måste hafva för att få evigt liv. Han känner därvid icke Kristus, utom hvilken ingen frälsning gifves» (Kristlig troslära, s. 168; jfr också s. 177). Evangeliet är

motsatsen till allt det som människan genom lagen upplever i sitt inre: »När alltså en människa blir omvänd och troende, så skall hon icke blifva stående vid blicken på det, som hon har och känner i sin själ, utan tro, att av Gud en nådig dom är fälld öfver hela hennes person, att för Kristi skull alla synder äro henne förlåtna, äfven de, för hvilka hon utstått den mesta ängslan . . .» (Rättfärdiggörelse och helgelse, s. 14). Dessa och många andra uttalanden står i strid med den bild, som B. ger av Roos såsom representant för den rent subjektiva, erfarenhetsimmanenta linjen t. ex. på s. 331: »I Roos' framställning däremot har kallelsen flyttats in i människan och blivit identisk med inre nåderörelser i hjärtat».

B. beskriver Roos' syn på frälsning såsom en *empirisk viljeförvandling* bl. a. på följande sätt (s. 335): »Hos Roos har emellertid en empirisk viljeförvandling flyttats in i boten, varigenom denna får en i ortodoxien okänd aktivitetskaraktär. — Den *positiva* viljeförvandling, som redan på detta stadium tänkes försiggå i människans inre, menar Roos vara uttryckt i Rom. 7: 25, . . . Härmed skulle då avses det förhållandet, att den förekommande nåden i människans inre åstadkommer en positiv viljeförvandling, innan ännu nyfödelsens och rättfärdiggörelsens under skett med henne. Därigenom har emellertid en empirisk viljeförvandling gjorts till betingelse för nådaståndet, varigenom sola fideprincipen, som det ortodoxa systemet ville värna, i viss mån fördunklats. Detta hänger i sin tur organiskt samman med att frälsningen fattas kvalitativt såsom viljeförvandling.»

Även i dessa uttalanden skapas en uppkonstruerad motsättning mellan Roos och ortodoxien. Alla ortodoxa teologer känner till en empirisk, positiv viljeförvandling i människan genom den förekommande nådens verkningar. Den realiseras i boten, som föregår den egentliga rättfärdiggörande tron. Men denna förvandling är blott *partiell*. Den kan icke ta bort arvsyndens fördärv och kan ej förändra människans rättsliga status. Detta skuld tillstånd (reatus) kan förändras blott genom evangeliets friande nådesdom. På det sättet bevaras (trots förvandlingen) evangeliets karaktär såsom fri nåd. Det är en syndare (i den objektiva skuldens och i arvsyndens mening), som rättfärdiggöres efter boten av nåd genom tron allena. Så lär också Roos.

Roos beskriver människans *partiella* förbättring och hennes dock samtidiga *totala* hjälplöshet i den avgörande frälsningssaken t. ex. på följande sätt: »Vid denna s. k. förekommande nåd är redan rum för en viss trohet eller otrohet, en viss afhållsamhet från grofva missgerningar eller ett begående av sådana, ett flitigt bruk af nådemedlen eller ett aflägsnande

från dem, en allvarlig Guds åkallan eller ett underlåtande däraf. Den förekommande nåden afhjälper nämligen redan här *i viss mån* människans fullständiga oförmåga» (Kristlig troslära, s. 163). Denna bättring var enligt ortodoxien möjlig på grund av *viljans yttre frihet* och den hade betydelse för *iustitia civilis (coram hominibus)*. Men trots detta tänktes människan vara hjälplös. Så tänker också Roos. »Men om ock människan härvid förhåller sig på bästa sätt, så är likväl hennes tillstånd icke det, som bör ega rum. Hon är till äfventyrs icke långt ifrån Guds rike, men ännu icke inkommen i Guds rike, och hon skulle, om hon icke ville rycka längre fram, åter blifva långt aflägsnad därifrån. Men det gifves ett *afgörande ögonblick* — ett afgörande ögonblick, då den medels lagens förskräckande i *trängsel drifna, genom fruktlösa försök att hjälpa sig själv utmattade*, men medels evangeliis vitnesbörd lockade och öfvertygade människan blir genom Guds kraft troende på Kristus sin återlösare samt under utsägliga förnimmelser ödmjukt och tillitsfull öfverlåter sig utan förbehåll åt Honom. Nu blir hon rättfärdiggjord och på samma gång pånyttfödd (Kristlig troslära, s. 169).»

Roos beskriver här nådens ordning korrekt ortodoxt. Lagen (i sitt första bruk) åstadkommer visserligen en partiell förbättring, men i den avgörande frälsningssaken (det andra bruket) kan lagen ej åstadkomma något annat än att avslöja synden och göra människan till en hjälplös syndare. I den djupaste anfäktelsen får den bävande syndaren en frälsning av ren nåd genom syndernas förlåtelse. Pånyttfödelsen följer omedelbart efter denna rättfärdiggörelse, som av Roos konsekvent beskrives såsom en rent forensisk akt (se t. ex. i trosläran, s. 173 ff och Rättfärdiggörelse och helgelse, s. 9 ff).

