

# KYRKA OCH STAT I SKOTTLAND<sup>1</sup>

AV REKTORN VID ABERDEENS UNIVERSITET

SIR THOMAS TAYLOR

På frågan om det var lovligt att giva kejsaren skatt eller ej gav Kristus det kända svaret: Given kejsaren vad kejsaren tillhör och Gud vad Gud tillhör. Det är i denna distinktion, som vår medborgerliga frihet har sin upprinnelse, ty den friheten har, i varje fall i Storbritannien, vuxit fram som en biprodukt ur kampen för religionsfrihet.

Frågan om hur förhållandet mellan den kristna kyrkan och den världsliga makten bör gestalta sig framkallar många problem av yttersta vikt och har under tidernas lopp blivit besvarad på skilda sätt. Längst ut på ena sidan står Innocentius III med sin lära om påvens *plenitudo potestatis* tillsammans med John Calvin och hans teokrati i Genève. För dessa båda är den världsliga makten ingenting annat än en sida av kyrkans verksamhet; härav John Miltons klagan över att »en ny presbyter icke är något annat än en gammal romersk präst skriven med stora bokstäver» (*new presbyter is but old priest writ large*). Längst ut på andra sidan stå de erastianska juristerna, för vilka kyrkan huvudsakligen är en samhällsfunktion uppbyggd på lämplighetsprinciper genom parlamentets lagstiftning. Church of England, som ju är statskyrka, förefaller en skotte ha en erastiansk anstrykning, ty där erkännes, såvitt jag förstår, landets härskare såsom överhuvud, icke endast i timliga ting utan »i alla andliga och kyrkliga förhållanden och angelägenheter». T. o. m. ett sådant ärende som revisionen av Common Prayer Book faller under parlamentets prövning, och jag kommer väl ihåg det tillfälle, då underhuset vägrade att godkänna en sådan revision. Det påverkades därvid på ett avgörande sätt av ett anförande mot antagandet av förslaget, som hölls av en presbyteriansk skotte, representant för Paisley i parlamentet.

<sup>1</sup> Översatt av pastor Carl Strandberg, Uppsala.

Medelvägen mellan dessa ytterligheter är den åskådning, som utgår från skillnaden mellan andligt och världsligt regemente, mellan statens myndighet eller svärdets makt och den andliga eller nyckelmakten, båda i samma mån gudomliga instiftelser, båda suveräna inom sina områden. En sådan skillnad tilltalade icke Thomas Hobbes; för honom innebar varje maktfördelning en begreppsmotsägelse. (Leviathan II, 29): »Ty fastän distinktionen mellan världsligt och andligt är meningslös, äro de fortfarande två riken och varje människa lyder under två herrar. Ty när den andliga myndigheten gör anspråk på att avgöra vad som är synd, kräver den som konsekvens härav också rätt att avgöra vad som är lag (eftersom synden ingenting annat är än överträdelse av lagen). Och då den världsliga myndigheten förbehåller sig att stifta lag, måste var och en tjäna två herrar, vilka båda vilja ha sina bud betraktade som lag, något som är omöjligt». Och det måste medges att man icke löser alla problem genom att säga: »Given kejsaren vad kejsaren tillhör», ty en jurist ställer då genast två frågor: 1) Vad är det som tillhör kejsaren? och 2) Vem skall avgöra den frågan?

Jag vill här söka skildra, hur man i Skottland har angripit dessa problem och efter vilka linjer man sökt lösa dem. Vi måste därvid förflytta oss långt tillbaka i tiden och städse hålla i minnet, att Skottland var ett självständigt kungarike, skilt från England, intill 1603, då de förenades i personalunion, och att det behöll sitt eget parlament fram till parlamentsunionen 1707.

Kyrkan i Skottland reformerades »from Popery by presbyters» 1560, och därefter blevo hennes fri- och rättigheter fastställda genom en rad lagar, stiftade av det skotska parlamentet, vilka gjorde kyrkan till statskyrka. I reformationens grunddokument (t. ex. First Book of Discipline, 1560, och Second Book of Discipline, 1567) uppdrogs en klar skiljelinje mellan den världsliga makten, svärdets makt, utövad av den världsliga överheten, och den andliga makten, nyckelmakten, utövad av kyrkan. Man ansåg den andliga makten vara ett direkt utflöde från Gud och Medlaren Jesus Kristus som kyrkans ende konung och huvud. Den innefattade Ordets predikan, sakramentsförvaltningen, kyrkotukten, till- och avsättningen av ämbetsbärare och, allmänt talat, hela nyckelmakten. Detta höga anspråk erkändes icke utan lång och bitter strid. Kampen mellan kyrka och folk i Skottland å ena sidan och stuartarna, Jakob VI och I, Karl I,

Karl II och Jakob II, å den andra under större delen av 1600-talet orsakades av konungarnas envisa strävanden att göra kyrkan underordnad kungamakten och att säkra dess beroendeställning genom att i strid mot dess presbyterianska författning påtvinga den ett episkopalt styrelseskick. I viss utsträckning var detta lika mycket en social och politisk kamp som en religiös, ty då som nu funnos episkopalförfattningens anhängare huvudsakligen inom hög- och lågadeln.

Revolutionen 1689, Vilhelm av Oraniens ankomst, de misslyckade jakobitiska upproren 1715 och 1745 (vilka, trots det romantiska skimmer som de omgivits av, icke hade någon nämnvärd framgång i Skottland utom i vissa delar av Högländerna,) säkrade den presbyterianska formen av kyrkostyrelse men undanröjde därmed icke risken för att staten i fortsättningen skulle söka inkräkta på den kyrkliga självstyrelsen. Detta blev uppenbart i två betydelsefulla frågor: Kyrkans inflytande på tillsättningen av sina egna tjänare och dess befogenhet att ändra eller tolka sin bekännelse och författning i sådana avseenden, som icke röra fundamenten för dess tro och liv. Jag skall behandla dessa två frågor var för sig och därefter visa, hur lagstiftningen beträffande dem utformats i den återförenade skotska kyrkan.

Före reformationen förutsattes påven vara patronus för ett pastorat så snart patronatsrätten icke uppenbarligen tillhörde någon annan. Efter reformationen intog konungen i detta avseende påvens plats och förutsattes vara patronus *iure coronae*, där icke någon annan person fått patronatsrätten sig förlänad. I många fall hade emellertid kronan gjort landförläningar, vilka inneslöto patronatsrätt, och under 300 år efter reformationen 1560 hade lekmannapatroni rätten att föreslå en präst (»minister») till en tjänst. Föreslåendet var emellertid endast första steget i tillsättningsproceduren. Vederbörande presbyterium, sammansatt av präster och lekmannaäldste, skulle pröva den föreslagnes »lämplighet, kunskaper, 'good life and conversation' (d. v. s. vandel)» och om prövningen utfölle tillfredsställande utnämna honom till tjänsten. Vid reformationen och under lång tid därefter var det en brännande fråga, huruvida och i vilken utsträckning medlemmarna av en församling vore berättigade att delta i prästtillsättningen. Knox' »First Book of Discipline» 1560 intog den extrema ståndpunkten, att medlemmarna av en församling och de ensamma hade rätten att välja präst, självfallet med den inskränkning

som presbyteriets prövning innebure. Denna ståndpunkt, som skulle ha betytt patronatsrättens fullständiga avskaffande, erkändes aldrig av det skotska parlamentet.

Men under loppet av 16- och 1700-talen hävdades med växlande framgång, beroende på varje regerings inställning, församlingens rätt till medinflytande på prästtillsättningen. Det blev praxis, att man överlämnade en s. k. kallelse (Call) till prästen. Kallelsen var ett av församlingens medlemmar undertecknat dokument, vari man välkomnade den person som patronus utsett eller åtminstone förklarade sig samtycka till patronus' val. Det var en omstridd fråga, huruvida förekomsten av en kallelse var ett *sine qua non* vid prästtillsättningen, men i och med »The Evangelical Movement» från slutet av 1700-talet och framväxten av ett demokratiskt medvetande, som kulminerade i antagandet av den stora Reformbillen 1834, fick kallelsen en allt större betydelse vid tillsättningarna, och 1834 antog kyrkans nationalsynod en lag, vari förklarades, att det vore en fundamental princip i kyrkan att icke påtvinga en församling en präst mot dess vilja, och föreskrevs, att presbyteriet skulle vägra att stadfästa utnämningen, om majoriteten av församlingens manliga familjeöverhuvuden förklarade sig ogilla den kandidat som patronus föreslagit. Detta var den s. k. vetolagen, vilken orsakade en stor nationell strid, som slutade med den historiska »Disruption» 1843, varvid några hundra präster och tusentals lekmän lämnade statskyrkan och grundade »The Free Church of Scotland».

Striden utlöstes på följande sätt. Earlen av Kinnoul föreslog såsom patronus en Mr Young till den lediga tjänsten i Auchterarder i Perthshire. Tre personer undertecknade kallelsen till dennes förmån, bland dem earlens förvaltare, medan tvåhundraåttiosju familjeöverhuvuden avgåvo protest. Presbyteriet åberopade vetolagen och vägrade att utnämna Young, varefter denne och Lord Kinnoul drogo saken inför Court of Session, Skottlands högsta domstol för civilmål, och yrkade att presbyteriets vägran måtte förklaras sakna laglig grund. Den springande punkten i denna process var frågan, huruvida vetolagen, som var en av nationalsynoden stiftad lag, innebure ett lagstridigt intrång på den civila patronatsrätten. Majoriteten inom Court of Session fann detta vara fallet och uttalade, att presbyteriets rätt att pröva den föreslagne icke medförde befogenhet att avgöra, om vederbörande vore acceptabel ur församlingens

synpunkt. Denna dom fastställdes av överhuset, den slutliga överdomstolen i civilmål.

Domen grundades på tolkningen av en lång rad beslut av parlamentet (mestadels det skotska). Det rådde enighet om att staten hade överlämnat det slutliga avgörandet i kyrkliga frågor till kyrkan själv och att kyrkans beslut inom dess eget område fölle utanför de civila domstolarnas kompetens. Frågan gällde nu, om nationalsynoden genom att antaga vetolagen hade trängt in på statens område och därmed föranlett att dess beslut blivit underkastat de civila domstolarnas prövning. Majoriteten av domarna förklarade, att när nationalsynoden utövade sin lagstiftande myndighet, vore den jämställd med vilken annan underordnad korporation i staten som helst och att dess beslut endast vore giltiga så länge de icke råkade i konflikt med allmän lag. Rikets allmänna lag hade, hävdade man, fastställt en patronatsrätt, som icke kunde upphävas eller radikalt förändras endast genom ett synodalbeslut, varigenom den gjordes beroende av samverkan med församlingen. Minoriteten bland domarna ansåg däremot, stödd på sin tolkning av parlamentsbesluten, att parlamentet hade avsett att kyrkan skulle ha det slutliga avgörandet i kyrkliga angelägenheter och att den därför hade rätt att fastställa villkoren för tillsättandet av den tjänst som innebar *cura animarum*.

Genom domen i målet fastslogs, att nationalsynodens vetolag vore lagstridig, men därmed var striden långtifrån slut. Ett annat fall inträffade i min hemtrakt i Skottland, där ett presbyterium, som ansåg sig bundet av detta domslut, lämnade vetolagens bestämmelser utan avseende. Nationalsynoden avsatte omedelbart de berörda prästerna, vilka i sin tur väckte talan vid de civila domstolarna med yrkande att synodens avsättningsbeslut måtte upphävas. Här var det verkligen en tvist om domsrätten. Presbyteriet riskerade världsliga böter och fängelsestraff, om de följde vetolagen, och hotades av avsättning från sina kyrkliga tjänster, om de icke gjorde det. Åter hävdade domstolarna, att de hade befogenhet att underkänna synodens beslut. Detta utslag hade synnerligen djupgående konsekvenser, ty man kunde möjligen påstå, att i patronatsrätten låge innesluten en civilrättsligt reglerad rättighet, men i detta fall gällde det kyrkans rätt att utöva kontroll över sina egna tjänare. Den ståndpunkt som minoriteten av domarna — och inom denna funnos de mest betydande juristerna — intog innebar, att de kyrkliga domstolarna vore suveräna

inom sitt eget område och att de liksom varje annan högsta domstol själva finge fastställa gränserna för sin domsrätt. I de gränsfall, där en konflikt kunde uppstå mellan dem och den högsta civildomstolen på samma sätt som stundom skedde mellan denna domstol och den högsta brottmålsdomstolen, vore lösningen icke att den civila domstolen skulle ge sig in på det kyrkliga området och tillvälla sig en domsrätt, som den icke hade, utan att tvisten skulle slitas av parlamentet, varifrån alla de tre högsta domstolarna i riket, den civila, den för brottmål och den kyrkliga, ytterst hade sina befogenheter.

Detta utslag rågade måttet. Majoriteten inom nationalsynoden var icke hågad att acceptera fördelarna av en förbindelse med staten till priset av en sådan underkastelse under den världsliga makten. Efter en högtidlig men fåfäng protest hos parlamentet bröto de sig ut ur kyrkan och togo med sig en tredjedel av dess präster och medlemmar in i sin nya kyrkobilddning »The Free Church of Scotland». De offrade därmed säkerheten i förbindelsen med staten och det ekonomiska understödet därifrån och förtröstade uteslutande på sina medlemmars hänförelse och generositet. De gjorde det inte förgäves, ty »the Disruption of 1843» följdes av ett kraftigt andligt uppvaknande i Skottland, vars verkningar voro märkbara i sextio eller sjuttio år ända fram i min barndom. Den hade också omedelbara konsekvenser på lagstiftningen, ty följande år antog parlamentet en lag, som utvidgade presbyteriernas rätt att resa invändningar mot en föreslagen kandidat. Trettio år senare, år 1874, avskaffades patronatsrätten genom ett parlamentsbeslut, och John Knox' ståndpunkt i »First Book of Discipline», att prästen skulle väljas av församlingen, blev kyrkans lag och praxis. På denna punkt finns det intet utrymme för ytterligare konflikter mellan kyrka och stat.

Jag övergår nu till en annan konflikthanledning: Statens anspråk på myndighet över kyrkan i fråga om dess lära och författning. Här måste vi åter gå tillbaka i historien, men denna gång skola vi icke sysselsätta oss med statskyrkan utan med Free Church, vars uppkomst jag just skildrat. Det namn som den antog och de offentliga förklaringar och deklARATIONER som utsändes då den tillkom visa, att den betraktade sig själv som Skottlands kyrka, visserligen fri från statens kontroll i andliga frågor och i synnerhet från patronatet, men i övrigt identisk med Skottlands historiska kyrka, som uppkom, då Skottlands gamla kyrka reformerades

»from Popery by presbyters». Free Church blev ovillkorligen beroende av sina medlemmars frivilliga gåvor, men liksom Church of Scotland, från vilken den brutit sig ut fortsatte den att hävda, att staten hade rätt, ja skyldighet att stödja kyrkan och ge den ekonomisk hjälp av offentliga medel. Däri skilde den sig från en annan kyrka i Skottland, The United Presbyterian Church, en sammansmältning av åtskilliga samfund, som hade separerat från Church of Scotland under 1700-talet. Free Church ansåg det tillåtligt att mottaga hjälp från staten så länge dess andliga oberoende förblev orubbat. United Presbyterian Church hävdade, att eftersom Kristus hade ålagt sitt folk att sörja för Hans kyrka genom frivilliga offer, så var därmed statens hjälp utesluten. Free Church höll på förbindelsen med staten, förutsatt att andlig frihet garanterades; United Presbyterian Church på skilsmässa mellan stat och kyrka samt ekonomisk självständighet.

Under loppet av 1800-talet fördes dessa båda kyrkor närmare varandra. Båda voro i själva verket beroende av sina medlemmars frivilliga bidrag, och med tiden förkunnade Free Church med allt mindre eftertryck den tes den hade förfäktat vid skilsmässan, att det vore statens rätt och plikt att »uppehålla och understödja en på Guds Ord uppbyggd kyrka». Efter många års underhandlingar förenades de båda kyrkorna år 1900 till »the United Free Church». Inom United Presbyterian Church rådde enighet om att sammanslagningen skulle komma till stånd, medan av medlemmarna i Free Church 24 präster (av 1100) och ett antal lekmän, huvudsakligen högländare, vägrade att inträda i den förenade kyrkan. Denna lilla minoritet, känd under namnet »Wee Frees», stämde Free Church's nationalsynod och huvudförvaltarna av kyrkans egendom till Court of Session, med yrkande att den egendom som tidigare tillhört Free Church skulle förklaras icke lagligen kunna överlämnas till bruk av något annat kristet samfund såsom United Presbyterian Church, vilken icke hyllade alla de grundprinciper som funnos inskrivna i Free Church's konstitution, särskilt icke statskyrkoprincipen. Minoriteten hävdade nu, att föreningen av de båda kyrkorna medförde en sådan olaglig förändring av egendomens ursprungliga ändamål och att den fördenskull kunde göra anspråk på Free Church's hela egendom, mer än en milj. pund. Striden gällde således två frågor: 1) huruvida föreningen med the United Presbyterians stode i strid med Free Church's författningsmässiga grund och

2) huruvida Free Church hade befogenhet att ändra sin konstitution och lära.

Wee Frees' resonemang var följande.

1) På samma gång som Free Church's grundprincip vore att kyrkan icke hade något annat huvud än Kristus var statskyrkoprincipen en av dess väsentliga läropunkter. Den principen innebure att staten hade både rätt och plikt att underhålla och stödja kyrkan. Dess fonder hade ursprungligen insamlats med denna ändamålsbestämning och förvaltades för Free Church i dess ursprungliga form. Det skulle därför vara förtroendemissbruk att överföra dessa fonder till en ny kyrkobilddning, i vilken en av parterna uttryckligen förnekade statskyrkoprincipen, eftersom pengar givna till ett bestämt ändamål icke kunde användas för ett annat och i detta fall t. o. m. ett motsatt.

2) Medan Free Church utan inskränkning hade antagit Westminsterbekännelsen av år 1646, så hade United Free Church modifierat och delvis förkastat denna bekännelses predestinationslära.

3) Free Church, som hade samma konstitution som Church of Scotland, saknade befogenhet att företaga dessa förändringar på avgörande punkter.

Gentemot detta anförde United Free Church, att statskyrkoprincipen icke tillhörde de oförytterliga punkterna i Free Church's konstitution, att man icke hade förkastat utan snarare tolkat Westminsterbekännelsen, vilket man vore berättigad att göra, och att kyrkan i alla händelser vore fri från statlig hjälp och kontroll och således hade oinskränkt befogenhet att lagstifta beträffande sin lära, kyrkotukt och författning.

De skotska domstolarna dömde enhälligt till United Free Church's fördel, men efter överklagande ändrade överhuset domen och biföll Wee Frees' talan med fem röster mot två. Från mina tidiga pojkkår minns jag den bestörtning, som detta utslag framkallade i Skottland. Det innebar att egendom av stort värde tilldömdes en handfull dissenters och detta stick i stäv mot de skotska domstolarnas enhälliga mening. Till detta kom, att överhuset behandlade målet vid två tillfällen. Vid det första deltog sex domare och det påstods, att tre ville döma till förmån för United Church och tre för Wee Frees. Detta skulle ha inneburit, att de skotska domstolarnas beslut hade stått fast som den slutliga domen i målet. Men en av de domare som ansågs vara till United Church's fördel dog innan

han underskrivit domen, och målet måste tas upp på nytt med här skildrat resultat.

Stämningen i landet var så upprörd att en kunglig kommission tillsattes, och som en följd av dess rapport beslöt parlamentet tillsätta ännu en kommission med uppgift att fördela den egendom som tillhört Free Church mellan Wee Frees och United Church på ett rimligt och rättvist sätt och med hänsynstagande till de lokala förhållandena. Wee Frees skulle vara berättigade att erhålla egendomen, där de utgjorde en tredjedel av den församling som funnits före bildandet av United Free Church. Den egendom som på detta sätt tillföлле United Free Church skulle förvaltas enligt den konstitution, som antagits vid sammanslagningen av kyrkorna. Detta innebar, att medlen för framtiden icke förvaltades på det villkoret att statskyrkoprincipen var accepterad och Westminsterbekännelsen förbehållslöst godkänd. Det betydde också, att egendomen förvaltades av en kyrka, som hade full självständighet i lärofrågor.

Skottlands statskyrka (Church of Scotland) berördes icke direkt av denna berömda rättsvist. Men domens principer och de författningar och lagar på vilka de baserades ägde sin tillämplighet på denna kyrka i ännu högre grad än på Free Church. När underhandlingarna om en union mellan Church of Scotland och United Free Church så småningom kommo till stånd, blev det följaktligen nödvändigt för Church of Scotland att se om sitt hus, så att icke den lag («trust law») som överhuset gjort gällande gentemot United Church också skulle bli tillämplig på henne. Detta problem löstes på följande sätt. Nationalsynoden antog en rad förklarande artiklar («Declaratory Articles») vari Church of Scotland's konstitution i andliga frågor fixerades. Genom ett parlamentsbeslut förklarades där- efter dessa artiklar äga laglig karaktär. Beslutet innehöll också följande bestämmelse: »För att inga begränsningar i den frihet, de rättigheter och befogenheter, som härigenom tillerkännas kyrkan, skola kunna företagas med stöd av någon nu gällande lagbestämmelse rörande Church of Scotland, förklaras härmed, att i tolkningsfrågor dessa artiklar alltid skola ha företräde, att alla förordningar och lagar skola tolkas i överensstämmelse med dem och beroende av deras föreskrifter och att, i den mån de icke överensstäm- ma med artiklarna, de härmed äro upphävda och utan gällande kraft.» På detta sätt sprängdes genom parlamentets beslut det förgångnas alla bojor.

Den fjärde av dessa av parlamentet godkända artiklar lyder: »Denna kyrka är en del av den allmänliga kyrkan, i vilken Herren Jesus Kristus har lagt ledningen i händerna på kyrkliga ämbetsbärare, och mottager från honom, sin Gudomlige Herre och Konung, och från honom ensam, rätten och myndigheten att utan statlig inblandning lagstifta och slutgiltigt döma i alla frågor rörande lära, gudstjänst, styrelse och kyrkotukt, vari inbegripes rätten att avgöra alla frågor rörande medlemskap och ämbete i kyrkan, dess domstolars arbetsformer och sammansättning, formen för utseende av funktionärer och befogenheten att definiera gränserna för dess prästers och andra funktionärers verksamhetsområden. Erkännande från statens sida av kyrkans särskilda och självständiga styrelse och myndighet i andliga frågor, vilken form det erkännandet än får, inverkar icke i någon mån på det förhållandet att kyrkan har sin myndighet och domsrätt från sin Gudomlige Herre och ger icke heller den statliga myndigheten någon rätt att blanda sig i kyrkans åtgärder eller domslut inom området för dess andliga myndighet och jurisdiktion.»

