

LUTHERS ÅSKÅDNING OM GUDS FÖRDOLDHET

AV PROFESSOR D. HANNS RÜCKERT, TÜBINGEN¹

Luthers åskådning om Guds fördoldhet är ett element av den största betydelse i hans reformatoriska teologi och den har, liksom alla hans väsentliga ut-sagor, sina rötter i läran om rättfärdiggörelsen. Problemet uppstår genom att Luther ser sig ställd inför det faktum, att den gudomliga viljan måste bestämmas på tvenne i grund olika sätt. Båda dessa sidor av den gudomliga viljan tränga sig på honom med hela det absoluthetsanspråk, som tillkommer dem såsom ytt-ringar av just den *gudomliga* viljan.

I det bibliska budskapet, i förkunnelsen och i kyrkans inrättningar, liksom i hans uppfostran i klostret möter Gud honom i lagstiftarens och domarens gestalt. Denna sida hos Gud har som en eld bränt sig in i Luthers själ. Skall han kunna bestå inför denne Gud och hans dom? — så formas för honom frågan efter tillvarons yttersta, eviga mening. Den skådar icke ut mot en fjärran fram-tid efter döden, då domen skall fällas. Att vara domare — det är icke en roll, som Gud skall spela en gång i framtiden, utan det är den ständiga innebörden i hans verksamhet och samtidigt något från hans helighet oskiljaktigt. Där Gud är närvarande — och det är han överallt — är han närvarande såsom domare. Med domarens gudomlighet är emellertid samtidigt även det absoluta krav ställt, som är domens måttstock. Liksom människan icke har något av det, som hon är och har, *av* och *från* sig själv, så skall hon ej heller vilja ha något *för* sig själv, utan hon skall i allt lyda sin Skapare och ställa sig i hans tjänst. Gud fordrar en hel hängivelse. »Du skall älska Herren, din Gud, av allt ditt hjärta, av all din själ och av allt ditt förstånd» — det betyder icke enstaka i sedlig kamp vunna prestationer, utan det gäller här en helgad vilja, ett Guds besittnings-tagande av det djupaste och innersta i människans väsen, ur vilket så intet annat

¹ Denna i slutet av mars 1952 i Lund och Uppsala hållna föreläsning inskränker sig till att tetiskt utveckla satsen, att Luthers föreställning om Deus absconditus icke ligger i utkanten av hans teologi utan är ett centralt begrepp i hans rättfärdiggörelselära. Framställningen av åskådningens genesis enligt källorna och diskussionen med litteraturen måste reserveras för ett större arbete.

än tjänande, lydnad och kärlek fritt och med glädje springa fram. Inför denna absoluta måttstock ser Luther sina bästa krafter och sina redligaste ansträngningar stranda. Ty just i det själens djup, där gudskärleken skulle bo, bor i stället självkärleken. Den vilja, som helt skulle vara Gud hängiven, är allt igenom egenvilja. Därmed avser Luther ej en brutal egoism, utan det ovillkorliga kretsande kring det egna jaget, som nära nog sammanfaller med människans självmedvetande. Denna »amor sui» upptäcker Luther också djupast på bottnen av sin fromhet liksom i sina skenbart altruistiska handlingar. I en sublimerad, men just därför desto farligare form döljer den sig under allt, och även varje försök att bryta med den kommer dock i sista hand ur samma förbannelsens rot, nämligen ur viljan att kunna göra sig själv gällande inför Guds dom.

De kval, som det samvete känner, vilket vet sig vara skyldigt inför Guds krav och dock inför detta krav blott insnärjes allt djupare i skuld, den ständigt växlande erfarenheten av att dels vara bunden vid Gud, dels stötas bort från honom — allt detta upplever Luther som den dömande Gudens ständiga närvaro. Här har ett evigt »nej» uttalats över människans person, Guds obevekliga rättfärdighet bryter den upproriskes motstånd och förintar det. Det heliga majestätet kan ej annat: en förtärande eld dödar den orene, som tränger sig fram till dess närhet. Gud är människans fiende, emedan han är syndens fiende och människan alltigenom är syndare.

Men Luther har lika konsekvent och absolut entydigt utformat den andra bild av Gud, som var levande i Bibeln och i den kyrkliga förkunnelsen. Den förra gudsbilden bar enbart domarens drag, som funnes det ingen kärleksfull fader; omvänt framställer Luther nu fadern, såsom funnes det ingen domare. Om lagen förut stod i medelpunkten, så finna vi här i stället evangeliet, det glada budskapet, som icke kräver något, och detta evangelium är identiskt med Jesus Kristus. I honom ljuder Guds stora »ja», lika obetingat och oinskränkt som i det förra fallet Guds »nej». Gud är den allt omfattande kärlekens och det outtömliga förbarmandets Gud. Han fordrar intet, men skänker allt. Här möter ej dom, men förlåtelse. Den vilsegångne sonen återupptages utan villkor i fadershusets frid och gemenskap, ja, Gud söker den förlorade med aldrig svikande tålmod. En översvallande godhet driver honom att överbrygga avgrunderna, att hela såren och att giva de ängsliga samvetena nytt mod och glädje. Han vill ej människans död, tvärtom gäller för honom endast ett: att uppehålla hennes liv och föra det till fullkomning, i det att förbindelsen återställes med det eviga livet hos honom. Och så sant han är Gud, för han tiden oföränderligt mot detta mål.

Luther har till det yttersta tillspetsat motsatsen mellan de båda bilderna av

Gud. Ett långt stycke har han hermetiskt avspärrat dem från varandra. De få ej skjutas in i varandra, så att drag från den ena skulle kunna påverka den andra och störa dess renhet och entydighet. Allt kommer an på, att man icke får fråntaga Guds fordrande och dömande ord dess dödliga allvar genom att i förtid snegla på nåden och förlåtelsen. Guds dom måste uthärdas. Hans kärlek innebär ingen inskränkning av hans rättfärdighet, ty den består ej i att han skulle sänka sitt krav eller låta förmildrande omständigheter bestämma. Och omvänt har Luther måhända ännu ivrigare vakat över att Kristi bild hålles fri från alla drag av lagstiftare och domare och över att den villkorslösa nåden, som uppenbaras i honom, icke göres beroende av ens de minsta krav på en sedlig prestation. Guds rättfärdighet innebär ingen inskränkning av hans nåd.

Det hör icke till uppgiften här att utveckla alla tankar, med vilka Luther i sin teologi övervinner motsatserna mellan de båda sätt, varpå Guds vilja bestämts. Han lyckas framställa en ömsesidig relation av fullkomlig jämvikt, där intet led över- eller underordnas det andra. Det hela fogas samman till en fast sluten cirkel och åskådliggör rentav på ett mönstergillt sätt satsen, att motsatserna sammanfalla hos Gud. Här ha vi endast att göra med den del av detta komplex, som täckes av särskiljandet mellan den uppenbarade och den fördolde Guden.

Guds rena kärleksvilja, sådan den uppenbarats i Kristus, kallas av Luther för den uppenbarade Guden. Därmed är redan utsagt, att han vågat förklara, att detta är den egentlige Guden, det djupaste och innersta hos Gud, — och han har vågat hålla sig till honom. I själva verket var han övertygad om att i Kristi kärlek såg man in i Guds eget hjärta och att kärleken här uppenbarats såsom Guds sanna »natur». Vad som förmått honom att stanna inför just denna av de båda sidorna, det är en hemlighet, som ej kan nås av någon analys. Han har trott så. Här stöta vi på den ursprungliga betydelsen av ordet »tro» hos Luther. Tro innebär: att mitt under det ständiga fruktansvärda hotet från den dömande Guden dock gripa om den gudomliga faderns hand och förlita sig på hans villkorslösa förlåtelseord. Och Luther har alltid med skärpa betonat, att det hör till trons väsen att icke ha några grunder. Då han betecknar tron såsom en verkan av den helige Ande, vill han därmed säga, att åt den som tror, skänkes en omedelbar klarhet, som bär sin visshet i sig själv. Städs har Luther understrukt, vilken utomordentligt smal grund tron har, och hur orimligt det, som tros, egentligen verkar att vara. Den erfarenhetsbasis, på vilken föreställningen om det sedliga kravets och domens Gud vilar, är ojämförligt bredare. Den lag, som förkunnar denne Gud, står ju enligt Luthers uppfattning icke blott i Bibeln utan är skriven i varje människas eget hjärta. Denne Gud predikas i olika grader av tydlighet

av samvetet, av all filosofi och av allt mänskligt gemenskapsliv. Den uppenbarade Guden står däremot ej att finna annorstädes än i uppenbarelsen. För honom talar intet annat än han själv.

Visserligen är det så, att i den klarhet, som genomstrålar tron i det ögonblick den själv blir till, insikter flamma upp, i vilka den förstår sig själv. Dit hör den insikten, att den kärleksfulle Guden är en gudomligare Gud än den dömande, ty det är gudomligare att giva än att kräva, att skapa än att förintä. Men man får icke låta sig vilseledas av sådana yttranden hos Luther. De utsäga icke, att tron vänder sig från den fordrande och dömande Guden till Kristus, därför att denne bättre skulle motsvara ett i förväg fixerat gudsbegrepp. Vi få i dessa utsagor ingen upplysning om trons motiv, utan blott om dess innehåll.

Men vad blir det nu, från trons ståndpunkt sett, av bilden av den dömande Guden? Som en irrväg har Luther ej velat se sin vandring under denne Guds vreda ansikte. Han har ej slagit denne Gud i stycken såsom en avgud, ej heller har han sett honom såsom en gudsfientlig demon. I trons ljus har han förstått, att människan måste föras rakt igenom domen och förbi förtvivlans avgrund för att nå fram till målet. Ytterst konkret har han visat, varför denna väg är nödvändig. Det är icke så, att människan utan vidare står öppen för den nådige Gudens verkan. Hon är för stolt för att såsom en gåva taga emot möjligheten att bestå inför Gud. Hon vill själv skapa sig den. Detta hör till hennes upproriska attityd, hennes egenvilja, hennes självkärlek. Därför måste hon först skakas i denna sin hållning och dess möjligheter måste bringas till sitt slut, för att hon skall kunna bli mottaglig för nådens ord. Det med Guds kärlek förbundna anspråket på herravälde måste genomdrivas i en människans kapitulation. Denna åstadkommes genom att lagen predikas, d. v. s. genom den krävande och dömande Gudens verksamhet. Lagen avser alls icke att med sina medel uppnå, att den själv tillfredsställes; men den vill ej heller störta den skyldige i fördärvet, den vill vara en vägrödjare, eller, för att tala med Paulus, en tuktomästare till Kristus. Han är då å sin sida lagens uppfyllelse och verkar denna hos den, som tror.

Så förändras bilden fullständigt, när man utgår från den uppenbarade Guden och trons tolkning tar vid. Det, som tycktes falla isär i gestalterna av tvenne gudar eller i en Gud och en antigud, det framstår nu såsom stadier i en enhetlig och i sig meningsfull pedagogisk gudsvilja, som syftar till *ett* klart mål. Det är samme Gud, som verkar i lag *och* evangelium, genom dom *och* nåd. Men det är i evangelium, i Kristus, som han framträder i sin sanna »natur». I lagen döljer han däremot sig och sitt innersta väsen. Här bär han liksom en mask, under vilken det döljes, som han ytterst vill: tröst, hjälp, frälsning och liv, ja,

än mer: under vilken detta antar gestalten av sin motsats, fiendskap gentemot människan. Men det hjärta, som slår under denna mask, är den uppenbarade Gudens hjärta, det fadershjärta, som är fullt av kärlek, och viljan bakom denna maskering är den enda gudomliga vilja, som finnes, den, som heter »skapa» och icke »förgöra», »ja» och icke »nej». Ur formeln »den fördolde Guden» skola två ting på en gång lyssnas fram: både hans absoluta personidentitet med den uppenbarade och det kontrasterande i gestalten, både viljans och målets enhet och handlandets motsägelsefullhet.

Men nu får man icke uppfatta uttrycken »den uppenbarade» och »den fördolde Guden» såsom beteckningar för två handlingssätt hos Gud, som skulle avlösa varandra i frälsningshistorien och i den enskildes historia med Gud. Det är icke så, som om Gud under århundradena före Kristus hade burit en mask, vilken han sedan kastat, eller som om människan under ett första skede av sitt liv skulle ha att göra med den fördolde Guden, medan hon sedan, när hon kommit till tro, finge för alltid skåda in i den uppenbarade Gudens fadersanlete. Att komma till tro är hos Luther ingen engångssak, och det just därför att syndaförlåtelsen icke är en engångssak. Visserligen begynner med tron den stora processen av en andra gudomlig skapelse, i vilken en ny människobild förverkligas, bilden av en människa, som är Guds egen och som »lever under honom i hans rike och tjänar honom i evig rättfärdighet, oskuld och salighet». Men denna process förblir i sin begynnelse, så länge detta liv varar, och lika länge förbliva självkärlek och egenvilja makter hos människan, vilka ständigt på nytt driva henne till uppror gentemot Gud. Och i varje ögonblick, då detta sker, och människan under lagens predikan blir medveten därom, börja dragen i Guds anlete bli otydliga, maskens stela linjer träda fram och tillkännage åter det dödliga allvaret i domarens vilja. Luther kallar detta för anfäktelsen genom den fördolde Guden, och den har han själv erfarit hela livet igenom. Ur anfäktelsen måste tron ständigt ånyo födas; tron är alltid blott tillstådes såsom ett aktuellt övervinnande av anfäktelsen, och det ges över huvud taget ingen erfarenhet av nåden, som ej går rakt igenom domen. Vi ha sagt: den fördolde Guden är alltid den uppenbarade. Men lika fullt gäller det omvända: den uppenbarade Guden är alltid den fördolde. Fördoldheten, domen, är den form, under vilken Gud handlar med människan. Därför kan man ej en gång för alla uppträcka det fadersansikte, som döljer sig bakom masken. Detta, att Gud blott förställer sig, när han synes vara människans fiende, kan aldrig bli till ett vetande, som gör människan till situationens herre. Därtill förställer sig Gud alltför mästerligt, och det är ju heller intet mindre än sin majestätiska helighet, som han döljer sig under. Så sörjer han för, att det ständigt på nytt blir dödligt

allvar och att människan varje gång upplever det såsom undret över alla under, när hon i tron inser: även denna gång är det ingen annan än den kärleksfulle fadern, som jag står inför.

Denna framställning har hittills strängt begränsats till det centrala område av rättfärdiggörelseläran, där motsatsen »uppenbarad» och »fördold» sammanfaller med motsatsen nåd och dom och till sitt innehåll bestämmes av denna. Emedan åskådningen uppstått här i detta centrum, utvecklar den en stor bärkraft. Luther menade, att man just i rättfärdiggörelsen kan blicka djupast in i Guds väsen och att skuldens fråga är den, som allvarligast hotar den mänskliga tillvarons mening. Den gudstro, som här, liksom i stridens brännpunkt, fått sitt elddop och bestått provet, den skall också annorstädes, där det går hett till, visa sig vara situationen vuxen.

Så har Luther använt sin åskådning om Guds fördoldhet även när det gällt att tolka tillvarons andra stora problem: lidandet, döden, ödet. Men denna förknippning med rättfärdiggörelseläran betyder ej, att han utan vidare ställde dessa verkligheter under skuldens synpunkt och uppfattade dem såsom straff för begångna synder. I många fall kan han göra även detta, och göra det övertygande nog, med profetisk fullmakt och konkretion. Dock tar han sig till vara för varje generalisering. Å andra sidan har han intet behov av att göra det onda i världen mera harmlöst och omtolka det till något ofullkomligt, mindre gott, för att sedan bringa det i kausalt och teleologiskt sammanhang med Gud såsom summum bonum. Luther låter motsatserna bonum och malum stå kvar med en oöverträffbar realism och han kan aldrig ertappas med något av de relativiseringsförsök, åt vilka religionsfilosofien i alla tider hängiver sig, när det gäller teodicéfrågan. Trots allt detta finns det i sista hand icke en bit av verkligheten i världen, som prisgives åt utomgudomliga eller ens antigudomliga makter. Det är känt, med vilken oerhörd kraft han i skriften »De servo arbitrio» genomfört Guds allenaverksamhet och hur han t. o. m. vägrat att härleda det onda från människans fria vilja. Vad djävulen beträffar, så var väl denne en levande och för människan högst farlig verklighet, men han har ej uppfattat honom såsom en med Gud jämbördig motståndare och konkurrent. Därtill var hans gudsbegrepp alltför genomgående gestaltat av tanken på Guds totala makt. För Luther måste djävulen med all sin kamp mot Gud dock spela rollen av en, som måste tjäna den utan inskränkning övermäktiga gudsviljans målsättningar.

Luthers lösning ligger på den fördolde Gudens linje. Den insikt han vunnit ur rättfärdiggörelsens erfarenhet, nämligen att Gud alltid uppenbarar sin kärlek rakt igenom dess motsats, denna insikt har Luther överfört på hela Guds handlande med människan. Vi måste erfara det såsom lidande, död och meningslöshet,

när den nådige Guden såsom den fördolde träder i aktion och ger glädje, liv och mening. Ty även då den i förlåtelsen skapande Guden ger sin nåd, ter det sig ju såsom en förgörande dom.

Detta sätt att se åskådliggöres av Luther i närmaste samband med tvenne avgörande moment i hans teologi. Det ena är, när han talar om Kristi kors. Här sker uppenbarelsen i dess högsta och yttersta mening, men här är också Guds fördoldhet driven till sin yttersta spets. De skarpaste motsatser mellan vad ögat påtagligt ser och den gudsverklighet, som icke ses, mellan det, som vanligen kallas Realt och det, som är realitet hos Gud, stöta på korset samman i ett ögonblick. Guds majestät uppenbaras — i tjänaregestalt. Hans sak segrar — i nederlaget. Han övervinner döden genom att uthärda den. Han upphöjer sin Kristus till Herre över allt, som finnes i himmelen och på jorden och under jorden, i det att han förnedrar honom ända till döden på korset. Och när den korsfäste under gudsövergivenhetens kval i förtvivlan ropar »Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?», då är Gud honom som närmast. Korset är i denna mening prototypen för Guds uppenbarelse över huvud. Därigenom har denna uppenbarelse en gång för alla fastslagits vara en uppenbarelse rakt igenom sin motsats, en uppenbarelse i förklädnad, som för närmare till kärlekens Gud, ju mera han döljer sig. Lärjungen är icke förmer än sin Mästare. Gud handlar ej annorlunda med honom än han handlat med Kristus och i Kristus. Därför är också den kristnes liv på alla områden fyllt av motsatsen mellan den uppenbarade och den fördolde Guden. Där Gud synes draga sig undan, där är han som närmast. De största heliga voro de mest anfäktade människorna. Han upphöjer i det att han förödmjucar. Hans glädje kommer i lidandets gestalt. Blott genom döden kommer man till det sanna livet. Den församling, som han kallat till delaktighet i sitt rike, prisger han åt människors förakt och förföljelse.

»Korsets teologi», som Luther kallar allt detta, är blott ett annat uttryck för den insikt, om vilken vi hittills talat under formeln: Guds fördoldhet. Emot detta ställer Luther »härlighetens teologi», som vill lära känna Gud genom direkt slutledning från verkningarna till orsaken. Den menar, att man är Gud närmast, där man finner harmoni, skönhet, styrka, framgång och lycka. Luther menar, att detta sätt att tänka vederlagts av Gud själv, i det att han uppenbarade sig på Kristi kors. Därmed har han en gång för alla utsagt, att han icke vill förstås direkt på grund av en analogia entis, utan genom den motsatsen, att han alltid döljer sig under en mask.

Det andra moment i Luthers teologi, som står i ett ömsesidigt stödande förhållande till tanken på den fördolde Guden, är trosbegreppet. En av dess bibliska definitioner har för Luther varit av särskild betydelse, nämligen den första

versen i Hebreerbrevets 11 kap., där tron bestämmes som »en övertygelse om ting, som man icke ser». Luther förstår det osynliga, på vilket tron riktar sig, såsom stående i den skarpaste motsats till det synliga. Vi ha sett, hur tron i sin egentliga och ursprungliga funktion, vid mottagandet av det rättfärdiggörande nådesordet, lär sig den höga konsten att tro det otroliga. Där alla röster ropa »förkastad!», är tron viss: »förlossad!». Den vänder sig bort från det sedliga kravets Gud, som predikas av all världen, och hör på den ene Obekante, som om sig själv säger, att han är den rena, givande godheten. Denna konst, att tro motsatsen till det, som är synligt och erfares, har nu tron att visa prov på i lidandet, inför döden och inför ödets slag. Tron genomskådar såsom en kärleksfull faders nådesbevis sådana erfarenheter, som förnimmas såsom verk av mot den fientliga makter och såsom hot mot livets mening, ja, genom dem föres den blott djupare in i det sanna livet och dess egentliga mening. Trons funktion består alltså däri, att den ger mening, ett verk, som kan likställas med ett byte av förtecken. Detta »byte av förtecken» innebär, att man under den fördolde Gudens mask upptäcker den uppenbarade.

Luther har emellertid ej ansett detta vara något, som lätt åstadkommes, eller något, som man skulle kunna behärska såsom mästaren sitt hantverk. Att den uppenbarade Guden även i det naturligt-historiska livet alltid tillika är den fördolde Guden, det betyder, att även här anfäktelsen ständigt är nära. Tron är för Luther ingen habitus, i vilken själen kunde gömma sig undan lidandets skakande våldsamhet. Ej heller har den något att göra med det stoiska jämnmod, som finner sitt uttryck i satsen »*aequam memento rebus in arduis servare mentem*». Det är, som vi redan förut sagt, en *gudomlig* mask, som den fördolde Guden bär. Han vill, att den skall tagas på allvar — och han sörjer även i sista hand själv för att så sker. Också här innebär tron: övervinnande av anfäktelse, återvinnande av en förlorad fattning, så att det hjärta, som upplöses av smärta och ångest och står inför tvånget att förtvivla om tillvarons mening, kan återvinna sin fasthet.

Den som byter förtecken, griper på ett avgörande sätt in i räkningen. Luther tillskriver också i själva verket trons tydande funktion en oerhörd betydelse. Den skapar nya realiteter. Tron är det Guds verk, varigenom det som skett i Kristus blir verklighet för mig. Därför är den uppenbarade Guden oupplösligt förbunden med tron, man kan ej finna den ene utanför den andra. Helt visst — Gud är nådig också utan att jag tror på honom och långt dessförinnan. Men först därigenom att jag tror, får det någon betydelse för mig, först då griper det in i *mitt* liv och blir nåd för mig. »Soviel du gläubst, so viel hast du», säger Luther. Utifrån detta öppnar sig än en gång en klagande inblick i den struk-

tur, som bygger upp föreställningen om den fördolde Guden. Från denna utgångspunkt kan man visa, hur allvarligt och hur föga allvarligt den förklädnad förtjänar att tagas, som vi finna hos Gud. Allt hänger faktiskt på hur människan ställer sig till Guds fördoldhet och till det, som utgår från honom: domen, lidandet, döden och ödets godtycke. Det finns två möjligheter: *antingen* blir det människan givet att demaskera allt och mottaga det som den uppenbarade Gudens gåvor — och då sker den stora förvandlingen: dom *blir* till nåd, lidande *blir* till glädje, död *blir* till liv och ödet *blir* meningsfull ledning. *Eller* också blir det så, att Guds fördoldhet tages för hans verkliga gestalt. Då blir Guds verkan tillvarons yttersta verklighet, Guds »nej» blir hans sista ord över mig och räkningen slutföres under den förborgade Gudens förtecken. Så föga allvarlig är Guds förklädnad, att min tro kan omintetgöra dess verkan för mig. Men så fruktansvärt allvarlig är den, att den, om detta icke sker, blir den slutgiltiga sanningen om Gud för mig.

I de sammanhang, i vilka vi hittills lärt känna Guds fördoldhet, kännetecknades den därav, att den kan och skall genomskådas av tron. I dess ljus framstår den fördolde Guden såsom till väsen och vilja identisk med den uppenbarade. Formeln »Deus absconditus» vill ej utsäga, att man avstår från en fullkomlig kunskap om Gud, den hänvisar i stället till att tron, men också *endast* denna, verkligen förmår tränga fram till en fullständig gudskunskap. Till slut måste vi konstatera, att det finnes en tanke hos Luther, i vilken denna åskådning undergår en förskjutning. Där talas det om den fördolde Guden såsom om en yttersta gudomlig hemlighet, som undandrar sig alla försök till klargörande och på vilken Gud ej ens genom Kristus har låtit något ljus falla. Det gäller predestinationen till fördömsen. Detta Guds slutgiltiga »nej» till en del av sina skapade varelser utgjorde för Luther höjdpunkten i Guds fördoldhet, emedan det synes oförenligt med hans i Kristus utsagda »ja» till syndaren. Här föreligger ett också för tron ogenomskådligt motsatsförhållande till den Guds »natur», som tager sig uttryck i kärlek och nyskapelse, men icke i tillintetgörande. Medan i övrigt den fördolde Gudens verkningsområde för trons insikt sammanfaller med den uppenbarade Gudens, så gives här liksom ett över-skjutande stycke, där de båda gudsgestalterna ej låta sig förstås såsom till väsen och vilja identiska. Här är Gud *endast* den fördolde och icke även — såsom i allt det som förut behandlats — samtidigt den uppenbarade.

