

PROBLEM OCH AKTUALITETER PÅ DET GAMMAL- TESTAMENTLIGA FORSKNINGSFÄLTET

AV PROFESSOR JOH. LINDBLÖM, LUND

Det råder ett sjudande liv på det gammaltestamentliga forskningsområdet just nu. Det fordras mycken energi för att kunna hinna med och ta del av i varje fall det allra viktigaste. Nya problemställningar och nya fynd ha föranlett nya vetenskapliga framstötter. Efterföljande artikel vill göra Kvartalskriftens vidare läsekrets bekant med åtminstone något av vad som sker och har det största aktualitetsintresset. För fackmännen torde det mesta av vad jag här kommer att säga vara välbekant.

En av de mest betydande impulserna till nya grepp har utgått från en krets av engelska forskare, som särskilt grupperat sig kring londonprofessorn S. H. Hooke. Dessa forskare ha samlat det viktigaste av sina rön i ett par starkt stimulerande av Hooke utgivna samlingsverk: *Myth and ritual. Essays on the myth and ritual of the Hebrews in relation to the culture pattern of the ancient East* (London 1933) och *The Labyrinth. Further studies in the relation between myth and ritual in the ancient world* (London 1935). Man kan i detta sammanhang också nämna de inflytelserika arbetena A. M. Hocart, *Kingship* (London 1927), och R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (Paris 1939). Med större eftertryck än någonsin förut, med undantag kanske av vissa faser av den gamla panbabylonismen under seklets första decennier, betonas av den nya riktningen den gammaltestamentliga religionens beroende av den omgivande främreasiatiska kultur- och religionsvärlden. Man utgår från ett för hela Främre Asien gemensamt mytologiskt och ritualistiskt schema, som lämnat mönster (»pattern») för den gammaltestamentliga religionen och dess språkliga uttrycksformer. I förgrunden stå Tammuz-ritualen, med den döde och uppståndne guden som huvudmotiv, samt idén om det sakrala konungadömet, »the sacred kingship», enligt vilken idé den orientaliske konungen var en gudomlig person med egenskaper och funktioner som tillkomma ett gudomligt väsen eller gudomens representant på jorden. Det gamla Israel tillhörde nu etnografiskt, geografiskt och kulturellt den främreasiatiska världen. Att det även i religiöst och kultiskt hänseende kom att bli beroende av omgivningen,

var en historisk nödvändighet och är även ett vetenskapligt påvisbart faktum. Det orientaliska religionsschemat togs emellertid icke i sin helhet och på ett enhetligt sätt upp av Israel. Vad vi i Gamla testamentet finna är brottstycken av detta schema, vilka ingått en intim förening med de religiösa idéer och bruk som voro egendomliga för den gammaltestamentliga religionen.

Denna »pattern-forskning» har påverkat icke minst skandinaviska exegeter. Arbeten sådana som I. Engnell, *Studies in divine kingship in the ancient near East* (Uppsala 1943; se ock hans bok *Gamla testamentet*), A. Haldar, *Associations of cult prophets among the ancient Semites* (Uppsala 1945), och *Studies in the book of Nahum* (Uppsala 1947), A. Kapelrud (norrman), *Joel studies* (Uppsala 1948), jämte åtskilliga andra större eller smärre särskilt svenska och danska arbeten vore icke tänkbara, om icke de religionshistoriska aspekter som de engelska forskarna ha utarbetat hade legat färdiga och liksom väntat på att föras vidare och finna användning på olika områden av den gammaltestamentliga religionen och litteraturen. På samma linje ligger det något äldre arbetet av dansken F. Hvidberg, *Graad og Latter i det Gamle Testamente. En Studie i kanaanaeisk-israelitisk Religion* (Köbenhavn 1938), och det nyligen utkomna arbetet av den under de senaste åren ytterst produktive Aage Bentzen: *Messias. Moses redivivus. Menschensohn* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 17. Zürich 1948), där man dock på vissa punkter kan finna en skarp kritik av vissa ensidigheter och överdrifter hos den nya skolan.

Om man säger att det gamla Israel i stor utsträckning har stått under inflytande av Främre Asiens allmänna kultur och religion och speciellt av dess mytologi och kultbruk, så uttalar man därmed en ren truism. Att så varit fallet, har man sedan länge vetat, och det är erkänt av alla forskare. H. Gunkels *Schöpfung und Chaos* (Göttingen 1895) var här banbrytande. De alltjämt fortsatta upptäckterna av texter från Euftrat- och Tigris-länderna ha givit oss ännu bättre kunskap om dessa länders religiösa liv i forntiden, och de ha också varit till stor nytta för förståendet av gammaltestamentliga texter. Men den starkaste impulsen har kommit från den syriska ruinkullen Ras esch-Schamra, som döljer den forntida staden Ugarit, med storartade textfynd från mitten av andra årtusendet f. Kr., textfynd med framför allt mytologiskt och kultiskt innehåll. Denna arkeologiska fyndort, från vilken redan så mycket ljus har spritt sig över den fenicisk-kananeiska religionen, har sedan omkring år 1930 givit även de gammaltestamentliga forskarna fullt upp med arbete. Jag passar på att omtala att de ugaritiska texterna alldeles nyss utgivits i engelsk översättning i en högst bekväm upplaga med titel: C. H. Gordon, *Ugaritic literature. A comprehensive translation of the poetic and prose texts* (påvliga bibelinstitutets i Rom skrift-

serie, n:r 98. Roma 1949). För djupare studier är ett tidigare arbete av samme författare oundgängligt: *Ugaritic Handbook* (Analecta orientalia, 25. Roma 1947), som i tre imponerande kvartvolymter ger oss Ras Schamralitteraturens texter i transskription jämte deras grammatik och glossarium.

Det kan icke vara tal om annat, än att det från vetenskaplig synpunkt är fullt berättigat, för att icke säga nödvändigt, att söka förstå Gamla testamentet också i det ljus som faller däröver från den Israel omgivande kulturvärlden. Forskaren måste med glädje hälsa varje nytt fynd som möjligen kan bidra till lösningen av problem som trots århundradens forskning vidlåda Gamla testamentet. De nya fynden hjälpa oss för övrigt icke blott till nya lösningar, utan till något som är minst lika viktigt: att se nya problem och ställa nya frågor. De driva oss ut ur traditionella och vanemässiga betraktelsesätt och tvinga oss till nya grepp. Icke minst häri ligger det tjugande i att i dessa dagar syssla med gammaltestamentlig forskning.

På samma gång detta erkännes, kan man ej undgå att ställa sig kritisk mot en hel del av vad de nya männen kommit med. Det är möjligt att den sista skolans anhängare måste revidera sin uppfattning av den främreasiatiska kulturens enhet — viktiga reservationer kan man också här och där finna i flera av hithörande arbeten, vilket med tillfredsställelse konstateras — men framför allt måste varje besinningsfull exeget efterlysa en *metod*, efter vilken man kan avgöra vilka fenomen och uttryckssätt i Gamla testamentet som äro verkliga efterbildningar av de främmande mönstren, och vilka som bättre och naturligare låta förklara sig som självständiga skapelser. Det kan icke vara riktigt att a priori utgå från de assyrisk-babyloniska, respektive ugaritiska texterna och med dem i handen söka tyda allt, som om de primära förklaringsgrunderna alltid skulle finnas just i dem. Den rätta metoden måste väl vara att först göra ett försök att tolka de gammaltestamentliga texterna utifrån sig själva och utifrån den gammaltestamentlige berättarens, talarens eller författarens egen omedelbara miljö. Naturens och samhällslivets företeelser, sådd och skörd, växt och förvisnande, gräshoppors och vilda djurs härjningar, herdellivets erfarenheter, åska och oväder, torka och översvämningar, fredens och krigets värv — allt hörde ju till vardagslivet i österlandet och ger också i otaliga fall den naturligaste förklaringen även till Gamla testamentets symbolspråk, utan att man behöver gå över ån efter vatten, i detta fall till främreasiatiska myter och kulter.