Den femte artikeln lyder: »Denna kyrka har den självklara rätten att, fri från statlig inblandning men med rättsskydd för sina egna organs åtgärder och lagstiftning, utforma eller antaga sina »subordinate standards», att tolka sin trosbekännelse, att giva enskilda punkter däri ändrad ordalydelse eller att tillägga nya läropunkter och att klarlägga sina prästers och medlemmars ställning därtill, men alltid i överensstämmelse med Guds Ord och de grundläggande kristna sanningarna, sådana de äro uttryckta i trosbekännelsen, om vilken överensstämmelse kyrkan är ensam domare, och med tillbörlig hänsyn till åsiktsfrihet på sådana punkter som icke gälla trons väsentliga innehåll.»

Man har anledning att hoppas, att dessa artiklar utgöra slutkapitlet i den långa striden mellan kyrka och stat i Skottland. De fixera i klara ord den andliga myndighet som kyrkan gör anspråk på och staten erkänt, och de tillkännage kyrkans rätt att inom vida gränser lagstifta och slutgiltigt avgöra alla frågor rörande lära, gudstjänst och författning. Utan tvivel är den lagstiftande makten icke oinskränkt, ty kyrkan är enligt första och andra artiklarna en kristen kyrka, en protestantisk kyrka och en presbyteriansk kyrka. Den är heller icke så obegränsad att den ger nationalsynoden möjlighet att under sken av lagstiftning rasera den kyrka, som den har till uppgift att vårda. Skulle, *per impossibile*, något sådant för-

sökas, är det ingen tvekan om att synoden skulle kunna hindras genom ett domstolsingripande. Men i vad gäller dess ritual och »subordinate standards» har kyrkan fått vidsträckt frihet »men alltid i överensstämmelse med Guds Ord och de grundläggande kristna sanningarna, sådana de äro uttryckta i trosbekännelsen, om vilken överensstämmelse kyrkan är ensam domare.»

Parlamentet fattade sitt beslut i detta ärende 1921. Det trädde i kraft 1926, och 1929 kom sammanslagningen mellan Church of Scotland och United Free Church till stånd på grundval av dessa artiklar och den snarlika, ehuru ej identiska, deklaration, som United Free Church avgav 1906 efter överhusets utslag. Parlamentets beslut gör Skottlands återförenade kyrka så fri från statlig inblandning som en kyrka överhuvudtaget kan bli.

Man kan nu fråga: I vilken bemärkelse är Church of Scotland en statskyrka? Vad återstår av förbindelsen med staten?

1) Det återstår det beskydd som utlovades i unionstraktaten 1707. I den förordning som bekräftade traktaten föreskrevs, att »den sanna protestantiska religionen, utformad i Westminsterbekännelsen, den utformning och renhet som gudstjänsten för närvarande har i kyrkan, och dess presbyterianska författning och kyrkotukt, d. v. s. kyrkans styrelse genom »Kirk-sessions», presbyterier, provins- och nationalsynoder, skola förbli och fortsätta oförändrade.»

Detta inskrevs i unionstraktaten som en fundamental, nödvändig och för all framtid gällande betingelse. Det föreskrevs ytterligare, att alla följande härskare »skola i all framtid vid sitt trontillträde svära och underskriva en försäkran att de obrottsligt skola vidmakthålla och skydda den förut nämnda sanna protestantiska religionen med denna kyrkas styrelse, gudstjänst, kyrkotukt, rättigheter och privilegier, fastställda genom detta rikets lagar.» I överensstämmelse med denna föreskrift svor vår nuvarande drottning den erforderliga eden vid sitt trontillträde.

2) Kyrkan behåller sin gamla egendom, bestående av kyrkobyggnader, prästgårdar, prästgårdsjord och rätten till tionde, nu mestadels omvandlad till en varje år inbetald penningssumma, beräknad på medelpriset för spannmål mellan åren 1873 och 1922. Det kan anmärkas, att denna omräkning så småningom har blivit en mycket dålig affär för kyrkan med tanke på det stigande spannmålspriset och penningvärdets fall.

3) I Declaratory Articles »erkänner kyrkan sin särskilda kallelse och

plikt att erbjuda kyrkans tjänster åt folket i varje församling i Skottland genom en församlingspräst.» Den hävdar icke längre den världsliga maktens rätt och plikt att stödja och underhålla kyrkan, men den »erkänner (artikel VI) den världsliga överhetens gudomliga kallelse och auktoritet inom dess eget område och hävdar sitt historiska krav på nationen såsom samfund, att frukta Gud, att erkänna Herren Jesus Kristus som folkens Herre, att lyda hans bud, att vörda Hans instiftelser, att hålla Hans kyrka i ära, och att på alla sätt främja Guds rike. Kyrka och stat ha rätten att var för sig besluta om omfattningen och fortsättandet av sina ömsesidiga relationer när det gäller att fullgöra dessa plikter och de skyldigheter, som sammanhånga därmed.» Det är sålunda Church of Scotland som landets nationalkyrka, som anordnar gudstjänsten vid nationella tacksägelse- eller invigningshögtider, såsom den som hölls efter kröningen i S:t Giles Cathedral i Edinburgh.

4) Varje gång nationalsynoden sammankallas är Lord High Commissioner, d. v. s. drottningens representant, närvarande, åtföljd av en statlig ämbetsman i Skottland. Som ett uttryck för sin funktion sitter han i galleriet och icke i själva sessionssalen. Han företer för synoden sitt förordnande, som utvisar att drottningen utsett honom till sin representant och är utfärdad under den skotska kronans sigill. Han överlämnar också till synoden ett brev från drottningen, i vilket hon ånyo försäkrar synoden om sin tillgivenhet, sitt stöd och beskydd, och han själv talar inför synoden vid början och slutet av dess förhandlingar.

5) Under sin ämbets tid har nationalsynodens moderator rang närmast efter the Lord Chancellor och över hela adeln.

Jag har här försökt att ge en bild av förhållandet mellan stat och kyrka i Skottland, såsom det ter sig för en jurist, som vuxit upp i Free Church's tradition och nu är medlem och äldste i Church of Scotland. Ingen av oss vet hur framtiden kommer att gestalta sig, och kanhända skola tvister på nytt uppstå om kyrkans och statens domsrätt. Men man vågar nog påståendet, att de historiska tvistefrågorna äro döda och begravna, och att Skottlands kyrka är ett exempel på något i kristenheten så sällsynt, för att icke säga enastående, som en kyrka som är både statskyrka och frikyrka.

# TRO OCH FILOSOFI ENLIGT TERTULLIANUS

AV PATER FRANÇOIS REFOULÉ, O. P., LUND

För de första århundradenas kristna var tron något helt annat än »Gefühl und Anschauung».<sup>1</sup> De var medvetna om att det var tron som hade kommit sanningens ljus att lysa för deras hänförda ögon.<sup>2</sup> För dem som hade tagit emot predikandet av evangelium var det detta som hade betecknat slutet på okunnighetens tid. Därför tackade de också ständigt Gud i sina böner för att Han givit dem kunskap om sitt namn genom sin Son Jesus Kristus.<sup>3</sup>

Denna trons karaktär ledde oundvikligen till dess konfrontation med den profana visheten. Det var därför helt naturligt att de kristna alltifrån slutet av första århundradet, när kultiverade konvertiter blev talrikare inom kyrkan, måste taga ställning till den grekiska filosofin. Och det visade sig snart att de skulle komma att förhålla sig olika till den. Somliga betraktade den med en viss välvilja, därför att de såg den som en förberedelse till evangeliet. Men de flesta intog en direkt fientlig hållning.<sup>4</sup> Och i skrifter av män som Theophilus av Antiochia, Tatianus, Irenaeus, Tertullianus och Hermias hör vi ännu ekot av deras protester. Det är för övrigt lätt att förstå deras oro. De var rädda att ett intrång från filosofins sida skulle leda till en sammanblandning av gudomlig och mänsklig vishet, eller, för att använda en hos kyrkofäderna vanlig bild, att den gudomliga lärans vin skulle blandas upp med de mänskliga lärornas vatten.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Einar Molland, *Platonisme et Christianisme chez les Pères de l'Église*, i *Bulletin de la faculté libre de théologie protestante de Paris*, september 1954, s. 67.

<sup>2</sup> Tertullianus, *Apologeticum* 39, 9.

<sup>3</sup> Se *Polykarpi martyrdöd* 14, 1; *Didaché* 9, 3; 10, 1; *Klemens' första brev* 59, 2—3.

<sup>4</sup> Se G. Bardy, »Philosophie» et »Philosophe» dans le *vocabulaire chrétien des premiers siècles*, i *Revue d'ascétique et mystique*, 25 (1949) ss. 47—54.

<sup>5</sup> Tönnies Kleberg, *Weinfälschung — ein stilistisches Klischee bei den Kirchenvätern*, i *Eranos* 38 (1940) ss. 47—54.

Den krissituation som sålunda uppkom vid slutet av första århundradet varar ännu i dag, och positionerna har knappast förändrats. Så skriver t. ex. Roger Mehl: »Samverkan och konflikten mellan filosofin och kristendomen är företeelser som alltid tillhör samtiden.»<sup>6</sup> Därför torde det som skrevs under de första århundradena ingalunda ha förlorat sitt intresse och sin aktualitet. Kanske kan vi till och med i dessa gamla texter finna några synpunkter, som kan bli oss till ledning i vårt eget ställningstagande. Då vi i denna artikel inte kan taga upp till behandling alla vittnesmål från de första århundradena, skall vi begränsa oss till Tertullianus' svar i frågan. Denne var visserligen alltför personlig för att kunna betraktas som den tillförlitligaste representanten för den gamla traditionen, men hans originalitet, hans livliga ingenium och hans inflytande torde ändå kunna berättiga detta val.

Tertullianus' inställning till filosofin är väl känd. Han förutsätter a priori att någon som helst gemenskap mellan filosofin och tron är omöjlig. Så välkända är de passager i *Apologeticum* och *De praescriptione*, där Tertullianus roar sig med att sätta tro och filosofi i radikal motsatsställning till varandra, att de knappast behövde citeras här:

Alltså, vilken likhet finns det mellan en filosof och en kristen, mellan en Greklands och en himmelens lärjunge? (*Apol.* 46, 18).

Vad är gemensamt för Athen och Jerusalem, för Akademien och Kyrkan? . . . (*De praesc.* 7, 9).

En noggrann analys av hans skrifter visar dock ett mera nyanserat och ingående tänkande än dessa korthuggna formuleringar låter förmoda.

### I. Tertullianus och filosoferna

Ett studium av Tertullianus' skrifter visar tydligt, att hans inställning till filosofin helt och hållet dikteras av apologetisk iver och av herdens omsorg om sina får. När man ger sig i kast med dem, bör man för övrigt alltid ha i minne, att han framför allt var apologet och att allt han

<sup>6</sup> Roger Mehl, *La condition du philosophe chrétien*, (Série théologique de l'«actualité protestante») Paris-Neuchâtel, 1947, s. 7. Se t. ex. diskussionen nyligen mellan P. Tillich och P. Kraemer om *Filosofi och teologi* i Bossey, *Revue de théologie et de philosophie* V (1955) ss. 103—105.

skrivit kommit till under omständigheternas tryck och i avsikt att förvirra en motståndare eller att försvara den enkla kristna människans tro.

Det var just för att rädda uppenbarelsens transcendenta karaktär och bevara trons renhet som han drevs att opponera sig mot filosofin. Han fruktade att kristendomen i mångas ögon skulle te sig som en filosofi bland många andra. Denna oro var säkert inte ogrundad. E. Molland påpekar mycket riktigt att »gränsen mellan religion och filosofi hade blivit så flytande att man knappast kunde hålla deras respektive områden i sär».<sup>7</sup> Det är otvivelaktigt framför allt i och med nyplatonismen som filosofin tenderar att vilja ersätta religionen. Men från och med andra århundradet tror sig den mellersta akademien och stoicismen i stånd att erbjuda ett livsideal som är sig självt nog.

I detta sammanhang är det väl förstäeligt, att Tertullianus är angelägen att framställa kristendomen som »gudomlig uppenbarelse», *divinum negotium* (*Apol.* 46, 2), varigenom den skiljer sig från alla filosofier. Den framstår då gentemot dessa såsom det som är gudomligt gentemot det som endast är mänskligt, som det absoluta gentemot det relativa, kort sagt såsom sanningen gentemot tvivelaktiga åsikter. Och speciellt kan filosofin inte nå någon som helst visshet beträffande Gud. »Gud kan vi endast lära känna genom Jesus Kristus» (*Apol.* 21, 28). I *Adversus nationes* (II, 2, 2) och *De anima* (I, 4) går Tertullianus ända därhän att påstå, att människan inte kan nå fram till sanningen utanför kristendomen och dopet.

Mellan den kristne och filosofen finns alltså den grundväsentliga skillnaden att den förre, även om han är en enkel, obildad hantverkare, känner den sanne Guden, medan filosofen med allt sitt vetande är okunnig om honom (*Apol.* 46, 9). Och Tertullianus anför som ett bevis för filosofins vanmakt motsägelserna bland filosoferna, vilka inte ens kan komma till enighet om de för frälsningen nödvändigaste frågorna (*Apol.* 46, 8—9; 47, 5—8). Medger inte för övrigt Platon själv i *Timaios* (28 C), att det är svårt att upptäcka den som format universum, och när man funnit honom är det ännu svårare att förklara honom för alla och envar (*Apol.* 46, 9).

Men när Tertullianus riktar sig mot filosoferna är det i verkligheten oftast heretikerna han avser. Varje avfall till irrlärighet blir i hans ögon

<sup>7</sup> E. Molland, *art. cit.*, s. 67.

en övergång från kristendom till filosofi, från Kyrkan till Akademien eller Stoan. (*Adv. Herm.* 1) Heresierna har vuxit fram ur den sådd filosoferna sått (*Apol.* 47, 7). Filosoferna är heresiernas patriarker (*De anima* 3, 1) och det är deras påfund som väcker irrlärorna till liv (*Adv. Marc.* I, 13). I *De praescriptione* framhåller han, att det är samma ämnen som dryftas bland heretikerna och bland filosoferna och samma frågor som man trasslar in sig i (7, 5). I denna avhandling försöker han till och med sätta varje kättersk lärofader i samband med en bestämd filosofi. Dessa försök att reda ut släktskapsförhållandena visar sig emellertid bli ganska godtyckliga, och även Tertullianus råkar här ut för att motsäga sig själv. Nya forskningar bekräftar dock hans helhetssyn. Den gnostiska strömningen framstår i dag allt mer och mer som en utveckling och en fortsättning av hellenismen. Och speciellt är det icke med orätt som Tertullianus i *De anima* (23, 5) framställer Platon som den ofrivillige upphovsmannen till de dualistiska irrlärorna.<sup>8</sup>

*De anima* är kanske det verk, där Tertullianus' metod och mentalitet klarast kommer till uttryck. Det är inte såsom man ofta trott i första hand en teoretisk utredning av själens ursprung och bestämmelse, utan i lika mån en apologetisk skrift, där Tertullianus via Platon söker vederlägga gnostikerna. Han döljer för övrigt inte sin avsikt: »Jag vederlägger tillfyllest heretikerna, skriver han, om jag undanröjer Platons argument (23, 6). Detta är alltså anledning till att dispositionen i detta verk ansluter sig till platonikernas framställning av själens historia, vilket tillåter honom att vederlägga dem punkt för punkt.<sup>9</sup>

## II. Tertullianus och filosofin

I det de framhåller den apologetiska och alltså i viss mån tillfälliga karaktären hos Tertullianus' anfall mot filosofin, har en del författare påstått, att han inte kritiserade filosofin som sådan, utan bara sin samtids, eller såsom t. ex. Lortz skriver, att han avsåg filosoferna och inte

<sup>8</sup> Se A. J. Festugière *La Révélation d'Hermès Trismégiste* I—IV, Paris, 1943—1954; F. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947; C. van Unnik, *The »Gospel of Truth» and the New Testament*, i *The Jung Codex*, London, 1955, ss. 127—128.

<sup>9</sup> A. J. Festugière, *op. cit.*, B. 4, ss. 1—15.

filosofin.<sup>10</sup> Lortz tillägger att Tertullianus i sina teologiska uppfattningar ofta tagit intryck av den stoiska filosofin.

Denna tolkning förefaller likväl svår att ansluta sig till. För Tertullianus var verkliga filosofin och kristendomen oförenliga, ty den filosofiska forskningen förutsatte i hans ögon en attityd hos den som ägnade sig åt den, vilken var oförenlig med trons krav.

I *De praescriptione* (43, 1) jämför Tertullianus heretikerna och filosoferna med mager, charlataner och astrologer, »folk som ägnar sig åt fåfängliga forskningar». Denna upprepning avser i första hand att misskreditera filosoferna och heretikerna genom att låta dem uppträda i ett sådant sällskap. Men citatet visar också att den filosofiska forskningen för Tertullianus endast utgjorde en fåfänglig nyfikenhet. Denna sistnämnda beteckning återkommer ideligen i här ifrågavarande skrift och alltid i förklenande bemärkelse. Drivna av nyfikenhet sätter filosoferna allt i fråga av rädsla att någon enda punkt skulle kunna undgå dem (7, 6). De diskuterar de olösligaste och onödiga frågor, som t. ex. det ondas ursprung och själarnas fall. För Tertullianus är detta helt onödiga frågor, ty det enda som är av vikt, är att känna Gud. I *Ad Nationes* berättar han den välkända anekdoten om Thales från Miletos, som föll i en brunn, då han studerade planeternas gång. Detta förefaller honom som en symbol för filosofin, som hänger sig åt en »stupid nyfikenhet beträffande allt i naturen, i stället för att söka efter dess skapare (*Ad Nat.* II, 4, 18).

Mot filosofens alltid oroliga och pedantiska nyfikenhet ställer han gärna attityden hos den troende, som nöjer sig med att tro det som uppenbarats för honom av Kristus. »I och med att man tror, vet man allt» (*De anima* 2, 7; 1, 6; *De praesc.* 14, 5; 7, 13). Han vill naturligtvis inte påstå, att tron ger den kristne någon universalkunskap; men genom tron blir den kristne delaktig av alla de sanningar som är nödvändiga för hans frälsning.

Tertullianus är inte ensam om att fördöma nyfikenheten i alla dess former. Han hör härvidlag in i en stor andlig strömning, som karakteriserar de första århundradena av vår tideräkning. Han levde i en tid, då skådandet av Gud allt mer och mer framstod som det enda viktiga, det enda som var värt att eftersträva och vilket allt borde underordnas.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Joseph Lortz, *Tertullian als Apologet I*, Münster, 1927, ss. 352, 367.

<sup>11</sup> A. J. Festugière, *op. cit.* I ss. 65—66.

Tertullianus visar sig alltså här som bärare av en i kyrkan redan hävdvunnen tradition. Senare skulle t. ex. Augustinus i kunskapsbegäret likaså se endast en fåfänglig nyfikenhet, som avleder själen från betraktandet av det enda nödvändiga. Och han ansåg t. o. m. att all vetenskaplig forskning leder till själens fördärv, ty det är att förnedra själen, som är skapad för Gud, att fästa den vid förgängliga jordiska ting.<sup>12</sup>

Inte mindre förkastlig föreföll för Tertullianus själva drivfjädern till denna nyfikenhet. Det föll honom helt enkelt aldrig in, att den kunde vara inspirerad av en osjälvisk kärlek till kunskapen. Han kunde inte tänka sig någon annan drivfjäder än äregirigheten, begäret att gälla för en klyftig man. Hans misstänksamhet riktar sig också till och med mot den teologiska och exegetiska vetenskapen (*De praesc.* 14, 4). I *Apologeticum* ställer han gentemot filosoferna, som endast strävar efter ära och berömmelse, de kristna, som allvarligt söker sanningen och bekänner den i dess helhet, därför att de endast tänker på sin frälsning (46, 7 och 18; 47, 3). Samma tanke går igen i *De praescriptione*: »Måtte nyfikenheten vika för tron, utropar han, måtte äran vika för frälsningen!» (14, 5).

Tertullianus tror sig finna en bekräftelse på sitt omdöme i det faktum att filosoferna såväl som diktarna (han jämför f. ö. ständigt dessa) låter kärleken till det väl sagda, till *verba*, gå före kärleken till det sanna, *res*.<sup>13</sup> Det är av samma anledning som han med verkligt raseri förföljer den aristoteliska dialektiken, som i hans ögon inte är något annat än konsten att bevisa det man vill bevisa, att övertyga, men inte att undervisa i sanningen (*De anima* 2, 2; *De praescr.* 7, 6). I sin kritik är Tertullianus för övrigt inte originell annat än vad uttrycksformen beträffar, ty nästan alla kyrkofäderna hade redan uttalat sig i samma riktning. Det kan förefalla oss besynnerligt i dag, men förklaras av egenarten hos den antika kulturen, där retoriken faktiskt ofta nog intog högsta platsen på värdeskalan. Och det är ganska naturligt, att han som kontrast till filosofernas subtila och ändlösa utläggningar gärna ställer enkelheten i den kristna undervisningen (*Adversus Marc.* V, 19).

<sup>12</sup> H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, ss. 351—352.

<sup>13</sup> H. I. Marrou, *op. cit.*, s. 349; A. Labhardt, *Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une position pure*, i *Museum Helveticum*, 7 (1950) ss. 167—168. — Denna mycket värdefulla studie har varit författaren till ovärderlig hjälp.

Ett sista bevis på filosofins onyttighet, om ytterligare ett sådant behövs, är att den inte lär oss att leva ett rättskaffens liv. Och människans handlingssätt är kriteriet på läran, säger Tertullianus i *De praescriptione* (43, 2). Filosofernas omoral är alltså ett tecken på fåfängligheten i deras diskussioner.<sup>14</sup> Tertullianus måste visserligen säga sig själv, att de kristna också ibland begår svåra synder. Visserligen! Men, fortsätter han: »De upphör då att betraktas som kristna bland oss. Men filosoferna däremot fortsätter efter sådana handlingar att åtnjuta namn och rykte som visa män bland er» (*Apol.* 46, 17).

I denna sin kritik avser Tertullianus kanske snarare naturvetenskapen än filosofin; den tycks i varje fall inte direkt gälla den religiösa filosofin, som alltigenom inspireras av gudssökandet. Och detta gäller redan den mellersta akademins. Men även denna religiösa filosofi syns Tertullianus fördärvad i sin rot. Trons attityd förutsätter i själva verket en reservationslös underkastelse under Guds ord. I allt vad filosofisk forskning heter avstår däremot aldrig förnuftet från att gå sina egna vägar och från att vilja pressa in allt i sina egna normer. Filosofen överskattar det mänskliga förnuftets möjligheter. Därför glömmer han att förnuftet behöver uppenbarelsen och tvekar inte att efter eget behag lägga till, finna på nytt och göra ändringar (*Apol.* 47, 18). Och om han av en händelse råkar finna ett grand av sanning, är han inte sen att fördärva det genom att utnyttja det för att förhärliga sin egen skicklighet (*De anima* 2, 2; *Apol.* 47, 3; *Ad nat.* II, 2, 5).