Detta speciella, i »De servo arbitrio» behandlade, yttersta fall av den gudomliga fördoldheten, är — enligt den regel, som gäller för alla extrema fall — av den största vikt för att man rätt skall förstå tankekomplexet i dess helhet. Det visar, att Luthers gudsbegrepp uppfyller ett villkor, utan vilket allt teologiskt

tänkande och talande förlorar sitt allvar. Ett gudsbegrepp måste alltid i sig innehålla en klar hänvisning till det faktum, att det är oavslutat och icke går jämnt upp. Det måste komma till uttryck, att Gud är större än varje begrepp, som utsäges om honom, och att det hör till hans gudomlighet att i ett sista moment vara ofattbar, ofattbar för varje form av mänsklig förståelse och därmed även för den kristna tron. Dock är det betecknande, att Luther även i detta yttersta fall förblir trogen mot den inställning, som uppbar hela hans åskådning om Guds fördoldhet. Å ena sidan har han även här låtit den realitet, som står som en motsats till den uppenbarade Guden, stå kvar, och han har varken sökt borttolka den eller göra den mindre anstötlig. Å andra sidan har den blott föranlett honom att bli rätt medveten om det djup, i vilket hans tro på den uppenbarade Guden förankrats. Han har fasthållit, att Guds »ja» till människan är och förblir hans sista ord, liksom att människan, då hon vid Kristi kors mottager förlåtelsens ord, får en inblick i Guds eget hjärta. Från denna punkt har ingen och intet kunnat rubba honom, ej ens Gud själv.

Av bådadera följer den lösning, som han formulerat i »De servo arbitrio». Han skiljer där mellan tre stadier av kunskap: förnuftets och trons stadier samt skådandet ansikte mot ansikte. Vi stå nu på det andra steget och ha upplevat, att mycket av det, som på förnuftets stadium syntes oförenligt med Guds godhet, nu framstår för oss just såsom ett verk av denna godhet. I tusentals fall ha vi hos den fördolde Guden haft tillfälle att upptäcka faderns kärleksfulla hjärta. Dock leder denna väg ej ända in på predestinationens område. Men vi lita på att vi, när vi höjas upp till kunskapens tredje stadium, åter skola få uppleva något liknande det, som vi upplevde vid övergången från det första steget till det andra. Då skola vi förstå, hur även predestinationen hör med till den gode Faderns allvisa råd.

KATOLSK OCH PROTESTANTISK SYMBOLISM

AV DOCENT AXEL GYLLENKROK, UPPSALA

Då Pius X och hans medarbetare i encyklikan »Pascendi» fördömde modernismen, sammanställde de bl. a. två villoläror: symbolism och antiintellektualism. Enligt encyklikan låg agnosticisken till grund för den modernistiska teologien, och sålunda kunde Gud inte längre vara »omedelbart objekt» för vetandet, utan all naturlig teologi måste förkastas såsom intellektualism.¹ Men härmed var egentligen redan symbolismen given. Ty agnosticisken var enligt den påvliga teologien blott den negativa sidan av modernisternas »immanentia vitalis», d. v. s. av den lära som gör människans inre, och speciellt då känslan, till religionens centrum.² Och med denna religionsuppfattning var det sedan en naturlig sak, att modernisterna läto t. ex. dogmernas betydelse ligga i deras relation till känslan, varigenom trossatserna blevo symboler eller bilder av sanningen, vilka måste anpassas efter den religiösa känslan och dess krav.³ För vatican-teologerna stod det klart, att modernismens grundmisstag låg i en underskattning av det mänskliga förnuftets resurser, förklarlig med hänsyn till modernisternas beroende av protestantiskt tänkande i allmänhet och kantiansk filosofi i synnerhet men ousäktlig med hänsyn till vaticankoncilietts sats: »Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit.»⁴ Hur nära antiintellektualism och symbolism enligt encyklikan hörde samman, framgår ytterligare av ett sådant påstående som att den troende modernisten inte stannar vid själva trosformlerna utan blott brukar dem som medel för att hålla sig till sanningen, vilken därmed tänkes bli såväl avslöjad som beslöjad av formlerna.⁵

¹ Denzinger, H., *Enchiridion symbolorum*, 1942, n. 2072.

² Denzinger, 2074.

³ Denzinger, 2079.

⁴ Denzinger, 2072.

⁵ Denzinger, 2087: »Nam, ut de symbolismo statim dicamus, cum symbola talia sint respectu obiecti, respectu autem credentis sint instrumenta, cavendum primum, inquit, credenti, ne ipsi formulae, ut formula est, plus nimio inhaereat, sed illa utendum unice, ut absolutae adhaerescat veritati, quam formula reteggit simul ac tegit nititurque exprimere, quin

Såsom Edwyn Bevan påpekat i sina intressanta Giffordföreläsningar,⁶ erbjuder påvestolens hållning till symbolismen ett stort problem. Å ena sidan är man, framhåller Bevan, på såväl protestantiskt som katolskt håll ganska ense om att alla våra föreställningar om Gud måste bli bilder, som stå för en verklighet, vilken egentligen inte kan föreställas. Romersk teologi har därvid gått mycket långt i att förneka varje likhet mellan våra föreställningar om Gud och Guds egen verklighet. Men å andra sidan förklara samma teologer, som säga detta om våra gudsföreställningar, att teorin om de religiösa föreställningarnas symbolfunktion förstör själva grunden för den kristna tron. Bevan erinrar om, att de påvliga teologerna sågo modernisternas kätterier koncentrerat i tanken på trosföreställningarnas symboliska karaktär, och att rentav ordet »symbol» på det sättet fick en dålig klang. Hur skall detta förklaras?

Bevan gör en för bedömandet av det teologiska symbolbegreppet överhuvud mycket viktig distinktion. Han skiljer mellan symboler, bakom vilka vi kunna se, och sådana, bakom vilka vi inte kunna se.⁷ Med de förra menar han symboler, som representera någon idé, vilken synes oss kunna uttryckas mera exakt med hjälp av andra termer än själva symbolen. Med de senare åter förstår han sådana symboler, vilka inte kunna jämföras med det, som de symbolisera, och vilka alltså inte kunna bedömas med hänsyn till graden av trogen återgivning. Symbolen är här den närmaste — och den enda! — vägen till den åsyftade verkligheten. Nu är Bevans åsikt den, att vaticanteologerna främst vände sig mot modernisternas bruk av symboler, bakom vilka man kan se. Närmare bestämt ansågs faran ligga i den symboliska tolkningens utsträckning till att omfatta den religiösa tron överhuvud, vilket medförde, att all den historia, som dittills ansetts konstitutiv för den kristna tron, riskerade att flyttas upp till den symboliska mytens plan. Därmed blev på historieplanet det förut antagna historiska skeendet ersatt av ett nytt, och det var egentligen mot sådana *ersättningar* för en traditionell tro, som den officiella katolska teologien opponerade sig, inte mot symbolismen som sådan.⁸

Bevan menar, att så långt som modernisterna utförde sin symbolism, betydde denna ett verkligt hot mot den kristna tron. Marcel Hébert, en av modernismens föregångare, såg t. ex. i uppståndelse tron en symbol för fortvaron av det, som konstituerar vår moraliska personlighet, och tydligen ansåg han sig härigenom unquam assequatur.» Jfr till frågan om modernismens närmaste protestantiska parallell, den s. k. symbolofideismen, A. Sabatier, Utkast till en religionsfilosofi, 1898, s. 335: »Symbol betyder på samma gång fördöljande och uppenbarelse.»

⁶ E. Bevan, *Symbolism and Belief*, 1938, s. 254 f.

⁷ A. a., s. 256 f.

⁸ A. a., s. 260 f., 263.

beteckna uppståndelsestrons innehåll på ett mera adekvat sätt än fallet var med de kristna, som föreställde sig kropparna få liv och gå ut ur gravarna.⁹ På det sättet kan det bli möjligt att för den traderade berättelsen om Jesu uppståndelse supplera ett annat händelseförlopp: Jesu död åtföljes blott av hans anmärkningsvärda inflytande på lärjungarnas sinnen. Det är i själva verket mot liknande ersättningar för den traditionella tron, som enligt Bevan invändningar måste resas från konservativt håll. »If Christians have good ground for regarding such a substitute offered for the traditional belief as unacceptable, their objection is not adequately stated, if you say merely they object to the view that the narrative of the Resurrection is symbolical; what they object to is the imagined sequence of events put in its place».¹⁰

Utan tvivel har Bevan fört diskussionen om trosföreställningarnas symboliska karaktär ett gott stycke framåt genom framför allt sin viktiga distinktion mellan de två slagen av symboler. Och han har lika otvivelaktigt kraftigt bidragit till klargörandet av den modernistiska kontroversens innebörd ifråga om symbolismen. Men på ett något ensidigt sätt driver han härvid sin tes, att kardinalfrågan gällde bokstavlig eller symbolisk tolkning av vissa traditioner, och att faran i synnerhet ansågs ligga i den kristna traditionens förvanskning. Denna synpunkt är i detta sammanhang naturligtvis mycket betydelsefull. Dock ger ett närmare studium av encyklikan vid handen, att det inte blott var en religiös traditions förändring till något *visst* nytt, som man avvisade, utan man vände sig lika mycket mot själva *obestämdheten* i modernismens symbolism.

Nu kan det givetvis sägas, att man ryggade tillbaka för det obestämda, just emedan detta lätt kunde bli något, som man inte var beredd att acceptera. Så framhölls det t. ex., att modernismens religion är en religion, som har en okänd verklighet till föremål, och encyklikan frågade, vad som hindrade, att denna verklighet identifierades med rationalisternas världssjäl.¹¹ Men självfallet ansåg man också på påvligt håll, att obestämdheten som sådan utgjorde ett hot mot den katolska teologien och dess traditioner. Härmed menar jag inte, att vatican-teologerna skulle ha något särskilt att invända mot sådana symboler, bakom vilka man inte kan se. Lika litet som de enligt Bevan hade någon anledning att opponera sig mot det andra slaget av symboler *i och för sig*, lika litet behövde de frukta symbolerna, bakom vilka man inte kan se. Ty, som jag skall söka visa, äga sådana symboler hemortsrätt i den thomistiska teologien. Men de romerska teologerna kände instinktivt, att modernisternas och deras egen användning

⁹ A. a., s. 258.

¹⁰ A. a., s. 261.

¹¹ Denzinger, 2109.

av dylika symboler betingades av helt skilda *motiv*, och att dessa gävo högst olika grader av bestämdhet åt totalåskådningen.

Vi ha sett att encyklikan under hänvisning till ett beslut av vaticankonciliet förkastade tanken, att det mänskliga förnuftet inte skulle kunna leda fram till en säker gudskunskap. Vad som föranledde modernisterna och deras föregångare att hävda den blott symboliska gudskunskapen var otvivelaktigt en sådan enligt Roms uppfattning förkastlig misströstan om förnuftets resurser. Särskilt Loisy har i skilda sammanhang givit uttryck åt denna tanke. Symbolerna bli för detta betraktelsesätt trevande försök att gripa om det, som inte kan fattas. De få en specifik relation till det religiösa medvetandet, som ensamt kan »fatta» det som övergår förnuftets fattningsgåva. Den modernistiska symbolismen betingades i själva verket av en modern distinktion mellan ratio å ena sidan och religiös erfarenhet å den andra, och det var egentligen häremot man opponerade sig på påvligt håll, inte så mycket mot den symbolism, som tillgreps som en följd av erfarenhetens tudelning.

För att göra detta sakförhållande klart är det nödvändigt att något närmare gå in på den påvligt sanktionerade thomistiska teologiens ställning till vårt problem. Två ting skola därvid särskilt hållas stadigt i sikte, nämligen dels att gudskunskapen enligt Thomas är rationell, dels att han liksom modernisterna accepterar symboler, bakom vilka man inte kan se, d. v. s. termer, som ej kunna ersättas med tydligare eller exaktare uttryck.

Rationalism och symbolism — kunna de höra samman på något sätt? Äro inte symbolerna en nödfallsutväg, som tillgripes först då förnuftets oförmåga visavi det transcendentia insetts? Så ställer sig saken för det kantianska tänkandet, som också var modernisternas, men inte för thomismen. Om man skulle tillspetsa motsättningen mellan thomism och modernism i detta hänseende, kunde man säga, att den väsentliga skillnaden ligger i teorin om begreppens innehåll. Medan begreppen för det moderna, i empirismen fångna tänkandet få sitt egentliga innehåll från den relativiteternas värld, varest all kunskap begynner, så anser Thomas tvärtom, att innehållet primärt utgöres av de »fullkomligheter», som tillkomma Gud. Likväl menar också Thomas, att kunskapen börjar i skapelsens värld, där Guds fullkomligheter på ett mera ofullkomligt sätt äro närvarande, men enligt hans mening är detta förhållande inte av någon betydelse för fastställandet av begreppens »egentliga» innehåll. Medan vi vanligen mena, att begreppens innehåll just framgår av det sätt, varpå vi använda orden, gör Thomas en skarp skillnad mellan vad han kallar *res significata* och *modus significandi*.¹² Då nu begreppsinnhållet är vissa fullkomlig-

¹² Till detta och det närmast följande se särskilt Thomas, *Summa Theologica* I, q. 13, a. 3. Jfr vad J. Maritain säger om den analogiska gudskunskapen i *Distinguer pour unir ou les*

heter, blir enligt Thomas följdén den, att begreppen faktiskt mera egentligt (*proprie*) utsäga något om Gud än om det skapade, där de avsedda fullkomligheterna inte finnas i samma höga grad, d. v. s. inte så egentligt.

Detta betyder inte, att alla begrepp faktiskt kunna användas *proprie* om Gud. I stället menar Thomas, att åtskilliga termer blott kunna brukas *metaphorice* om det gudomliga. Härom heter det i den berömda tredje artikeln till *quaestio 13* i Summans första del: »*quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur, sicut lapis significat aliquid materialiter ens: et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice.*» Annorlunda förhåller det sig med begrepp sådana som *ens* och *bonum*. Dessa innehålla intet ofullkomligt och kunna följaktligen utsägas *proprie* om Gud.

Emellertid får man härav inte draga den slutsatsen, att Thomas skulle hålla de *proprie* om Gud brukade orden för motsatta allt, vad vi bruka mena med »symboler». Vad han ger med ena handen, tar han nämligen tillbaka med den andra. Den tankeräcka, som vi nu riktat vår uppmärksamhet på, bygger på en ontologi, som låter begreppens innehåll utgöras av verkligheten, vilken är absolut. Detta innehåll kallar Thomas *res significata*. Det är med avseende härpå som t. ex. *ens* och *bonum* kunna utsägas *proprie* om Gud.

Men ontologien begränsas i sina konsekvenser av en distinktion, som vållat de katolska utläggarna stora svårigheter, dels emedan Thomas inte utfört den särskilt ingående, dels emedan den uppenbarligen till sin innebörd kommer det subjektivistisk-kunskapsteoretiska perspektiv farligt nära, som man ständigt på romerskt håll påstår sig ha lyckats undvika. Distinktionen ifråga heter *modus significandi*, och Thomas låter i samma artikel uttryckligen *res significata* och *modus significandi* begränsa varandra. Om det därför finns begrepp, som *proprie* kunna användas om Gud, så gäller detta *proprie* med den viktiga reservationen: *quantum ad rem significatam*. Däremot: »*quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi qui creaturis competit.*»¹³

Vår kunskap begynner nämligen med varseblivningar och kan inte föra oss

degrés du savoir, 1932, s. 491: »Elle (sc. la connaissance par analogie) use, pour connaître Dieu, de notions que nous concevons donc sous un *mode* limité, selon qu'elles sont réalisées dans les choses créées, mais qui, *en elles-mêmes*, dans leur signifié, n'impliquent pas de l'imitation ou d'imperfection, et qui peuvent donc convenir au sens propre, intrinsèquement, à l'Incréé aussi bien qu'au créé.»

¹³ Jfr *Summa contra Gentiles* lib. I, cap. 30: »*quantum ad modum significandi omne nomen cum defectu est.*»

längre än det sinnliga när.¹⁴ Vi kunna visserligen på den vägen sluta oss till Guds existens genom att sluta från verkan till orsaken, men därvid är att märka, att verkan inte kommer upp i nivå med orsakens kraft. Vi måste därför å ena sidan fasthålla vid att Gud inte är något av det, som han verkar,¹⁵ å andra sidan dock antaga en likhet mellan Gud och hans skapelse, försåvitt som verkan alltid är lik orsaken.¹⁶ Med denna likhet fånga vi visserligen inte hela Guds väsen. Men något få vi alltid veta, ty de fullkomligheter, som Gud i högsta mått äger, finnas delvis också hos det skapade, ehuru i svagare potens. Därför kan Thomas påstå, att varje skapelse såtillvida framställer Gud och är honom lik, som den har någon fullkomlighet.¹⁷ När vi säga, att Gud är god, så är innebörden den, att det som vi kalla gott hos det skapade, redan förut existerar hos Gud på ett »högre» sätt, *secundum altio rem modum*.¹⁸

Det är just denna preexistens och högre verklighetsform, som Thomas tänker på, då han hävdar, att somliga begrepp brukas *proprie* om Gud. Dessa termer äro visserligen hämtade från det skapades värld, men »egentligen» betyda de något helt annat. Den »egentliga» betydelsen hos de ifrågavarande begreppen kan emellertid strängt taget inte beskrivas. I själva verket är termernas »egentliga» innebörd fördold för oss, och vi kunna blott angiva den genom att hänvisa till en »högre» verklighetsform än den, som tillkommer det skapade. Begreppsinnhållets »egentliga» betydelse blir enligt Thomas rentav obegripeligt,¹⁹ ett påstående som dock torde böra tagas cum grano salis. Ty det är ingalunda här fråga om något absolut ofattbart utan om en stegring av kända »fullkomligheter» till det ofattbaras gräns. Vi ha här alltså att göra med ett slags symboler, vilka syfta på något, som inte klarare kan uttryckas, och bakom vilka man inte kan se. Men det är fråga om en rationell gudskunskap, inte om någon specifik religiös erfarenhet. Ty symbolerna ha i thomismen inte till uppgift att söka fånga något bortom allt förnuft liggande, utan åskådningen bäres upp av den rationella kausalitetsidén, som låter verkan vara lik orsaken och som möjliggör slutsatser från den förras beskaffenhet till den senares. Detta är i korthet innebörden av den thomistiska symbolismen.

Vad som gör de romerska teologerna så obenägna att tala om symbolism i

¹⁴ Q. 12, a. 12.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Q. 4, a. 3.

¹⁷ Q. 13, a. 2.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Q. 13, a. 5: »Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam: non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem.»

detta sammanhang är det ontologiska fundamentet för hela konceptionen, *analogia entis*.²⁰ Man menar, att själva symbolbegreppet dock antyder en viss godtycklighet. För modernisterna blevo dogmerna »blott» symboler, tecken för något helt annat. Den thomistiska, analoga, gudskunskapen däremot låter inte Gud försvinna bortom dunkla symboler, säger en romersk teolog.²¹ Mycket betecknande varnar han emellertid i fortsättningen för att glömma, att vi med de analoga begreppen trots allt »endast» få veta, att verklighetens fullkomliga förebilder finns hos Gud, men att vi inte känna till *på vad sätt*. Distinktionen står i god samklang med Thomas' egen mellan *res significata* och *modus significandi*. Det råder intet tvivel om att nythomismen starkt framhåvt den förra synpunkten på bekostnad av den senare.

Därigenom kom den i stark motsättning till en modernistisk åskådning av t. ex. George Tyrrells typ. Tyrrell var i likhet med Loisy angelägen om att framhålla, att dogmerna inte få fattas som teoretiska utsagor, alldenstund deras uppgift är att bilda ett bålverk till skydd för uppenbarelsen. Detta gör de bäst — och häri avviker Tyrrell från Loisy — om de få behålla sin ursprungliga form.²² Det viktiga är, att uppenbarelsen själv är en »inre vision» eller »erfarenhet» och inte någon lära.²³ De uttryck, den tagit sig i religiösa utsagor, få därför inte fattas som en mer eller mindre fullkomlig teologi, som skulle kunna förbättras i riktning mot allt större exakthet. Ty de teologiska termer, vari uppenbarelsen tar form, äro överhuvud inte frukten av ett teologiskt tänkande i egentlig mening och ha därför ingen teoretisk-teologisk funktion.²⁴ De tjäna istället det religiösa livets »praktiska intressen» och sätta människorna i förbindelse med det eviga genom den erfarenhet, som de framkalla hos dem.²⁵

För Tyrrell ligger sanningen i sådana utsagor som att »Kristus är gudomlig» blott i att människor ha erfarit honom med just denna egenskap och att de allt framgent skola göra samma upptäckt. Föreställningen har alltså intet »teologiskt» värde utan är blott del av en erfarenhet.²⁶

²⁰ Jfr F. Mitzka, Symbolismus als theologische Methode (Zeitschrift für katholische Theologie 67, 1943), s. 30 f.

²¹ K. Feckes, Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung (Probleme der Gotteserkenntnis. Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln Bd II, H. 3, 1928), s. 172.

²² Through Scylla and Charybdis, 1907, s. 293. Då encyklikan anmärker mot modernisternas symbolism, att den inte låter den troende nöja sig med formlerna sådana de nu äro, träffar detta sålunda inte Tyrrell men väl Loisy.

²³ Tyrrell, a. a., s. 285, 303.

²⁴ A. a., s. 294.

²⁵ A. a., s. 302 f.

²⁶ A. a., s. 289 f.

Trots uttryckssättet kan det inte vara tal om någon ren subjektivism. Tyrrell menar nämligen, att den religiösa erfarenheten är en erfarenhet om något objektivt.²⁷ Denna erfarenhet omfattar både förnuft, hjärta och vilja, och Gud uppenbarar sig däri som orsaken i sin verkan.²⁸ Ett sant intryck måste därför vara orsakat av Gud själv och på något sätt utgöra en verklig förbindelse mellan honom och människan. Tyrrell menar tydligen, att dogmerna äro religiöst sanna, i den mån som de förmedla en sådan verklig gudsgemenskap, och falska, försåvitt som detta inte är fallet. Möjligheten till att undvika det blott relativa sanningsvärdet hos teologien ligger alltså för Tyrrell i den omständigheten, att symbolerna överhuvud inte *beskriva* något utan att de *förmedla en religiös erfarenhet*. Dogmerna äro inte bristfälliga beskrivningar av något gudomligt utan mer eller mindre lyckade försök att aktualisera en religiös erfarenhet. Enligt denna uppfattning äga dogmerna knappast någon omdömeskaraktär. De äro inte utsagor om något, och *deras symbolfunktion betingas just av detta förhållande*.²⁹ Dogmerna äro alltså symboler, försåvitt som deras skenbart teoretiska karaktär har ett rent praktiskt syfte: att väcka vissa religiösa erfarenheter till liv.

Nu ligger det emellertid nära till hands att fråga, hur dogmerna faktiskt kunna fylla denna praktiska uppgift. Tyrrells svar härpå blir, vad man kunde vänta sig: dogmerna utsäga i själva verket något om det, som de avse skall erfaras. Försåvitt som detta är fallet, äro de naturligtvis också »teologiska» i den mening, som Tyrrell tar detta ord. Enligt Tyrrell var enda möjligheten för dem, som ursprungligen blivit delaktiga av den kristna erfarenheten, att rekonstruera det uppenbarade i form av konventionella tecken eller symboler, vilka i naturliga och begripliga termer uttrycka det övernaturliga och out-sägliga.³⁰ Detta symbolbegrepp är uppenbarligen ett helt annat än det förut skisserade.

Det för Tyrrell typiska symbolbegreppet har sin hemortsrätt i den religionsfilosofiska pragmatism, som under slutet av 1800-talet blomstrade upp i Frankrike.³¹ Man vet ju också, att Tyrrell faktiskt hämtat starka intryck härifrån. Och det råder intet tvivel om att det var den specifikt pragmatiska symbolismen, mot vilken encyklikan särskilt vände sig. Som en huvudpunkt i modernisternas åskådning framställdes deras förfäktande av att de religiösa satserna måste vara livets egna, och att allt kommer an på den religiösa

²⁷ A. a., s. 313.