Mycket i de nyaste forskningarna kan icke fritagas från beskyllningen för schablonmässighet och dogmatism. Även sedan de närmast liggande förklaringsgrunderna utnyttjats, finns dock utrymme nog för de mytologiska och kultiska aspekterna, vilka redan visat sig kunna förklara en hel del egendomligheter i de

gammaltestamentliga texterna och säkerligen skola i framtiden visa sig ytterligare fruktbärande. Det måste också erkännas att det föreligger en fara för att man stirrar sig så blind på de religionshistoriska parallellerna, att det egenartade i den gammaltestamentliga religionen kommer till korta. För min del har jag särskilt svårt för att tro på att Israels profeter äro så bundna av färdiga, utifrån hämtade schemata, som det understundom framställes. Likaså att de alla kunna fångas under rubriken »kultprofeter». Haldar tilltror sig t. o. m. kunna göra Amos från Tekoa till en kultprofet. Det går naturligtvis ej utan en ytterst äventyrlig exeges av det bekanta stället Am. 5, 21 f. Men på dylika punkter kommer helt säkert den nya riktningen att så småningom korrigera sig själv.

Med frågan om folket Israels beroende av den omgivande kulturvärlden sammanhänger nära problemet om hebréernas kulturståndpunkt före invandringen i Kanaan. Den nya riktningen är angelägen om att så mycket som möjligt utjämna motsatsen mellan det förkananeiska och det i Kanaan bofasta Israel. Man vill ej gärna höra talas om någon förkananeisk momadtid eller nomadkultur för Israels vidkommande. »Patriarktiden» utfylles med kulturella relationer till tvåflodsländernas högkultur. Här kan man i viss mån stödja sig på en mycket auktoritativ forskare, som annars har föga till övers för somliga av den nya skolans meningar, nämligen den framstående amerikanske arkeologen, filologen och historikern W. F. Albright. Ytterst lärorika, ehuru mången gång onödigt utsvävande äro hans under 1940-talet utkomna stora arbeten: *From the stone age to Christianity* (Baltimore 1941) och *Archaeology and the religion of Israel* (2 uppl., ibid. 1946). Albright talar från sina arkeologiska utgångspunkter gärna om »the patriarchal age» och patriarkerna som historiskt verkligt gripbara fakta. För min del har jag svårt för att i patriarkberättelserna i Genesis se något annat än de israelitiska stammarnas motsvarighet till de arabiska beduinstammarnas storscheiktraditioner (se härom E. Bräunlich, *Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme*, Islamica, 6, 1934, och mitt arbete *Israels religion i gammaltestamentlig tid*, 1936). Storscheikerna äro dessa stammars mer eller mindre fiktiva stamfäder, vilka tjänstgöra som traditionsmässiga koncentrationspunkter för stammarnas egna historiska erfarenheter, minnen och ideal. Jag kan ej komma ifrån att Israel, såsom väl det yngsta kulturfolket i sin omgivning, efter bosättningen stod närmare nomadlivet än något av de övriga semitiska folken i den omgivande kulturvärlden — jag bortser från edomiter, moabiter och andra, som här ju icke komma i betraktande — och att nomadtidens ideal ha spelat en genomgripande roll för både dess kulturella och religiösa utveckling. Samuel Nyströms bok *Beduinentum und Jahwismus* (Lund 1946) ser kanske tingen från en väl ensidig aspekt, men

den ger dock ett starkt intryck av hur omöjligt det är att förstå det palestinska Israel utan att räkna med efterverkningar av en tidigare nomadkultur. Frågan om Israels förhistoriska ursprung är fortfarande en öppen fråga, som ännu väntar på sin lösning. Och bättre än att med pater R. de Vaux i juli-häftet av *Revue biblique* 1948 göra sig all möda med att söka fastställa »la date d'Abraham» är att med M. Noth i hans nya, förra året utgivna storstilade arbete *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (se nedan) göra halt inför svårigheten, ja, omöjligheten att med någon säkerhet rekonstruera det förhistoriska Israels tidiga öden.

Gamla testamentets textproblem har efter de senaste årens starka framhävande av den muntliga traditionens betydelse (Nyberg, Birkeland, Pedersen, Engnell o. s. v.) kommit i delvis ny belysning. Ett påstående som detta, att den skriftliga fixeringen av de gammaltestamentliga traditionerna väsentligen hörde till den efterexilska tiden, innebär en våldsam överdrift. Dock måste det erkännas att man, när man verkligen fått syn på den »traditionshistoriska» aspekten i dess motsättning till den ensidigt litterära, måste se på den gammaltestamentliga litteraturens utveckling med något andra ögon än förut. Nyligen har holländaren J. van der Ploeg ägnat hela frågan en ingående undersökning, med polemik mot den nya riktningen, och har kommit till ett resultat motsatt det i ovan anförda påstående angivna (*Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'ancien testament*, *Revue biblique*, 1947). Redan tidigare hade Albright med stor energi hävdad, att om också det muntliga reciterandet av det gamla stoffet givetvis var den äldsta formen för dess traderande, blev det dock i Israel, som strax i början av sin historia var förtroget med skrivkonsten, redan i gamla tider upptecknat, varefter muntlig och skriftlig tradition gingo hand i hand. Mowinckel har i sin avhandling *Prophecy and tradition. The prophetic books in the light of the study of the growth and history of the tradition* (Oslo 1946) formulerat sin mening på följande sätt: »We have not got to do with an exclusive alternative: either oral or written tradition. In reality we have to do with a both — and. Oral and written tradition already early existed side by side and influenced each other» (sid. 34). Birkeland har muntligen meddelat mig att han nu står på en liknande ståndpunkt.

I ett nyttgivet arbete av Geo Widengren med titel *Literary and psychological aspects of the hebrew prophets* (UUA 1948: 10) framhålls följande: Arabisk poesi — om man bortser från den rena beduinpoesien — skrevs upp på ett mycket tidigt stadium, ibland av diktarna själva. Man måste, när det gäller hela denna fråga, noga skilja mellan olika kulturståndpunkter, mellan den där skrivkonsten var en okänd eller föga odlad färdighet och den där man överhuvud

brukade skriva. Redan 50 år efter Muhammeds död existerade bevisligen skriven litteratur om honom. Både den skriftliga och den muntliga traditionen voro från början stadda i levande utveckling; de kompletterades och korrigerades i ömsesidig påverkan av varandra. Av profetens uttalanden upptecknades många redan under hans livstid, ibland på hans egen diktamen. Själva koranen tradiderades både muntligt och skriftligt. Man skrev ofta just för att kunna riktigare recitera. Allting talar för att det gick till på samma sätt i det gamla Israel. Och talrika bevis framdragas för att det faktiskt gick till så. Widengren säger sig icke vara en principiell motståndare till den litterärkritiska behandlingen av de gammaltestamentliga skrifterna, men allt, betonar han, kommer an på metoden. Det behövs en bättre metod än den gamla litterärkritiska skolans, säger han. Och man måste lära av de analogier som den arabiska kulturen erbjuder både i dess paganistiska och dess islamiska form.