Heretikerna betar sig på samma sätt. De predikar sig själva i stället för att predika Jesus Kristus. De föredrar sina egna meningar framför hela kyrkans gemensamma mening och ersätter Guds lära med mänskliga läror.

Den kristne däremot håller i minne, att kristendomen inte är det mänskliga förnuftets verk, utan en gåva av Guds Son, som fört den med sig från himlen. Därför inför han inte något efter sitt eget huvud och inte heller något som en annan infört efter sitt huvud (*De praesc.* 6, 4), utan bevarar den lära ren, som han mottagit från apostlarna, utan att lägga till eller draga ifrån något. Därför kan också Tertullianus i *De carne*

<sup>14</sup> Se H. E. Turner, *The Pattern of christian Truth*, London, 1954, *Lecture VII, Orthodoxy and Reason*, s. 405.

*Christi* säga till Marcion: »Om du är apostlarnas lärjunge, tänk som apostlarna; om du helt enkelt är kristen, tro det du har fått lära (quod traditum est)» (c. 2).<sup>15</sup>

### III. Tro och förnuft

Medför detta fördömande av filosofin som korrelet, att förnuftet är radikalt oförmöget att nå sanningen?

På denna fråga förefaller Tertullianus ge ett mera nyanserat svar.

Det är uppenbart att han misstror förnuftet. Detta framgår tydligt av de redan citerade texterna. Han går ända därefter att säga, att ingen sanning finns utanför Kristi uppenbarelse och dopet (*De anima* 1, 4). Att han här nämner dopet kan förefalla oss egendomligt i dag. Och varken G. Schelowsky, J. Lortz eller A. Labhardt har heller framhållit dopets betydelse i detta sammanhang. Det är dock ytterst belysande och visar, att Tertullianus, liksom för övrigt även Irenaeus,<sup>16</sup> uteslutande håller sig på fast mark. I människosläktets innevarande situation, det vill säga den fallna människans, kan förnuftet inte komma i besittning av sanningen. Adams synd har öppnat en port för djävulen (*Adv. Marc.* V, 17), som begagnat sig av detta för att förslava mänskligheten. Världen har blivit ett mörkt fängelse. (*Ad mart.* 2, 1—2). Och vad värre är, djävulen, som är villfarelsens upphovsman, förmörkar hjärtat hos dem han har i sitt våld, så att de förlorar förmågan att fatta och smaka det gudomliga (*De anima* 1, 5; 57, 2; *De test. an.* 3). Från detta mörker och detta slaveri kan människan befrias endast genom dopet. Det är dopet som upplyser de kristnas hjärtan. I enlighet med den formulering hos Jesaja, som Tertullianus ofta upprepar och förknippar med dopet, är det endast genom tron som man kan nå kändedom om det som är av Gud. »Crede ut intelligas»!<sup>17</sup>

Givetvis ger inte dopet den kristne något säkert skydd mot villfarelser,

<sup>15</sup> Denna aspekt på heresierna har utförligt behandlats i den utgåva av *De praescriptione*, som inom kort utkommer i serien *Sources Chrétiennes*.

<sup>16</sup> Louis Escoula, *Le Verbe sauveur et illuminateur chez saint Irénée*, i *Nouvelle Revue Théologique*, 66 (1939) s. 558.

<sup>17</sup> Se F. J. Dölger, *Die Sünde in Blindheit und Unwissenheit*, i *Antike und Christentum*, II (1930) ss. 222—229; Tertullien, *Traité du baptême*, coll. *Sources Chrétiennes*, n<sup>o</sup> 35, Paris, 1952. Inledning av F. Refoulé, ss. 12—15.

ty han utsätts för djävulens fördubblade angrepp. För Tertullianus kan kyrkans historia åter föras just till denna konflikt mellan ljusets och mörkrets krafter. Och i det han tar upp en tanke som redan skisserats i *Apologeticum* (14, 7; 7, 3; 46, 6) jämför han i *De anima* (1, 6) Sokrates, som dömts av Athen redan för att han funnit en liten sanningssmula, med de kristna, vilka förföljs av hela världen, därför att de förkunnar *hela* sanningen. Det är i detta samma perspektiv han ser heresierna som de redskap djävulen använder sig av för att förkväva sanningen (*Apol.* 48, 1).

Tertullianus medger likväl att det ibland händer, att själen även i sitt fördärvade tillstånd finner några sanningar. Ty själen såsom sådan förblir orienterad mot sanningen. Visserligen, förklarar han, har det onda för henne blivit såsom en andra natur, men något gott blir alltid kvar i henne. Ty det som kommer från Gud kan visserligen förmörkas, därför att det inte är Gud själv, men det kan inte helt förgås, därför att Gud är dess upphov. Därför består också denna goda del av själen, men såsom ett ljus som inte kan lysa upp omkring sig på grund av hindrets täthet. Det inträffar likväl att detta själens instinktiva gudsmedvetande kommer till uttryck (*De anima* 41, 1—3). I sällsynta ögonblick, när själen blir sig själv, såsom vid uppvaknandet från ett rus eller en sömn, når den på naturlig väg fram till en viss kunskap om gudomliga ting, såsom Guds existens, själens odödlighet och den gudomliga försynen (*Apol.* 17, 4—5). Detta själens spontana vittnesmål är äldre än profeternas, det är Guds gåva till själen från begynnelsen (*Adv. Marc.* I, 10). Detta slags förnuft är alltså nedlagt hos själen och finns hos alla.

För övrigt medger Tertullianus i enlighet med aposteln Paulus att förnuftet finner Gud i och genom skapelsen. Han konstaterar likväl, såsom Irenaeus, att Guds oändlighet, såsom den kommer till uttryck i skapelsen, döljer Honom för oss lika mycket som den uppenbarar Honom (*Apol.* 17, 3).

Om också vissa författare tenderar att tillmäta dessa två vägar till kunskap om sanningen alltför stor betydelse, får man därför inte heller som reaktion däremot betrakta dem såsom accidentella eller ovidkommande. Tertullianus är den förste att inte tillmäta dem mer än en begränsad praktisk räckvidd — själens naturliga vittnesmål förkvävs alltför lätt av uppfostran, bildning etc. Men att de existerar är och förblir i

hans ögon ett faktum av avgörande betydelse, som tillåter honom att gentemot Marcion vidhålla enheten och sammanhanget i den gudomliga försynens plan och att bevisa harmonin mellan skapelsens ordning och frälsningens. Speciellt i *Adversus Marcion* är de på ett sätt nödvändiga för honom för att tillbakavisa den distinktion, som gjorts av Marcion, mellan den Gud, som misslyckats med skapelsen, och den frälsande Guden, och för att bevisa för denne, att människorna aldrig varit helt okunniga om den Gud och Skapare, som tillbads av Jesus Kristus. Naturligtvis inser Tertullianus liksom Irenaeus att Kristus genom att utgiva sig själv tillförde människorna något helt nytt, men att detta nya i sig inbegrep den gamla ordningen: »O Christum et in novis veterem» (*Adv. Marc.* IV, 21).

Det naturliga förnuftet är alltså inte helt oförmöget att komma fram till en del sanningar, men detta betyder ingalunda för Tertullianus att uppenbarelsen inte skulle vara nödvändig. Till och med i *De testimonio animae* börjar han med att särskilja själens naturliga kunskap och den kunskap som tron ger och som är en helt oförskyld gåva av Gud. Det är till själen han riktar sig, när han säger: »Du är inte kristen, så vitt jag vet, ty fastän du kan bli det, är du inte född kristen.» Denna själens naturliga kunskap blir i själva verket aldrig annat än mycket elementär och når knappast längre än till en enkel deism. Endast tron ger människan en »intim» kunskap om Gud (*De spect.* 2). Tertullianus anvisar likväl inte något kriterium som skulle kunna göra det möjligt att skilja mellan de sanningar som sunda förnuftet självt finner och de som oundgängligen måste uppenbaras.

Han är i själva verket mera angelägen att betona den kristna uppenbarelsens transcendentala och supra-rationella karaktär. Det är för övrigt inte svårt att se, att när han uppehåller sig så ivrigt vid detta, är det endast för att opponera sig mot den gnostiska rationalismen. Han avslöjar härmed den högmodiga inställningen hos heretikerna, som gör anspråk på att kunna tränga in i Guds och änglarnas hemligheter. Den sanna kristna attityden däremot består i att respektera de gudomliga mysterierna och att ödmjukt stanna i tillbedjan inför dem. De kristna vet, att Guds visdom endast är dårskap i människornas ögon och att å andra sidan människornas påstådda visdom räknas som dårskap inför Gud (*Adv. Marc.* II, 2). I det han skärper denna tanke förfaller Tertullianus ibland

till oratoriska effekter, vilket såsom E. Gilson<sup>18</sup> konstaterar ger eko ännu i dag: »Och att Guds son blivit korsfäst, de blygs jag inte över därför att man förnuftsmässigt måste blygas över det? Och att Guds son har dött, det är fullt möjligt att tro, därför att det är orimligt (ineptum)? Och att han uppstått efter att ha blivit begravnen, det är visst, därför att det är omöjligt (*De carne Christi*, 5)». Denna berömda passus har sin motsvarighet i *De baptismo*: »Att det är förvånansvärt, är det nog för att inte tro? Tvärtom, det är ett skäl för att tro ännu mer. Tillkommer det inte gudomliga verk att gå utöver allt som är förvånansvärt? Även vi förvånar oss, men vi tror . . .» (2, 2).

Dessa ofta citerade texter har tolkats på många olika sätt. Somliga har med tanke på Tertullianus retoriska utbildning inte velat pressa formuleringarna alltför mycket. Andra däremot vill uppfatta dem efter bokstaven. A. Labhardt t. ex. skriver: »En chockerande paradox för det tänkande förnuftet, som sammanhanget dock absolut förbjuder att mildra.»<sup>19</sup> Han medger dock att *ineptum* inte får tagas i sin absoluta bemärkelse utan med hänsyftning på de *stulta Dei*, varom Paulus talar. Tertullianus gör alltså inte vilken absurditet som helst till sanningskriterium.

Det som gör oss misstroga mot sådana formuleringar är att Tertullianus, i samma stund som han skrev dem, på annat håll hävdade, att Gud ingenting gör och ingenting säger, som inte är fyllt av vishet (*De paenitentia*, 1), och att han följaktligen inte vill, att något varken skall göras eller tänkas annat än under förnuftets ledning (*De paen.* 1; *De praesc.* 9). Och han försäkrar till yttermera visso, att människan kan kallas Guds avbild och vara Honom lik endast i sin egenskap av förnuftsvarelse (*Adv. Prax.* 5; *Adv. Marc.* II, 6). Likaså går han i sin argumentering för att försvara införandet av de nya montanistiska förordningarna helt naturligt över från det som är förnuftigt till det som är Gud värdigt.<sup>20</sup> Hans insisterande på förnuftets roll renderar honom till

<sup>18</sup> Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen-âge des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, 2ème éd., 1947, s. 97.

<sup>19</sup> A. Labhardt, *art. cit.*, s. 177.

<sup>20</sup> Se de många texter som sammanställs av F. de Pauw, *La justification des traditions non écrites chez Tertullien*, i *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XIX (1942) ss. 30—44.

och med att av Harnack betraktas som en föregångare till skolastiken!<sup>21</sup> I *Adversus Marcion* slutligen, där han utförligt kommenterar vers 27 i 1. Korintierbrevet, förefaller hans exeges knappast att gå utöver Paulus egen tanke.

Om dessa formuleringar alltså av allt att döma ej bör uppfattas efter bokstaven, visar de likväl att Tertullianus hade en mycket stark känsla för uppenbarelsens oförskyllda, transcendenta och supra-rationella karaktär. Det är inte förnuftet som skall bedöma det Gud lär. Det enda absoluta sanningskriteriet är Guds auktoritet. Förnuftet måste inse sin begränsning och ödmjukt taga emot de sanningar som Gud delger det, även om de till en början förefaller förvånansvärda, underliga eller t. o. m. absurda. Men samtidigt är Tertullianus övertygad om att Guds verk är i högsta grad visa och förnuftiga, och att den av tron upplysta människosjälén inte är helt och hållet oförmögen att se, att de står i samband med och även harmonierar med naturens ordning.

Tertullianus' antifilosofiska inställning är alltså inte parad med en systematisk antirationalism. På det konkreta plan, där han själv håller sig, menar han likväl att förnuftet, innan det upplysts av dopet, är försänkt i mörker och endast sällan når fram till sanningen.

Hur kan det då komma sig att de kristna och filosoferna har en hel del sanningar gemensamt? För alla kyrkofäderna, även de som starkast tagit avstånd från den grekiska kulturen, har detta varit en stötsten. Tertullianus medger till och med att Seneca ofta tänker som en kristen (*De anima* 20, 1).

I *Apologeticum* (47, 1—9) nöjer han sig med att upprepa den vedertagna förklaringen, att det skulle bero på direkt lån (en förklaring som de kristna apologeterna har hämtat från de judiska). De grekiska lärde skulle ha känt till Moseböckerna och därifrån lånat en del sanningar, som de för övrigt mer eller mindre förvanskade. En underlig förklaring, som vi i dag har svårt att förstå, men som en hel del kyrkofäder likväl lägger fram med ett oväntat överflöd på historisk lärdom.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band III, Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, 4 Aufl., Tübingen, 1910, s. 16.

<sup>22</sup> Se J. Pépin, *Le «challenge» Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens*, i *Revue des Sciences Religieuses* 29 (1955) ss. 105—122, och den långa noten av J. H. Waszink i hans upplaga av *De anima*, Amsterdam, 1947, ss. 106—107.

I *De anima* anför dock Tertullianus endast med en viss skepsis denna förklaring. »Si credibile . . .» (2, 4), »Är det möjligt» att filosoferna skulle haft tillgång till de judiska böckerna? Han föredrar att hålla sig till andra förklaringar, slumpen och det sunda förnuftet. Liksom de stormdrivna sjömän som i blindo finner ett hamninlopp har filosoferna ibland varit lyckosamt blinda (*De anima* 2, 1), men han tillägger: »De flesta av sina sanningar har de fått ur naturen och dessa sanningar har så att säga kommit direkt ur det sunda förnuft, varmed Gud värdigats begåva själen» (*ibid.*).

Tertullianus gör sig inga illusioner beträffande arten av denna sanningsgemenskap mellan de kristna och filosoferna, vilken han betraktar som något ytligt. Ty dessa sanningar är nästan alltid hos filosoferna insatta i ett sammanhang, som vanställer och förvanskar dem. »Ty det är i själva verket så, skriver han i *De anima*, att allt hos filosoferna, som är sant, och som står i överensstämmelse med profeterna, försvarar de antingen var och en på sitt sätt eller använder det som stöd för olika teser till stort förfång för sanningen» (2, 4). Enigheten mellan filosofer och kristna är alltså ganska tvetydig och ofta missvisande. Den är heller inte ofarlig för tron, ty man skulle därav lätt kunna draga den slutsatsen att filosofin lika väl som tron skulle kunna nå hela sanningen.<sup>23</sup> Tertullianus fränkänner likväl inte apologeterna rätten att använda sig av profana författares bevis, även om han i *De testimonio animae* förklarar sig skeptisk angående värdet av denna metod. I *De anima* erkänner han likaså, att »ett från motståndarna lånat bevis ibland är nödvändigt, förutsatt att det är till nytta för dem som inte äro våra fiender» (2, 5). I samma arbete framlägger Tertullianus till och med ett kriterium för att avgöra, om enigheten är verklig eller skenbar. Man skall, säger han, underställa allt den Heliga Skrift (2, 5).

Det är också just denna metod som *De anima* försöker genomföra. Den högsta auktoriteten är där alltid den Heliga Skrift tagen efter bokstaven. Det måste dock medges att resultatet är ganska förbluffande.

Tertullianus finner sig där föranlåten att samtidigt förfäktat själens odödlighet och dess kroppslighet. När han tolkar liknelsen om Lazarus

<sup>23</sup> Se analysen av denna passus ur *De anima* hos A. Labhardt, art. cit., ss. 171—173.

efter dess bokstav, tror han sig därav böra sluta, att själen är kroppslig. Hur skall man annars förstå, att den rike mannens själ pinades av lågorna? För att sedan kunna förena detta påstående med läran om själens odödlighet, finner han sig nödsakad att förkasta såsom felaktig platonismens grundsats, att allt som är kroppsligt är sammansatt och följaktligen upplösligt och odödligt. Denna åtgärd skulle i och för sig och frånsett värdet hos utgångspunkten för resonemanget kunna vara berättigad. Men det förutsätter då, att Tertullianus i fortsättningen av sin skrift konsekvent håller sig till denna slutsats. Men tre gånger begagnar han sig av Platons sats för att bekräfta några av sina andra teser. För att förfäktas själens kroppslighet tvekar han för övrigt inte att återropa de för-sokratiska filosofernas, peripatetikernas och stoikernas bevis, obekymrad om att dessa i full inre logik förnekade själens odödlighet. Därför får man också av denna i vissa avseenden så märkliga skrift, såsom A. J. Festugière med rätta anmärker, det fatala slutintrycket, att samma lärosats för Tertullianus kan vara sann eller falsk alltefter stundens behov.<sup>24</sup>

Vari bottnar då denna brist, som uppmärksammats av alla som studerat detta arbete? Principen att underställa varje filosofisk lärosats Skriftens kriterium förefaller fullt berättigad. Den är också den enda möjliga, om man med samtliga kyrkofäder och Tertullianus erkänner, att det blott finns en sanning och att det alltså inte kan finnas någon verklig motsägelse mellan det som tron lär och det som förnuftet kan utröna. Det är alltså inte Skriftens utslagsgivande roll som skall sättas i fråga, utan snarare det lättvindiga sätt på vilket Tertullianus behandlar de filosofiska argumenten. Han förefaller att glömma, att vart och ett av dem har ett egenvärde, en alldeles bestämd betydelse, som beror av det sammanhang där de hör hemma, och att man alltså inte har rätt att godtaga eller förkasta dem alltefter omständigheterna. En person med striktare intellekt och mindre angelägen att draga nytta av sina motståndares bevis eller av ytliga likheter skulle ha kunnat undvika detta blindskär.

Man kan följaktligen inte säga, att Tertullianus lyckats ge ett tillfredsställande svar på frågan om förhållandet mellan tron och filosofin. Men han har dock belyst några frågeställningar som alltför ofta försum-

<sup>24</sup> A. J. Festugière, *La composition et l'esprit du De anima de Tertullien*, i *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXXIII (1949) ss. 129—161, särskilt ss. 144—146, 161.

mats av både teologer och filosofer. Och det originella och förtjänstfulla hos honom är att han betraktat problemet ur en konkret, existentiell synpunkt, att han frågat sig, vilka faktiska, aktuella möjligheter det fanns till en dialog mellan filosofer och kristna. På den sålunda ställda frågan kunde han inte ge annat än ett praktiskt taget negativt svar. Men detta antifilosofiska ställningstagande går hos honom, såsom vi sett, inte hand i hand med en systematisk antirationalism, även om han knappast har något förtroende till förnuftets möjligheter i människosläktets nuvarande tillstånd. Han tror på möjligheten av en harmoni mellan tron och det av nåden upplysta förnuftet, som obetingat underkastar sig Guds Ord.

Ett sådant synsätt är givetvis begränsat. Men frågan har i det förångna så sällan ställts på detta sätt, att nutida teologer utan tvivel ännu kan ha nytta av Tertullianus' reflexioner.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## NYA DELAR AV DAS ALTE TESTAMENT DEUTSCH

GERHARD VON RAD: *Das erste Buch Mose. Kap. 12, 10—25, 18, sid. 137—226. 1952. Kap. 25, 19—50, 26, sid. 229—384. 1953.*

HANS WILHELM HERTZBERG: *Die Bücher Josua, Richter, Ruth, 283 sid. 1953.*

KURT GALLING: *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia, 255 sid. 1954.*

ARTUR WEISER: *Das Buch des Propheten Jeremia. Kap. 25, 15—52, 34, sid. 229—488. 1955.*

För tidigare volymer av det ovannämnda hos Vandenhoeck & Ruprecht i Göttingen utkommande kommentarverket hänvisas till Svensk teol. kvartalskrift 1951, 1952 och 1954. För von Rads grundsyn på Genesis-berättelserna har tidigare redogjorts: stam- och lokaltraditioner reciterade vid kultiska tillfällen och samarbetade till ett helt av en samlare utrustad med stor konstnärlighet och en bestämd »teologisk» grundsyn, vars verk sedermera förenats med och kompletterats med andra traditioner och traditionssamlingar. Denna uppfattning av innehållet i Genesis medför en viktig konsekvens för utläggningen. Utläggaren ställes inför en dubbel uppgift. Först måste den enskilda berättelsen förklaras utifrån sig själv såsom ett relativt fristående dokument, sedan gäller det att förstå den som ett led i ett nytt, stort, betydelsefullt sammanhang. Där är i korthet programmet för tolkningen av Genesis enligt von Rad. Tag t. ex. berättelsen om Abrahams och Saras äventyr i Egypten i kap. 12. Ursprungligen har väl berättelsen framför allt velat på ett folkligt maner enligt nomadsmak förhärliga Saras attraktiva skönhet och Abrahams klokhet, i sitt nuvarande sammanhang vill berättelsen framför allt visa hur Jahve var trogen sitt löfte till Abraham och räddade utkorelsens tanke genom alla mänskliga svårigheter. Två berättelser avviker till form och innehåll från allt det övriga och fordrar en behandling från andra synpunkter: Abrahams häråg och hans möte med Melkisedek i kap. 14 samt Josefshistorien i kap. 37 ff. Kap. 14 rör sig med en massa »antikvariskt stoff», som delvis måste

gå tillbaka på en mycket gammal tradition, men såsom det nu är sammanställt innehåller flera historiska svårigheter än någon annan av patriarkberättelserna. Den litterära avfattningen måste tillhöra en mycket sen tid. Berättelsens kulmination ligger i mötet mellan Abraham och prästkonungen i Salem-Jerusalem, varvid Abraham betalar tionde till denne. Här ligger själva tendensen. Såsom Abraham betalade tionde till Melkisedek, har hans efterkommande att underkasta sig och erlægga tionde till Melkisedeks efterträdare, Davididen på konungatronen i Jerusalem. Josefshistorien har icke karaktären av en stam- eller lokaltradition, den är ett slags novell med Josef som hjälte och är i släkt med de lärorika historier som berättades i vishetskretsarna. Josef framställs som ett ideal och en mönsterbild efter vishetslärans mått. De som var med vid Köpenhamnskongressen för gammaltestamentliga forskare 1953 känner igen dessa tankar från det föredrag som von Rad höll där. Trots det tänkvärda i denna förklaring ligger det en viss svårighet däri, att vi i hela berättelsen saknar dessa vishets-sentenser som spelar en så stor roll, t. ex. både i Tobit- och i Achikarhistorien.