Att Roos icke, såsom B. påstår, bygger frälsningen på empiriskt erfara upplevelser eller förändringar, utan på ett förändrat rättsförhållande, framgår vidare av följande uttalanden i Rättfärdiggörelse och helgelse (s. 5): »Att vara förenad med Gud, hafva Gud boende i sig, njuta Kristi brudgumskärlek och blifva honom lik, är hennes enda åstundan. Men känslan af dessa saker och medvetandet af dem är alltid vexling underkastadt. Menniskan har, om hon intet vidare lär känna af evangelium, ännu icke förnummit något tydligt, *nådigt domslut öfver hela sitt tillstånd*, ännu ingen gudomlig *nådesdom*, som angår hela hennes person; därför kan hon efter stora vederqvickelser ännu mena, att hon åter är nedkastad under Guds vrede, och hjälper sig då med den tanken, att man måste älska Gud äfven utan hopp om saligheten och låta sig nöja äfven med fördömmelsen. Detta är deras väg och sinnesstämning, hvilka man kallar mystiker». —

(s. 6): »Men det gifves också ett syndarens *rättsförhållande* till Gud såsom rättfärdig *domare*; och den som efter detta betraktar så väl synden, som ock den frälsning, hvilken kan vederfaras syndaren, han ledes till en hemlighet, som . . . är uppenbarad i den hel. Skrift, . . .». (s. 10): ». . . att *rättfärdiggöra* vill säga att fälla en *gynnsam dom*, som enligt Pauli lära försätter människan ut ur en missgärningsmans sorgliga tillstånd, hvilken skall blifva fördömd, . . . Öfwer *hela människan* fälles den gynnsamma domen, och enligt Pauli lära öfver den människa, som ända dittills varit en ogudaktig, men nu begynner att tro och följaktligen äfven upphör att vara en ogudaktig. Han är ännu på långt när icke helt eller, såsom vår bibel säger, alltigenom helgad, och dock blir han redan *helt* rättfärdiggjord.»

Särskilt av det sista uttalandet framgår det med all önskvärd tydlighet, huru renlärig Roos är. Människan är ända till rättfärdiggörelseögonblicket en oförvandlad, ogudaktig syndare i Guds ögon. Frälsningen kommer till stånd såsom forensisk gudomlig *domsakt*. Därigenom blir hela hennes läge förändrat, hon blir *förklarad* såsom *helt* rättfärdig. Men samtidigt blir hon *såsom följad* av den forensiska akten även i sig själv, immanent, empiriskt *delvis* helgad och rättfärdiggjord. Enligt den forensiska akten är hon *helt* rättfärdig, enligt den reala, empiriska akten är hon blott *delvis* rättfärdig (och alltså även delvis syndare). Förhållandet mellan rättfärdiggörelsen och helgelsen (nyfödelsen) är således korrekt ortodoxt återgivet av Roos.

Huru felaktigt B. beskriver Roos' syn även på denna punkt visar följande omdöme (s. 342): »Till rättfärdiggörelsen adderades därför en nyfödelse, som emellertid icke blott innebar trons upptändande utan även en total inre förvandling.» Som vi sett, innebär hos Roos nyfödelsen icke en total inre förvandling, utan blott en partiell. Dessutom är det meningslöst att med B. påstå, att i pietismen trons upptändande skulle adderas till rättfärdiggörelsen.

III. Ytterligare jämförelsepunkter.

Det är ytterst svårt att hos B. finna några korrekt genomförda jämförelser mellan pietism och ortodoxi. Framställningen vimlar av detaljfel, varför läsaren ständigt måste sätta frågetecken i kanten. Då av utrymmes-skäl icke alla anmärkningar kan tagas upp, skall till sist blott vissa missförstånd påpekas.

På s. 265 i not 44 säger B., att Melanchthons och ortodoxiens grundläggande distinktion mellan mens och cor icke återfinnes hos Roos. B. nämner emellertid själv flera sådana belägg, som antingen ordagrant eller

med delvis andra termer återger den nämnda distinktionen. På s. 345 diskuterar han utförligt motsatsen mellan den intellektuella tron och hjärtats tro. I not 47 framträda termerna *fides cordis* och *speculatio mentis* på typiskt ortodox sätt såsom varandras motsatser. På s. 250 f diskuteras hjärtats förhållande till olika själsförmögenheter, likaså på s. 256 f. I noterna på dessa sidor ställes *cor* emot *intellectus* och *ratio*, vilka ju betecknar samma sak som *mens*. Det är dessutom att märka att *voluntas* och *affectus* oftast har samma innebörd som *cor*. Vidare kan hänvisas till sidorna 258 f och 25. Den problematik som följer sig bakom begrepps-paret *mens* (*intellectus*, *ratio*, *nous*) — *cor* (*voluntas*, *affectus*) i ortodoxien, återfinnes således även hos Roos. En utförlig jämförelse på denna punkt skulle därför varit önskvärd. Förf. har emellertid ingenting gjort för att vidareföra tidigare forskningsinsatser på denna punkt när han ej förstått terminologien.

På sidan 351 (särskilt i not 53) vill förf. konstruera fram en motsättning mellan Roos och ortodoxien beträffande *unio mystica*-läran. »*Unio mystica* är icke längre såsom för ortodoxien ett momentant skeende, som skänker full och hel förening med Gud utan höjdpunkten på en empirisk och inherent tänkt utveckling.» Inget belägg lämnas emellertid för riktigheten av denna tes. Om anmärkningen vore riktig skulle den ju innebära, att Roos kullkastat den ortodoxa ordningen mellan grund och följd. Enligt ortodoxien är nämligen Kristi (och Andens) substantiella inneboende i hjärtat (vilken gåva ges momentant efter rättfärdiggörelsen) en grund för människans inherenta utveckling. Den inherenta utvecklingen kan således ej vara grunden eller förutsättningen för föreningen (*unio*). Det finns emellertid icke något skäl att tro, att Roos skulle ha ändrat den ortodoxa ordningen (se t. ex. Troslära s. 179).