²⁸ A. a., s. 287.

²⁹ A. a., s. 343.

³⁰ A. a., s. 137.

³¹ Nathan Söderblom, Religionsproblemet I, 1910, s. 193.

känslans anammande av dem.³² Det var i synnerhet detta, man hade i tankarna på romerskt håll, då man gjorde gällande, att modernisterna ville anpassa dogmerna efter vissa subjektiva principer. Hela den uppfattning, som encyklikan fördömde under benämningen *immanentia vitalis*, kommer till synes i modernismens pragmatiska symbolbegrepp. Dogmat ger inte uttryck åt en viss teoretisk tanke utan är »penséeaction».³³ Mot en sådan antiintellektualism måste den romerska teologien självfallet inlägga sin skarpaste gensaga.

Det kan ha sitt intresse att jämföra den katolska problemställningen med den protestantiska. Om vi då här först se på den deskriptiva symbolismen,³⁴ förefaller det vara klart, att idén om symboler, bakom vilka vi inte kunna se, är den »stora linjen» även här. Det är närmast den av Hegel påverkade teologien, som på allvar går in för att betrakta trosföreställningarna som symboler, bakom vilka en verklighet skymtar, som kan och bör uttryckas mera adekvat. »Från de sinnligt färgade föreställningarna till det filosofiskt renade begreppet!» blir lösenordet. Är det en tillfällighet, att de protestantiska kyrkorna liksom Rom ryggade tillbaka för de *ersättningar*, som på detta sätt hotade den hävdvunna tron?

Å andra sidan fick den pragmatiska symbolismen ett helt annat mottagande i den protestantiska världen än i katolska kyrkan. Redan tidigt var Wilhelm Herrmann inne på sådana tankegångar. Sålunda uttalade han i sin skrift *Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit* åsikten, att trons verklighet överhuvud blott kunde upplevas, inte förklaras i den meningen, att vi skulle kunna vinna ökad kunskap om den genom »eine deutlichere Vergegenwärtigung der Merkmale».³⁵ Senare gjorde han gällande, att trons ursprung inte låg i antagandet av några läror utan i förnimmelsen av ett gudsord, och härur drogs följande slutsats: »Deshalb kann die Dogmatik den Gläubigen keine Gesetze geben, wohl aber eine *Anleitung*, sich des geistigen Besitzes bewusst zu werden, der ihnen aus ihren eigenen Erlebnissen erwächst.»³⁶ Grundläggande för sådana tankegångar är Herrmanns distinktion mellan påvisbar och upplevbar verklighet. Låt vara att de närmare be-

³² Denzinger, 2080.

³³ E. Le Roy, *Dogme et critique*, 1907, s. 104.

³⁴ Jag kan här inte utveckla en hel teori om deskriptiv och pragmatisk symbolism. Härför vore en ingående diskussion med den moderna semantiken och en anpassning av terminologien till dess frågeställningar önskvärd. Här torde dock den på idéhistorisk väg vunna terminologien vara tillfyllest.

³⁵ W. Herrmann, *Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, 1879, s. 107; jfr 114.

³⁶ Herrmann, *Christlich-protestantische Dogmatik (Kultur der Gegenwart I: IV: 2, 1909)*, s. 174. Min kursivering.

greppsbestämningarna äro något svävande,³⁷ så är det dock en huvudtanke, att den blott upplevbara verklighet, varom det är fråga i religionen, inte kan objektiveras och givas plats i den eljest givna verkligheten. Den sanning, som vi tillerkänna den religiösa verkligheten, kan endast styrkas medelst själva upplevelsen. Just därför ligger det enligt Herrmann nära till hands att miss-tänka föreställningen om en religiös verklighet vara en tom illusion.³⁸

Herrmann vill med sitt betonande av religionen som en upplevbar verklighet närmast ge ett slags sanningskriterium. Han har inte velat fortsätta den tankegång, som kommer till uttryck i det första citatet här ovan och som konsekvent skulle leda till att existensen av den kristna »läran» sattes ifråga. Dock vet varje teolog, att Herrmann så starkt framhävt vikten av personlig sannfärdighet i tron och därmed det självupplevda, att läran nära nog förkrymptes till en enda punkt, Jesu personlighet, vilkens frälsande makt även nutidsmänniskan ansågs kunna erfaras. Men om kyrkan av den enskilda människan krävde »en bestämd summa av traditionella föreställningar, i vilka andra kristnas tro en gång tagit sig uttryck, såsom hennes bekännelse», då stode den enligt Herrmann i det ondas tjänst.³⁹ Därmed menar han, att läran bleve lag i stället för evangelium och att den personliga sanningen i tron äventyrades. Men vad han inte tänkte på, det var att fråga, varför traditionen fått just den gestalt, den fått. Lärans sanning, sanningen då sedd ur den moderna människans synpunkt, var för honom huvudintresset. Om läran var »ren» bekymrade honom mindre.

Herrmann och den liberala teologien överhuvud delade denna inställning med den katolska modernismen, och på protestantiskt håll liksom i Rom följde

³⁷ S. v. Engeström, Studier till Wilhelm Herrmanns Etik, 1920, s. 20.

³⁸ Herrmann, Religion och historia, 1912, s. 78. Jfr I. Hedenius' distinktion mellan upplevelsesanning och påståendesanning i Att välja livsåskådning, 1951, s. 232 ff. Hedenius menar, att gudstron gör anspråk på vanlig teoretisk sanning, påståendesanning, vilken emellertid skall kräva »helt andra verifikationsmetoder» (s. 236) än den blotta möjligheten till likartad upplevelse. För Hedenius måste idén om Gud såsom »blott upplevbar verklighet» vara en självmotsägelse, emedan han med verklighet förstår något »påvisbart» och med religiös upplevelse ett rent subjektivt »tillstånd» (Tro och vetande, 1949, s. 70). Den objektiva verkligheten skall vara klart definierbar, eller den kan »på annat sätt avgränsas av förståndet» (s. 234). Man måste m. a. o. kunna påstå något bestämt om den. Just detta är ingalunda självklart för t. ex. Herrmann. Och bör inte faktiskt en kristen teolog ställa sig ytterst frågande till förnuftets försök att »avgränsa» Gud? Vad blir det för en »Gud»? Ett väldefinierat gudsbegrepp är knappast något som utmärker bibelns föreställningsvärld. Den motsägelse, som sålunda uppkommer mellan trons oförnekliga »intellektualism» å ena sidan och protesten häremot å den andra, är — det borde både ateister och apologeter mera besinna! — av större betydelse för diskussionen om Guds existens än andra motsägelser i gudsbegreppet. Den gör ju överhuvudtaget en sådan diskussion rätt meningslös. Vad finns här att »diskutera»?

³⁹ Herrmann, Etik, 1926, s. 160.

reaktionen i form av vakthållning kring just den rena läran. Viktigast för den kommande utvecklingen blev emellertid exegetiken. Ingenting kan bättre belysa den djupgående förändring, som skett på detta område än det sätt, varpå Rudolf Bultmann fört fram sitt förslag till »avmytologisering» av evangeliet. Bultmann delar den liberala teologiens intresse för den personliga sannfärdigheten i tron. Men medan t. ex. Herrmann förlade det objektiva i tron till en punkt, som han samtidigt kunde fatta som historiskt objektivt, just Jesu personlighet, så är Bultmann på det klara med att det objektiva i kristen mening primärt inte är ett stycke *historia* utan snarast ett stycke *historietolkning*: Guds handlande i Jesus Kristus. Väl ryggas Bultmann liksom Herrmann tillbaka inför åtskilliga föreställningar i bibeln, som han betecknar som »myter», omöjliga enligt hans mening att acceptera för nutidsmänniskan med hennes förändrade världsbild. Men till skillnad från Herrmann frågar han inträngande efter den ursprungliga meningen med myterna. Varför har det urkristna kerygmat fått just det utseende, det fått? Han undrar då, »ob die mythologische Rede nicht einfach den Sinn hat, die Bedeutsamkeit der historischen Gestalt Jesu und seiner Geschichte, nämlich ihre Bedeutung als Heilsgestalt und Heilsgeschehen zum Ausdruck zu bringen.» Och han fortsätter: »Darin hätte sie ihren Sinn, und ihr objektivierender Vorstellungsgehalt wäre preiszugeben».⁴⁰

För min del finner jag det egentligen betänkliga med Bultmanns program ligga i den sista satsen. Ty är det inte sant, att den kristna förkunnelsen från början är en specifik tolkning av en *historia*, som påstås ha begynt i en stallkrubba och slutat på en avrättningsplats och som tycks ha lett till kyrkans uppkomst? Är det inte något av denna historia, en profanhistoriker kan skymta som ett mönster i den kyrkliga traditionsbildningens väv? Låt vara att den i sina detaljer knappast går att klart skilja från den skrifttolkning, i vars ljus man såg Jesus Kristus, *någon* skillnad måste dock förutsättas. Men om detta är sant, om andra artikeln är ett uttryck för tron, att Gud själv besökt jorden i Jesu person, då finns det ingen anledning att som Bultmann prisgiva det »objektiverande» föreställningssättet. Varför skulle man det? För att frälsningen är en inre, tidlös verklighet?

Uppenbarligen är det Bultmanns existensfilosofi, som bryter fram just på denna punkt. Och uppenbarligen är det med den, han vill *ersätta* budskapet om korset och uppståndelsen. Korset är ju enligt hans åsikt »nicht ein Ereignis der Vergangenheit, auf das man zurückblickt; sondern es ist das eschatologische Ereignis in der Zeit und jenseits (!) der Zeit, sofern es . . . stets Gegen-

⁴⁰ Kerygma und Mythos, 1948, s. 44.

wart ist.»⁴¹ Den symbolism, som ligger till grund för detta betraktelsesätt, är deskriptiv av typen »symboler, bakom vilka man kan se». Det är inte underligt, att reaktionen varit häftig. Det hade varit mer förvånande, om den inte varit det.

Emellertid måste det medgivas, att den liberala teologien haft en stor mission att fylla med sin omsorg om trons sannfärdighet. Men för den frågan få vi inte förlora ur sikte, att sanningen just gäller den kristna »läran». Det duger inte att som t. ex. Erich Schaefer förneka, att tron bl. a. är en tillägnelse av en viss lära. Han anser, att det är då detta falska intellektualistiska trosbegrepp appliceras på Skriftens utsagor, som frågan uppstår, om Gud i desamma uttryckes adekvat eller symboliskt. Korrektivet till intellektualismen ligger nu för Schaefer i att släppa tanken på alla jämförelser mellan Gud såsom ett objekt och vissa uttryck för detta objekt. Vi böra fastmer ställa oss på tros-erfarenhetens egen grund och utifrån denna fråga, om Ordet bringar oss något annat än det mänskliga meddelandet av tankar om Gud och Kristus, eller om Guds egen Ande kommer till oss på detta sätt.⁴² Meningen är tydligen, att intellektualismen upphäves i trons egen inställning. Vad som gäller »för tron» spelas ut mot den neutrala vetenskapliga iakttagelsen.⁴³

Att det i kristendomen är fråga om en lära och om denna läras sanning måste förenas med insikten, att lärans »Sitz im Leben» inte är någon teologisk studiekammare. Bibelns läror ha uppstått genom att människor sett och hört, kort sagt erfarit, sådant som för dem varit identiskt med Guds eget ingripande i historien med syfte att frälsa dem från synden, döden och djävulen. Om den sanningen är det fråga, närmare bestämt om sanningen i budskapet, att Skaparen besökt jorden i Jesus Kristus och att han verkar intill nu genom den helige Ande. Men kyrkan har inte blott krävt tro på dessa sanningar, utan den har också velat förmedla erfarenhet av den verklighet, det här är fråga om, genom Ordet och sakramenten. Att finna det levande gudsordet i läran, det som sätter människan i förbindelse med Gud själv, därpå kom det framför allt an för Martin Luther.⁴⁴ Är det inte också uppgiften för den evangelisk-lutherska kyrkan?

⁴¹ A. a., s. 46.

⁴² E. Schaefer, *Das Wort Gottes*, 1930, s. 105.

⁴³ Se H. Eklund, *Troslärens perspektiv*, 1944, s. 9 ff.

⁴⁴ Se min artikel »Ren och falsk lära enligt Luther» i *Svensk Kyrkotidning* Nr 9, 1952.

SIGMUND MOWINCKEL: *Offersang og sangoffer. Salmediktningen i Bibelen.* XV+664 sid. H. Aschehoug & Co, Oslo 1951.

Såsom framgår av titeln handlar Mowinckels nya bok inte endast om ett betydelsefullt avsnitt av den israelisk-judiska litteraturhistorien utan också om den bibliska gudstjänsthistorien. Det starka betonandet av sambandet mellan psalmdiktningen och kulten är en av M:s många viktiga insatser i den exegetiska forskningen. På den grund som lades av Herrmann Gunkel och som kallas den formhistoriska metoden har M. under mer än 35 år byggt vidare och därvid rätt väsentligt modifierat Gunkels uppfattning, såsom framgår redan av hans Psalmenstudien I—VI. Mycket av innehållet i M:s nya bok är också välkänt från Psalmenstudien. Men man finner därjämte många nya frågeställningar och på åtskilliga punkter har han modifierat sin tidigare uppfattning. Offersang og sangoffer är mindre speciell än Psalmenstudien och ger en allsidig diskussion av hela problematiken i Psaltaren och det gudstjänstliv, varur psalmerna sprungit fram.

Den avgörande vändpunkten inom psalmforskningen kom som bekant med Gunkel. Före honom var en av de viktigaste frågor som exegeten ansåg sig skyldig att besvara, när han kom in på Psaltaren, vilka historiska händelser som kunde skymta bakom en psalm och vem som var dess författare. Dateringsproblemet stod i förgrunden. I och med att Gunkels syn på Psaltaren slog igenom, miste dessa problem sin relevans. I stället för att betrakta psalmerna som skapelser av individuella författarpersonligheter, framsprungna ur bestämda historiska situationer, ville Gunkel se dem som exempel på olika litterära kategorier eller typer, Gattungen, och undersöka dessa.

Fastän M. tar sin utgångspunkt i Gunkels psalmforskning, accepterar han den, som redan nämnt, inte till alla delar, utan ställer sig i vissa avseenden starkt kritisk till den. Det gäller framför allt frågan om psalmernas förhållande till kulten. Trots att Gunkel medgav, att de olika psalmtyperna till största delen hade sitt ursprung i kultiska kretsar, ville han betrakta flertalet psalmer som exponenter för en mer eller mindre spiritualiserande diktform, utan aktuell förbindelse med kulten. Gentemot denna uppfattning hävdar M. energiskt, att psalmerna såväl till ursprung som syftning måste betraktas som ren kultdiktning. Ett av M:s betydelsefullaste bidrag till förståelsen av Psaltaren som kultdiktning

är hans välbekanta teori om Jahves tronbestigningsfest, huvudsakligen tänkt i analogi med den babyloniska nyårsfesten, där Marduk i ett rituellt drama triumferar över sina fiender och insättes som konung. Denna Jahves tronbestigningsfest går enligt M. tillbaka ända till det tidiga kungadömet. I denna fest har man också att söka ursprunget till Israels eskatologiska förhoppningar, sådana de möter oss framför allt hos profeterna. »Jahves dag» som ursprungligen var beteckningen för den till kulten knutna och i kulten åskådliggjorda tronbestigningsfesten, projiceras in i framtiden och förlägges till en eskatologisk tidpunkt, vid vilken Jahve slutgiltigt skall triumfera över alla fiender och framträda som den universelle konungen. Den kommande frälsningen ses som en Jahves tronbestigningsdag av kosmiska dimensioner.

I sitt här anmälda arbete har M. i någon mån modifierat sin syn på den israelitiska nyårsfesten och de till den hörande tronbestigningspsalmerna. Det är, menar M., inte endast så, att en senare tids eskatologiska tänkande lånade sina bilder och föreställningar, sina former och uttryck från kultlyriken. I psalmerna själva finns redan ett eskatologiskt moment. Psalmdikterna själva ha ibland sett längre in i framtiden än till det kommande året. I psalmernas eget idéinnehåll finns redan tanken på Israels fulla återupprättelse och den eskatologiska fulländningen. Här har M. fördjupat sin tolkning av tronbestigningspsalmerna på ett sätt som gör hans uppfattning av sambandet mellan kult och eskatologi mera plausibel.

En annan viktig detalj, där M. modifierat sin tidigare ståndpunkt, är den mycket omdiskuterade frågan om »fienderna» i klagopsalmerna. I sina Psalmenstudien hävdade M., att pō^alē āwen var en beteckning för magiska skadegörare, trollkarlar. Starka skäl tala för att M:s uppfattning här är alltför ensidig och att pō^aalē āwen också kan betyda »illgärningsmän» i mera allmän bemärkelse, såsom framhållits av t. ex. Gunkel, N. H. Ridderbos och Harris Birkeland. Under intryck av denna kritik har M. nu modifierat sin uppfattning om »fienderna» och medger, att det i många fall är kungens in- och utländska politiska motståndare som åsyftas.

Med identifieringen av fienderna hänger en annan mycket diskuterad fråga intimt samman, nämligen vem som är det talande subjektet i psalmerna. För den kultiskt orienterade psalmforskningen ligger det nära till hands att generellt identifiera »jaget» med hela folket, menigheten. Hos M. finner man i anslutning till framför allt Johs Pedersen en mera nyanserad uppfattning, enligt vilken det i dessa psalmer liksom i kulten överhuvud är fråga om en representativ individ som talar å menighetens vägnar. I den jerusalemiska tempelkulten var denne individ Jahves smorde, kungen. Han är folkets representant inför Gud, han på samma gång representerar och inkorporerar menigheten i sin person. Så småningom har en demokratisering och individualisering av religionen ägt rum, så att kungapsalmen kom att begagnas som uttryck för menige mans

religiösa behov, och nya psalmer i samma stil tillkommo, avsedda för den enskilde israeliten.

Boken är skriven i en nästan alltför bred stil, vilket emellertid gör den behagligt läst. Notapparaten som omfattar nära en fjärdedel av texten är placerad i slutet av boken. Där finner man också jämte författarregister och en förteckning över mera ingående behandlade bibelställen ett mycket nyttigt saksregister.

GILLIS GERLEMAN.

VOLKMAR HERNRICH: *Der Prophet Jesaja, Kapitel 1—12, übersetzt und erklärt. (Das Alte Testament Deutsch. Teilband 17.) XX+222 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1950. Pris: för enstaka band DM. 9: 40, vid subscription DM. 7: 80.*

En ny kommentar till Jesaja är en stor händelse inom bibelforskningen. Trots allt som har skrivits om denne profet är de olösta problemen ännu så många, att man ej utan största spänning tar en ny utläggning i sina händer.

Herntrichs kommentar skiljer sig avsevärt från alla tidigare. Icke kanske så mycket i fråga om den exegetiska tolkningen och beträffande inledningsfrågorna, som när det gäller själva greppet på uppgiften. Förf. är överallt angelägen att göra profeten Jesajas utsagor aktuella också för människor i vår tid och i vår egen situation. Arbetet har fördenskull fått en prägel av direkt förkunnelse, så mycket mer markerad som denna kläder sig i tankegångar och termer som är hämtade från en modern dogmatik. Denna tendens i Herntrichs kommentar står givetvis i överensstämmelse med syftet med hela detta kommentarverk, »Das Alte Testament Deutsch», vilket mer vill vara vad man kallar en »teologisk» utläggning än en filologisk kommentar i egentlig mening. Mången läsare kommer givetvis att finna denna behandling av de gammaltestamentliga texterna i hög grad givande och uppbygglig. Andra läsare, särskilt här i Norden, skall i likhet med anmälaren känna sig störda av dessa ständigt återkommande predikomässiga resonemang och trots allt föredraga de rent sakliga och historisk-filologiska kommentarverken.

Sedan detta en gång har sagts, skall det villigt erkännas att den nya Jesajakommentaren är ett betydande verk, som har åtskilligt att ge även den som strävar efter ett rent historiskt förståande av profeten Jesaja och hans bok. Den »teologiska» synpunkten är på ett välgörande sätt förbunden med en historisk-kritisk. I fråga om den litterära kompositionen delar Herntrich den gängse kritiska uppfattningen. Jesajaboken har haft en flera århundraden omfattande uppkomsthistoria. Den innesluter en mängd olika »samlingar». Det talas nu också på flera ställen om möjligheten av omflyttningar av olika textpartier

som »ursprungligen», som det heter, skall ha stått i ett annat litterärt sammanhang. I fråga om det sistnämnda kan det med fog betvivlas att det någonsin har funnits en Jesajabok med en annan »ordning» än den vi nu har. Med tanke på sättet för de profetiska ordens traderande är det troligare att de muntliga ut-sagorna, och eventuellt de skriftliga uppteckningarna, av Jesajalärjungar, kanske av olika generationer, har kombinerats med varandra och undan för undan fogats till varandra efter rätt lösa principer, alldeles utan det krav på logisk ordning som vi kräver av en bok.

Herntrich räknar också med att vissa partier hos Jesaja är efterjesajanska och härstammande från senare tider. I vissa fall lämnar förf. oss visserligen alldeles i sticket utan att våga eller vilja intaga någon bestämd ståndpunkt. Det gäller t. ex. utsagan om tempelberget i 2: 2—5. Slutorden i kallelsevisionen om den heliga säden, vilka saknas i Septuaginta, betecknar han däremot som »eine Antwort der Jesajagemeinde auf das Zeugnis des Propheten». 10: 24—27 är ett trösteord till den efterexiliska församlingen. Till senare tid räknas vidare 11: 10—16 och psalmen i kap. 12. De »messianska» profetiorerna i 7, 9 och 11 tar Herntrich avgjort i anspråk för Jesaja. Barnet i kap. 9 är detsamma som Immanuel i 7: 14. De båda profetiorerna är från samma tid. I kap. 11 betyder ordet om »den avhuggna stammen» att domen över Juda också går ut över Davids dynasti, varefter Messiaskonungen skall komma. Man kan dock fråga sig om denna profetia icke naturligare förstås från en tid då Davids dynasti i verkligheten har upphört att regera. Och är det verkligen metodiskt berättigat att, som Herntrich gör, kombinera profetian i kap. 11 med kallelsevisionens domsord, där det dock ej alls talas om Davidsdynastiens undergång? I kap. 7 är Immanuel för Herntrich Frälsaren-Messias, skildrad i mytologiska kategorier, i anknytning till för åhörarna bekanta urgamla föreställningar om en kommande frälsaregestalt. Immanuel är ett dubbeltecken, syftande dels på en domskatastrof över Juda, dels på en messiansk lyckotid följande därefter. Den som eventuellt i Immanuel i stället ser det väntade konungabarnet och tronföljaren, låt vara skildrad i mytologiska färger, kan dock ge sitt fulla bifall åt Herntrichs uppfattning av det följande som en kompilation av profetior av skiftande innehåll. Ser man i Jes. 7 ett enhetligt stycke, blir det ju faktiskt exegetiskt obegripligt.

Herntrich diskuterar det problem som ligger i att domsprofetior och lyckoprofetior stundom ligger oförmedlat sida vid sida hos Jesaja. På teorien att profeterna här skulle följa ett fast schema, som har sitt ursprung i ett fornorientaliskt kultmönster, ingår han ej alls. För honom ligger lösningen på problemet i en »teologisk» tanke: »Das Nebeneinander von Gerichtsverkündigung und Heilswort hat seinen Grund nicht im Denken der Propheten, sondern in der Einheit des göttlichen Handelns.» I Guds handlande är domen alltid en väg till frälsning. Denna »teologiska» synpunkt löser emellertid icke problemet. Hur skulle profeterna i verkligheten kunna påverka sitt folk i riktning mot omvån-

delse, om de omedelbart bröte udden av sin domsförkunnelse genom oförmedlat tillfogade och etiskt omotiverade lyckoprofetior. En realistisk syn på Israels profeter som sitt folks bestraffare, väckare, manare, tröstare leder oss till att fasthålla vid den psykologiska och historiska situationens betydelse för profeternas förkunnelse. Författarens varningar i olika sammanhang för psykologisering och historisering är behjärtansvärd. Men i den mån vi låter profeterna behålla sin plats i det levande livet, måste vi också ge rätt åt den psykologiska och historiska förklaringen av växlingen i deras förkunnelse. Att försöka placera in de enskilda profetiska utsagorna, så vitt möjligt, i ett antagligt historiskt händelseförlopp är en strävan som den historiske forskaren aldrig kan komma ifrån. Och enligt anmälares mening kan ett sådant förfarande i många fall med stor framgång genomföras, t. ex. i fråga om Deuterotesaja och flera andra profeter.

JOH. LINDBLOM.