Skillnaden mellan de här senast refererade åsikterna och dem jag själv uttalade för femton år sedan i mitt arbete *Profetismen i Israel* (1934) är inte överväldigande stor. Jag framhöll där att de profetiska revelationerna från början hade karaktären av inre uppenbarelser, som alls ingenting hade med skrivbord och penna att skaffa. Dessa revelationer ha från början muntligt föredragits för folket genom recitation eller någon gång kanske sång, beledsagad av musik. Endast undantagsvis gjorde profeterna själva uppteckningar. I allmänhet utfördes sådana av lärjungar och vänner, ibland på diktamen, ibland ur minnet. I de flesta fall kunna vi icke avgöra *hur* uppteckningarna skett. De allra äldsta ha kanske haft karaktären av flygblad. Genom fixeringen ha säkert de ursprungliga visionerna ofta stilistiskt omgestaltats. Det ligger i sakens egen natur. Samlandet av en profets revelationer har säkert i regel skett efter profetens död. Vad jag ej yttrade mig om var hur länge det muntliga traderandet fortgått. Men därom veta också de nya till synes så initierade forskarna i själva verket föga eller intet.

Det är klart, att även om man övervägande räknar med muntligt traderande, nödvändigheten kvarstår att bedriva kritisk analys. Ty ingen lär kunna påstå att den gammaltestamentliga traditionen är enhetlig och osammansatt. Man har under alla förhållanden att räkna med traditionslinjer, traditions-skikt och särbildningar. Den analytiska tekniken blir dock en annan, om man har att göra med muntliga traditioner, än om man har att arbeta med skriftliga uppteckningar. I min studie *La composition du livre de Job* (Lund 1945) arbetade jag i vid utsträckning just efter detta program. Ett intressant exempel på en syntes mellan en traditionshistorisk och en litteraturhistorisk aspekt på det gammaltestamentliga stoffet utgör Martin Noths (Bonn) nyligen utkomna

arbete *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948. I Sv. teol. kvartalskrift 1944, h. 4, anmälde jag samme författares tidigare arbete *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1. Halle 1943). Noth genomför en ytterst ingående analys av det muntliga traditionsstoff som ligger till grund för Pentateuken och utreder sorgfälligt de olika trådar som traditionsmassan är sammansatt av. Men sedan detta är gjort, få vi se honom verkställa ett urskiljande av de litterära källor som tillkommo i samband med de muntliga traditionernas upptecknande, vilket, när det gäller de äldsta delarna av Pentateuken, Noth är böjd att förlägga till en så tidig epok som den davidisk-salomoniska eran. Att muntlig och skriftlig tradition länge löpt parallellt med varandra, det är även Noths mening. I det litterärkritiska partiet av Noths bok känner man igen grunddragen av den nu för tiden mycket förkättrade litterärkritiken, låt vara med många originella synpunkter. För att denna litterärkritik ej är alldeles dödsdömd, utan länge än kommer att spela en roll i den gammaltestamentliga vetenskapen, därför ser jag ytterligare ett bevis i ett ännu icke tryckt, men i manuskript föreliggande arbete av G. Hölscher i Heidelberg, av vars huvudinnehåll jag fått ta del. Arbetet kommer att ge en storstilad vy över den israelitiska historieskrivningen med en ingående källanalys från Genesis t. o. m. Konungaböckerna. Man märker dock tyvärr på tyskarnas produktion att de länge levat isolerade från särskilt anglosachsisk och skandinavisk forskning. De som vandra andra vägar borde dock ej tala överlägset om Wellhausen. Det är alltid dålig vetenskap att otacksamt ringakta de stora föregångarnas gärning. »Var stodo vi, om de ej varit till?»

Vad själva den hebreiska texten i Gamla testamentet beträffar, kan i senare tid observeras en starkt utpräglad tendens hos forskarna att tillmäta den massoretiska textformen ett långt större värde, än man förr vågade. Denna vördnad för *textus massoreticus*, bäst tillgänglig för oss i tredje upplagan av Kittels *Biblia hebraica*, är i viss mån ett reaktionsfenomen. Man vill göra front mot en äldre forsknings konjekturiver, vilken ofta ledde till mycket grundlösa s. k. »textförbättringar». Men viktigare är att vi ha fått större förtroende för massoreternas sätt att arbeta: de ha med största sorgfällighet och samvetsgrannhet sökt efter och fixerat den bästa möjliga textformen. Och kanske det viktigaste av allt: bättre insikter i de semitiska språkens grammatik och lexikaliska betydelse-lära ha lärt oss att förstå sådant som tidigare ansågs obegripligt och acceptera sådant som förr ansågs som språkfel. Professor Nyberg i Uppsala har genom sitt filologiska arbete nedlagt stor förtjänst om den massoretiska textens rehabilitering.

Och dock kan man även här gå för långt. Paul Kahle — han har sedan

många år levat som flykting i England — har genom sina glänsande undersökningar, nu senast i *The Cairo Geniza* (Schweich Lectures. London 1947), ådagalagt hur den massoretiska texten måste betraktas som en lärd konstprodukt, vilken framgått som resultat av en normalisering av i ett antal skilda former och med många varianter skiftande vulgärtext. I många fall kan alltså den massoretiska texten icke gälla som absolut auktoritet, nämligen om man söker efter ursprungliga läsarter. Ingen vetenskaplig forskare kan vid närmare eftertanke låta sig nöja med något mindre än att åtminstone *försöka* nå fram till den form ett textställe hade i de första uppteckningarna. Att detta ofta är ett utsiktslöst företag hindrar icke att något sådant alltid måste stå som yttersta mål för textforskningen. Att man sedan också gärna vill veta vad som gått före det första upptecknandet i skrift, det är också klart. Men det är en annan historia.

Hand i hand med upphöjandet av den massoretiska texten har gått ett nedskrivande av Septuagintas betydelse för den gammaltestamentliga textkritiken. Det förtroende som Septuaginta i äldre tider åtnjöt som källa för en bättre text, det torde den aldrig kunna återvinna. Jag kan här erinra om Gillis Gerlemans i flera skrifter nedlagda septuagintaundersökningar till olika bibliska böcker (*Studies in the Septuagint*, 1—2, och *Synoptic studies in the Old testament*, Lunds universitets årsskrift, N. F., band 43 och 44). På ett rikt dokumenterat sätt visar Gerleman upp att de grekiska översättarna hade sitt särskilda syfte, de saknade i stor utsträckning nödiga språkliga insikter, de voro ofta försumliga vid läsningen av originalets text och voro behärskade av en speciell översättningsteknik, som ofta gick ut över korrektheten i deras arbete. I vissa skrifter äro översättarna tydligen starkt beroende av den egyptiska kulturmiljö vari de levde.

Men trots allt kan Septuaginta ej helt föras åt sidan. Den grekiska översättningen har i flera fall bevarat rester av den vulgärtext som var i bruk, innan massoreterna utförde sitt arbete, vilket till sist resulterade i alla avvikande handskrifers radikalast möjliga utrotande. Andra spår av denna vulgärtext — eller man kanske hellre borde säga dessa orecenserade vulgärtexter — finner Kahle, och efter honom Gerleman, i den samaritanska Pentateuken, en text som på många punkter visar en slående överensstämmelse just med Septuaginta.

Paul Kahle har ytterligare övertygat oss om att vår s. k. Septuaginta i det hänseendet liknar den massoretiska texten, att den ger oss en auktoritativ, recenserad och normaliserad text, som å sin sida förutsätter ett antal äldre texter och t. o. m. föregicks av äldre översättningar. Spår av sådana äldre texter och översättningar finner Kahle bl. a. i många av de gammaltestamentliga citaten i Nya testamentet, där texten varken stämmer med den hebreiska texten eller med

Septuaginta. Även sådana texter måste alltså tas i betraktande vid textkritiska undersökningar till Gamla testamentet. Uppgiften för en vetenskaplig Septuaginta-forskning består, säger Kahle, icke i att rekonstruera en imaginär urtext (mot de Lagarde), utan i att sorgfälligt samla och undersöka alla rester och spår av äldre former av den grekiska bibeln, som vi kunna komma åt. Härom kan man också läsa i en viktig uppsats av Kahle i festskriften till O. Eissfeldt (Halle 1947).