Hans Wilhelm Hertzbergs kommentarer till de på Pentatevken följande böckerna utgår från konstaterandet av att vi här har att göra med en helt annan litterär uppkomsthistoria, än när det gällde de historiska delarna av Moseböckerna. Här kan man inte längre tala om »källskrifter». Endast i undantagsfall, såsom någon gång i Domarboken, kan man dock ej undgå att räkna med källor, analoga med dem som vi i Pentatevken har gjort oss bekanta med. I sin nuvarande form är Josuaboken ett enhetligt verk, som har till syfte att skildra hur det utlovade landet togs i besittning av israeliterna. Man har att räkna med en enda författare, möjligen med en mindre krets, tillhörande den deuteronomistiska skolan. Josuaboken ingår som ett integrerande led i det deuteronomistiska historieverket, som omfattar Deuteronomium-2 Konungaboken. De egentliga »källorna» till Josuaboken är gamla lokaltraditioner, knutna till helgedomarna och där nyttjade som kulttexter. Dessa lokaltraditioner utgör i många fall bevisligen historiskt värdefulla minnen, som får sin bekräftelse genom de topografisk-geografiska undersökningar som under senare år med sådan framgång har utförts rörande det gamla Palestina. Det stora namnet är här Albrecht Alt; och Hertzberg erkänner villigt sin skuld till denne, såsom ock till Martin Noth med hans skarp-sinniga traditionshistoriska forskningar. I många fall har vi att göra med etiologiska legender, dvs. legender som vill förklara hur ett geografiskt eller historiskt faktum har blivit till. Historien om Rahab i Jos. 2 vill

t. ex. förklara fortlevandet av en kananeisk släkt med detta namn långt fram i israelitisk tid och levande i god sämja med Israel. Berättelserna om övergången över Jordan och Jerikos erövring har varit kulttexter vid helgedomen i Gilgal. I tolkningen av Jos. 24 följes Noth, som såsom den förste tolkade »lantdagen i Sikem» såsom ett på Josuas initiativ anordnat möte mellan samtliga stammarna, varvid dessa högtidligen sammanslöts till en »amfiktyoni», ett förbund med gemensam religion och sakralt syfte. — I Domarbokskommentaren fäster man sig vid att Hertzberg följer Noth i hans uppdelning av »domarna» i två grupper: de »stora domarna», som varit hjältar och befriare, samt de »små domarna», som varit domare i egentlig mening och innehaft funktionen att såsom ett slags ämbetsinnehavare utöva rättsskipning i Israel. Såväl när det gäller Josua- och Domarboken som Ruts bok, framhålles med största energi att det som allt kommer an på, när det gäller dessa böcker som enhetliga kompositioner, är uppvisandet av Guds ledning i Israels historia. Trots mänsklig synd och svaghet och trots historiska tillfälligheter av olika slag för Jahve sin vilja igenom med sitt egendomsfolk. Här sammanfaller Hertzbergs grundsyn med von Rads, när det gäller Genesis. I fråga om Ruts bok önskar man, trots allt som gjorts för dess förstående, ännu mer övertygande grepp. Hur har denna bok uppkommit? Vad är dess verkliga syfte? Dess »Sitz im Leben»?

Det finns väl knappast något avsnitt i G. T., där det råder ett sådant kaos i forskningen som i den dubbelbok som bär namnen Esra-Nehemja. Att fördjupa sig i hithörande problem och i de otaliga lösningsförsöken är som att ge sig in i en veritabel djungel. Litteraturen om dessa böcker och de tidsförhållanden de återspeglar, stora verk och vitt omkring spridda artiklar, är oöverskådlig. Bara här i Norden har en rad forskare givit sig i kast med Esra-Nehemjaproblemet. Norrmännen Mowinckel och Kapelrud, danskarna Granild och Johannesen är särskilt att nämna. Några år före Kurt Gallings utgav Rudolph sin omfattande kommentar till Esra och Nehemja i Eissfeldts Handbuch zum Alten Testament (Tübingen 1949), varom man kan läsa i STK 27, 1951, sid. 52. Och året efteråt (1955) publicerade Rowley en studie benämnd »Nehemiah's Mission and its Background» i Bulletin of the John Rylands Library, vol. 37. Det är svårt att tro att ens efter dessa publikationer, skarpsinniga och grundliga, var på sitt vis, diskussionen ens på väsentliga punkter skall anses avslutad. De dunkla punkterna är alltför många och materialet alltför bräckligt för att, som jag ser saken, göra definitiva lösningar överhuvudtaget möjliga, för så vitt icke oväntade fynd kommer i dagen. De dunkla punk-

terna är framför allt de använda källornas och urkundernas art och trovärdighet, förhållandet mellan Esra och Nehemja, tiden för Esras besök i Jerusalem, tiden för Krönikeböckernas avfattande; Esra- och Nehemjaböckerna ingår ju som beståndsdelar i Kronistens verk.

En nyckel som Galling fått i sin hand, och som hjälper honom att öppna flera komplicerade lås, är hypotesen att Kronistens verk, som ju utom Esra och Nehemja omfattar de båda Krönikeböckerna, har »utkommit» i två upplagor (tidigare har man på sin höjd räknat med större eller mindre tillsatser). Om vi antar att Esra-Nehemjaberättelsen icke föreligger i sin ursprungliga form, utan i den gestalt som den fått av den som utarbetat den andra upplagan, förstår vi bättre en del underligheter, omställningar och oegentligheter i framställningen. De kan med ett ord skyllas på missförstånd av bearbetaren. Honom är t. ex. att tillskriva den långa syndabekännelsen i Neh. 9, som inte passar särskilt bra i situationen. Den är enligt Galling insatt av Kronisten<sup>2</sup> och tagen från en utomkanonisk psalmsamling. Men viktigare är dennes insats i den historiska skildringen i Neh. 8—10, där det berättas om Esras och Nehemjas gemensamma strävanden i den jerusalemiska församlingen. Nu menar Galling med många andra forskare att det möter oöverbanneliga svårigheter att anta att Esra och Nehemja samtidigt vistats i Jerusalem och varit verksamma där. Enligt Gallings uppfattning av händelseförloppet kom Nehemja till Jerusalem 445, skickad dit som ståthållare i officiell ställning av konung Artaxerxes I med uppdrag att uppbygga stadens murar, sedan ett tidigare försök därmed på grund av motståndarnas intriger hade misslyckats. Medan Rudolph menade att Esras besök i Jerusalem inföll, medan Nehemja var frånvarande i Persien, söker nu Galling göra troligt att Esras resa till Jerusalem inföll i början av Artaxerxes II:s regering omkring 400 f. Kr. På den punkten är han ense med Rowley. Från det inre historiska sammanhangets synpunkt är en sådan datering ganska acceptabel, ehuru den står i strid med framställningen i Esra-Nehemjaböckerna. Denna har fått sin gestalt av Kronisten<sup>2</sup>, som i Neh. 8—10 av missförstånd har givit en felaktig bild av händelseförloppet. F. ö. är att anmärka att både Rudolph och Galling accepterar den av Hans Heinrich Schaefer för många år sedan framlagda tolkningen av den titel som ges åt Esra i Esr. 7: 12: »skrivare för himmelens Guds lag» (svenska bibeln: »den i himmelens Guds lag lärde»): den skulle vara en persisk ämbets titel och ange Esra som ett slags statssekreterare för ärenden rörande den judiska religionen. Man kommer därvid osökt att tänka på att i den nuvarande staten Israel, inom vars gränser talrika religionssamfund existerar, finns ett departement

för religionsfrågor med »byråchefer» för ärenden rörande de särskilda konfessionerna, däribland också de kristna. Den lag som Esra skulle göra till norm i den nya församlingen var enligt både Rudolph och Galling Pentatevken. För övrigt slår det läsaren att den skepsis som i äldre tider ofta uttalades rörande de anförda officiella urkundernas autenticitet i stort sett nu tycks vara övervunnen. Vad beträffar Kronistens tid, menar Galling att första upplagan var färdig omkring 300, den andra ett århundrade senare. Rudolph daterade däremot Kronisten till tiden omkring 400. På denna punkt famlar vi ännu i dunklet. Genom antagandet av Kronisten<sup>2</sup> får många svårigheter också i Krönikeböckerna en osökt förklaring.

Då jag i STK 30, 1954, sid. 143 ff., uttalat mig om första delen av Artur Weisers Jeremia-kommentar, kan jag här fatta mig kort. Som en röd tråd går även genom denna del författarens teori om kultens betydelse för Jeremias förkunnelse och den nuvarande gestalten av hans bok. I sin psalmkommentar, likaledes ingående i serien »Das Alte Testament Deutsch», har Weiser tidigare utvecklat sina idéer angående betydelsen av den gamla israelitiska »förbundshögtiden», vilken han menar tog sin början redan under den tid då stammarna bildade ett sakralt förbund, en amfiktyoni, och fortsattes i Jerusalem vid helgedomen där. Från de kulttexter som brukades vid denna högtid härstammar enligt W. de flesta av Jeremias profetiska tankar, ehuru fördjupade av honom och framförda med ett profetiskt patos av enastående natur. Beroendet av kulttraditionen visar sig också i Jeremias psalmdiktning och den liturgiska avfattningen av vissa partier. Även på det sättet har kulten haft betydelse för Jeremias bok, att vissa stycken i de jeremianska texterna omformulerats i samband med deras användning i kultiska sammanhang. Den ofta observerade släktskapen mellan Jeremia och Hosea och vissa psalmer får så en osökt förklaring utan att man behöver antaga ömsesidigt beroende. Den kultiska traditionen har varit en rikt flödande källa. Detta betyder icke att Weiser förnekar det personliga gudsförhållandets betydelse hos Jeremia, men denna träder avgjort i bakgrunden för kulttraditionen. Vad den ofta omtalade »förbundshögtiden» beträffar, vill Weiser ej helt godtaga Mowinckels »tronbestigningsfest». Weisers »förbundshögtid» har visserligen framför allt firats i samband med nyårsfesten på hösten, men firningsämnet har först av allt varit förbundets förnyelse, och Jahves tronbestigning har blott varit en underordnad detalj däri.

Weisers idé är ju mycket tänkvärd, ehuru man i vissa fall tvivlar på att allt vad han räknar som »kulttradition» verkligen är sådan. Dit hör t. ex. tanken om det messianska »nya förbundet» (kap. 31) och tanken om

hednafolkens omvändelse. En annan sak som väcker gensägelse är Weisers starka framhållande av att Jeremia liksom bildar epok i fråga om det personliga gudsförhållandet. Det är sant att detta kommer mer fram i Jeremias bok än i andra profetiska böcker. Men det är ej berättigt att här dra slutsater *e silentio*. Jeremias öppen hjärtighet på denna punkt kan bero på hans personliga läggning. Till sist en detalj. När det Jer. 31: 26 säges: »Härvid uppvaknade jag och såg mig om, och min sömn hade varit ljuvlig», anser Weiser att detta uttalande omöjligen kan vara av Jeremia, men att det är en tillsats av en from läsare. Men den som något känner den visionära revelationslitteraturen, till vilken ju också profetlitteraturen i G. T. principiellt hör, vet att på otaliga ställen visionärer kallar sina visionära tillstånd för en sömn eller dvala, ur vilken de vaknar upp, när de återinträder i det nyktra dagsmedvetandet.

JOH. LINDBLOM.

AGNES VON ZAHN-HARNACK: *Adolf von Harnack. Zweite, verbesserte Auflage. XIII + 453 sid. W. de Gruyter, Berlin 1951. Pris DM 16: 80.*

Kort efter Harnacks död 1930 beslöt hans dotter sig för att skriva faderns biografi. Utom personliga minnen och Harnacks utgivna skrifter hade hon ett väldigt material till sitt förfogande: enorma samlingar av brev och anteckningar, det preussiska undervisningsministeriets arkiv, Berlinakademiens handlingar osv. Som sitt mål satte hon att teckna Harnacks personlighet i dess tidshistoriska ram och att bland stoffmassorna utvälja det som tjänade detta mål. Verket såg dagen 1936. Den andra upplagan kom ut först efter författarinnans död. Ett förord av 1950 är under-tecknat av två av hennes barn.

Anmälarer måste så gott först som sist bekänna att denna biografi över den store lutherske teologen är en bland de rikaste och mest stimulerande biografier som fallit i hans händer. Vi får här följa Harnacks liv från hans födelse i den baltiska universitetsstaden Dorpat, där hans fader, den berömda lutherforskarer Theodosius Harnack, var professor, ända till dödsstunden i Heidelberg, där han vistades på ett tillfälligt besök för att inviga Kaiser-Wilhelm-institutet för medicinsk forskning.

Inom ramen av detta nära 80-åriga liv får vi följa gången av hans gigantiskt omfattande teologiska forskning i dess viktigaste etapper: *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten*

drei Jahrhunderten, den långa serien Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, de sju banden Reden und Aufsätze, Marcion.

Vi får på nära håll följa de upprörda striderna i Apostolikum-frågan, under debatten om de teologiska fakulteternas vara eller icke vara och först och sist med anledning av boken Das Wesen des Christentums. Vilken ståndpunkt man än har i sakfrågorna, måste man inför den högt begåvade och väl initierade dotterns skildringar känna sig gripen framför bilden av Adolf Harnack såsom den omutlige sanningskämpen, med kristendom, kyrka och först och sist evangeliet som ledstjärnor, såsom han som historiker och tänkare fattade dem.

Harnacks anseende som vetenskapsman och kulturpersonlighet var ofantligt. När något skulle ske på den andliga kulturens område, trädde genast hans namn i förgrunden. Han fick förtroendet att till den preussiska vetenskapsakademiens 200-årsjubileum skriva akademiens historia, han blev ledare för akademiens företag med utgivandet av de grekiska kyrkofädernas skrifter, han blev av sin regering övertalad att åtaga sig chefskapet för Kungl. biblioteket i Berlin, han blev den självfallne presidenten för det av kejsar Wilhelm grundade Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft för särskilt den naturvetenskapliga forskningens främjande med dess många specialinstitut för grundforskning, han blev efter kriget ledare för den s. k. Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft, en stiftelse för ekonomiskt stöd av vetenskapligt arbete under de penningfattiga efterkrigsåren.

I allt detta mångskiftande arbete för vetenskap och kultur, också i allmänna mening, kände sig Harnack först och sist som teolog. Han kände som sin främsta uppgift att vaka över att evangelium, kyrka och teologi skulle främjas, vetenskapligt och praktiskt, och icke på något sätt komma till korta, särskilt under den allmänna omstöpningen i kritiska tider.

Man skulle önska att denna Harnack-biografi även i vårt land finge många läsare. Den hör till de böcker som ej kan undgå att på en gång vidga synkretsen och verka i riktning mot självprövning.

JOH. LINDBLOM.

EDUARD SCHWEIZER: *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 28. 167 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1955.)*

Det arbete, som professorn i nytestamentlig exegetik i Zürich här framlägger, ger egentligen åtskilligt mer än titeln lovar. Med utgångspunkt

från evangeliernas berättelser om hur Jesus kallar människor och uppmanar dem att följa honom, undersöker han först den förskjutning i ut-sagorna om Jesu efterföljd, som kan iakttas i de senare nytestamentliga skrifterna och som bl. a. karakteriseras av att Jesus framstår som den upphöjde och att hans ställning som frälsare mera betonas. Bokens huvud-del grupperar sig så kring en undersökning av Jesu väg och dess betydelse för hans efterföljare, en undersökning som vidgar sig till en knapp fram-ställning av nästan hela den nytestamentliga kristologiens historia. Här behandlas sådana frågor som den lidande och triumferande rättfärdige som förebild till Kristus (ett tema som f. ö. berördes av Esko Haapa i sin på finska skrivna doktorsavhandling om Människosonens död av 1949), Jesu lydnad och upphöjelse, de kristologiska titlarna »(Herrens) tjänare», »Guds son», »Människosonen» och »Herren» (där tanken på hellenistiska inslag avvisas) och bekännelseartade utsagor om Kristi person och verk i brevlitteraturen. Det gammaltestamentligt-judiska arvet betonas, men den »upsaliensiska» kungaideologiska tolkningen av detta avvisas i stort sett, ehuru med vissa medgivanden. Det påpekas, att även i de mest »gnostiska» ställena är det judiska inslaget starkt, vilket ger anledning till reflexionen att gnosticismen kanske är mer judisk än man i allmänhet antar — men detta är en fråga, som torde få tas upp igen, när materialet från Qumran-grottorna är helt bearbetat. (Detsamma gäller f. ö. frågan om judendomen före Kristi tid känt en lidande Messias.) Slutligen diskuteras de hellenis-tiska tankegångarnas eventuella betydelse för hithörande idéer, varvid fastslås, att deras direkta inflytande är ringa men att det gäller, att »det gamla svaret har passats in i den nya frågeställningen» eller m. a. o. att det äktkristna innehållet bevarats även när formen kan göra ett helleni-serande intryck.

Framställningen är logiskt väl uppbyggd, kanske en smula kompakt, men rik på goda iakttagelser. Fina skiftningar i texten avlyssnas uppmärksamt och kommer till sin fulla rätt. Tyvärr kan inte detsamma sägas om förf:s referat av svenska forskares arbeten på detta område, ehuru »den s. k. Uppsalaskolan» t. o. m. ägnas en särskild exkurs. Det är visserligen ursäktligt att förf. inte är förtrogen med den litteratur, som föreligger blott på svenska, men exkursen är så full av generaliserande omdömen och referat av referat, att man ibland har svårt att känna igen vad det verkligen rör sig om. Att Uppsalaskolan skulle mena, att »Gamla Testa-mentet i sin helhet bör förstås 'messianskt', närmare bestämt i enlighet med ett över hela Främre Orienten spritt, väsentligen likformigt kultschema» (sid. 75), är ett väl grovt omdöme, som knappast gör vederbörande rätt-

visa. De invändningar, som i exkursen reses mot Uppsalaskolans teser, vittnar i allmänhet om sunt förnuft — ehuru kanske icke alltid om religionshistoriska insikter — men just genom att de riktar sig mot generaliserande referat skjuter de betydligt över målet och ger ibland uttryck åt reservationer, som åtminstone vissa av »Uppsalaskolans» män själva har gjort.

HELMER RINGGREN.

FRIEDRICH AUGUST HENN: *Matthias Jorissen. Der deutsche Psalmist in Leben und Werk.* 150 sid. Koehler & Amelang, Leipzig 1955.

Superintendenten i den evangelisk-lutherska kyrkan i Thüringen Friedrich August Henn har i en detta år utgiven monografi tecknat Matthias Jorissen i dennes egenskap av tysk präst i Nederländerna och psalmist.

Matthias Jorissen var född i Wesel vid Niederrhein 1739. Hans teologiska studier, först i Duisburg, sedan i Utrecht, förde honom i förbindelse med många ledande teologer och kyrkomän. Av speciellt intresse är hans intryck från Gerhard Tersteegen, Jorissens äldre kusin, som tycks ha varit den, genom vars inflytande han bestämde sig för teologien. Av betydelse för förståelsen av hans gärning äro hans förbindelser med sådana under 1700-talet ledande personer på andelivets område som Johann Caspar Lavater, Johann Heinrich Jung-Stilling, Johann Georg Hamann och Matthias Claudius. Den opposition mot en ytlig och förflackad kristendomstolkning och den betoning av en djupare, biblisk fromhet, som karakteriserade dessa nu nämnda, kom även att prägla Jorissens prästerliga gärning. Denna ägnade han nästan helt och hållet åt Nederländerna. Att han icke kom att få sin verksamhet i sitt hemland hade sin grund i en predikan, där han häftigt angrep den samtida rationalismen. Angreppet togs mycket onådigt upp av den preussiska regeringen. Det motstånd, som nu mötte Jorissen, hade enligt författaren till den föreliggande skildringen drag, som påminde om Hitlertidens kyrkokamp mot bekännelsekyrkan. Från 1769 var han präst i Nederländerna, och de trettiosex senaste åren av sin prästerliga verksamhet ägnade han åt den nederländsk-reformerta kyrkan i Haag. Han dog 1823 efter att ha varit emeritus i fem år.

Genom F. A. Hennis framställning får man en saklig och initierad utredning av Jorissens verksamhet och betydelse, varvid även förut ej publicerat material kommit till användning. Han var en banbrytare för psalmsången i Nederländernas reformerta kyrka. Särskilt betydelsefull

blev hans översättning av Psaltaren till tysk vers, »Neue Bereimung der Psalmen», vars första upplaga utkom 1798. Matthias Jorissen har härvidlag gjort en insats även för den efterföljande hymnologiska utvecklingen.

ALLAN ARVASTSON.

HILDING JOHANSSON: *Bibel och liturgi. Med särskild hänsyn till svensk tradition under medeltiden och reformationstiden. (Studia theologica lundensia. Skrifter utgivna av teologiska fakulteten i Lund. 4.) Lund 1953. 231 sid. Pris kr. 20:—.*

Intresset för bibelns förhållande till liturgin har alltid varit betydande. De flesta riktningar och rörelser inom kyrkan har också framhållit, att de i sina liturgiska formulär nära anknutit till bibelns uttalanden och föreskrifter. I vår tid kan arbetet med frågan om bibelns ställning inom liturgin sägas ha intensifierats. En romersk-katolsk månadstidskrift, *Bibel und Liturgie*, som började utkomma 1934, behandlar dessa problem ofta med intressant aktuell anknytning. Den kände franske patristikern Jean Daniélou, professor vid L'institut catholique i Paris, utgav 1951 *Bible et liturgie*, en omfattande skrift om sakramentens och de kyrkliga festernas bibliska teologi enligt kyrkofäderna. På svenskt område har detta centrala liturghistoriska problem tagits upp till behandling av docent Hilding Johansson, som i sitt arbete *Bibel och liturgi* särskilt inriktat sig på den svenska traditionen under medeltiden och reformationstiden och ur denna synpunkt ger ett tvärsnitt genom de liturgiska dokumenten under ifrågasvarande perioder. Ett imponerande aktmaterial har författaren här samlat till en helhet trots att det i stor utsträckning består av smånotiser från skilda håll.

Såväl i inledningarna till de båda kapitel, arbetet omfattar, som i den sammanfattande avslutningen ger förf. en översikt och jämförelse av medeltidens och reformationstidens sätt att uppfatta och tolka bibeln. Med utgångspunkt från den olika bibeluppfattningen under dessa båda perioder får nämligen, framhåller förf., bibelns användning inom liturgin — liksom på andra områden — sin naturliga förklaring. Under båda har bibelns ställning som främsta källa varit självklar i det liturgiska arbetet. Skillnaden ligger i *hur* man använt den.