ARTUR WEISER: *Das Buch Hiob übersetzt und erklärt. (Das Alte Testament Deutsch. Teilband 13.) 268 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951. Pris: för enstaka band DM. 10: 80, vid subscription DM. 9: 50.*

I årg. 27, 1951, av denna tidskrift anmälde jag den nya upplagan av Artur Weisers psalmkommentar i samlingsverket »Das Alte Testament Deutsch». Då hade kommentaren fullbordats t. o. m. Ps. 60. Nu föreligger återstoden t. o. m. Ps. 150, utkommen hos Vandenhoeck & Ruprecht i Göttingen 1950.

I samma kommentarverk har Weiser nu publicerat en utläggning till Jobs bok. Weiser erkänner den edomitisk-arabiska bakgrunden till Jobs bok, ehuru han ej direkt säger att historien om Job från början är en vandringshistoria med ursprung i Edom, vilket synes anmälares mest troligt, och varom man kan läsa i mina olika arbeten över Jobs bok. Riktigt framhålles att prologen och epilogen i sin nuvarande form härrör från författaren till den nuvarande Jobsboken och icke kan skiljas från den, om också grundstommen bildas av den gamla muntliga traditionen. Någon ingående traditionshistorisk analys försökes dock ej. Det är överraskande att Weiser i epilogen hänför också stycket 42: 7 till diktaren själv. Då Job där, trots allt hädiskt han har uttalat om och till Gud i det föregående, får beröm av Gud, därför att han »har talat om Gud vad rätt är», ligger det naturligtvis närmast att i detta stycke se en rest av den äldre traditionen, vilken säkert sett något annorlunda ut i fråga om Jobs och vännernas uttalanden. Weiser tar i stället denna passus till utgångspunkt för ett ännu mer överraskande resonemang. Rättfärdighet blir i dessa ord tillräknad Job av Gud såsom en »nådegåva», icke som något varpå Job kan göra anspråk. *Sola gratia* är »das Grundmotiv des göttlichen Mysteriums, in dem sich der Sinn der Dichtung erfüllt», säges det i inledningen. Vad den poetiska dialogen beträffar, har vi att skilja mellan tre

samtalscyklar, varvid dock Sofars sista tal har gått förlorat. Kapitlet om Visheten (28) är sekundärt, så ock Elihutalen (kap. 32—37). Om detta kan väl alla vara ense. Däremot förvånar det att Weiser kan anse stycket 27: 13—23 såsom hörande till ett tal av Job. Det står ju i fullkomlig strid mot den grundläggande tanken i Jobs övriga tal. Det sannolikaste är alltfört att vi i detta stycke har ett fragment av Sofars sista tal. Också på svårigheterna i kap. 24, där Job krasst motsäger sig själv, tar Weiser med alltför lätt hand.

Bakom diktverket ligger enligt Weiser författarens personliga erfarenheter, om också uttryckta i hävdvunna litterära och stilistiska former. Vad det här gäller är icke något teoretiskt-teologiskt resonemang. »Es handelt sich», säger Weiser, i enlighet med för detta kommentarverk typiska uttrycksätt, »um die letzten Fragen der gesamten menschlichen Existenz, die, durch das unverstandene Leid in das Stadium der Lebens- und Glaubenskrise gerückt, nur im gelebten Leben unter Einsatz dieser Existenz entschieden werden.» Enklare kunde väl saken uttryckas så: Jobsboken behandlar, ut ur personlig erfarenhet, problemet om Guds rättfärdighet (uppfattad enligt judisk tro) och den oskyldige frommes lidande (enligt den faktiska verkligheten). Riktigt framhålles dock att det ytterst är fråga om Guds ära, vilken står på spel genom konflikten mellan rättfärdighetens krav och verklighetens hårda fakta.

Lösningen på Jobsbokens problem skulle nu ligga i att Job i mötet med Gud i teofanien på en gång upplever Guds dom och den gudomliga nåden. Denna uppfattning av problemets lösning får en egendomlig konsekvens av litterär natur: Weiser håller på ursprungligheten av båda gudstalen i kap. 38—41 och de båda svaren som lägges i Jobs mun, 39: 36—38 och 42: 1—6 (svenska bibeln).

Det förefaller anmälnaren, som om författaren till denna Jobskommentar läst in för mycket av luthersk kristendom i det gammaltestamentliga diktverket. Det problem som uppstår genom Behemot-Leviatan-talet och det därtill anknutna svaret ur Jobs mun måste lösas traditionshistoriskt, icke »teologiskt», som Weiser menar. Den »ånger» som Job ger uttryck åt i 42: 1—6 har ingenting att göra med »die letzte Tiefe der Selbsterkenntnis» eller med »Urschuld des Menschen», och vad Job förkastar är icke sig själv såsom syndare i evangeliets mening, utan de trotsiga ord som han riktat mot Gud. Lösningen av Jobsbokens problem är snarast denna: När Gud, den rättfärdige, understundom till synes handlar i strid mot rättfärdigheten, skall människan böja sig i ödmjukhet under den store Gudens över allt mänskligt förstånd gående vägar. Hon skall fasthålla att Gud dock trots allt är rättfärdig, och rättfärdigheten skall också till sist träda i dagen. Detta är den lärdom som ges genom teofanien och epilogens skildring av Jobs återupprättelse i förening.

Ligger problemet och dess lösning till på detta sätt, kan man icke följa Weiser i hans tolkning av det berömda stället 19: 25 f.: »Jag vet att min förlossare lever» etc. Det skulle här talas om att Gud skall uppenbara sig efter Jobs död, »på hans

döda mull», och visa sig för honom, varmed Job skulle uppleva »die höchste Seligkeit, die alles Erdendunkel überstrahlt mit ihrem himmlischen Licht». Nu är det väl känt att termen »skåda Gud» i Gamla testamentet ofta betyder uppleva Guds goda och huldrika ingripande här i detta livets skickelser. Ligger det då icke närmast till hands att tänka att diktaren här syftar på det skådande av Gud som epilogen verkligen berättar om och icke på något som är alldeles främmande både för Jobsboken i övrigt och dessutom hela den gammaltestamentliga föreställningsvärlden? Man känner sig på tryggare och fastare exegetisk mark, om man konsekvent tolkar Gamla testamentet i ljuset av den gammaltestamentliga trosuppfattningen och icke tar sin tillflykt till förklaringar som ytterst är hämtade från evangeliets värld.

Weisers Jobskommentar är i hög grad tankeväckande och ger djupa inblickar i det religiösa livets problematik. Men den som vill nå fram till ett verkligt historiskt och filologiskt förstående av detta den gammaltestamentliga litteraturens förnämsta och tillika mest svårtolkade diktverk gör klokt i att vid sidan studera en kommentar av annan typ, t. ex. Hölschers förträffliga kommentar i Eissfeldts *Handbuch zum Alten Testament* (se Sv. Teol. Kvartalskrift 1938, sid. 354), varav nyligen en andra upplaga har utkommit (Tübingen 1952).

JOH. LINDBLOM.

HANS WINDISCH: *Die katholischen Briefe. (Handbuch zum Neuen Testament, 15.) Dritte, stark umgearbeitete Auflage von H. Preisker. 172 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1951. Pris DM. 9:—.*

För en gammaltestamentlig exeget är det både nyttigt och uppfriskande att ibland arbeta sig igenom en god nytestamentlig kommentar. Om också metoden är densamma, är dock materialet på vilken den prövas nytt, och just av de skiftningar som därigenom uppstår kan man hämta åtskillig lärdom.

Som titeln anger, grundar sig Preiskers bearbetning av Windisch's kända kommentar till de katolska breven på dess andra upplaga, vilken utkom 1930. Utgivarens arbete består huvudsakligen i att med bevarande av originalets text tillfoga en rad »Nachträge» i slutet av boken, i texten markerade med en stjärna. Dessa »Nachträge» innehåller framför allt en rikhaltig förteckning på viktigare litteratur av nyare datum, som visar forskningens framsteg på olika punkter. Särskilt hänvisas ofta till Preiskers eget arbete »Das Ethos des Urchristentums» (1949) och H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (1949), som utövat stort inflytande i vissa fall. Åtskilliga arbeten av nordiska teologer omnämnes och utnyttjas. På vissa punkter vidgar sig Preiskers tillägg till verkliga exkurser, varpå vi strax skall få se exempel. Bearbetaren utlovar i sitt företal ett starkare utarbetande av de »teologiska tankarna». Därav finner

man emellertid ej mycket — lyckligtvis skulle jag vilja säga, ifall man med termen »teologisk» tänker på en s. k. »teologisk exege» i numera ej ovanlig stil, med allehanda uppbyggliga tillämpningar och »aktualiseringar». Exegetens uppgift är ju dock att med historisk och filologisk metod förklara de gamla texterna och låta dem själva tala sitt eget språk. Att göra deras innehåll religiöst aktuellt för vår tid tillkommer homileten och är just hans speciella uppgift. Här måste enligt anmälares mening en arbetsfördelning äga rum, varvid dock homileten måste arbeta i ständig kontakt med exegeten. Till predikanternas tjänst är det önskvärt med särskilt homiletiska kommentarer, men en sammanblandning av de båda typerna leder till förvirring. Det visar sig alltför ofta att de uppbyggliga »teologiska» och homiletiska synpunkterna förrycker det historiska perspektivet och ger en förvirrad bild av texternas historiska innehåll.

Utmärkande för Windisch-Preiskers kommentar är dess stora angelägenhet att belysa textställen och även enskilda ord och uttryck med bibliska, fornkristna och framför allt utomkristna paralleller. Utom de bibliska författarna kommer ofta och flitigt till tals apokryfer och pseudoepigrafer, kyrkofäderna, rabbinerna, Filon och andra antika författare. Detta förfarande verkar stimulerande också på den gammaltestamentlige exegeten. Det är här ej bara fråga om lärdomsprål, utan om försök att belysa och förklara, med verklig omtanke om den nytestamentliga textens egentliga mening. Också enskilda termer och idéer får sålunda en rik belysning utan att förlora sin specifika innebörd (märk t. ex. förklaringen till uttrycket »tillvarons hjul» i Jak. 3:6).

Jakobs brev, som icke är ett egentligt brev, utan en läroskrift, är en pseudoepigraf av judekristen typ. Det är författat av en man som levde i en krets i vilken ritualismen var övervunnen, men den paulinska frälsningsläran ännu icke slagit igenom. Skriften är genomvävd av hellenistiska tankar, som pekar hän på diasporajudendomen. Utgivaren betonar under inflytande av Schoeps ännu något starkare det judekristna, resp. kyrkligt-judekristna ursprunget, vidare det eskatologiska perspektivet och den antignostiska tendensen. Skriften är från sista tredjedelen av det första århundradet.

Första Petrusbrevet är likaledes en pseudoepigraf. Det röjer en förfinad hellenistisk stilkonst och innehåller hellenistiska idéer (nyfödelsen!). Beträffande den litterära genren framlägger Preisker i en längre exkurs en högst intressant teori. Skriften är (i brevform) ett originaldokument för gången av och innehållet i en fornkristen gudstjänst. Avsnittet 1: 3—4: 11 innehåller den kultiska texten vid en dopgudstjänst; 4: 12—5: 11 återspeglar slutgudstjänsten i den församlade menigheten. Själva dopakten har med hänsyn till arkandisciplinen utelämnats. På ett fint sätt analyserar Preisker texten från denna kultiska synpunkt. Onekligen får genom denna kultiska tolkning mången svårtolkad detalj i skriften en naturlig förklaring. En gammaltestamentlig forskare sympatiserar gärna

med denna kultiska aspekt, vartill vi har många analogier i den gammaltestamentliga litteraturen.

De båda pseudoepigraferna Judas- och 2 Petrusbrevet är från efterapostolisk tid, dock ej gärna yngre än från första århundradets slut, resp. andra århundradets början. 2 Petrus anses vara något yngre än Judas och beroende av detta. Båda breven är riktade mot gnostisk libertinism. 2 Petrus rör sig till dels i en hellenistisk idévärld. Det utger sig för att vara ett slags *testamentum Petri*, men röjer på flerfaldigt sätt sin pseudoepigrafiska karaktär. Preisker karakteriserar skriftens innehåll träffande så: urkristlig eskatologisk tro på den utlovade fulländningen och hellenistisk förgudningstro är här förbundna med varandra.

Vad slutligen Johannesbrevet beträffar, karakteriserar Windisch 1 Joh. som en »religiös traktat», bestående av löst med varandra sammanfogade betraktelser och maningar. Författaren har använt en förlaga med antitetiskt uppbyggda språk. Möjligen har brevet dessutom utgivits i olika »upplagor». »Es handelt sich indes nur um Vermutungen.» Preisker går vidare. Han tar fasta på de olika eskatologiska inställningar som röjer sig i brevet, och talar om två förlagor, som skrivaren av 1 Joh. har använt: en eskatologisk undervisning om den yttersta tidens händelser och ett eskatologiskt uppmuntringstal med Kristi parusi som sammanhållande idé. När det gäller eskatologiska texter är såväl litterär som idéhistorisk analys alltid förbunden med vanskligheter. Det visar icke minst de gammaltestamentliga eskatologiskt färgade texterna. Men man följer Preiskers analys med intresse, om man också stillsamt måste göra den reflexionen att det fortfarande knappast är fråga om mer än »Vermutungen».

När det gäller de tre Johannesbrevens förhållande till varandra, till Johannes-evangeliet och Johannesapokalypsen, ges inga skarpa och övertygande riktlinjer. Kanske står vi här inför för all framtid olösliga problem.

Windisch-Preiskers kommentar till de katolska breven är föredömlig i fråga om saklighet, objektivitet, litterär idéhistorisk vidsyn. Den är välgörande fri från allt vad »teologisk» omtydning och apologetik heter.

JOH. LINDBLOM.

C. LINDHAGEN: *The Servant Motif in the Old Testament. A Preliminary Study to the 'Ebed-Yahweh Problem' in Deutero-Isaiah, 336 sid. Uppsala 1950.*

Avsikten med Lindhagens lärda och grundliga undersökning är att klargöra innebörden av tjänaretanken i Gamla testamentet. För detta ändamål analyserar han de språkliga uttrycken för »tjäna», huvudsakligen roten 'bd, speciellt denna rot i det religiösa språkbruket. Avhandlingen rör sig alltså både på det språkliga planet och det idé- eller religionshistoriska. Såsom dess undertitel anger, utgör den en förstudie till det särskilda tjänareproblem som är knutet till sångerna

om Herrens Tjänare i Jes. 42, 49, 50 och 52: 13 ff. Detta problem behandlas sålunda icke här, utan författaren avser att senare ge sig i kast därmed. Och det må väl sägas, att han genom sina mångåriga ingående studier på området kan betraktas som synnerligen kompetent för denna svåra uppgift. Hans bok har, såsom han själv framhåller, betydelse även för en utredning av frågan om Tjänaren i de nämnda sångerna i Deutero-Jesaja. Den ger den allmänna gammaltestamentliga bakgrunden till tjänareideologien i dessa sånger, och vid läsningen gå tankarna ofta till dem. Av vikt för förståelsen av dem är boken särskilt av det skälet att den omsorgsfullt tecknar tjänaremotivet i Deutero-Jesaja utanför de nämnda sångerna.

I fråga om metod följer författaren de linjer som representeras av modern forskning, speciellt i Skandinavien. Den kännetecknas av förtroende för den masoretiska texten, anläggandet och utnyttjandet av religionshistorikernas synpunkter och rön, motivanalys, utblickar i den Israel omgivande religions- och kulturvärlden med undersökning av dithörande texter, front mot den s. k. evolutionistiska synen på såväl gudstron som traditionen sådan denna syn kom att utvecklas särskilt inom wellhausenianismen. Till denna allmänna metodik kommer så författarens mera på personlig läggning grundade speciella förfaringssätt: ett synnerligen noggrant detaljarbete med överväldigande rika hänvisningar till litteratur beträffande de flesta väsentliga och aktuella spörsmål inom våra dagars gammaltestamentliga forskning. I en rad exkurser behandlas diverse specialproblem. Goda lärdomshistoriska översikter och nyttiga statistiker presenteras, allt vittnande om mycken ihärdig möda och gedigna kunskaper. Avhandlingen har därigenom blivit av värde inte bara för klargörandet av tjänaremotivet i Gamla testamentet utan även för ett införande i ett flertal andra gammaltestamentliga frågor.

Det utombibliska textmaterial som behandlas består av Amarnabreven, Ras Shamratexterna, Lachisbreven, egypto-aramaiska papyrer och ostraka samt sigill. Av särskilt intresse äro här liksom i så många andra hänseenden Ras Shamratexterna. I dem finner L. bl. a., att tjänandet är förenat både med kampmotivet (guden Reshefs krigsliknande funktioner) och kungaideologien (Karit, en kungagestalt, tjänare och son åt El).

Vid sin behandling av det gammaltestamentliga materialet ger L. först en översikt av tjänareterminologien i dess skiftande användningar och betydelser (ss. 40—51). Det är, såsom redan nämnts, huvudsakligen roten *'bd* som analyseras. Det icke-religiösa språkbruket vid i huvudsak *'bd* behandlas på ss. 51—81, och här hänföres användningen till olika grupper: slaveri, tilltal, politisk underkastelse, militärtjänst, ämbets- och hovpersonal, sändebud, fria mäns tjänst under höga dignitärer eller inom den egna stammen och familjen. Det är i dessa fall, framhåller L., ofta svårt att ge en exakt beskrivning av tjänandets natur,

men L. vill här liksom i det religiösa språkbruket i »tjäna» finna ett uttryck för förhållandet mellan en högre och en lägre part i ett förbund (s. 80).

Det är alltså denna synpunkt på tjänandet som går igen i det stora avsnittet om det religiösa språkbruket (ss. 82—287). Här talas det om folket Israel som tjänare åt Jahve (ss. 82—233), en grupp inom folket som Jahves tjänare (ss. 233—262) och individuella medlemmar av folket som tjänare åt Jahve (ss. 262—287). Dessa medlemmar äro »Jag» i Psaltaren, egennamn med 'bd, profeten, konungen och gestalter med drag från den sakrale konungen (bland dem Mose). I den inledande delen av hela detta avsnitt gör författaren för den fortsatta framställningen viktiga påpekanden beträffande Israel som tjänare åt högguden Jahve inom ramen av det gammaltestamentliga förbundet. Här framlägges nämligen den syn på förbundet som sedan möter vid bestämmandet av tjänareideologien. Förbundet betraktas såsom bestämt av själva den gammaltestamentliga gudsuppfattningen. I sin egenskap av höggud är Jahve — ehuru han ej saknar etisk differentism — etiskt differentierad. Därför är den kult som ägnas honom av etisk karaktär, och detta förhållande får sitt teologiska uttryck i idéen om förbundet (s. 83 f.). Förbundsförhållandet är visserligen en enhet i viljan mellan de båda förbundsparterna, men L. betonar, att detta ingalunda med nödvändighet innebär att de två parterna stå på samma plan. Tvärtom betyder förbundet mellan Jahve och Israel att Jahve är den överlägsnare parten som helt och hållet bestämmer med sin vilja arten av gemenskapen mellan sig och Israel. Det finns i Gamla testamentet många bilder för denna gemenskap, och avsikten med dem alla (icke minst äktenskapsbilden) är att framställa Jahve som den i förhållande till Israel mäktigare parten (s. 85 f.). L. menar, att roten 'bd som term för Israels gemenskap med sin himmelske herre, täcker det mesta av de uttryck Gamla testamentet använder för att illustrera förbundet. Med andra ord: innebörden av roten 'bd är en motsvarighet till förbundsidéen. Av det sagda framgår, att förbundsidéen blir i hög grad bestämd av Jahves vilja gentemot Israel. Denna syn framträder även då L. vid sitt bestämmande av förbundets art hänvisar till kulten, med vilken alltså även tjänaremotivet intimt förknippas. I kulten blir förbundsförhållandet förnyat och stärkt (ss. 87 ff.). Det är i kulten som Israel erfar och accepterar plikten att lyda Jahves vilja sådan den är uttryckt i Lagen med dess bud, stadgar, förordningar, befallningar. Lagen innehåller, skriver L., både rituella och etiska krav, och det är tjänarens uppgift att söka fylla dem. »To serve Yahweh means allowing the whole of one's conduct to be ruled by obedience to the will of Yahweh» (s. 90).

Såsom synes kommer i avhandlingen lydnds- och lagdraget ganska starkt fram i tjänaremotivet, både när detta motiv förknippas med bildliga uttryck för förbundet och med förbundet i kulten. Denna aspekt på tjänandet utmärker i stort sett såväl folkets som gruppens och individens tjänande. Vad som här gäller om folket gäller även om en grupp eller enskild medlem därav (s. 253,

271). Hela tiden är nämligen tjänandet knutet till förbundet (s. 275), där Jahves vilja, hans kultiska och etiska krav, har en dominerande plats. Den etiska sidan av folkets tjänande är såsom väntat ett framträdande drag. Författaren ger en hel liten bibelteologisk avhandling om vad folkets etiska tjänande innebär, dels negativt (tjäna andra gudar än Jahve) och dels positivt (tjäna Jahve) samt den därmed sammanhängande konflikten och dess lösning (ss. 120—233).

En huvudpunkt i framställningen är vidare tanken att tjänandet och förbundet höra samman med utkorelsen. Förbundet blev givet åt folket vid dess utkorelse. Och utkorelsens syfte var att folket skulle tjäna Jahve inom förbundets ram, vilket innesluter ett åliggande för Israel att på varje punkt i sitt görande och låtande överensstämma med Jahves, den ojämförligt överlägsne partens, vilja (s. 228 f.). Även i detta fall träder lydnads- och lagsidan i tjänandet i förgrunden.

Detta sammanknyttande av tjänandet, förbundet, kulten och utkorelsen är säkerligen alldeles riktigt och vittnar om ett djupt inträngande i ämnet och förmåga av helhetssyn. En följd av sammanknyttandet blir emellertid att tjänaremotivet ter sig mycket innehållsrikt och att framställningen av detsamma kommer att omfatta alla väsentliga sidor av hela den gammaltestamentliga religionen. Det har därför icke kunnat undvikas att en hel del som är förut välkänt framlägges i avhandlingen. Denna har också stundom blivit ganska omständlig och tungläst, vartill bidrager att den icke driver någon egentlig tes eller ger några djärvarare uppslag utan är mera av beskrivande art. En svårighet som författaren tydligt känt och som alltid vidlåder undersökningar av denna art, är den omständigheten att det motiv som representeras av en viss eller vissa språkliga rötter även uppträder där dessa rötter saknas. Vissa drag i motivet riskera då att skymmas. Det förefaller som om ett par sidor i tjänaremotivet borde ha starkare framarbetats och understrukits i avhandlingen, nämligen lidandesdraget och vårdaredraget. Detta hade varit av vikt inte bara för framställningen av konungens tjänande, där vi nu finna dem hos författaren, utan även för beskrivningen av profetens tjänande. Profeten är ju liksom konungen utsänd av Jahve och har liksom denne att lida, vårda, förkunna lag, rätt och rättfärdighet. Allt detta får väl anses höra med till profetens tjänande liksom det hör med till konungens. Ett annat drag som likaså synes ha bort understrykas är den till tjänandet hörande uppgiften att deltaga i den gudomliga kampen. I samtliga dylika fall kunde en anknytning lämpligen ske till innebörden »verka» vid roten 'bd. Frågan är väl om icke denna betydelse alltför mycket fått träda tillbaka för betydelsen »lyda» i avhandlingen. I varje fall ger betydelsen »verka» många viktiga perspektiv och uppslag. Och betydelsen »verka» finns, såsom författaren själv framhåller, både i det religiösa och icke-religiösa språkbruket vid 'bd. Det är ju t. o. m. så, att de flesta forskare anse betydelsen »verka» vara ursprungligare här än »tjäna». Enligt författaren äro också dessa två betydelse

ibland nära förknippade med varandra i Gamla testamentet och t. o. m. täcka varandra, ett fenomen som blir mycket tydligt i de gamla översättningarna (s. 41 f.). Utifrån betydelsen »verka» kan man, synes det, få fram mera av den gudomliga skapelse- och frälsningsgärning som hör med till en Jahves tjänares verksamhet och röjer detta tjänandes egentliga innersida: tjänaren i och genom vilken förbundet på nytt upprättas. Ser man på förbundet, kulten, utkorelsen och tjänandet mera ur skapelse — frälsningssynpunkt än ur lag — lyd-nadssynpunkt, så skulle man vilja sätta åtskilligt av det finstilla i avhandlingen med större stil. Ty denna synpunkt finns där men oftast alltför undanskymd. Ändå är det säkerligen denna synpunkt som kommer att bli mest fruktbärande vid undersökningen av det speciella problem vartill denna avhandling velat föra fram.

