

# TRO, KYRKA OCH STAT

AV PROFESSOR RAGNAR BRING, LUND

Diskussionen kring den nya religionsfrihetslagen har aktualiserat frågan om förhållandet mellan kyrka och stat. I samband med nämnda lag ligger det nära till hands att åter genomtänka innebörden av tillhörigheten till kyrkan. Nu har dessutom förhållandet till staten stundom känts som ett praktiskt problem. Det skulle emellertid kunna vara olyckligt, om tillfälliga praktiska och en tid aktuella önskemål finge påverka den principiella synen på kyrkan och dess förhållande till staten. Man kan lätt, utan att märka det, föras in i en kyrkouppfattning och därmed i en teologisk åskådning, som man skulle reagera emot, om man från början kunnat genomskåda dess innebörd. Frågan om kyrkans förhållande till staten hänger nämligen ihop med hela teologien; en viss kyrkosyn svarar mot en viss uppfattning av trons innebörd. *En* lösning av frågan om kyrkans förhållande till staten kan som konsekvens få, att man föres i riktning mot en teologisk åskådning, som man kanske ej från början tänkt sig. Och det är ej blott själva kyrko-, resp. trossynen, som sammanhänger med kyrkans förhållande till staten; detta är väsentligen beroende av hur man uppfattar *staten*. En folkkyrklig och en frikyrklig uppfattning t. ex. representera ej blott olika uppfattningar av vad kyrkan är eller bör vara, utan lika mycket olika statsuppfattningar.

I det följande skola dessa frågor något diskuteras. I denna artikel skall först göras en återblick på några olika traditionslinjer inom 1800-talet i fråga om förhållandet mellan kyrka och stat, varefter folkkyrkotanken beröres; att därvid några ofta framförda synpunkter åter måste upptas här, blir nödvändigt på grund av sammanhanget. Därefter skall i en följande artikel statskyrko-problemet ytterligare skärskådas.

## 1. *Olika linjer i förhållandet mellan kyrka och stat inom 1800-talets teologiska debatt.*

Förhållandet mellan kyrka och stat förnams hela 1800-talet igenom som ett problem. Det skulle kräva en serie avhandlingar att noggrant följa alla debatter,

brytningar och idéströmningar, som sammanhånga med de olika uppfattningarna av nämnda förhållande. Många krafter verkade under 1800-talet för en uppfattning av kyrkan, som i sina konsekvenser skulle leda till vad man kallat skilsmässa mellan stat och kyrka. Å andra sidan funnos ej obetydliga återhållande moment. En riktning inom liberalismen var extremt statskyrkovänlig, och den boströmska filosofien ledde till ett slags statskyrklig syn. Slutligen representerade de teologiska riktningar, vilka, såsom den lundensiska teologien i Svensk kyrkotidning, företrädde en luthersk kyrklig uppfattning, en positiv syn på förhållandet mellan kyrka och stat. Under 1800-talet skulle man alltså kunna urskilja tre olika linjer i Sverige i fråga om förhållandet mellan kyrka och stat, nämligen en, som framförde tanken på en statsreligion, vidare en kongregationalistisk-frikyrklig och slutligen en svensk-luthersk. Vi beröra här kort dessa tre linjer i ovan nämnd ordning.

Det är att observera, att båda de två förstnämnda linjerna företräddes av liberalt inställda svenska kyrkomän. Sven Kjällerström har (Svensk tidskrift 1945, sid. 320 ff.) velat visa, att skillnaden mellan den förstnämnda, principiellt statskyrkliga, liberala linjen och den i kongregationalistisk-frikyrklig riktning gående uppfattningen förstås genom ett aktgivande på den olika utformning, som naturrättstänkandet fått på kontinenten och i England. I England hade detta en prägel, som gjorde en kongregationalistisk syn naturlig. Hos oss voro däremot kyrkomän sådana som Wieselgren och Thomander visserligen påverkade av naturrättstänkandet, men i dess *kontinentala* form. Religionen vore nödvändig för staten, menade man då; det för denna konstituerande vore samhällsfördraget, och intet fördrag, menade redan Nehrman-Ehrenstråle, kan upprätthållas utan religionen. Enheten i religionen vore grundvalen för folkets väl, men då överheten ej kan tvinga någon till tro, måste man räkna med flera religionssamfund i en och samma stat. Enligt 1809 års män borde ej staten vara konfessionslös; konungen liksom statsråden skulle bekänna »den rena evangeliska läran, sådan som den uti den oförändrade Augsburgska bekännelsen samt Uppsala mötes beslut av år 1593 antagen och förklarad är». Därmed voro förutsättningar för en svensk statsreligion givna. I sitt arbete »Vilken är svenska statens religion» drog, påpekar Kjällerström, Wieselgren konsekvensen av den naturrättsliga tankegång, som låg bakom R. F. 1809.

Det säregna är som sagt nu, att just liberala kyrkomän kommo att företräda och vidare söka utveckla statsreligionens principer och konsekvenser. Dessa ledde till att kyrkans bekännelseskriterier måste fattas bindande såsom en lag och att de måste fixeras till att omfatta vad som omnämnes i R. F. Därför kom den närmaste uppgörelse, som denna riktning fick, att gälla den ovan nämnda

*tredje* linjen, den här såsom den svensk-lutherska betecknade åskådningen, på 1850- och 60-talen företrädd av den s. k. Stora fakulteten i Lund och sedan av dess efterföljare, såsom Carl Olbers och Gottfrid Billing; vid det mycket omskrivna 1893 års kyrkomöte hemförde Gottfrid Billings svensk-lutherska linje en knapp seger över statsreligionens företrädare.

Detta var en uppgörelse mellan principiellt tänkande kyrkomän, men den förstods föga av den breda allmänheten. Desto mer allmän uppmärksamhet väckte emellertid den andra linjen, den kongregationalistiska frikyrklighetens linje, och dess kamp mot den första och den tredje linjen, vilka stundom falskeligen kunde förefalla utgöra en och samma åskådning i deras motsats till den kongregationalistisk-frikyrkliga ståndpunkten. Det är nu att märka, att denna senare visst ej blott företräddes av de frikyrkliga samfunden och förbunden utan ofta hade sina förespråkare bland dem, som vore präster i svenska kyrkan. Kjölleström hänvisar i sin nämnda artikel till H. B. Hammar, den framstående prästmannen i Skåne. Denne stod, påpekar Kjölleström, mycket nära Wieselgren och Thomander, men han skilde sig från dessa just genom sin principiellt frikyrkliga ståndpunkt. Denna kunde anknyta till den *engelska* tolkningen av naturrättsidén, och den hängde samman med det i det anglosachsiska länderna mäktiga kongregationalistiska tänkandet.

Många tankeströmningar trängde sig ju in i vårt land från de anglosachsiska länderna — ej minst från Amerika — under 1800-talet; de sammanhängde med samhällsuppfattningen i Amerika under detta sekel, och de gynnade den kongregationalistiska frikyrkligheten. Den relativa styrka, som frikyrkligheten tillkämpat sig i politiskt avseende, sammanhänger ej minst med att dess syn på kyrkosamfundet i viss mån överensstämde med en populär liberal syn på samfundets väsen och struktur över huvud taget. Och medlemmarnas organiserande i slutna grupper gjorde det lättare att göra anspråk på politiskt inflytande. Den kongregationalistiska samfundstanken har med andra ord möjliggjort en relativt stor politisk makt för sina företrädare.

Om man nu jämför de tre uppfattningarna av kyrka och stat med varandra, skulle man kunna tro, att den åskådningen, som representerade en principiell statsreligion (den första linjen), skulle skarpast bryta sig med den kongregationalistisk-frikyrkliga uppfattningen. Att där emellan rådde en bestämd olikhet i tankegången, är uppenbart. Men det är signifikativt, att t. ex. Hammar och Thomander stodo nära varandra i allmän åskådning. Bakom båda låg en liberal grundsyn, och båda återgingo på en naturrättslig åskådning. Den tredje linjen, här kallad den svensk-lutherska, kunde visserligen synas stå mitt emellan de båda förut nämnda, så tillvida som dess företrädare, i likhet med de frikyrkliga,

betraktade kyrkan som en självständig storhet, ej som en funktion av staten, men likväl företrädde en statskyrkovänlig åskådning. Men å andra sidan råder en bestämd motsats till de båda nämnda linjerna; i debatten markerades särskilt motsatsen till den frikyrkliga uppfattningen.

Den »svensk-lutherska» linjen leder Kjölleström tillbaka ända till Joh. Rudbeckius, Erik Benzelius och Haquin Spegel. Den betecknades under 1800-talet och början av detta seklet stundom som »högkyrklig», ehuru den hade helt annan innebörd än vad nu vanligen avses med det ordet. Den var så tillvida statskyrkligt inställd, som det för den var självklart, att kyrkan och staten måste vara nära förbundna, och den avvisade mycket bestämt de frikyrkliga åskådningarna och anspråken. Men den var ej statskyrklig på samma sätt som den första linjen. Den menade ej, att religionen vore en statens funktion utan fordrade en viss självständighet åt kyrkan, vilken den ansåg bäst tillvaratagas genom den episkopala styrelsen och stiftens relativa självständighet. Varken stat eller kyrka vore att förstå ut ifrån den enskilde individen; staten vore ej uppkommen genom ett fördrag — man polemiserade direkt mot teorien om »samhällsfördraget» — och kyrkan ej såsom en förening, utan samfundet vore principiellt alltid före den enskilde.

Skillnaden mellan den kongregationalistisk-frikyrkliga och den lutherska uppfattningen är märkbar också i fråga om staten. Beträffande det religiösa samfundet kan man på naturrättsligt och kongregationalistiskt håll tala om att det såsom anstalt eller förening skall tjäna ett religiöst ändamål, och detta ändamål uppfattas som Guds vilja. Då det gäller staten åter, är det där svårare att göra allvar av tanken, att den principiellt måste ses som en form av Guds verksamhet. För den åskådning, som tillhör den ovan berörda andra — kongregationalistiska — linjen, är det snarare typiskt, att Guds verksamhet tänkes höra hemma i människans inre, i hennes omvändelse och i omvända enskilda människors sjäsliv, varför ju också kyrkan tänkes vara ett samfund, uppkommet genom en sammanslutning av enskilda kristna. Men det föreligger en svårighet att tänka sig »världen», livet utanför den fromma kretsen, t. ex. statslivet, som ett uttryck för en verksamhet av Gud. Man genomför m. a. o. ej så konsekvent, som en gång Luther gjort, tanken, att människan i alla sina relationer, i samhället liksom i kyrkan, står infogad i Guds verkande, utan ser detta förlagt till vissa punkter, till det inre livet och till den fromma gruppen, under det att man kan se på staten som ett område, där ej Gud direkt verkar. Detta gör, att en kongregationalistisk uppfattning är mycket lätt att förstå för människor, som äro främmande för teologiskt och kristet tänkande. Ty dess statsuppfattning påverkas ej principiellt av det kristna tänkandet, och det religiösa samfundet

kan lätt tänkas som en förening av sådana, som gjort vissa psykologiskt bestämbara upplevelser, vilket väl kan förstås också utan någon tro på Guds verk. För luthersk åskådning åter är staten själv en form för Guds verksamhet, för hans »regemente».

Om man utgår från en sådan syn på kristendomen, som företrädes av den kongregationalistisk-frikyrkliga linjen, är det ju naturligt att tänka sig Gud egentligen blott handla genom människor, som genomgått en inre förnyelse efter en omvändelse. Beträffande staten blir då närmast frågan, om den ledes av omvända människor eller ej. — För Luthers del är Guds verkande genom överheten ej beroende av dennas kristlighet. Gud verkar över huvud ej blott genom ett etiskt bestämt själliv. Han verkar genom överheten för att genom den bereda fred och ordning. Enligt Augsburgska bekännelsens försvar är ej den hedniska staten undantagen från bestämmelsen, att man har att lyda de borgerliga förordningarna, och detta ej blott av fruktan för straff utan också för samvetets skull, »tamquam divinae ordinationi» (art. XVI).

Åskådningen inom den första linjen, statsreligionens linje, kan från en synpunkt sägas vara utpräglat anti-katolsk. Den sätter staten i stället för kyrkan såsom det första. Den skulle också kunna sägas innebära motsatsen till varje tanke, som går i riktning mot, att staten skulle vara lägre än kyrkan med avseende på sitt värde. Om för katolsk åskådning staten kan ses som ett uttryck för den naturliga lagens verksamhet, över vilken kyrkan höjer sig såsom representerande ett etiskt högre plan, så är för den här nämnda linjen kyrkan egentligen ej annat än en statens religiösa funktion. Man utgår alltså i sitt tänkande från staten såsom den givna storheten, och frågan blir så, om man kan säga, att den har någon religion. Den frågan besvaras jakande. Det blir då naturligt att se på kyrkan som en organisation för statens religion. Ett sådant tänkesätt kunde lätt sammansmälta med tendenser från Boströms statsfilosofi, vilken ju i förvånande stor utsträckning var tongivande inom vissa ämbetsmannakretsar under senare hälften av 1800-talet.

Den »tredje linjen», den svensk-lutherska, utgår, såsom redan framhållits, ej från att se kyrkan som en mänsklig organisation, uppbyggd som en anstalt eller som en förening. Dess tankar ha utformats olika under skilda tider, men bakom dem ligger Luthers syn på Guds verksamhet, för vilken överhetens ämbetsutövning och Ordets förkunnelse äro olika former. Den linjens statskyrkotänkande har därför helt annan innebörd är det, som företrädes av dem, vilka hävdade statsreligionens nödvändighet.<sup>1</sup> Denna olikhet kan åskådliggöras, om man gör

<sup>1</sup> Beträffande Boströms filosofi och statsreligionen jfr E. Malmeströms uppsats i *Vår Lösen* 1951, häfte 7—8.

present för sig, att statsreligionens förespråkare utgingo från en statsuppfattning, som för den svensk-lutherska linjen måste te sig som åtminstone delvis sekulariserad. Även om staten betraktas som en »person», är den tänkt på annat sätt än om man utgår från en luthersk uppfattning av överheten. Reformatorerna ställa ej stat och kyrka emot varandra på modernt sätt. De tala om olika stånd, och särskilt typiskt för Luther är att tala om det »världsliga och det andliga regementet». Vad vi kalla stat och kyrka är alltså för Luther olika former av Guds verksamhet. Denna företrädes av olika ämbeten, av överhetens ämbete och av predikoämbetet.

Det spelar en avgörande praktisk roll, om man ser kyrkan som en förening av omvända individer eller som ett Guds andliga regemente. Ty i senare fallet kan ej så lätt en yttre gräns dragas för kyrkans område. Det avgörande för kyrkan är nämligen den verksamhet, för vars skull den är till. Att bringa Ordet till människorna, vilket sker genom förkunnelsen och sakramentens utdelande, konstituerar ej som resultat en påtaglig, från andra avskiljbar, grupp människor. Därmed sammanhänger, att den människa, som på rätt sätt mottager Ordet, tänkes på olika sätt inom den andra, kongregationalistisk-frikyrkliga, och den tredje, lutherska linjen. Om det inom den andra linjen gärna framkommer en tendens till tanken, att den omvända människan egentligen ej har med synd att göra, är enligt den lutherska linjen Ordets verksamhet hos varje enskild förbunden med ett ständigt växande; den gamla människan finns alltid kvar, så länge jordelivet består, och i det yttre skiljer sig ej den kristne från andra. Växandet sker i mycket på fördolt sätt, och fastslagna yttre former för det nya livet kunna ej ges.

Det som fixeras i den tredje (lutherska) linjen är alltså själva verksamheten, Ordets gång till människorna, ej dessas avskiljande såsom omvända från andra. Därför får kyrkan annan karaktär, och därför blir också förhållandet till staten annorlunda tänkt. Den andra linjen, kongregationalismens, kan se kyrkan som ett avgränsat samfund i staten, skilt från denna. I den tredje linjen är detta ej möjligt, då det ej är vissa *människor*, utan en viss *verksamhet*, som fixeras. Där är staten betraktad såsom *en* verksamhetsform och kyrkan som *en annan* sådan. Om kyrkans verksamhet skulle ha som resultat, att vissa människor fixerades såsom rätta medlemmar däri, måste man ha tänkt, att deras rättfärdiggörelse givit dem en viss »habitus», en kvalitet, varigenom de skiljas från andra. Men just det vill man inom den tredje, svensk-lutherska linjen söka undgå. I yttre, rättslig mening, kunna människor utsöndra sig från kyrkan och förneka denna och dess evangelium. Men kyrkan själv kan ej omgiva sig med gränser. Kyrkan tänkes primärt på teologiskt sätt, ej på yttre sociologiskt eller juridiskt.

Den kyrkouppfattning, som företrädes av den första linjens, statsreligionens, liksom av den andra, kongregationalistisk-frikyrkliga linjens, förespråkare, blir, var och en på sitt sätt, långt mer lättfattlig för utomstående än den tredje (lutherska) linjens uppfattning. Ty denna sista förutsätter en fördjupad teologisk insikt, där rättfärdiggörelsens innebörd i luthersk mening förståtts och där därför den kristna människans ställning såsom på en gång rättfärdig och syndare genomskådats. Detta åter har som förutsättning antingen en genomtänkt teologi eller den fördjupade religiösa kultur, som en praktisk luthersk fromhet kan ge den enklaste människa. — Det är emellertid särskilt att märka, att vad man kallar »väckelse» alls ej uteslutes från denna linje. Tvärtom är en intensifiering av fromhetslivet vissa tider och överhuvud olika former av väckelse viktiga faktorer för den lutherska fromhetens bestånd. En annan sak är, att stöten till väckelser ofta kommit från reformerta fromhetsrörelser och att därför något av den reformerta teologien stundom präglat rörelserna och fört dem nära den andra linjen. I och för sig är detta ej nödvändigt; den schartauanska och de gammallutherska väckelserörelserna liksom den finska pietismen stå i många avseenden närmast den tredje linjen. Väckelserörelserna i Finland ha ju också i regel haft luthersk prägel och stannat inom den lutherskt bestämda kyrkan. — Vi återkomma strax, på tal om folkkyrkotanken, till skillnaden mellan en luthersk och en kongregationalistisk-frikyrklig kyrkosyn.

## 2. *Folkkyrkotanken och den svensk-lutherska linjen samt dess förhållande till den kongregationalistiska kyrkotanken.*

Om vi vända oss till vårt eget sekel, kunna vi först se, att de tre linjerna fortsatt in i nutiden. Den andra linjen har mest konsekvent förts vidare av frikyrkliga samfund, men principerna för detta tänkande ha också företräddare inom kyrkan. Den första linjen har Kjöllersström i sin förut anförda uppsats fört vidare till en sådan åskådning, som 1929 framfördes av statsrådet Engberg. Den har stundom också företrätts av ämbetsmän, som haft med kyrkliga frågor att skaffa och som intagit en på det hela taget vänlig inställning till svenska kyrkan. Det motstånd, som dessa fått möta på kyrkligt håll, kunde sägas ha över sig en viss tragik, då de ju ansett sig ha förståelse och välvilja i förhållande till kyrkan. Men den svenska kyrkans representanter ha vanligen ej fullföljt Wieselgrens och Thomanders naturrättstänkande, resp. av Boströms filosofi inspirerade tankegångar. I stället ha de båda andra linjerna haft verksamma företrädare.

Vad först den svensk-lutherska linjen beträffar, kan man säga, att den haft

framstående representanter i Gottfrid Billing, vilken på sin tid i rätt hög grad behärskade kyrkomötet, och senare i dennes son Einar Billing. Med Einar Billing framlades också en i viss mån ny teologi såsom grund för denna linje. Det skedde icke bara så, att en inre uppgörelse med den s. k. liberala teologien genomfördes, utan även så, att själva förhållandet mellan stat och kyrka genomtänktes och framställdes från nya synpunkter. Det samlingsord, kring vilket Einar Billings lärjungar och vänner samlade sig, blev ju »*folkkyrkan*».<sup>2</sup> Bakom folkkyrkoideologien ligga emellertid självfallet många tänkares insatser; här må blott J. A. Eklunds namn nämnas och erinras om hans arbeten, t. ex. *Andelivet i Sveriges kyrka*.

En ny tid och nya kulturella förutsättningar giva ju alltid nya uppgifter för det teologiska tänkandet. Det vi tidigare kallat »den svensk-lutherska linjen» är ju ej en ständigt lika och identisk åskådning utan en traditionslinje med många variationer inom sig. Den lutherska teologien kring mitten och under slutet av 1800-talet var ej identisk med den svenska lutherdomen från 1600-talet och denna ej med Luthers teologi, men likväl kan man med avseende på kyrko-uppfattningen och synen på överheten se en likhet. Efter senaste sekelskifte skapades, som nämnt, genom det teologiska arbete, som hade E. Billing bland sina främsta svenska företrädare, något nytt, samtidigt som intentionerna från den nämnda svensk-lutherska linjen fortsattes. Det är emellertid då ej underligt, om det stundom kan upptäckas heterogena moment i den s. k. folkkyrkotanken, kring vilken tanke ju många olika kyrkomän samlade sig. Somliga, såsom Einar Billing själv, arbetade särskilt hårt med att fördjupa sig i och fullfölja den lutherska traditionen, andra, som i mycket stodo honom nära, gävo uttryck åt tankar, vilka ha ett delvis annat ursprung och innehåll.

Stundom kan det förefalla, som om unglyrkorörelsen kommit att ge åt själva folkkyrkotanken ett visst drag av rörelseprogram, som kommit nämnda tanke att få en annan prägel än en äldre lutherdoms kyrkosyn. Folkkyrkotanken har också förbundits med idéer, som stå en idealistisk historiefilosofi nära, idéer, vilka kunna ha sitt värde men som ej kunna identifieras med de lutherska grundtankarna i fråga om kyrkan. Då det t. ex. i vissa av M. Björkquists tidigare skrifter talas om »Sveriges folk — ett Guds folk» eller om att Sveriges folk vilade som en tanke hos Gud, eller åter om att det gällt kämpa fram i Sveriges folk Guds tanke, då kunna alla dessa idéer, rätt tolkade, ha sitt värde; men i klarhetens intresse bör det sägas, att de ha annat ursprung och annan innebörd än de lutherska tankarna om kyrkan. Den svensk-nationella anstrykning, som

<sup>2</sup> Jfr E. Billings bekanta skrifter *Den religiöst motiverade folkkyrkan* samt *Kyrka och stat*.





»habitus».<sup>3</sup> De »troende» skiljas då såsom sanna kristna från andra på yttre sätt, och sammanslutningen av dem bildar en kyrka eller församling. Med nådes-tanken i dess lutherska tolkning sammanhänger ett annat trosbegrepp. Man kan enligt luthersk syn egentligen ej alls fixera tron på ett yttre sätt och — med anspråk på teologisk exakthet — säga, att *den* personen har tro, medan *den* åter ej har tro. Den luthersk-ortodoxa tanken på »nådens ordning» har — vilka brister denna tanke än må äga — bland annat sitt värde i betonandet av att människor med avseende på tron stå på mycket olika stadier och att det »att tro» kan betyda helt olika ting. Men framför allt är Luthers syn på tron i och för sig omöjlig att tillämpa så, att de troende gemensamt bilda en i det yttre fixerbar församling, vilken skulle utgöra kyrkan. De »troende» skulle här representera de rätta kristna; men vem som är rätt kristen kan blott Gud, som ser till hjärtat, avgöra. Det människor kalla »tro» är ofta en känslöbetonad åsikt, som väl kan ligga till grund för en samhörighetskänsla med sådana, som haft liknande upplevelser och känslor, men som aldrig kan betyda det för den kristna kyrkan konstituerande. Den tro, människan har, betraktad som hennes tankar, upplevelser och känslor, är alltid ofullkomlig och behöver växa, förnyas, berikas och fördjupas; om själva trosupplevelsen i dess ofullkomlighet och med dess individuella känslöfärg fixeras som det för sann kristendom konstituerande, blir uppfattningen av kristendomen trång, begränsad och från luthersk synpunkt sett i sista hand oriktig. Därmed har naturligtvis ej sagts något om de personers subjektiva kristendom, som företräda den nämnda teologiska uppfattningen — det säges blott, att för en luthersk uppfattning deras subjektiva tro ej kan — lika litet som andras — i betydelsen av en mänsklig, fixerbar upplevelse, vara kyrkans grund, så att denna vore att förstå såsom föreningen av dem, som hade denna tro.