Frågan om Septuagintas betydelse kan ej avgöras genom en formel. Överhuvud visa de nyaste forskningarna direkt eller indirekt hur komplicerade de gammaltestamentliga problemen i själva verket äro, och hur oförståndigt det är att med slagord och självsäkra påståenden komma till rätta med svårigheterna. Detsamma gäller ock den mycket debatterade frågan om meterns och rytmens betydelse för textkritiken. Har en text en sträng poetisk form, är det självklart att denna form har något att säga till om, när det gäller textgestalten. Den kan göra överflödiga ord misstänkta och röja luckor i satsen. En annan sak är att vi ännu äro långt ifrån att i detalj känna den hebreiska poesins lagar. Arbetet härpå pågår alltjämt. Jag kan, för att taga ett enda exempel, hänvisa till Th. H. Robinson, *The poetry of the Old Testament* (London 1947), med åtskilliga värdefulla vinkar angående den poetiska formen. Jag har mig också bekant att Mowinckel snart ämnar publicera en metrisk undersökning. Vad alla numera äro ense om, det är att kravet på metrisk enhetlighet är främmande för hebreisk poesi. Man hade tvärtom stor förkärlek för växlande metra i samma dikt. Detta är en sak. En annan sak är, att där regelmässighet verkligen är avsedd, där torde man också ha rätt att vänta en text som motsvarar denna regelmässighet. Detta nämligen om man ej bara intresserar sig för de om de metriska förhållandena tämligen ovetande massoreternas text, utan också för vad som ursprungligen stått där.

Den gammaltestamentliga textforskningen är rik på spänning. Då och då komma nya textfynd i dagen, och ingen vet vad som närmast skall skänkas oss av Egyptens sand, någon grotta i Palestina eller en skräpkammare i någon gammal judisk synagoga. I början av 1930-talet fingo vi i våra händer de berömda Chester Beatty-papyrerna, som gjorde oss bekanta med handskrifter till den grekiska bibeln, Septuaginta och Nya testamentet, som voro ett å två århundraden äldre än de äldsta kända (se härom Sv. teol. kvartalskrift, årg. 8 och 9, 1932 och 1933). Nyligen har underrättelsen nått oss om nya sensationella fynd, vilka väckt livligt intresse i dagspressen och redan ivrigt debatteras i facktidskrifterna. I centrum för intresset står en handskrift till Jesaja bok, som enligt uppgift skall vara omkring tusen år äldre än den äldsta vi känna. Det är

ju en märklig händelse. De närmare omständigheterna kring detta fynd äro följande.

Under eftersommaren 1947 upptäckte kringströvande beduiner i en delvis nedrasad grotta nära nordändan av Döda havet på den judeiska sidan en depå av gamla läderhandskrifter. Handskriftsrullarna voro från början väl förvarade. De voro insvepta i lärft, impregnerat med en beckliknande massa, och inneslutna i lerkrus. Fyra av rullarna erbjödös till salu åt munkarna i det syriska S:t Markusklostret i Jerusalem; några andra rullar förvärvades av det hebreiska universitetet på Skopus-berget. De senare studerades av universitetets kände arkeolog, professor Sukenik, som inom kort utgav en bok om fyndet på hebreiska. Munkarna i Markusklostret visade sina förvärv för tjänstgörande chefen för det amerikanska arkeologiska institutet i Jerusalem, d:r John Trever. Han fick tillstånd att taga fotografier av handskrifterna och ombesörja deras vetenskapliga behandling. Det första som genast kunde sägas om fyndet var att det utgjordes av hebreiska texter av mycket hög ålder, och att det var fråga om en depå av viktiga skrifter, sannolikt från någon tid av krigisk oro. Vid ett senare besök av arkeologiska experter i grottan blev det genom andra fynd klart att depån måste härstamma från hellenistisk tid.

Vad innehålla då dessa handskriftsrullar? Somliga av dem äro till sitt innehåll ännu okända, men andra känna vi genom preliminära undersökningar.

En rulle t. ex. innehåller en samling religiösa hymner, som i flera hänseenden påminna om Psaltaren i vår bibel, men med alldeles nytt stoff. I en annan finna vi en vers för vers fortlöpande kommentar till profeten Habackuk. Ett tredje manuskript handlar om en strid mellan »ljusets barn» och »mörkrets barn». Mörkrets barn, »Belials härskara», som de också kallas, utpekas såsom edomiter, moabiter, ammoniter och filistéer, alltså judafolkets grannar i olika väderstreck. Det talas också om Assyriens och Egyptens kittéer. »Kittéer», egentligen innevånarna i Kition på Cypern och så cyprierna överhuvudtaget, förekommer i Gamla testamentet också som allmän beteckning för befolkningen på östra Medelhavets kuster och öar. Här användas tydligen sådana beteckningar arkaisiskt, som fallet också är i yngre dokument i bibeln. Assyriens och Egyptens kittéer äro ingenting annat än befolkningen i de syriska och ptolemeiska rikena efter Alexander den store. Därmed är då också en ungefärlig tid för dokumentets datering given. Vi ha anledning att närmast tänka på den mackabeiska tiden.

En fjärde rulle innehåller ett slags textbok för en judisk sekt. Man har i detta sammanhang tänkt på den s. k. Damaskussekten, närmare bestämt »Nya för-

bundets församling i Damaskus», vars huvudurkund för femtio år sedan av Schechter hittades i arkivskräpkammaren i en judisk synagoga i Gamla Kairo.

Man talar slutligen också om en handskrift med arameiskt språk, som tros vara originalet till den s. k. Henoksboken, vilken vi blott känna i etiopisk och grekisk översättning. Vi vänta med spänning på bekräftelse av denna uppgift.

Men den märkligaste av alla texterna är dock en avskrift av profeten Jesajas bok, som innehåller praktiskt taget hela denna bok, och det i ett sådant skick, att man med stor lätthet kan läsa den och med säkerhet fastställa dess ortografiska, grammatiska och lexikaliska egendomligheter. Jesajarullens längd är ej mindre än mellan 7 och 8 meter. Den består av en serie med varandra hop-syddade blad av skinn. Varje kolumn innehåller i allmänhet 29 rader. Dr Trever skickade omedelbart fotografiska prov av texten till en av våra bästa kännare av den hebreiska skriftens historia, professor Albright i Baltimore i U. S. A. Denne kunde fastställa att skriften härrörde från tiden omkring 100 f. Kr., troligen från andra århundradet. Lägges nu allt tillsammans, ser det ut som om vi här hade framför oss en skriftsamling från den mackabeiska tiden, tillhörande någon judisk sekt, som, för att bevara den för framtiden, anförtrött den åt hägnet av den otillgängliga grottan i ödemarken.