När B. vidare påstår (not 59 s. 351), att »för ortodoxien voro rättfärdiggörelsen och *unio mystica* uttryck för samma forensiska skeende», så innebär satsen både en missuppfattning av ortodoxien och en felaktig kritik emot Roos. *Unio mystica* är ju den H. Andes substantiella inneboende i *människohjärtat* (*inhabitatio substantialis S. S. in corde hominis*) och såsom sådant kan det icke vara identiskt med rättfärdiggörelsens forensiska akt, som sker helt *utanför* människan. *Unio mystica* är i motsats till rättfärdiggörelsens transcendent akt en immanent akt i människan och en följd av rättfärdiggörelsen. Roos' egen formulering, citerad av B. såsom belägg för Roos' heterodoxi, är korrekt ortodox: »*Quod homo in Christo est, id est fundamentum justificationis . . . Sed quod Christus in homine est, id non est fundamentum sed fructus justificationis.*»

Att B., trots sin förtrogenhet med Roosmaterialet kommer till en så missvisande framställning av Roos' förhållande till ortodoxien, synes ytterst bottna i en bristfällig kännedom om det ortodoxa tänkesättet. När han hos Roos möter begrepp och utredningar, som för en modern läsare verkar främmande, glider därför gärna den immanenta analysen av materialet över i allmänna värderingar. Därvid arbetar B. ofta med odefinierade begrepp från modern teologi (jfr B:s användning av termerna »dynamiskt», »substantiellt», »frälsningshistoriskt intresse», »antropocentriskt», »empiriskt», »rationalistiskt», »sätta människan i centrum» o. s. v.). Förvisso existerar det skillnader mellan ortodoxi och pietism, men för att en verklig konfrontation dem emellan skall komma till stånd, kräves en helt annan och grundligare såväl historisk som systematisk analys av båda deras väsen än den som B. presterat.

FRÅGAN OM ORTODOXINS BIBELSYN

AV DOCENT BENGT HÄGGLUND, LUND

Den del av docent L. Haikolas inlägg »Ortodoxi och pietism», som utgör en kritik av min framställning om »testimonium Spiritus sancti internum» hos Gerhard, rör närmast en till synes sidoordnad detalj. Men eftersom det som där såges har betydelse för hela det problem, som tages upp, är det skäl att med uppmärksamhet granska även de i denna del av inlägget framställda påståendena. »Parvus error in principio est magnus in fine.»

Att jag skulle ha överbetonat de »objektiverande» dragen i ortodoxin är i och för sig ganska tänkbart. Dessa drag äro nämligen de mest avgörande, mest förbisedda och därtill de för nutida uppfattning mest svårtillgängliga. Därför måste man också i första rummet uppmärksamma dem, om man vill rätt förstå denna epoks tänkesätt. Men slutsatsen, »att aristotelismen utesluter subjektivitet i varje mening», skulle jag givetvis aldrig vilja stå för, eftersom den synes mig vara helt orimlig.

Frågan, som i detta sammanhang diskuteras, är närmare bestämt frågan, huru människan blir viss om Skriftens auktoritet. Det är nämligen denna fråga, som ligger bakom hela läran om »testimonia». Att här bortse från »subjektet» är givetvis helt otänkbart. Jag betonar också i avhandlingen om Gerhard på ifrågavarande ställe, att problemet gäller »auctoritas respectu nostri» (s. 88). Och i fortsättningen heter det bl. a. »Worum es in der Lehre von den 'testimonia' geht, das ist nur die Frage, wie wir zur Überzeugung von dieser [absolut betrachteten] Autorität gelangen» (s. 93).

Däremot kan talet om »en aldrig övervunnen spänning mellan subjektivitet och objektivitet» betecknas som grundlöst. Det verkar på något sätt anakronistiskt att resonera på detta sätt om den äldre teologiska tradition

det här är fråga om. Man bör erinra sig, att motsättningen subjekt—objekt i nutida mening möter fullt utbildad i luthersk tradition först vid mitten av 1600-talet. Hos Gerhard äro begreppen ännu flytande, så att det vi kalla subjekt mycket väl kan betraktas som »objectum» och vice versa (se t. ex. II, 36 b; jfr min avhandling, s. 43 f. och där anført arbete av J. Pelikan). Hänvisningen till K. Heims framställning i *Das Gewissheitsproblem*, vartill docent Haikola ansluter sig, kan ej nämnvärt förbättra saken. Föreställningen om »eine zweilínige Denkweise» är — som jag antytt redan i avhandlingen — en ren konstruktion, ägnad att förvirra snarare än klargöra tankegången. Enligt min mening är Gerhards framställning av »testimonium Spiritus sancti internum» ingalunda präglad av två parallella tankelinjer utan ett konsekvent uttryck för hans allmänna skriftsyn. (En annan sak är, att man utifrån t. ex. 1800-talets förutsättningar kan finna motsättningar i materialet.)