För luthersk syn är tron något ständigt kämpande och växande. Under svårigheter och motstånd växer tron. Den »gamla människan» skall dagligen dö — i kallelens svårigheter, i trons seger över hjärtats begär till självhävdelse, avund, högmod, ytlighet, självgodhet och självsäkerhet — och den nya dagligen födas och uppstå. Att rikta blicken tillbaka mot sig själv, såsom vore man en sann kristen, är då omöjligt. I stället måste blicken riktas framåt, i jagande mot målet och under förgätande av det som ligger bakom (Fil. 3: 12 ff.). Det går då ej att grunda kyrkan på det man har. Och tanken att kyrkan till sitt väsen är en sammanslutning av sådana, som hava en likartad tro, måste rikta blicken in mot den religiösa kvalitet man äger. I stället måste, enligt luthersk syn,

<sup>3</sup> Jfr min uppsats Luthersk teologi inför det ekumeniska arbetet, sid. 53 (L. U. Å. Avd. 1. Bd 45: 2).

blicken riktas bort från det egna jagets religiösa kvalitet till det, som helgar och pånyttföder. Och då blicken riktas mot det som helgar (eller rättare: mot *den* som helgar), riktas den också ut mot nästan — ej mot sådana, som ha samma tro blott, utan mot den, vilkens nästa man blir satt och kallad att vara i gemenskap och arbete i den av samhället och livet däri föranledda samvaron. Den subjektiva tron måste i detta liv ständigt dömas för sin ofullkomlighet, och den måste pånyttfödas, förnyas, berikas. Blott i det att den »gamla människan» dömes och dödas, födes ständigt och växer ny tro. Till den »gamla människan» kommer den religiositet att höra, som ej dömes, renas, pånyttfödes, ty den kan väl förbindas med den »naturliga» människans önskningar och synpunkter. Den sanna tron kan, snarare än som en kvalitet hos den enskilde, åskådliggöras som en vandring eller en rörelse mot ett mål, en pågående förändring, en förvandling och förnyelse. Då människan ej lever i den förnyelsen, rör hon sig i stället i en motsatt riktning, och just hennes subjektiva tro, hennes religiositet, deltar då i den motsatta rörelseriktningen, i den »gamla människans» befastande av sina egna positioner. Därför måste också »omvändelsen» förnyas och fördjupas, och den måste bli en ständig omvändelse också från den falska och själviska religiositet och moralism, vari den »gamla människan» vill söka en tillflyktsort.

Det är således ej alls så, att »tron» i och för sig skjutes undan såsom något sekundärt, om man säger, att kyrkan ej får grundas på den enskildes tro. Det är risken, att trosbegreppet förvanskas, man vill undvika. Det är ej så, att »nåden» vore en översta, fix storhet och tron en annan, lägre sådan.<sup>4</sup> Den sanna tron svarar alltid emot nåden och är en öppenhet för och ett mottagande av denna. Tron är levande och måste växa för att ej urarta, och tillsammans med tron finns alltid otron hos människan. Gränsen mellan tro och otro går inom den enskilda människan. Kongregationalismens intentioner måste alltid leda till att man låter den avgörande skillnaden gå mellan troende och icke troende, mellan omvända och icke omvända; den folkkyrkliga uppfattningen återgår på motsatsen mellan gammal och ny människa; den gamla måste dagligen dö och en ny födas och uppstå, om tron ej skall stelna i en åsikt eller mening eller en känslöbetonad själsinställning, som fattas såsom förtjänstfull, som en kvalitet i själen, en »habitus». Lika visst som det är, att ingen kristendom kan existera utan sann omvändelse, lika visst är det därför, att kyrkan ej kan grundas på och bestå genom den troskvalitet enskilda människor kunna finna hos sig själva. Budskapet om gudsgärningen i Kristus, om Guds nåd och kärlek, är riktat till

<sup>4</sup> Jfr min artikel i En bok om kyrkan, sid. 288 f., 290 f.

alla, och om tron blir fattad som ett fixerat villkor för denna hos den enskilde och en begränsning av denna nåd till vissa människor, har själva trosbegreppet förvanskats. Då har tron gjorts till en människans gärning, till en prestation, som satts som villkor för nåden.

Därför blir det alltid viktigt att ej dra en gräns för nådens verkningar och möjligheter. Ty nådens verk är till en sida för människan något fördolt och kan ej adekvat fixeras till sin innebörd. Människan kan ej på förhand teoretiskt bestämma och begränsa det och kan aldrig göra sig till herre däröver. Därför kan det ofta bli så, att kristna få upptäcka, att Gud verkat genom människor, som menat sig stå fjärran från kristen tro men som i något avseende kommit att tillämpa den livshållning, som hör samman med denna. Där kärlek till nästan förverkligas, där sanning hävdas gentemot lögn, där man strider för rätt emot orätt, föreligger ett Guds verk, och detta samverkar med trons livshållning. Detta är också en ständig anledning till självprovning, att ej den tro, man menar sig ha, urartat till en ofruktbar känslolinställning eller självbelåten religiositet.

De djupaste kristna kunna själva starkt betona sin brist (lutherskt uttryckt: sin otro) och äro stundom minst benägna att beteckna sig som rätta kristna. De kunna därför blott finna sin tro uttryckt i en kyrkoupfattning, där det för hela livet avgörande ej är, vad de äro eller hava, utan något av dem oberoende, såsom Ordet, varigenom Guds nåd och förlåtelse ständigt skänkes.

Med den folkkyrkliga uppfattning, som berörts, följer emellertid vissa svårigheter, som redan påpekats höra samman med en luthersk kyrkosyn. Om kyrkan, teologiskt sett, ej kan bestämmas som en förening av troende människor, blir frågan, hur den sociologiskt eller rättsligt skall förstås. Ty det är ju tydligt, att man måste kunna fråga efter den i sådana sammanhang. Därvid framträda en del av de svårigheter, som ligga bakom den gamla, ofta vilseledande distinktionen mellan synlig och osynlig kyrka. En adekvat bestämning av kyrkan i dess religiösa betydelse kan ej ges sociologiskt. Om man frågar efter hennes gränser, få dessa angivas såsom ett lands gränser, därför att en annan gräns ej kan givas. En invändning, som då ofta göres, blir, att man sammanblandar kyrkans närmaste verksamhetsområde och hennes gränser. Men man kan ej här införa en skillnad, just därför, att man ej kan översätta den teologiska kyrkotanken till sociologiskt språk utan att förvanska den. De gränser, som den sanna kyrkan har, äro i en mening osynliga, d. v. s. de kunna ej fastställas på yttre sätt. De bestämmas av Guds verksamhet i Ord och sakrament, av hans andliga regemente, men dettas gränser kunna ej dragas på yttre sätt. Kyrkan är, där hon verkar, och hennes verksamhet är Guds Ords verksamhet; där Gud verkar, där hans Ande är, är kyrkan, och där han låter det rätta segra över orätt och

och sanning över lögn, där råder ett etiskt liv, som går samman med kyrkans. Där gäller: »den som ej är emot mig, han är med mig».

Därför kommer ständigt tendensen för den svensk-lutherska, resp. folkkyrkliga, linjen att vara, att så litet som möjligt dra gränser, så föga som möjligt utesluta, en tendens, som måste synas den, som blott tänker enligt den kongregationalistiska linjen, svårbegriplig. Det är i överensstämmelse med den svensk-lutherska traditionen att t. ex. ej vägra den jordfästning efter kyrkans ordning, som utträtt ur kyrkan, om önskemål därom framförts. Lika naturligt, som det måste synas den, som är van att tänka på kongregationalistiskt sätt, att fixera bestämmelser för tillhörigheten till kyrkan och lika självklart som det måste synas honom angeläget att noga fastställa reglerna för denna, lika motvilligt går alltså den i luthersk tradition hemmahörande till det i *yttre* avseende stundom nödvändiga värvet att angiva gränser eller regler för tillhörigheten till kyrkan. Han vet nämligen, att dessa ej kunna överensstämma med dem, som skulle angivas av hans teologiska syn på kyrkan. Därför måste den lutherske kyrkomannen alltid söka undvika, att de juridiska tillhörighetsfrågorna bli avgörande för den teologiska bestämningen av kyrkans innebörd.

Om man så drives mot att identifiera landets och kyrkans gränser eller socknens och församlingens, äro motiven till detta innerst av helt annan art än romantisk-nationella. Gentemot en nationellt-romantisk tolkning av devisen »Sveriges folk — ett Guds folk» kunde också från luthersk synpunkt anmärkas, att Sveriges folk aldrig genom någon ansträngning kan väntas bli helt kristet. Den värld, till vilken vårt folk, liksom varje annat folk, hör, är den under det ondas välde lagda världen. Genom det andliga regementet skall Ordet föras ut till folket. Men vanligen leder ej Ordets förkunnelse till *yttre* segrar. Den är väsensskild från propaganda, och dess mål är ej ett lättköpt bifall. Den går tvärtom till människor med dom och krav på bättring — den uttalar vad som ej är populärt att göra gällande och vad man mycket ogärna vill höra. Att människan innerst just behöver Ordet, att det motsvarar hennes bestämmelse att få mottaga det och att dess innersta natur är livgivande evangelium, är en annan sak. Man uppfattar ofta Ordet ytligt, felaktigt och känslobetonat. Man tror, att det är livsfientligt eller något, som man borde förbjuda eller stämpla som psykiskt osunt. Bakom dylika uppfattningar brukar det — vare sig de nu framföras av lärda och kulturellt betydelsefulla personer eller av eftersägare — antingen ligga en direkt antikristen livsåskådning eller också en sekulariserad syn, som aldrig upptäckt vad »liv» är enligt kristen syn och ej förstått den kristna trons innebörd. Hur det nu än må vara med detta, så är det för förstående av den lutherska folkkyrkotanken viktigt att giva akt

på att det vid förkunnelse och gudstjänst snarast är fråga om motsatsen till vad som brukar framföras av rörelser, som åsyfta att bli populära och som söka att med propagandans makt få alla med sig. Tvärtom är det klart, att förkunnelsen snarast är ägnad att låta dem, som ta den på allvar, bli ett mindertal. Dessa bli också ofta förtalade och undanträngda. Likväl kunna och bära de ej sluta sig samman i tanke att de såsom de enda rätta representanterna för en sann kristendom borde organisera en den sanna kyrkan; ty deras tro riktar sig just mot den Guds verksamhet, som de ej kunna mäta och se gränserna för; de göra ej heller själva anspråk på helighet. Då kyrkan säges vara de heligas gemenskap, kan aldrig tanken för dem gå till dem själva, såsom vore de heliga genom något som de själva hade, utan den måste alltid gå till den Guds verksamhet i Ord och sakrament, varigenom han ger sin förlåtelse och nåd, omvänder, pånyttföder och helgar. Heliga äro alltså ej vissa människor, utan heligt blir det verk, som Gud utför. Striden mellan gott och ont, mellan gammal och ny människa går inom den enskilde. Också helgonens bästa verk äro mänskliga gärningar, utan någon egen helighet och förtjänst inför Gud. Därför går aldrig tanken till vad vi göra eller hava utan till Gud, som ger, verkar och helgar. Och gott blir det, som utföres på hans befallning, efter hans vilja. Därför bortfaller all skillnad mellan »religiöst» och »profant» arbete i etiskt avseende; det arbete, som verkar »profant» och ringa och som om det i sin världsliga eller vardagliga karaktär stode fjärran från »religiöst» arbete, är såsom en kallelse, (såsom det arbete som Gud vill ha utfört, därför att det länder till nästans tjänst och det av honom skapade livets uppehälle) just ett gott verk, naturligtvis ej i betydelse av »förtjänstfullt» men därför, att det står i överensstämmelse med Guds vilja och så ger gott samvete. Samma arbete, som den ene utför i tro utför den andre utan tro; tron är i hjärtat och fördold för människor. Men själva arbetet, som gagnar nästan i den samhällliga gemenskap, i vilken vi stå inställda, förenar troende och icke troende; Guds vilja står bakom arbetet i stat och samhälle, för uppehälle, för samhällets bestånd och allas bästa och den samhörighet, som detta skapar; och därför måste den gemenskap, som kyrkan ger, så långt som möjligt innefatta denna samhörighet och ej grundas på enskildas religiositet. Tron i hjärtat kan blott Gud se, och blott han bedömer den rätt; av honom dömes den i dess tendens att urarta och stelna, och av honom pånyttfödes den på djupare sätt. Därför är den subjektiva tron ej själv kyrkobilddande faktor utan det Ord som helgar och församlar.

Att så känslan av samhörighet mellan vissa »troende» aldrig från lutherska utgångspunkter kan ses såsom den egentligen kyrkobilddande faktorn, så att därigenom gränser dras för kyrkans gemenskap, betyder emellertid ej, att en sådan

samhörighet ej skulle få finnas eller att en sådan skulle fördömas eller betecknas som falsk. Nej, inom kyrkan kan det finnas de mest olika sammanslutningar av dem, som genom liknande upplevelser i tro och liv känna sig höra samman eller som förenas genom vissa mål att kämpa för och ideal att förverkliga. Men allt detta, som alltså, som sagt, kan ske inom kyrkan, bildar ej i och för sig dennas grund, varför ej heller det — så länge den lutherska reformationens grundtankar leva — kan med rätta orsaka, att man skiljer ut sig från kyrkan, som vore den ett främmande samfund.

Om detta sker, har man egentligen visat, att man fattar sin tro såsom något, som gör en till en färdig och rätt kristen, så att man genom den skiljes från andra. Därmed avgöres ej blott, att kyrkan bör bestå av en förening av enskilda med samma tro, utan man fastläser sig vid ett trosbegrepp, där all vikt lägges på vad man i tron har såsom en förblivande kvalitet hos människan. Om tron fattas så, har den fått en annan innebörd än den hade för Luther; den får då lätt själv förtjänstkaraktär. Just tillhörigheten till en kyrka med öppna gränser borttager från en sammanslutning av troende det drag, som kunde leda orätt.

Ett tecken på att man har ett annat trosbegrepp än det lutherska kan det också vara, om man reagerar mot barndopet. Detta hör samman med en luthersk tro; det späda barnets förhållande vid dopet är en ständig erinran om arten av det gudsförhållande, som angives i en rätt tro. Barndopet utgör ett hinder för att tron ses som en kvalitet hos människan. Den tro, som hör samman med barndop, är en tro, där människan ej har något att hänvisa till hos sig såsom grund för förhållandet till Gud och för kyrkans gemenskap. Därför finns en tendens till folkkyrklighet i barndopet; och där en kongregationalistisk syn urgeras till sina yttersta konsekvenser, är det naturligt, om barndopet bortfaller. Och då man ej kan se kyrkan annat än som ett trossamfund i betydelse av en förening i kongregationalistisk riktning, kommer barndopet att, om det bibehålles, egentligen bli en »Fremdkörper» i åskådningen. — Att barndopet finns i romerska kyrkan är alltid ett visst föreningsband med den kyrkan. Skulle den till barndopet hörande synen på Guds verkande och på tron där konsekvent genomföras, vore en teologisk förståelse lättare att genomföra än nu. Men så som nåden, resp. kyrkan fattas på romerskt håll, blir det en konsekvens, att man där drar lika bestämda gränser kring kyrkan som i kongregationalistiska samfund, fast de naturligtvis fixeras på helt annat sätt. Öppenheten i gränsdragningen och därmed öppenheten för samverkan och gemenskap med andra i en stat och med själva staten blir däremot en följd av den folkkyrkliga uppfattningen. Därmed är emellertid för den givet ett särskilt viktigt problem, nämligen statskyrko-problemet. Detta skall i en följande artikel ytterligare behandlas.

# DET NYTESTAMENTLIGA BUDSKAPETS »AVMYTOLOGISERING» OCH FÖRKUNNELSEN

AV PROFESSOR G. O. ROSENQVIST, ÅBO

Man kan i teologiens utveckling iakttaga två i viss mån konkurrerande tendenser. Vid sidan av andra faktorer ge de det teologiska arbetet en inre spänning och utvecklingen dess rytm. Teologien måste ständigt ånyo koncentrera sig kring sitt egentliga objekt i syfte att bestämma vad som är för kristendomen det väsentliga. Detta leder till en avgränsning från andra områden av mänskligt andeliv. Det genuint kristna skall härvid i första hand bestämmas rent positivt, men detta kan aldrig ske, utan att andra tankekomplex och utvecklingslinjer betecknas som icke-kristna. För kristendomen främmande element måste isoleras. Denna koncentration och gränsdragning äro nödvändiga. Men å andra sidan kan icke en vidsynt teologi, som vill något med sitt arbete, och ännu mindre kan en förkunnelse, som känner ansvar för hela folket och hela människolivet, undgå att konfrontera det kristna trosinnehållet med samtidens tänkande, med positiva tendenser inom kulturellt och socialt liv och med det enskilda människolivets konkreta förutsättningar just nu. Detta leder till ett »kontaktsökande» drag i det teologiska arbetet. Och den förändring, som det mänskliga medvetandet, föreställningar, uttryckssätt och bildvärld ständigt genomgå, tvingar en kontaktsökande teologi och en realistisk förkunnelse att söka ge det kristna trosinnehållet en för samtiden tillgänglig form. Den utformning eller »översättning», som trosinnehållet därvid undergår, innebär alltid en risk. Något av det väsentliga kan gå förlorat. Genom förenkling kan det urvattnas. Det »anstötliga» kan avlägsnas. Tidsbestämda främmande motiv rycka lätt in. Så bli självbesinningen och avgränsningen återigen nödvändiga.

Spänningen mellan dessa två tendenser, vardera nödvändig, leder till bristande förståelse och uppskattning i förhållandet mellan teologiska riktningar och enskilda teologer. Det är i denna den mänskliga begränsningens värld naturligt, att en period, en skola eller en teolog mer eller mindre ensidigt kommer att representera den ena tendensen: koncentrationens och avgränsningens eller kontaktsökandets. Övertygelsen om vardera tendensens nödvändighet och



om begränsningen i ens eget arbete kunde säkert leda till större endräkt och ett mer fruktbart samarbete inom teologien.

Centrala skikt i samtidens teologi kännetecknas av sin strävan att ange kristendomens grundmotiv så troget som möjligt. Denna strävan förenar exegetiken och den systematiska teologien. Det allt mer utvecklade samarbetet mellan dessa discipliner hör till de drag, som karakterisera det teologiska läget. Så ha urkristendomens tankevärld och reformationens arv varit föremål för en intensiv forskning, varvid exegetiken och Luther-forskningen direkte befruktat varandra. De centralt evangeliska motiven, sådana de möta oss såväl i bibeln som i reformationens religiösa grundkonception, ha allt bestämdare fixerats i sin egenart.

Men man kan ej undgå att konstatera, att samtidigt klyftan mellan teologien och samtidens profana tänkande vidgats. Okunnigheten och oförståelsen inför kristendomen växa. Förkunnelsen står inför en ytterst svår uppgift, när det gäller att göra det kristna budskapet tillgängligt för nutidsmänniskan. Årkebiskop Yngve Brilioth har i sitt herdabrev berört dessa problem. Den samtida teologien har, framhåller han, svårt att komma till tals med sökande och ovissa nutidsmänniskor. Både kyrkans och kulturlivets intressen kräva en ny kontakt. Det är en märklig dissonans i detta, att oförståelsen inför kristendomens läroinnehåll och dogmfientligheten i lekmanavärlden äro så framträdande i en tid, då den systematiska teologien upplever en högkonjunktur. Brilioth frågar, om det icke är den systematiska teologiens uppgift att söka tolka trons innehåll i nutidens tankeformer och om icke den nutida forskningen alltför ofta nöjer sig med en analys av historiskt betingade formuleringar, utan att ställa frågan, om dessa tankar från gångna århundraden även i nutiden äga giltighet och kunna vara brukbara uttryck för denna tids kristna övertygelse.<sup>1</sup>

Det är icke möjligt att här behandla de försök, som teologi och förkunnelse under tidernas lopp gjort i syfte att skapa en verklig kontakt mellan samtidsmedvetandet och det bibliska budskapet. En historisk översikt skulle säkert ge intryck av allvaret och värdet i dessa strävanden, men också av de utomordentliga risker, med vilka de äro förenade. Vare sig dessa försök resulterat i vissa allmänna religiösa idéer, som synts lätt tillgängliga, eller i en nog så inspirerande idealism, som stått nära samtidens filosofiska strömningar, eller i en social-etisk livssyn, som haft beröringspunkter med positiva samhällseliga tendenser, kan kontaktsökandet ha fördunklat eller rent av offrat centrala kristna motiv. Det bibliska kerygmat och den genuint lutherska grundåskådningen ha då lidit in-

<sup>1</sup> Yngve Brilioth, Herdabrev till Uppsala stift (1950), s. 94 ff.

trång. Men själva den kontaktsökande tendensen dömes icke av de misslyckade försöken, och det har säkert aldrig vare sig i teologi eller predikan saknats en allvarlig vilja att förena trohet mot evangeliet med en för samtiden tillgänglig tolkning därav.

I dessa strävanden är den, som arbetar med förkunnelsens problem, benägen att inordna Rudolf Bultmanns försök att genom en »avmytologisering» av evangeliet göra detta begripligt och möjligt att mottaga för en modernt tänkande, t. o. m. vetenskapligt orienterad nutidsmänniska.<sup>2</sup> Bultmann har sett problemet och fixerat några av de svårigheter, inför vilka teologi och förkunnelse stå.

Frågan är nu om begreppen »Mythos» och »Entmythologisierung» äro ägnade att klart ange problemet och om den av Bultmann rekommenderade »avmytologiseringen» kan på ett tillfredsställande sätt lösa problemet.

Diskussionen visar, att begreppen »myt» och »mytologisk» definieras och användas i mycket skiftande betydelse. Stundom betecknar man som »mytologiska» blott de föreställningar och uttryck, som sammanhånga med en gången tids yttre världsbild (med dess uppfattning av världen som bestående av olika »våningar», därav begrepp sådana som »uppstigandet» till himmelen, »nedstigandet» till underjorden, o. s. v.). Om det vore fråga blott härom, vore problemet lättlost. Men oftare tillskriver man, och det gör Bultmann själv, även så centrala bibliska motiv som korset och uppståndelsen i deras ursprungliga utformning en mytologisk karaktär. De historiska fakta, som äro för trons syn väsentliga, få en för denna syn främmande tolkning. T. o. m. talet om en handlande Gud betecknas av Bultmann som mytologiskt, låt vara som en ofrånkomlig mytologisk rest.<sup>3</sup> Å andra sidan har man påpekat, att varje tid, även vår, har sina mytologiska föreställningar. »Också vår tids vetenskapliga tänkande», skriver Rafael Gyllenberg vid sin behandling av Bultmanns program, »behärskas av en mytologi och bestämda tankeformer, som äro lika tidsbetingade som apostlarnas.» »Vi ha . . . ingen möjlighet att höja oss utanför våra egna tankebanor, vår 'mythos' eller våra fördomar, eller vilka ord man vill använda, för att objektivt . . . skilja kristendomens 'väsen' från dess yttringar.»<sup>4</sup> Anders Nygren hänför det individualistiska tänkandet till vår tids »Mythos». Han använder uttrycken »mytologiska föreställningar eller legen-

<sup>2</sup> Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. *Kerygma und Mythos* (1948), s. 15 ff.

<sup>3</sup> Jfr Regin Prenter, Evangeliets avmytologisering. Sv. T. Kv. 1946, s. 91.

<sup>4</sup> Rafael Gyllenberg, Nya testamentet och vår tid. *Vid Åbodomens fot 1924—1949*, s. 76, 86.

dära utsmyckningar». <sup>5</sup> Bultmann själv jämställer en gång »mythologische Begriffe» med »überhaupt unverständliche Begriffe». Och i debatten nödgas han erinra om att »Mythos» icke är »einfach gleich Fabelei». <sup>6</sup>

Inför denna förvirrande oklarhet nödgas man betvivla, att detta begreppsval och denna frågeställning kunna leda oss fram till positiva resultat i den viktiga diskussionen om det kristna budskapets innehåll och form i vår tid. Det av Bultmann berörda problemet är betingat av det bibliska budskapets bundenhet vid tidshistoriska förutsättningar över huvud, icke blott vid ett tilläventyrs mytologiskt moment däri. Bultmanns egen polemik visar, att vad han vill är att interpretiera begripligt. <sup>7</sup> Frågan mytologisk eller icke träder därvid tillbaka.

Väsentligare är emellertid att exegetisk forskning och systematiskt tänkande påvisat, att Bultmann vid sin karakteristik av de »mytologiska» dragen i urkristendomen icke gör rättvisa åt den historiska verklighet, som de bibliska urkunderna representera. Det är icke möjligt att inom ett mycket begränsat utrymme här gå in på en exegetiskt orienterad detaljgranskning. För en sådan skulle jag icke heller äga nödiga förutsättningar. I stället hänvisar jag närmast till Julius Schniewinds vägande kritik av Bultmanns satser. <sup>8</sup> Med utgångspunkt direkte i det nytestamentliga materialet påvisar Schniewind på ett sakligt och övertygande sätt, hurusom väsentliga drag i kristen åskådning, sådan den möter oss i Nya testamentet och i reformationens centrala princip, förvanskas i Bultmanns avmytologiserande tolkning. Här må erinras blott om några huvudpunkter i kritiken.

Schniewind konstaterar, att den historiske Jesus — begreppet är icke här den liberala teologiens, utan avser blott Jesus av Nasaret som historisk gestalt — icke kommer till sin rätt i Bultmanns framställning. Detta röjer sig redan däri, att de tre första evangelierna nästan förbigås i Bultmanns analyser. I fråga om viktiga moment av det urkristna kerygmat, i vilka Bultmann ser ett starkt mytologiskt inslag, anser sig Schniewind vetenskapligt kunna påvisa, att ett sådant inslag icke föreligger. Korset och Jesu uppståndelse erhålla i Bultmanns tolkning icke den enastående ställning — icke den karaktär av ett verkligt skeende och av ett Guds handlande, icke heller av den »Einmaligkeit», som de ha i urkristendomens liksom i reformationens budskap. För Schniewind har

<sup>5</sup> Anders Nygren, Kristus och fördärvsmakterna. Tillika ett ord till frågan om kristendomens avmytologisering. Sv. T. Kv. 1951, s. 7, 9 f.

<sup>6</sup> Bultmann, Zu J. Schniewinds Thesen das Problem der Entmythologisierung betreffend. *Kerygma und Mythos*, s. 149.

<sup>7</sup> Jfr den i föregående not nämnda polemiken mot Schniewind.