De medeltida liturgikernas ställning till Skriften kännetecknas främst av den under deras tid förhärskande allegoriska bibeltolkningen, som allt-

ifrån Origenes hade vunnit allt större utbredning inom kyrkan. Detta tolkningssätt gav fritt spelrum åt mycket fria utläggningar och förklaringar av bibeln utan hänsyn till dess uppenbara mening. Därvid hänvisade man också med förkärlek till traditionens sätt att tolka Skriftordet, varigenom traditionen i många fall också kom att tillerkännas prioritet gentemot bibeln. De avarter, som uppkom genom den allegoriska tolkningsmetoden, förstärktes ytterligare därigenom att man anlade ett associativt betraktelsesätt, varigenom de enskilda bibelorden rycktes loss ur sitt sammanhang. Genom en sådan tolkning, som på ett ohämmat sätt utnyttjades just inom liturgin, kunde praktiskt taget alla ceremonier, även de mest underfulla, ges sken av att kunna återföras på bibliska förebilder. Hur denna bibeluppfattning behärskade bibelutläggningarna ges utmärkta exempel på även på svenskt område i de av förf. i annat sammanhang utnyttjade bibelarbeten från svensk medeltid, som troligen härrör från Birgittas kände biktfader magister Mathias, liksom i de omfattande medeltida predikosamlingarna, som också ofta innehåller anknytning till liturgiska ting.

Med skärpa vände sig reformatörerna, som i sitt liturgiska arbete inte mindre flitigt stöder sig på bibeln, mot medeltidens användning av Skriften och bröt staven främst över den allegoriska tolkningsmetoden och därmed över det associativa betraktelsesättet. I stället ville man under denna tid, såsom förf. understryker, se bibelordet i dess sammanhang och hävdade i samband därmed dess prioritet gentemot den av medeltiden åberopade och omhuldade traditionen. Som ett frälsningens ord skulle bibelordet i stället genom förkunnelsen räckas människorna. Därför måste det i första hand översättas till ett för dem förståeligt språk. Dessutom skulle dess innehåll obeskuret och utan omtolkning bäras fram. När det gällde att omsätta denna uppfattning i det liturgiska arbetet, kom reformatörerna i stor utsträckning att göra en i förhållande till de medeltida formulären negativ insats genom att söka rena dem från felaktigheter. Den bibel-användning, som kom till uttryck i den romerska kyrkans liturgiska formulär, kunde nämligen ofta på intet sätt motsvara reformatörernas krav.

Hur denna diametrala motsättning i bibeluppfattningen kom till uttryck i liturgin och där gav upphov till vitt skilda resultat i medeltidens och reformationstidens liturgiska arbete exemplifieras på ett synnerligen belysande sätt av förf:s ofta utförligt refererande framställning. I denna låter han såväl medeltidens som reformationstidens särprägel härvidlag återspeglas i de tvenne kapitlens tre likformiga avsnitt, som behandlar bibelläsningar, bibelord som liturgiska argument och bibelmotiv i liturgin.

En intressant iakttagelse gör förf. ifråga om nybildning av formulär

för benediktionser under senmedeltiden. Han visar nämligen hur dessa formulär genom lån och analogibildning uppbyggdes så att de skulle efterlikna mässan genom att t. ex. innehålla epistel, evangelium, prefation och slutevangelium (s. 34 ff.). Den senmedeltida liturgin gör också intryck av att vara »övermättad på bibelläsningar».

Genom att framhäva medeltidens meritoriska uppfattning som bakgrund till kumuleringen av bibelmotiv i liturgin har förf. fört fram en fruktbarande synpunkt, när det gäller att i liturgiskt avseende klargöra skillnaden mellan medeltid och reformationstid. I princip hade nämligen reformatörerna, framhåller han, ingenting att invända mot användningen av bibelmotiv i liturgiska formulär för att ge ytterligare eftertryck åt dessas förankring i Skriften. I de fall där dessa motiv icke ansågs utgöra en felaktig tolkning, återkommer de i många fall i reformationstidens liturgier. De stora förändringar, som dock ägde rum även beträffande användningen av bibelmotiv, sammanhänge främst med reformatörernas aversion mot den medeltida kumuleringen av bibelmotiv, som enligt deras uppfattning hade sin rot i ett meritoriskt betraktelsesätt och som därför ej stod i evangeliets tjänst.

Intressant är också förf:s iakttagelse, att de bibelmotiv, som vid reformationen försvann ur den officiella liturgin, därigenom att en mängd liturgiska akter avskaffades, i ett flertal fall återkom i den privata uppbyggelselitteraturen — bön-, andakts- och psalmböcker — och på så vis hävdade sin existens genom hela reformationstiden och fick en ny blomstringstid på 1600-talet.

På en del ställen, där förf. endast konstaterar fakta, varigenom framställningen lätt blir statisk, skulle man kanske gärna sett att han sökt komma underfund med orsakssammanhanget. Detta gäller t. ex. bakgrunden till slutevangeliets uppkomst och ställning i högmässan (s. 24 f.) samt avsaknaden av det i requiemmässan (s. 33) liksom de närmare orsakerna till medeltidens och reformationstidens olika användning av Psaltaren i mässan och den intressanta frågan om sakramentens bibliska motivering i den romerska medeltidskyrkan.

Kanske skulle man också önskat att förf. låtit de skilda utvecklingskedan, som reformationstiden innehåller, framstå klarare även i bokens disposition, för att läsaren lättare skulle kunnat överblicka dem. I inledningen till kap. om reformationstiden redogör förf. visserligen för den bibeluppfattning, som präglat Olaus Petris, Georg Normans, Laurentius Petris, Johan III:s och Karl IX:s insatser på det liturgiska området, och understryker de olikheter som råder mellan dem. Vid sin problembehand-

ling i fortsättningen ordnar han emellertid detta material ofta sida vid sida i stället för att hänföra det till det svenska reformationsverkets olika utvecklingsfaser. Om reformatorernas och deras närmaste efterföljares ställningstagande till de kalvinistiska strömningarna under Erik XIV, den liturgiska striden under Johan III och Karl IX:s liturgiska strävanden hållits mera i sär, skulle också alla parter profiler framträtt mera markant.

Med sitt arbete har förf. lämnat ett viktigt bidrag till förståelsen av motsättningen mellan medeltid och reformationstid. På ett utomordentligt sätt illustreras här, hur reformationens s. k. formalprincip, dvs. grundsatsen att bibeln skall vara »den enda regel och rättesnöre, varefter alla läror och alla lärare böra anses och bedömas» (Konkordieformeln), praktiskt tillämpades av reformatorerna på liturgins område.

CARL-GUSTAF ANDRÉN.

AXEL JOHANSSON: *Waldenströms kristendomstolkning. En systematisk undersökning. Tryckt med bidrag från Humanistiska Fonden. C. W. K. Gleerups förlag, Lund (tr. i Västerås) 1954. Pris 16 kronor.*

När det gäller att ställa P. P. Waldenströms åskådning i historisk belysning, har man funnit en direkt idépåverkan särskilt från två håll. I sin studie över Waldenström som predikant (Stockholm 1920) har Leufvén betonat inflytelserna från Boström, medan Newman i Den Waldenströmska försoningsläran i historisk belysning (Stockholm 1932) påvisar ett beroende av Myrberg. Det är ett vittnesbörd om värdet av noggrann systematisk analys också för klargörandet av de historiska sammanhangen, att Johansson i sin framställning av Waldenströms kristendomstolkning på ett övertygande sätt förmår skipa rättvisa mellan de motsatta ståndpunkterna.

Johansson har låtit sin uppgift få en klart systematisk inriktning; att se, vad som är utmärkande för frikyrkoledarens tolkning av kristendomen, och i vad mån denna tolkning gör rättvisa åt de inre, bärande kristna motiven. I bokens »Allmänorientering och förord» antyder förf. hur denna uppgift sönderfaller i två säruppgifter, dels ett referat av Waldenströms åskådning och dels ett bedömande av dess inre teologiska bärkraft. Det gäller i första hand att ur Waldenströms författarskap »föra fram hans kristendomskonception så klart som möjligt med väsentligt och mera periferiskt i den avvägning, som är utmärkande för densamma. Men ur systematisk synpunkt är undersökningen därmed icke slutförd. Den

måste också innefatta ett bedömande av tänkandets inre teologiska halt och bärkraft. Ett sådant är nödvändigt för den fulla förståelsen, och det har dels att aktge på den inre konsekvens, varmed uppfattningen fullföljes, »d. v. s. om den brister i inre slutenhet eller om den äger den inre enhet, som på sitt sätt visar, att utgångspunkterna och grundtankarna förmår bära upp åskådningen i stort», dels att företaga en konfrontation med de kristna grundtankarna över huvud med dem som mått och norm.

Är alltså utredningens huvudsyfte av systematisk art, icke historisk, så tillgodoses, säger förf., också historiska synpunkter. »Genom att Waldenströms uppfattning framträder i klarare, fastare konturer, ökas vår möjlighet att fastställa dess plats i det historiska skeendet, ja, först under denna förutsättning kan frågan om dess genesis slutgiltigt ställas» (s. 8). Vi ha inledningsvis antytt, hur detta påstående under framställningens gång i en särskild fråga rättfärdigas. Specialnoterna erbjuda en rikedom av exempel, som visa i samma riktning.

Framställningen är uppdelad på fyra kapitel. Det första, Inledande grundfrågor, behandlar bl. a. gudsuppenbarelsen under synpunkten av Kristi profetiska ämbete, det andra Kristusgärningen och frälsningen (Kristi översteprästerliga ämbete I), det tredje kapitlet Den troendes helgelse (Kristi översteprästerliga ämbete II) och det fjärde Eskatologien (Kristi konungliga ämbete). En efterskrift är ägnad Per-Olof Sjögrens avhandling Anfäktelsen enligt Rosenius. Under framställningens gång företager förf. ofta jämförelser mellan Waldenström och Rosenius, något, som ju historiskt är väl motiverat, och som förf. också är väl skickad att göra. Det första, som slår roseniuskännaren vid studiet av Waldenström, är att stilen hos den senare flyter lättare, på samma gång som den saknar den religiösa tyngd, som möter i Rosenius' skrifter (s. 16). Detta medför, att skildringen, t. ex. av förlåtelsen ibland får en »flack, lättvindig, alltför självklar prägel» (s. 73), vilket särskilt blir påfallande i polemiska sammanhang; ett typiskt exempel är hans »grova uppfattning och tillyxning av den s. k. objektiva försoningsläran», som säges låta Kristi förnämsta betydelse bestå i att vara en åskledare för Guds vrede (s. 141). Förf:s samvetsgrannhet driver emellertid honom till att, där så är möjligt, tränga fram till en djupare syftning bakom waldenströmska uttalanden än de i sig själv utomordentligt grunda ordalagen giva vid handen (jfr t. ex. s. 88). Att det påtalade särdraget är något mer än en ren stilfråga, visar emellertid förf:s analys av Waldenströms framställning av Guds kärlek. Det är, säger han, mycket intressant att konstatera, att det för Waldenström ofta blir något ganska självklart, att just Gud älskar. Waldenström är vis-

serligen den ivrige biblicisten, som inför varje teologiskt problem ställer frågan: Var står det skrivet? Men det hindrar icke, att han i stor utsträckning argumenterar med tillhjälp av från det naturliga livet hämtade analogier. Dessa illustrera ej en biblisk grundtanke utan utgöra snarare en lättvunnen bevisföring utifrån ett grundläggande axiom. Kärleken skall i enlighet med sitt begrepp nödvändigt älska. Beskrivningen får så en abstrakt, begreppsmässig prägel och framspringer icke i konkreta drag ur de bibliska vittnesbörden. »Kärlekens väsen fixeras liksom för sig och appliceras alltför snabbt som färdigt och fastställt begrepp på Gud. Och begreppets logiska oföränderlighet får uttrycka gudskärlekens uthållighet.» Johansson målar Guds kärlek, sådan som den bibliska uppenbarelsen framställer den: i väldig dialektisk spänning med domstankar och domsord från Guds sida. »Gud 'förändras' inom ramen för sin 'oföränderligt' uthålliga kärlek. Han är ju en levande Gud, något viljemässigt och handlande, icke en verkande idé eller en flödande naturkraft.» Guds kärleksart måste, fortsätter förf., upphämtas direkt ur den urgrund, som heter bibeln (s. 21). Också i andra sammanhang konstateras, hurusom »biblicismens 'det står skrivet' hos Waldenström hotar . . . att vid sitt betonande av Guds suveränitet föra bort från bibelns och uppenbarelsens inre, andliga realism» (s. 58).

Med det sagda sammanhänger förf:s karakteristik av Waldenströms teologi såsom egenskapsteologi i motsats till aktivitetsteologi (s. 29). Waldenström arbetar med motsatsen rättfärdig-orättfärdig i habituell mening. Huvudsynpunkten är städse människans beskaffenhet av rättfärdig. Det är fråga om att vara passande för att trivas i Guds himmel. Denna fråga skjuter undan den stora motsatsen mellan Guds och djävulens vilja, som alltid framträder där perspektivet på frälsningen icke är avkortat. Waldenström talar om att målet för den kristnes liv är att likna Kristus. Häremot ställer förf. målet för den förlorade sonen i hans elände: var det att nå rättfärdighet och oförvitlighet inför sin fader? Nej, han ville hem, hem till sin faders gård och tjänst om också allenast på avstånd, bland tjänarna (s. 126). Waldenström betonar emellertid konsekvent den 'väsentliga' rättfärdigheten såsom den troendes beskaffenhet här på jorden, förmodligen ledd därtill av nitälskan för den kristnes helgelse, som han ansåg undanträngd av den intensiva koncentrationen kring satisfactio-vicariatanken bland väckelsens folk. När Bredberg betraktar den 'väsentliga' rättfärdigheten hos Waldenström som en eskatologisk storhet; här i tiden skulle Waldenström blott räkna med den 'tillräknade rättfärdigheten' = förlåtelsen, så betraktar Johansson det såsom »en retuschering av ett för

nutiden måhända obekvämt inslag i den store frikyrkoledarens uppfattning» (s. 116, not 2).

Waldenströms uppfattning på denna punkt framstår särdeles klar när man ser, hur distinktionen gammal-ny människa infogas inom ramen för hans habitusteologi. Förf. påpekar, hur Waldenström ser begreppen den gamla och den nya människan »som fasta, avslutade storheter». Den troende har lämnat den gamla människans inriktning och i stället har inom henne skapats en ny. Waldenström stöder sig på Ef. 4: 22 f. och skriver med särskild markering av orden, »att de kristna hava avklätt den gamla (människan) och hava påklätt den nya, samt hålla nu på att förnyas i sitt sinnes ande . . . det ena livet tager slut, där det andra tager vid». Han fortsätter: »Därför är det ett gruvligt missförstånd, när kristna tro sig upphöja Guds fria nåd därigenom, att de säga: 'Jag är i mig samma gamla människa som förr, men Guds nåd övertäcker mig.' Så förklenande hava apostlarna aldrig talat eller lärt de kristna att tala om Guds nåd. Tvärtom är det den rätta Guds nåds ära, att en kristen kan vittna: 'Jag är, Gud vare lov, icke nu samma människa som förr . . . hans nåd har icke varit fåfäng i mig.'» Waldenström menar härmed visserligen icke, att synden skulle vara försvunnen hos den troende. Men den frågan berör enligt honom icke motsatsen mellan gammal och ny människa, utan motsatsen ande och kött, och han vänder sig bestämt mot tanken, att bibeln med dessa uttryck skulle mena ett och samma förhållande. »Skriften menar aldrig med 'köttet' detsamma som 'den gamla människan', och med 'Anden' menar hon heller aldrig detsamma som 'den nya människan'. Köttet är den gamla adamitiska naturen, som ännu finnes kvar såsom en frestande makt hos de kristna. Men den gamla människan är livet efter köttet, och det är slut hos den troende . . .; nu när han lever i tron, lever han efter Anden, och det är den nya människan. Men att på samma gång leva efter köttet och efter Anden — det är omöjligt.» Johansson understryker det intressanta förhållandet, att Waldenström för den i det anförda avsnittet framlagda uppfattningen åberopar sig på Luther genom ett längre, ingalunda övertygande citat från epistelpredikan på söndagen efter nyår men med tystnad förbigår det nära till hands liggande lutherordet i katekesens fjärde huvudstycke om den gamle Adams dagliga dödande och den nya människans dagliga framväxande. Luthers ord i förklaringen till den andra artikeln: Kristus har förlöslat, förvärvat och vunnit mig . . . passas in i den egna åskådningen: »Jag var en förtappad och fördömd människa, men nu är jag genom Kristus frälst från alla synder.» Förf. kommenterar: »Luther-ordet 'simul

iusus et peccator' befinner sig med nyss angivna tolkning på bestämt avstånd från Luther själv» (s. 215).

Med Waldenströms uppfattning av den gamla människan såsom ett hos den kristne passerat stadium sammanhänger hans syn på lagen såsom måttstocken för den kristnes liv. När Waldenström skall skildra förhållandet till nästan, gör han det gärna med tillhjälp av 1 Kor. 13 i stället för dekalogen, som Rosenius för samma syfte utlägger. Denna skillnad är ingen tillfällighet, menar förf. (s. 290), som också pekar på en annan punkt, där Waldenström avviker från lutherskt-rosenianskt betraktelsesätt: lagen uteslutes, när Luthers uppräknig av fördärvmakterna nyttjas (s. 49 not 1). Ett bibehållande av lagen bland »fienderna» betydde ett framhävande av lagens förbannelse.

Waldenström företar till synes utan vidare skrupler en korrektur också av Paulus: »Rätteligen borde ock det, som nu ofta kallas 'att frigöras från lagen', i dess ställe kallas 'att frigöras från det fariseiska missförståndet av lagen'» (s. 49).

Vad som gäller lagens ställning hos Waldenström, gäller också bönen: »Resonemanget om bönen och dess betydelse fogar sig . . . villigare efter den teologiska strukturen hos honom över huvud än efter bibelns direkta ord om bönen» (s. 178 f.). Waldenström talar mycket om bönen, men granskar man närmare, vad han säger, finner man, att han kringskar den på dess egentliga prägel av — bön. Bönen, som han uppfattar den, svarar noga mot hans statiska, begreppsmässiga syn på Guds kärlek. Detta gäller bönen i allmänhet men kan särskilt studeras på bönen om förlåtelse. Tanken på oföränderligheten i Guds kärlek och godhet skymmer Guds handlande med den bedjande syndaren, Guds direkta svar på bönen om förlåtelse. Waldenström är ängsligt rädd för att tala om förändring hos Gud också i meningen av övergång från dom till förlåtelse. Syndaförlåtelsebönen vilar emellertid på denna tanke; utan den är bönen stum, i varje fall meningslös såsom bön betraktad. Detta gäller i ännu högre grad förbönen, som trots uppmaningarna att bedja för andra tecknas med ännu mattare färg. Den objektiva, verkliga bönhörelsen glider över i den subjektiva förändringen, bödens inverkan på den bedjande själv. Denna förbörens verkan kan visserligen vara av betydelse, den också, men förbön i egentlig mening är den ej. Förbönen förutsätter ett personligt, levande förhållande, där människans bön under Guds fostran och i tro på bönhörelse motsvaras av svar just i bönhörelse, om än efter Guds högre vilja. Dessa förf:s kritiska synpunkter på Waldenströms allmänna syn på bönen och förbönen öka i vikt, när det uppvisas, hur samma grundsyn utesluter,

att förbönen får någon verklig betydelse i Jesu liv och gärning. Utan att låsa sig fast i rena negationer ställer förf. mot Waldenströms uppfattning förbönens stora linje i bibliskt tänkande med dess höjdpunkt i Kristi förbön. För Waldenström är Jesus Messias i den meningen, att han på sin lott fått Guds verk bland människorna. Och hans bön är i enlighet därmed — om den nu över huvud skall kallas bön: att hans verk på jorden måtte ha framgång. Det är i varje fall bönens huvudsyfte. Jesu förbön är i stället, menar förf., i väsentlig grad »en bön s. a. s. nedifrån och uppåt». Jesus ställer sig vid människornas sida, lider med dem och tar sig an deras sak. Men det betyder, att Jesu förbön befinner sig i yttersta närhet av försoningens hemlighet (s. 200).

Den kritiska aspekt, som i det föregående skymtat, är resultatet av förf:s konfrontation av Waldenströms teologi med vad han kallar »det oförkortade perspektivet», framställt med säker kännedom om ännu hos Rosenius levande luthersk tradition. Det är frestande och icke alldeles långsökt, att stimulerad av de idéhistoriska utblickarna i förf:s specialnoter jämföra Waldenström med en exponent för en i väsentliga avseenden helt avvikande teologisk tradition. Karl Barth arbetar sig från motsättningen Gud — människa fram till en teologi, där varje utsaga för att försvara sin plats måste erhålla en kristologisk legitimation. Waldenström ställer från början Kristus i centrum av sin åskådning. Men denna skenbara kristocentricitet döljer en motsättning, lika fixerad som den barthska, ehuru av annan art. Det är icke motsättningen mellan Gud och människa utan en motsättning inom Guds väsen mellan rättfärdighet och kärlek, en motsättning med intratrinitariska konsekvenser, i det att Fadern representerar vrede och dom och Sonen kärlek och barmhärtighet. Barths motsättning är ett arv från reformert teologi, aktualiserad genom de antropocentriska tendenserna i den 1800-talsteologi, där människan syntes hota att intaga Guds plats. Waldenströms motsättning är en rationalistisk förenkling av den gudsbild som rosenianismen har gemensam med luthersk tradition över huvud. Barths teologi är en gigantisk kamp för att giva motsättningen Gud — människa en kristologisk överbyggnad. Svårigheten för Waldenström är att få rum för tanken på Guds dömande rättfärdighet. Han upplöser nämligen den motsättning, vid vilken han är negativt fixerad, genom att sakligt sett stryka motsättningens ena led, rättfärdigheten. När kärleken framställs såsom det naturligaste av allt, förloras den höghet och det djup, som spänningen mellan barmhärtighet och helighet gav. Waldenströms förkärlek för lättvunna mänskliga analogier, när det gäller att teckna den gudomliga kärleken, är mer än ett stildrag. Det röjer

en egenhet i den bakomliggande teologiska strukturen: sedan spänningen mellan rättfärdighet och kärlek inom Guds väsen och det därmed sammanhängande intratrinitariska skeende, som motiverar och innefattar inkarnationen, avlägsnats, blir orienteringspunkten icke Guds handlande utan människans beskaffenhet. Även om trivselns kategori i dag har en ännu yttligare klang än för 75 år sedan, är denna kategoris framstående placering i Waldenströms tänkande ett uttryck för dettas i trots av all kristologisk överbyggnad antropocentriska struktur. Det betyder, att Waldenström med sin upplösta inomtrinitariska motsättning principiellt befinner sig i samma position som den, som skärpt den barthska motsättningen Gud — människa, den position, där all tonvikt lagts på motsättningens mänskliga led. Ehuru skilda från varandra så långt som gärna är tänkbart i fråga om teologisk kapacitet ha dock Barth och Waldenström typiskt nog det gemensamt, att hos ingendera det »oförkortade perspektivet», motsättningen Gud — djävul, kommer till sin rätt.