På ett par avslutande sidor (287 ff.) talar författaren om icke-israeliter som Jahves tjänare. Tjänsten består här i utförandet av en bestämd uppgift (Nebukadnessar), lovprisandet av Jahve (hedningarna), politiskt och religiöst tjänande (alla folk och nationer) samt änglarnas och hela universums tjänande av Jahve. Resten av boken (ss. 290—336) innehåller litteraturförteckning, sakregister, författarregister och förteckning över gammaltestamentliga textställen.

Författaren är att hjärtligt lyckönska till sin gedigna avhandling. Forskare och andra intresserade ha med erkännande av dess värde tagit del av densamma och komma att återvända till den. Man vill gärna uttala förhoppningen att författaren relativt snart blir i tillfälle att publicera sina tankar och studier över det särskilda ämne vartill han så förtjänstfullt förberett sig, frågan om Herrens Tjänare i de ovan nämnda sångerna i Deutero-Jesaja.

GUNNAR ÖSTBORN.

SVERRE AALEN: *Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus. Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. 1951. No. 1. 352 sid.*

Rubriken »Ljus och Mörker» leder tanken till Johannesevangeliet. Och författarens arbete var på ett begynnande stadium planerat såsom en »förundersökning» till samma tema i Nya testamentet. Men därav blev en självständig studie inom vart och ett av dessa områden: Gamla testamentet, den s. k. senjudendomen och rabbinismen. Det är ett nära nog oöverskådligt material, som förf. därmed haft att ta ställning till, ofta även ytterst svårbearbetat. Men hans avhandling spänner över stora områden även ur den synpunkten, att själva temat har rika förgreningar och är lierat med en rad andra frågor av betydande räckvidd.

Förf. urskiljer två huvudgrupper av föreställningar om ljus och mörker i *Gamla testamentet*. Den ena gruppen avser fenomenen ljus och mörker i naturen

och skapelsen. Hans tes är här den, att mörker och urhav (Gen. 1: 2) ej representera gudsfientliga kaosmakter, som måste övervinnas av ljuset. Världsörjan uppfattas i Gamla testamentet på ett annat sätt. För urhavet sätts gränser, vilka ej få överskridas (jfr Job 38: 10, Prov. 8: 29), och urhavet fogas in i en kosmisk ekonomi (s. 14). Och liknande gäller om mörkret. Mörkret såsom ett rådande kaostillstånd avlöses av ljuset på så sätt, att mörkret icke upphäves men fogas in i den kosmiska ordningen, nämligen i dygnet. Mörkret fogas såsom natt in i världsordningen. Mörkret blir *ordnad* »kaosmakt». Växlingen från urmörker till ljus (Gen. 1: 2—4) är ej omedelbart identisk med växlingen från natt till dag, som om urmörkret intet annat vore än den första natten. Och ljuset, som till att börja med föres in alldeles för sig (v. 3), identifieras först senare med dagen, nämligen i v. 5, där motsatsparet natt—dag avlöser det tidigare mörker—ljus. Världsskapelsens skiljande av ljus från mörker betyder emellertid, att dessa väsentligen komma att uppgå i det kosmiska efter-vart annat av dag och natt (s. 15 ff.) Stöd för denna uppfattning finner förf., förutom i Gen. kap. 1, i Job 26: 7 ff., Ps. 74: 13 ff., 65: 7 ff., Job 38: 4 ff. et passim.

Enligt Job 26: 10 är horisonten gränslinjen mellan ljus och mörker. Om dagen befinner sig ljuset innanför denna gräns, och mörkret utanför den, om natten är det tvärtom. När dagen gryr, överskrides gränsen av dagsljuset. Solen är underordnad dagen, vilket bl. a. framgår därav att den skapades först senare jämte måne och stjärnor (Gen. 1: 14). Solen intar över huvud icke någon central plats i gammaltestamentlig åskådning.

Natten och mörkret äro underordnade dagen och ljuset, vilket kommer till uttryck i den eskatologiska tanken, att natten en gång skall försvinna. Mörkret, som är inordnat såsom natt i den nuvarande världen, skall helt upphöra med den kommande världen, som blott är ljus, blott dag (s. 26 ff.). Men dagens och ljusets prioritet visar sig även i den tanken, att *morgonen* är tiden för Guds frälsning (Ex. 14: 24, Jes. 37: 36, 33: 32 samt en rad psalmställen), s. 32 f. På tal om morgonen säger förf. sid. 34 f.: »Der Morgen . . . hält die Chaosmächte innerhalb ihrer Schranken . . . Genau so wie die Schöpfung der Welt den Durchbruch des ersten Morgens bedeutete, bedeutet das Erscheinen des Morgens, dass die Weltordnung wiederhergestellt wird». Tanken är tydligen den, att varje morgon, i likhet med den första, driver mörkret tillbaka inom dess gränser; mörkret ordnas till natt med varje morgon. Det förefaller, som om den dynamiska betraktelse av världen, som här uttryckes, eljest i författarens framställning kommer något i skymundan för den uppfattningen, att natten är dygnets hälft och en ordningen konstituerande korrelations- eller »jämviktsprincip» i förhållande till dagen.

Den stora betydelse, förf. tillmäter *dagen* och *morgonen*, föranleder honom att gå in på frågan om *året*, s. 43—63. Dagen har prioritet framför året. Året

är en sammanfattning av dagar. Förf. tillspetsar frågan så, att den roll man har menat året och nyåret spelar i t. ex. de s. k. tronbestigningspsalmerna starkt reduceras till förmån för dagen. »At. lichem Denken liegt die Vorstellung nahe, dass Gott jeden Tag die Schöpfung erneuert. Dass er dies jedes Jahr tut, z. B. zu Neujahr, ist dagegen ein dem AT fremder Gedanke,» s. 62. Själva tanken på nyår och nyårsfest bygger f. ö., menar han, på en felaktig uppfattning av året i Gamla testamentet, nämligen den, att året skulle ses från börjans, startens synpunkt. Det är i stället så, att slutet av året är den punkt, utifrån vilken tanken på året orienteras. Själva *nyårsidén* existerar inte. Dessa resultat, som förf. kommer till, innehålla, som det vill synas, viktiga invändningar mot den av forskningen överbetonade nyårsideologien, men hade kanske bort utförligare vägas mot de andra stöd, som bruka anföras för denna ideologi.

Förf. går sedan över till att tala om den symboliska användningen av begreppen ljus och mörker i Gamla testamentet. Det »yttre» ljuset (dagen, morgonen) är icke blott en bild för en »andlig» realitet, frälsning och liv, utan är själv en del av denna frälsning och detta liv. Förf. säger att användningen av ljus och mörker såsom metaforer för lycka—olycka, gott—ont o. s. v. är så »vanlig» i Gamla testamentet, att han inte behöver närmare gå in på den. Den är dessutom ett så allmänt fenomen i samtida religioner (s. 70 f.). För karakteristiken av ljus—mörker i Gamla testamentet kan den frågan dock ej bli irrelevant utan borde ha fått större utrymme.

I den andra huvudgruppen av föreställningar om ljus och mörker i Gamla testamentet är »ljuset» Guds »attribut», hör till den gudomliga sfären, omger Gud. Särskilt kommer ljusuppenbarelsen såsom en sida av *Kebod Adonai* i betraktande. Begreppet *kabod* är i och för sig ett vidlyftigt ämne, men förf. avpassar framställningen efter vad han för sin uppgift behöver ta med. Detta ljus har en stark verkan på den som får se det; »es wirkt wunderbar, numinös, erschreckend, aber auch anziehend und erlösend», s. 95. Gamla testamentet skiljer klart, säger förf., detta ljus från det »yttre», resp. »symboliska» ljuset. Medan det »yttre» ljuset hör till människans normala sfär — och därjämte är en bild för en »andlig», inomvärldsligt fattad frälsningsrealitet — hör *kabod*-ljuset till den gudomliga sfären, som i teofanin träder människan till mötes. Det hör till *kabod*-ljusets natur att uppenbaras från ett bestämt ställe och där utbilda ett centrum (Sinai, templet o. s. v.). Med detta drag hos *kabod* är en ren missions-tanke oförenlig, s. 86 ff. *Kabod* verkar »anziehend», betraktelsen är centripetal. Men det finns ställen, där i samband med ordet »ljus» rörelseriktningen är centrifugal och en klar missionstanke är uttalad, t. ex. Jes. 51: 4—6.

Senjudendomen ger i viktiga avseenden en förändrad bild i uppfattningen av »ljus» och »mörker». »Das Verhältniss zwischen dem Räumlichen und dem Zeitlichen ist anders geworden als im AT. Die Zeit ist jetzt ein Korrelat zu den Bewegungen der Himmelskörper im Raum.» S. 159. Uppfattningen av

världsordningen — själva uttrycket användes (taxis, t. ex. 1 Hen. 2: 1, Syr. Bar. 48: 9 f.) — är en annan, såtillvida som växlingen mellan dag och natt ej längre är konstituerande faktor utan himlakropparnas lagbundna och tidsbestämda banor. Dag—nattmotivet finnes visserligen sporadiskt bevarat t. ex. i Test. Ass. 5: 2 (s. 106 f.) samt i texter, bestämda av kultisk eller liturgisk tradition (s. 107 ff.), men nämnes eljest icke, ej ens i texter, vilka direkt stödjade sig på gammaltestamentliga ställen, där detta motiv förekommer. T. ex. återges i 1 Hen. 69: 16—25 den gammaltestamentliga »skapelsemyten» men utan att innehålla något om dag och natt, men väl om sol, måne, stjärnor och deras banor, s. 100. Över huvud taget får solen i senjudiska texter en dominerande ställning, som den i Gamla testamentet aldrig haft, och solen är dagsljusets källa, s. 102 ff.

Med det vaknande »spekulativa» intresset för himlakropparnas och särskilt solens bana blir året dominerande tidsenhet, ej längre dagen. Dagarna äro delar av året. Med solårets roll i tidsuppfattningen skulle man ha väntat, att nyårsidén och tanken på det kommande året fått en framskjuten ställning. Men så är icke fallet, konstaterar förf., s. 125. Väl kategoriskt är emellertid påståendet, att nyårsideologien ej vunnit insteg i senjudendomen, och att nyårsfesten ej är omnämnd, s. 125 och 157. Det finns tydligen något enstaka undantag. Jfr H. Riesenfeld, *Jésus Transfiguré*, s. 15. Men däri, att denna ideologi i varje fall spelat en helt underordnad roll, har förf. förmodligen rätt. Det är först senare som den på allvar kommer in.

Till senjudendomens — liksom till Gamla testamentets — religiösa struktur hör föreställningen om en moralisk-kosmisk ordning. De kosmiska krafterna äro invecklade i skeendet på jorden. »Die guten Naturmächte, Sonne, Mond und Blitz, nehmen am Gericht Gottes über die Sünder und an seinem Segnen der guten Menschen teil», 1 Hen. 43: 8, 59: 1 (s. 162). Människans synd å sin sida orsakar, att stjärnorna ändra sin gång, åren förkortas o. s. v. Men skillnaden i förhållande till Gamla testamentet blir tydlig, om man ser, på vilket sätt begreppen ljus och mörker nu sättas i relation till människans handlande. I GT tänkes den ogudaktige operera i mörkret, och ljuset uppdagar honom och hans gärningar. I senjudendomen är människan god och ond såsom delaktig av mörker och ljus. Eller: mörker och ljus äro etiska kvaliteter hos människan. Denna syn bottenar i en viktig förändring i uppfattningen av förhållandet mellan det gudomliga, himmelska ljuset och det ljus, som hör den mänskliga, jordiska sfären till. Gamla testamentet skilde klart mellan dessa båda (jfr s. 95). Men i senjudendomen upphäves gränsen. Ljuset i den skapade världen — i GT väsentligen sammanfallande med dagen (morgonen) — är av Guds eget ljus och av samma slag som detta himmelska ljus (t. ex. 2 Hen. 25—27). Skapelsen betyder, att himmelskt ljus »stiger ned» i människans sfär eller — annorlunda uttryckt — det gammaltestamentliga jämviktsschemats ljuskomponent blir himmelsk kvalitet. »Das Gleichgewicht ist nicht mehr ein rein immanentes Verhältnis in der ge-

schaffenen Welt, keine blosse Bestimmung des Kreatürlichen. Sondern das himmlische Licht und ethisch qualifizierte himmlische Kräfte, die teilweise in diese Welt »herabgestiegen« sind, sind in das Gleichgewichtsschema hereingezogen worden. Das Gleichgewicht gilt der äusseren und der geistig-himmlischen Welt zugleich.» S. 170. I den mänskliga tillvaron, bestämd av delaktigheten i ljus och mörker, blir skillnaden mellan god och ond ett specialfall av skillnaden mellan ljus och mörker, s. 173.

Den himmelska ljusmakten i världen presenteras såsom Lagens ljus. Detta ljus är en kvalitet hos människan såsom rättfärdig. Den s. a. s. ordinarie beteckningen för himmelsljuset är *doxa*, låt vara att denna från en synpunkt sett sammanfaller med Lagens ljus hos människan såsom rättfärdig. Doxaljuset är på det närmaste förbundet med Israel och Jerusalem. Guds doxa är Israels doxa. Jämviktsschemat ljus—mörker, rättfärdiga—syndare, föres över även på Israel—folken.

Den *rabbinska* litteraturen synes icke erbjuda något överraskande nytt till problemet utöver det vi redan sett i senjudendomen. Likheterna äro påfallande. Förf. påvisar, hur Synagogans liturgi bevarar åtskilliga drag, som voro typiska för gammaltestamentlig åskådning. Ljus och mörker äro främst tidsbegreppet dag—natt. Gud »rullar bort» (gålel) mörker för ljus och ljus för mörker. Man ger akt på, vilken betydande roll den dagliga liturgin spelar, och den är stommen i de olika festliturgierna, s. 252. Hos rabbinerna och i deras tolkning av liturgin finner man däremot den uppfattningen, att ljuset såsom organiserande skapelseprincip är ett utflöde av det gudomliga ljuset, härstammar från Guds härlighetsljus. I linje med denna tanke ligger även det uttalandet, att »ljuset är skapat från templets plats», m. a. o. från platsen för den gudomliga närvaron, hans Schekina, s. 264 f. Ljuset i världen är det »yttre» (solens, dagens) och tillika det ljus, som är en kvalitet hos människan såsom rättfärdig. Ljus i båda bemärkelsen konstituera och organisera kosmos. Viktig är den tanken, att ljuset är de rättfärdigas gärningar, mörkret de ogudaktigas gärningar (Gen. R. III, 8), s. 269. Och världsskapelsen betyder skiljande av de senare från de förra. Den rättfärdige är »ljus för världen», är »världens ljus». Med honom är den ljuskvalitet för handen, som stabiliserar och uppehåller världen. »Nicht weil er ein Licht in die Welt hinaus, in alle Länder und zu allen Menschen sendet, sondern weil er die Lichtqualität darstellt, die die Welt in ihrer Mitte haben muss, um bestehen zu können. Ohne eine solche Gerechtigkeitsqualität wäre nämlich die Welt für Gott nicht annehmbar, er würde kein Gefallen an ihr finden,» s. 286. Att världen har ljus genom den rättfärdige, och att den har detta ljus genom Tora, äro uttryck för samma sak. Överföres tanken på den rättfärdige såsom världens ljus även på Israel såsom helhet? Det kan ej direkt beläggas ur källorna, att Israel genom sin rättfärdighet är världens ljus. »Und doch sind die Elemente dieses Gedankens vorhanden. Was Israel seine kosmolo-

gische Stellung verleiht, ist vor allem der Umstand, dass es die Tora am Sinai empfang und sie annahm.» S. 288.

Till sist blott ett kort påpekande. Å ena sidan är mörkret, såsom de ondas gärningar, den makt, som behöver ljuset, de rättfärdigas gärningar, såsom motvikt. Här äro mörker och ljus motsatser, de gå inte ihop. Men å andra sidan är mörkret satt *tillsammans* med ljuset i världsordningen. Vad mörkret från denna synpunkt närmare innebär, blir man ej klar över i författarens framställning.

Man har kanske vid läsningen av Sverre Aalens arbete allraförst det intrycket, att det är för mycket, som får plats inom ramen för uppgiften, och att arbetet måhända kunde ha lagts upp smalare. Men ju längre man följer hans framställning och ser, hur linjerna dras ut, desto mer övertygad blir man om hur väl befogad denna uppläggning av arbetet och hur framvuxen ur materialet självt den är. Förf. har sett något i den riktning han för ut frågan, och detta vill han lägga fram. Därför har han också väsentligheter att säga. Hans bok har linjer och vyer. Den vittnar om ingående förtrogenhet med det väldiga materialet, som förf. med utförlighet och grundlighet presenterar. Det är, kort sagt, ett betydande arbete, som kommer att låta tala om sig.

HENRIK LJUNGMAN.

A. M. HUNTER: *Interpreting the New Testament 1900—1950. 144 sid. Student Christian Movement Press, London 1951. Pris 10s 6d.*

Prof. Hunter, Aberdeen, har i föreliggande skrift ställt sig den ingalunda lätta uppgiften att ge en översikt över den nytestamentliga exegetikens framsteg under de sista femtio åren. Förf. har bemödat sig om stark koncentration i framställningen, något som jämte den klara uppställningen bidrar till att ge läsaren goda överblickar över forskningsarbetet och forskningsresultaten på det behandlade området. Ett arbete av angiven karaktär kan självfallet ej bli uttömmande; urvalsprincipen måste tillämpas. Uppgiften blir då att söka företa ett så representativt urval som möjligt, och i detta avseende torde det vara ogörligt att åstadkomma ett resultat, som tillfredsställer alla forskare. I Hunters bok är — helt naturligt med tanke på förf:s hemvist — brittisk exegetik synnerligen väl representerad. Av skandinaviska forskare äro H. Odeberg och A. Nygren upptagna. Själv är förf. ödmjukt medveten om svårigheterna att träffa den rätta avvägningen: »For all sins of omission, all sins of insularity, and all sins of ignorance, he begs forgiveness».

Hunters arbete uppftar följande kapitelrubriker: I. »The Translation of the New Testament»; II. »The Text of the New Testament»; III. »Aramaic Origins»; IV. »The Synoptic Gospels»; V. »The Life of Christ in the Twentieth

Century»; VI. »St. Paul in the Twentieth Century»; VII. »Johannine Studies: 1. The Fourth Gospel»; VIII. »Johannine Studies: 2. The Epistles and Revelation»; IX. »The Writings of the Other Apostolic Men (Acts: I Peter: Hebrews: James: Jude: II Peter)»; X. »The Theology of the New Testament». — I en kort anmälan kan det blott bli fråga om att i exemplifierande syfte dröja vid ett par punkter i den koncisa framställningen.

Vid behandlingen av synoptikerna tar förf. upp frågan om evangelierna och historien. Vid seklets början var man inställd på att söka sig bakom evangelier- nas berättelser för att finna den »historiske» Jesus. Numera inse vi, att ett sådant försök att driva in en kil mellan den »historiske» Jesus och kristendomen är misslyckat. All historisk framställning innebär en redogörelse för tolkade fakta. Helt förutsättningslös historieskrivning är en chimär. Detta gäller också evangelierna. Är då den bild av Jesus, som evangelisterna ger oss, den riktiga? Eller ha måhända fakta angående Jesu person och verk av den kristna tron blivit så förvanskade, att de oåterkalleligen gått förlorade för oss? Helt allmänt konstaterar Hunter det vara sannolikare, att tron framväxte på grund av fakta än att förhållandet var det omvända. Vidare: evangeliernas hela atmosfär återspeglar de religiösa och sociala förhållandena i Palestina under första kristna århundradet; det apostoliska kerygmat (jfr 1 Kor. 15: 3 ff.) kan ledas tillbaka ända till ett fåtal år efter korsfästelsen; enligt evangelierna är Jesus uppfyllelsen av de gammaltestamentliga profetiorna, men den Messias-gestalt, som möter i evangeliernas Jesus, är en helt annan än den folket på Jesu tid väntade. Hunter citerar Rawlinson: »Who could have been found to invent such a paradox as that of a crucified Messiah? The earliest witnesses to Jesus of Nazareth were no followers of 'cunningly devised fables.' They were men who were set to bear witness to the truth». (s. 48).

I sin framställning om Paulus kommer Hunter in på de paulinska brevens autenticitetsproblem. Han framhåller, att det numera blott är Efesierbrevet och pastoralbreven, vars författarskap råder verklig tvekan om. I behandlingen av Efesierbrevet saknar den svenske läsaren en hänvisning till Percys omfattande undersökning »Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe», 1946. Vad pastoralbreven angår hävda vissa forskare ett paulinskt författarskap (t. ex. Parry, Meinertz, Spicq), medan andra förneka, att breven härröra från Paulus (t. ex. Dibelius och andra tyska vetenskapsmän). Av de skäl, som framlagts mot autenticiteten, väger, påpekar förf., det språkliga tyngst: pastoralbreven skilja sig i stil och vokabulär från de »äkta» paulinska breven. Förf. hänvisar här främst till Harrison, »The Problem of the Pastorals», 1921. Det hade varit värdefullt, om förf. (nu förhindrad av språket) kunnat ta hänsyn till G. Thörn- nell, »Pastoralbrevens äkthet», 1931, en utpräglad filologisk undersökning av pastoralbreven, i vilken det språkliga argumentet mot deras paulinska ursprung tillbakavisas. — Hunter finner det svårt att betvivla, att vi på vissa ställen

i de ifrågavarande breven lyssna till »echter Paulus», och personligen anser han fördenskull fragmentshypotesen sannolikast: korta notiser, som Paulus skrivit till Timoteus och Titus, ha av en senare lärare utarbetats till de nuvarande pastoralbreven.

I ett förord anger Hunter syftet med sin bok. Vetenskapernas utveckling har gjort det svårt för dem som ej äro specialister att följa de framsteg, som göras inom skilda vetenskapsgrenar, och tillägna sig resultaten. Den långt drivna specialiseringen inom olika teologiska discipliner har medfört stora vanskligheter för en forskare att hålla sig à jour med vad som sker på andra områden än hans eget. Den praktiskt arbetande kyrkomannen är alltför engagerad i de uppgifter, som tränga sig på honom, för att ha möjlighet att följa utvecklingen på skilda teologiska fält. Här vill Hunters bok vara till hjälp. Den vill göra läsaren förtrogen med vad som under de sista femtio åren utträttats inom den nytestamentliga exegetiken och till vidare kretsar förmedla de resultat, som vunnits inom denna disciplin. I denna sin syftning har Hunters bok en viktig uppgift att fylla och måste hälsas med stor tacksamhet.

EVALD LÖVESTAM.

TVÅ KOMMENTARER TILL FÖRSTA KORINTIERBREVET

HOLGER MOSBECH: *Første Korinterbrev inledet og forklaret. Anden Udgave. XLII+294 sid. Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, Köpenhamn 1950.*

JEAN HÉRING: *La Première Épître de Saint Paul aux Corinthiens. Commentaire du Nouveau Testament VII. 155 sid. Delachaux & Niestlé S. A., Neuchâtel & Paris 1949. Pris schw. fr. 9: 50.*

Bland de paulinska breven har 1. Kor. ett särskilt intresse. Få skrifter ger oss en sådan inblick i urkyrkligt församlingsliv som detta brev, som ju författats som svar på en rad konkreta frågor rörande den unga församlingens liv. Vi konfronteras med de problem, som uppstodo, då kristendomen slog rot i hellenistisk miljö. I kyrkans historia ständigt aktuella frågor möta här i apostolisk tid och få apostolisk behandling, såsom frågorna om Kyrkans enhet, om gudstjänst och ämbete, om dopet och nattvarden samt uppståndelsen som grundval för kristen tro och kristet liv. Därtill kommer att brevet på många punkter kompletterar Actas framställning av Pauli resor och därigenom lämnar betydelsefulla bidrag till den paulinska kronologin. Som i få andra brev möta vi här missionären Paulus. Allt detta och mycket annat gör ju 1. Kor. synnerligen lämpat att användas som introduktion till en teckning av Paulus och det urkristna församlinglivet. Som brevet genomgående är ganska lättfattligt skrivet är det utmärkt för pedagogiskt bruk.