Inför en så gammal bibeltext som den nya Jesajahandskriften frågar man sig med undran vad den har att säga oss av intresse för frågan om Jesajatextens och kanske överhuvud den bibliska textens historia. Skall det nyfunna dokumentet genom sin textform ge oss efterlängtade inblickar i den traditionshistoriska eller litterära process som till sist har resulterat i vår nuvarande Jesaja bok? Skall den kanske blott ge oss vår vanliga bibeltext med smärre variationer, sådana som man kan vänta i en mycket gammal handskrift? De forskare torde ha varit få, som av en handskrift från kanske andra århundradet f. Kr. hoppats finna en principiellt ny text till profeten Jesaja. Vid den tid som vår handskrift stammar ifrån var Jesajaboken för länge sedan färdig i det skick som vi nu ha den i, med både »Deutero-» och »Tritojesaja» och allehanda senare tillsatser, sådan boken hade blivit till efter en långvarig traditionshistorisk och litterär process, vars gång vi säkerligen aldrig komma att i detalj kunna fastställa. Den fråga som för den sakkunnige hade aktuell betydelse var den om förhållandet mellan den nya texten och den som vi kalla den massoretiska, med andra ord den text som vi ha i våra vanliga hebreiska biblar. Det första lilla fotografiska prov som jag fick i mina händer kastade jag mig över med iver och häpnade, när jag efter någon timmes studium funnit flera tiotal avvikelser från den massoretiska texten. De gällde ortografien, de grammatiska formerna och andra för språkmannen in-

tressanta ting, men där fanns också avvikelser i fråga om ordalydelsen, som väckte speciellt exegetens intresse. Att den nya texten skilde sig från den massoretiska genom sin totala frånvaro av vokaltecken och en mängd andra läsetecken, det var ju en väntad och självklar sak.

Det är ej här platsen att ingå på detaljer, hur betydelsefulla sådana från språkvetenskaplig synpunkt än månne vara. Jag skall i stället ge några exempel på avvikelser i själva ordalydelsen.

Vår handskrift skiljer sig ofta från texten i våra vanliga biblar genom mindre utelämnningar och smärre tillägg. Ord som upprepas i den massoretiska texten upprepas ibland icke i handskriften. Serafernas sång i Jes. 6: »Helig, helig, helig är Herren Sebaot», lyder här: »Helig, helig är Herren Sebaot». I 2, 3 har mass.: »Låt oss draga åstad till Herrens berg, upp till Jakobs Guds hus». Handskriften har utelämnat orden »till Herrens berg». Många sådana förenklingar kunna uppvisas. Också talrika tillägg förekomma. I 4, 2 står »den räddade skaran av Israel och Juda» i stället för »den räddade skaran av Israel». I 34, 4 står: »och dalarna öppna sig, och himmelens hela härskara förvissnar», i stället för blott »och himmelens hela härskara förgås». Detta blott som exempel. I åtskilliga fall visar vår handskrift överensstämmelser med Septuaginta och andra översättningar i strid mot den massoretiska texten. Det är naturligtvis ej alltid lätt att avgöra när vår handskrift har rätt mot den mass. texten och när det är tvärtom. Men varje saklig avvikelse är under alla förhållanden av intresse. Ytterligare ett par exempel, där man har anledning att noga överväga den nya textens betydelse för textkritiken. I 43, 19 står i våra biblar: »Jag skall göra en väg i öknen och strömmar i ödemarken»; den nya handskriften har: »Jag skall göra en väg i öknen och stigar i ödemarken». Särskilt intressant är handskriftens text, när den stämmer med nyare forskares textkonjekturer. I 40, 6—8 lyder texten i vår svenska bibel i överensstämmelse med massoreterna: »Allt kött är gräs, och all dess härlighet såsom ett blomster på marken. Gräset torkar bort, blomstret förvissnar, när Herrens andedräkt blåser därpå. Ja, folket är gräs. Gräset torkar bort, blomstret förvissnar, men vår Guds ord förbliver evinnerligen.» Man har länge haft på känn att denna text på något sätt är överfylld.

Den nya handskriften har faktiskt en kortare och enklare text: »Allt kött är gräs, och all dess härlighet såsom ett blomster på marken. Gräset torkar bort, blomstret förvissnar, men vår Guds ord förbliver evinnerligen.» I den massoretiska texten överskjutande ord äro senare ditskrivna i handskriften antingen mellan raderna eller i marginalen. Orden »ja, folket är gräs» äro t. o. m. skrivna av en tredje mans hand. De kunna säkert betecknas som en sekundär, förkla-

rande glossa, som oriktigt har upptagits i den massoretiska texten. Så ha de också uppfattats av många moderna exegeter.

Det är alltså riktigt att säga att *Jesajaboken* i den nya handskriften är densamma som massoreternas och den vi ha i våra biblar. Men det är oriktigt att säga att den nya handskriftens *text* är identisk med den massoretiska. Den har många olikheter, och dess varianter måste nog beaktas, när det gäller att fastställa bättre textformer i Jesaja.

Vi vänta med spänning på att texten i den nya handskriften skall ges ut från trycket. Vi böra helst få den i fotografisk reproduktion och dessutom transskriberad med vanliga, nu brukliga hebreiska bokstäver för att underlätta läsningen. Därför att handskriften kom i händerna på folket i det amerikanska institutet i Jerusalem, blev det amerikanska lärda som ha fått privilegiet och tillika ansvaret att utge handskriften.

Den som vill följa gången av denna sak kan hänvisas till *Bulletin of the American schools of oriental research*, innehållande meddelanden från de amerikanska arkeologiska instituten i Jerusalem och Bagdad och utgiven av professor Albright i Baltimore. Varje nummer från och med n:r 111 (oktober 1948) innehåller större eller mindre undersökningar till de palestinsiska handskrifterna. D:r Millar Burrows har specialiserat sig på Jesajahandskriften och d:r W. H. Brownlee på rullen med Habackukkommentaren. Jag hoppas få återkomma till dessa märkliga ting i denna tidskrifts spalter.

För var och en som överhuvud vill följa med de arkeologiska nyheterna från det främreasiatiska området är denna *Bulletin* oundgänglig. Den är också otroligt billig; kostar blott en dollar om året för fyra häften. I n:r 109 och 110 (februari och april 1948) berättar Albright högst intresseväckande om en expedition till Sinaihalvön, vari han tagit del. Han diskuterar de berömda protohebreiska bokstavsinskrifterna på Serabit el-Chadem (varom se min bok *Genom öknen till Sinai*, 1930) och ger viktiga bidrag till deras tolkning. Av direkt betydelse för den gammaltestamentlige exegeten är en kort notis angående platsen för israeliternas övergång över »Röda havet». Den vanliga uppfattningen har ju varit den att övergången skedde genom en smal förlängning av det nuvarade Röda havet i norr utefter den egyptiska gränsen. Andra ha tänkt på Röda havets östliga utlöpare mot norr, Akabaviken, som i bibeln stundom kallas *jam süf*, Sävhavet. År 1932 framlade Otto Eissfeldt den teorien att övergången skedde genom den sirboniska havsviken på Medelhavets sinaikust, 15 km. öster om den egyptiska gränsfästningen Pelusium, dit han på goda grunder menade sig kunna lokalisera den Ex. 14,2 nämnda platsen Baal-Sefon (*Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, Halle 1932).

I *Festschrift* för Otto Eissfeldt 1947 diskuterar Martin Noth platsen för havsundret och kommer till det resultatet att frågan om den sannolikt aldrig kommer att kunna exakt besvaras, då alla underrättelser om den i den israelitiska traditionen äro av mycket sent datum i förhållande till själva händelsen. Albright ger nu i sin artikel meddelande om ett forntida feniciskt brev, utgivet av Aimé-Giron, vari det talas om »Baal-Sefon och alla andra gudar i Tapanhes». Detta Tapanhes omnämnes i Jer. 43,8 såsom en viktig stad i Egypten, där profeten Jeremia uppehållit sig under sin vistelse i detta land. I grekiska källor kallas staden Dafne; platsens moderna namn är Defneh. Albright menar nu med goda skäl att Baal-Sefon i Exodus är ett namn på Tapanhes såsom ett egyptiskt huvudsäte för den egentligen feniciske guden Baal-Safon. Övergången över »havet» skulle alltså ha skett genom ett vatten ett stycke sydost om staden Tanis, såsom man kan se på kartan icke så långt från det nutida El-Kantara, där numera Sueskanalen går fram.