BENKT-ERIK BENKTSON.

### MARXISMEN SOM TEOLOGISKT PROBLEM

*Marxismusstudien (Schriften der Studiengemeinschaft der evangelischen Akademien 3). Beiträge von H. Bollnow, F. Delekat, I. Fetscher, L. Landgrebe, R. Nürnberger, H.-H. Schrey, E. Thier, H. D. Wendland, mit einem Vorwort von Erwin Metzke. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1954. Pris hft. DM. 16: 20.*

Det har knappast funnits något överflöd på standardarbeten om marxismen, som med vetenskaplig noggrannhet konfronterat denna med den kristna tron, och de flesta teologer har överhuvudtaget inte haft några andra systematiska översikter tillgängliga än det summariska avsnittet om Karl Marx i gängse handböcker. Man har inte minst i Tyskland lidit av detta förhållande och som en frukt därav har nu en bok kommit fram, som för en tid framåt torde komma att bli den bästa tillgängliga orienteringen i marxism för teologer.

I inledningen framhålles, att man på fullt allvar kan diskutera, om det verkligen är möjligt att uppfatta marxismen som en enhet. Söker man följa linjerna från Marx till Engels och vidare till Lenin och Stalin, kommer man in i ett »zerklüftetes und teilweise noch unerforschtes Gelände». Hegel intar en nyckelställning till förståelsen av Marx, något som f. ö.

Lenin insåg mycket klart. Vill man förstå marxismen måste man vidare genomtänka dess förutsättningar lika grundligt som dess egna anhängare, eljes kommer man aldrig åt de verkliga motsättningarna. Den gängse motsatsställningen mellan kristendom och materialism träffar inte alls problemets kärna. I verkligheten är Marx' genombrytande av den spiritualistiska och idealistiska tanketraditionen relevant just för den kristne. Den traditionella kritiken träffar kommunismens samhällskritiska intentioner och revolutionära aktionskraft blott vid ytan. Där man vill fatta det yttersta och ej blott de näst yttersta drivkrafterna i socialism och kommunism, där måste det bli en konfrontation med den kristna traditionen, säger Erwin Metzke, professor i Heidelberg. Dr Erich Thier, församlingspräst i Düsseldorf, har gjort en studie av Marxinterpretationens olika etapper. Han har indelat denna i tre delar: den unge Marx, den senare Marx och slutligen utvecklingen från Marx-Engels till Stalin. Den unge Marx var visserligen känd av sin samtid men blott i största allmänhet som en radikal vänsterhegelian. Bland de kristna tänkare, som fattat allvaret i den proletära existensen, såsom t. ex. Wichern och V. A. Huber, observerades Engels vida mer. Det kommunistiska manifestet spelade ingen roll i 1848 års revolutioner. Efter 1848 års misslyckande byggde Marx om sitt system och synes ej nämnvärt ha intresserat sig för de förutsättningar han tidigare arbetat efter. Så t. ex. saknas mervärdes-teorien helt i de tidigare skrifterna, medan den har grundläggande betydelse för de senare.

Ett profetiskt drag finnes hos Marx (Mayer—Tillich) — en omsorg för de fattiga och en nitälskan för rättfärdigheten. Marx kämpar mot människans »Verdinglichung» för en verklig humanism. Dock är det en stor skillnad: De gammaltestamentliga profeterna uppfordrade till lydnad och ödmjukhet för att Herrens dag skulle komma. Marx åter vill släppa alla destruktiva krafter lösa för att nå målet. Blir då inte Marx en falsk profet ur Bibelns synpunkt? — Till detta ämne återkommer även en annan författare i boken från andra synpunkter.

I behandlingen av hur den senare Marx tolkats, framhålles hur det nu blir en rent ekonomisk sakproblematik, sedan nationalekonomin inträtt i stället för människointresset. Marxistiska författare berömmar honom som den siste store företrädaren för nationalekonomin, men även hans motståndare räknade verkligen med honom som en betydande fackman.

Efter denna historiska översikt, ur vilken här några axplock givits, kommer prof. Ludwig Landgrebe, Kiel, med en uppsats om Hegel och Marx. Han vill söka förstå Karl Marx' lära inte såsom politik eller ekonomi utan som filosofi i sina yttersta förutsättningar. Marxismens mot-

ståndare delar ofta samma filosofiska förutsättningar som marxismen själv — utan att märka det. Ursprunget är att söka i den grekiska filosofien, genom vilken människan satte sig målet före att grunda sin tillvaro på filosofisk kunskap. Man ville befrias från bundenhet vid en övermakt och från föreställningar om världens ursprung och den egna tillvaron, vilka pålagts blott genom traditionen. Man ville ej erkänna sin bundenhet vid någon högsta princip, som man ej genom sin egen kunskap rättfärdigat.

Marx har förstått, att den västerländska filosofien intill Hegel på det sätt som här beskrivits är att förstå som teologi — dock ej alltid kristen. Däri ligger Marx' styrka och historiska betydelse. Han fastslår, att filosofiens uppgift är att ge människan befrielse — men hittills har inte filosofien förstått sitt mål rätt. Människan skall ej blott låta sig ställas in i en ordning utan hon skall själv skapa denna ordning. Först den människa som förstår sig själv som skapare är den befriade människan.

Särskilt intressant är Landgrebes utredning av hur Marx vänder på Hegels begrepp om arbetet. För Hegel är arbetet den absolute andens verk, i förhållande till vilket människan blott står som ett moment. För Marx framstår det arbete vars resultat är människan som *människans arbete*. Denna insikt är »den jordiska kärna», som han skalar ut ur »Hegels dimbildning».

Människans rikedom beror på hur pass mycket hon förfogar över sina arbetsprodukter. I den mån som arbetsfördelningen sätter in, blir produkten »entfremdet» och blir en vara som omsättes i kapitalet. I sin kritik av kapitalismen söker Marx den punkt, där den handling skall sättas in, genom vilken det tillstånd återställs, där det verkliga är det förnuftiga, d. v. s. där filosofien förverkligas och människan vinner sig själv genom att hon med sitt arbete kan skapa de omständigheter, där hon verkligen är sig själv.

Prof. Friedrich Delekat, Mainz, har gjort en teologisk Marxanalys med titeln: »Vom Wesen des Geldes». Delekat säger, att han vill sätta in sitt intresse på den nationalekonomiskt ej upplösbara del av Marx, som just är teologi.

För att tränga in i denna »teologi» börjar förf. med det värde en vara har enligt Marx. Detta värde ligger i marknaden endast i bytesvärdet, vilket i sin tur är betingat av arbetet som ligger i den. Men för människan får en sådan vara, vilken den än är, en prägel av fetisch, vilken existerar oberoende av dess fysiska natur och tillkomst. För att finna en parallell måste Marx gå till religionen, där enligt hans åsikt människohuvudets produkter uppträder som levande, självständiga varelser.

Om man skall försöka förstå denna tankegång måste man veta att »arbete» för Marx ej betyder vissa timmars prestation utan mänsklighetens gemensamma arbete. Och detta gemensamma arbete står på samma plats som den absolute anden hos Hegel. Och i stället för den absolute andens dialektik talar Marx om det mänskliga arbetets dialektik. Det blir här fråga om en annan sekularisering av gudsbegreppet än hos Hegel, ej ur idéhistorien utan ur ekonomien.

Det mänskliga arbetet är som bekant för Marx skaparen av alla värden. Om lönekuvertet innehöller arbetarens verkliga andel i arbetet, så finnes ingen kapitalism, ty då hade arbetsgivaren ej hållit inne något av det värde som arbetet åstadkommit. Bakom detta tänkesätt ligger enligt D. vissa former av »naturlig teologi, jämförbara med fysiokraternas och de engelska frihandlarnas. Marx är nämligen på åtskilliga punkter beroende av deismen, men hans gud är till sitt väsen »arbete». På denna punkt skulle en jämförelse med thomismens begrepp »*purus actus*» varit på sin plats.

Hur kommer nu denne gud till sin dialektik, liksom Hegels absolute ande gör det? Det abstrakta mänskliga arbetet måste inkarneras genom det konkreta arbetet. Men då inträder ett syndafall genom arbetsfördelningen, ett samhällets syndafall, där det avfallit från sin gud, det odelade mänskliga arbetet. Därigenom uppstår privategendomens egoism, tvångsstaten, arbetets ofrivillighet och — pengarna. Marx kallar dock ej denna process »syndafall» utan »Entfremdung» (liksom Hegel och Rousseau). Marx ansåg, att sällheten före detta syndafall och i sluttillståndet består i att var och en kan syssla med vad han vill, än det ena än det andra. Urtillstånd och sluttillstånd motsvarar varandra. Det kommer att ske en *restitutio in integrum* — det klasslösa samhället.

Bland alla samhällets produkter utväljes en, som är lämplig till värde-  
mätare, nämligen penningen. Av denna penning blir en demonisk fetisch, en avgud som dyrkas gemensamt med samma iver av både judar och kristna. Marx säger: »Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein anderer Gott bestehen darf. Das Geld erniedrigt alle Götter der Menschen — und verwandelt sie in eine Ware . . . Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dieses fremde Wesen beherrscht ihn und er betet es an.»

Det absoluta, arbetet i och för sig, göres alltså gripbart genom penningen. Det som i sig är osynligt göres synligt. Potentiellt är varje vara penning, så länge den är osåld är den en osynlig penning, när den är såld är den en synlig penning. »Um praktisch die Wirkung eines Tauschmittels

auszuüben, muss die Ware ihren natürlichen Leib abstreifen, sich aus vorgestelltem Geld in wirkliches Geld verwandeln, obgleich diese Transsubstantiation, diese Wandlung ihr sauerer ankommen mag als dem Hegelschen Begriff der Übergang aus der Notwendigkeit in die Freiheit oder einem Hummer das Sprengen seiner Schale oder dem Kirchenvater Hieronymus das Abstreifen des alten Adam. In dem ideellen Mass der Werte lauert das harte Geld.»

Marx utvecklar t. o. m. en teologi för guden Mamon, med ironisk udd mot kristendomen men likväl allvarligt menad. Han står i samklang med Skriften, när han ser Mamon som en avgud. Hans djävul är helt enkelt kapitalismens penning. När Marx ser på kapitalet såsom något demoniserat står han i nära sammanhang med Nya Testamentets syn på Mamon som en demon. Till Marx' förtjänster hör att han är en av de första som börjat inse maskinens komplicerade etiska problem. På så viss tillhör Marx profeterna, men han är en falsk profet, ty hans gudsbild är sekulariserad, något som i detta fall innebär att gudstron projicieras på ett vetenskapligt avgränsat delområde av verkligheten, nämligen arbetet i och för sig. Man skulle kunna fortsätta författarens tankegång och säga, att Marx insett att människorna i stället för att dyrka skaparen (arbetet) dyrkade det skapade (penningen) och nu lär han dem att dyrka »rätt gud», som dock i verkligheten även den är en avgud.

Bland de övriga uppsatserna i boken må särskilt nämnas prof. Heinz-Dietrich Wendlands avslutningskapitel: Christliche und kommunistische Hoffnung. Det kan nämnas, att prof. Wendland hör till dem som först 1950 återvände ur rysk krigsfångenskap.

Anmälararen har inte sett sig i stånd att kritiskt granska de olika författarnas resultat men vill med denna anmälan fästa uppmärksamheten vid en lättillgänglig bok, som på ett fängslande sätt kan ge upptakt till fortsatta studier i marxismen. Om Delekat har rätt i att den naturliga människan till en viss grad är marxist, så har man all anledning att studera den tänkare som så genialt har satt en »naturlig teologi», en teologi utan Gud, i system. Ytterst få människor utöver kommunismens teoretiker känner i dag Marx' skrifter, men hans idéer är likväl ett mycket påtagligt ferment inte minst i vårt land, så mycket farligare som man inte vill kännas vid det. Också därför behöver vi lära känna marxismen.

OLOF ANDRÉN.

M. J. SCHEEBEN: *Die Mysterien des Christentums. Zweite, durchgesehene Auflage, herausgegeben von J. Höfer. Gesammelte Schriften. Band II. XXXII + 778 sid. Verlag Herder, Freiburg 1951. Pris DM 28: —.*

Mattias Joseph Scheeben (d. 1888; från 1860 professor i Köln) var en av 1800-talets främsta romersk-katolska dogmatiker. Han hörde till den krets av teologer, som gentemot rationalismens nivellering av trosläran grepo tillbaka på den äldre traditionens teologi för att genom en nygestaltning av denna återvinna något av det, som gått förlorat under dekadensens tid. Scheeben framstår därmed också som en av föregångarna till den moderna nyskolastiken. Hans styrka låg ej så mycket på det historisktvetenskapliga som på det rent dogmatiska och spekulativa planet: den genomgående troheten mot den äldre traditionen, som han i sällsynt grad var en kännare av, förenades hos honom med ett rikt mått av systematisk begåvning och självständig tankekraft. I våra dagar har inflytandet från Scheebens teologi snarast vuxit i samband med det nyvaknade intresset för patres och högskolastikens lärare. Härom vittnar också det pågående arbetet med att utgiva hans samlade skrifter. — Det ovan omnämnda andra bandet utgöres av Scheebens i vissa avseenden främsta verk, *Die Mysterien des Christentums*, det enda av hans arbeten, som omspanner hela trosläran, eftersom hans omfångsrika *Handbuch der Dogmatik* (band III—VII i *Ges. Schriften*) aldrig hann fullbordas före hans död. Den nya utgåvan av *Mysterien des Christentums* — den första utkom 1865 — återger den av författaren själv förberedda texten till en planerad, men ej utgiven andra upplaga. Under mellantiden ha flera andra upplagor sett dagen, vilka dock ej tagit hänsyn till Scheebens egen revision av texten.

Scheebens enkla och mycket verkningsfullt genomförda metod är av den betydelse, att den förtjänar att studeras i den ursprungliga gestalt vari den utformats i *Mysterien des Christentums*.

Lättast finner man Scheebens utgångspunkt, om man undersöker, vad han avser med begreppet »Mysterium». I en mera allmän mening kunna även de till den synliga verkligheten hörande kunskapsföremålen sägas vara »mysterier». Det är nämligen omöjligt att helt utgrunda deras »väsen». Deras yttre gestalt och verkningar kunna iakttagas, men till sin inre struktur kunna de endast ofullkomligt begripas. Redan i denna föreställning om det mänskliga förnuftets begränsning ligger en kritik av rationalismens världsbild.

När kristendomens innehåll betecknas såsom »mysterium», användes emellertid begreppet i en speciell, mera egentlig betydelse. Det avser sådana

sanningar, som endast äro kända genom uppenbarelsen och, även om de genom tron på Guds ord äro av oss tillägnade, likväl icke kunna annat än analogivis omfattas av våra förnuftsbegrepp. Eller med Scheebens egna ord: »Das christliche Mysterium ist eine durch die christliche Offenbarung uns kundgewordene Wahrheit, die wir mit *der blossen Vernunft nicht erreichen* und, nachdem wir sie durch den Glauben erreicht, *mit den Begriffen unserer Vernunft nicht ausmessen können* (s. 11, jfr s. 6 ff.).

Det är icke hela kristendomens innehåll, som räknas till »mysterierna» i begreppets absoluta betydelse. Ty det finns sådant, som räknas till den uppenbarade sanningen, men likväl är i viss mån tillgängligt för förnuftets kunskap. Hit räknas den s. k. naturliga gudskunskapen, insikten om Guds existens och om hans egenskaper. Det är endast i de specifikt kristna grundlärorna, läran om triniteten, inkarnationen etc., som uppenbarelsen i egentligaste mening kan betecknas som »mysterium».

Det mysteriösa kategori, som nu i korthet har bestämts till sin innebörd, har en noggrann parallell i begreppet »övernatur», som likaledes intager en central plats i Scheebens författarskap. Det är f. ö. i främsta rummet han, som introducerat detta uttryck; i äldre tradition talar man väl om det »övernaturliga» (supernaturalis), men använder icke det därtill hörande nominet. I ett tidigare arbete, *Natur und Gnade* (1861; utgivet på nytt av M. Grabmann 1922 och — i första bandet av *Ges. Schriften* — 1941) har Scheeben utförligt beskrivit innebörden i detta begrepp.

I detta sammanhang må blott framhållas, att begreppet övernatur, till skillnad från det adjektiviska uttrycket, avser att antyda, att den verklighet, som ligger ovanför naturens plan, ej blott betecknar en summa av vissa realiteter och sanningar utan utgör ett ordnat helt, organiskt sammanfogat och genomströmmat av samma liv — på samma sätt som ordet natur ej blott betecknar summan av yttre ting utan ett kosmos, som har sitt centrum i förnuftslivet (intellectualitas).

Denna konception av det supranaturala — som för övrigt har sin udd riktad både mot rationalismen och den äldre »supranaturalismen» — är grundläggande för Scheebens kristendomstolkning och för hans syn på teologins uppgift.

Betydelsens av Scheebens metod framstår tydligare, om man iakttagert, huru han löser problemet om teologi och filosofi. I själva grundkonceptionen, läran om det övernaturliga, ligger en klar distinktion mellan förnuftsvetenskap och teologi. Den förra avser det naturligas område, medan den senare har med de sanningar att göra, som förnuftet icke kan nå fram till, ej heller bedöma. Icke blott den subjektiva kunskapen utan även den objektiva realiteten är en annan i teologin än i filosofin. »Ja, es gibt

zweierlei Wahrheiten, sowohl objektiv in der Wirklichkeit, als subjektiv in der Erkenntnis. Es gibt zweierlei wesentlich verschiedene Wahrheiten, weil es zwei wesentlich verschiedene Weisen des Seins resp. der Erscheinung gibt, die gerade deshalb, weil sie objektiv verschieden sind, auch subjektiv auf verschiedene Weise erkannt werden müssen» (s. 619).

Det ligger också i Scheebens uppfattning om det övernaturliga, att de filosofiska begreppen icke utan vidare kunna användas i teologin utan först måste omformas, höjas till ett annat plan eller — som Scheeben helst uttrycker det — »förklaras» genom det ljus, som faller från uppenbarelsen (s. 635 f.).

Det råder emellertid i Scheebens dogmatik ingen tvekan om att teologin i sin art är en vetenskap, liksom de filosofiska disciplinerna. Ty detta är givet i och med att teologin på trons grundval förmår framställa uppenbarelsens realitet som ett enhetligt, organiskt system, beskriva det övernaturliga i dess eget inre sammanhang. Med vetenskap förstår Scheeben ett »system av sammanhängande sanningar» eller, subjektivt sett, det system av kunskaper, som motsvarar detta objektiva system — enligt kommentaren ett rationalistiskt vetenskapsbegrepp, som egentligen är för abstrakt för att helt motsvara Scheebens uppfattning om teologin. Men fråga är, om man icke just på denna punkt tydligast märker ett för en konkret, biblisk framställning främmande inslag i Scheebens teologiska system. Själva övernaturens kategori, som innebär, att kristendomen spekulativt framställs som ett system av överförnuftiga realiteter, medför, att ett rationellt element får bestämma själva den teologiska metoden ända från grunden.

Det skulle föra för långt att här närmare gå in på de konkreta dogmatiska frågorna i Scheebens framställning. Han skiljer ut nio »mysterier» såsom grundläggande och i sig innefattande hela trosinnehållet: treenigheten, skapelsen, synden, inkarnationen, eukaristin, kyrkan, rättfärdiggörelsen, fullkomningen och de yttersta tingen, predestinationen. Kristendomen består till sitt väsentliga innehåll av sådana sanningar, som äro förborgade för den naturliga kunskapen och även för den troende förbli i djupaste mening ofattbara. Med utomordentlig skärpa och intensitet genomför Scheeben denna grundtes i fråga om de olika läropunkterna, för att därigenom nå fram till och klargöra deras egentliga teologiska innebörd.

Scheebens framställning av trosläran ger en bild, som ganska starkt avviker från den, som vanligen tecknas av den romersk-katolska ståndpunkten. Visserligen ansluter han sig i de avgörande formuleringarna troget till den thomistiska och tridentinska traditionen. Men ser man på den beto-

ning, som vissa synpunkter få och på de nyanser, som starkast framträda, märker man ett nytt inslag, som knappast vore tänkbart i den romerska teologi, som reformatorerna och den äldre protestantismen bekämpade. Ett par exempel kunna belysa detta:

I fråga om arvsynoden betonas — liksom beträffande alla läropunkter — dess karaktär av överförnuftig hemlighet. Den är den direkta motsvarigheten till ur-rättfärdigheten. Liksom denna består i helighet och fullkomlighet, så framträder arvsynoden som bortvändhet från Gud (förlust av heligheten) och naturens fördärv (förlust av integriteten). Arvsynoden är sålunda i utpräglad mening verklig synd och ej blott en potentiell benägenhet för det onda. Med denna syn blir det ganska svårt att förena Tridentinums grundsats, att konkupiscensen icke är »synd». Scheebens på denna punkt mycket invecklade resonemang kan knappast överskylla klyftan. I varje fall pekar huvudtankegången hos honom i annan riktning än den tridentinska satsen.

I läran om kyrkan betonar Scheeben med stor skärpa — och under opposition mot alla försök att uppfatta kyrkan i analogi till andra mänskliga gemenskaper — dess osynliga, mysteriösa och överförnuftiga karaktär. Det är också i enlighet med hans metod att i detta sammanhang blott fatta kyrkan som övernaturlig storhet, som trosföremål (jfr s. 10). Avståndet från det traditionella romerska kyrkobegreppet är här så stort, att kommentatorn finner sig föranlåten att påpeka, att framställningen i *Mysterien* ej ger hela Scheebens kyrkouppfattning, utan att han eljest också starkt betonat den synliga kyrkans betydelse (s. 458, n. 5; jfr s. 442, n. 1).

På flera andra punkter skulle man på liknande sätt kunna visa, huru Scheebens framställning i *Mysterien des Christentums* genom sin egenartade metod kommer att lägga tonvikten vid sådana synpunkter, som egentligen strida mot eller upphäva vissa tankegångar i den romerska tradition, som han dock icke ens för ett ögonblick avser att avvika ifrån. — Om man på protestantiskt håll i en framtid mer än nu kommer att gripa sig an med den uppgift, som väl hör till de mest angelägna — och mest försummade — i nutida teologi, nämligen den förnyade konfrontationen med romersk åskådning, finns det skäl att uppmärksamma Scheebens bok. Den är en givande källa, både genom sina systematiska förtjänster överhuvud och genom de nya aspekter på romersk teologi den förmedlar.