Jag ville gärna understryka denna sista synpunkt, då vi nu åter ha tillgång till en för pedagogiskt bruk synnerligen väl lämpad kommentar till detta brev, nämligen den nya omarbetade och utvidgade upplagan av Holger Mosbechs *Kommentar till 1. Kor.* (1. uppl. utkom 1931). Mosbech är nämligen en utomordentlig pedagog och kan den svåra konsten att skriva en kommentar på ett sådant sätt, att den dels är förstäelig även utanför fackexegeaternas krets, dels är läsbar vid ett sammanhängande studium. Detta beror i hög grad på Mosbechs sätt att disponera materialet. Liksom vid 1. uppl. har han nämligen utgivit den »sproglige Fortolkning» separat och ger i kommentaren en ren tolkning av skriftens innehåll. (Samma metod har förf. använt i sina kommentarer till *Apostlagärningarna* och *Johannes Uppenbarelse*.) Härigenom blir framställningen koncentrerad till själva innehållet och kan utan svårighet läsas av den som saknar filologiska insikter eller intressen. I själva inledningen redovisar Mosbech den viktigaste litteraturen till brevet, men i själva kommentaren drar han inte in någon annan litteratur. Han har strukit hela notapparaten. Under framställningens gång hänvisar han visserligen till de olika tolkningsförsök, som gjorts, och diskuterar dessa, men han belägger aldrig de olika ståndpunkterna. Man kan visserligen understundom känna detta som en brist, men en van läsare är i regel orienterad i diskussionen, och man måste erkänna, att detta sätt att skriva en kommentar är till stor nytta för den grundläggande undervisningen. På ett redigt och klart sätt föres läsaren in i problematiken och får mot denna bakgrund en väl avvägd tolkning av de olika textavsnittens innehåll och innebörd. Framställningen präglas av sans och måtta, utan överdrifter åt något håll. En rad instruktiva illustrationer med förklarande text samt översättningar av utombibliska texter, som bidra till att belysa innehållet, ökar kommentarens pedagogiska värde. Över huvud taget skulle jag vilja fästa prästers och lärares uppmärksamhet på detta arbete.

I dessa rader, som endast vilja vara en presentation av Mosbechs kommentar, kan det naturligtvis inte bli fråga om någon detaljgranskning. Jag antecknar endast rörande den mycket diskuterade frågan om brevets komposition, att Mosbech ställer sig skeptisk till möjligheten att utsöndra vissa delar, som skulle utgöra fragment av andra Paulusbrev, vilka sedan genom ett redaktionellt arbete införlivats med det ursprungliga brevet. Av Korintierbrevens framgår ju, att Paulus skrivit minst fyra brev till menigheten i Korint. Fragment av de tvenne förlorade kan man på sin höjd söka i 2. Kor. 6: 14—7: 1 och kap. 10—13. 1. Kor. är däremot en enhet. I förbudet för kvinnan att tala i församlingen, 14: 34—35, ser Mosbech dock en senare interpolation. Avsnittet går endast med svårighet in i sammanhanget och versarna har en osäker plats i texttraditionen. Då avsnittet på grund av den aktuella frågan om kvinnans rätt till prästerligt ämbete kommit att bli mycket debatterat, kan det vara av intresse att se, vilken tolkning en exeget med Mosbechs måttfulla läggning ger åt stället. Han ger sig

inte in på någon principiell diskussion av utsagan, utan behandlar den rent historiskt. Mosbech hänvisar till den liknande bestämmelsen i 1. Tim. 2: 11 f. Då Timoteusbreven knappast kunna vara paulinska utan måste antas vara författade några årtionden efter apostelns död, blir det rimligt att anta att förbudet för kvinnan att uppträda vid gudstjänsten tillhör denna senare tid. Under kristendomens första period synas nämligen kvinnorna ha spelat en ganska framträdande roll i församlingslivet, medan man senare blivit betänksam på denna punkt. Ett nedslag av denna betänksamhet finna vi just i 1. Tim. 2: 11 f, där den begrundas med kvinnans ställning i skapelseordningen. En kristen, som känt till Timoteusstället har antecknat en liknande synpunkt i marginalen till sitt exemplar av 1. Kor. och så har ordet trängt in i själva texten.

I n:r 1 av denna årgång av Svensk Teologisk Kvartalskrift, (sid. 59—60), presenterades det i Schweiz utkommande kommentarverket *Commentaire du Nouveau Testament*. Jean Héring, professor i Strasbourg, har behandlat 1. Kor. Kommentarserien verkar händig; i mycket påminner den om Lietzmans bekanta kommentarverk. Överst på varje sida finnes översättning av texten och under denna själva kommentaren, uppdelad vers för vers. Själva tolkningen är klar och koncis utan att därför förlora i läsbarhet. Diskussionen med andra forskare sker i en rikhaltig notapparat, som för den intresserade vidare i litteraturen. Trots det ringa utrymmet kommer förf:s egna meningar klart till uttryck.

I motsats till Mosbech finner Héring det nuvarande 1. Kor. sammansatt av tvenne ursprungliga brev, av vilka vi finner det ena i avsnitten 1—8, 10: 23—11: 1, 16: 1—4, 10—14. Det andra brevet utgöres då av övriga avsnitt, nämligen: 9: 1—10: 22, 11: 2—15: 58, 16: 5—9, 15—25. Frågan om 1. Kor. 13, som synes bryta sammanhanget mellan kap. 12 och 14, har alltid berett forskarna vissa svårigheter. Medan Mosbech anser att Paulus här använt sig av en redan existerande menighetshymn, anser Héring kapitlet klart paulinskt, men framkastar tanken att det ursprungligen varit en isolerad biljett, som en redaktör, kanske redan Sostenes, infogat på denna plats.

Om vi betrakta Héring's behandling av 14: 34 f. finna vi, att han å sin sida ej tvekar att betrakta stället som äkta. Motsatsen till 11: 5 är endast skenbar, då det där är fråga om profetiskt tal. I 14: 34 f. hänvisar Paulus till den för såväl judar som greker självklara satsen, att kvinnan ej bör taga aktiv del i gudstjänsten. Men just härför tillhör stället det tidsbestämda stoff, som ej kan anses normerande för alla tider. »Nous sommes donc ici sur le terrain du relatif». Det är tillåtet att anta, att i vår tid, då kvinnan på ett självklart sätt tar del av det offentliga livet, »la restriction prévue par l'apôtre n'a plus la même raison d'être.»

ERIK BEIJER.

KRITISKA SYNPUNKTER PÅ NYGRENS ETIK

HANS NYSTEDT: *Plikt och kärlek. Studier i Anders Nygrens etik. 240 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm (tr. i Kristianstad) 1951. Pris kr. 12: —.*

Den aspekt på filosofisk och kristen etik och deras inbördes förhållande till varandra, som Anders Nygren gjort sig till talesman för, har givetvis tidigare diskuterats både i filosofiska och teologiska sammanhang och kritiska röster ha därvid inte saknats. Hans Nystedts arbete torde emellertid få betecknas som det första försöket till en mera inträngande granskning av den nygrenska etikens problemställningar. Och om det förhåller sig så, som författaren säger i sitt förord, att Nygren för närvarande otvivelaktigt är Sveriges mest läste teologiske etikern, vars tankar i decennier utövat inflytande på studenter och forskare, kan man endast med största tillfredsställelse notera, att hans åskådning blir grundligt debatterad, framför allt när det sker i den sakliga och lidelsefria ton, som präglar Nystedts kritiska studie. Såsom han själv påpekar, riktar han främst uppmärksamheten på vad han anser vara den nygrenska åskådningens svagheter och uppehåller sig inte vid dess förtjänster, men detta kan inte betraktas som ett fel, då avsikten inte är att ge en avvägd totalframställning utan att sätta fingret på de punkter, där enligt författarens mening en revision bör komma till stånd. Att sedan hela den nygrenska etiska åskådningen vacklar i sina grundvalar, om kritiken håller streck, måste stå klart för varje läsare, men detta skulle också vara en sak, som envar kunde hälsa med glädje, om den etiska forskningen därmed verkligen förts framåt på ett avgörande sätt.

Förutsättningen för att en kritik skall kunna bli fruktbringande och för att den skall kunna bli upptakten till en nyansats inom forskningen är emellertid, att man uppfattat den åskådning, som man kritiserar på ett någorlunda korrekt sätt. Annars händer det lätt, att värdet av den mer eller mindre skarpsinniga kritiken helt och hållet äventyras genom den förvirring, som ett felaktigt återgivande av tidigare forskares synpunkter måste åstadkomma. Tyvärr måste man konstatera, att Nystedt i detta avseende begått så fatala misstag, att man knappast gör sig skyldig till en överdrift, om man påstår, att det inte är Nygrens etiska åskådning, som han kritiserar, utan en tankegång, som han själv står som upphovsman till.

Var orsaken till detta förhållande är att söka, är icke så lätt att avgöra. Det ordas icke sällan om »den förföriska klarheten» i Nygrens framställning, ett uttryck för såväl beundran som reservation. Nystedt tycks i varje fall inte vilja skriva under orden om klarhet utan menar i stället, att Nygren stundom opererar med dunkla och tvetydiga begrepp och att han inte alltid för sig själv utrett innebörden i sina termer och teser. Det tycks dock inte vara denna för-

menta dunkelhet och bristande precision, som vållar feltolkningen, utan man har snarare intrycket, att författaren nalkas materialet med vissa förutsättningar, som för honom te sig självklara vid arbetet med etiska frågeställningar men som likafullt leda vilse vid tolkningen av Nygrens åskådning. Han konfronterar på flera punkter Nygrens system med tankegångar i nyare engelsk etik, vilket i och för sig kan vara både nyttigt och fruktbarande. Den psykologiska orientering, som icke sällan utmärker denna etik, *kan* emellertid vara en av de faktorer, som fört förf. in i tankebanor, som icke varit ägnade att underlätta en korrekt uppfattning av Nygrens åskådning.

Nygren är ju icke minst känd för att även i sitt teologiska arbete vilja tillämpa en strikt vetenskaplig metod. Detta gäller också hans framställning av kristendomens ethos. Han avvisar konsekvent den normativa etiken, som söker demonstrera, hur det kristna ethos *bör* vara beskaffat, och tar i stället sin utgångspunkt »i det kristna sedlighetsidealets givna faktum», vilket han analyserar för att kunna ge en så träffande karakteristik som möjligt av kristendomens egenart i etiskt avseende.

Med detta i minnet förstår man utan vidare, hur föga träffande den kritik är, som Nystedt riktar mot Nygrens framställning av det kristna kärlekssinnet lagets specifika kristlighet. Nystedt menar, att Nygrens påstående om den kristna gudsgemenskapen som den nödvändiga källan för spontan osjälvisk kärlek är någonting oerhört (s. 117). »Profanhumanismens kärleksideal kan alltså tydligen utdömas redan utan att man närmare tar reda på hur det är beskaffat» (s. 120). Man kan inte bygga ett vetenskapligt resonemang på en så fullständigt obevisbar sats som den att endast kristna eller sådana som mött kristna kunna älska även ovänner, och kristna och icke-kristna måste ju ändå som objekt för psykologisk undersökning anses vara principiellt likställda (s. 125).

Nygren har i själva verket aldrig avsett att verkställa någon psykologisk undersökning i stil med den i ovannämnda uttalande skisserade och han har heller aldrig avsett att som iakttagare av människors reaktioner lämna ett vetenskapligt bevis för »det spontana kärlekssinnet lagets specifika kristlighet». Han har i stället på vanligt vetenskapligt sätt velat ge en karakteristik av kristendomens ethos med kristna trosutsagor som material för sin undersökning. Då Nystedt vid behandlingen av denna fråga upprepade gånger hänvisar till Nygrens framställning i »Filosofisk och kristen etik», hade han bort observera, hur Nygren där t. ex. på en av de citerade sidorna (s. 266) vid sin beskrivning av den naturliga människans egocentriska inriktning inte mindre än sex gånger framhåller, att det är kristendomens och inte sin egen mening, som han återger. På samma sätt utreder Nygren positivt, vad som är utmärkande för »ett verkligt etiskt förhållande i kristen mening».

Nystedt kommer så småningom fram till att enligt Nygrens tolkning av Paulus och Luther den kristne icke själv är subjekt i den kristna kärlekens liv,

utan att det är Guds och Kristi kärlek, som är subjektet. När Nygren talar om kristen kärlek skulle han då inte mena, sluter Nystedt, »en psykologiskt beskrivbar storhet utan en transcendent verklighet som står utanför varje vetenskaplig iakttagelse, och hans satser om den kristna kärlekens specifikt kristna karaktär skulle inte bli vetenskapliga påståenden, som ingå i resultatet av den vetenskapliga teologiens behandling av det kristna ethos, utan rena trostankar» (s. 131). Detta är visserligen också ett mycket vilseledande påstående, men det innehåller dock ett korn av sanning. Nygren gör inte en psykologisk undersökning av olika människors förmåga att prestera en osjälvisk spontan kärlek, utan han återger och karakteriserar kristna trosutsagor om agape. Men Nygren framträder i detta sammanhang inte som kristen förkunnare för att lägga fram sina trostankar — det är den uppfattning, som Nystedt synes ha kommit fram till — utan han avser just med sin analys av agapes väsen en vetenskaplig teologisk behandling av det kristna ethos.

Den avgörande anmärkningen mot Nygrens framställning av filosofisk och kristen etik har förf. antytt genom titeln på sitt arbete »Plikt och kärlek». Han menar nämligen, att Nygrens utförande av tanken om pliktkategorien som den etiska erfarenhetens formala förutsättning ohjälpligt kommer i strid med hans bestämning av den spontana, omotiverade kärleken såsom centrum i kristendomens ethos. Nygrens formala etik innebär enligt författarens tolkning bl. a., att en handling skall bedömas positivt endast om den kan inordnas under den formala pliktkategorien, d. v. s. om den handlande anser den vara plikt och uteslutande av den anledningen utför den. Ur den formala etikens arbete få vi enligt Nystedts version fram ett ideal, samvetmänniskan, som alltid tveklöst följer sitt samvete och gör vad det bjuder, just emedan samvetet bjuder det och hon därför uppfattar det som sin plikt. Det kristna, spontana kärleksidealet däremot påbjuder ett sinnelag, som direkt utan bitankar tar tjänandet av andra människor som motiv för handlandet, vilket måste utesluta, att tjänandet sker i avsikt att lyda samvetet. Vi ha alltså här ett sinnelagsideal, som enligt Nystedts mening direkt strider mot den kritiska etiken (s. 133 f.).

Hur har förf. kommit fram till detta uppseendeväckande påstående? Genom en tolkning av Nygrens framställning av den formala pliktkategorien, som avlägsnar sig mycket långt från dennes intentioner. I »Etiska grundfrågor» har Nygren i anslutning till Kant hävdad, att endast en god vilja kan betecknas som något utan inskränkning gott, och vidare fastslagit, att den vilja är god, vars bestämningsgrund är plikten. Ordet »plikt» måste här »naturligtvis» vara en ren förkortning av uttrycket »önskan att uppfylla plikten», menar Nystedt. Men detta är nu icke så självklart. Nygren har i det sammanhang, vari de ovan av Nystedt citerade formlerna stå att läsa, angivit, vad som i kritiskt sammanhang skall förstås med att plikten är viljans bestämningsgrund. Det är liktydigt med att det goda göres för dess egen skull, förklarar Nygren (s. 107). Genom

en psykologiserande omtolkning av Nygrens pliktbegrepp kommer Nystedt fram till konklusionen, att Nygrens pliktkategori icke är etiskt formal utan att den tvärtemot Nygrens avsikt uppställer en norm, efter vilken den som vill förhålla sig etiskt måste rätta sig. Normen för allt etiskt handlande måste nämligen lyda: »Tror du att det är din plikt? Gör det då, och gör det av plikt-känsla» (s. 93). När Nygren talar om plikten såsom viljans bestämningsgrund betyder ordet plikt lika litet att »handla av plikt-känsla» som »önskan att göra sin plikt». Att handla av plikt är liktydigt med att göra det goda för dess egen skull, och det är svårt att inse, att pliktbegreppet här skulle äga mer än formal innebörd i det etiska sammanhanget. Ingenting är utsagt om vari plikten eller det goda består. Svaret på den frågan bestämmes av det etiska ideal, som en människa omfattar. Nystedt har också mycket riktigt noterat Nygrens uppfattning, att det ateoretiska omdömet, t. ex. det etiska, skiljer sig från det teoretiska därigenom att i det förstnämnda en mellaninstans skjuter sig in mellan det aprioriskt formala giltighetsmomentet och det empirisk-innehållsliga fakticitetsmomentet. I det etiska omdömet utgöres denna mellaninstans av »idealet».

Nystedts missuppfattning av Nygren ifråga om pliktkategorien torde inte minst ha sin grund däri, att han vid sin analys av det etiska problemet sorglöst växlar mellan att tala om den människa, som står i avgörelsens och handlingens situation, och den eller de personer, som bedöma denna människa ur etisk synpunkt, utan att markera att det är fråga om två väsentligen olika saker. För att påvisa att pliktkategorien icke endast är formal gör han t. ex. gällande, att man kan undersöka, var »önskan att göra sin plikt» föreligger, och att det för en sådan undersökning icke kräves någon etisk bedömning, då det är en deskriptiv, psykologisk uppgift. Så kan det t. o. m. sägas, att Nygren givit en »naturalistisk» definition av den etiska godheten och av plikttegenskapen. Omdömet »Gott är det som göres av plikt» svarar icke blott på frågan, vad vi utsäga därmed att vi beteckna något som gott (den formala frågan) utan också på frågan, vad det är som vi böra beteckna såsom gott (den innehållsliga frågan). »Vi behöva blott börja räkna upp alla de handlingar, som vi veta ha utförts av plikt-känsla, och hålla på därmed tills åhöraren tröttnar» (s. 94). Uppenbarligen är det här fråga om en persons bedömning av sitt förhållningssätt i efterhand eller om iakttagelser från någon person i omgivningen. Situationen är en helt annan för den person, som själv står i avgörelsens eller handlingens situation, som föga är hjälpt med psykologiska iakttagelser av denna art. Den påtalade växlingen mellan olika synpunkter vållar avsevärd oreda i Nystedts framställning. Han har emellertid inte kunnat undgå att lägga märke till att Nygren talar om ett och samma subjekt i handlingens situation, fastän denne enligt hans mening sedan grumlat sin tankegång genom att tala om plikt i olika betydelse utan att hålla dessa betydelse isär. Omsider kommer Nystedt också i ett av bokens tidigare avsnitt fram till konklusionen, »att Nygren trots allt

på sätt och vis har rätt, när han säger att man är tvungen att gå vidare utanför den kritiska etikens ram för att fylla den med innehåll» och att denne »trots allt resonerar ganska följdriktigt i sin filosofiska analys av relationen mellan form och innehåll» (s. 96, 98).

Detta medgivande tycks förf. emellertid ha glömt bort, när han i slutet av sin framställning konstaterar, att det kristna kärlekssinnet alltigenom svär mot den nygrenska plikt-kategorien. Har man en gång erkänt den formala karaktären hos Nygrens plikt-kategori, borde det sedan inte bli möjligt att framställa pliktetik och spontan kärleksetik såsom stridande mot varandra i Nygrens etiska åskådning.

VALTER LINDSTRÖM.

NYARE FORMER AV LITURGIHISTORISK FORSKNING

Den senare liturghistoriska forskningen har kunnat glädja sig åt tvenne nya former av undersökningar. Den ena av dem är strukturhistorisk och tar hänsyn till de enskilda momentens uppbyggnad inom liturgien. I sin uppsats *Zum Stil der lateinischen Orationen* (i *Jahrbuch der Liturgiewissenschaft* 1933) har H. Rheinfelder analyserat den romerska mässans böner ur denna synpunkt, varvid han kommit fram till olika typer beträffande form och karaktär.

Den andra formen är liturgisk motivforskning, där olika motivs förekomst inom liturgien göres till föremål för undersökning. Även här ha tidigare viktiga förarbeten gjorts. Tvenne nyare arbeten, som representera de nu berörda formerna av liturghistorisk forskning, skola här med några ord beröras.

Professor G. Manz (död 1943) utgav 1941 »*Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins 11. Jahrhundert*». Arbetet ingår i *Texte und Arbeiten*. Hrsg durch die Erzabtei Beuron. Professor Manz är tidigare väl känd av den liturghistoriske forskaren. Mest bekant är måhända hans »*Ein Galler Sakramentar-Fragment*», vilken utgör band 31 av den berömda serien *Liturgiegeschichte - liche Quellen und Forschungen*.

Manz' »*Ausdrucksformen*», som vittnar om en gigantisk flit, är närmast tänkt som ett liturgiskt uppslagsverk. Uppslagsorden, som utgöras av viktigare liturgiska uttryck, äro uppställda i bokstavsordning från »*abiectio carnis*» till »*viventium omnium mater*». Inalles 1105 uttryck innehåller den 546 sidor starka boken. Uppslagsorden äro valda med omsorg och kunna verkligen sägas ge en god föreställning om huru det liturgiska språket är uppbyggt.

På flera sätt har författaren kunnat göra betydande insatser. I en instruktiv inledning, där författaren presenterar sitt omfattande källmaterial, har han lämnat nya bidrag till de tre äldsta sakramentariernas (*Leonianum*, *Gelasianum* och *Gregorianum*) komposition. Han har sålunda genom en noggrann registre-

ring av liturgiska uttryck kunnat finna en mängd utomromerska beståndsdelar i dessa dokument. Ganska ingående har författaren behandlat sacramentarium Gregorianum och särskilt förhållandet mellan det egentliga sakramentariet och Hucusque. Nya givande aspekter på dessa dokument, som under decennierna penetrerats och diskuterats av liturghistoriens allra främsta forskare, äro numera sällsynta. Forskningen hälsar därför de nya bidragen med den största tillfredsställelse. Den kan göra det med desto större glädje som dessa sakramentariet varit av epokgörande betydelse för nästan all senare liturgi i latinsk språkdräkt.

Härmed har också klargjorts, vad som varit författarens viktigaste källmaterial. Förutom sakramentarierna, vilka han använder i alla deras olika versioner, har han även tagit hänsyn till de äldsta benediktionerna. Även den keltiska och gallianska bönetraditionen har fått lämna stoff till framställningen.

Författaren har fört sitt arbete fram till 1100-talet. Han har ansett bönetraditionen föreligga färdig vid denna tid, vilket givetvis också varit fallet i stort. Senare liturgiska källor ha ju i rikt mått öst ur just sakramentarierna. Måhända hade det dock varit lyckligt, om författaren gått ytterligare ett par århundraden framåt i tiden. 1100- och 1200-talen äro ytterst viktiga ur liturgisk synpunkt. Sakramentarierna upphöra nu som självständiga böcker. Missalia och breviaria plena komma nu som färdiga produkter. De första ritualerna framkomma inom klostren. Det skulle ha varit värdefullt med en registrering av de liturgiska uttrycken i dessa handböcker. I dessa ingick nämligen även sådant, som icke var hämtat ur sakramentarierna.

Uppslagsverket är av betydelse även för svensk liturghistorisk forskning. Sakramentarierna få ju betraktas som liturgiskt allmångods. G. Lindberg har visat, att stora partier i den svenska mässtraditionen ytterst går tillbaka på de gelasianska och gregorianska sakramentarierna.¹ Ätskilliga böner komma i ny belysning genom författarens arbete. Många egenartade läsarter i svenska handskrifter kunna nu sättas in i ett kontinentalt sammanhang, som ofta ger nyckeln till de berörda läsarternas uppkomst och mening. Några exempel må här anföras på uppslagsverkets användbarhet även för svenska förhållanden.

I flera av de svenska sjukbesöksformulären från medeltiden förekommer bönen »Deus, qui famulo tuo Ezechie ter quinos annos ad vitam donasti, ita et hunc famulum tuum N. a lecto egritudinis tua potentia erigat ad salutem». Med hänsyn till sammanställningen »Deus, qui . . . donasti» måste läsningen »erigat» betraktas som mycket dålig. Då denna läsart är ganska vanlig, har emellertid ingen utgivare varit benägen att korrigerera texten och ersätta erigat med erigas. Manz har lyckats ge förklaring till denna läsart, vilken uppstått genom en godtycklig förkortning av en i Ordo romanus X förekommande version av bönen.² Företeelsen ger för övrigt en mycket intressant inblick i huru liturgiska

¹ G. Lindberg, Die schwedischen Missalien des Mittelalters. 1. Upps. 1923.

² Se s. 19; 183.

texter fortplantades under medeltiden — en inblick, som endast kan vinnas genom en mycket ingående penetrering av liturgiska texter.

En mängd andra i svensk medeltida tradition förekommande liturgiska uttryck klargöres i fråga om ursprung och förekomst genom det nu behandlade arbetet. Vanliga sådana uttryck äro blande *leniterque suscipere, caligo tenebrarum, caminus ignis, contagio crimum och cruciatus tartarei*. Som helhet betraktat utgör Manz' arbete ett mycket värdefullt bidrag till kännedomen om det liturgiska språkets struktur och kommer säkerligen att vara den liturgi-historiske forskaren till stor hjälp.

Det andra arbetet, som här skall anmälas, har till författare franciskanern Mauritius Steinheimer och bär titeln »Die ΔΟΞΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ in der römischen Liturgie». Det ingår i serien Münchener theologische Studien och utkom på Karl Zink Verlag, München 1951. Som redan ovan antytts är detta arbete ett exempel på liturgisk motivforskning. I detta fall är det fråga om δόξα τοῦ Θεοῦ. I det följande använda vi liksom författaren förkortningen DT.