Haikola refererar Heims framställning, med tillfogande av några rätt egenartade vändningar: Först skulle Gerhard ha hävdadt, att Skriftens autopisti och Andens vittnesbörd vore samma sak, men sedan, när vissa motståndare anmärkt, att dessa båda kriterier väckte olika gehör hos olika människor, skulle han ha uppgivit ovannämnda tanke och skilt andevittnesbördet från autopistin.

Inför denna skildring frågar man sig, hur man kan rekonstruera en sådan utveckling av Gerhards ståndpunkt, när man synbarligen stöder sig på ett enda textställe (*Loci* II, 36 ff.). Att Gerhard under nedskrivandet av de få textsidor det är fråga om kunnat ändra mening är ju ej helt otänkbart. Men hur ha dessutom de föregivna motståndarna under tiden hunnit med att göra sina invändningar?

Argumenteringen är också av andra skäl onödig att närmare gå in på: det heter, att Gerhard »uppgav tanken på den axiomatiska enheten mellan autopistin och andevittnesbördet», men textstället, som skall bevisa detta, talar om andevittnesbördet och de »inre kriterierna». Det sistnämnda begreppet jämställes alltså utan vidare reflektioner med begreppet Skriftens autopisti, ehuru det uppenbarligen betecknar en helt annan sak (»autopisti» betyder f. ö. just att det inte behövs några kriterier). Sammanhanget mellan påståendet och »bevisningen» är sålunda obefintligt, varför hela resonemanget på denna punkt är meningslöst.

Vad själva huvudfrågan, tolkningen av »testimonium Spiritus sancti internum», beträffar, är den någorlunda utförligt behandlad i min avhandling, varför jag här blott vill komplettera med ett par synpunkter:

Ordet »internum» tolkas av mig i anslutning till Gerhards utläggning II, 43 b såsom syftande på »Skriftens inre». En sådan tolkning (som verkar främmande därför att den i vår tid och i hithörande nutida litteratur är okänd) stödes av det citat, som docent Haikola anför, men bevisas först genom hela det textsammanhang, vari citatet står. Gerhard vänder sig mot den romerska uppfattningen, som i kyrkans »yttre», d. v. s. utanför Skriften befintliga, vittnesbörd ser det avgörande argumentet för Skriftens auktoritet resp. människans visshet om denna auktoritet. Han hänvisar i stället till ett inom Skriften själv befintligt vittnesbörd, nämligen den

helige Andes betygande av Skriftens auktoritet genom Skriftens eget ord och genom detta ords verkande på människohjärtat. Att »internum» i det sammanhanget betyder »innerhalb der Schrift» i motsats till »externum», d. v. s. »ausserhalb der Schrift» ter sig fullt förståeligt och bekräftas av ett par andra yttranden på samma ställe. Det avgörande är dock icke tolkningen av det enda ordet »internum» utan hela framställningen. På andra ställen hos Gerhard kan, som jag påpekat i avhandlingen, »internum» i sammanställningen »testimonium Spiritus sancti internum» helt visst syfta på »människans inre», d. v. s. hjärtat.

Att detta vittnesbörd, liksom alla vittnesbörd, argument eller kriterier talar till människan är självklart. Att det är ett vittnesbörd »in corde nostro», eftersom det är den hel. Andes vittnesbörd, är också något, som väl ingen bestrider eller med någon mening kan bestrida.

Vad jag har velat peka på och vad man vanligen förbisett är, att inressets tyngdpunkt hos Gerhard är en helt annan än i den idealistiska eller pietistiska tolkningen av nämnda begrepp. Han uppehåller sig icke nämnvärt vid den erfarenhet, som väckes i människohjärtat, utan betonar, att Andens vittnesbörd talar ur Skriften själv och är Guds eget betygande av sitt ords sanning. Om detta »testimonium Spiritus sancti internum» säges bl. a., att det är ett »testimonium publicum» (II, 46 b). Tydligare kan knappast avslöjas, att det primära, det som Gerhard utgår ifrån, är vad vi kunde kalla den objektiva sidan av saken, icke den enskildes erfarenhet.

Slutligen talar docent Haikola om kriteriernas apologetiska syfte, vari skulle ligga ett »antropocentriskt» och »subjektivistiskt» drag, »ytterst accentuerat». Det skulle föra för långt att närmare gå in på denna fråga. Läran om kriterierna utgör teologiskt allmängods från reformationen ända fram till 1800-talet. Den avgörande frågan, om man vill jämföra t. ex. ortodoxi och pietism, är icke förekomsten av denna lära utan det bruk man gör av den och det sätt varpå man utlägger den.

ORTODOXI OCH PIETISM HOS M. FR. ROOS

AV TEOL. DOKTOR HELGE BRATTGÅRD, GÖTEBORG

Att ingå i svaromål på docent Haikolas kritiska diskussionsinlägg ställer sig ganska komplicerat. Detta av två skäl. Pro primo är kritiken grundad på en elementär missuppfattning av min avhandlings huvudtes och dess genomförande. Pro secundo, och detta är mer beklagligt, har docent Haikola gjort sig skyldig till grova och uppenbara förvanskningar vid referatet av min framställning. Därtill kommer en påtaglig tendens att icke diskutera det konkreta källmaterial, som dragits fram såsom stöd för mina teser, ej heller den omfattningsrika litteratur, till vilken notapparaten, inte minst vad avser bedömningen av ortodoxien, hänvisar. Resultatet har blivit, att hans kritik riktar sig icke emot min framställning utan emot

en av honom själv konstruerad Roos-tolkning, vilken falskeligen angives såsom min, och från vilken jag med stöd av min avhandling bestämt tar avstånd. I det följande göres dock ett försök att lägga till rätta de grövsta missförstånden och påpeka de allvarligaste felciteringarna.