<sup>8</sup> Julius Schniewind, Antwort an Rudolf Bultmann. Thesen zum Problem der Entmythologisierung. *Kerygma und Mythos*, s. 85 ff.

denna anmärkning en säregen tyngd, i det att för honom »Jesu Signatur» är »das Kreuz», »die einmalige Gegenwart Gottes» och »die Auferstehung und das Leben».<sup>9</sup> T. ex. apostlarnas uppståndelse tro får hos Bultmann den plats, som deras vittnesbörd om uppståndelsen som ett faktum, som en händelse — trots deras tvivel och senfärdighet att tro — har i Nya testamentet. Som resultat av en saklig detaljundersökning skriver Schniewind: »Es hat sich gezeigt, dass überall, wo man fragt, was mit den Aussagen des NT eigentlich gemeint ist, der Schein des Mythologischen weithin schwindet: dass Gedanken, die uns fremdartig scheinen oder in der Form eines ungelösten Widerspruchs ausgeprägt sind, eben in der Gestalt, die sie im NT tragen, in sich notwendig sind, der Umgrenztheit unsres menschlichen Denkens und Vorstellens überhaupt entsprechen. Es galt nur, sie vom Paradox und Skandalon der Christusoffenbarung her zu verstehen.»<sup>10</sup>

Ehuru Bultmann själv gör gällande, att vårt problem ej löses genom en s. a. s. kvantitativ reduktion av det bibliska budskapet, utan blott genom en existentiell interpretation därav, nödgas man konstatera, att han vid sin evangellietolkning i själva verket avlägsnar väsentliga bibliska motiv. Så får t. ex. urkristendomens dualistiska syn icke stå kvar, i sak obesuren, utan avmytologiseringsprocessen skär bort mera än blott den »mytologiska» formen. Också andra moment kunde anföras, där kristen åskådning icke får komma till sin rätt. Utsagorna om den upphöjdes förbön för oss i Nya testamentet och om hans Herreställning tolkas av Bultmann som mytologiska föreställningar.<sup>11</sup> Ett omdöme som detta: »Ich halte die Rede vom 'jüngsten Tage' für mythologische Rede. Sie muss m. E. ersetzt werden durch die Rede vom thanatos», låter nog mer än en »mytologisk» form försvinna. Det synes innebära något av den reduktion av det kristna trosinnehållet, som Bultmann i princip avvisat.<sup>12</sup>

Regin Prenter har ur den systematiska teologiens synpunkt påvisat inkonsekvensen i Bultmanns avmytologiseringsprogram, som han icke kan acceptera. Han finner Bultmanns ståndpunkt vara »et vekslande standpunkt mellem orthodoxi og liberalisme, et liberalt standpunkt over for orthodoxien og et orthodoxt standpunkt over for liberalismen. Derav dets inkonsekvenser. Men derav ses også, at hele begrepet avmytologisering er uegnet til løsningen av det

<sup>9</sup> Schniewind, a. a. s. 131 ff.

<sup>10</sup> Schniewind, a. a. s. 129.

<sup>11</sup> Bultmann, Zu J. Schniewinds Thesen, a. a. s. 141. B. tillägger dock: »Die Variationen der Formulierung und die Vagheit der Ausdrücke (im NT) weisen freilich darauf hin, dass mit dem Urteil »mythologisch» nicht das letzte Wort gesagt ist, sondern fordern die entmythologisierende Interpretation.»

<sup>12</sup> Bultmann, Zu J. Schniewinds Thesen, a. a. s. 145.

problem, Bultmann har peget på, nämlig adskillelsen av det tidshistorisk begränsade fra den väsentlige kerne i evangeliets budskap.» Bultmanns försök döljer en självmotsägelse. De två begreppen »avmytologisering» och »interpretation av myten» (i motsats till eliminering) äro oförenliga. Antingen avmytologiserar man, och då interpreterar man icke myten. Eller också interpreterar man myten, men då är det icke fråga om avmytologisering, eftersom varje interpretation har till uppgift att framhäva »det fortolkede i dets väsentlige gyldighed». Men Prenter går än längre. I likhet med Schniewind bestrider han, att den av Bultmann med hjälp av existensfilosofiens kategorier företagna existentiella interpretationen av den nytestamentliga mytologien täcker det nytestamentliga kerygmats förståelse av Guds och människans situation och i grunden är en eliminering av det väsentliga i kerygmat.<sup>13</sup>

Om det är så, om centrala historiska fakta, på vilka kristen tro och förkunnelse bygga, i Bultmanns framställning få en mytologisk omtolkning, om vidare de motiv, som systematisk-teologisk forskning och kristet trosmedvetande finna vara för kristendomen centrala och avgörande, i denna tolkning ej komma till sin rätt, kan den föreslagna avmytologiseringsprocessen icke lösa vare sig den »kontaktsökande» teologiens eller förkunnelsens problem.

Men problemet får fördenskull ej förbises, och arbetet med dess lösning får ej försummas. Bultmann har — även om vi icke i de enskilda momenten vilja uttrycka oss så som han gjort — på ett övertygande sätt påvisat, huru främmande det kristna trosinnehållet i sin hävdvunna form måste te sig för nutidsmänniskan. Schniewind har tillagt: icke blott för nutidsmänniskan, utan för varje människa i hennes naturliga tillstånd! Han har rätt. Men vi skola icke försöka komma ifrån en angelägen uppgift genom att krypa bakom det faktum, att kerygmat är främmande för människan, till dess hon på allvar träffats av ordet och av detta förts till tro. Det är lätt, men det kan vara en alltför lätt och ytlig väg, att blott hänvisa till anstötens ofrånkomlighet.

Det är uppenbart, att vi i Nya testamentet och därför mycket allmänt i kristen förkunnelse möta tankesammanhang, begrepp, bilder, som äro helt andra än nutidens. Årtusenden skilja oss från bibelns värld. Budskapets historiska och psykologiska förutsättningar äro i grund förändrade. Härtill kommer den moderna sekulariseringen, som genom nutidsmänniskans okunnighet i bibliska ting och bristande förtrogenhet med de kristna tankarna gör henne till en undrande, oförstående främling inför kristen lära och livssyn. Nutida teologi har genom sitt djuplodande arbete, som på ett nytt sätt klargjort urkristen-

<sup>13</sup> Prenter, a. uppsats, s. 96 ff. Till dessa frågor se ock Ruben Josefson, Evangeliets avmytologisering. Ny kyrklig tidskrift 1951, s. 74 ff.

domens och reformationens grundmotiv, gett förkunnaren en stor gåva. Det är angeläget, att vi verkligen känna innebörden i det budskap, som vi äro satta att bära fram. Och ingen rätt interpretation av kerygmat eller rätt tillämpning på nutidsförhållanden är möjlig utan förtrogenhet med budskapets historiska, ursprungliga mening. Men i det närvarande teologiska läget har, såsom Ruben Josefson uttryckt det, förkunnaren och själasörjaren »gång på gång anledning att fråga sig, om inte hans arbete oerhört försvårats av en teologi, som i sin vetenskapliga realism tvingats teckna bibelns värld på ett sådant sätt, att den ytterligare fjärrar kristendomen från den sekulariserade men icke sällan religiöst sökande nutidsmänniskan».<sup>14</sup> En äldre teologi tycktes, med sina »humaniserande» drag, göra vägen från evangeliet till den moderna människans tankevärld kortare och jämnare. Den s. k. liberala teologien och den därav påverkade förkunnelsen voro angelägna om att bygga broar mellan kristendomen och samtidens kulturmedvetande. Denna strävan motiverades både av vetenskaplig sanningslidelse och ett verkligt intresse för nutidsmänniskans läge.

När en »realistisk» bibeltolkning och en fördjupad Luther-forskning nu klarare angivit de evangeliska grundmotiven i deras ursprungliga egenart, ställes även förkunnelsen under kravet att återge dessa motiv oförvanskade. Men därvid förbiser man lätt en annan, lika ofrånkomlig uppgift: att fråga efter förhållandet mellan denna besittning och samtidens tankevärld och livsförhållanden. Det händer, att man i förkunnelsen i kyrkan och i dagspressen, i sammanhang, som äro avsedda att direkte tjäna uppbyggelsen, möter ett teologiskt återgivande av forskningsresultaten, som för åhöraren eller läsaren måste te sig som »hebreiska». Förkunnelsens syften kräva, att den »bibliska realismen» kompletteras med »psykologisk realism». Och det teologiska arbetet borde genom kontakt med det profana samtidstänkandet underlätta förkunnarens uppgift. Huru starkt vi än i den lutherska kyrkan betona ordets kraft och huru resolut vi än hänföra verkan av förkunnelsen till icke-mänskliga krafter, kunna vi icke utföra vår uppgift som om budskapet verkade med magisk kraft, opersonligt. Predikanten kan ej begränsa sin uppgift till att möjligast noggrant reproducera urkristendomens kerygma. Han måste ständigt, med tanke på de från tid till tid och från församling till församling växlande förutsättningarna, arbeta med frågan om förkunnelsens innehåll och form, dess »vad» och »huru». Teologien kan ej vara ligkiltig för den uppgift, som här föreligger förkunnelsen. Den diskussion, som Bultmanns avmytologiseringsprogram väckt, visar hur intimt teologiens och förkunnelsens problem sluta sig till varandra. Med skäl har man just i denna diskussion betonat, huru uppfattningar och förutsättningar

<sup>14</sup> Josefson, Nytestamentlig realism i förkunnelsen. Ny kyrklig tidskrift 1948, s. 57.

ständigt förskjutas. Det är härvid likgiltigt om man i dem ser en »mytologi»,<sup>15</sup> som alltid finns där, men blott förändras, eller avskriver detta begrepp ur diskussionen. Huvudsaken är, att vi aldrig bli färdiga med frågan om Nya testamentets tolkning. Våra kategorier måste förändras med tidens. Människan borde träffas av budskapet, där hon verkligen står.<sup>16</sup>

Två uppgifter äro här lika nödvändiga. Den första är att undersöka vad som är det väsentliga i varje moment av det bibliska vittnesbördet: i varje enskild »lära» eller trossats, självfallet prövad i dess sammanhang med centralmotiven, och i varje enskild predikotext. Syftet är icke att arbeta fram allmänna, lättillgängliga religiösa idéer i upplysningstidens anda, utan fastmer att få fatt i den ursprungliga meningen, huru främmande den än må te sig för nutida tanke och känsla. Huru nödvändigt det härvid är att känna de tidshistoriska förutsättningarna, visar studiet av nutida kommentarverk. Gång på gång måste kommentatorn hänvisa till uppfattningssätt, seder, uttryck i biblisk tid, hos bibelns folk och människor liksom i bibelns omvärld. Om vi nalkas den bibliska texten helt bundna av våra egna föreställningar och bruk, kan mycket av det djupast bibliska förbigå oss eller få en alldeles oriktig tolkning. Exegeten visar i sin utläggning huru texten, om den tolkas från sin tids förutsättningar, har mycket mer att säga än vi vid en lekmanamässig läsning av bibeln märkt och får en helt annan udd och syftning än den traditionella predikan måhända gett den. Genom att på detta sätt tidshistoriskt penetreras kan det bibliska vittnesbördet bäst ge oss sin överhistoriska gåva. Härpå ger nutida exegetik många bevis. I och bakom »föreställningarna» blottas »motiven».

Den första uppgiften leder omedelbart över till den andra. Vi ställas inför frågan: vad har denna text, vars ursprungliga mening exegesen sökt avslöja, att säga till vår tid och dess människor, till min församling i dag? Den kontakt-sökande teologien och förkunnelsen stå inför uppgiften att lära känna nutids-

<sup>15</sup> Jfr Gyllenberg, a. a. s. 85 f.

<sup>16</sup> Om uppgiftens ofrånkomlighet är Schniewind lika medveten som Bultmann. Schniewind skriver: »Sein Anliegen der Entmythologisierung teilt Bultmann mit jedem rechten Prediger. Es gilt für jede Predigt, dass die Sprache des N.T. in die unsere, damit seine Denkformen, seine Bilder in unsere Denkweise, unsere Bildhaftigkeit umzusetzen sind.» Uppgiften är ständigt: »Das Wort der Bibel in die jeweilige Situation hinein so zu sagen, dass es verstanden und verstanden werden möchte.» »Das Kerygma ist jeweils in der jeweiligen Sprache und dass heisst in der jeweiligen Denkform auszurichten.» »Der Anstoss darf nie, darin hat Bultmann ganz recht, in der uns unfassbaren Gedankenwelt liegen, er liegt vielmehr in der Offenbarung selbst.» »Die von B. an uns gerichtete Frage bleibt bestehen als die Aufgabe, biblische Anschauung und Sprache in die unsre zu übersetzen.» A. a. s. 85 f., 121 f., 125.

människan. Det gäller hennes tänkande, reaktionssätt och reella livsförhållanden.

Denna uppgift elimineras ej av en i och för sig värdefull teocentrisk tolkning av det kristna trosinnehållet. Utan kännedom om de förutsättningar, med vilka människan av i dag lyssnar till evangeliet, kunna vi icke till henne förmedla en mot det bibliska vittnesbördet och den reformatoriska åskådningen svarande förståelse av budskapet.

Härvid föreligger den möjligheten, att vi under en fördjupning i nutidsmänniskans själsläge vinna nya förutsättningar att rätt förstå det bibliska vittnesbördet. Det gäller hennes ångestupplevelser och hennes kamp med lidandesproblemet. Risken av att med sin samtids frågor och behov stanna inför en gången tids dokument är uppenbar. Det historiskt givna kan på denna väg förvanskas. Man läser in i det gamla något som har nutidsstämpel. Den positiva möjligheten åter, till vilken här hänvisats, har sin grund dels i faktiska likheter mellan bibelns tid och nutidsmänniskans situation — exempel: vi läste under Finlands vinterkrig Psaltaren med en ny förståelse — dels i den realistiska livsnärhet och den existentiella karaktär, som ens frågor få genom aktualitetens tyngd.

I en uppsats om Einar Billing påpekar Gustav Wingren, huru Billing i allt sitt arbete — hans forskning gällde ju främst bibeln och Luther — hade sin egen tids aktuella situation i sikte och huru han därvid icke väjde för de problem, som ställdes av bibelkritiken, naturvetenskapen eller arbetarrörelsen. T. ex. i sin Luther-forskning vill Billing icke blott återge ett i det förflutna liggande tankeinhåll på ett korrekt sätt, utan han låter i viss mån Luther svara på nuets frågor. »Mitt i denna omformning av Lutherstoffet» — skriver Wingren — »lyckas han tränga djupt ner i Luthers tankevärld.» Wingren ser bakom detta förfarande, som för Billing är medvetet, en bestämd syn på bibelns egenart och teologiens uppgift.<sup>17</sup> Exemplet torde visa metodens värde och risk.

Emil Liedgren har gett uttryck åt en uppfattning av psalmen, som har sin tillämpning på förkunnelsen. Han påpekar vikten av att författare och präster nå fram till en mer realistisk, bibeltrogen syn på Jesu person. Men ett blott övertagande av det traditionella Kristus-budskapet är icke nog för psalmen. »En andligt rik, innerligt levande tid har aldrig nöjt sig med att blott bruka det överlämnade, den har sökt nya toner, nya bilder, nya rytmer för att i dem prisa 'den hemlighet, som är Kristus'. Den kyrkliga diktningen har aldrig förhållit sig blott reproducerande utan alltid också nyskapande, så snart livet med

<sup>17</sup> Gustav Wingren: Billing, Einar, i Nordisk teologisk uppslagsbok I (ännu icke utkommen).



makt brutit fram inom församlingen.» Psalmen borde enligt Liedgren »ge uttryck även åt vår egen samtids egendomliga behov av Kristus och åt dess liv och kamp i hans namn». Liedgren efterlyser »en mycket enkel, mycket enfaldig, skenbart konstlös sång, som kunde gripa djupt och starkt, utan 'Nachempfinden' av forna tiders fromma känslor, gripa och skaka just nu, utan ansträngning av pietets- och antikvitetsinnet, bara genom att göra den urkristna själsförfattningens skräck och salighet fullt levande och närvarande igen».<sup>18</sup>

Det teologiska arbetet av i dag har gjort oss mer förtrogna med »den urkristna själsförfattningens skräck och salighet». Samtiden konfronterar oss på ett nytt sätt med mänsklig ängslan och ångest, — saligheten se vi icke så mycket av i vår tid. Ges oss möjligen här nya förutsättningar att förstå det bibliska budskapet i dess egenart och att se vad det bjuder nutidsmänniskan i hennes konkreta situation?

<sup>18</sup> Emil Liedgren, *Den sjungande kyrkan*. Vår lösen 1911, s. 41; *Psalmboksförslaget* 1934. Vår lösen 1934, s. 155. J. Kulling, *Emil Liedgrens psalmer*. Vår lösen 1949, s. 57 ff. Till de senast behandlade frågorna jfr G. O. Rosenqvist, *Förkunnelsen och den senaste teologiska utvecklingen*. *Vid Åbodomens fot 1924—1949*, s. 225 ff.

# DEN S. K. ANDRA EBED-JAHVESÅNGEN

JES. 49, 1—(7) 13

AV DOCENT L. G. RIGNELL, LUND

Prof. Joh. Lindblom har i sitt senaste betydelsefulla arbete behandlat Ebed-Jahvesångerna hos Deutero-Jesaja.<sup>1</sup> Det har lyckats Lindblom att finna en formel, som kan bringa reda i de många och ändlöst diskuterade problem, som Ebed-Jahvetexterna uppställa. Begreppet »Herrens tjänare» förefaller så skiftande till sin innebörd, att man inom forskningen icke har kunnat enas om vad eller vem som egentligen avses med uttrycket. Lindblom kommer till det resultatet, att profeten i de s. k. Ebed-Jahvesångerna beskriver Herrens tjänare med skilda personer för ögonen. Än tänker han på en vasallkonung, än talar han om sig själv, än åter skildrar han Herrens tjänare som en sjuk, måhända spetälsk man. Därvid är att märka, att profeten likväl alltid avser Israel. Ty enligt Lindblom bestå Ebed-Jahvesångerna av allegoriska skildringar med åtföljande tydningsord, vilka senare applicera allegorierna på det utvalda folket Israel, som är Herrens tjänare i egentligaste mening. Därmed har Lindblom kunnat skänka en entydig förklaring på Ebed-Jahvebegreppet, utan att ha behövt korrigeras, omtolka eller överskylla de olikheter, som enligt allmän åsikt vidlåda skildringarna av Herrens tjänare. Den utredning, som Lindblom i sin bok ger till stöd för sin tes, är utförlig och grundlig och har en obestridd styrka. Likväl finnes det punkter, som fortfarande kunna bli föremål för diskussion. Beträffande den s. k. andra Ebed-Jahvesången, Jes. 49, förefaller det undertecknad riktigast att icke sätta dess gräns efter v. 7 i texten, som Lindblom gör. V. 8 och ff. höra säkerligen organiskt med i sammanhanget.

I det följande ämnar jag lägga fram ett försök till en ny tolkning av den s. k. andra Ebed-Jahvesången, där bl. a. det oupplösliga sambandet mellan v. 7 och v. 8 i kap. 49 kommer att understrykas. Totaluppfattningen av texten blir annorlunda än Lindbloms. Detta hindrar likväl icke, att jag dragit nytta av

<sup>1</sup> Joh. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah. A new Attempt to solve an old Problem.* LUA, N. F., Avd. 1, Bd 47, Nr 5, Lund 1951. — Se rec. i STK 1951, sid. 276.

Lindbloms interpretation och beträffande detaljexegesen i det närmaste följer den.

I avsnittet 49, 1—13 förekommer enligt min mening endast två särskilt markerade utsagor i ordinär profetisk stil. Denna iakttagelse kan giva nyckeln till förståelse av hela texten. Den ena utsagan utgöres av orden i v. 3: »Du är min tjänare, Israel, genom (i) vilken jag skall förhärliga mig.» Den andra återfinnes i v. 8: »I 'välbehagets' tid svarar jag dig och på frälsningens dag hjälper jag dig.» Dessa båda utsagor skilja sig efter allt att döma till tiden från varandra. Redan נחז, nu, i v. 5 är ett tydligt tecken på, att ett »då» är tänkt som föregående. Utsagan om Tjänaren hör det föregående till, och med det inledande »nu» påbörjas den aktuella utsagan. Denna uppfattning stödes av innehållet i v. 6, som antyder, att det icke var »nog» med talet om Tjänaren.

Först en summarisk genomgång av texten. V. 1 innehåller en uppmaning till länder och fjärran folk att giva akt på profetens budskap. Liknande stilform som här, förekommer t. ex. i Jes. 1, 2 och 41, 1. Orden inaugurerar utan tvivel ett betydelsefullt budskap och ha därför icke avseende på v. 1 b och v. 2. I v. 1 b och 2 rättfärdigar nämligen profeten — det måste här vara fråga om dennes personliga vittnesbörd<sup>1</sup> — endast det förhållandet, att han kan tala med myndighet. Han använder liknande uttryck för sin kallelse som Jeremia. I Jer. 1, 4 f. heter det sålunda: »Herrens ord kom till mig; han sade: 'Förrän jag danade dig i moderlivet, utvalde jag dig, och förrän du utgick ur modersskötet, helgade jag dig; jag satte dig till en profet för folken.'» Inom parentes sagt kan uttrycket i Jes. 49, 1 »från min moders liv aktade han på mitt namn» ha ett speciellt intresse för dem som spörja efter den anonyma profetens verkliga namn. Innebörden hos det verb, som användes i satsen, måste troligen uppfattas mycket konkret. Namnet var det, som Jahve aktade på. I sammanhanget skulle t. ex. ett namn som Jesaja, Jahves frälsning, passa synnerligen väl.

Uttrycken »min mun som ett skarpt svärd» och »en vass pil» peka närmast på, att det är profeten, som talar, eftersom orden lämpa sig särskilt väl som bilder för en profets gärning.

Början av v. 3: »Och han sade till mig», utgör enligt min mening introducerandet i detta sammanhang av en tidigare utsaga, denna nämligen: »Du är min tjänare, Israel, genom (i) vilken jag skall förhärliga mig.» Att ordet innehåller något av det mest väsentliga i Deutero-Jesajas förkunnelse är uppenbart. Till själva formuleringen kan jämföras sådana ställen som Jes. 44, 23 och 60, 21. Det är i 49, 3 alltså icke profeten, som får veta, att han är Herrens

<sup>1</sup> Se Lindblom a. a. sid. 24 f.

tjänare, utan det heter, att profeten fått mottaga detta betydelsefulla budskap om Herrens tjänare.

I v. 4 relaterar profeten sina egna reflexioner inför budskapet om Tjänaren. Helt visst var det ett ord, som hans landsmän, ja t. o. m. han själv, måste finna ytterligt verklighetsfrämmande. De många angreppen på avgudadyrkan, som förekomma hos Deutero-Jesaja, ha till bakgrund en frestelse hos folket att miss-trösta om Jahves makt. Babels gudar hade skänkt världsmakten dess segrar och välstånd. Det var en uppfattning, som icke var främmande för fångenskapens judar. Frågor, som profeten kände sig manad att besvara, voro sådana som dessa: Har Jahve någon makt att hjälpa? Äro löftena till fäderna att lita på? När allt, åtminstone före Cyrus' uppträdande, syntes tala emot en utsaga av innehållet, att Jahve skulle förhålliga sig i Israel, var det naturligt, att profeten fick utstå förakt och motstånd för sin förkunnelses skull. Ett direkt vittnesbörd därom utgör Jes. 50, 6. Ordalagen i 49, 4 a kunna tyda på, att profeten själv gripits av hopplöshet, åtminstone tillfälligtvis, men i v. 4 b tillbakavisas all missmodighet med ett trosvisst: »Dock, min rätt är hos Jahve och min lön hos min Gud.» Man kan jämföra med kap. 50, 7: »Jag visste ju, att jag ej skulle komma på skam.» Den rätt och den lön, som profeten talar om, är icke närmast att fatta som en personlig triumf eller dylikt. Det är Israel, som får sin rätt och rekompensation i och med att profetian uppfylles. Jfr 40, 10.

I v. 3 och 4 har alltså profeten bragt på tal och »kommenterat» den tidigare profetia, vars uppfyllelse eller komplement han i fortsättningen från och med v. 5 kommer att syssla med. Den nya profetian, den som hör nuet till, har till bakgrund Cyrus' segrar.

V. 5 bör översättas på följande sätt: »Och nu säger Herren, min (profetens) danare från moderlivet, angående sin Tjänare.» לֵךְ är använt i den vanliga betydelsen »beträffande». לֵךְ istället för vanligt עָבַד vällar inga svårigheter. Se t. ex. Jes. 44, 21: עָבַדְתָּ לִי אֱתָהּ, du är min Tjänare. Jfr 2 Krön. 28, 18: הִנֵּנִי לִיהוּדָה, Juda sydland. Man kan tänka sig, att i Jes. 49,5 suffigering i vanlig ordning undvikits, för att ordet עָבַד skulle framstå mera markerat. DSIa har för יָצָרִי formen יוֹצֵרְךָ, din danare. Denna läsart är möjlig. »Din» syftar då på Israel. Alldeles samma uttryck i Jes. 44, 2, 24 just om Israel. Då emellertid 49, 2 talar i liknande ord om profeten, bör, även för konformitetens skull, företräde givas åt MT.