Av det nya lexikonet till Gamla testamentet ha nu fyra häften utkommit. Utgivare är Ludwig Köhler i Zürich. För de arameiska bibeldelarna svarar Walter Baumgartner i Basel. Ordboken, som skall bli en ersättare till det ärevärdiga Gesenius-Buhls *Handwörterbuch*, som nu med stor heder och höljt av många generationers tacksamhet tjänat ut, har titeln *Lexicon in veteris testamenti libris* och utges på Brill's förlag i Leiden. Ordboken gör vid första påseendet ett mycket underligt intryck genom att den är tvåspråkig, så att varje tysk vokabel eller fras omedelbart efterföljes av detsamma på engelska. Skulle verkligen denna besynnerlighet ha behövts? Hade det icke varit bättre, om vi hade fått en tysk upplaga och samtidigt en engelsk? Men vi ha världskriget bakom oss. Och politiken, kulturpolitiken och den ekonomiska politiken kunna i sanning åstadkomma underliga ting även på vetenskapens fredliga område. Det språkvetenskapliga materialet från hela det semitiska språkområdet har betydligt utvidgats. Också den ugaritiska ords-katten är givetvis utnyttjad. Med det fjärde häftet ha vi hunnit fram till *zûkar* i hif.: »(im Hymnus) nennen, bekennen, preisen mention, profess, praise (in hymns)». Hur sakna vi icke i söndringens tider som dessa latinets som internationellt vetenskapligt språk!

Jag har fått i mina händer korrekturet till en ny volym av *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Den senaste bär årtalet 1944. Den nya volymen betecknas såsom band 61, 1945—48, häfte 1—4. Tidskriften, som alltså nu kommer att uppstå igen, ges fortfarande ut på Töpelmanns förlag i Berlin. Som utgivare står nu ej längre bara Hempel, utan vid hans sida Eissfeldt. Därtill finner man på titelbladet namnen på en mängd lärde »in Verbindung mit» vilka tidskriften i framtiden kommer att ges ut. Bland forskare utanför Tyskland mär-

kas bland andra: Baumgartner i Basel, Humbert i Neuchâtel, Köhler i Zürich, Robinson i London, Rowley i Manchester. Det nya häftet innehåller uppsatser av Eissfeldt, Weiser, Ziegler, Jepsen, Rudolph, Stummer, för att blott nämna några. Hempel själv har som vanligt skrivit en »Chronik». Till avslutning få vi en värdefull översikt över viktiga uppsatser och artiklar i tidskrifter och samlingsverk. I ett »Nachtrag» behandlar Hempel Jes. 40 i den nya Palestina-handskriften.

Till de nya volymerna av Eissfeldts *Handbuch zum Alten Testament* hoppas jag få återkomma. Likaså till den nyss påbörjade nya utläggningen till G.T., som under titeln *Das Alte Testament Deutsch* utges på Vandenhoeck och Ruprechts förlag i Göttingen. Partier av de tolv mindre profeterna och av Genesis ha nyligen utkommit med kommentar av A. Weiser och G. von Rad respektive.

Ett mycket tacknämligt hjälpmedel för envar som vill följa med den undan för undan utkommande litteraturen till G.T. och angränsande områden är den *Book List* som utges av The Society for Old Testament study i England. Jag har fått mig tillsända fyra häften, omfattande åren 1946—49. Den skandinaviska litteraturen observeras livligt. Därför borga bl. a. namnen H. H. Rowley (Manchester) och G. W. Anderson (Birmingham).

Till sist några personella notiser, för vilka jag har att tacka brev från Martin Noth. Efter krigsslutet avlidna »Alttestamentler» äro Beer, Sellin, (av misstag nedskjuten i krigets elfte timme), Stärk, Caspari, Procksch, Begrich, alla välkända namn inom den gammaltestamentliga vetenskapen. Av de levande verka Rost i Berlin, Alt i Leipzig, Eissfeldt i Halle, Jepsen i Greifswald, Noth i Bonn, Rudolph i Münster, Hertzberg i Kiel, Balla i Marburg, Hölscher och von Rad i Heidelberg, Baumgärtel i Erlangen, Galling i Mainz, Elliger i Tübingen. Hempel, som ej kunnat återvända till Berlin, innehar en prästtjänst i en liten församling Lebenstedt i närheten av Braunschweig.

Under den tyska ockupationen i Frankrike, medan de främmande trupperna stodo strax utanför Paris, avled Alfred Loisy den 1 juni 1940. Med honom gick en stor religionsforskare och exeget ur tiden, men mer än så: en outtröttlig kämpe för forskningens frihet, i ständig strid, lika mycket till försvar som till anfall, med den romerska kyrkoledningen. Friedrich Heiler, som själv löste sin inre konflikt genom att lämna Rom och övergå till den evangeliska kyrkan, har författat en om djup inlevelse vittnande bok om Loisy, »Vater des katholischen Modernismus», utkommen på Erasmus-Verlag i München 1947. Ingen som fördjupar sig i detta arbete kan undgå att med andlös spänning följa denne

märklige mans levnadslopp från bondehemmet i Haute Marne genom prästseminariet i Châlons och Institut catholique i Paris fram till den oundvikliga konflikten med Rom, som slutade med exkommunikation och sedan fri och obunden professorsverksamhet vid Collège de France i Paris. Heiler låter oss också i detalj följa Loisy's vetenskapliga forskargärning — i sanning ett jättearbete långt utöver vanligt mänskligt mått — och inviger oss med fin känslighet i de inre och yttre konflikter som fyllde denne mycket plågade mans så gott som hela liv. Jag har personliga minnen av Loisy från våren 1912. Jag gjorde hans bekantskap i hans lilla torftiga studiekammare i Paris, hörde hans föreläsningar i Collège de France och såg den bannlystes djupt nedtryckta gestalt med det förgrämda ansiktet vid den likaledes kyrkligt hemlöse père Hyacinthe Loysons begravning i den reformerta kyrkan Temple de l'Oratoire i Paris i febr. 1912. Jag kan ej ta i mina händer de små röda volymerna *L'évangile et l'église* eller *La religion* utan att tänka på ett obönhörligt skarpsinne, lysande, om också ofta med irrsken, en hemlig tro, ehuru skakad av inre och yttre stormar, en ärligt glödande lidelse för vad som personligen uppfattades som vetenskaplig sanning, men bittert och förbittrat hänsynslös mot alla hämningar och band.

Loisy's viktigaste arbete på det gammaltestamentliga området är *La religion d'Israël*, 3 uppl. 1933.

PINGSTBERÄTTELSENS TEOLOGISKA INNEBÖRD

AV DOCENT HARALD SAHLIN, STRÄNGNÄS

Pingstskildringen i Apg. 2 kunde med fog kallas ett exegetikens sorgebarn. Den har i alla tider på ett särskilt sätt tjustat läsarna, men man har också, icke minst bland exegeterna av facket, känt sig villrådlig om hur berättelsen egentligen är att förstå. Icke sällan anses texten i dess traderade form vara sammansatt av heterogena element; eller man menar, att Lukas i så stor utsträckning bearbetat sitt material, att vi numera icke kunna komma åt berättelsens ursprungliga utformning och mening.¹

En så stor misströstan inför pingstskildringen synes emellertid icke befogad. Att texten blivit överarbetad torde vara säkert; men förmodligen har detta skett i blott helt ringa grad. Enligt min mening kan man verkligen utan att göra nämnvärt våld på texten nå fram till en enhetlig och klar tolkning av densamma. — Ett försök till exeges av pingstberättelsen efter delvis nya linjer skall här göras; och det kommer att visa sig — om min exeges är riktig — att pingstperikopen är av eminent teologisk betydelse.