Om man till en början bortser ifrån på vilka felaktiga referat docent Haikola bygger sin kritik, utgöres det huvudsakliga i denna av följande påstående: beträffande bibelsynen skulle jag ha förstått motsättningen mellan ortodoxien och Roos så, att jag »utan vidare ställer emot varandra en objektiv skriftauktoritet och en subjektiv, av människan själv erfaren auktoritet». Jag skulle vidare enligt referatet ha hävdad, att Roos icke lär ordinspiration utan »att Bibeln enligt Roos skulle få sin gudomlighet från författarnas heliga kvaliteter». Beträffande läran om nådens ordning skulle jag ha framställt Roos »såsom representant för den rent subjektiva, erfarenhetsimmanenta linjen». Jag skulle ha påstått, att Roos »bygger frälsningen på empiriskt erfara upplevelser eller förändringar» och icke »på ett förändrat rättsförhållande». Intet av dessa påståenden är med verkligheten överensstämmande, vilket det följande kommer att visa.

Syftet med min avhandling framgår tydligt av dess huvudtes. Docent Haikola berör icke denna med ett ord. Han tycks heller icke ha uppfattat, vilken konstitutiv betydelse den har för de problem han för fram till debatt. Det är därför nödvändigt att i korthet redogöra för denna tes. Efter att ha påvisat, hur det stora frontalangreppet emot den bestående kristna tron under 1700-talet tvingade dess företrädare in i en säregen apologetisk situation, söker jag skildra de två möjligheter, som i tidens läge öppnade sig för denna apologetik, nämligen å ena sidan ett förbund mellan ortodoxien och wolfianismen, varigenom den s. k. upplysta ortodoxien uppkom, och å andra sidan ett förbund mellan de forna fienderna ortodoxi och pietism, varigenom en helt ny fromhetstyp uppkom, som framstår som en av de viktigaste rötterna till den konfessionella väckelsekristendomen under 1800-talet. Roos står såsom representant för *en* utformning av detta senare förbund. Han uppträder sålunda till försvar för ortodoxien. Därvid är han emellertid bunden i den württembergiska pietismens förutsättningar. Man har därför att söka hans självklara utgångspunkt i den ortodoxa traditionen. På en del punkter återger han också denna korrekt. Där så är fallet konstateras detta blott såsom ett faktum och undersökningen uppehåller sig icke länge vid sådana punkter (se avh. t. ex. s. 320 n. 22). Det erbjuder inte några som helst svårigheter att i Roos-materialet finna ortodoxa och pietistiska utsagor. De av doc. Haikola citerade texterna förekomma f. ö. flera gånger i notapparaten såsom exempel på det nu nämnda förhållandet. Men det ur dogmatisk synpunkt intressanta, det som gör Roos' åskådning till ett lockande forskningsobjekt för en systematisk studie, är helt naturligt icke detta. Förekomsten av sådana utsagor säger nämligen ur systematisk synpunkt intet, förrän man genom noggrann begreppsanalys undersökt, vilken *systematisk funktion* de ha i åskådningen såsom totalitet, eller med andra ord vilket bruk Roos gör av dylika utsagor i *alla* sina skrifter. Genom en sådan undersökning har jag nu kunnat konstatera, att den apologetiska situationen tvingar in

Roos i ett tänkande, i vilket han på väsentliga punkter glider ut ur den ortodoxa ramen på grund av bundenheten i sin samtids och sitt hemlands allmänna och teologiska tankeförutsättningar. Genomgående har det påpekats i avhandlingen, att Roos' åskådning präglas av en medveten strävan att nå balans mellan det objektiva och det subjektiva, eller för att använda hans egen terminologi, nå enhet mellan kunskap och erfarenhet (se t. ex. s. 26 ff., 228, 230, 258, 263, 334, 372 f.). Denna på vissa punkter starkt framträdande tendens att undvika en ensidigt subjektiv linje är så tydligt markerad, att den icke kan undgå läsaren. Det betonas också, att det är detta drag, som förlänar åskådningen en viss nykterhet och saklighet i jämförelse med många spiritualistiska tendenser i samtiden, inte minst i Roos' hemland (s. 28). Utifrån konkret källmaterial menar jag mig emellertid kunna genom systematisk analys påvisa en intressant förskjutning av innebörden i vissa centralt kristna begrepp, vilken visar sig bl. a. däri att Roos på ett för klassisk ortodoxi främmande men för 1700-talet typiskt sätt ställer människan i centrum för intresset. Det är denna komplicerade men dramatiska problematik, som står i blickpunkten i avhandlingen. Den har nämligen tidigare icke blivit på detta sätt uppmärksammad.