Vad Jahve säger, följer icke omedelbart. Man kan se det också av, att frasen »säger Herren» icke inledes av ett כֹּה, så som ofta i högtidliga utsagor. Deutero-Jesajas stil utmärkes av rikliga bestämningar, parenteser och förtydliganden, vilket också denna vers åskådliggör. Satsen 5 b bör lämpligen uppfattas som

ett klargörande av vad profeten närmast har i sikte, när han i detta sammanhang talar om Tjänaren. Detsamma gäller de liknande uttrycken i v. 6, som åtfölja עבד. Översättningen av v. 5 b skulle bli: »Innebärande att Jakob återföres till honom (snarare Tjänaren än Jahve) och att Israel icke ryckes bort.» Den alternativa läsarten »och att Israel samlas till honom (לִי)» är lättare och troligen icke att föredraga. Den »bestämning», som tjänarebegreppet får i v. 5 b enligt vår uppfattning, är helt i sin ordning, såväl rent principiellt som med hänsyn till vad profeten speciellt vill ha sagt i kap. 49. Sålunda skriver Lindhagen i sin grundliga utredning om »tjänaremotivet» i Gamla testamentet bl. a. följande: »...we see the fundamental significance that the rescue from Egypt and the consequent covenant is ascribed for Israel's עבד relationship to Yahweh.»<sup>1</sup> Profeten vill erinra om följande: Är Israel עבד, så är det fråga om det odelade Israel, som står i Jahves förbund, det Israel, som utkorades i Jakob och som omfattade både Juda och Efraim.

V. 5 c. »Jag är ärad i Jahves ögon, och min Gud är min styrka» är att betrakta som en parentes. Profeten håller det för angeläget att rekapitulera inledningen och än en gång betona, att han är Jahves förtrogne.

Den vanliga uppfattningen av v. 6 kommer till uttryck i följande översättning: »Han säger: 'Det är för litet för dig, då du är min tjänare, att allenast upprätta Jakobs stammar och föra tillbaka de bevarade av Israel; jag vill sätta dig till ett ljus för hednafolken, för att min frälsning må nå till jordens ända'.» Man skulle förvisso ha väntat, att det bebådade budskapet skulle ha följt i v. 6, enligt intentionen hos denna översättning. Efter min mening förbjuder emellertid först och främst verbformen ויֵאָמֵר en sådan uppfattning. Texten bör i stället översättas: »Och han (nämligen Jahve) menar (säger): 'Det är icke nog, att du är min Tjänare, innebärande ett upprättande av Jakobs stammar och ett återförande av Israels kvarleva, och (det är icke nog) att jag gör dig till ett ljus för folken, så att min frälsning når till jordens ända'.» Såsom redan påpekats har v. 6 en liknande förklaring beträffande innehållet i tjänarebegreppet som v. 5. I Jes. 42, som uppvisar många beröringspunkter med kap. 49, finnes med utsagan om Tjänaren förbundet ett tal om, att Jahve skulle låta Israel bliva till ett ljus för folken, 42, 6. Detta ord återkommer (citeras) här parallellt med de nyss nämnda orden om Tjänaren. Det är rimligt att antaga, att profeten vill säga, att han, utöver dessa förut förkunnade och kända ting, nu kommer med en ny profetia. Denna följer också enligt min mening i v. 8, medan dess ingress möter redan i v. 7.

<sup>1</sup> C. Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament*, Uppsala 1950, sid. 189.

Mot den gängse uppfattningen av v. 6 kan förutom vad som redan påpekats beträffande det inledande וְיִאָּמֵר göras ytterligare invändningar såväl av innehållslig som språklig art. Det är, som redan framhållits, påtagligt, att Deutero-Jesajas hela förkunnelse kretsar omkring tanken på Israel som Herrens tjänare, med det innehåll uttrycket har enligt traditionen och som det blivit fördjupat av profeten. Föreställningarna om Jahves trofasthet och Israels lydnad höra med till begreppet. Det skulle förefalla mycket egendomligt, om profeten nu överbjöd detta stora och väsentliga budskap om Tjänaren med ett som skulle innebära, att Tjänaren istället fick uppdraget att förkunna frälsningen för hedningarna. Detta sista skulle alltså betyda något ännu viktigare. Man har även framställt saken så, att det här är tal om profeten, som tröttnat på den otacksamma rollen att predika för Israel och som nu istället tagit emot ett uppdrag att vända sig till hedningarna. Detta måste vara orimligt. Ett sådant antagande saknar också, så vitt jag kan finna, verkligt stöd i texten. Visserligen skulle »jag sätter dig till ett ljus för folken» kunna fattas som en missionsuppgift. Men helt visst icke så som vi i vår tid se på en sådan uppgift. Hedningarna komma och tillbedja det utvalda folkets Gud, därför att de fått ögonen upp för vem Jahve är och vad Israel är. Vid uttrycket »ett ljus för folken» måste det, förefaller det mig, ligga närmast till hands att tänka på den Israels triumf, som först och främst är Jahves, om vilken Deutero-Jesaja också annars talar. Man kan vidare jämföra med sådana ställen som 49, 7 och 52, 15, där det berättas om konungars och folks häpnad över vad de få bevittna. Formella skäl talar likaledes emot, att den i v. 5 bebådade »högre» utsagan skulle vara den om hednamissionen. וְיִאָּמֵר, det som »icke är nog», har knappast avseende på utsagornas innehåll utan snarast på deras omfång. Det hänvisas till ett plus, nämligen den kommande nya utsagan. Man må jämföra med Hes. 8, 17. Än vidare har icke, som man hållit för avgjort, »ett ljus för folken» i sammanhanget introducerats som en viktig profetisk utsaga, även om den i och för sig skulle vara det. Man har förbisett det וְיִאָּמֵר, som föregår וְיִאָּמֵר och som bäst förklaras såsom parallelliserande utsagan om tjänaren och utsagan om Israel som ett ljus för folken. Det skulle kunna invändas, att vi dock ha att göra med en perfektform, som skulle kunna tolkas som profetiskt perfekt. Det är emellertid tydligt, att en okvalificerad perfektform här är mycket naturlig, dels därför att satsen skall markeras som självständig och sidoordnad och icke blott underordnad den föregående om Tjänaren, dels också därför att det dock är fråga om en utsaga, låt vara icke framförd för första gången utan citerad.

V. 7 påbörjar den länge bebådade utsagan med den typiska inledningsformeln: »Så säger Herren.» Emellertid tillägger profeten på karakteristiskt sätt

ännu ett par bestämmingar, innan han i v. 8 med ett rekapitulerande »så säger Herren» rakt på sak framför det budskap, som måste vara själva kärnan i detta kapitel: »I 'välbehagets' tid svarar jag dig och på frälsningens dag hjälper jag dig.» Bestämningarna i v. 7 böra beaktas. Det är Israels förlossare, dess Helige, som talar. Orden ha särskild tyngd. Han talar till den djupt föraktade, till den av människor avskydde, som är en Tjänare under tyranner.<sup>1</sup> Det är samma karakterisering av Tjänaren, som möter i avsnittet 52, 13—53, 12. Orden ha i 49, 7 en stark kontrastverkan. Det är detta föraktade Israel, som alla härliga löften gälla! I 49, 7 c erinras det om jordens väldiges häpnad över Israels triumf, som samtidigt i främsta rummet är Jahves. Man kan jämföra med 52, 15. Herren bevisar nu, att löfterna äro sanna och att Israel är utvalt.

Budskapet i v. 8 är alltså enligt ovan urgerade uppfattning det stora budskapet, som gällde nuet och som blev tecknet på löftenas fullbordan. Det är uppenbart, att profeten har ett nytt exodus i tankarna, lika oerhört och genomgripande, som det första exodus, uttåget ur träldomens Egypten. »Välbehagets» tid var inne. Guds nåd överflödade. Frälsningens stora dag hade randats. Det vore att missförstå profetians verkliga mening, om man tänkte, att »I 'välbehagets' tid svarar jag dig och på frälsningens dag hjälper jag dig» hade en allmän innebörd, ungefär som: när frälsningens dag kommer, skall jag svara dig. Det är istället fråga om det exakta, konkreta beskedet, att frälsningstiden har kommit. Detta budskap utvecklas sedan i v. 8 b och ff. i några utredande satser, som profeten format med uttåget ur Egypten, ökenvandringen, förbundsslutet, erövringen av Kanaan samt landets uppdelning för ögonen. Profeten ser redan i anden folket komma tillbaka till sina fäders land från jordens alla hörn. Liksom Moses och Israels barn en gång efter sin räddning ur egyptiernas våld stämde upp en lovsång till Herrens ära, så låter profeten i vår text hela universum, himmel och jord jubla över Herrens barmhärtighet mot sitt folk.

Även v. 14 ff. höra med i tankesammanhanget. Profeten lämnar ännu icke det stora budskapet, som han haft att frambära, utan granskar det också från andra synpunkter och fastställer dess äkta halt. Närmast ger han, v. 14, i ord som röja hans känslor, uttryck för sin förundran över, att man verkligen kunnat ett ögonblick tänka, att Jahve skulle ha förgätit sitt folk.

Om innehållet i Jes. 49, 1—13 kan sammanfattande sägas, att vi ha att göra med en utsaga om ett nytt exodus, en utsaga som profeten ingående kommen-

<sup>1</sup> En översättning »tyranners träl» torde icke göra full rättvisa åt pregnansen i עֶבֶד-begreppet. Man har här att förutsätta en dubbelydighet i uttrycket, som är ägnad att även frammana en förtrytelse över, att Israel, som dock var Jahves עֶבֶד, stått under tyranner.

terar. Bl. a. betonar han energiskt sin egen auktoritet som Jahves profet. Detta faller sig naturligt med hänsyn till profetians vikt. Det må framhållas, att det här uppmärksammade framställningsättet icke är något för detta textavsnitt särartat. Tvärtom är det karakteristiskt för hela den deuterо-jesajanska förkunnelsen.

Den syn på texten, som här lagts fram, medför även, att den gängse uppfattningen av Jes. 49, 1—(6) 7 såsom utgörande en särskild Ebed-Jahvesång måste avvisas. Visserligen finnes utsagan om Tjänaren också med här, men blott som bakgrund till budskapet om frälsningstidens inbrott.



HENNING LINDSTRÖM: *Om människovärdet. Bidrag till en kristen antropologi.*  
210 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Lund)  
1951. Pris kr. 10: —.

Rätt ofta anmärkes mot den nyare teologien, kanske icke minst i Sverige, att den alltför mycket isolerar sig och sina problem, så att den förlorar kontakten med det allmänna kulturlivet och icke i nämnvärd utsträckning lyckas göra sin röst hörd i debatterna utanför de snäva fackkretsarna. För bristande aktualitet i ämnesvalet kan man knappast förebrå förf. till föreliggande arbete, som upptager det i nutiden brännande problemet om människovärdet till behandling från moderna teologiska synpunkter. Men det är icke blott själva problemet som är av allmänt intresse. Förf. har tydligen också sökt göra sin ofta medryckande framställning tillgänglig för andra läsare än teologer av facket, ehuru det nog måste sägas, att det på en del ställen icke torde vara lätt att följa tankeutvecklingen utan att vara ganska väl insatt i den teologiska problemdiskussionen.

Nyckeln till lösningen på människovärdets problem och därmed sammanhängande frågor vill förf. finna i en enda tanke, rätt fattad, skapelsetanken. »Den enda riktiga utgångspunkten för vårt problem är skapelsen.» (s. 43). Den med skapelsetanken givna bestämningen av förhållandet mellan gudomligt och mänskligt betingar uppfattningen av människovärdet. »Detta är icke en bland flera aspekter, man kan anlägga på det kristna människovärdet. Det är den enda» (s. 189). Då denna synpunkt behärskar framställningen i dess helhet, torde det vara överflödigt att här ge ett referat av boken kapitel för kapitel. För att ge en föreställning om gången i förf:s utredningar är det tillräckligt att ange de viktigaste kapitelrubrikerna: Gud — skaparen av intet, Gud — kärleken, kärleken — tron, människan — imago Dei och imago diaboli, människan och skapelseordningarna, gudomligt och mänskligt.

Vid sin tolkning av skapelsetanken avvisar förf. den falska kontrapositionen av Gud och människa. Det betonas, att den bibliska kristendomen icke delar upp tillvaron i skilda sfärer, så att gudsförhållandets problem skulle bestå i att klargöra, hur Gud och människa såsom i var sin sfär existerande självständiga storheter kunna bringas i förbindelse med varandra.

Avvisandet av den obibliska metafysiska motsättningen är ju ett tema som ofta möter i den nyare teologien, icke minst i lutherforskningen. Vanligen sker emellertid uppgörelsen i den formen, att man upphäver den nämnda motsätt-

ningen för att omedelbart ersätta den med den biblisk-reformatoriska motsättningen mellan Gud och synden. Det är det föreliggande arbetets förtjänst, att det vänder sig mot den ensidiga orienteringen kring rättfärdiggörelseläran med dess primära motsättning mellan Gud och synden. I stället framhäves skapelsetanken som korrektiv mot den metafysiska kontrapositionen av gudomligt och mänskligt (jfr s. 37 f.). Man torde därför kunna tolka förf:s intentioner så, att det är oriktigt att låta de båda motsättningar, vari man vanligen rör sig, gälla som ett uttömmande alternativ. Vid bestämningen av gudsförhållandets art har man alltså icke blott att göra med tanken på en (falsk) metafysisk-spekulativ motsättning mellan Gud och människan och rättfärdiggörelselärans motsättning mellan Gud och synden. Därutöver måste tillkomma en tredje bestämning av förhållandet mellan gudomligt och mänskligt, nämligen den som kommer fram i själva skapelsetanken. Här råder ett förhållande, som överhuvud icke betecknar någon motsättning. Ordet »förhållande» är också förf:s huvudord, då det gäller att ange den bibliska skapelsetankens innebörd. Skapelsegärningen är »det urförhållande vari vi möta Gud och vari han är och blir vår Gud» (s. 43). Människan är till, äger existens och värde, endast i detta förhållande och får icke ryckas loss eller flyttas utanför detta såsom något för sig existerande. »Förhållandet» är det primära, och icke något som kommer till i efterhand därigenom att Gud och människa som självständiga storheter tänkas träda i förbindelse med varandra. Att Gud skapar av intet är enligt förf. uttryck för det oupplösliga förhållande, vari människan existerar. Utanför detta är hon intet.

När människan på detta sätt primärt betraktas i skapelseförhållandet, kommer hennes värde icke att bestå i någon vid henne häftande kvalitet eller utrustning, såsom blir fallet, då Gud och människa placeras i två från varandra skilda sfärer. »Det är förhållandet som ger människan hennes värde, dvs. detta kan angivas blott med hänsyn till vad hon är i ett förhållande» (s. 78). På så sätt kan förf. ställa två skilda uppfattningar av människovärdet mot varandra. »Den ena söker värdet *hos* människan, den andra anger det s. a. s. *utanför* henne» (s. 138).

Det här antydda relationstänkandet utgör den systematiska drivkraften i förf:s framställning. Med utgångspunkt i detta bryter han staven över det statiska tänkande, vartill teologien så ofta hemfallit genom att laborera med människa och Gud som fristående storheter, placerade i skilda sfärer. De idéhistoriska perspektiv, som därmed öppna sig, visa användbarheten av de synpunkter som förf. gjort till sina och som han genomför med stor energi och följdriktighet.

Vid den rent systematiska analysen av de framförda tankegångarna är det emellertid främst två huvudfrågor, som man måste uppehålla sig vid. Den första gäller den närmare innebörden i tanken på den relation, vari Skapare och skapelse äro ställda. Den andra rör frågan om skapelsen och synden.

Då man övertänker den första frågan, kan man icke värja sig för intrycket,

att den grundläggande motsättning, varmed förf. arbetar (relationstänkande kontra sfärtänkande) är starkt påverkad av tankegångar i nutida filosofi. Också där är det ju vanligt att ställa ett föråldrat substanstänkande gentemot ett mera med modern naturvetenskap förenligt relationstänkande. Och det har alltid sina risker att medvetet eller omedvetet låta filosofiska problemställningar övertagas av teologien.

Vad förf. vill få fram, är att människan här i tiden icke möter Gud utanför eller ovanför det skapade i någon högre andlig rymd. »Så länge vi höra skapelsen till, få vi icke veta mera om Gud, än vad han *där* uppenbarar för oss, dvs. vad han där med synliga medel ger av sig själv» (s. 79). Härmed sammanhänger tanken att Gud möter i *allt* skapat, att det alltså icke finns något som står utanför Gud och existerar för sig själv såsom en gudsövergiven »profan» sfär. Det finns ingen urblåst skapelse. »Vi måste lära oss se Gud i det vi kalla det profana, se honom i vårt samhälle, mitt i dess till synes opersonliga ordningar och relationer» (s. 108 not).

Gud är alltså i hela skapelsen. I sin framställning kursiverar förf. gärna ordet *är*. Vad som därmed avses uttryckes också negativt i satsen, att Gud icke är *bakom* sin skapelse, på samma sätt som t. ex. orsaken står bakom sina verkningar. (s. 110 f.). Ehuru Gud möter människan genom det skapade, är alltså hans närvaro på ett sätt omedelbar, varför det kan sägas, »att Gud är och ger sig på en gång omedelbart och medelbart» (s. 113).

Alla dessa tankar äro till sina intentioner fullt legitima. Man kan emellertid fråga sig, om det är riktigt att grunda dem på det relationstänkande, som förf. utgår ifrån som en nödvändig förutsättning för en rätt uppfattning av den bibliska skapelsetanken. I renodlad form leder nämligen relationstanken till att båda parterna, såväl Gud som människa, upplösas i abstrakta relationer. Det kan t. o. m. hos förf. uttryckligen heta, att »förhållandet är Gud själv» (s. 54). Genom sin antispekulativa tendens har förf. i själva verket härmed endast förts in i en ny spekulativ — en illustration till det förhållande som förf. i andra sammanhang anför goda exempel på, nämligen att »anti-inställningen» ofta för till en negativ bundenhet vid det som bekämpas. I stället för att i frontställning mot det idealistiskt-spiritualistiska tankeschemat spänna relationstanken till det yttersta och avvisa varje åtskiljande av det skapade från Skaparen, borde förf. ha ställt uppgiften att här göra en *rätt* åtskillnad. Man hamnar endast i en motsatt spekulativ ensidighet, om man vill ersätta det falska avskiljande, som ligger till grund för sfärtänkandet och de spiritualistiska tendenserna, med ett tänkande, där icke i något som helst avseende skiljelinjer få dragas. Det renodlade relationstänkandet är en för biblisk uppfattning främmande konstruktion. Det är därför oberättigat, att såsom förf. ofta gör, förklara en åskådning för spiritualistisk och obiblisk, endast därför att den utgår från en åtskillnad, som icke får plats inom relationstänkandets ram.

Trots att förf:s intentioner gå i rakt motsatt riktning, kommer det också att vila ett drag av tidlöshet över det av relationstänkandet behärskade sammanhanget. I motsats till den statiska tid-evighetsspekulationen blir visserligen det dynamiska starkt framhävt, i det att »förhållandet» bestämes av Guds fortgående skaparhandlingar. Här *sker* sålunda alltid något — men här sker ingenting i egentlig mening *nytt*. Om det än kan sägas, att varje skapande handling representerar något nytt, i den meningen att den icke finns företecknad i någon evig objektiv ordning, så blir det, just därför att allt är nytt, icke plats för något som är *principiellt* nytt. Också här visar det sig, att »anti-inställningen» icke för till avsett resultat. I iveren att komma ifrån det statiska betraktelsesättet med dess eviga och oföränderliga objektiva principer, av vilka allt som sker endast är tillfälliga och i grunden betydelselösa tillämpningar, vill man upphäva allt vad principer heter. Allt som sker, skall innebära någonting alldeles nytt och oförutsett. Men detta innebär ingenting annat än att man proklamerar en abstrakt principlöshet, i följd av vilken det är lika berättigat att säga, att ingenting är nytt som att allt är nytt. Tanken på något *principiellt* nytt förutsätter skilda principer, av vilka den ena avlöser den andra. Men har man en gång för alla förklarat, att skeendet icke kan föras tillbaka på principer av något som helst slag, så är tanken på något principiellt och egentligt nytt från början omöjliggjord.

Denna anti-principiella, väl närmast från Rickerts historiefilosofi hämtade tankegång, är ju förf. icke ensam om, utan den har via dialektikerna i stor utsträckning påverkat den moderna teologien, där den sammanförts med till synes besläktade tankegångar i biblisk-reformatorisk åskådning. Det budskap som kristendomen framför, att utgångspunkten för en genomgripande omgestaltning av människolivets villkor är given med inkarnationens faktum, kan då icke komma till sin fulla rätt. Det kan icke bli fråga om någon egentlig nyansats, utan inkarnationstanken fattas snarast som typexemplet för Guds ständigt likartade relation till det skapade. »Att det skapade får bära fram Gud, framträder mest otvetydigt i inkarnationen» (s. 191). Här föreligger alltså endast en grad- och icke en artskillnad i förhållande till Guds övriga handlande. Därmed undanskymmes tanken på det principiellt och kvalitativt nya, som inkarnationen innebär och som består i att Gud ställer sig på människans plats och helt går in under människosläktets villkor. Här är det fråga om en kvalitativ differens, som icke låter sig inordnas under det till sin struktur kvalitetslösa relationstänkande, som endast tillåter *ett* alternativ: skiljelinje eller icke skiljelinje. Tanken på åtskillnad i olika avseenden, d. v. s. kvalitativa differenser, få här icke någon plats.

Av det ovan anförda beträffande den första huvudfrågan torde framgå, att förf:s framställning tydligen är bestämd av riktiga intentioner, men att dessa icke kunna genomföras i det relationstänkande, som förf. renodlar och som därvid för honom till ståndpunkter som han från början icke torde ha avsett.

För behandlingen av den andra huvudfrågan, hur synden inverkar på skapelseförhållandet, hänvisas man närmast till kap. Människan — imago Dei och imago diaboli (s. 137 ff.). Det framhålles där, att för biblisk-reformatorisk uppfattning betyder imago Dei aldrig en vilande egenskap, en utrustning hos människan (s. 157). »Att hon är skapad till Guds avbild att vara honom lik säger följaktligen intet om människan i och för sig utan uttrycker det förhållande, vari hon ensam bland allt skapat står till Gud» (s. 140). Så länge människan är ett redskap för Guds skapande verksamhet, som av intet och för intet skänker liv, är hon imago Dei. »Guds bild i det mänskliga uppenbaras däri: vara till *genom att vara till för andra*» (s. 163).

Men Gud härskar icke obestridd. Människan är en kamplplats, och hon engageras av satan i strid mot Gud. Därför måste man samtidigt tala om människan som imago diaboli. »Både Gud och djävul verka på en gång genom henne» (s. 167). »Djävulen uppenbarar sin bild däri, att han står emot Gud, försöker förstöra och omintetgöra Guds verk. Han sår ut söndring och splittring bland människorna, och han binder dem vid sig genom att göra dem inkrökta i sig själva» (s. 163 f.). »Hans bild i det mänskliga uppenbaras däri: vara till *genom att vara till för sig själv*» (s. 164). Också synden utgör alltså icke någon för sig bestående kvalitet eller brist utan anger hennes ställning i förhållandet »och anger från den synpunkten något 'utanför' människan» (s. 166).

Men också i den situation, vari människan är ett redskap åt djävulen i kamp mot Gud, förblir hon Guds skapelse, vari Gud är närvarande och skapar (s. 166). Närmast förklaras detta med att människan i sin egocentriska inställning dock i det yttre tvingas att tjäna nästan. »På det sättet sker Guds vilja mot människans, och i själva tjänsten åt nästan uppenbarar Gud en bild av sig. Han tvingar människan med lagen att i det yttre vara imago Dei, trots att hon är imago diaboli» (s. 168). Även hos den syndiga människan kvarstår alltså människovärdet, som tänkes knutet till imago Dei.

Detta är tydligen den med gängse teologiskt betraktelsesätt överesstämmande huvudtanke, som skall lösa frågan om hur Guds skapande vilja fortfar att verka även under syndens villkor. Därmed förbindas på ett icke fullt genomskådligt sätt två andra tankegångar. Dels säges, att själva tiden, vari kampen pågår, är Guds skapelse (s. 166 f.), dels framhålles lagens förmåga att driva människan till ånger och förtvivlan. (s. 170). I båda fallen visar det sig, att det är Gud som ytterst har makten och att människan är ett intet i hans hand.

Såväl själva huvudtanken som de båda stödtankarna göra mera rättvisa åt den bibliska synduppfattningen, än man skulle väntat utifrån förf:s förutsättningar i relationstänkandet. Detta beror på att dualismen mellan Gud och djävul här införes, trots att denna står i strid med den renodlade relationstanken. I framställningen av syndtanken kan det alltså sägas, att förf. korrigerar sig själv genom att överge det abstrakta relationstänkande, som tidigare behärskat ut-

redningarna. För att kunna visa, hur människan på en gång kan vara imago Dei och diaboli, måste t. ex. åtskillnader göras och skiljelinjer dragas, som tidigare förklarats vara oberättigade. I den nämnda huvudtanken förutsättes ju en skiljelinje mellan inre och yttre, därigenom att imago diaboli föres till den inre motsträvigheten, egocentriciteten, varur handlingen framgår, och imago Dei till den yttre tjänst, som denna handling likväl innebär för medmänniskan. Här är icke platsen att närmare gå in på frågan, om denna skiljelinje är riktigt dragen eller ej. Det räcker med att konstatera, att först i och med att relationstänkandet uppmyckas, blir det möjligt att skildra gudsförhållandet i dess personligt kvalitativa art.