Den utgåva, som här anmäles, är försedd med en mönstergill kommentar, som dels sätter in åtskilliga yttranden i ett vidare sammanhang, dels ger utförliga litteraturhänvisningar.

BENGT HÄGGLUND.

GUNNAR HILLERDAL: *Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik. Akad. avh. 320 sid. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag samt Vandenhoeck & Ruprecht. Lund 1954.*

Föreliggande avhandling — ventilerad den 15 november 1954 i Lund — har redan hunnit väcka en ganska livlig diskussion i de teologiska tidsskrifternas recensionsavdelningar. Den behandlar också ett ämne, i vilket många teologer — särskilt på kontinenten — sedan lång tid tillbaka varit djupt engagerade. I Tyskland ha t. ex. intensiva debatter förts, delvis föranledda av det politiska skeendet, angående kyrkans uppgift gentemot staten. Somliga avvisa varje inblandning i politiska angelägenheter, andra mena, att kyrkan har ett bestämt ansvar också inför de politiska ställningsragandena. Och mitt ibland de nutida meningsriktningarna står Luthers lära om de två regementena, till anstöt eller till vägledning, missförstådd eller rätt tolkad. Det är denna teologiska situation, som utgör bakgrunden till avhandlingens huvudproblem. Den går dock icke in på de konkreta politiska frågorna utan håller sig strängt till den grundläggande, rent teologiska problematiken.

Den uppgift som ställes är (jfr s. 11 ff.) dels att ge en översikt över de viktigaste nutida frågorna i den teologiska statsetiken, dels att lämna ett eget bidrag till diskussionen genom att underkasta de olika frågeställningarna och framlagda lösningsförsöken en kritisk granskning. Såsom bakgrund och jämförelsematerial till den nutida diskussionen ges en utförlig framställning av Luthers lära om det världsliga regementet. Slutligen avser förf. att som resultat av den kritiska granskningen rent systematiskt framställa »de principer varpå en evangelisk statsetik måste byggas upp».

Materialet är synnerligen stort och svåröverskådligt, varför en bestämd avgränsning från början varit nödvändig. Den nutida evangeliska statsetikens auktorer sammanföras i tvenne huvudgrupper: den ena består av dem som vilja göra den lutherska läran om de två regementena gällande, om än med vissa modifikation; den andra av dem som anse, att statsetiken, utan denna gränsdragning mellan det teologiska och politiska, bör uppbyggas direkt på en rent teologisk princip, läran om Kristi herravälde. Såsom representanter för den förra gruppen utväljer förf. W. Elert, P. Althaus och Fr. Gogarten. Den »kristologiska» etiken får representeras av sin upphovsman K. Barth och dessutom av A. de Quervain och J. Ellul. Hade boken utkommit något senare, hade det väl varit ofrånkomligt att

bland lutheranerna också behandla W. Kunneth med hans stora arbete *Politik zwischen Dämon und Gott*, som nu blott hunnit få ett kort omnämnande (s. 307, n. 16).

Trots de avgränsningar som gjorts är materialet mycket svårbemästrat, och det hör till bokens förtjänster, att den ger en relativt lättillgänglig överblick över ett mycket vidsträckt fält inom den nutida etiken. Även om referatet, när det gäller de moderna auktorerna, ibland blir något summariskt eller ensidigt, bringar dock framställningen reda i åtskilliga begrepp och ger en beaktansvärd analys på många centrala punkter.

I kap. I—III söker förf. på grundval av både egna och andras undersökningar sammanställa Luthers tankar om det världsliga regementet till en helhetsbild. Läran om de båda regementena sättes in i det överordnade perspektivet »Guds kamp mot djävulen». Syftet med denna kamp är att återställa skapelsen till sin ursprungliga renhet och på nytt gestalta människan till Guds avbild och likhet. Denna nyskapelse av människan äger nu rum inom det andliga och världsliga regementet (s. 35). Det andliga regementets roll är här fullt klar: det utövas genom den predikan, som skapar tro och skänker syndernas förlåtelse, och avser alltså människans frälsning. Men huru förhåller det sig med det världsliga regementet? Förf. menar, att dess syfte likaledes är att omskapa och uppfostra människan till det som är hennes bestämmelse, det nya livet, gudsligheten. Nyskapelsen tillskrives alltså båda regementena, även det världsliga. »Zu den Wirkung des weltlichen Regimentes gehört, dass 'der alte Mensch', 'das Fleisch' und 'die Sünde' allmählich getötet werden» (s. 40).

Stämmer detta med den lutherska regementsläran? Tydligt icke. Visserligen heter det t. ex. s. 40, n. 71, att lagens dödande sker »in ipsa oeconomia et politia» (WA 43, 214, 3 ff.). Man kan alltså säga, att helgelsen, den dagliga förnyelsen, sker inom kallelsen och befrämjas genom de lidanden och prövningar, som där möta. Men därav följer dock icke, att människans förnyelse och växande till gudslighet skulle vara det världsliga regementets syfte. I och med att man anlägger den synpunkten på livet i de världsliga ordningarna, att det befrämjar helgelsen, talar man enligt Luthers språkbruk icke längre om det världsliga utan om det andliga regementet. S. 36 säger förf.: »Wie geschieht dieses Wachsen? Es geschieht täglich, wo der Mensch unter dem Gesetz und innerhalb des weltlichen Regimentes umgeschaffen wird.» Men i beläggstället n. 62 heter det: »Hoc autem nunc per Euangelium agitur, ut imago illa reparatur.» I fortsättningen talas visserligen om att lagen medverkar, men det är här icke tal om den världsliga lagen utan om lagens andliga bruk.

Den anförda synpunkten har en viss betydelse för själva den bild man får av det världsliga regementet. Även om den samhälleliga lagen kan tänkas främja det kristna livet, så har den väl denna verkan icke såsom politisk faktor utan såsom ett redskap i det andliga regementets tjänst? Det verkar ej heller som om Luther vore lika snar som förf. att infoga det politiska livet i frälsningsordningens sammanhang. Med tanke på det världsliga regementets syfte talar förf. (s. 37) om hur Gud måste använda hårda medel till människans bättring, liksom en läkare stundom tvingas till smärtsamma ingrepp. I det luthercitat, som det refereras till, liknas »Politia» vid en »horribilis medicina, per quam noxia membra praescinduntur, ut reliqua salventur» (WA 42, 79, 17 ff.). Man kan alltså icke säga, att syftet enligt Luthers mening skulle vara en bättring i betydelsen av den enskildes omvändelse och förnyelse. Det är här i stället fråga om ett oskadliggörande av de lemmar, som äro skadliga för samhällskroppen. Det hänvisas också i detta sammanhang till ett ställe, där Luther talar om de kors och lidanden, som bortrensa synden. Men det bör uppmärksammas, att detta ej räknas till det världsliga regementets sfär utan till det som sker »in diesem reych Gottis» (s. 37, n. 65).

Här inställer sig ett annat, närliggande problem. Luther talar ibland om de två regementena, ibland om de två rikena, »das Reich Gottes» och »das Reich der Welt». Huru förhålla sig dessa begreppspar till varandra? Ett svar på denna fråga gives i skriften »Von weltlicher Obrigkeit», där Luther närmast jämställer dem. Men om så är fallet, måste icke då ett visst tvivelsmål inställa sig inför den s. a. s. optimistiska bild, som förf. ger av det världsliga regementet? Till detta räknas hela den yttre samhällsordningen, olika stånd, familjen etc. Det betecknas som ett redskap i Guds hand till att bekämpa djävulen, överhuvud som ett uttryck för Guds aktivitet (s. 55). I stort sett kan man väl också instämma med förf. häri. Men man kan fråga sig, om det är riktigt att göra detta till en entydig och genomgående synpunkt på Luthers regementslära.

Om nu Luther jämställer det världsliga regementet med »das Reich der Welt», så visar detta, att det för honom också ligger en viss vikt på den skillnad mellan de båda regementena, som består däri att det ena är andligt, det andra världsligt. Det ena avser Guds rike, det andra avser världen, de otrogna, de icke-kristna. Man kan här t. ex. peka på följande ställe i »Ob Kriegsleute auch im seligem Stande sein können»: »Denn ich lere ytzt nicht was Christen sollen thun. Denn uns Christen gehet ewer regiment nicht an» (WA 19, 648).

Därför synes mig Luther vara mindre optimistisk i sin framställning av

det världsliga svärdet, än vad avhandlingen ger vid handen. Staten är för Luther icke det reglerade välfärdssamhället, som genom »eine kluge und vorausschauende Sozialpolitik» främjar medborgarnas bästa, utan den personliga makten, som med hårdhänt tvång härskar över de onda människorna. Dess symbol är svärdet, dess uppgift att, om så erfordras, även med det högsta våld upprätthålla laglydnad och straffa missdådare (jfr s. 69, där denna sida betonas). Under sådana omständigheter kan man fråga sig, om överheten kan sägas i egentlig mening vara »ein Werkzeug der göttlichen Neuschöpfung» (s. 77). Representerar icke staten snarare den värld, som skall gå under och vari ingen egentlig nyskapelse sker, där den yttre ordningen upprätthålles för att ej kaos skall inträda, men där slutmålet icke är »nya himlar och en ny jord» utan »consummatio mundi»? Denna synpunkt är kanske icke den enda, som bör anläggas, men den bör ej heller förbigås vid teckningen av Luthers regementslära.

Ett avsnitt av partiet om Luther behandlar problemet tro och förnuft. Lösningen finner förf., som här delvis bygger på H. Olssons undersökningar, i distinktionen mellan ratio naturalis och ratio fidei. Det synes som om förf. här träffat en väsentlig och ofta förbisedd synpunkt, och den kritik, som riktats mot denna framställning i en recension härförleden (*Kerygma und Dogma*, 1955, s. 245) synes ganska oberättigad. Bl. a. efterlyses uttrycket »libera et christiana ratio», vilket dock förf. har belagt, s. 82, n. 97.

Den metod, som användes vid den kritiska granskningen av de moderna åskådningar, som behandlas, är att gå tillbaka till den bibeltolkning varpå man stöder sina teorier och undersöka dess hållbarhet. Framför allt blir den av K. Barth accepterade, s. k. angelologiska tydningen av Rom. 13, 1—7 (exousiai = Ängelmächte) föremål för en ingående kritik (s. 214 ff.). Om man här liksom på många andra punkter kan helt instämma i det resultat, som förf. kommer fram till, så ställer man sig på ett par andra ställen frågande till själva den tolkningsprincip, förf. utgår ifrån. S. 222 talas om Barths tolkning av Matt. 28, 18 såsom en utsaga om Kristi herravälde också över staten och om Elerts användning av Apg. 17, 26 som ett stöd för tanken på folket som en gudomlig ordning. I båda fallen invänder förf., att tolkningen går för långt och utsäger något, som ej står i texten. »Die echte Interpretation wird stets berücksichtigen, was in den einzelnen Texten der eigentliche kerygmatische Sinn ist.» Oavsett innehållet i författarens kritik i de omnämnda fallen synes denna tolkningsprincip vara alltför snäv. Varför skulle man endast kunna argumentera utifrån det, som är huvudsyftet i en viss text? I många fall kan utan

tvivel också det, som säges i förbigående, som blott är ett led i en framställning, äga bevisvärde. Det avslöjar nämligen ofta, vad som självklart förutsättes.

I bokens sista kapitel framläggas författarens egna principiella synpunkter, resultatet av den föregående undersökningen och tillika ett försök till en systematisk begründning av en evangelisk statsetik. Det är förtjänstfullt, att en sådan framställning finns med, också därför att den klart anger, utifrån vilken ståndpunkt kritiken av de övriga statsetiska åskådningarna företages. Den går utöver det enbart idéhistoriska och ger möjligheter till en rent principiell diskussion av de frågor, som behandlas.

Utgångspunkten är dialektiken mellan lag och evangelium. Den jämföras — ehuru med tvivelaktig rätt (jfr s. 23) — med Luthers lära om det andliga och världsliga regementet. Etiken måste byggas upp på den tro, som skapas genom evangelium och samtidigt på budet, som fordrar lydriad mot Guds vilja. Tankegången sammanfattas på följande sätt: »Bildet die Lehre von Gesetz und Evangelium das Prinzip für den Aufbau der Ethik, so bedeutet dies notwendig, dass der Glaube und die Nächstenliebe zum Fundament des vom Menschen geforderten Handelns werden» (s. 292).

Om den kristna etiken kan alltså sägas, att den måste utgå från rättfärdiggörelsen eller från tron och den genom tron uppväckta nästankärleken (s. 294). De nytestamentliga paräneserna ha därvid icke betydelsen av fixerade lagar utan äro exempel på huru en kristen har att skicka sig i olika situationer. Någon fullständig statsetik kan alltså ej läsas ut ur N. T. Uppgiften för en kristen statsetik är däremot, att utifrån nästankärlekens princip uppställa riktlinjer för handlandet i hithörande sammanhang (s. 295).

I det stora hela är väl denna argumentering obestridlig. En förtjänst är också, att skriftauktoritetens betydelse i sammanhanget klart angives, liksom när det gällde den ovannämnda kritiska granskningen. På vissa punkter måste man dock ifrågasätta hållfastheten i det fundament för en teologisk statsetik förf. här söker bygga upp.

Visserligen kan handlandet i de världsliga ordningarna på sätt och vis förbindas med nästankärlekens princip, eftersom det politiska handlandet skall tjäna nästan, avse samhällets bästa. Men en annan fråga är, om det fördenskull alltid kan helt motiveras utifrån kärleken. Man måste skilja mellan motiveringen för ett visst handlingssätt och det slutliga syfte, varunder det är inställt. Om en domstol ådömer ett straff, så syftar detta i sista hand till något som är till gagn för människorna. Det kan alltså

sågas stå i kärlekens tjänst. Men därmed är icke sagt, att straffet motiveras utifrån kärleken. Det kan i stället vara åttlydnaden för en viss lag eller kravet på en rättvis vedergällning, som är det närmaste motivet.

Kärleken är lagens sammanfattning och kan såtillvida sägas vara grunden för all etik. Men detta betyder icke, att kärleken skulle vara en princip, varur man direkt kunde härleda t. ex. en konkret statsetik. Att kärleken är fundamentet för ett kristet handlande innebär icke, att ett bestämt handlingsätt i en viss situation kan direkt motiveras av nästankärlekens bud. Kärleken är Anden. Den betecknar snarast den inställning vari en handling utföres. Aposteln säger icke att allt kan motiveras av kärleken utan: »Låten allt hos eder ske i kärlek». Om en sådan Ande förefinnes eller icke beror av den enskildes tro eller otro. Ett och samma handlingsätt kan hos den ene vara ett handlande i kärlek, hos den andre ett handlande i egennytta.

Av detta synes framgå, att nästankärleken knappast kan utgöra den kristna etikens enda princip, icke därför att kärleken skulle behöva kompletteras med något annat, utan endast därför att vårt handlande är något yttre och regleras av en mångfald normer, under det att kärleken är något »inre», den Ande varöver vi icke förfoga.

I synnerhet måste givetvis det sagda gälla om statsetiken. Det är påfallande, att den skillnad mellan »justitia actualis» (d. v. s. det på tron uppbyggda förverkligandet av kärleksbudet) och »justitia civilis» (den borgerliga rättfärdigheten i lydning för överheten), som förf. gör i Lutherframställningen (s. 46 och 48), icke längre får någon plats i den principiella utredningen i det sista kapitlet. Denna skillnad är nämligen upphävd i och med att budet om nästankärleken göres till statsetikens enda princip. Med andra termer skulle man kunna säga: de normer, som gälla för den kristnes handlande enligt gudomlig lag, överföras av förf. utan vidare till att gälla som fundament för den samhällliga etikens mänskliga lagar.

Luthers lära om det världsliga regementet innebär bl. a. också detta, att livet i samhället, överhetens makt och dess plikt att sörja för undersåtarnas bästa är något, som består i viss mån oberoende av evangelium och tron. Det är ju ett *världsligt* regemente. Även den överhet, som ej är kristen, tvingas att taga hänsyn till folkets bästa och skydda samhället mot övervåld och plundring. Och undersåtarna tvingas på samma sätt till lydning, även om de icke äro kristna och ej med villighet underkasta sig överhetens tvång.

Även utan att hänvisa till Luther måste man väl säga sig, att den

världsliga rätten och förhållandet mellan överhet och undersåtar i viss mån måste bygga på normer, som icke förutsätta att människorna äro kristna. Statsetiken måste därför innefatta regler, som äga sin giltighet, även om de icke motsvaras av någon kärlek hos dem som tillämpa eller åtlyda dem. Låt vara att det utifrån kristendomen kan ges vissa riktlinjer för statsetiken, så kan denna dock ej göras avhängig endast av den kristna tron och kärleken.

Förf. ställer sig helt avvisande till all s. k. »ordningsteologi». Det finns säkerligen också mycket berättigat i hans kritik på denna punkt. Men ställer icke tanken på de naturliga ordningarna i alla fall ett problem, som är ofrånkomligt för varje diskussion om statsetikens fundament, och som därför med orätt förbigås i författarens egen teori. Visserligen avser han endast att framställa principerna för en statsetik, men även i det sammanhanget och kanske just där skulle man vilja finna en belysning av frågorna om kärleken och rätten, om *lex naturae* och om de s. k. naturliga ordningarna eller motsvarande storheter. — En teologisk statsetik kan icke, hur mycket den än håller sig till de teologiska principerna, rätt gärna bortse från det fundament för statsetiken, som ligger i det mänskliga förnuftet, något som för övrigt också förf. i grund och botten torde instämma i, eftersom han även i sin egen bedömning av statsetikens problem griper tillbaka på Luthers lära om de två regementena.

BENGT HÄGGLUND.

## LUTHER OCH ROM OM ÄKTENSKAPET

OLAVI LÄHTEENMÄKI: *Sexus und Ehe bei Luther. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft* 10. 195 s. Turku 1955.

LOUIS F. DELTOMBE: *Äktenskapet. 175 s. Gleerupska Universitetsbokhandels Förlag AB, Lund 1954*

Det livliga teologiska intresset för etiska spörsmål just nu har av naturliga skäl i stor utsträckning kommit att riktas mot frågorna om den mänskliga kärleken, äktenskap, familjeliv o. s. v. Det är ju här fråga om ett livsområde, där hävdvunnen kristen syn sedan länge är satt under debatt och där vår tids människor har att brottas med stora svårigheter och problem. Både historiska och rent systematiska undersökningar ha givit sitt bidrag till den pågående diskussionen.

Lähteenmäkis bok är det första försöket till en sammanfattande systematisk framställning av Luthers syn på dessa ting. Uppgiften, som förf. ställer för sig (s. 17), är att sätta Luthers yttranden om äktenskap och sexualliv i samband med hans teologiska grundåskådning och att därvid visa på vilka grunder Luthers uppfattning i dessa ting kan rubriceras som trosetik. Luthers levande skapelsetro och hans nya bestämning av syndens väsen medförde också en helt ny syn på det kroppsliga över huvud. I stället för motsatsen ande — materia, som behärskade det samtida betraktelsesättet, ställde Luther motsatsen mellan gott och ont, mellan Gud och Satan i centrum för sin betraktelse, vilket gav utrymme för en betydligt mera positiv uppskattning och värdering av släktlivet. I kampen mellan Gud och Satan står äktenskapet såsom ordning, stånd inställt. Genom sina båda regementen, det andliga och det världsliga, för Gud striden mot sin motståndare på olika sätt, men för trons öga är det uppenbart, att målet för bådas verkande är ett och detsamma: att förverkliga Guds vilja och utbreda Guds rike. Så är äktenskapet väl en yttre, världslig inrättning, som hör under världsligt regemente, men samtidigt ett trons stånd, där människan möter den nådegivande Guden, som är all god gåvas givare. — Detta är den allmänna ram, inom vilken Luthers äktenskapsuppfattning närmare utvecklas. Materialet och antalet redovisade synpunkter är rikt nog. Vad man saknar i avhandlingen är den systematiskt-enhetliga linjen. Huvudbegreppen i Luthers teologi föras väl in i avhandlingen, men få ej dominera och organisera framställningen. En energisk penetrering av Luthers lagbegrepp torde vara nödvändig utefter hela linjen för att få ett fast grepp om Luthers äktenskapsyn — nu för förf. in begreppet *lex naturae* först på sid. 142, därtill i en underavdelning till kapitlet »Ein stand des glaubens». Att behandla begrepp som Beruf, Naturgesetz och Regimenten under den kapitelrubriken bidrager ej till den systematiska klarheten.

På sid. 17 talar förf. om »die einzigartige Stellung des im Glauben empfangenen Wortes als Ursprunges des gesamten Lutherethos», men man får sedan ingen klarhet i hur förf. tänker sig förhållandet mellan detta etos och det genom lagens tvingande i det världsliga regementet framskapade välförhållandet. Begreppet trosetik, under vilket förf. vill subsumera Luthers yttranden om sexualliv och äktenskap, får ej tillräckligt skarpa och klara konturer.

En av patrarna vid dominikankonventet i Lund Louis F. Deltombe höll våren 1954 å *Academicum catholicum* en serie föredrag om katolska

synpunkter på äktenskapet. De utgör innehållet i boken »Äktenskapet», som avser att för en vidare krets presentera den romersk-katolska kyrkans syn på ifrågavarande ämne.

Förf. giver i de två första kapitlen en utförlig exegetisk begrundning för Roms äktenskapslära. Äktenskapet såsom ett Guds verk och i enlighet med Guds vilja begrundas med en hänvisning till skapelseberättelsen. Att Gud, när han skapade människorna till sin avbild, skapade dem till man och kvinna betyder att han ville, att två varelser, genom att komplettera varandra, tillsammans och inte var för sig skulle återge hans bild. Nya Testamentet avlägger här samma vittnesbörd. Särskild vikt lägger förf. vid utsagorna i Efesierbrevet, där ju Paulus drar parallellen mellan Kristi förhållande till kyrkan och makarnas inbördes förhållande: äktenskapet »representerar», avbildar det gudomliga äktenskapet mellan Kristus och kyrkan, gemenskapen med Kristus får för makarna en ny betydelse i och genom äktenskapet.