I.

De fyra första verserna (Apg. 2: 1—4) lyda, efter avskiljande av vad som synes mig vara att betrakta som sekundära texttillägg, på följande sätt: *När sedan pingstdagen var inne, voro de alla församlade med varandra. Då kom plötsligt från himmelen ett dån, såsom om en våldsamt storm hade farit fram; och det uppfyllde hela Huset. Och tungor såsom av eld visade sig för dem. Och de blevo alla uppfyllda av helig ande och begynte tala med andra tungor, såsom Anden ingav dem att tala.*

Det står alltså, att dånets uppfyllde ἕλον τὸν οἶκον — men vilket hus avses? Det förklarande tillägget »där de sutto» i slutet av v. 2 ger ju ingen upplysning och synes böra betraktas som ett sekundärt tillägg; en läsare, som funnit en

¹ Typiskt är följande yttrande av J. Behm, Theol. Wörterbuch I, s. 724: »Apg. 2 gibt auf Grund getrüberter Überlieferung (zwei verschiedene Quellen?) kein zuverlässiges Bild des Geschehenen mehr.»

närmare bestämning till huset önskvärd, har tillfogat denna intetsägande förklaring. Men »huset» rätt och slätt kan endast avse Jerusalems tempel, något som också är flera exegeters mening. Templet kallades ju ofta på hebreiska הַבַּיִת eller הַיְהוּדָה utan närmare bestämning, och Septuagintas översättning lyder \acute{o} $\sigma\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$. I enlighet härmed är det i templet, d. v. s. i någon lokal på tempelområdet, som de kristna i pingstberättelsen befinna sig. Detta vore ju också mycket naturligt; Lukas betonar upprepade gånger att de kristna vistades i helgedomen (jfr Apg. 2:46; 5:42. Härtill kommer även 2:42, som förmodligen avser helgedomen). Att de kristna vid detta tillfälle befunno sig i helgedomen är så mycket sannolikare, som ju just nu veckofesten var inne. Ytterligare bekräftas detta antagande av uttrycket $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\tau\acute{o}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ i v. 1, vilket företrädesvis synes ha använts i kultisk betydelse.^{1a} I varje fall är det tämligen klart, att när de kristna voro samlade, var det i gudstjänstsyfte. — Man tänker sig stundom, att samlingslokalen i Apg. 2:2 skulle vara identisk med den »sal i övre våningen», som omtalas i 1:13. I själva verket skulle detta ingalunda motsäga antagandet, att det är fråga om helgedomen. Man kan nämligen mycket väl tänka sig att den lokal, där de första kristna brukade samlas, var kvinnogalleriet i den synagoga, som enligt vad man vet fanns på tempelområdet.² Där — men också endast där — kunde män och kvinnor vara tillsammans för gudstjänstfirning inom tempelområdet; och detta galleri, som säkert rymde både de 120 personerna från Apg. 1:15 och många fler, kunde betecknas som ett $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\tilde{\omega}\nu$.

Medan de kristna sålunda voro samlade till gudstjänst på tempelsynagogans galleri, fingo de uppleva, att hela »Huset», hela helgedomen, uppfylldes av ett starkt dån och att tungor såsom av eld kommo till synes. Dån och eldsfenomen bruka höra samman med en teofani. Vad som här skildras är också i själva verket en teofani. Vid närmare betraktelse finner man, att denna skildring är nära besläktad med den klassiska teofaniskildringen framför andra: Jes. 6. Där

^{1a} Enl. A. A. Vazakas, JBL 37 (1918), s. 105—110, skulle $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\tau\acute{o}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ i den äldsta kristna litteraturen beteckna »the union of the Christian body». Förmodligen ligger dock den kultiska innebörden mera i sammanhanget än i själva detta uttryck.

² Kanske avses med $\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$ Apg. 1:14 i själva verket just denna synagoga. ($\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$ kan nämligen betyda synagoga; jfr Apg. 16:13 och 16.) Jfr $\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\mu\omicron\theta\upsilon\mu\alpha\delta\delta\acute{o}\nu$ $\tau\eta$ $\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$ Apg. 1:14 och $\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\mu\omicron\theta\upsilon\mu\alpha\delta\delta\acute{o}\nu$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\tilde{\omega}$ $\iota\epsilon\rho\tilde{\omega}$ Apg. 2:46. Om man förutsätter en arameisk källa bakom ifrågavarande textställe, kunde man antaga, att den grekiska översättningen i Apg. 1:14 borde ha lytt $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\eta$ $\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$, d. v. s. i synagogan. — Ett privathus kan det Apg 2:2 knappast vara fråga om, ty vilket sådant hade varit stort nog att rymma hela den kristna församlingen? Dessutom måste man ju räkna med en öppen plats framför huset, tillräckligt rymlig för att giva plats för en mycket stor människomassa; jfr Apg. 2:6, 12, 41.

heter det: »I det år då konung Ussia dog, såg jag Herren sitta på en hög och upphöjd tron, och släpet på hans mantel uppfyllde templet.»³

Vad beträffar dånet som uppfyllde templet, erinrar detta om åtskilliga teofaniskildringar i G. T. Nyss erinrades om Jes. 6: 1: »släpet på hans mantel uppfyllde templet». Jes. 6: 4 heter det: »Och dörrtrösklarnas fästen darrade, när ropet ljöd; och huset blev uppfyllt av rök.» Jfr vidare Ex. 40: 34 f: »Herrens härlighet uppfyllde tabernaklet»; 1 Kon. 8: 10: »molnskyn uppfyllde Herrens hus.» De närmaste motsvarigheterna till teofani-dånet i pingstberättelsen ge emellertid vissa ställen hos Hesekiel, såsom Hes. 1: 24 f; 3: 12 f och särskilt 10: 3—5. På det sistnämnda stället heter det: »Molnet uppfyllde den inre förgården . . . och dånet av kerubernas vingar hördes ända till den yttre förgården, likt Gud den Allsmäktiges röst, då han talar.» På motsvarande sätt har väl dånet i Apg. 2: 2 uppfyllt icke enbart synagogan, där den kristna församlingen var samlad, utan liksom på Hes.-stället hela tempelplatsen.

Teofanien i Apg. 2 kännetecknas icke enbart av dånet utan även av att tungor såsom av eld kommo till synes (v. 3). Också eldsfenomen hörde traditionellt till en teofani; jfr exempelvis Ex. 19: 16: »På tredje dagen, när det hade blivit morgon, begynte det dundra och blixtra, och en tung molnsky kom över berget, och ett mycket starkt basunljud hördes.» Eldslågor, blixtrar, brinnande floder o. d. omtalas mycket ofta i den apokalyptiska litteraturen i samband med Guds framträdande, såsom Hes. 1, Dan. 7.⁴ Att märka är, att det förefaller som om Jesaja-visionen även här influerat på pingstberättelsen; Jes. 6: 2 lyder: »Serafer stodo omkring honom . . .» Nu tänktes emellertid seraferna förmodligen som eldslågor. (Jfr Ps. 104: 3: »Du gör . . . eldslågor till dina tjänare.») Eldslågorna i Apg. 2: 3 kunna alltså mycket väl tänkas stå i samband med seraferna i Jesaja-visionen. I varje fall äro de att förstå såsom en manifestation av Guds närvaro; de höra med till teofanien. Vad beträffar uttrycket tungor »såsom» av eld, så tillhör detta »såsom» den apokalyptiska stilarten; man finner det t. ex. mycket ofta hos Hesekiel.⁵ — Eldslågorna ha i enlighet med denna uppfattning alltså ingen självständig funktion; de tjäna till att liksom ackom-

³ För »templet» har grundtexten här יהִיכֵל, Septuaginta ὁ ὄναος. Det kan mycket väl vara medveten eller omedveten anknytning till Jes.-stället som föranlett pingstberättelsens författare att skriva enbart τὸν ὄναος.