\*

Det svar förf. vill ge på frågan om människovärdet skulle kunna formuleras så, att människan enligt kristen uppfattning har sitt värde i och genom den tjänst, hon utför åt andra i den gemenskap, vari hon är insatt (jfr s. 42, 184, 186, 189). Detta svar kan synas komma i farligt granskap till den uppfattning, som tillerkänner människan ett värde, endast i den mån hennes prestationer gagna samfundet. Så som förf. framställer saken, skulle väl skillnaden främst vara att finna däri att den kristna uppfattningen är knuten till två för den andra uppfattningen främmande tankekretsar, nämligen skapelsens och fördoldhetens. Den tjänst som människan utför är icke hennes egen i den meningen att den skulle gå tillbaka på någon självständig mänsklig förmåga, utan den är att återföra på Guds skapande verksamhet, som brukar människan som sitt redskap. Och vidare är innebörden i tjänsten icke alltid uppenbar varken för den handlande själv eller hennes omgivning. Därför är människovärdet ofta fördolt (s. 186).

Det kan ifrågasättas, om allt som från kristen standpunkt kan sägas om människovärdet, går att anknyta till dessa tankegångar. Också här är förf. nog väl ensidig. Men denna ensidighet är på samma gång arbetets styrka. Genom det skarpsinne och den ihärdighet, varmed förf. driver sina synpunkter, särskilt vid renodlingen av relationstänkandet, har han nämligen på ett förtjänstfullt sätt dragit konsekvenserna ur vissa förut mindre klargjorda tendenser i modern teologi.

RUDOLF JOHANNESSON.

EMIL BRUNNER: *Das Missverständnis der Kirche*. Zwingli Verlag, Zürich 1951. 154 sid. Pris schw. fr. 7: 30.

Brunners senaste bok är en kampskrift. Den kommer troligen att förorsaka samma förvirring inom protestantismen på kontinenten som Barths bok mot barndopet gjort under de senaste åren. Med hela sin auktoritet och sin till-

spetsade övertygelse vill han fullfölja det han ser som något legitimt i Voltaires fältrop: Krossa den skändliga, s. 135. Ty kyrkan — alla organiserade samfund från romarkyrkan till kväkarna — bygger på en grundläggande missuppfattning av vad nya testamentet menar med ekklesia. Denna är »eine reine Personengemeinschaft und hat nichts vom Charakter einer Institution an sich» men allt vad »historisch gewordene Kirche» heter har mer eller mindre institutionskaraktär, s. 21. Rom mest. »Meint man aber mit Kirche etwas anders als Rom, dann muss man sich darüber klar sein, dass man mit diesem 'anders' bis zur Wurzel gehen muss; dann darf man Ekklesia nicht mit Kirche übersetzen und darf man nicht im Namen Jesu Kirche wollen. Dann muss man erkennen, dass die Ekklesia des Neuen Testaments, die Christusgemeinschaft der ersten Christen keine Kirche war und keine Kirche sein wollte», s. 20.

Distinktionen mellan ekklesia och kyrka är hos B. ett medvetet genomförande av den kände kyrkorättslärde forskaren Sohms uppfattning. Dennes grundtes är hörnstenen: »Die Grundthese Rudolph Sohms, das Wesen der Kirche (er meint der Ekklesia) stehe zum Wesen des Rechts im Widerspruch, ist unwiderlegbar», s. 122. Nu sker t. o. m. en radikaliserung i B:s ställningstagande och det beror på att en av hans huvudangelägenheter är att underkänna distinktionen mellan synlig och osynlig kyrka. Ty den konkreta ekklesian var icke »Mittel zum Zweck», hon hör själv med till uppenbarelsen, ja, hon är dess egentliga mål, s. 17. Därför kan inte något av organisationens (rättens) väsen få vidlåda den synliga kyrkan, under det att den osynliga i sin andlighet förblir ren kyrka. Nej, de två höra samman och gränsen måste i stället dras mellan en i princip (ty i verkligheten var även den ofullkomlig, s. 96) ren persongemenskap i nytestamentlig tid å ena sidan och de faktiska, institutionella kyrkorna å den andra. Den principiellt icke-institutionella ekklesian är själv ett under och icke sociologiskt gripbar, s. 14, vilket måste innebära att hon är ett trosföremål. — Luther får äran av att ha sett denna skillnad mellan ekklesia och kyrka, s. 18 f., när han kallar »Kirche» ett blint och otydligt ord och helst återger det med »Gemeinde» eller »Christenheit». Han förstod att kyrkan inte var ett »det», ett ting, utan ett folk, en personenheter. Men senare tvangs man kompromissa och med ordet kyrka följer den institutionella belastningen med över i protestantismen.

Apostolat, tradition, kult, sakrament blir proberstenarna för B:s undersökning. B. vänder sig mot försöken att tolka urkyrkan som en demokrati på det allmänna prästadörets grund. I ekklesian hade aposteln en odemokratisk, ja, »hierarkisk» ställning, men denna grundades på att apostlarna var frålningshistoriens primärvittnen, vilket innebär att »der Apostolat hat nach dem Tode der Apostel nur noch in einer Form Geltung: als die Normativität der schriftlich fixierten Urüberlieferung, des Urzeugnisses des Neuen Testaments», s. 59. Därmed är apostolatets funktion som ledande och organiserande oväsentlig

för B. I den mån de fungerade så var det på grund av att Anden gav dem *charisma kyberneseos*, det har enl. B. icke med apostolatet att göra. I Jerusalem fanns visserligen ansatser till en formalrättslig syn på apostolatet, men denna säges ha satts ur funktion av Paulus och Anden vid apostlamötet i Jerusalem, Apg. 15 (»keine rechtliche, autoritäre Säulenregierung, sondern Regierung allein durch Jesus, sein Wort und seinen Geist», s. 103). Här sätter alltså B. Paulus och Anden mot apostolatet — institutionen. Enligt Apg. och Gal. synes det snarare vara så att Jerusalems-apostlarna böjde sig för Andens vittnesbörd just i sin egenskap av apostlar och gävo sin uppfattning uttryck i en förpliktande skrivelse, resp. en överenskommelse.

Intressant är B:s analys av det onekligen oklart använda begreppet tradition. Han särskiljer tre olika innebörder. Det urkyrkliga säges vara den muntliga traditionen fram till evangelierna, det gammalkatolska är mera komplext och glider mellan lärans och ämbetsbärarnas kontinuitet. Det kommer att fördunkla skillnaden mellan legitim vidareutveckling (t. ex. trinitetsläran) och den långsamma förskjutningen och förvandlingen. I sin romerska, nykatolska utformning säges traditionsbegreppet upplösas genom påvemaktens förfogande över traditionen och dess rätta tolkning.

Förfogandetanken använder vidare B. i större sammanhang för att visa skillnaden mellan ekklesia och kyrka. »Das Wort Gottes wird gesichert — und zugleich ersetzt — durch die Theologie und Dogma; die Gemeinschaft wird gesichert — und zugleich ersetzt — durch die Institution; der Glaube, der in der Liebe wirksam sich erweist, wird gesichert — und zugleich ersetzt — durch das Glaubens- und Moralgesetz.» Det är denna icke-säkrade ställning, som utmärker ekklesian som Kristi kropp, och säkrandet, som gör det möjligt att förfoga över dessa ting, är ett våldförande på det »para-logiska» och därmed »para-teologiska» som utmärker ekklesian, s. 60 f. Säkrandet sammanhänger nämligen med förslappandet av det pneumatiska och eskatologiska draget i urkristendomen, ekklesians ordning är däremot »etwas völlig spontanes, von selbst Erstehendes», s. 66 f.

Det för den nytestamentliga kulten typiska är upphävandet av motsatsen mellan profant och heligt (kultiskt), och det sker just i den kultiska medelpunkten, i den heliga måltiden. »Die Mahlfeier war Alltag mitten im heiligen Geschehen und heiliges Geschehen mitten im Alltag», s. 71 f. Dock skildras sakramentens innebörd realistiskt. Dopet är främst en kausativ, icke en kognitiv akt (detta mot Barths ovan nämnda skrift), s. 74. När sålunda sakraments-tolkningen är långt ifrån symbolisk måste det väl vidlåda dem något institutionellt? Blott skenbart, svarar B. »In Taufe und Abendmahl vollzieht die Gemeinde ihre Gemeindewerdung», och därav fyllas dessa sakrament med ekklesians personliga kvalitet. »Jede Spur des bloss Gesetzten, nun einmal so Geforderten, ist verschwunden», s. 82. — Dock är det viktigt för B. att skilja



dessa sakrament från det de sägas förmedla. »Diese zeichenhaften Handlungen sind ihr (der Gemeinde) gegeben, um sich als das, was sie auch ohne diese ist, zu bewahren», s. 82.

Denna distinktion är väsentlig, ty utvecklingen från ekklesia till kyrka beror enligt B. på en förskjutning i nattvardsuppfattningen. »Aus einem Akt der Gemeinde, die sie nach dem Wort des Herrn immer wiederholte, um sich als Gemeinschaft mit und in Christus aufzubauen, wurde die Mahlfeier das Heilsgut selbst, das, was die Gemeinde konstituiert», s. 85. Sedan heter det: »Am Sakramentalismus kommt der Institutionalismus hoch. Das Bischofsamt wird durch das Sakrament emporgetragen, und nur vom Sakrament aus ist zu verstehen, warum gerade dieses Amt und warum es in solchem Masse hoch kam», s. 88.

Härtill samverkar även andra faktorer, däribland de institutionella ansatser, som nya testamentet relaterar från Jerusalem, men som enl. B. beror på en missuppfattning av apostlaauktoriteten, och som därför måste uppvisas icke tillhöra den nytestamentliga ekklesians väsen.

Denna nytestamentliga ekklesia är både idé och verklighet, men som verklighet är den ofullkomlig och måste ständigt hävda sig mot »die fleischlichen Missverständnisse», s. 97. Den allvarligaste av dessa missuppfattningar bestod i den förskjutning som skedde i nattvardssyner; kyrkans väldiga expansion, kampen mot sekterna, den uteblivna parusin är endast bimotoiv.

I ett följande kapitel behandlas de skilda kyrkornas utveckling, där skillnaden mellan grekisk ortodoxa och romerska katoliker ses utifrån de senares accepterande av den romerska rätten. Lutheranerna stå i särklass genom att befria kyrkan från allt vad »kyrkorätt» heter och överantvarda den åt staten i medvetande om att denna rätt är »rein weltlich», under det att även för Calvin finns en nytestamentlig, helig kyrkorätt. I en översikt visas att alla kyrkor bevarat något av den verkliga ekklesian (och vad t. ex. kväkarna har, det saknar Rom, men även vice versa) och grundfelet ligger i den missuppfattningen, att nya testamentets kyrka är möjlig att imitera.

Kyrkornas uppgift är i stället att tjäna framväxandet av, »dem Werden der Ekklesia», eller åtminstone — det är ett ingalunda självklart minimikrav — icke hindra det. »Dabei heisst Ekklesia das, was wir aus dem Neuen Testament als hier eigentliches Wesen erkannten: Gottesgemeinschaft durch Jesus Christus und in ihr begründete Bruderschaft oder Menschengemeinschaft, s. 123. — Wo Jesus Christus so gegenwärtig ist unter Menschen, da ist Ekklesia im Werden, nicht 'unsichtbare Kirche'! Denn diese Verbundenheit durch Christus ist nicht nur ein Gegenstand des Glaubens, sondern zugleich eine reale, dem Glauben sichtbare Erfahrungswirklichkeit», s. 124.

I linje härmed anser B. visserligen, att utan kyrkorna skulle inte mycket kristendom nått oss, men särskilt broderskapstankens tillkortakommande i

många kyrkor gör, att B. hoppas mer för den sanna ekklesians framtid numera av organisationer som KFUM, KFUK, MRA, Studentvärldsförbundet etc. Särskilt kritiserar han det nyväckta kyrkomedvetande, som det ekumeniska arbetet och Kyrkornas världsråd åstadkommit. »Die Vielfalt der gottesdienstlichen und anderen Ordnungen schliesst nicht die Einheit in Christus aus. Wohl aber muss umgekehrt das Gewicht legen auf die Wiedervereinigung der rechtlichen Kirchenkörper eine Überschätzung der Kirche als Institution mit sich bringen und also den Klerikalismus, die falsche Identifikation von Kirche und Ekklesia begünstigen», s. 129.

För ett ställningstagande till B:s arbete är det avgörande om distinktionen Persongemeinschaft—Institution är ägnad att fånga något väsentligt i det nytestamentliga materialet. Om så icke skulle vara fallet är det icke mycket i hans bok som äger giltighet. Olof Linton har i sin tungt vägande avhandling *Das Problem der Urkirche* (även i U. U. Å. 1932) uppvisat, att den och därmed sammanhängande distinktioner äro falska. De böttna i ett Missverständnis der Kirche. Man kan enklast hänvisa till de avslutande sammanfattningarna Kirchengedanke und Organisation och Geist und Amt, s. 195—211.

Tolkningen av apostolatet och ämbetet lider särskilt starkt av B:s metod att hetsa Paulus mot apostolatet och Anden mot ämbetet. Paulus' egen kamp för sin apostoliska legitimitet och ord som de i 1 Tess. 5: 12 f. talar i en annan riktning. Den kampen vittnar ej om upphöjdhet över apostolatets organisatoriska auktoritet.

Som ovan refererats ser B. något avgörande i forskningens upptäckt av hur missvisande distinktionen synlig—osynlig kyrka är. Dock kan anm. inte se annat än att distinktionen Persongemeinschaft—Institution trots allt endast blir en ny variant av denna övervunna klyvning. B. har själv känt det. Däröfver vittnar det ovan anförda citatet fr. s. 124 om den »endast för tron synliga» ekklesian. Men en sådan för tron åtkomlig verklighet, som i praktiken aldrig förekommer eller förekommit som ren persongemenskap, en ekklesia, som de faktiska kyrkosamfundet endast kan få hjälpa till att skapa över och bortom all organisation, vad är den annat än den osynliga kyrka, som den synliga är ett medel till (en tanke hos Calvin, som B. bekämpar på s. 11 f.)? Denna ekklesias synlighet är att finna endast i B:s antagande att urkyrkan, den nytestamentliga ekklesian faktiskt var sådan, principiellt sett — samt i de kristnas kärleksgärningar, vilka ju äro bra i och för sig, men knappast kan ha avgörande betydelse i denna fråga.

Med den från Sohm hämtade grundsynen förbindes också de på en bestämd religionsfilosofi vilande tankarna om »förfogbarheten» i motsats till Anden (se ovan). Lintons undersökningar (kap. Geist und Amt) har dock visat, att denna motsats är irrelevant, i varje fall för nya testamentets del.

B. säger på s. 128: »Es zeigt sich eben im historischen Prozess, dass die Kirche

eine geschichtlich gewordene und darum auch der geschichtlichen Relativität unterworfenen Gestalt der Ekklesia ist.» Det förbluffande är att B. inte betraktar ekklesian utan endast kyrkan — för att nu följa hans distinktion — under historisk aspekt. Ekklesian däremot är lyft över all sådan historiens relativitet. Icke ens inkarnationens relativitet vidlåder den. Därför blir den på ett ovanligt tydligt sätt en ren abstraktion, och ur historisk synpunkt blir därigenom mycket av B:s studie ointressant.

Det torde dock vara värdefullt att påminnas om, att en konsekvent spiritualism sådan som B. här företräder ingalunda är »övervunnen», som man ofta lättfärdigt påstår. Det underliga är bara att just B. fungerat som en av banbrytarna för en mer realistisk kristendomstolkning. Av någon anledning vill han till varje pris värja sig för att låta denna realism omfatta kyrkotanken.

KRISTER STENDAHL.

GUNNAR ROSENDAL: *Den apostoliska tron. Betraktelser över den apostoliska trosbekännelsen. I. 356 sid. Pris kr. 11: 50 inb. kr. 14: 50. II. 501 sid. Pris kr. 16: —; inb. kr. 20: —. Förlaget Pro Ecclesia, Osby, resp. Malmö (tr. i Hälsingborg) 1948—51.*

Gunnar Rosendals *Den apostoliska tron* framträder icke med något uttalat anspråk på vetenskaplighet. Underrubriken heter ju också *Betraktelser* över den apostoliska trosbekännelsen, och betraktelserna avslutas regelbundet med en bön. Arbetet ingår emellertid såsom en del i serien *Kyrklig Förnyelse* (V: 1—2) och bör uppenbarligen betraktas som den »Kyrkliga förnyelsens» dogmatik. Detta faktum i förening med det förhållandet, att den teologi, som här i betraktelsens form meddelas, framställs såsom ett ut från den apostoliska tron verkställt korrektur av de två stora »förvillelserna» liberalism och barthianism, gör en granskning i denna tidskrift motiverad.

Rosendal riktar redan i förordet (I, s. 9 ff.) en skarp kritik mot tidens dynamism i teologien. Denna dynamism föres tillbaka till Heraklit med hans tes: Allting flyter, och intet förbliver. Man kan ej två gånger stiga ned i samma flod, ty andra gången man stiger ned är floden en annan. Denna rörelsens och dynamismens filosofi präglar i hög grad vårt filosofiska tänkande i denna tid, säger förf. Allt är rörelse. Allt är kraft. Allt är dynamis. »Man fruktar det vilande, man värjer sig mot att tänka i begreppen substans och accidens» (I, s. 14). Och detta är ändå »det fasta och massiva och trygga och klara gentemot det flytande, flyktiga, otrygga, dunkla, dimmiga. Vi behöva substans i teologien, vi hava för länge levat av idel accidenser!» (I, s. 16).

Den teologi, som Rosendal nu vill sätta upp mot den förödande dynamismen, är, säger han, »helt anspråkslöst reproduktiv. Den vill helt enkelt reproducera den apostoliska tron» (I, s. 10). Frågan är nu, om detta verkligen är en enkel

och anspråkslös uppgift. Vållar icke konfrontationen av kyrkans lära med varje tids tankar en mycket stor svårighet? Jag menar icke det förhållandet, att varje tid har sina livsåskådningar, som innehålla många fördomar mot evangelium. Den gamla människans tänkande är sig likt genom tiderna, och det är alltså icke däri svårigheten, jag åsyftar, ligger, att korset är en dårskap och en stötesten. Svårigheten ligger i, att de mänskliga tankeverktygen växla, att människor icke använda samma kategorier nu som för 500 år sedan, att kravet på ett språk, som tiden förstår, vilket i den ytligare debatten oftast användes utan eftertanke för att komma åt god kyrklig förkunnelse, djupare sett, teologiskt principiellt, icke kan utan vidare avfärdas. Kan det stora budskapet, vars innehåll icke kan förändras, framföras på oföränderligt samma sätt genom tiderna och ändå träffa och bli begripet? Är det verkligen allenast fråga om reproduktion? Reproduktion är ju ett helt och hållet mekaniskt förfarande, vare sig man använder de gamla metoderna trästick, kopparstick, litografi och etsning eller de nyare fotomekaniska, autotypi, fototypi, fotolitografi, djuptryck, ljustryck o. s. v. Ack, om saken vore så enkel, att det endast gällde en mekanisk reproduktion! Men är icke saken oändligt mycket mera komplicerad? Måste teologien icke för varje tid måla på nytt det gamla, oföränderliga evangeliet, måla på nytt, på olika underlag, sten, trä, duk, i de mest växlande storlekar, med skilda färger alltid måla på nytt?

Rosendal framställer sin reproduktionsteologi mot bakgrunden av de två stora förvillelserna barthianism och liberalism. »Liberalismen ville lägga trosbekännelsen till rätta för vår dagliga erfarenhet, som räknades som högsta princip, och dess teologi präglades i hög grad av reduktion. Barthianismen däremot ville framställa trosinnehållet obeskuret, men isolerade sig, slöt sig inne i 'trons värld', sökte driva en trons teologi i fiendskap mot förnuftet och den naturliga teologien och i avgränsning mot kulturen. Man förlorade så kontakten med verkligheten och avstod från att lära, att de kristna utsagorna och dogmerna uttrycka en allmängiltig verklighet; de ägde — så lärde man — giltighet endast i 'trons värld'. Om Kristus är uppstånden eller icke, det vore, menade man, av mindre eller ingen betydelse för teologien; vad som är väsentligt, vore att bevisa, att uppståndelsetron är en omistlig del av den kristna tron» (I, s. 9 f.).

Man konstaterar, att Rosendal fallit offer för det vanliga missförståndet, att lundateologien icke har något intresse för realiteten bakom trosutsagorna. Det är ju nämligen uppenbart, att den senare delen av den mot barthianismen riktade kritiken icke alls träffar denna men väl en vanlig karikatyr av lundateologien. Och det må ju vara hänt. Skall man måla Hin på väggen, så spelar det ju icke så stor roll, om man sedan kallar honom Hin Onde eller Hin Håle! Rosendal vill förståeligt nog få en tillräckligt mörk bakgrund till sin reproduktionsteologi, och då låter han »förvillelserna» materialisera sig i ett janushuvud med Linderholm blickande åt ena hållet och Nygren åt det andra. Han lägger

så även in litet barthianism i lundaansiktet för att demonismen skall få mera kontinentala dimensioner. Rosendals karakteristik av »förvillelserna» är så pass osaklig — här skulle en reproduktion varit mera på sin plats — att man nog kan tillåta sig att karakterisera karakteristiken i något tillspetsade ordalag.

Rosendal introducerar redan i inledningen Aristoteles (I, s. 14). Den avpaganisering, som Stagiriten under tidernas lopp nödgats underkasta sig för att bli brukbar i teologien, har hos Rosendal fortskridit. Influensen från Aristoteles består främst i, att den apostoliska trons sanningar framläggas i realistiskt klingande kategorier. På det flitiga användandet av sådana nedlägges avsevärt nit. Man får inför den yppiga förekomsten av termer sådana som substans och accidens det intrycket, att dessa närmast tjäna såsom något slags schibboleth för att skilja Jeftas folk från liberala och barthianska efraimiter. Det är svårt att se dessa vokabler såsom ett naturligt uttryck för de olika leden i trons artiklar. Man blir långt ifrån övertygad om det motiverade i att i en framställning av den kristna tron för moderna svenskar giva en låt vara populär redogörelse för den aristoteliska filosofiens elementa. Inledningen till framställningen av första artikeln inledes sålunda med en utredning av begreppen *essentia* och *existentia*. »Att något har existens betyder att det finns till, men för att något skall kunna finnas till, måste det vara *något*, *quid*, som existerar. Detta *något*, detta *quid*, är essensen, ett tings väsen, dess *quidditet*. Det kallas även ett tings substans. Substans är alltså det som gör ett ting till vad det är. En ek har sin substans, en björk har sin. En ek kan aldrig bliva en björk . . .» o. s. v. o. s. v. (I, s. 112 f.). Vad man värjer sig mot i en utläggning som denna, är icke, att den skulle vara svårfattlig — förf. uttrycker i förordet en förmodan i den riktningen (I, s. 17) — tankegången är i och för sig icke svår att följa. Frågan är däremot, om den verkligen har sin plats i det ifrågavarande sammanhanget. Förf. finner det värt »att öva tanken i de tankebanor som här följas för att få uppleva den underbara glädje, som ligger i att tänka med Kyrkans gamla tankar, klara, logiska, rena och kristalliska» (I, s. 17). Det är en enkel gård åt sanningen att konstatera, att dessa »gamla tankar» ofta på ett mycket bristfälligt sätt gävo uttryck åt den apostoliska tron. Denna sanningstribut berövar icke den dåtida kyrkan något av den heder, den är värd, för att den ändå kunde uttrycka så mycket, som den likväl gjorde, av evangelium, med de tanke-medel, vilka då stodo till buds. Men det borde vara en tankeställare för kyrkan i en senare tid, att lika litet som teologien kan undgå att använda den egna tidens tanke-kategorier för att framföra det bibliska budskapet, lika litet kan den få göra dessa kategorier sakrosankta. Frestelsen är förmodligen störst att övervärdera den egna tidens tankeformer. Men man kan också frestas att fly från nuets förvillelser till det, som är fornt och gott. Säkert kan man få både klarhet och inspiration genom ett besök i det förflutna. Men man kan icke få stanna där. Man måste vägen tillbaka till den tid, man själv lever i. De gamla

tankarna måste tänkas om. De äro kanske icke så »klara, logiska, rena och kristalliska», om de i dag reproduceras i sitt ursprungliga skick. Det är icke så alldeles troligt, att Guds väsen göres begripligt för en människa i den »kyrkliga förnyelsens» tidsålder genom introduktion i begreppen *essentia* och *existentia*, icke ens om de främmande orden förklaras med tillhjälp av välkända svenska lövträd. Och satsen, att »till stenens och hundens natur hör, att ingendera kan lyda Gud» (I, s. 83), må äga sin giltighet i någon peripatetisk läroframställning — den har ingenting att skaffa med de skrifter, där Horebs klippa är belägen och hundarna (icke människorna med deras *potentia obedientialis!*) sköta om den fattige Lasarus' sår.