Författaren inleder sitt arbete med en kortare utredning av begreppet DT:s förekomst i bibeln. Särskilt uppehåller han sig vid de uttryck, varmed de latinska biblarna återge det grekiska DT. Han finner dessa vara gloria, claritas och maiestas. Även kyrkofäderna, ur vars skrifter flera av officiets lektier äro hämtade, använda samma uttryck.

Huvudparten av arbetet ägnar författaren sedan åt dessa uttrycks förekomst i den romerska liturgien. Tyvärr har författaren alltför strängt och godtyckligt begränsat sitt källmaterial. Detta utgöres först och främst av de tre ovan nämnda sakramentarierna. Därutöver har författaren huvudsakligen använt den romerska kyrkans nu gällande handböcker, såsom missale, breviarium, rituale och pontificale. Visserligen utgöra sakramentarierna en god grundval för all senare liturgi men avståndet i tid till de nuvarande handböckerna är ändå för stort. Ytterligare material från hög- och senmedeltiden hade bort undersökas. Arbetet förlorar i sin nuvarande form mycket av sin historiska aspekt och blir mest en systematisk genomgång av den romerska kyrkans liturgi i dag.

Vid sin genomgång av liturgiska texter finner författaren att claritas liksom clarescere, clarificare och praeclarus äro rikligt företrädda. Liksom i bibeln äro dessa uttryck inom liturgien bärare av ljusmotivet. Mera differentierat finner han uttrycket gloria vara. Här fäster man sig särskilt vid de olika doxologierna. Sedan författaren behandlat maiestas, tar han upp ytterligare ett antal doxomotiv, vilka icke återgetts med något av dessa tre uttryck. Sådana ord äro exempelvis magnificentia och splendor.

I slutet av sitt arbete ger författaren en systematisk-teologisk framställning av de olika uttrycken, »Eine Theologie der DT», som han kallar det. Han påvisar där, huru de skilda språkliga uttrycken äro bärare av vissa bestämda väsensenskaper hos Gud. Det liturgiska språket använder sålunda claritas och

därav avledda, ord för att beteckna den yttre glansen och härligheten hos Gud. I motsats härtill betecknar gloria »innere Werthhaftigkeit und geistige Fülle». Det tredje uttrycket, maiestas, betecknar slutligen gudomen i all sin härlighet. Liturgien kan också tala om en potentia, potestas, auctoritas maiestatis och om ett imperium maiestatis. »Maiestas ist die gloria Dei in seinem Königthum», såsom författaren uttrycker saken på s. 97.

Den starka ställning, som DT intar i den romerska liturgien, skyddar gudsbegreppet mot förnedring. Gud som maiestas hindrar alla antropomorfa drag att smyga sig in. DT bevarar också gudsbegreppet för rationalisering. I liturgien framträder Gud som en levande gestalt.

Med all sin begränsning i fråga om källmaterial utgör Steinheimers bok dock ett värdefullt bidrag till kännedomen om den romerska kyrkans liturgi. Genom att sammanbinda ett bibliskt tankekomplex med liturgien har författaren kunnat få fram nya, givande synpunkter på sitt material, vilka kunna verka inspirerande på kommande liturgihistorisk forskning. Även konfrontationen av liturgien med kyrkoläran är av stort värde. I författarens fall har full överensstämmelse mellan dessa kunnat påvisas. Ett studium av liturgiens historia visar emellertid, att liturgien stundom gått sina egna vägar och icke rättat sig efter den officiella kyrkolärens krav. Liturgien har ofta haft en tendens att konservera gamla åskådningar. Författarens försök att anlägga en systematisk-teologisk aspekt på sitt material skulle säkerligen i fördjupad form medföra många värdefulla uppslag.

HILDING JOHANSSON.

NYARE BIDRAG TILL LUTHERFORSKNINGEN

HEINRICH BOEHMER: *Der junge Luther. Durchgesehen und mit einem Nachwort herausgegeben von Heinrich Bornkamm. Vierte Auflage. 385 sid. F. H. Koehler Verlag, Stuttgart 1951.*

GORDON RUPP: *Luther's Progress to the Diet of Worms 1521. 109 sid. S. C. M. Press Ltd., London 1951. Pris 9 s.*

R. WEIJENBORG: *La charité dans la première théologie de Luther (1509—1515). Revue d'histoire ecclésiastique 1950, t. XLV, sid. 617—669, Louvain 1950.*

HENRY STROHL: *La pensée de la réforme. Manuels et précis de théologie XXXII. 264 sid. Delachaux et Niestlé S. A., Neuchâtel 1951. Pris schw. fr. 7: 50.*

Bland de bidrag till lutherforskningen, som behandlas i det följande, må först omnämnas den nya upplagan av Heinrich Boehmers *Der junge Luther*. Detta arbete, den främsta bland nyare lutherbiografier, präglad både av grundlig lär-

dom och en sällsynt livfullhet och friskhet, utkom första gången 1925. I en nybearbetning med utnyttjande av nyare forskningsresultat utgavs det av Heinrich Bornkamm 1939 och föreliggande upplaga är ett fotomekaniskt nytryck av denna bearbetning. Den av Bornkamm utförda revisionen avser endast smärre förändringar, föranledda av nytillkomna undersökningsresultat. I det stora hela har Boehmers framställning trots den fortskridande lutherforskningen kunnat bibehållas i oförändrat skick. Bornkamm framhåller i en efterskrift, att detta arbete tillkom i ett lyckligt ögonblick, när en lång period av nya fynd till belysande av Luthers utveckling var avslutad. Vad som efter Boehmers tid kommit fram såsom resultatet av fördjupande studier rörande den unge Luther gäller framförallt den inre, teologiska utvecklingsgången och innebörden i de grundbegrepp, som han använt sig av. I efterskriften ger Bornkamm en översikt över några sådana nyare forskningsresultat. Framför allt betonar han därvid betydelsen av den först 1929 offentliggjorda Hebr.-föreläsningen 1517—18 såsom källa för de begynnande reformatoriska tankarna. Överhuvud har man mer och mer upptäckt föreläsningarna såsom bakgrund till de mera folkliga och sammanfattande reformatoriska skrifterna. Så hör t. ex. skriften *Om goda gärningar nära samman med Hebr.-föreläsningen och Om en kristen människas frihet med Operationes in Psalmos*. Bornkamm beskriver dessa tidiga skriftutläggningar som en damm, varur tankeströmmarna sedan flöda fram, när slussportarna öppnas under de följande åren.

Den nutida komplettering av Boehmers arbete, som Bornkamm antyder, skulle sålunda närmast gälla framställningen av de teologiska tankarna och deras total-sammanhang. Men i den fylliga och livfulla skildringen av de historiska händelseförloppen och av Luthers personlighet har Boehmers arbete ett förblivande värde.

I ett intressant bihang ger Bornkamm en översikt över de kända lutherorterna och deras minnen med angivande av vad som kan anses vara äkta och vad som tillkommit senare. Bohmer hade yttrat tvivel rörande de flesta av dessa lutherminnen och ej heller efter de nyare undersökningar som företagits är det mycket, som kan betecknas som ursprungligt.

Gordon Rapps arbete avser närmast att för engelsk läsekrets ge en noggrann och åskådlig bild av Luthers utveckling fram till 1521. Det omfattar alltså samma tidsavsnitt som Boehmers framställning men har givetvis ej samma anspråk på grundlighet och primär undersökning av det historiska förloppet. Men för att vara en översiktlig framställning är den mycket väldokumenterad och bygger på ett rikt material ur Luthers skrifter samtidigt som den ger en inblick i forskningsresultaten. När det gäller helhetsuppfattningen av Luther, kommer också den skandinaviska lutherforskningen till tals. Innebär den lutherska refor-

mationen en »kopernikansk omvälvning» i förhållande till det medeltida tänkandet utifrån en enhetlig åskådning, eller är Luthers teologi, som romersk-katolska forskare velat göra gällande, endast en tumultuarisk ström av tankar? Förf. ansluter sig till den förra uppfattningen men anser, att man ännu ej kommit fram till en klar bild av Luthers förhållande till den senmedeltida skolastiken. Han förkastade dess filosofiska begreppsapparat och återvände till Skriften och fäderna, varvid han kom att utbilda nya tankeformer och en ny terminologi. Förf. menar ej, att motsättningen mellan den romerska katolicismen och Luther skulle vara uttömd med detta och sålunda i grunden blott vara ett missförstånd av varandras språk. Men han påpekar, att olikheten i själva de tankemässiga förutsättningarna utgjort ett viktigt element i motsättningen mellan katoliker och protestanter.

I frågan om Luthers förhållande till senskolastiken — en fråga, som också i Rupps arbete intager en framskjuten plats — föreligger en undersökning från romerskt-katolskt håll i R. Weijenborgs artikel i *Revue d'histoire ecclésiastique* 1950 om kärleksbegreppet i Luthers tidigaste skrifter. Förf. bygger här på ett strängt begränsat material, som grundligt analyseras. Först behandlas den occamistiska uppfattningen, representerad av Gabriel Biel, och sedan i tur och ordning Luthers Sentenskommentar 1509—1511, två predikningar från 1512—1513 samt Psalmkommentaren 1513—1515.

Biel räknar med en trefaldig kärlek hos den rättfärdiggjorda människan, den rationella kärleken, kärleken som ingjuten dygd samt den oskapade kärleken. Den förstnämnda innebär viljans instämmande i ett av intellektet känt värdeobjekt, den andra formen av kärlek är en övernaturlig habitus, given genom nådens medverkan. Den oskapade kärleken innebär varken en viljeakt eller en beskaffenhet hos människan utan är den Guds barmhärtighet, som accepterar människan och för Kristi skull ger henne rätt till himmelrikets arv. Denna kärlek sätter alltså människan i en ny relation till Gud. Det är utmärkande för Biel, att han anser den oskapade kärleken i sista hand vara avgörande för frälsningen, medan den habituella förändringen av människan icke i sig kan vara tillräcklig grund för hennes rättfärdiggörelse. Det beror på Guds acceptation, om människan skall vinna salighet. — När Luther i sin kommentar till Lombardus' *Libri sententiarum* har en tendens att jämställa kärlekens dygd med den helige Ande eller den oskapade kärleken, så ligger häri ett inflytande från nominalistiska tankegångar. Förf. bedömer också hans ståndpunkt i denna tidiga skrift såsom i huvudsak nominalistisk och ännu utifrån romersk-katolsk synpunkt ortodox. Däremot framträda för författarens analys i Psalmkommentaren 1513—1515 de direkt protestantiska tankarna. Det ligger också i öppen dag — och det har man även tidigare påpekat inom forskningen —, att det finns förbindelselinjer mellan vissa nominalistiska tankar och Luthers rätt-

färdiggörelselära. Nominalisterna betona den oskapade kärleken och Guds fria acceptation såsom det i sista hand avgörande för frälsningen. Luther betonar, att kärleken är den helige Ande; rättfärdiggörelsen sker icke på grundval av en övernaturlig utrustning av människans natur utan genom Kristus, som själv i tron är den troendes »rättfärdighet, visdom och helgelse».

Men i den avgörande punkten visar sig den stora klyftan mellan Luther och nominalismen, något som också förklarar hans skarpa avvisande av denna åskådning i sin reformatoriska teologi. Medan Luther håller den naturliga människan för att vara alltigenom syndare och oförmögen att förbereda sig för nåden, så tillskriver Biel den rationella kärleken, viljans förmåga att rätta sig efter vad intellektet anser vara gott, en stor betydelse för frälsningen. Visserligen beror denna i sista hand av Guds acceptation, men enligt den ordning, som normaliter gäller, kommer den människa, som av sina naturliga krafter älskar Gud, också att bliva utrustad med den övernaturliga dygden och vinna frälsningen, om hon ej hindrar Guds verk. I själva frågan om nåden och förtjänsterna finnes sålunda en avgörande motsats mellan Luther och nominalismen. Nu menar förf. sig emellertid ha funnit ett element hos Biel, som kunde tänkas som bakgrund även till Luthers uppfattning på denna punkt och som föga uppmärksammats i forskningen över Biels teologi. Människan förmår av sig själv prestera kärleken till Gud. Men hon gör detta av egoistiska motiv, och först när nåden kommer till, upphöjande denna kärlek till ett högre plan, kan den räknas för en verklig förtjänst. Nu kan det enligt Biel tänkas som ett undantagsfall, att någon verkligen har intentionen att älska Gud men förblir utanför nåden och kvarstår i en förvänd inställning, där en inre förljugenhet, liksom hos fariséén, fördärvar alla hans handlingar. Det är detta undantagsfall, som Luther enligt förf. skulle ha utsträckt till att gälla alla människor, som ej äga den verkliga gudskärleken.

Såsom förklaring till Luthers rättfärdiggörelselära måste denna hypotes räknas som ganska förfelad och överflödig. Av det förhållandet, att Luther anknyter till nominalistiska tankegångar och i vissa avseenden lärt av nominalismen, följer icke att han i allt skulle vara beroende av denna riktning. Mot bakgrunden av den överväldigande bevisning som finnes för andra och från nominalismen starkt avvikande källor till Luthers rättfärdiggörelselära ter det sig långsökt och omotiverat att söka förklara denna lära som ett missförstånd av vissa hittills undanskymda tankeelement hos Gabriel Biel.

Undersökningen har emellertid sitt värde genom den sakkunniga framställningen av Biels kärlekslära samt genom försöket till en exakt analys av de berörda lutherskrifterna i en viktig och grundläggande fråga.

En sammanställning av Luthers och de övriga reformatorernas teologi möter i Henry Strohls ovannämnda arbete, som har till syfte att skissera reformationens religiösa åskådning såsom en helhet. Förf. ger icke några formulerade

satser för en gemensam protestantisk teologi, utan söker blott tränga fram till de olika auktorernas — Luthers, Zwinglis, Bucers, Calvins — uppfattning i de olika huvudfrågor, som beröras, och ställa dem sida vid sida. Men han anser sig kunna fastställa en mycket långt gående konsensus i de avgörande frågorna och menar, att de motsättningar, som uppstått och alltjämt fortbestå, äro större än hos de ursprungliga reformatörerna och att de förstörats genom misstolkningar och ett överdrivet fasthållande vid en gång givna formuleringar.

Boken ger en kortfattad och i regel väldokumenterad framställning av huvudfrågorna i reformationens teologi med tyngdpunkten på Bucers och Calvins åskådning. Endast på några punkter skall denna framställning här beröras.

Erfarenheten av den levande Gudens ingripande såsom grund för budskapet och för den reformatoriska insatsen beskrives som ett gemensamt drag hos reformatörerna. Efter en genomgång av trosbegreppet och skriftprincipen kommer förf. in på rättfärdiggörelseläran. Därvid menar han, att både Luther och Calvin sammanhållit rättfärdiggörelse och pånyttfödelse till ett, men att Melanchthon med sitt betonande av den imputativa rättfärdiggörelsen och särskiljande av helgelsen som en påföljande akt i troslivet här står längre från den gemensamma reformatoriska tankegången än Bucer och Calvin. Framställningen blir på denna punkt delvis oklar och förmodligen också något missvisande genom att förf. ej skiljer mellan pånyttfödelsen såsom den ena sidan av rättfärdiggörelsen och helgelsen såsom det konkreta nya livet. — Predestinationsläran, som brukar anses som en av kardinalpunkterna i den luthersk-reformerta kontroversen blir för förf. knappast någon stötsten. Han hänvisar till Luthers *De servo arbitrio* och till Calvins lära om den dubbla predestinationen och menar, att det är samma grundtanke, att frälsningen helt och hållet är nådens verk, som i båda fallen kommer till uttryck. En egentlig läromotsättning finner förf. endast i nattvardsuppfattningen, där han menar, att det berodde på en »skrupulös exegetik» och ett doktrinärt beroende av en gång fastslagna, skolastiska formuleringar, att Luther ej blott bekämpade Zwinglis ståndpunkt utan även stod oförstående inför Bucers och Oekolampadius' medlingsförsök. Författarens avsikt är att finna den gemensamma religiösa tanken hos reformatörerna, men han förbiser, att det kan finnas djupare religiösa motiv även bakom de skolastiska formuleringar, som man använder sig av i nattvardsstriderna. För de stridande parterna själva voro dessa motsättningar tydligen icke skenbara.

Mycket har ändrats i den protestantiska världen sedan reformationens dagar, ehuru de traditionella samfundsuppdelningarna alltjämt bestå. Och man frågar onekligen på många håll, om dessa motsättningar verkligen svara mot den tro och åskådning, som är bärande inom de nuvarande samfunden. I denna diskussion är författarens arbete ett inlägg av betydande intresse. Men bedömer man hans framställning mera som en dogmhistorisk översikt, kan man fråga sig, huruvida idén om en gemensam protestantisk trosuppfattning med fördel kan

användas som utgångspunkt för en framställning av reformationens budskap. Förf. har sökt skildra de olika reformatörernas åskådning på sådant sätt, att den vittgående gemensamma grundvalen skall komma till uttryck. Det är en i idéhistorien ganska ovanlig metod, eftersom man vanligen söker ange det egenartade i en åskådning genom att avgränsa den från andra. Metoden måste också bli ensidig och missvisande, om den ej kompletteras med en sådan analys. Det är något som går förlorat, när man söker gå förbi de faktiska motsättningarna eller förklara dem som skenbara. Och kanske skulle man kunna säga, att det på de avgörande punkterna blir framställningen av den lutherska åskådningen, som blir mest lidande på ett sådant förfaringssätt.

BENGT HÄGGLUND.

GERHARD VON RAD: *Der Heilige Krieg im alten Israel (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von W. Eichrodt und O. Cullmann)*, 84 sid. Zürich 1951.

Inom gammaltestamentlig forskning har man numera blicken öppen för den roll, som bestämda »institutioner» spela i Israels historia. Likväl har man hittills icke i tillbörlig grad beaktat och avgränsat det som kan kallas det heliga krigets institution. Denna brist har prof. von Rad velat avhjälpa genom föreliggande undersökning. Först uppställer förf. det aktionsschema, som åtminstone idealt utmärker det heliga kriget. De viktigaste dragen äro följande. Genom stötande i basun bådast folket till heligt krig. Offer förrättas, och krigsmännen ingå i ett tabu-tillstånd. Efter orakelsvar förkunnar ledaren: Herren har givit fienderna i edra händer. Jahve ingriper sedan själv i striden, och skräck och förvirring drabba motståndarna. Efter slutad kamp givas fienderna och bytet till spillo åt Herren. Till sist hemförlovas hären med ropet: Tillbaka till dina hyddor, Israel!

Av Domarebokens berättelser framgår, att Israel fört det heliga kriget. Det har huvudsakligen haft karaktär av defensivkrig. Alla Israels stammar ha varit förpliktigade att delta, när en av Herrens ande gripen ledare uppmanat till strid, även om i realiteten endast få hörsammat kallelsen. Saul och David förde heliga krig. Likväl åstadkom kungadömet en ändring i institutionen som sådan. Förut hade hären helt rekryterats av fria bönder. Nu framtvingar de ändrade förhållandena tillika en yrkeshär. von Rad uttalar en, i sig diskutabel, förmodan, att David anordnat den ödesdigra folkräkningen, 2 Sam. 24, för att erhålla en manskapsrulla. Detta skulle ha inneburit ett klandervärt ingrepp i det heliga kriget, vilket byggde på improvisation och såsom en väsentlig faktor hade den av Jahves ande åstadkomna villigheten. Under den »upplysningstid», som följde med Salomo, bevarades visserligen det heliga krigets traditioner, men i kamp-

skildringar finner man, att tendensen går emot ett allt starkare poängterande av »lärosynpunkter» på den sakrala idéns bekostnad. När Ahab i 1 Kon. 20 av en anonym profet uppmanas till heligt krig, är ledaren heller icke en karismatiker och hären består av legotrupper!

Bland skriftprofeterna är Jesaja den som visar störst kunskap om och intresse för det heliga kriget. Det är emellertid tydligt, att det hos honom icke gäller hänsynstagande till en bestående institution. Jesaja endast återupplivar vissa moment i det heliga krigets idé, vilka han anser höra samman med en rätt tro på Jahve, men som förgätits av hans förvärldsligade samtida.

Deuteronomium är den rikaste källan för det heliga krigets ideologi. Ett tämligen fast schema återkommer även i den deuteronomiska bearbetningen av de historiska böckerna. Men den sakral-kultiska uppfattningen har varit deuteronomisten ganska främmande.

Under mackabéertiden fördes än en gång det heliga kriget. Likväl äro skildringarna av kampen i Mackabéerböckerna påtagligt profana och tjäna mera till judarnas förhärlikande än till Jahves.

von Rads arbete utmärker sig för klarhet och skarpsinne. Dock har anm. det intrycket, att förf. icke gör rättvisa åt det dominerande inflytande, som efter allt att döma Exodus-händelserna haft på allt religiöst och nationellt liv i Israel och i detta fall speciellt på uppfattningen om folkets kamp mot sina fiender. Låt vara att skildringen av uttåget ur Egypten kan ha fått en jämförelsevis sen utformning, så höra de fakta som ligga bakom till folkets heligaste historia, och vissa moment i Exodus-skildringen ha helt visst ständigt på nytt framställts och upplevts i kulten. De reminiscenser av en förmodad det heliga krigets ideologi, som möter hos åtskilliga skriftprofeter, kunna troligen snarare förklaras som allusioner till Guds stora gärning vid uttåget ur Egypten. Sådan Jahve visade sig då, sådan är han i det aktuella nu, ville profeterna säga.

L. G. RIGNELL.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

FÖRBEREDELSEKONFERENS FÖR HANNOVER I HOLLAND

På Hoekelum i Holland, ett slott, som gör tjänst ungefär som en svensk stiftsgård, men av förnämligare art än dessa brukar vara, hölls i juli i år en konferens, där samma frågor, som senare behandlades vid Hannoverkonferensen, på förberedande sätt dryftades. Initiativtagare och ledare av konferensen var professor W. J. Kooiman i Amsterdam, och ett stort antal lutherska präster i Holland deltog i den. Den fick emellertid samtidigt sin särskilda karaktär genom att ha anordnats såsom ett samtal mellan lutheraner och reformerta i Holland. Dessa senare fingo så tillfälle att taga ställning till vissa frågor, som skulle behandlas vid lutherska världskonferensen i Hannover. Från reformert sida hade tillstädeskommit t. ex. professor van Niftrik från Amsterdam, professor van Ruler från Utrecht och pastor Lekkerkerker, likaledes från Utrecht. Professor van Ruler brukar beteckna sig själv som ultrakalvinist; hans intressanta skrifter om teokratiens innebörd äro alltför litet kända hos oss. I fråga om förhållandet mellan kyrka och stat synes han radikalt avvisa varje nykalvinsk eller sekterisk syn på kyrkan och konsekvent tillämpa den förening mellan stat och kyrka, som sammanhänger med hans teokratiska syn.

Till denna konferens hade kallats tre lutherska teologer, som ej voro från Holland, nämligen professor Künneth från Erlangen, professor Bergendoff från Rock Island, U. S. A., samt undertecknad; professor Künneth höll föredrag om rättfärdiggörelsen, professor Bergendoff om sakramenten och undertecknad om lag och evangelium.

Konferensen både blottade olikheterna i uppfattning mellan lutheraner och reformerta och visade på möjligheten av en långt större förståelse och enighet dem emellan än man i förväg trott vara möjlig. Professor van Niftrik betecknade sig själv såsom en den lutherska teologien närstående reformert. Mest intresseväckande var dock professor van Rulers uppträdande. Han visade en förmåga att gå bakom olikheterna och finna djupare enande synpunkter, som var helt oväntad och som snarast syntes förbrylla holländska lutherska präster, vilka i honom väl mest blott sett ultrakalvinisten, med vilken samförstånd brukade anses omöjligt. Som ofta visade det sig, att trohet mot den egna konfessionen, ett djupt inträngande i dess innebörd och ett klart fixerande av det säregna i den är en långt bättre väg till förståelse än alla ytliga kompromisser. Just »ultra-

kalvinisten» visade sig kunna lämna särskilt värdefulla bidrag till diskussionen, och med honom syntes det vara möjligt att tränga ner till förståelse för de motiv, som ligga bakom de formulerade trossatserna. Då diskussionen kom att beröra lagens innebörd och mening, blev samtalet med kalvinisterna synnerligen givande.

RAGNAR BRING.