Den här skisserade huvudtesen möter i sin mest pregnanta form på s. 28 i följande gestalt: »Vid första påseende ter sig alltså Roos' kristendomstolkning som en ur systematisk synpunkt tämligen ointressant kompromiss mellan de båda polerna i det från dogmhistorien så välkända alternativet subjektivt-objektivt. Den systematiska analysen stannar emellertid icke vid ett sådant konstaterande. Det djupaste problemet i en åskådning som denna gäller nämligen icke proportionerna mellan subjektiva och objektiva element. Målet måste i ett fall som detta vara att nå bakom detta alternativ för att uppspara en eventuell strukturförändring av de i alternativet ingående traditionella begreppen. För att nå detta mål ta vi vår utgångspunkt för analysen i apologetiken. Därvid visar det sig, att Roos' åskådning i avvärjningsrörelsen mot upplysningen visserligen på en del punkter korrekt återger den klassiska ortodoxien men på en del andra punkter försvarar ortodoxien utifrån pietistiska förutsättningar, vilket resulterar i att de pietistiska elementen verka upplösande på det ortodoxa lärostoffet och betraktade ur ett större idéhistoriskt perspektiv ge uttryck för en omedveten orientering mot för upplysningen typiska tankegångar . . . Det är nu denna problematik, som i första hand intresserar oss i fortsättningen.» Redan av detta framgår det, hur felaktigt doc. Haikola refererat min framställning. Roos har icke på något ställe i avhandlingen framställts såsom representant för »den rent subjektiva, erfarenhetsimmanenta linjen». I stället vill undersökningen genom begreppsanalys söka fixera den systematiska strukturen i de begrepp, som hos Roos ingå i den för hans åskådning typiska enheten mellan subjektiva och objektiva element.

Analysen söker också få fram de betingelser, som ligga bakom de så konstaterade glidningarna. Det visar sig därvid, att Roos är starkt bunden i sin samtids och sitt hemlands allmänt kulturella och teologiska idéström-

ningar. Det är dessa, som äro de drivande motiven bakom strukturförändringarna av de dogmatiska begreppen. Roos står nämligen inställd i den württembergiska pietismens egenartade strömfåra, som framför allt präglas av den »schwabiska realismen» med dess kunskapsteoretiska rötter i av teosofien influerat tänkande. I Roos' teologi utnyttjas denna realism i apologetiskt syfte gentemot neologiens ackommodationstänkande. Genom att på så sätt söka förstå Roos' åskådning utifrån dess egna förutsättningar kan undersökningen också ge ett bidrag till förståelsen av den allmän-europeiska teologiska situationen i det utgående 1700-talet. Att som doc. Haikola påstå, att denna åskådning skulle vara »renlärig ortodoxi» faller på sin egen orimlighet. En sådan tes är möjlig att uppställa endast under den förutsättningen, att man totalt bortser från det samlade källmaterialet. Under ständig konfrontation med aktuell forskningsdebatt kring denna sällan uppmärksammade problematik och med stöd av källmaterial har jag fört fram min tolkning. Endast en diskussion om dessa källor är i sammanhanget meningsfull.

Genom avhandlingens alla systematiska partier analyseras också, hur den för all württembergspietism typiska bibeluppfattningen på sitt sätt skapar förutsättningar för den hos Roos betydelsefulla glidningen ut ur den ortodoxa ramen. »Han ser som sin uppgift att uttrycka den ortodoxa dogmatiken med »bibelns enkla lära» och på den vägen uppvisa, att kyrkoläran verkligen vore »praktisk». Men det är just när detta sker, som glidningen ut ur det ortodoxa tänkandet möjliggöres. Den biblicistiska metoden skapar nämligen förutsättningar för en omorientering innanför den allmänt ortodoxa ramen. I samma mån, som man lösgör sig från den strikta ortodoxa terminologien och söker framställa läran blott utifrån bibelstäl- len, ligger fältet öppet för ett inläsande i texterna av ett pietistiskt orienterat trosinnehåll. Roos' försvar för den ortodoxa läran utifrån pietistiska förutsättningar är alltså ytterst möjliggjort genom hans bibeluppfattning» (s. 207 f.).

Att en så fixerad forskningsuppgift måste medföra en viss ensidighet ligger i öppen dag. Under det att de nu nämnda tendenserna, som tidigare varit förbisedda, framhävas och betonas, eftersom de systematiskt sett ge åskådningen dess ansikte, måste andra element mera få träda i bakgrunden. I doc. Haikolas referat ges emellertid en totalt felaktig bild av min framställning, vilket det tidigare torde ha visat.

Docent Haikola hävdar, att Roos' åskådning utan någon avvikelse är ett korrekt återgivande av den ortodoxa kristendomstolkningen. Såsom stöd åberopas några strödda citat ur *två* av Roos' omkring *sextio* arbeten. Det är betecknande, att dessa båda äro de mest ortodoxa av Roos' alla skrifter. Det anspråksfulla påståendet göres, att icke heller det övriga material, som jag hänvisar till, stöder min tolkning. Ingen enda av de talrika texter, där jag funnit avvikelserna, citeras emellertid. *Här* hade man väntat att doc. Haikola tagit fram Roos-material, ty just här ligger själva problemet. Men ett sådant stöd i det konkreta källmaterialet för kritiken saknas fullständigt. Endast då *allt* vad Roos skrivit får komma med i bilden, får man en på källstudium stödd framställning av hans teologi. Efter

dessas mera principiella resonemang kunna vi övergå till en närmare granskning av doc. Haikolas kritik.