Det sagda må närmare belysas genom ett par exempel på konsekvenserna av den aristoteliska terminologien. *Accidens* såsom en filosofisk term betecknar ju det tillfälliga och växlande hos tingen i motsats till det väsentliga och förblivande. Hur skall man då tänka synden i begreppen *substans* och *accidens*? För Rosendal är saken klar, alldeles som den är det för den teologiska tradition, han ansluter sig till. Synd är icke någon *substans*. Den är antingen en *accidens*, nämligen såsom en *habitus*, eller en handling, en *actio*. »Men vare sig vi betrakta den ena eller andra arten av synd, så finna vi att synden alltid till sitt väsen *in concreto* är en *accidens* och icke en *substans*, liksom den *in abstracto* alltid är en defekt och icke en effekt, ett icke-vara och icke ett vara. Synden kan icke existera för sig själv såsom *substansen* kan, i det den subsisterar, utan något, som den är häftad fast vid. Synden är en kvalitet hos den mänskliga naturen eller hos en mänsklig handling, en kvalitet som gör denna natur och denna handling syndig. Så är det intet syndigt att människan har anlag för affärer, men om hon har anlag för oärliga affärer är detta synd. Oärligheten är här den syndiga *accidensen*. Att människan handlar affärsmässigt är ej synd, men att hon handlar oärligt i affärer är synd. En *accidens* kommer till affärshandlingen och gör den syndig. Synden är en *accidens* till sitt väsen. Från alla synder, från allt ont, från Djävulens försåt och list, bevare oss milde Herre Gud. Amen.» (I, s. 288 f.). Man måste fråga sig, hur mycket, som blir kvar av syndens fruktansvärda makt och djävulens försåt och list, när det onda utlägges såsom något tillfälligt och växlande, en *accidens*. Naturligtvis är det svårt att framställa synden såsom *substans* — Rosendal ägnar en betraktelse åt »det flacienska miss-taget» (I, s. 320 f.) — att göra den till en *accidens* är ändå orimligare. Det ger dåligt uttryck för det djupa allvar, som här är på sin plats. Vi borde vara tacksamma att *slippa* tänka synden i begreppen *substans* och *accidens*! Äro dessa begrepp teologiskt ohållbara, så äro de också filosofiskt anfäktbara. Det kan ha sitt intresse att se, hur en filosof sådan som William James ser på *substansbegreppet*, allrahelst som vi genom hans framställning skola föras fram till det andra, vi i detta sammanhang skulle taga upp, Nattvarden tolkad med *substansbegreppet*.

Substans i betydelsen av en oåtkomlig bärare av enskilda delar ungefär som en cementmassa håller ihop de skilda delarna i ett mosaikarbete, är ett ohållbart begrepp, framhåller James i sitt arbete *Pragmatism* (anmälares ex. den tyska översättningen av W. Jerusalem, s. 52 ff.). Redan pragmatiskt är det få begrepp, som ha mindre betydelse än substansbegreppet, som vi ju icke ha någon erfarenhet av. Skolastiken har emellertid — fortfarande enligt James — i ett fall lyckats giva en betydelse åt substansbegreppet, just därigenom att den behandlade det pragmatiskt, och det är i frågan om Nattvarden. Då oblatens egenskaper i Nattvarden icke förändras och oblaten dock blivit Kristi sanna lekamen, måste en förvandling ha ägt rum i själva substansen. Bröds substansen måste vara försvunnen och den gudomliga substansen genom ett under ha trätt i dess ställe utan att de sinnliga egenskaperna förändrats. Men fastän dessa icke förändrats, mottager den, som anammar sakramentet, själva den gudomliga substansen. Så långt James. Vi kunna omedelbart anknyta till Rosendals framställning av transsubstantiationsläran. »Denna teori, som är helt och hållet filosofisk och icke dogmatisk, kan naturligtvis stödja sig på Kristi tydliga ord: 'Detta är min lekamen'. Man kan säga, att han menade, att det icke längre var bröd, att det hade upphört att existera med brödets substans, men att det nu i stället var Kristi Lekamens substans, ehuru det behöll de yttre accidenserna, såsom vitt, torrt, osyrat, format på det ena eller andra sättet o. s. v. Den har blivit mycket fruktad och stundom avvisats med nästan fasa från vissa delar av Kyrkan. Den kan naturligtvis icke sägas vara apostolisk, ty den är utformad långt efter den apostoliska tiden och är icke accepterad av hela Kyrkan. Ä andra sidan finns ingen anledning till fruktan, det är ingen farlig lära och den kan utan risk för avvikelser från den apostoliska tron omfattas, i all synnerhet som den är rent filosofisk» (II, s. 302). Också konsubstantiationsläran är »rent filosofisk», »den hör endast hemma i teologiens *prolegomena*» (II, s. 304). Om Rosendals gränsdragning mellan dogmatisk och filosofisk skulle mycket kunna sägas. Det må vara nog att fastslå, att det som säges om Nattvarden väsen omöjliga kan höra till *prolegomena*. Det hör ofrånkomligt till centrum i framställningen av den kristna tron. Och här kunna verkligen avvikelser från denna äga rum, *icke minst* om läran är »rent filosofisk». Med filosofisk menar Rosendal tydligen något, som icke har teologisk relevans. Den filosofi, som han bygger sin framställning på, är ju kyrkans egen — enligt hans uppfattning. Det är uppenbart, att också kyrkosynen präglas härav.

Betraktelsen om kyrkans tvåfaldiga helighet utgår från Ef. 5: 27 och inledes med påståendet: »Här omtalas dels det för allt vad heligt heter grundläggande, nämligen att det heliga är avskilt från världen, ställt inför Gud och så delaktigt av hans helgande nåd. Helighetens första grundläggande kännetecken är alltså avskiljdheden, det från världens synpunkt sett 'ganz andere'» (II, s. 428). I den ifrågasvarande versen i Efesierbrevet talas det ju faktiskt icke om något

avskiljande. Detta blir icke desto mindre den springande punkten i kyrkosynen. »Det profana är för Kyrkan främmande» (II, s. 398) »... i Kyrkan finns intet profant, allt är heligt, klerikalt» (II, s. 403). Kyrkan är nu både ontiskt och empiriskt helig. I det senare hänseendet kan man konstatera en hel hierarki av helighet. »Kristi Lekamen och Blod är heligare än de heliga kärll, som rymma dessa himmelska gåvor. Altaret är heligare än kyrkobänkarna. En präst är, religiöst sett men icke med nödvändighet etiskt, heligare än en lekman» (II, s. 432 f.). När anmälaren läste denna passus, kom han att undra över, var helighetshierarkiens nedre gräns, gränsen mot det profana, kunde tänkas gå. Vilken grad av helighet kan t. ex. förbindas med de hinkar och skurtrasor, som användas vid rengöringen av helgedomen. Detta är ej ett infall, som anföres allenast i syfte att uppvisa med Rosendals kyrko- och helighetssyn förenade svårigheter. Det är förknippat med ett minne från anmälarens tidiga lundaår. När han en gång kom in i domkyrkan, möttes han av ett ljud, som när det nådde hans medvetande, nästan förorsakade en chock. Templet genljöd av slamret från hinkar: ett helt kompani kvinnor voro sysselsatta med att skura dömen. När han hörde detta — skall man säga profana — ljud i det rum, där örat var vant att mötas av orgelmusik, psalmsång, textläsning, predikan och bön, dök så småningom i hans sinne upp bilden av den lutherska kallelsetankens Dienstmagd, ofta framlockad i fåvitsko, det måste erkännas, men med en viss rätt, synes det, att i detta sammanhang göra sig påmind. Denna Dienstmagd spränger hela den refererade synen på kyrka och ämbete, icke närmast för att hennes inplacering i sakralklass eller profanklass erbjuder vissa kasuistiska svårigheter, utan därför att hon avslöjar den oevangeliska karaktären i den anförda synen på det heliga. »Helig, helig, helig är Herren Gud Allsmäktig.» »Herren är i sitt heliga tempel», men han är också i den »profana», av honom skapade, av honom återlösta världen, och där han går fram, blir helig mark, också där människor se endast synd och smuts. »Vad Gud har förklarat för rent, det må du icke hålla för oheligt» (Apg. 10: 15).

Den helighet, som man kan inordna i en fallande skala, har icke någon hemorts rätt i Bibelns värld. Den är alltför nära besläktad med det VARA, som Rosendal älskar att skriva med stora bokstäver, det VARA, som i mindre och mindre potenser emanerar ut i sinnevärlden från det Absoluta. Denna filosofi är säkert lika vansklig, om man mänger den in i teologien, som någonsin gamle Heraklits. Vi äro i dag i det lyckliga läget att icke behöva taga ställning för eller emot vare sig Heraklit eller Parmenides. Vår existens låter sig helt visst heller icke fånga i vare sig varandets eller blivandets kategorier.

Första delen av Den apostoliska tron inledes och avslutas med ett stycke prosalyrik, där Rosendal talar om kyrkans och naturens liv utan några aristoteliska vokabler: »Blockflöjter och orgel ljödo dämpat för bedjaren i S:t Petri kapell efter tidebönen, och utanför kyrkomurarna stod luften stilla, fuktig och



doftande i den varma högsommardagen. Vilken frid kring kyrkomuren! Fyra ungar vila sömniga i flugsnapparboet under vildvinet på gravvårdens överkant vid södra väggen. Inifrån kyrkan höres alltjämt de klara harmonierna från flöjterna. Gräset står grönt och mjukt under björkarna och popplarna, och molnen vandra tunga, skiftande i vitt och blygrått, över himmelen.» (I, s. 8). För den, som uppskattat åtskilligt, som flutit ur Gunnar Rosendals flitiga penna, och mycket beundrat hans tändande personlighet, är det en glädje att få hjärtligt och tacksamt instämna i den följande satsen: »O stora lycka, att få leva i Kyrkans gemenskap, att få leva och bedja och arbeta i den apostoliska tron!»

BENKT-ERIK BENKTSON.

DAVID LERCH: *Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung. Beiträge zur historischen Theologie herausgegeben von Gerhard Ebeling. 12. 290 sid. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1950. Pris DM. 25: 60.*

Denna undersökning av D. Lerch, docent vid universitetet i Zürich, är ett försök att behandla ett avsnitt av den kristna traditionen efter en delvis ny metod, enligt vilken teologins historia behandlas som en skriftutläggningens historia. Det är en metod, som tidigare framför allt skisserats och tillämpats av Gerhard Ebeling, utgivaren av ovannämnda serie (jfr härtill bl. a. G. Wingen i S. T. K. 1950, 405 ff.). Förf. säger sig visserligen icke från början ha avsett någon utläggningshistorisk undersökning, utan uppgiften har så småningom vuxit fram utifrån studiet av Calvins utläggning av Gen. 22. Men som arbetet nu föreligger, utgör det ett bidrag till bibelutläggningens historia, som också underrubriken anger. Såsom ett av de första genomförda försöken att tillämpa ovannämnda metod äger denna avhandling i första rummet sitt intresse. Hur har då förf. lagt upp sitt arbete och vilka äro de resultat han kommer fram till?

Avsikten är att historiskt undersöka utläggningen av berättelsen om Isaks offerande, Gen. 22, i den kristna traditionen. Anledningen varför just denna perikop blivit vald är — som förut antytts — närmast en tillfällighet, men utläggningen av densamma är utan tvivel, som förf. anger, ägnad att belysa eljest förborgade sammanhang i det teologiska och religiösa tänkandet. Man kunde tillägga att det huvudsakligen är vissa tankegångar i reformatörernas teologi samt problem i den nyare bibelforskningen, som tydligt avteckna sig. För den äldre dogmhistoriens del falla däremot utläggningarna av denna text vanligen utanför de problemkretsar, som brukar anges som de viktigaste. De trinitariska och kristologiska frågorna beröras sålunda knappast av det material, som här lägges fram (jfr s. 2).

I en inledande framställning om metoden framhåller förf., att han avser att

framställa problemens historia, däremot ej fastställa de litterära sammanhangen — en för övrigt ofta olöslig uppgift. Samtidigt väljer han en kronologisk ordning men under utväljande av de utläggningar, som ansetts mest väsentliga. De övriga omnämns i de källöversikter, som inleda de olika avsnitten.

Det står från början klart, att en undersökning som denna ej får bindas av de gängse dogmhistoriska linjerna. Samtidigt tillåter det material, som behandlas, inga slutsatser utöver den berörda texten och dess utläggning. Följden härav blir, att undersökningens resultat blir av större betydelse i exegetiskt avseende än i dogm- eller idéhistoriskt, och helhetsintrycket av Lerchs arbete bekräftar detta. Det har sitt största värde i den belysning, som ges åt själva bibeltexten och dess problem samt åt de principiella hermeneutiska frågorna. Däremot är utbytet ur idéhistorisk synpunkt ganska ringa, eftersom materialet och de berörda frågorna här äro för begränsade för att tillåta några allmänna slutsatser.

Dispositionen av arbetet följer, som nämnts, den kronologiska ordningen. Först behandlas den judiska exegesen till Gen. 22 (Rabbinerna, Filo och Josefus). Därefter de gammalkyrkliga utläggningarna med Origenes som den främste både i fråga om det teologiska innehållet och den exegetiska utförligheten. Hans tolkning har också varit av grundläggande betydelse för den följande traditionen. Den medeltida utläggningen behandlas i bokens fjärde kapitel. I andra huvuddelen framställs den reformatoriska tolkningen och dess innebörd. Tiden efter reformationen får en jämförelsevis knapphändig framställning, men undersökningen föres ända fram till nutiden, varvid de stora problem, som ställts av den moderna bibelkritiken, om berättelsens historicitet och om dess enhetlighet ingående behandlas. I anslutning därtill antyder förf. de riktlinjer för utläggningen, som han anser vara bärande och som bäst kunna göra textens innehåll rättvisa. — En lucka i framställningen, som förf. själv i förordet anger som avsiktlig, är att han ej tagit upp Kierkegaards egenartade och av alla traditionella mönster oavhängiga utläggning av Isaks offerande (i Frygt og Bæven), den »djupaste av alla nyare tolkningar». Detta förbigående är lättförståeligt men utan tvivel till skada för saken, ty Kierkegaards grundtankar i detta sammanhang skulle säkerligen visat sig stämma ganska väl överens med författarens egna synpunkter på texten, vilka han nu företrädesvis anknyter till den reformatoriska utläggningen. Där återfinner han en tolkning, som låter Abrahams trosprövning bli en förebild för den kristnes »existens» (s. 155).

I den gammalkyrkliga utläggningen står den typologiska hänvisningen till Kristi kors i förgrunden. Det är närmast väduren i berättelsen som är typ för Kristus, medan Isak förebildar gudsfolket, som lösköpes genom hans offerdöd. Platsen har också betydelse: Moria berg motsvarar Jerusalem. De äldsta dokumenten för den utförliga typologiska tolkningen av Gen. 22 äro, såvitt hittills är känt, några fragment från Melito av Sardes.

Origenes, som eljest ensidigt framställes som den allegoriska tolkningens målsman, visar sig här som den som mer än andra samtida gjort rättvisa åt textens bokstavliga mening jämsides med att han utvecklar en mycket fri allegorisk tolkning. Hos honom lägges typologin in i själva historien: Abraham *visste*, att han med sin gärning förebildade Kristus. »Das 'Typologische' wird zu einem Bestandteil der Geschichte, diese selbst dadurch aber in ihrer Geschichtlichkeit bedroht» (s. 65).

Skillnaden mellan de olika skolorna i gamla kyrkan kommer ej till uttryck i utläggningen av denna text, ej heller skillnaden mellan Österns och Västerns teologi.

Medeltiden bringar föga nytt ifråga om utläggningen av Gen. 22. Den fyrfaldiga metoden utnyttjas givetvis också här, men de flesta elementen i utläggningen äro innehållsligt sett givna redan i den äldre traditionen. Under senmedeltiden komma nya ansatser i fråga om den historiska förståelsen, framför allt skönjbara hos Nikolaus av Lyra. Ehuru den fyrfaldiga metoden bibehålles, frågar man dock med energi efter den bokstavliga betydelsen.

Reformationen betecknar en radikal nyinriktning av tolkningen, framför allt genom att Abrahams situation omedelbart förbindes med trons situation. »Die reformatorische Auslegung ist also in formaler Hinsicht dadurch gekennzeichnet, dass der geschichtliche Vorgang und die Anwendung auf das christliche Leben streng auf einander bezogen sind» (s. 159). Här skjutes den allegoriska och typologiska tolkningen åt sidan och händelsen i Gen. 22 betraktas blott som trosprövning. Själva svårigheten låg däri, att budet att offra Isak stred emot det förut av Gud givna löftet. Denna konflikt mellan mandatum och promissio är det egenartade i Abrahams anfäktelse, och han bestod provet genom att under fasthållande av löftet gå in i det ogenomträngliga dunklet. Innehållet i befallningen blir ej något särskilt problem. Diskussionen om det sedligt berättigade i kravet avvisas som ovidkommande.

Den efterreformatoriska utvecklingen kännetecknas av att klyftan mellan den filologiska tolkningen och den teologiska utläggningen vidgas. Från upplysningstiden och framåt följer så den historiska bibelsynens genombrott och därmed också helt nya tolkningar av Gen. 22, t. ex. den religionshistoriska, som går ut på att berättelsen är en kultisk utsaga om människooffret. Gen. 22 skall visa, att Gud ej vill människooffer. Denna tolkning avvisar förf. som felaktig. Han hänvisar till att detta offer i berättelsen själv ej betraktas som ett problem. Den angelägnaste uppgiften för närvarande anser förf. vara att åstadkomma en syntes mellan de filologisk-historiska synpunkterna och en teologisk utläggning. En sådan syntes finner han i den s. k. uppenbarelsehistoriska tolkningen, som han antyder i bokens avslutande kapitel.

Den nya uppfattningen av texten, som väl enligt förf. närmast skulle kombinera den reformatoriska »existentiella» tolkningen och den historiska synen på

uppenbarelsen, beskrives icke närmare. Som det nu är, ger författarens arbete snarast den idéhistoriska bakgrunden för en sådan uppgift.

En undersökning som den föreliggande ger en solid grundval för varje kommande utläggning av den text som behandlas. Den grundliga genomgången av de olika tolkningarna under tidernas lopp ger en utomordentligt god inblick i textens egen problematik och underlättar en kritisk granskning av de olika utläggningsförsöken. Lerchs arbete är också ett viktigt bidrag till kännedomen om de exegetiska principer, som varit de bärande under olika tider, belyser m. a. o. hermeneutikens historia på viktiga punkter.

Vad det formella beträffar, kunde man önskat en större överskådlighet över problemen, i synnerhet för de äldre tidsavsnitten, där ett mycket stort material redovisas och beskrives. Och framför allt skulle en samlad genomgång av textens olika problem varit på sin plats. Därmed skulle den kronologiska ordningens nackdelar ha undanröjts och de grundläggande synpunkter på texten, vilka förf. här och var antyder, skulle ha blivit lättare tillgängliga.

BENGT HÄGGLUND.

*Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums. Festschrift zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Emil Brunner. 185 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1950. Prisschw. fr. 13: 50.*

Emil Brunner har i sin egen teologi gjort frågan om människan till en centralfråga, vilket framför allt kommer till synes i hans stora arbete *Der Mensch im Widerspruch* 1937. Det är därför icke utan skäl som festskriften till hans 60-årsdag fått en titel, som erinrar om denna sida av hans egen teologiska verksamhet.

F. J. Leenhardt, *La situation de l'homme d'après la Genèse* inleder raden av uppsatser. Författaren ger en sammanfattande utläggning av de första kapitlen i Genesis under nämnda huvudsynpunkt: människans situation. Förutsättning för denna utläggning är att ifrågavarande texter ej blott framställa ett engångskeende utan snarare under liknelsens form ge uttryck åt en allmängiltig teologisk tanke. De beskriva erfarenheter och fakta, som äro gemensamma för alla människor. Utmärkande för människans situation enligt denna tolkning är hennes trefaldiga relation: till Skaparen, till medmänniskorna och till skapelsen. Om en av dessa relationer förändras eller brytes, förstöres också det mänskliga. Människan förlorar sitt mål och kommer in i en motsägelsefylld situation, som hon ej kan upphäva och som berövar henne hoppet. Författaren anser, att Genesis-berättelsen slutar i en pessimistisk syn, en misströstan, som är förutsättning för mottagandet av befrielsen genom nåden. Berättelsens uppgift skulle vara att föra till insikt om människans tvångsläge för att göra henne i stånd att åter taga emot den nåd som hon förnekat. Detta är, som man hör, moderna

tankegångar, vilket också överensstämmer med författarens avsikt att översätta texten till en skildring av människans situation överhuvud. Vad man kunde fråga är, om icke också nådens och upprättelsens situation finns antydd i det bibliska sammanhang, som författaren behandlar.

P. Althaus skriver om *Die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott. Zu der heutigen Kritik an Luthers Rechtfertigungslehre* och behandlar därvid några arbeten på protestantiskt område, vilka framföra kritiska synpunkter på Luthers teologiska huvudtankar. En sådan opposition förekom redan i pietismen och har haft en av sina främsta nutida företrädare i Adolf Schlatter. Hans bekanta kritik går ut på att Luther låtit rättfärdiggörelsen helt uppgå i förlåtelsen, medan den för Paulus även skulle innefatta förnyelsen. Likartade synpunkter gå igen i ett par nyare arbeten av O. Betzold och O. S. von Bebra. Althaus visar, att dessa tankegångar ej träffa Luthers teologi utan innebära en feltolkning. Rättfärdiggörelsen innebär en kamp emot synden och även seger över densamma, men icke upprättandet av en syndfri, från den dagliga boten undantagen människa redan i detta livet. — En annan kritik av Luthers rättfärdiggörelselära är den, som framförts av Max Lackmann (*Sola fide* 1949). Han menar icke såsom Schlatter, att Luther misstolkat Paulus, men utgår från Jakobsbrevets ord om att tron utan gärningar är död och anser, att Luther förbisett gärningarnas betydelse vid framställningen av rättfärdiggörelsen. Också reformatörerna inskräpa de goda gärningarnas vikt, framhåller Althaus, men de fasthålla alltid vid, att de icke höra till rättfärdiggörelsen. Lag och evangelium måste skiljas åt, likaså den främmande rättfärdigheten och den, som består i goda verk. Och den senare kan aldrig vara grund för en människas rättfärdiggörelse. Lackmann menar däremot, att de goda verken ändå på något sätt höra med till rättfärdiggörelsen och det är svårt att bedöma hans ståndpunkt annorlunda än som ett upphävande av tanken på *sola fide* och en sammanblandning av lutherska och katolicerande tankegångar. Lackmanns framställning bäres också av en annan synpunkt och fråga är om icke den är viktigare för honom än den förra, ehuru Althaus endast i korthet berör den: eftersom Jakobs brev hör till kanon, så måste även den förkunnelse, som här finnes och som är betingad av en annan situation i teologiskt och själavårdande avseende än den hos Paulus, höra med till teologin. Här menar Althaus, att man måste välja mellan Paulus och Jakob och i likhet med Luther avvisa uttalandet i Jak. 2 om tron och gärningarna. Här äro två frågor sammanvävda: dels frågan om Jakobsbrevets kanoniska auktoritet, dels frågan om hur innehållet i detta brev förhåller sig till Paulus' teologi. Vad den förra frågan beträffar, är det tydligt, att Lackmann har en annan uppfattning av kanon än den som Luther utgick ifrån. Frågan om skriftauktoriteten utgjorde för honom ingen svårighet i detta fall. När det sedan gäller frågan om förhållandet mellan Paulus och Jakob, kan man fråga sig om den skarpa skiljegräns, som Althaus

gör, är berättigad eller om den icke snarare har sin grund i en bedömning från strängt dogmatiska synpunkter, vilka äro främmande för texterna själva. Har man någon anledning att vänta strikta teologiska definitioner i de texter som här äro i fråga? — Lackmanns radikala lösning av problemet är att fasthålla vid både Jakob och Paulus men förändra den lutherska rättfärdiggörelseläran. Att den senare i Lackmanns version icke förbättras utan förfalskas, visar Althaus genom sin utredning. Hans egen lösning av problemet är att bibehålla både Luther och Paulus men avvisa Jakobsbrevets formuleringar. Men det kan sättas i fråga om detta alternativ är det enda möjliga som svar på Lackmanns angrepp.

Philipp Kohnstamm skriver om Existentialismus, Personalismus und christlicher Glaube. Skillnaden mellan idealismen och existentialismen ligger bl. a. i deras människouppfattning. I anslutning till denna förutsättning beskriver författaren på en rad viktiga punkter den omsvängning i det filosofiska tänkandet som utmärker existentialismen i förhållande till den äldre filosofin. Under termen personalism framställer han sedan de filosofiska tankegångar, som framförts av bl. a. Gabriel Marcel och Emil Brunner och som anknyta till existentialismen men till skillnad från denna räkna med den personliga relationen mellan Gud och människa såsom det grundläggande i människans existens. Författaren anser, att det är denna grundtanke, som stått i centrum i Emil Brunners teologiska arbete, åtminstone från slutet av 20-talet.

Ett svenskt bidrag förekommer också: A. Runestam skriver om Idealismus, Idealität und Christentum, en uppsats där synpunkterna delvis starkt kontrastera mot den kritik av idealismen, som skymtar fram i Kohnstamms bidrag. Författaren betonar, att evangeliet har mycket gemensamt med en viss idealism, men att vägen ej går från idealismen till kristendomen utan från tron till ett omfattande av idealen, t. ex. rättfärdighet och kärlek, sådana de uppträda i det alldagliga livet, ej i »särskilda gärningar».

Det skulle föra för långt att närmare gå in på alla uppsatserna i denna mångsidiga och väl avvägda festskrift. En uppräknig av titlarna må giva en antydning om innehållet i övrigt: H. Barth, Die Bedeutung der Freiheit bei Epiktet und Augustin; H. Thielicke, Die Subjekthaftigkeit des Menschen. Eine Studie zu einem Hauptproblem der Imago-Dei-Lehre; E. Berggrav, Das Gewissen — solo oder sozial?; W. M. Horton, Conditions and limits of man's mastery over nature; J. Ellul, Notes sur les problèmes éthiques du rapport Kinsey; M. Huber, Der Einzelne in der Völkerwelt.