LUTHERKONFERENSEN I HANNOVER

Bland sommarens många ekumeniska konferenser intar Lutherska Världsförbundets konferens i Hannover den 25 juli—3 augusti ett betydelsefullt rum. Ehuru begränsad till den lutherska kyrkofamiljen inom den ena, allmänneliga kyrkan, kan denna konferens med rätta betecknas såsom ekumenisk, dels på grund av dess omfattning — till Hannover hade kommit representanter från praktiskt taget alla lutherska kyrkor runt jordens krets, alltså från »ekumene» i detta ords bokstavliga betydelse — dels ock på grund av konferensens andliga inriktning; det var icke någon trång konfessionalism, utan en »öppen lutherdom», som kom till ordet i Hannover.

Det är viktigt och värdefullt att det finns ekumeniska konferenser av båda typerna, sådana, där kyrkor av skilda konfessioner få mötas med varandra, och andra där kyrkor som stå på samma bekännelsegrundval få mötas. I det senare fallet kan man starta från en mera framskjuten position och kan därför ock nå vida längre. Ej heller behöver det råda någon konkurrens mellan dessa båda. Den nutida ekumeniken räknar med troheten mot den egna bekännelsen såsom något legitimt och såsom något som också kan tillföra den ekumeniska samvaron väsentliga värden, naturligtvis under förutsättning att troheten mot evangelium är det allt överordnade. Om någon alltjämt skulle hysa den gamla misstanken, att de lutherska kyrkornas samarbete i Lutherska Världsförbundet skulle innebära en fara för det ekumeniska, så blev denna misstanke slutgiltigt vederlagd genom konferensen i Hannover. »The Hanover Conference proved that it is possible to emphasise the specific confessional heritage without neglecting the wider ecumenical responsibility . . . It is essential that in the present stage of the ecumenical movement the question of the relative emphasis to be placed on the confessional and on the ecumenical should remain an open question which every Church, every individual churchman has to face again and again. In keeping this question open »Hanover» has rendered a service to the ecumenical cause.» (The Ecumenical Review 1952, s. 99 f.).

Alltifrån begynnelsen har Lutherska Världsförbundet ställt sig två uppgifter: 1) att i religiöst och teologiskt avseende föra de olika lutherska kyrkorna samman med varandra och hjälpa dem att gemensamt besinna sig på reformationens

gåva och så tränga djupare in i evangeliet, vilket ju var reformationens huvudsak; 2) att förmedla de bättre ställda kyrkornas hjälp till de svagare och nödställda.

Helt naturligt har den senare uppgiften, hjälpuppgiften, under de gångna niodåren trängt sig i förgrunden. Otroligt mycket har här fått ske under några få år. Den gamla dogmen att de lutherska kyrkorna på grund av sin inriktning på det centralt kristna skulle vara mera passiva och kvietistiska är definitivt vederlagd. De av World Council of Churches till Amsterdamkonferensen 1948 utarbetade statistiska uppgifterna om hjälpverksamheten visa, att lutherdomen ensam lämnat ett bidrag till återuppbyggnadsarbetet som långt överstiger vad alla andra protestantiska kyrkor tillsammans presterat.

Emellertid har den andra sidan, den teologiska, aldrig saknats, och genom förberedelserna för Hannovermötet kom denna alltmer i förgrunden. Dess generaltema hade formulerats så: »Det levande Ordet i en ansvarig kyrka». Ännu bättre kommer kanske grundtanken fram i den tyska formuleringen: »Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche». »Das Wort» och »die Verantwortung» höra oskiljaktigt samman. Das Wort är kyrkans rikedom, men också det som pålägger henne ansvar.

Däriigenom att konferensens arbete tog sin utgångspunkt i »det levande Ordet», kom det från början att få en viss johanneisk prägel. Johannesprologens »I begynnelsen var Ordet . . . I det var Livet» blev startpunkten. Det var med andra ord *inkarnationen*, som fick tjäna som utgångspunkt. Måhända kan detta förefalla överraskande vid en luthersk konferens. Hade det icke legat närmare att ta sin utgångspunkt i »rättfärdiggörelsen genom tron»? Det var emellertid med full avsikt som den andra utgångspunkten valts. Rättfärdiggörelsen genom tron innesluter i sig *hela* evangeliet. Men om man börjar med detta och utslutande håller sig till detta, uppkommer lätt den missuppfattningen, att man valt ut en *del* av evangelium, »eine Sonderlehre», som speciellt intresserar lutherdomen, under det att denna skjuter andra väsentliga delar av evangeliet åt sidan. För att förebygga varje sådant missförstånd kan det vara av betydelse, att man också understundom väljer en annan utgångspunkt. I det nya perspektiv, som uppkommer, då man utgår från inkarnationen, ser man vilken rikedom den evangeliska tron äger. Och det ger osökt tillfälle att betona sådana sidor, som kanske eljest komma i skymundan. Endast när inkarnationen, korset och uppståndelsen tas på fullt allvar, kan rättfärdiggörelsen genom tron behålla sin evangeliska innebörd. Så fick Hannoverkonferensen sin aktuella betydelse såsom ett klart avvisande av varje »Entmythologisierung» av den kristna tron och ett förnyat hävdande av det lutherska *Est* gentemot varje spiritualiserande *Significat*.

Lutherdomen är *Ordets* kyrka, men det är här fråga om det *levande* Ordet, Kristus själv, och det ord som vittnar om honom och »driver Kristus». Det var därför man i Hannover hade att tala om »Det levande Ordet och kyrkans ansvar».

Sin största betydelse hade konferensen helt visst däri, att den föranledde alla de olika lutherska kyrkorna jorden runt till gemensamt tänkande över dessa centrala frågor. Redan genom de omfattande förberedelserna framtvingades ett sådant »samtänkande». I främsta rummet gäller detta det teologiska dokument, som i god tid förut utarbetats av teologikommissionens ordförande, professor Prenter, Aarhus, och därefter granskats och omarbetats av teologikommissionen vid ett par sammanträden. Detta aktstycke hade så utsänts till samtliga medlemskyrkor i Lutherska Världsförbundet, vilka hade att insända sina erinringar och förslag. Därmed hade redan på förhand intim kontakt skapats, och »samtänkandet» var i full gång.

Det skulle föra för långt att här redogöra för de övriga sektionernas arbete i Hannover, berörande missionen, »stewardship», ungdomsfrågor, kvinnofrågor, o. s. v. Vi måste här inskränka oss till blott den teologiska sektionen. Här kunde man göra en ganska intressant iakttagelse. Det är ju en vanlig föreställning, att teologien sysslar med grå teorier, och att det verkligt intressanta och givande börjar, när man kommer in på de praktiska frågorna. Man kunde därför vänta, att den stora mängden skulle strömma till de mera praktiskt orienterade sektionerna. Motsatsen blev fallet. Den stora mängden av deltagare strömmade till teologisektionen. Det sålunda dokumenterade teologiska intresset blev emellertid icke enbart till fördel för det teologiska arbetet. Sektionens storlek gjorde den omöjlig och ur stånd att företaga en egen kritisk genomarbetning av det framlagda dokumentet. Till sist stannade man därför vid att överlämna detta oförändrat till »die Vollversammlung» och såsom kommentar därtill foga ett referat av den i sektionen förda diskussionen. Detta var säkerligen också det gynnsammaste, då förändringar i det grundläggande aktstycket troligen i allmänhet icke skulle blivit förbättringar. Det väsentliga var ock redan vunnet genom »samtänkandet» och de i sektionen hållna föredragen och förda samtalen.

Av vikt för det fortsatta »samtänkandet» inom de lutherska kyrkorna voro också de tre huvudföredrag, som höllos i »Vollversammlung» och som vart och ett på sitt område pekade på uppgifter, som behöva på nytt genomtänkas. Professor Gustaf Wingrens föredrag om »Luthersk teologi och världsmision», biskop Eivind Berggravs om »Kyrka och stat» och professor Peter Brunners om »Den kyrkliga gudstjänstens väsen» — om dem alla gäller det, att de icke sammanfattade en redan uppnådd allmän consensus, utan fixerade utgångspunkten för ett nytt genomtänkande.

De viktigaste beslut, som fattades vid konferensen, gällde upprättandet av tre nya »department»: 1. Den teologiska avdelningen, 2. Avdelningen för luthersk hjälpverksamhet och 3. Avdelningen för världsmision. Alla tre äsyfta att samordna de olika lutherska kyrkornas arbete. De båda sistnämnda ha ju redan varit i verksamhet och utträttat betydelsefulla ting. Här var det alltså närmast fråga om ett ytterligare utbyggande och en konsolidering. Ny är däremot den

teologiska avdelningen. På tidigare stadium hade man välvt yverborna planer på upprättandet av en »internationell luthersk fakultet». Dess bättre hade man låtit dessa planer falla. Ty vad som behövs är icke en ny fakultet vid sidan av de redan existerande, utan samordnandet av deras arbete på vissa punkter. Och här kommer den nya teologiska avdelningen att — ehuru mycket anspråkslösare till sin omfattning — bättre fylla den nödvändiga uppgiften, t. ex. genom att förmedla lärarekrafter till små lutherska kyrkosamfund, som ej själva kunna sörja för en tillräcklig prästutbildning, genom att verka för att viktigare teologiska arbeten från de mindre språkområdena bli översatta till något av världsspråken och därmed göras tillgängliga för lutherdomen i dess helhet, genom anordnande av teologiska föreläsningsserier, studentutbyte m. m. Till föreståndare för den teologiska avdelningen har utsetts pastor Vilmos Vajta, som genom sin härstamning från Ungern har lätt att nå förbindelse med österns lutherska kyrkor, genom sina studier i Sverige är väl förtrogen med de nordiska kyrkorna och även har vidsträckta förbindelser med kontinentens kyrkor, vilket allt gör honom utomordentligt väl skickad för den ifrågavarande uppgiften. Utan tvivel kommer också avdelningen för världsmissionen att i högsta grad öka den lutherska missionens slagkraft, då de olika kyrkorna icke längre behöva handla separat.

Som slutomdöme kan sägas, att Hannoverkonferensen betydde ett stort steg framåt till samordnande av de lutherska kyrkorna, både till gemensamt tänkande och gemensamt handlande.

ANDERS NYGREN.

FAITH AND ORDER

Den ekumeniska konferensen i Lund 1952

De tre huvudämnenä vid sommarens Faith-and-Order-konferens i Lund — den tredje världskonferensen av detta slag — var: Kyrkans väsen, Gudstjänstlivet och Nattvardsgemenskapen. Ämnena hade inte valts på måfå. De hade tvingat sig fram under tidigare förhandlingar. I jämförelse med den första konferensen, som gick av stapeln i Lausanne 1927, betydde Edinburgh-konferensen tio år senare otvivelaktigt ett framsteg. Men den körde fast på kyrkofrågan, där förvirringen var stor, och det stod redan då klart, att just denna fråga med allt vad den implicerar måste bli huvudtemat för nästa konferens. Under de långvariga förberedande förhandlingarna visade det sig då helt naturligt vara nödvändigt att också koncentrera uppmärksamheten på kyrkosamfundens gudstjänstliv och på problemet om »interkommunion». Ännu ett problemkomplex anmälde sig till beaktande under det preparatoriska arbetet, nämligen frågan om den betydelse som de s. k. icke-teologiska faktorerna — man tänkte närmast

i varje fall avsevärt bidra till att diskussionen inte stannar i stela och stereotypa frågeställningar.

På tal om detta frågekomplex vore det en stor vinst om man äntligen kunde komma ifrån den segt fasthållna uppdelningen i »katolskt» och »protestantiskt», som ofta uppväcker både förvirring och missnöje. Att det så skall vara är högst förklarligt redan av den anledningen att termen katolsk är dubbeltydig, i det att den dels tages i den tredje artikelns mening och dels i betydelsen av en på visst sätt utformad kyrkoorganisation eller på visst sätt bestämd kyrkolära. Under sådana förhållanden kan det inte vara överraskande att olika meningar gör sig gällande om »katholicitetens» rätta innebörd. Det finns så mycket större skäl att eliminera denna terminologi från den ekumeniska diskussionen som det under förhandlingarna åter och åter visar sig, att skiljegränserna ingalunda alltid går mellan de olika kyrkosamfundet utan ofta tvärs igenom dem.

Konferensen gällde Faith och Order. Det förefaller som om de hitintills gjorda framstegen mera skulle hänföra sig till Faith än till Order. Att förhandlingarna mellan de olika kyrkosamfundens representanter rörande kristna trosfrågor inte varit resultatlösa är uppenbart. En annan fråga är, vilken betydelse man skall kunna tillmäta det samförstånd som uppnåtts. Här om kan meningarna vara delade och de är det säkerligen också. I Edinburgh 1937 lyckades man, mycket till konferensens egen förvåning, åstadkomma ett enhälligt uttalande om ett av denna konferens' huvudämnen — det gällde varken mer eller mindre än frågan om vad evangeliet om Guds nåd i Kristus innebär. I Lund förmådde man på liknande sätt tala vägande ord om det ämne, som där stod i centrum, alltså om Kyrkans natur. Uttalandet underströk vikten av att ekklesiologien intimt förbindes med kristologien eller m. a. o. av att Kyrkan betraktas i sitt oskiljaktiga samband med Kristus. Detta betydde att kyrkosynen fick en starkt nytestamentlig förankring. Man kan tryggt säga att det uttalande som nu gjordes aldrig skulle kunna ha kommit till stånd vid den föregående konferensen i Edinburgh. Det har sina förutsättningar i den fördjupade teologiska forskningen, och den allmänna uppslutningen till det som sades visar, att den så vunna synen på Kyrkan givit genklang inom kristenheten i långt högre grad än man måhända skulle varit benägen att tro. Det löftesrika i denna förändrade situation ligger framför allt däri, att förändringen till väsentlig del har sitt upphov i en ny förståelse för — eller man borde kanske snarare säga, en återupptäckt av vad Nya Testamentet faktiskt har att säga om Kristus och hans Kyrka likasom om Anden och Kyrkan.

I avseende på en annan i ekumeniska sammanhang ytterst ömtålig fråga uttalar konferensen själv sin överraskning över uppnått samförstånd. Det gällde en viktig punkt i nattvardsläran, där motsättningen mellan olika konfessioner varit traditionell. Det heter härom: »Vi anteckna med tacksamhet, att vi i våra diskussioner beträffande problemet om det sakrificiella elementet i Nattvarden

har kunnat nå fram till ett mått av samförstånd, som ingen av oss kunde ha förväntat». Vad som skedde var alltså att man uppnått en viss grad av enighet i fråga om offertankens plats och betydelse i nattvarden. Den här berörda saken är emellertid säkerligen i behov av ett fortsatt noggrant genomtänkande. Genom den högst berättigade reaktionen mot medeltidens förvridna offertanke förlorade man på många håll inom kristenheten, däribland också ofta inom lutherdomen, blicken för den centrala ställning offertanken faktiskt har för nattvardsfirandet alltifrån första början. Också här kan Nya Testamentet visa vägen och har delvis redan gjort så. Jag kunde få tillägga att en i Stjärnholm strax före Lundamötet hållen mindre konferens mellan anglikanska och lutherska teologer, där denna fråga ingående dryftades, gjorde samma erfarenhet av att ökade möjligheter till samförstånd här föreligger.

Det är en självklar sak att ekumeniska konferenser åter och åter skall komma tillbaka till frågan om målet för sina strävanden. När det förhandlades härom i den sektion, där jag var medlem, hade man först gjort upp ett förslag till uttalande, enligt vilket fyra olika stadier på vägen framåt skulle kunna urskiljas. Utgångspunkten var enheten i Kristus. Så följde kyrkogemenskap av federationens typ, därefter den intimare förbindelsen med full gemenskap i allt vad till gudstjänstlivet hör, och slutligen den eskatologiska fullkomningen. Det var inte svårt att kritisera sönder detta schema. Uppenbarligen kunde det inte här vara fråga om fyra på varandra följande stadier. Gemenskapen i Kristus är ju otvivelaktigt både A och O, begynnelsen och änden. I honom är försoningen och friden och därmed också enheten oss given (jfr Kol. 1: 17—20). Det eskatologiska perspektivet hör med till allt vad kristen livssyn heter och kan inte ordnas in i rad med de närmast förut omtalade båda »stadierna». När konferensen sedan gjorde sitt uttalande om det praktiska mål, som måste föresväva endräktsarbetet, stannade den vid följande formulering. »Ingen av oss ser fram mot en kyrkoinstitution som är enhetligt styrd och präglad av sträv uniformitet. Alla ser vi däremot hän mot den tid då alla kristna kan ha full och ohämmad gemenskap med varandra i sakrament och i kristet samliv överhuvud». Det är viktigt att den negativa satsen blev uttalad med allt eftertryck. Och det positiva mål, som här uppställs, är ju utan tvivel ett huvudmål för allt vad kristet endräktsverk heter. Därmed är emellertid inte allt sagt om eventuella resultat av ekumeniska strävanden. Vid konferensen förelåg en liten, högst intressant skrift, i vilken det redogjordes för en lång rad olika unionsförsök mellan olika kyrkosamfund i skilda delar av världen. Att dylika försök, som i vissa fall redan lett till resultat, stimulerats genom det ekumeniska arbetet ligger i öppen dag. Sådana unionsförsök kan emellertid inte betraktas såsom något direkt mål för ekumeniska konferenser. Det blir de enskilda kyrkosamfundens sak att, när skäl synes dem föreligga, taga upp och söka lösa sådana unionsfrågor.

I Sverige samlades den första stora ekumeniska konferensen. Nathan Söder-

Vogel från Berlin. Nordisk representant är undertecknad. Bland de nytestamentliga exegeterna kan man nämna Dodd från Cambridge och Minear från Boston. Det är självklart, att en dylik samling är ytterligt svår att manövrera och att långa och hårda diskussioner tarvas, innan man finner framkomliga vägar.

Huvudproblemet är följande. På ena sidan står en grupp av teologer, som starkt urgerar eskatologien på ett antievolutionistiskt sätt. Då blir det alltid svårt att med denna syn förena en betoning av gärningarna i nuet såsom redskap för det verk Gud utför. Särskilt barthiansk teologi är benägen att här kontraponera det ena och det andra och tvinga fram ett falskt alternativ i debatten. På andra sidan står en grupp teologer som starkt urgerar kyrkans förpliktelser i nuet och därvid gärna fogar in hoppet i den sociala verksamhetens förlängning. Då blir det alltid svårt att härmed förena en betoning av Guds yttersta gärning såsom något över allt mänskligt verk inbrytande, dömande och upprättande nytt. Särskilt amerikansk teologi är, åtminstone i vissa gestalter, benägen att kontraponera det ena och det andra på ett sätt, som är rakt motsatt barthianismens. Det skulle föra för långt att här mera detaljerat redogöra för problembearbetningar och lösningsförsök inom kommissionen. En något utförligare rapport om fjolårets arbete har jag lämnat i tidskriften *Kristen gemenskap* 1951, sid. 172—175. Det är min avsikt att inom kort i nämnda tidskrift publicera en liknande redogörelse för arbetet 1952.

GUSTAF WINGREN.

*

DEN ANGLOSKANDINAVISKA KONFERENSEN I JÄRVENPÄÄ

Mellan den 31 aug. och 5 sept. detta år hölls en angloskandinavisk konferens i Järvenpää i Finland. Det var nämligen i år Finlands tur att åta sig värdskapet för en angloskandinavisk konferens, och det nya, utomordentligt förnämligt byggda »församlingsinstitutet» i Järvenpää utgjorde då en synnerligen lämplig mötesplats. Institutet kunde sägas ha samma uppgift på finskt håll som Sigtunastiftelsen hos oss; för det svenskspråkiga Finland har ju upprättats ett liknande institut vid Karis: »Lärkkulla». De utomordentligt vackra och lämpliga lokalerna i Järvenpää bidro, jämte föreståndarens teol. lic. Aarne Siiralas utmärkta värdskap, till att göra konferensen så lyckad som den blev.

Detta var den åttonde angloskandinaviska teologkonferensen. Sedan på tjugotalet den tanken kommit upp, att teologer och kyrkomän från de nordiska länderna och från England skulle mötas för att under diskussioner söka nå en djupare teologisk förståelse mellan luthersk och anglikansk teologi och därpå grundat kyrkoliv, har en tradition utbildats att hålla dylika sammankomster.

Det visade sig vara något som behövdes, som gav goda resultat och som var ägnat att befordra en fortgående kontakt mellan teologer och kyrkomän i England och Norden. Och så ha konferenserna fortsatt med några års mellanrum mellan varje; varannan gång ha de hållits i England och varannan gång i något av de nordiska länderna, där man i tur och ordning åtagit sig värdskapet. Det hela har haft inofficiell karaktär. Sedan man på tjugotalet mötts i Cambridge, höllos under trettioalet konferenser på Sparreholm, i Gloucester, på Fritzöhus vid Larvik i Norge och i Durham i England; den sistnämnda konferensen inföll kort före det andra världskrigets början sommaren 1939. Under fyrtioalet efter kriget blev det Danmarks tur, och på Liselunds folkhögskola vid Slagelse hölls 1947 en konferens med »den naturliga lagen» som grundtema. Nästa sammankomst, 1950, som åter hölls i Durham, behandlade sakramentsuppfattningen, och årets konferens i Järvenpää hade som genomgående ämne Den kristna människouppfattningen, belyst från anglikansk och luthersk synpunkt.

Från anglikansk sida deltog i år som främste man biskopen av Sheffield, vilken nu liksom förra gången genom sin närvaro och sitt utmärkta ledarskap i hög grad bidrog till att skapa en atmosfär av förtroende och trevnad, som befordrade diskussionernas gynnsamma förlopp. Vidare representerades anglikanismen genom tre andra engelska biskopar, nämligen den nyinvigde biskopen av Dorchester Kenneth Riches, förut Principal of Cuddesdon College i Oxford, vilken visade en djup förståelse för och sällsynt kunnighet i de synpunkter, som utmärkte Luthers teologi, vidare biskopen av Singapore (numera dean of Manchester) samt biskopen av Hull, vilken ut ifrån sin naturvetenskapliga utbildning gärna förde in diskussionen på naturfilosofiskt område och som där gav intressanta och originella bidrag till samtalet. Dessutom deltog tvenne universitetslärare från Durham, professor Turner, vilken kort förut varit en utmärkt sekreterare för andra sektionen vid Faith and Order-konferensen i Lund, samt kyrkohistorikern canon Greenslade. Från Canada kom den dogmhistoriskt mycket kunnige professor Hettlinger från Toronto. Dessutom deltog från Skottland canon Cockburn, vilken på sympatiskt sätt kunde företräda anglokatolska synpunkter.

Från svenskt håll deltog utom undertecknad docent Bo Reicke, Uppsala, från danskt biskop Skat Hoffmeyer i Aarhus och Sogneprest Egede Schack, Köpenhamn; från Norge hade docent Reidar Hauge och pastor T. Osnes, Oslo kommit. Från Finland slutligen voro biskop Gulin, professor Nikolainen, pastor S. Lehtonen och pastor Tammisto delegater.

Undertecknad har deltagit i de fem sista av dessa angloskandinaviska konferenser. Och det synes mig ovedersägligt, att ej blott synnerligen värdefulla kontakter knutits utan att även den teologiska förståelsen mellan anglikaner och lutheraner vid dessa sammankomster sakta och säkert ökats. De två sista synas ha varit de mest lyckade och givande, och denna sista präglades av ett

verkligt närmande i betydelse av en fördjupad ömsesidig förståelse. Man har alltid vetat, att utgångspunkten måste vara en klar insikt i särarten av vardera partens teologiska tradition och de sanningar och värden, som denna innebär. Det är alltid viktigt, att representanterna för anglikansk, resp. luthersk teologi vid konferenser dememellan verkligen känna till resp. teologiska tradition och med fast fot i denna kunna söka komma djupare under diskussioner med den andra parten. Här sker i första hand ett allvarligt försök att tränga in i och förstå den andra partens teologiska position och därmed att klargöra själva grundvalen för kyrkobruken. Därefter kommer frågan, vad som ligger bakom den ena och andra partens teologi, vilka intressen man velat bevaka, skydda och hävda genom betonandet av den ena eller andra trossatsen eller genom resp. kyrkobruk. Så kan man stundom finna nya uttryckssätt och formler, vilka äro mer förståeliga för den andra parten och därigenom bereda vägen för en allmän förståelse mellan de båda kyrkosamfundet och till slut nå en fast grundad enighet.

Vid de två sista konferenserna synas dylika förståelseförsök ha kommit mycket långt. Man enades nu också om att fortsätta konferenserna; det är nästa gång anglikanernas tur att stå för värdskapet, och det uppdrogs av konferensen i Järvenpää åt biskopen av Dorchester att tillsammans med undertecknad, såsom representant för de nordiska vid Järvenpää närvarande teologerna, att förbereda och planlägga nästa konferens. Man hoppas att denna skall kunna hållas i Oxford 1954, omedelbart före Evanston-konferensen.

RAGNAR BRING.