Särskilt intressant är förf:s framställning av förhållandet mellan äktenskap och celibat och den bibliska begrundningen av detta, då ju här sedan gammalt går en skiljelinje mellan romersk och evangelisk-luthersk teologi. Enligt förf. måste de för celibatet positiva utsagorna i NT förstås mot bakgrund av människans synd. Syndafallsberättelsen i GT synes enligt förf. exegetiska auktoriteter (Coppens, de Vaux, le Boyer) antyda, att stamfädernas synd haft en viss anknytning till den sinnliga begärelsen. Det är anledningen till det som förf. kallar »Nya Testamentets reservation inför det sexuella problemet». Vid behandlingen av de hithörande nytestamentliga texterna betonas nu att celibatet är en Guds gåva, en nådegåva, som inte är avsedd för alla. Detta är en synpunkt, som ju f. ö. också återfinnes hos Luther: han kan uttala sig mycket positivt om det celibatära livet. Men oluthersk och obiblisk blir tesen, när man med anledning av NT:s texter om celibatet inför en värdegradering mellan äktenskap och celibat. Deltombe är angelägen om att celibatet inte skall få »förmörka det kristna äktenskapets lycka». Men frågan är om detta kan undvikas, när man vid behandlingen av förhållandet dem emellan ständigt laborerar med motsatsen högre och lägre: det »högre» idealet är alltid celibatet, äktenskapets stånd är av »mindre värdighet» än nunneståndet, celibatslivet tillkommer »en ännu högre vördnad» o. s. v. Man kan mycket väl betona de stora företräden, som enligt NT tillkommer celibatet (tankar, som helt visst på ett nytt sätt behövde hämtas fram och göras levande inom den evangeliska kristenheten) utan att därför deklassera eller förringa äktenskapet: se t. ex. Odebergs (Pauli brev till korintierna, 1944)

och Lövestams (Äktenskapet i Nya Testamentet, 1950) utläggningar av ifrågavarande nytestamentliga texter. Då försvinner den spänning inom det nytestamentliga materialet självt, som förf. känner mellan utsagorna om äktenskapet och utsagorna om celibatet (s. 62). Denna spänning måste uppkomma, om man från början knyter synden till den sinnliga begärelsen.

Deltombe lämnar också en utförlig redogörelse för den romerska läran om äktenskapet såsom ett sakrament. Som bekant går denna lära tillbaka till Augustinus. För honom innebär detta, att äktenskapet innehåller ett mysterium, en hemlighet, som har med Kristi närvaro att göra. Äktenskapets oupplöslighet är tecken på detta. Som förklaring härtill anför Augustinus Ef. 5: 32. Enligt den fullt utbildade kyrkliga läran om äktenskapet som sakrament blir makarna genom den sakramentala nådens ingjutande oupplösligt förenade med varandra. Förmedlare av sakramentet är makarna själva (ej prästen) genom sitt ömsesidiga samtycke: *consensus facit nuptias*. Makarna få genom detta en *character indelebilis*, som består så länge de lever. — Äktenskapets sakramentskaraktär var en kardinalpunkt i reformatorernas angrepp på den dåtida katolska kyrkans äktenskapslära. Luthers viktigaste motargument var att Paulus i Efesierbrevet inte talar om ett sakrament. Deltombe anser med rätta, att en diskussion på denna punkt är meningslös, då man på ömse sidor med sakrament menar olika ting. Enligt Roms uppfattning krävs ju heller inte formellt någon direkt biblisk utsaga för en kyrklig lära. Ef. 5: 32 är ingalunda det huvudsakliga stödet för läran om äktenskapets sakramentskaraktär.

Äktenskapets huvudändamål är enligt Augustinus' av den romerska kyrkan troget bevarade lära barnalstrandet (*Corp. iur. can.: procreatio atque educatio prolis*). Det är uteslutande detta som gör den sexuella akten tillåtlig och god. Avgörande är här *avsikten, intentionen* att få barn: också ofruktsamma makars sexuella umgängelse anses alltså berättigad. Mot denna bakgrund måste man se den romerska kyrkans avvisande hållning till bruket av preventivmedel. Ett visst avsteg från dessa principer måste det sägas innebära, då påven Pius XI i encyklikan *Casti connubii* år 1930 som en möjlighet hänvisade de äkta makar, som ej anse sig kunna ta emot flera barn, att förlägga sitt sexuella samliv till de »säkra» perioderna, den s. k. Ogino-Knausmetoden. Barnbegränsning på detta sätt anses etiskt försvarlig. Deltombe är angelägen att framhålla, att detta ej får tas som bevis för de katolska principernas s. k. smidighet. Men då han själv så starkt betonar, att avsikten, intentionen, hos en handling är avgörande för dess moraliska värde, så är det svårt att komma ifrån, att här ett brott skett med den tidigare principen: inget äktenskapligt samliv, som ej avser barn-

alstring. Att här skilja mellan naturliga och konstlade medel är ur etisk synpunkt irrelevant: möjligheten för missbruk av egoistiska bekvämlighetsskäl torde vara lika stor i båda fallen. I själva verket har här skett ett närmande till den evangeliska ståndpunkten. Dock anses fortfarande den ideala utvägen, när det gäller barnbegränsning, vara fullständig sexuell avhållsamhet.

Ett annat brännande aktuellt problem, som Deltombe tar upp till behandling, är abortfrågan. Också här intager den romersk-katolska kyrkan en absolut avvisande hållning. Inte ens om moderns liv är i uppenbar fara finns någon giltig legitimering för ett direkt förfogande över ett oskyldigt människoliv. Men karakteristiskt för Roms sätt att argumentera i dessa ting är följande citat: »En gravid kvinna har en sjukdom, som bör opereras, t. ex. en växt i uterus. Läkaren vet, att kvinnan svävar i livsfara så länge växten inte tages bort. Han vet också, att operationen oundgängligen medför fostrets död som konsekvens. Därför att det ändå inte är fostrets död som åsytas är ingreppet berättigat i detta fall.» Fostrets dödande är då nämligen endast indirekt avsett (*indirectum voluntarium*). Författarens framställning visar att han själv inser att beskyllningen för hyckleri och hårklyveri ligger snubblande nära till hands.

Såväl när det gäller barnbegränsning och abort som i fråga om äktenskap och skilsmässa ger Deltombes konkreta framställning en god bild av den romerska etikens hela uppbyggnad. Karakteristiskt för denna är ju att man uppställer vissa orubbliga, evigt giltiga översta moralprinciper, varur man sedan kan deducera fram det rätta handlingssättet i de olika fallen. Den stela orörlighet, som ett sådant system måste få och som måste göra det svårhanterligt i det ständigt skiftande vardagliga människolivet, uppmjukas genom att principen kan genombrytas i vissa enskilda fall. Huvudprincipen ersättes då av en bibrincip, som tjänar att lösa det problem, som uppstår, när man inte samtidigt kan uppnå två olika mål utan måste offra det ena. Det är här fråga om ett jämkningsförfarande, där man såvitt möjligt söker undvika en avvikelse från huvudregeln. Sålunda är äktenskapet i princip oupplösligt, vilket motiveras med den sakramentala enheten mellan makarna. Men dispens från denna huvudprincip kan givas, så vid det s. k. *privilegium paulinum*, 1 Kor. 7: 13 ff., vid ingånget, men icke fullbordat äktenskap samt om någondera av makarna önskar gå i kloster. Dessutom kan ett äktenskap ogiltigförklaras på grund av någon felaktig förutsättning vid dess ingående. Saken avgöres då genom ett rättsförfarande vid en kyrklig domstol. Sista instans är här den heliga stolen själv, som genom tribunalen de Rota fäller den slutgiltiga domen. — Inom

luthersk etik har man alltifrån Luther själv medgivit, att »särfall finnas, där skilsmässa kan och rent av bör förekomma» (biskopsbrevet i sexualfrågan). Att möjligheten finns hör givetivs ihop med den evangeliska etikens principiella struktur, där man ej mekaniskt dömer efter vissa givna översta principer, utan i den ständigt skiftande, alltid nya, på förhand oberäknliga konkreta situationen söker utfinna, vad just här Guds bud om kärleken till nästan betyder.

Bland det bästa i hela boken är enligt anmälares mening det avslutande kapitlet, som bär överskriften Äktenskap och andligt liv. Här säges många fina och tänkvärda ting, som har allmänkristen giltighet. På flera håll i boken finns också tanken på korset i äktenskapet, svårigheter och besvärigheter av olika slag, som skall få tjäna att föra den kristna människan närmare Kristus. Detta är för övrigt en tanke, som ofta kommer fram i Luthers yttranden om äktenskapet.

OLOF SUNDBY.

HAYO GERDES: *Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose. Mit Geleitwort von Emanuel Hirsch. 130 sid. Göttinger Verlagsanstalt 1955. Pris DM. 6: 80.*

Luther anklagade vid reformationens början den romerska kyrkan för att den berövade människorna den kristna friheten och gjorde dem till trälar under *mänskliga* lagar. Sitt frihetskrav stödde han på Skriften. Strax efteråt mötte han i det egna ledet en meningsriktning, som i likhet med honom hävdade de kristnas frihet från mänskliga, speciellt då påvekyrkans lagar. Istället för kyrkans mänskliga lagar ville den sätta den *gudomliga* lagen såsom den är uppenbarad i den Heliga Skrift, speciellt i Gamla Testamentet. Detta gav Luther anledning till att närmare bestämma den kristna frihetens förhållande till lagen, speciellt då till den lag, som man möter i Bibeln. Denna Luthers strid med spiritualisterna om den bibliska lagens giltighet för de kristna, har tagits upp till förnyad behandling av en ung Göttingenteolog, dr H. Gerdes.

Författarens framställning vinner i koncentration därigenom att den bygger enbart på ett urval av Luthers skrifter (skrifterna mellan 1519—1525). Det som den nordiske läsaren är särskilt tacksam för är, att förf. i så stor utsträckning låter svärmarnas representanter, vilkas uppfattning av naturliga skäl är mera okänd, komma direkt till tals. Man får en klar

och åskådlig bild av Karlstadts och Müntzers syn på Skriften (bokstaven) och Anden samt av den senares teokratiska kyrkolära.

Beträffande förf:s Luthertolkning är det svårt för anmeldaren att avgöra, huruvida den innehåller något direkt nytt utöver det som man känner till från tidigare lutherframställningar. Det kan dock utan tvekan erkännas, att hans tolkning från systematisk synpunkt sett är klar och enhetlig samt att den verkar övertygande på läsaren. Luthers tes, att blott första budet i Bibeln, vilket till innehållet är identiskt med naturlagen, är det enda för alla tider och alla människor giltiga, utvecklas åskådligt. Samtidigt avvärjes den näraliggande missuppfattningen, att första budet (eller naturlagen) skulle vara en abstrakt princip, utifrån vilken vissa regler för samhället kunde härledas. Första budet innehåller endast kravet på bundenhet vid en konkret historisk situation.

I sista kapitlet tar förf. upp frågan huru Luther genom sin uppgörelse med spiritualisterna tvingas fram till läran om duplex usus legis. Den inre oförenligheten av usus tertius med Luthers grundåskådning påvisas övertygande. Allra sist göres några påpekanden om den lutherska traditionens avvikelser från Luthers lärosätt.

G:s arbete är inte omfattande, men det ger trots sin korthet en skarp-sinnig och djuplodande analys av vissa av lutherdomens centralaste problem.

IVAR PÖHL.

HANS HOFMANN: *Die Theologie Reinhold Niebuhrs im Lichte seiner Lehre von der Sünde. 245 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1954.*

Författaren till denna bok presenterar sig i förordet som tidigare doktorand hos Emil Brunner och som »Barthianer höherer Ordnung»(!). Han vill i sitt arbete visa på läran om synden som det strukturgivande elementet i Reinhold Niebuhrs teologi. I stort sett har han väl också lyckats med denna uppgift, fastän Niebuhrs teologi i hans framställning ej får några klara konturer. Det kan måhända delvis vara en följd av att Niebuhr inte är någon strängt systematisk tänkare och av att de begrepp han använder nästan undantagslöst är mångtydiga. Dock borde förf. genom en noggrannare begreppsanalys och genom kontrastering med andra teologers position ha kunnat ge ett ännu bättre bidrag till förståelsen av den Niebuhrska teologiens egenart. Jämförelsen med Barth och Bultmann genomföres blott i mycket begränsat omfång och går sällan längre än till rätt

allmänt hållna formuleringar. Det ges i framställningen en tendens att tolka Niebuhr — om vilken förf. inledningsvis med rätta säger, »dass seine liberale theologische Schulung ihn in mehr als nur der Terminologie beeinflusst hat» (s. 19) — i barthiansk riktning. När förf. fastslår, att synden och det onda för Niebuhr innebär »eine nicht wegdisputierbare Tatsächlichkeit» (s. 32), så fordrar man nästan en konfrontation med Barths tes om »die ontologische Unmöglichkeit der Sünde». Trots detta ger förf. följande definition av syndbegreppet — väl att märka ej sitt eget, men Niebuhrs —: »die seinslose Negation der Lebenswirklichkeit» (s. 118). Detta spekulativa uttryck skulle väl väcka hänförelse hos Barth och hos alla hegelianer, men inte hos Niebuhr, som har föga sympati till övers för en teologi, där människan betar sig som Gud och ser allt sub specie aeternitatis. Förf. citerar utförligt så gott som alla Niebuhrs skrifter, t. o. m. hans predikomeditationer. Därför verkar det så mycket mer påfallande, att han ej tar upp den uppsats, i vilken Niebuhr kort efter världskyrkokonferensen i Amsterdam 1948 eftertryckligt tar avstånd från den »kontinentala teologien», i synnerhet i dess barthianska utformning (se *The Christian News-Letter*, London, nr 323 den 27 okt. 1948; på tyska med titeln »Wir sind Menschen und nicht Gott» i »Gespräche nach Amsterdam», Zollikon—Zürich 1949).

Om alltså motsatsen mellan Barths och Niebuhrs positioner medvetet förbises eller utsuddas, så blir i stället — och det är ju konsekvent — Niebuhrs motsättning till Bultmanns teologi överbetonad. Här arbetar förf. ofta med grova schematiseringar, vilket medför att framför allt Bultmanns ståndpunkt blir föremål för långtgående förenklingar. Så påstår förf., »dass für Bultmann der Glaube Vollzug einer Wandlung des Existenzverständnisses durch den Menschen selbst und allein ist, während für Niebuhr gerade das von Gott her geschehende Handeln . . . bedeutsam ist» (s. 80). Man behöver knappast slå upp Bultmanns Johanneskommentar eller hans nytestamentliga teologi för att vederlägga ett sådant påstående, det är tillräckligt att gå till den av förf. ofta citerade uppsatsen »Neues Testament und Mythologie», där Bultmann framhäver betydelsen av Guds gärning i Kristus och säger, att först den möjliggör tron, kärleken och människans egentliga liv. För övrigt rör det sig för Bultmann mindre om en förändring av existensförståelsen än om en förändring av existensen, något som den moderna filosofiska existensförståelsen trots riktig insikt och saklig närhet till det kristna icke varit i stånd till. På den angivna punkten bestå alltså inga nämnvärda skiljaktigheter. Däremot är det en riktig iakttagelse av förf., att det eskatologiska skeende vid tidens slut,

vid vilket Niebuhr med rätta vill hålla fast, faktiskt elimineras hos Bultmann.

Ej heller synas Bultmann och Niebuhr i det för dem båda gemensamma begreppet »myt» inlägga en så alltigenom olika innebörd, som förf. gärna vill låta påskina. Motsatsen skulle ligga däri, att enligt Bultmann myten innebär »eine immanent-menschliche und zeitbedingte Anschauungsform», medan den för Niebuhr utgör »das transzendente Medium der Selbst-Zuwendung Gottes zum Menschen» (s. 78). Dock visar redan Niebuhrs språkbruk, när han talar om »die grossen religiösen Mythen» (s. 90), »der hebräische Mythos» (s. 103), »die Mythologie der Geschichte» (s. 81 f.) eller »die marxistische Mythologie» (s. 82), med all tydlighet, att hans mytbegrepp är långt mera omfattande än Hofmanns definition av det samma samt att det i sig innefattar det av Bultmann så starkt betonade momentet av tidsbetingad mänsklig åskådningsform. Och denna föregivet så stora motsats försvinner helt, när Niebuhr talar om »die historische Illusion», som med nödvändighet uppstår genom »die mythischen Aussagen», eller när han betecknar syndafallshistorien såsom »nicht wirklich historisch» (s. 98). Inte heller Bultmann skulle förneka, att det ligger ett sanningsmoment även i »myten» om syndafallet. Uppenbarligen har även Hofmann märkt, hur nära Bultmanns ståndpunkt Niebuhr här befinner sig, i annat fall hade knappast någon anledning förelegat att varna för en omtolkning av Niebuhr »aus seinen eigenen Aussagen in einen Bultmannanhänger» (s. 81). Dock har ju Niebuhr icke uppställt något slags avmytologiseringsprogram.

Gentemot den lutherska etiken riktar författaren den förebråelsen, att den genom sin lära om »die gänzliche Verderbtheit des Menschen» lett till »unqualifizierter Pessimismus und Quietismus» (s. 107), medan det längre fram heter, att reformationen *ej* förstätt syndens oerhörda sociala innebörd och att den därför försummat »die Verpflichtungen zur positiven Aufbau-Arbeit an und in der Welt» (s. 162). Förf. har inte försökt lägga fram några bevis för dessa sina påståenden, och det hade kanske icke heller varit så lätt att finna sådana. Man skulle vilja rekommendera förf. en orientering i den skandinaviska lutherforskningens resultat. Långt från varje pessimism och kvietism ge Luther och lutherdomen i sin socialetik uttryck åt den naturliga människans förmåga att leva ett liv i yttre, borgerlig rättskaffenhet. En sådan rättskaffenhet är rentav påbjuden av Gud och belönas av honom med timliga gåvor. Dock ha de bestritt, att människan genom sådant arbete »an und in der Welt» skulle förvärva sig en inför Gud gällande rättfärdighet. Och om förf. menar sig böra kriti-

sera denna lära såsom »Lehre von der gänzlichen Verderbtheit des Menschen», borde han snarare adressera sin förebråelse direkt till aposteln Paulus.

I slutet av sin framställning försäkrar förf., att bland amerikanska teologer Paul Tillich och bland europeiska Emil Brunner haft det största inflytandet på Niebuhrs tankevärld (s. 228 ff.). Det är tyvärr ganska svårt att hitta spår av detta i Hofmanns arbete, ty här dominerar inflytandet från Barth. Förf. är otvivelaktigt väl förtrogen med Niebuhrs teologi, och dock måste man ifrågasätta riktigheten i den tolkning han ger av densamma.

GOTTFRIED HORNIG.

ERIK SCHMIDT: *Hegels Lehre von Gott*. 260 sid. Verlag Bertelsmann, Gütersloh 1952. Pris DM. 18:—.

År 1910 reste W. Windelband kravet på en förnyelse av den hegelska filosofien och inledde därmed den s. k. nyhegelianska perioden. Denna avlöstes i Tyskland av andra filosofiska strömningar mot slutet av 20-talet. Men det rent vetenskapliga intresset för den store idealistens filosofiska system har hållit sig levande ända till våra dagar. En hel rad värdefulla monografier har nyligen utkommit. Ur olika synpunkter och problemställningar vill de bidra till en riktigare förståelse av det hegelska systemets ofta rätt komplicerade natur.

I främsta rummet kan nämnas Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche* (1. uppl. 1939; 2. uppl. 1953), Georg Luckacs: *Der junge Hegel* (1948), Ernst Bloch: *Subjekt-Objekt. Erleuterungen zu Hegel* (1951), Johannes Flüge: *Die sittlichen Grundlagen des Denkens. Hegels existentielle Erkenntnisgesinnung* (1953). Hit hör också det arbete av Erik Schmidt, som här skall recenseras.

Schmidts bok är av intresse särskilt för religionsfilosofer och teologer, eftersom den gör Hegels lära om Gud till föremål för undersökning. Men då för Hegel Gud och den absoluta anden äro identiska, kommer givetvis framställningen samtidigt också in på centrala problem i hela den hegelska filosofien.

Författaren ställer frågan, huruvida Hegel har lyckats »den Gehalt des Christentums adäquat zu erfassen» (s. 224). Denna utan tvekan avgörande fråga har Hegel själv aldrig ställt. För honom gällde kristendomen självklart som den högsta religionen, som ytterst fulländade sig i det absoluta

vetandet. Mellan tro och förnuft finns ingen motsats. De äro ett, eller riktigare de *bliva* ett. Just i denna identifikation spårar förf. den hegelska filosofiens »Hauptmangel». Hegel anklagas för att vid sitt försök att restlöst gripa det absoluta inte ha beaktat den mänskliga gudskunskapens skrankor (s. 34).

Trots en rad kritiska anmärkningar får dock den hegelska teologien en rätt positiv bedömning. Förf. företräder en ståndpunkt, som i stort överensstämmer med den, som P. Althaus framlagt i sin dogmatik. För övrigt refereras enbart till denne och inte till Werner Elert och Karl Barth, vilka ännu utförligare än Althaus behandlat Hegel.

Schmidts arbete har sin största förtjänst däri, att det ger en klar och överskådlig framställning av Hegels lära om Gud. Dock måste några invändningar göras. Det är påfallande hur ensidigt Hegel interpreteras utifrån nyhegelianismens syn (H. Glockner, R. Kroner) och hur litet den nyare hegellitteraturen beaktas. Till K. Löwiths, som i sitt betydande verk så eftertryckligt påvisat den hegelska spekulationens brytning med det moderna tänkandet, tas överhuvud taget ingen hänsyn.

Den hegelianska »vänsterns» representanter avfärda förf. med anmärkningen, att de inte kan betraktas som »legitime Nachfolger Hegels» (s. 225). Därmed kringgår han dock det egentliga problemet. Ty den avgörande frågan är inte, om de kan betraktas som legitima efterföljare, utan vad som var det sakliga innehållet i deras mot Hegel riktade kritik, och hurvida denna kritik var riktig. Berodde det bara på ett missförstånd, att Schelling i sin senare filosofi så energiskt vände sig mot sin ende ungdomsvän och att bara några år efter Hegels död (1831) vänsterhegelianernas falang (Strauss, Feuerbach, Marx) vände sig mot den förre läraren? Löwith har i sin bok visat, att vänsterhegelianernas panteistisk-ateistiska konsekvenser med nödvändighet måste framgå ur populariseringen av Hegels filosofi, eftersom denne inte fattade det absoluta såsom historiskt existerande.

Slutligen saknar man i Schmidts framställning ett ställningstagande till den skarpa kritik, som W. Elert från sin medvetet lutherska ståndpunkt har riktat mot Hegels religionsfilosofi (jfr »Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel», München 1921, s. 21 ff.).

Under återopande av Fr. Schneider förklarar förf., att den moderna kunskapsteorien närmar sig en ny realism, som anknyter till »die vor-kantische Methaphysik» (s. 78). Är detta påstående riktigt — varom jag på intet sätt är övertygad — stode vi idag på tröskeln till en ny hegelenässans.

GOTTFRIED HORNIG.

Universitetsbiblioteket

-9. APR 1956

LUND