En förteckning över Emil Brunners skrifter, en fullständig bibliografi, som omspanner åren 1914—1950, avslutar festskriften.

BENGT HÄGGLUND.

HERRADE MEHL-KOEHNLEIN: *L'homme selon l'apôtre Paul. Cahiers théologiques*, 28. 50 sid. Delachaux et Niestlé S. A., Neuchâtel 1951. Pris schw. fr. 2: 75.

Syftet med skriftserien »Cahiers théologiques de l'actualité protestante», där ovannämnda arbete ingår, är att ge orientering ang. aktuella ståndpunkter och tendenser inom protestantisk teologi. I enlighet därmed har Mehl-Koehnleins avsikt med sin skrift ej varit att uttömmande behandla den paulinska antropologien. Hans framställning har mer karaktär av översikt. Därav följer, att man inte i hans arbete har rätt att vänta sig någon ingående diskussion av alla de problem, som höra samman med frågan om antropologien hos Paulus.

I de tre första kapitlen av sin framställning behandlar förf. människans kroppsliga resp. köttsliga realitet och människan såsom *psyche* och *nus*. Därpå skildrar han i de sista kapitlen den naturliga människans situation, Anden såsom antropologisk realitet och den frälsta människans situation. Ej minst hans utredning av de antropologiska huvudbegreppen *soma*, *sarx*, *psyche* och *nus* är av intresse.

I sitt arbete »Le problème d'une anthropologie théologique» (Montpellier 1950, s. 13) konstaterar G. Crespy: »Tel est le postulat fondamental de toute l'anthropologie contemporaine, chez les philosophes de l'existence: l'être apparait dans sa totalité dans chacune de ses conduites.» Denna synpunkt är dominerande i förf:s framställning av *soma*, *sarx*, *psyche* och *nus*. Det paulinska *soma*-begreppet betecknar enl. förf. väsentligen ej någon del av människan, något som människan *har*; det avser i stället människan i hennes totalitet (människan *är soma*) och anger ett sätt att vara, som är konstitutivt för människan. Närmare bestämt betecknar det människan i hennes förmåga att fatta sig själv såsom objekt, »att förfoga över sig själv, att acceptera sig eller underkänna sig, att orientera sig i viss riktning, att hänge sig åt en annan än sig själv». Det betecknar människan såsom engagerad i en historia med sig själv. — *Sarx* refererar sig till människan ej blott i hennes svaghet och begränsning (jfr den gtl användningen av *basar*) utan också i hennes förbindelse med synden. Det är därvid ej fråga om någon metafysisk dualism, så att köttet såsom en del av människan skulle vara i sig ont i motsättning till en annan del, som vore av gudomlig natur. Begreppet *sarx* hänför sig till människan i hennes totalitet och karakteriserar henne såsom solidarisk med den fallna världen och fientlig mot Gud. Människan har sökt livet där det ej var att finna, nämligen i det jordiskt-naturligas, i det köttsligas sfär, och är så vorden »köttslig»; (det betänkliga i denna uppf. ang. köttets relation till synden, som i utförd form möter hos Bultmann, *Theologie des NT* I s. 225 ff., är att den ej kan göra rättvisa åt det medvetande om en i denna tidsålder rådande positivt ond och gudsfientlig makt, som tydligt kommer till uttryck hos Paulus). »Detta sätt att »existera, i fiendskap mot Gud, benämner han (Paulus) *sárkinos*». — Användningen av *psyche* hos

Paulus avgränsas från den hellenistiska tron på själens odödlighet och den därmed sammanhängande uppfattningen om en dualism mellan kropp och själ. Begreppets paulinska innebörd uttryckes av förf. på följ. sätt: »*Psyche*, c'est la manifestation de la vie — et plus particulièrement de la vie individuelle — c'est l'âme portant la vie» (s. 21). — *Nus* slutligen åsyftar ej på hellenistiskt sätt något högre organ hos människan, vilket vore säte för hennes intelligens och vilja. Begreppet anger i stället liksom *soma* en viss form för människans sätt att vara. Medan *soma* betecknar människan i hennes förmåga att fatta sig själv såsom objekt, så hänför sig *nus* till människan såsom medvetet subjekt, såsom »jag», som »vet», som »förstår», som »fattar beslut».

De paulinska begreppen *soma*, *sarx*, *psyche*, *nus* äro sålunda enligt förf. uttryck för människans sätt att vara. De hänföra sig till människan som totalitet i hennes olika manifestationer. Han vill i den paulinska antropologien återfinna en sorts biblisk existentialism (se sid. 6). Dock är förf. tydligen medveten om att detta betraktelsesätt ej genomgående låter sig genomföras i de paulinska breven. Han konstaterar bl. a. att *soma* på vissa ställen användes om den påtagliga mänskliga organismen (Rom. 12: 4 ff., 1 Kor. 12: 12—26). Man kunde också erinra om sådana ställen som 1 Kor. 7: 34 och 1 Tess. 5: 23.

På ett förtjänstfullt sätt bemödar sig förf. om att låta den för Paulus dominerande religiösa synpunkten komma till sin rätt. Det för Paulus centrala är ej den naturliga människan i och för sig utan människan i hennes relation till Gud. Förf. betonar den framträdande roll frälsningen genom Kristus och Andens verk spelar i Pauli syn på människolivet. Ifråga om uppf. av Anden ur antropologisk synpunkt står han på vakt mot otillåtna psykologiseringar: det måste ständigt vidhållas, att Anden är ett transcendent element, en gåva av Gud; den är *Guds* Ande och *Kristi* Ande. — Betydelsefullt är förf:s betonande av att Paulus i sin syn på människans relation till gemenskapen undviker såväl den individualistiska inställningen som den absorberande, »massifierande» kollektivistiska (vilka bägge inställningar ju djupast höra samman); det är en organisk gemenskapssyn Paulus företräder: de enskilda kristna äro lemmar i en och samma kropp. — I sin helhet erbjuder Mehl-Koehnleins arbete en intressant och givande läsning.

EVALD LÖVESTAM.

JOACHIM BIENECK: *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. 21. 90 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1951. Pris schw. fr. 6: 25.*

Den uppgift förf. ställer, är att besvara frågan vad Kristusbeteckningen »Guds Son» innebär i Synoptikerna. Han hänvisar inledningsvis till den mening, som Rudolf Bultmann givit uttryck åt i sin »Theologie des Neuen Testaments»



(1948), där han — i anslutning till den åsikt som redan tidigare framförts av W. Heitmüller och som fått sitt klassiska uttryck i W. Boussets »Kyrios Christos» — anser, att Jesus ej kunnat betecknas som Guds Son av den palestinska urförsamlingen. Ännu mindre kan beteckningen härstamma från Jesus själv. Den har däremot sina rötter i den hellenistiskt influerade teologi, som bildar bakgrunden till och förutsättningen för den paulinska kristendomstolkningen. I denna miljö kände man en rad θεῖοι ἄνδρες, som gjorde anspråk på att vara υἱὸς θεοῦ. De ställen i traditionen, där Jesus alltså betecknas som Guds Son, måste betraktas som sekundära och av hellenistiskt-kristet ursprung. Bieneck frågar nu: Håller denna åsikt streck? Vad inlägga Synoptikerna i begreppet, när de beteckna Jesus som Guds Son?

Innan förf. går att besvara denna fråga, tecknar han den religionshistoriska bakgrunden och de därmed givna förutsättningarna. Först vänder han sig till det gammaltestamentliga materialet, kap. II. Titeln Guds Son är här knuten till Israel, ej till den enskilde. Ett undantag utgör Konungen. Författaren redogör därför summariskt för den sakrala kungaideologien och redovisar de åsikter, som framförts av Engnell, Bentzen och Frankfort (tyvärr har han av språkliga skäl ej kunnat tillgodogöra sig Mowinckels stora arbete om messianismen och känner tydligen ej till detsamma). I det stora hela ställer han sig ganska reserverad inför den sakrala kungaideologien, i varje fall då det gäller Israel. Konungen har på sin höjd betraktats som folkets representant och företrädare. Det är ej fråga om någon identifikation mellan Gud och konungen. Ett undantag tycks föreligga i Ps. 2, men förf. tillmäter ej denna psalm principiell betydelse. Enl. förf. är det likaså osäkert om judendomen kunnat kalla Messias Guds Son.

I kap. III tecknar förf. bilden av hellenismens θεῖοι ἄνδρες. Han bygger här sin framställning på det material, som samlats av Wetter och Ludwig Bieler (1935). Tydligen har han ej observerat Hans Windischs stora framställning »Paulus und Christus», 1934, där Windisch med samlande av ett väldigt material insätter både Paulus och Jesus i denna religionshistoriska kategori. Som gudomliga betecknas på hellenistisk mark de charismatiskt utrustade människorna — från filosofen till Caesar.

Mot denna bakgrund redovisar nu Bieneck de ställen i Synoptikerna, där Jesus betecknas som Guds Son, kap. IV, och drar de därav följande konsekvenserna i kap. V och VI. Han kommer fram till följande bild: Guds Son och Messias äro ej likabetydande uttryck. Guds Son betecknar Jesu personliga väsen i dess överjordiska upphöjdhed. Därför kan Jesus blott betecknas som Guds Son av övervärldsliga väsen (Gud, änglar, Satan och demonerna). Sitt resultat når förf. genom en analys av berättelserna om dopet, frestelsen, demonutdrivningarna med demonernas ord till Jesus, Petrusbekännelsen (»kött och blod har icke uppenbarat detta för dig, utan min Fader, som är i himmelen») och förklaringen

på berget. Men samtidigt som beteckningen Guds Son uttrycker högheten i Jesu väsen, uttrycker den också Jesu absoluta lydriad och totala underordnande under Faderns vilja. Som Guds Son uppträder Jesus ej som den sakrale konungen utan snarare som Ebed Jahve. Att Ebed Jahve-sångerna skulle höra med till kungaideologien är en tanke, som avvisas.

Härmed har förf. nått sitt mål. Den bild av Guds Son, som vi möter i Synoptikerna, är alltigenom ogekisk, kap. VII. Medan den hellenistiska gudsmannen stolt går sin egen väg, böjer sig Jesus som Guds Son helt under Faderns vilja. Denna uppfattning av Guds-sonskapet måste härstamma från den historiske Jesus från Nasaret.

Bienecks arbete är redigt och klart, men ett par betydelsefulla principiella anmärkningar tränger sig på. Trots Synoptikernas starka förankring i historien, kan man ej komma ifrån, att man i dem möter församlingens Kristustro, med andra ord, att de som de nu föreligga är ett stycke av urkyrkans teologi. Vi måste då fråga, vilken plats och betydelse beteckningen Guds Son har inom denna teologi. Hur har man uppfattat Jesus som Guds Son? Vilken plats ha i detta tankekomplex frågorna om preexistensen och jungfrufödelsen? Vad betyder eller hur har man uppfattat Jesu dop? På dessa frågor har förf. knappast något svar. Ej heller gör han något försök att sätta Kristusbeteckningen Guds Son i relation till de andra Kristusbeteckningarna i Synoptikerna, främst titeln »Människosonen». Då han konstaterar att det ej finns någon samhörighet mellan Jesu messianska ämbete och beteckningen Guds Son, räcker det ju med att konstatera, att Petrusbekännelsen vid Caesarea Filippi lyder: »Du är Messias, den levande Gudens Son», Matt. 16: 16. Framför allt måste nog framhållas, att undersökningen utan att samordnas med och insättas i den nytestamentliga teologien som helhet i viss mån kommer att hänga i luften.

Jag tror att förf. är på rätt väg, då han förbinder den nytestamentliga Kristusbeteckningen Guds Son med den gammaltestamentliga tanken på folket som Guds Son. Men jag undrar om det verkligen är någon så stor klyfta mellan denna uppfattning och den kungaideologi, där konungen betecknas som Guds Son. Givetvis har den israelitiska religionen alltid dragit gränsen stark mellan Gud och människa, men just i sin egenskap av Konung har denne en medlarställning mellan Gud och folk. Han representerar båda. Han är icke bara den österländske storkonungen, utan han representerar också sitt folk inför Gud. Som sådan måste han lida och sona folkets synd. Han har en central plats i kulten. Här tror jag en linje går, som är fruktbar, då det gäller bestämma innebörden av det nytestamentliga begreppet Guds Son. Däremot tror jag med Bieneck, att vi ej har mycket att söka på hellenistisk mark.

ERIK BEIJER.

PIERRE BONNARD: *L'épître de Saint Paul aux Philippiens* samt CHARLES MASSON: *L'épître de Saint Paul aux Colossiens. Commentaire du Nouveau Testament. X. 160 sid. Delachaux & Niestlé S. A., Neuchâtel & Paris 1950. Pris schw. fr. 9: 50.* OLAF MOE: *Til medarbeidere for evangeliet. En tolkning av Paulus's Brev om gleden (Filipperbrevet). 2. opl. 136 sid. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Oslo 1950.*

*Commentaire du Nouveau Testament* är en ny kommentarserie, som utges i Schweiz under redaktion av P. Bonnard, O. Cullmann, J. Héring, F.-J. Leenhardt, Ch. Masson, Ph.-H. Menoud och Chr. Senft. Uppgifterna i det planerade verket äro fördelade mellan dessa så, att Bonnard skriver om Matteusevangeliet, Galater-, Filipper- och Petribreven samt Judas brev, Menoud om Lukasskrifterna, Héring om Korintierbreven, medan Leenhardt svarar för Romarbrevet och Cullmann för Johanneslitteraturen. O. s. v. Det är som synes idel kända namn, och man kan säkerligen vänta mycket av den nya serien. Detta bestyrkes av de bidrag, som redan utkommit, år 1950, av Héring (Första Korintierbrevet), Bonnard (Filipperbrevet) och Masson (Kolosserbrevet). Min anmälan här gäller de båda senare kommentarerna.

1. Kanske kan man begära av en vetenskaplig kommentar, att den skall presentera texten, så långt möjligt är, i dess helhet även så, att den omsorgsfullt redovisar textens olösta ställen, sådana för vilka argumenten saknas att ge någon lösning. Detta sker vanligen icke i den utsträckning, som man kunde önska. Den som rådfrågar kommentaren är i behov av att dessa ställen redovisas och omnämnas i så stor omfattning som möjligt, och även de ställen, som synas mindre betydande. Det är för uttolkaren ofta lika krävande att våga säga, att en lösning icke föreligger som att ge en sådan, där skälen till den finnas. Men det förra är lika viktigt som det senare. Bonnards kommentar till Filipperbrevet motsvarar i stort sett anspråken i det hänseende, som här påtalats. Den undanhåller icke läsaren, vad denne behöver att få veta. Den överdriver icke, säger icke för mycket. Och dock säger den oerhört mycket. Den ger på det hela taget intryck av att vara en grundlig kommentar. De filologiska, historiska och teologiska iakttagelserna äro balanserade och inge förtroende. Författaren har i varje fråga omsorgsfullt gallrat ut bland de olika kommentarernas tolkningar och behållit dem, som ha något berättigande. Därför är också framställningen välgörande koncentrerad kring det viktiga i varje fråga. Stilen är klar och lättläst. En bibliografi över tidigare kommentarer och studier till detaljfrågor i texten inleder hans arbete.

Om brevets allmänna karaktär framhåller Bonnard, att det kanske mer än något av Nya testamentets övriga är ett verkligt *brev*. Detta brev är samtidigt ett dokument över vad som hörde till grunddragen i den första kristna förkun-

nelsen. Därjämte innehåller det åtminstone tvenne avsnitt av synnerlig teologisk betydelse (2: 5—11, 3: 4—14). Om tillkomsten av församlingen i Filippi utgör Apg. 16: 11—40 en tillförlitlig historisk källa. Någon synagoga hade staden tydligen icke, när aposteln började förkunna där, men man kan förutsätta, att det var inom en liten där boende krets av judar eller judendomens proselyter, som evangeliet mötte gensvar allra först. Vid tidpunkten för detta brevts avfattande torde emellertid församlingen, brevets adressater, till större delen ha bestått av hednakristna (4: 2 ff.). Svårare synes det att avgöra, i vilken avsikt aposteln närmast skriver. Är det en förföljelsesituation i Filippi, och skriver aposteln för att undervisa församlingen om martyriet? Så antager Lohmeyer, men ingen har följt honom på denna punkt. Bonnard säger försiktigtvis ej mer än att aposteln vill mana de honom trogna adressaterna, vilka han har idel glädje av, till ytterligare ödmjukhet inbördes och förkovran i tron, samt vill varna dem för »motståndarna» (3: 1 ff.). Med de senare åsyftas judar eller judaiserande kristna, vilka hota församlingen utifrån och således ej äro någon grupp inom densamma. Mindre diskutabel är författarfrågan. »Si cette lettre n'est pas de Paul, que faut-il attribuer à Paul dans le Nouveau Testament.» Den ojämförligt svåraste frågan är emellertid den om brevets avfattningsort. Här lutar Bonnard mest åt Efesus-teorien efter de argument, som anförts av W. Michaelis (Einleitung in das Neue Testament, Bern 1946, sid. 201—213), vilka utan att vara absolut övertygande dock tillsammantagna ej undgå att göra intryck.

Det kan ej bli fråga om att här närmare gå in på själva textutläggningen. Man kunde peka på vad han har att säga till 1: 11 om »rättfärdighetens frukter» eller till användningen av ordet »frälsning» i 1: 19 eller till uttrycket »vara med Kristus» i 1: 23. Hans nära sammanförande av 1: 21 ff. med de föregående versarna verkar övertygande. Men vad man så än väljer, blir mer eller mindre beroende av vad man för egen del för tillfället råkar fästa mest avseende vid. Det gäller även om de frågetecken man sätter, och om de invändningar, som kunde göras. Att gå in på hans exeges av perikopen 2: 5—11, även berörd i en särskild exkurs, skulle fordra en större utförlighet, än vad denna anmälan avser. Huvudsaken är, att man om Bonnards kommentar kan säga, att den måste anses outhärlig för var och en, som sysslar med Filipperbrevets problem.

2. Olaf Moes kommentar till Filipperbrevet har utkommit i andra upplagan. Titeln på hans bok, Til medarbeidere for evangeliet, är vald i anslutning till kap. 1: 5. Den säger något utmärkande för församlingen i Filippi. Denna var icke blott mottagande utan tog själv aktivt del i apostlarnas verk.

Den nya upplagan visar, att Moe i sin forskning alltjämt är sysselsatt med detta brevts många olika problem. Även den senaste diskussionen på området

synes icke ha undgått författaren. När det gäller frågan om brevets avfattningsort, vidhåller han, om än med tvekan, den traditionella uppfattningen, att brevet skrivits från Rom. Mot Efesus-teorien kan nämligen den invändningen göras, att den fångenskap och process, som vårt brev omtalar, icke nämnes i Apg. 19—20, som ju jämförelsevis utförligt återger Pauli treåriga verksamhet i staden. »En skulle tro at en process som grep så avgjørende inn i hans liv som det fremgår av Fil.-brevet, ikke godt kunne forbigåes i taushet av Lukas uten at han hadde særegne grunner for å springe over den. Men hvilke skulde det være?» Fråga är emellertid, om Apg. avser att ens tillnärmelsevis ge någon fullständig skildring, så att man vågar utesluta en fångenskap i Efesus på den grund att Apg. tigger om en sådan.

Moes exeGES är rik på iakttagelser. Dessutom är hans språk ledigt och fängslande. Han vill med sin bok nå en vidare krets än fackmännens. Kanske som en följd härav bli uttrycksätt och formuleringar icke alltid så adekvata som man kunde önska. Även undviker han den vetenskapliga apparaten med fotnoter och litteraturhänvisningar.<sup>1</sup>

3. Det har på senare år skrivits en hel del om Kolosserbrevets problem. Framför allt kan här nämnas E. Percys omfattande undersökning, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, 1946, men även kommentarer av Alex. Vinet, *L'épître aux Colossiens*, 1946, samt av den katolske exegeten J. Huby: *Saint Paul. Les épîtres de la captivité (Verbum Salutis, VIII, 1947)*.

Charles Massons arbete är icke till omfånget betydande. Det hindrar emellertid icke påståendet, att författaren genomför sin uppgift mycket ingående, och den knapphet, som i en del fall kan förmärkas, beror tydligen på att författaren har för avsikt att utförligare ta upp spörsmålet i fråga i sin kommentar till Efesierbrevet, som han förbereder att ge ut. Det är ju så, att en rad ställen i Kolosserbrevet ha problem gemensamma med Efesierbrevets text, och man kan i sådana fall icke begära, att frågorna skola på båda hållen behandlas med samma utförlighet av kommentaren. Massons arbete ger emellertid på det hela taget intryck av grundlighet genom en noggrann textöversättning, ord för ord, och en omsorgsfull text- och litterärkritisk analys. Kommentaren är även väl försedd med hänvisningar till litteraturen. Författaren har gjort ett gott urval bland mängden av kommentarer, vilket märks både i den bibliografi han ger

<sup>1</sup> Det kan här nämnas, att av samme författare år 1950 utkommit *The Apostle Paul, His Life and his Work* (Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minnesota. 584 sid.). Det är en översättning av hans tidigare, år 1923, på Aschehoug & CO, Oslo, utgivna arbete: *Apostelen Paulus. Hans liv og gierning*. Om detta arbete se *Kvartalskriftens* årg. 2, 1926. sid. 25 ff. (i en presentation av då nyutkommen litteratur om Paulus). Översättningen är gjord av Dr. L. A. Vigness, känd såsom utgivare av *Lutheraneren* under åren 1925—1939. Man kunde ha önskat av det översatta arbetet, att dess bibliografiska uppgifter skulle ha undergått någon förändring.

och i hans egen framställning. Denna är klar och överskådlig, om än i detta avseende icke helt i nivå med Bonnarads.

Några allmänna slutsatser i Massons undersökning må här anföras. En huvudfråga är den, om detta brev ursprungligen förelegat i den form, som det nu har. Redan H. J. Holtzmann antog, att det nuvarande brevet är en bearbetning av ett ursprungligt Kolosserbrev av Paulus, och denna bearbetning skulle ha verkställts av författaren till Efesierbrevet. Denna hypotes understöddes sedermera av Johannes Weiss. Till liknande resultat kommer nu även Masson. Textkritiska iakttagelser göra det nödvändigt, menar han, att man ser huvudparten av kapitlen 1 och 2 såsom bearbetning av Efesierbrevets författare. Dessa kapitel ha åtskilligt gemensamt med Efesierbrevet i fråga om stil, ordval, föreställningsdräkt och innehåll. Kapitlen 3 och 4 ha däremot en annan karaktär, och det är framför allt i dessa, som man återfinner det ursprungliga Kolosserbrevet, där stommen torde ha utgjorts av apostelns varning för heresien i Kolosse, olika förmaningar bl. a. till kärlek och förkovran i tron samt slutligen personliga hälsningar. Författaren till Efesierbrevet, vilken vi ha att tacka Kolosserbrevets nuvarande form, var icke, såsom det stundom har påståtts, en heretiker utan en trogen lärjunge till aposteln, och det är dennes tankar han tillägnat sig och på vissa punkter utvecklar vidare. Brevet är paulinskt i denna mening. Men i vilken avsikt lät lärjungen bearbeta apostelns brev? Härpå svarar Masson: utan tvivel främst för att göra apostelns stämma hörd, och detta icke blott av församlingen i Kolosse utan även av andra församlingar i liknande situation av kamp mot heresien. Här skulle den utvidgade formen av brevet, som var avsett att cirkulera i församlingarna — jämte Filemonbrevet och lärjungens eget — förmedla apostelns undervisning och ge den vidsträcktare vägledning, som behövdes inför den fara, som den gnostiska irrläran fortfarande utgjorde. På frågan om det kanoniska Kolosserbrevets datering och avfattningsort går Masson icke in utan låter den anstå till behandlingen av motsvarande fråga i samband med Efesierbrevet.

Mycket vore att tillägga, om vi ginge in på textutläggningens detaljer och intressanta exkurser. Men vi få här hänvisa till läsningen av kommentaren själv. Man väntar med spänning på hans nästa bidrag i denna serie.

HENRIK LJUNGMAN.

MORTON SMITH: *Tannaitic Parallels to the Gospels. Journal of Biblical Literature, Monograph Series, Volume VI. Society of Biblical Literature, Philadelphia, Pa, 1951. XII + 216 sid.*

Morton Smith erhöll den filosofiska graden vid Universitetet i Jerusalem för en avhandling på hebreiska, vilken nu föreligger i översättning med ovan nämnda titel.

Man har ofta haft skäl att efterlysa de ordnande principer, efter vilka evangeliernas och det judiska materialets paralleller sammanförts. Smiths arbete riktar på denna punkt en välgörande och riktig kritik mot flera tidigare arbeten inom detta område. Även mot Strack-Billerbecks förtjänstfulla och i många avseenden outhärliga kommentar kan man anmärka, att den hopar paralleller utan närmare klassificering av dem, vilket ofta lämnar läsaren i oklarhet om vad jämförelsen ytterst gäller. Det är även en av anledningarna till att den, som själv ej är bevandrad i den judiska litteraturen, har ganska svårt att på rätt sätt göra bruk av denna kommentar. Smiths undersökning tillämpar målmedvetet en klassificering av parallellerna efter deras olika arter.