Ifråga om bibelsynen riktar sig kritiken först emot att jag beträffande ortodoxien byggt på doc. Hägglunds specialforskningar inom detta område. Att jag gjort detta, beror endast på att jag genom studium av det redovisade källmaterialet funnit doc. Hägglunds framställning vara korrekt. Då jag förutsätter, att doc. Hägglund i ett samtidigt svar till doc. Haikola visat på hur denne även missförstått och förvanskats doc. Hägglunds teser, förbigås denna del av kritiken här.

Beträffande framställningen av Roos' bibelsyn finner doc. Haikola, att jag »nästan ingenting nämner om att även Roos har Bibelns *självevidens* såsom självklar utgångspunkt». För en uppmärksam läsare är orsaken till detta given. Just därför att Roos har bibelns självevidens såsom självklar utgångspunkt, ha vi ingen anledning att närmare uppehålla oss vid detta. De av doc. Haikola citerade texterna finnas redovisade i avhandlingen som bevis för detta. Det är ett förhållande som sammanhänger med arbetets huvudtes. Såsom försvarare av ortodoxien *utgår* Roos ifrån att uppenbarelsen givits i *en bok*. Denna utsaga, som f. ö. är allmångods inom all icke-spiritualistisk evangelisk teologi, säger inte mycket om åskådningens struktur i det sammanhang den står i det utgående 1700-talet. Frågan är hur Roos *utför* den tanken, att bibelboken är Guds ord. I citeringen av textstället ur Glaubenslehre har doc. Haikola spärrat ett par rader, vilka icke äro spärrade vare sig i den tyska originaltexten eller i den av honom använda sena översättningen. Här säger Roos, att man helt enkelt måste låta bibelutsagorna gälla såsom gudomliga utan något vidare bevis. Det torde emellertid icke vara doc. Haikola obekant, så framt han läst hela min avhandling, att Roos skrivit ett större arbete just om bevisen, Beweis dass die ganze Bibel von Gott eingegeben und die darauf gegründete christliche Religion *wahr* sey. I detta arbete, som noga analyseras i min framställning, visar sig tydliga glidningar ut ur det ortodoxa tänkandet.

Samma nonchalans emot källmaterialet möter i doc. Haikolas referat av min tolkning av inspirationsläran. Han citerar en kort notis i Glaubenslehre, i vilken Roos hävdar ordinspirationen och säger sedan min tes vara den, »att Bibeln enligt Roos skulle få sin gudomlighet från författarnas heliga kvaliteter». »Roos skulle stå som representant för den rent subjektiva erfarenhetsimmanenta linjen.» I verkligheten förhåller det sig så, att jag utgått ifrån att Roos' inspirationslära innesluter en spänning mellan person- och ordinspirationen. På s. 157 f. är detta tydligt utsagt. En noggrann detaljanalys av hela hans författarskap visar emellertid, att det primära intresset för Roos såsom för all württembergspietism är inriktat emot personinspirationen, under det att han söker fasthålla båda. I det nyss citerade arbetet av Roos möter den enda någorlunda utförliga framställningen av detta problem under rubriken Von der göttlichen Inspiration och här talas endast om personinspirationen (se t. ex. s. 152 f. n. 2). Det påtagliga exegetiska intresset i württembergspietismen, framför allt det av Bengel stimulerade studiet av bibelns olika läsararter, var ägnat att verka upplösande på teorien om radikal ordinspiration. Roos' mycket för-

trogne vän J. Fr. Reuss hade helt lämnat läran om ordinspirationen. Roos' position är också på denna punkt fullt förståelig utifrån den samtida teologiska situationen. Att doc. Haikola icke kunnat finna en enda avvikelse från det ortodoxa lärosättet i denna åskådning framstår såsom synnerligen förvånansvärt och kan endast förklaras genom bristande kontakt med källmaterialet.

Beträffande läran om nådens ordning hävdar doc. Haikola, att »Roos företräder en med ortodoxiens syn fullkomligt sammanfallande beskrivning». Min tolkning däremot skulle enligt doc. Haikola framställa »Roos som representant för den rent subjektiva, erfarenhetsimmanenta linjen». Påståendet att Roos' lära om ordo salutis skulle vara såsom doc. Haikola säger korrekt ortodox faller på sin egen orimlighet. Redan den fullt genomförda analytiska metoden utesluter något sådant. De ständiga jämförelserna i min undersökning mellan den klassiska ortodoxa dogmatiken, inte minst Quenstedt, och Roos' teologi vederlägger på punkt efter punkt detta påstående. Inte heller här berör doc. Haikola ett enda av de källstöd, som dragits fram. I detta sammanhang kan det blott bli möjligt att påpeka några av de grövsta missförstånden och felciteringarna.

Citatet från s. 342 i min avhandling, vilket av doc. Haikola andrages som bevis på hur felaktigt jag beskrivit Roos' syn, är en total förvanskning av fakta. Vad som säges i det citerade stället avser icke Roos' teologi utan något helt annat. För den som läser rätt innantill, är det omedelbart tydligt, att det citerade stället icke är min beskrivning av Roos' teologi utan en skildring av den konsekvent klassiska pietismens grundsyn stödd på G. Höks ingående forskningar. Hur grov missuppfattningen är framträder kanske tydligast, om man fortsätter citatet: »Med 1700-talets upplysnings-teologi inträdde dock ett nytt läge . . . I detta läge var det Roos' strävan att uppträda till försvar för den ortodoxa dogmatiken.»