I ett första kapitel tar han upp rena ord-paralleller av typen siman—sæmeion, således ord, som ha beröring både till innehåll och form, men det är här den yttre formen, som hans undersökning gäller. Han kommer in på frågan om mischnahebreiskans beroende av grekiskan och latinet, och är ganska kritisk mot Jastrows starka reducering av detta beroende. I fortsättningen berör han hebreiskans och arameiskans inflytande på evangelierna. Denna fråga, som även inrymmer diskussionen om Jesu modersmål och evangeliernas ursprungliga språkdräkt, behandlar han vidare i det 2:a kapitlet, där han tar upp »idiomatiska» paralleller, sådana där en konstellation av ord är föremål för jämförelse. Även här förutsättes innehållsligheten, även om det icke är denna, som författaren har att göra med. Han anför ur den rabbiniska litteraturen bl. a. parallellen till Jesusordet i Matt. 5: 22, 28 o. s. v., egå de legå (hebr. weani åmer) — ej nämnd t. ex. av Strack-Billerbeck. Han drager därvid vissa — förhastade — slutsatser om innebörden av dessa ord i Bergspredikans sammanhang, vilket faller utanför ramen för hans uppgift. Men nyttigt är i fortsättningen hans påpekande, hur vanskligt det är att i större omfattning fastslå absolut säkra paralleller, och hur andragandet av sådana lätt förlorar sig i gissningar, om man ej samtidigt är väl förtrogen med det grekiska språkets egen form och stil i evangelierna.

Det tredje kapitlet i författarens framställning ägnas paralleller av rent innehållslig art, oberoende av vilken den yttre formen är. Huvudsakligen är det ordet »lön» (mistos, hebr. sakar), som får exemplifiera, vad han har att säga i detta kapitel, och man läser det icke utan behållning. Hans iakttagelser såsom filolog i de båda föregående kapitlen förefalla dock säkrare än dem han här gör mera såsom teolog. Författaren har rätt, när han kritiserar den långt gående schematisering, som förekommit både från judiska och kristna teologers sida, när det gällt att återge det judiska stoffets och evangeliets tankar. Särskilt vänder han sig mot uppsatsen hos Strack-Billerbeck (Vol. IV, sid. 484—500) om den gammalsynagogala lönläran och beskyller denna uppsats för ensidighet i bedömningen av de judiska källorna. Dessa källor ge visserligen, menar han, belägg för en lönlära ungefär av den innebörd som Strack-Billerbeck skisserar,

men det finns mångfaldiga belägg, som visa, att det existerat andra och djupare uppfattningar hos rabbinerna, och även dessa senare borde ha fått komma till tals. Det ligger naturligtvis en sanning i att den berörda uppsatsen starkt förenklar problemställningen. I allmänhet beror dock icke en schematisering av den art, som Smith klandrar, så mycket därpå, att man icke har gjort rättvisa åt *åsiktsolikheter* inom de judiska källorna. Den beror snarare på att man icke tillräckligt har beaktat arten av olikheterna, och att det kanske ytterst är *tankegången* — t. ex. i samband med lön, nåd och andra liknande begrepp — som i sig själv är så oerhört nyanserad. Beaktar man detta, tror jag, att man skall finna mycket, som kan förenas, och man skymtar ett sammanhang i texterna, som man först ej anade.

Ett fjärde kapitel behandlar paralleller, som avse den litterära formen. Därvid får bl. a. även Bergspredikan hos Matteus och Lukas tjäna som exempel.

Viktigast med Morton Smiths bok är den reda i uppdelningen av parallellerna på olika klasser, som han presterar.

HENRIK LJUNGMAN.

HELENE STOKAR: *Sonntagsgesetzgebung. Ein Überblick bis in die Gegenwart. Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des schweizerischen Protestantismus.* 5. 120 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1949. Pris schw. fr. 6: 50.

Söndagslagstiftningen är ett ständigt aktuellt problem och har varit så ända sedan den kristna kyrkans äldsta tid. Genom statliga organ och privata organisationer har man infört regleringar för att söndagen skall behålla sin ställning som en allmän kyrklig helgdag och fridag. Söndagslagstiftningen är icke endast ett teologiskt problem utan också ett juridiskt och nationalekonomiskt. Dr. iur. Helene Stokar har utgett en avhandling, som ger en överblick över söndagslagstiftningen och därmed sammanhängande frågor i Schweiz och i synnerhet kantonen Zürich.

Författarinnan delar bokens innehåll i tre delar och ger i första delen en kort allmän inledning över söndagens ursprung och hur söndagslagstiftningen inträder på 300-talet för att göra söndagen till en allmän fridag och helgdag. Man får också i första delen reda på söndagens ställning under medeltiden genom att en del stadgar och förbud, som angå söndagen, citeras. Läsaren får också veta vilka straff, som utmättes för dem som bröto mot söndagsfriden. Huvudtyngden i avhandlingen ligger på tiden efter reformationen och därför behandlas medeltiden tämligen flyktigt.

Bokens andra del omfattar 15-, 16- och 1700-talen. Författarinnan behandlar här lagarna, som reglera söndagsfirandet under dessa tre århundraden och redogör för lagarnas tillämpning i kantonen Zürich. Där infördes stränga lagar på 1500-talet för att reglera det kyrkliga livet. Lagstiftningen rörde sig icke en-



bart om hur söndagen skulle hållas i helgd genom kyrkogång. Både kvinnornas och männens klädedräkt bestämdes sålunda genom lagstiftning. Man får också reda på hur man tillbringade söndagen i Alt-Zürich. För att belysa söndagens starka ställning har författarinnan också medtagit folktro knuten till söndagen. Det redogöres för domstolarna och strafförfarandet, då det gällde brott mot söndagens firande. Många gånger frestas man att göra jämförelser med förhållandena i vårt land, men detta skulle föra för långt.

Tredje delen av boken behandlar övergången till vår tid och omfattar söndagslagstiftningen från 1800 till våra dagar. Författarinnan redogör här för de lagar och förordningar som beröra söndagen i Schweiz och i synnerhet Zürich. Där behandlas lagstiftningsarbetet, som reglerar arbetet inom handel och förvärvsliv, då detta berör söndagsfirandet. Författarinnan når i fråga om detta lagstiftningsarbete ända fram till 1947. Boken är försedd med utförlig litteraturförteckning samt sakregister, personregister och Ortsregister, vilket i hög grad underlättar bokens användning.

Boken behandlar översiktligt söndagslagstiftningen i Schweiz och särskilt kantonen Zürich. Den håller sig nästan endast till den juridiska sidan av söndagslagstiftningen och behandlar därför noga de olika lagarna, som beröra söndagen. Ibland blir det mycket uppräknig av förordningar. Hur de olika lagarna idéhistoriskt vuxit fram och avlöst varandra beröres däremot föga eller icke alls. I vårt land sakna vi tyvärr något större arbete, som behandlar söndagslagstiftningen.

BROR JANSSON.

ALFRED MÜLLER-ARMACK: *Diagnose unserer Gegenwart. Zur Bestimmung unseres geistesgeschichtlichen Standorts.* 376 sid. C. Bertelsmann, Gütersloh 1949.

När en nationalekonom och religionssociolog tager sig före, att med utgångspunkt från sina båda, sinsemellan ganska vitt skilda, professionella vetenskapsområden sondera nutidsläget, och han därvid inte nöjer sig med att på sedvanligt sätt beakta enbart de materiella företeelserna utan låter de andliga faktorerna i samtiden, religion, konst och vetenskap komma till tals vid uttydningen av det yttre skeendets djupare innebörd — då lystrar man ovillkorligen förväntansfullt.

Arbetets grundläggande tes är, att den vetenskapliga forskningsuppgiften i fråga om det historiska skeendet ej blott, såsom hittills allmänt antagits, hänför sig till det redan förflutna skeendet. En lika viktig uppgift är utforskandet av samtiden. Denna tes ger boken icke endast stort aktualitetsintresse, utan gör den även intressant ur metodisk-vetenskaplig synpunkt.

Efter en första provisorisk »Standortsbestimmung», som helt kort sammanfattar de enligt förf. väsentliga dragen i samtiden, de drag som återfinnas

överallt och som skiljer vår tid från varje annan tid, går Müller-Armack över till att skissera den idéhistoriska bakgrunden.

Under ständig polemik mot historicismens vetenskapsideal, som ser den idéhistoriska uppgiften ligga i undersökningen av en isolerad förfluten tids andliga liv, söker förf. omvänt att se idéhistorien såsom ett led i samtidens utforskande. Dess viktigaste uppgift är ej att betrakta det förflutna såsom förflutet, utan tvärtom såsom närvarande, såsom fortlevande i samtiden. En tid får inte godtyckligt isoleras och betraktas utan samband med det som ligger förut och det som kommer efter. Varje tid måste ses såsom ett led i utvecklingen av mänsklighetens och den mänskliga kulturens stora organism. Vår uttolkning av det historiska skeendet bör därför ej begynna på en avlägsen punkt i det förflutna, där allehanda faktorer analyseras fram som sedan skall förklara det senare skeendet. Vi har omvänt att utgå från samtidens skeende, som vi står närmast och har djupast inblick i, och utifrån det däri levande »förflutna» tolka historiens utvecklingsgång.

Under bilden av ett växande träd, i vilket årsring fogas till årsring kring kärnan i centrum, framställes samtidens »Wesensart» såsom bestämd av en lång rad idé- och kulturhistoriska faktorer (förf. synes i första hand vända sig till sitt eget lands inbyggare och överhuvudtaget västeuropeer). Den första »årsringen» betecknar då tillhörigheten till den kristet-västerländska kulturkretsen, som uppvisar en klar gräns gentemot alla orientaliska kulturformer. En västerländsk specialitet skall den kristna religionens världsöppna karaktär vara, som möjliggjort att arvet från Hellas bevarades inom den kristna kyrkans murar. Denna andliga hållning är grunden, på vilken västerlandets empiriska vetenskap uppbyggdes och därmed också grunden till västerlandets världsbehärskande position hitintills.

Genom Östroms skiljande från Västrom uppstår en västeuropeisk kulturkrets med sina speciella karakteristika. Avörande för denna skillnad är enl. förf. öst- och västkyrkans olika inställning till politiken och den världsliga makten överhuvud. I öster sågs denna såsom något för kristendomen helt främmande, rentav som något ont. Till följd av sin negativa politiska hållning kom östkyrkan att mer och mer isolera sig i den avskärmade religiösa sfär, inom vars gränser dess fromhet alltsedan dess fortlevat. I skarp kontrast härtill står västkyrkans politiska offensivanda. Tack vare att kyrkan här uppnådde en rättslig autonom ställning och därmed en från österns centraldirigerade politiska liv starkt avvikande politisk differentiering kom till stånd i väster, skapades här förutsättningar för en kultur av oförliknelig rikedom, men samtidigt även av en inre spänningsfylldhet utan motstycke i världen.

En ny årsring fogas till de föregående, när den västerländska kristenheten uppsplittras i de tre stora konfessionerna under 1500-talet. Katolsk, luthersk och reformert kristenhet lever sedan under närmare två århundraden i stort

sett isolerade från varandra. Samtidigt som den kristna enhetskulturen mister sitt andliga centrum begynner kulturens periferi vinna i självständig betydelse även om den fullständiga emancipationen från det andliga centrum ännu låter vänta på sig något.

Med den stora sekulariseringsprocessen — enl. förf. kommer de första tydliga yttringarna i 1700-talets diktning och filosofi — begynner så den kulturutveckling som från aristokratisk personlighetskultur leder till vår tids masskultur, medan platsen i kulturlivets centrum intages av växlande kulturella, sociala och politiska idoler. Med suggestiv kraft och med den aktuella utvecklingens åskådningmaterial för ögonen skildrar förf. denna senaste fas i utvecklingen.

Så har framställningen nått samtiden. Denna karakteriseras nu som »das Ende der Idole». I och med det tyska sammanbrottet 1945 upplever vi, som förf. ej tröttnar på att framhålla, »das echte Zuendesein einer Epoche». Den sekulariserade mänskligheten och kulturen har åtminstone på en punkt i djupaste mening löpt linan ut. Tyskland, som enl. Müller-Armack har haft en ledande plats i kulturutvecklingen på grund av att det inom sina gränser sammanhåller alla de tre konfessionerna, har därigenom så att säga blivit en modellbild för det europeiska skeendet i stort och bör med sitt exempel få mana till eftertanke på de håll i Europa, där man ännu lever i okunnighet om den nuvarande kulturutvecklingens konsekvenser (även om den första atombombskrällen blev en väckningssignal för många sovande).

Müller-Armacks diagnos på samtiden utmynnar så i hävdandet att en ny »Geist» håller på att uppstå, som skall definitivt avslöja och kullkasta idolerna och ånyo skapa betingelser för en världsöppen kultur kring ett återvunnet andligt centrum. Förebuden till denna totala omsvängning finner förf. på kulturlivets alla områden liksom i samhällets ekonomiska och politiska liv. På religionens område har en ny inställning till »det transcendenta» uppkommit, likaså inom vetenskapen, t. ex. i vissa existentialistiska teologiska och filosofiskt-antropologiska skolor. Inom konsten blir den franska impressionismens måleri stormsvalan, och i litteraturen får Kierkegaard, Stendahl och Nietzsche vara med om att väcka den »Geist» som analyserats fram ur samtidens djup. Från början verkade deras tankar kanske mera som äventyrliga hugskott i en ombonad borgerlig tillvaro; nu har de blivit den stora huvudströmningen i samtidens kulturliv.

Det viktiga som skett är enl. förf. att immanenstankens dominans brutits. Den materialistiska eller sociala »realismen» är på väg att avlösas av en universell eller fullständig realism, som räknar med både immanens och transcendens. Det enl. förf. avgörande är, att transcendensen därvid ej längre uppfattas enbart i den personliga känsloupplevelsens subjektiva kategorier, utan även får hävda sig inför tankens discipliner. Därmed har vi enl. förf. kommit

in på en väg som leder till försoning mellan de båda gamla antagonisterna tro och vetande. Den metafysiska frågeställningen tages ånyo på ett djupare sätt in i den vetenskapliga empirismen. Vi kommer på nytt inom vetenskapen att räkna med objektiva värden, vilka icke baseras på subjektiv-personlig fiktion utan på erfarenheten av överpersonliga relationer. Vägvisare till denna nya vetenskapliga värld blir framförallt Max Scheler och Nicolai Hartmann.

Många vägande kritiska invändningar kunde göras mot denna framställning, särskilt ifråga om den vetenskapssyn som är grunden för samtidsanalysen, men då förf. i sina metodiskt-vetenskapliga resonemang på ett mindre självständigt sätt återspeglar allmänna strömningar i Tysklands andliga värld, stannar vi vid själva referatet.

GOTTHARD NYGREN.

# FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

## »FAITH AND ORDER»: LAUSANNE, EDINBURGH OCH LUND

Den kände engelske teologen och ekumenen D. L. Hodgson, Regius Professor of Divinity and Canon of Christ Church, Oxford, har nedskrivit följande inför den planerade konferensen i Lund den 15—28 augusti i år.

Den konferens, som skall äga rum i Lund i augusti 1952, kommer att vara den tredje i en serie, då den följer på Lausanne 1927 och Edinburgh 1937. Alla dessa kunna spåra sitt ursprung tillbaka till missionskonferensen i Edinburgh 1910.

På den tiden var tanken på en konferens kyrkorna emellan ny och främmande — och avskräckande. Hur, så kände man det, kunde en kyrka uppmuntra sina representanter att upptaga vänskapligt meningsutbyte med andra kyrkors representanter utan att vara otrogen mot sina egna principer? Konferensens organisatörer kunde förmå olika kyrkor att delta i den blott genom att avgiva en försäkran, att den skulle syssla uteslutande med praktiska frågor om missionspolitik och missionsstrategi. Inga frågor vare sig om »faith» eller »order» skulle tillåtas bli väckta.

Erfarenheten av gemensamt överläggande med denna begränsning födde i biskop Brents från Filippinerna och andras sinnen en önskan att se en annan konferens sammankallad för det uttryckliga ändamålet att diskutera de förbjudna ämnena. Lausanne 1927 visade, att så kunde ske. Edinburgh 1937 förde verket vidare. Nu komma vi till Lund 1952.

Ändamålet med dessa konferenser är att göra det möjligt för kyrkorna i vår splittrade kristenhet att göra framsteg ifråga om ömsesidig förståelse genom att de förklara sin egen uppfattning för varandra. Konferensens uppgift är icke att göra upp planer för enighet eller att försöka anbefalla kyrkorna vad de böra tro eller göra. Allt sådant måste överlåtas åt kyrkorna själva. Konferensen har fyllt sin uppgift, om den har hjälpt dem att närma sig varandra med ett större djup av sympatisk förståelse.

När den senaste konferensen åtskildes 1937 insåg man, att många av meningskiljaktigheterna i »faith» och »order», vilka hade varit föremål för diskussion, hade sina rötter i olika uppfattning om kyrkans väsen. Det stod klart att nästa steg måste bli att diskutera det direkt och icke blott gå förbi det med tystnad, att draga fram i ljuset de olika uppfattningarna om kyrkan, som ligga under skillnaderna i »faith» och »order», att framställa dem sida vid sida och ifrågasätta, huruvida de verkligen äro sådana, att de omöjligen kunna bestå tillsam-

mans i en enda kyrka. Ett annat ämne, som ihärdigt trängde sig fram men icke hade någon egen plats på programmet, gällde de teologiska grundsatser, som lågo under olika kyrkors olika praxis ifråga om interkommunion. Medan man uppgjorde planer för studiet av dessa frågor, framkom det förslaget, att det borde kompletteras med en bestämd ansträngning för växande förståelse av varandras traditionella gudstjänstbruk.

Tre teologiska kommissioner ha arbetat med att bereda vägen för diskussionen av dessa tre frågor mellan kyrkornas utsedda delegater, när de mötas i Lund. Det är av vikt att man klart uppfattar dessa kommissioners förhållande till konferensens arbete. Konferensen är så att säga det egentliga. Dess medlemmar äro män, som blivit utsedda av deras egna kyrkor och sända för att representera dessa, sända för att för andra förklara vad deras egna kyrkor tro och hålla fast vid och för att sedan komma tillbaka med en djupare förståelse av andras tro och praxis till upplysning för sina egna kyrkor. Men de män, som äro de mest behöriga att representera sina egna kyrkor, äro icke alltid män, som äro hemmastadda i den teologiska forskningens värld. Även om de så vore, skulle två veckor vara en absolut för kort tid för att utan föregående beredning behandla ämnen sådana som dessa. Därför ha dessa teologiska kommissioner varit sysselsatta med att undersöka grundvalen, att upptäcka vilka olika trosuppfattningar och bruk, som äro karakteristiska för olika kyrkor, att framställa dem och betrakta deras förhållande till varandra. Ledamöterna i dessa kommissioner voro icke utsedda av sina kyrkor för att representera dessa. De voro i själva verket män, som man ansåg representera (ordet »representera» använt i en mera allmän och icke-teknisk mening) vidast möjliga variation av genuina kyrkotraditioner. Men de valdes som män, vilkas kända teologiska insikter gjorde dem lämpliga att förbereda material, som skulle sätta kyrkornas delegater i stånd att på bästa sätt utnyttja sin två veckor långa samvaro i Lund.

Deras tre utlåtanden ha publicerats som häften på 75, 31 och 25 sidor. Tre innehållsrika volymer innehållande insända uppsatser, på vilka utlåtandena bygga, äro under tryckning. Utlåtandena komma att framläggas för kyrkornas delegater i Lund. Ju mera allmänt de kunna bliva lästa och studerade på förhand av dem som de skola representera och ju mer delegaterna själva haft möjlighet att läsa uppsatserna i volymerna, desto bättre kommer konferensen att bliva.

Under loppet av allt detta förberedande arbete, uppmärksammade man den omständigheten, att i vissa fall, där teologiska verk förefalla vara orsaken till kyrkosplittring, finnes betydelsefulla faktorer av andra slag, motsättningar, som hava sitt ursprung från historiska, kulturella, sociala eller psykologiska rötter. Frågan väcktes: »Skulle icke-teologiska faktorer bliva ett fjärde diskussionsämne i Lund?» Det har bestämts, att de icke skola bliva behandlade som ett särskilt ämne men att åtgärder skulle vidtagas för att garantera, att dele-

gaterna genomgående skulle ha förekomsten av dessa faktorer och deras betydelse i åtanke under sin diskussion av kyrkan, interkommunion och gudstjänstbruk. Med detta i sikte har en preliminär undersökning av dem utförts av en grupp, som sammankallats för ändamålet till The Ecumenical Institute i Bossey.

Konferensen i Edinburgh beslutade 1937, att »Faith and Order Movement» skulle förenas med »Life and Work Movement» och därigenom konstituera Världskyrkorådet (World Council of Churches). Kriget försenade genomförandet av detta beslut. Det var icke förrän i augusti 1948 som Världskyrkorådet formellt konstituerades, när dess första konferens ägde rum i Amsterdam. Den ständiga kommitté som utnämnts av konferensen i Edinburgh blev då Världskyrkorådets kommission för frågor om »Faith and Order». Från den tiden och framåt har kommissionen såsom ingående i Världskyrkorådets vidsträckt verksamhetssammanhang gjort förberedelser för konferensen i Lund. Lund kommer att skilja sig från Lausanne och Edinburgh i det avseendet, att den kommer att vara den första världskonferensen, som är medveten om, att den spelar sin roll i den vidare organisationen.

Detta betyder, att en del tid och tänkande måste ägnas åt att göra upp planer för det framtida samarbetet med andra av Världskyrkorådets verksamhetsgrenar. Edinburgh fattade det principiella beslutet i den allmänna frågan. Under de elva år som följde kunde något litet göras ifråga om tillvägagångssättet att samordna de olika slag av verksamhet, som utövades av de organisationer, vilka nu höllo på att förenas. Förberedelserna för Lund hade 1948 nått ett framskridet stadium, liksom också en parallell utveckling hade ägt rum av det arbete, som hade sitt ursprung från »Life and Work Movement». Lund 1952 kommer att erbjuda det första tillfället att överblicka hela situationen i detalj och göra de justeringar, som än kunna behövas för att giva full effekt åt beslutet i Edinburgh.

Vilket resultat av konferensen i Lund kan man hoppas på och bedja om utifrån synpunkten på dess eget »Faith and Order»-arbete? Som jag redan har sagt kunna blott kyrkorna själva genom direkta närmanden till varandra med ömsesidig överenskommelse som resultat vidtaga de åtgärder, som komma att leda till utjämnande av våra skiljaktigheter. Vi få icke förvänta en trumpet-signal, som uppfordrar kyrkorna att gå i ena eller andra riktningen. Vårt hopp måste vara, att våra representanter genom att i kärlek säga sanningen må ledas av den Helige Ande till en rikare förståelse för varandras sätt att upprätthålla och leva den kristna tron; att de må komma tillbaka till oss och förmå visa, att det som har förefallit vara starka hinder för enandet var överkliga nattliga spöken i denna rikare förståelses gryende solljus.

LEONARD HODGSON.

## HANS ORDING DÖD

Den 18 februari avled professorn i systematisk teologi vid Oslo universitet Hans Ording.

Ording har länge varit en samlande gestalt inom teologiskt och kyrkligt liv i Oslo. Han stammade på mödernet från Hans Nielsen Hauge och var yngre kusin till den bekante tidigare Osloprofessorn Johannes Ording. Så stod han från början inställd i en teologisk miljö. Han blev emellertid relativt sent professor. Han var född 1884, blev teol. kand. 1908 och tjänstgjorde därefter under många år som präst. Först 1939 blev han Ih lens efterträdare som professor.

Samvaron med hans äldre kusin hade öppnat hans ögon för den liberala teologiens värde, och trots hans med åren därifrån alltmer avvikande uppfattning, reagerade han alltid mot ett lättvindigt fördömande av denna teologi. Men han kände sig ej blott genom arvet från Hauge utan också rent personligt engagerad i väckelsens tjänst. Hans undervisning liksom hans förkunnelse hade ett starkt personligt drag; själv betonade han gärna, att kristendomen var något existentiellt, fast uttrycket då ej bör förbindas med existentiellfilosofien. Hela livet igenom var han på en gång forskare och praktisk präst; som tjänstgörande präst ägnade han sig ständigt åt studier, och som professor förblev han en flitigt anlitad själasörjare och predikant.

Ordings älsklings tema i teologien var vad han själv kallade den teleologiska metoden i teologien. Redan i doktorsavhandlingen *Untersuchungen über Entwicklungslehre und Teleologie*, 1921, berörde han detta ämne, och i sitt speciemensarbete *Dogmatisk metode*, 1939, återvände han till frågan. Han menade, att det vore utmärkande för religiösa omdömen, att de vore av typen: »Gud lät det och det ske, *för att* det och det målet skulle uppnås.» En teleologisk synpunkt träder, menar Ording, i religionen in på den plats, där eljest kausalitetsbetraktelsen är den naturliga.

Bland Ordings senare arbeten må nämnas *Forsoning og frigøring*, 1949, där han lägger stor vikt på meditationen som kunskapsväg och betonar försoningens moraliska konsekvenser. En samling artiklar, *For tro og tanke*, utkom 1950. En dogmatik, varmed han varit sysselsatt den sista tiden, hann han däremot aldrig att fullborda.

Ording efterlämnar ett stort tomrum ej blott i Oslo utan vida omkring och ej minst inom den krets av nordiska teologer, som lärt känna och högt uppskatta hans personlighet.

1957