Genom att på liknande sätt nonchalera sammanhanget har doc. Haikola förvanskat innebörden i satsen, att »Roos ensidigt förstår rättfärdiggörelseläran utifrån botupplevelsen». Innebörden i denna utsaga är ju, vilket sammanhanget tydligt visar, följande: upplysningsteologien hade kritiserat den pietistiska botläran. Då kom Roos att i sin apologetik ensidigt betona denna i rättfärdiggörelseläran (s. 332).

Enligt doc. Haikolas referat skulle jag ha påstått, att Roos »bygger frälsningen på empiriskt konstaterbara upplevelser eller förändringar». Själv söker han genom citat visa, att Roos i stället bygger frälsningen på ett förändrat rättsförhållande, vilket jag skulle ha förbiset. För korthetens skull citerar jag ur avhandlingen blott följande: »I detta läge var det Roos' apologetiska strävan att i bestämningarna av frälsningens innebörd nå ett balansförhållande mellan rättfärdiggörelsen såsom imputativ akt och nyfödelsen såsom en real förvandling av människans inre. Sålunda betonas mycket starkt rättfärdiggörelsens forensiska karaktär. Roos varnar för att stanna vid förvandlingstankarna. Hade Duttenhofer sagt: Kristus är oss icke blott gjord till rättfärdighet utan också till helgelse, säger Roos: Kristus är oss gjord icke blott till helgelse utan också till rättfärdighet . . . Men samtidigt söker Roos betona, att den nyfödelse, som måste adderas

till den så förstådda rättfärdiggörelsen som dennas nödvändiga komplement, vore en reallt verkad, övernaturlig akt med omedelbara följder i den yttre vandeln. I detta resonemang möter sålunda på ännu en punkt Roos' strävan att förstå kristendomen som en enhet mellan kunskap och erfarenhet. Vi ha i det föregående vid flera olika tillfällen mött uttryck för denna strävan.» Inför detta citat framträder doc. Haikolas referatmetod i klar dager. Vad som sedan göres i avhandlingen är en detaljanalys också av detta Roos' utgångsläge. Syntesen mellan den forensiska och den erfarenhetsmässiga sidan av frälsningen analyseras sålunda utifrån de för åskådningen centrala tros- och andebegreppen. Beträffande det förra rör Roos sig i stort sett inom den ortodoxa ramen. Det påvisas sålunda, hur Roos gjort ett energiskt försök att undvika, att tron själv göres till en kvalitet i människan (s. 345). Men i andebegreppet föreligger däremot en markant avvikelse både från reformatoriskt och ortodoxt tänkande. Att detta beror på det starka inflytandet från den »schwabiska realismen» med dess av teosofi bestämda substansbegrepp, har redan tidigare uppmärksamrats i viss mån, men får i denna undersökning en markerad plats, då det nämligen visar sig, att dessa tankegångar på ett avgörande sätt bestämma hela grundsynen på frälsningen. Att en fackteolog menar denna åskådning representera korrekt ortodoxi framstår som en bland de många oklarheterna i kritiken. Då doc. Haikola inte med ett ord berör denna schwabiska realism och dess betydelse för problematiken, visar detta tydligare än något, hur hans kritik bortser från det redovisade källmaterialet. Detta påverkar också hans syn på framställningen av unio mystica, vilken på det närmaste sammanhänger med den nu nämnda problematiken. Här må det vara nog att påpeka, att intet omdöme fällt i avhandlingen beträffande ortodoxiens lära om unio mystica utan direkt stöd i forskningsresultatet av erkänt framstående kännare av ortodoxiens teologi. En flyktig blick i notapparaten hade kunnat övertyga om detta och mildra omdömena om denna tolkning.

Innebörden i min sats, att Melanchthons och ortodoxiens grundläggande distinktion mellan mens och cor icke återfinnes hos Roos har doc. Haikola likaledes totalt missförstått. De av honom själv anförda citaten från min avhandling, där den behandlas, vederlägga ju allt. Av sammanhanget s. 264 f. framgår det dock, att tonvikten här ligger på ordet *grundläggande*. Hos Roos möter alltså icke den grundläggande på vetenskaplig psykologi uppbyggda distinktionen mellan mens och cor. Roos avvisar ju nämligen allt sådant till förmån för en rent »biblisk psykologi». Doc. Haikola kritiserar min undersökning för att jag »ingenting gjort för att vidareföra tidigare forskningsresultat på denna punkt» och förklarar detta med att jag inte förstått terminologien. Det förhåller sig ju i stället så, vilket torde vara uppenbart för envar, att orsaken till att min undersökning icke vidare analyserar det stora frågekomplexet mens-cor är ju helt enkelt den, att *källmaterialet* här tiger, av nyss anförda grunder. Endast den som bortser från källorna, kan begära närmare undersökningar av problem, som i dessa icke återfinnas. Så långt källmaterialet bär har problemet mens-cor eller rättare kunskap-erfarenhet behandlats, vilket de

av doc. Haikola anförda citaten tydligt bevisa. Hans sats: »Framställningen vimlar av detaljfel», kommer efter denna granskning i en märklig dager.

Doc. Haikola avslutar sitt inlägg med några värdeomdömen om bristande kunskap i ortodoxiens tänkesätt. Även här föreligger en missuppfattning. I detta sammanhang är nämligen hans uppgift icke att betygsätta olika författares kunskaper utan fastmer att *sakligt och med stöd i källorna* diskutera olika tolkningar av dogmhistoriska problem.