⁴ Jfr Bonsirven, Le Judaïsme I, s. 495: »Dans la description du jour de Dieu, un des traits traditionnels est l'apparition de Dieu au milieu du tonnerre et des éclairs.» Jfr även Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 2: 3 (1895), s. 109.

⁵ Jfr Hes. 1: 4, 7, 13, 22, 26 f; 8: 2 f; 10: 1 o. s. v.; vidare t. ex. Dan. 7: 4—6, 9, 13; Ex. 24: 17; grundtexten har här uttryck sådana som פָּ, קָעִיךְ, כְּמַרְאֵה. Jfr vidare t. ex. Uppb. 1: 13—16; 4: 3—7. Karakteristiskt för det apokalyptiska פָּ är att grundtextens לְהִבָּה נְבִיָּה Jes. 4: 5 i targumtexten återges med וַיְהוּר כְּאִישׁ שֶׁלְהוּרֵי.

pagnera teofanien. Men det låg nära till hands att uppfatta eldslågorna såsom ett synligt uttryck för den helige Ande, som omtalas i följande vers. Därför har texten här något bearbetats: för att förklara hur den helige Ande kunde framträda i ett flertal lågor har bestämningen διαμεριζόμεναι inskjutits, och för att åskådliggöra Andens påverkan på de närvarande har satsen καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἓνα ἕκαστον αὐτῶν tillagts.⁶ Subjektet för ἐκάθισεν (sing.) kan ju icke vara γλῶσσαι, utan det torde vara begreppet Anden, som föresvävat interpolatorn, ehuru själva ordet nämnes först i nästa sats.

Som en följd av teofanien bliva nu »alla» uppfyllda av helig ande. Fortfarande består alltså parallellismen med Jesaja-visionen. Profetens upplevelse i templet ledde till att han blev kallad till Herrens profet; han undfick med andra ord profetisk inspiration. På samma sätt leder teofanien i Apg. 2 till att alla de närvarande bliva inspirerade av Anden, så att de börja tala ἑτέροις γλώσσαις. Vanligen tolkas glossolali-fenomenet så, att de närvarande plötsligt tala allehanda främmande språk.⁷ Detta är emellertid av allt att döma icke berättelsens ursprungliga mening. Ordet ἕτερος, »annan», kan även betyda extraordinär,

⁶ Jfr hurusom Lukas enligt min mening rationaliserat och konkretiserat Anden Luk. 3: 22 genom sitt tillägg σωματικῶ εἶδει.

⁷ Man har i det andeingivna tungomålstalet velat se en kristen parallell till den senjudiska tradition, enligt vilken Guds ord vid laggivningen på Sinai — vilken tänktes hava inträffat just vid veckofesten — hade utgått samtidigt på sjuttio språk; varje folk hade sålunda möjlighet att höra Guds vilja, men endast Israel var villigt att gå in under den. Mot det språkunder, genom vilket *lagen* på veckofesten utgick till hela mänskligheten, skulle i enlighet härmed svara det nya språkunder, varigenom *evangeliet* på den första pingstdagen förmedlades till alla folk. (Jfr t. ex. J. Behm, Theol. Wörterbuch I, s. 724 f.) — Denna tolkning av pingstberättelsen förutsätter alltså icke blott att glossolalien bestod i ett talande på en mängd olika språk, en teori som av många skäl synes osannolik, utan även att de vid pingstundret närvarande främlingarna voro *hedningar* från varje folk under himmelen; men detta är uppenbarligen icke berättelsens mening (jfr nedan). Dessutom skulle parallellismen mellan de båda språkundren då vara antitetisk, icke blott så till vida som det i ena fallet är fråga om *lagen*, i det andra om *evangelium* (eller om man så vill den nya, messianska *lagen*), utan även i det att å ena sidan endast Israel tog emot Guds lag, medan hednafolken *avvisade* den, å andra sidan, vid pingstundret, hednafolken — åtm. anticipationsvis — *togo* emot *evangelium*. Men vad blir egentligen med denna dubbla antites kvar av den föregivna parallellismen? Och vidare: med vad rätt förutsättes, att glossolalien på pingstdagen skulle ha bestått i förkunelsen av *evangelium*? Berättelsen själv säger endast, att »de talade om Guds väldiga gärningar». Härtill kommer ytterligare en allvarlig invändning: man måste fråga sig, om tanken på en dylik världsomfattande mission kan anses möjlig redan vid den första pingsten — ens som en programmatisk tanke. I verkligheten är det ju så, att missionstanken endast mödosamt och steg för steg vidgas, till dess den i och med apostladekretet (Apg. 15) får universell räckvidd, en utveckling som man kan följa i Apg:s förra hälft; jfr härom min uppsats »Kyrkotanken på apostlarnas tid» i Ny kyrkl. tidskr. 1947. — Av dessa skäl finner jag hela den här berörda tolkningen av pingstberättelsen osannolik och ohållbar.

underbar, övernaturlig. Detta är t. ex. fallet Luk. 9: 29, där det heter, att Jesu ansikte blev »ett annat», d. v. s. blev förklarad, himmelskt. På motsvarande sätt heter det nu i pingstberättelsen, att lärjungarna genom ande-inspirationen började tala med övernaturliga tungor, tala på ett underbart, himmelskt språk.⁸ Detta måste då betyda, att de nu började tala »det heliga språket», *ἡ γλῶσσα τοῦ ἁγίου*. »Sie sprechen . . . in der Sprache, die um der Sünde willen einst von der Erde genommen wurde, die aber die Sprache des Himmels geblieben ist.»⁹ — »Det heliga språket» är i första hand ett religiöst begrepp. Men samtidigt är det också en realitet: det är de heliga skrifternas språk, hebreiskan.¹⁰ Teofanien får alltså till följd, att lärjungarna plötsligt tala på hebreiska. Detta tal är inspirerat; därför heter det i v. 4: »såsom Anden ingav dem att *ἀποφθέγγεσθαι*». Detta grekiska verb synes speciellt avse profetiskt tal.¹¹ — Skildringen av detta tungomålstal fortsätter i v. 11; men dessförinnan omtalas, vilka det var som bevittnade detta under.

Berättelsen fortsätter (v. 5 f.): *Nu bodde i Jerusalem fromma judiska män från varje folk under himmelen. Och när detta ljud hördes, samlades menigheten; och den var bestört, ty de hörde en och var, att de talade på den egna munarten.* — Hur *κατοικοῦντες* i v. 5 bör förstås, synes ej fullt klart. Egentligen betyder verbet »vara bosatt». Det skulle då vara fråga om diaspora-judar från olika håll som slagit sig ned i Jerusalem för att där framleva sina återstående dagar.¹² Fromma diaspora-judar önskade gärna få dö »hemma» i Jerusalem. Möjligen kan dock *κατοικοῦντες* här tänkas stå i samma betydelse som *ἐπιδημοῦντες* i v. 11. I så fall är det fråga om ett tillfälligt besök i den heliga staden — kanske med anledning av den just innevarande veckofesten. Skillnaden är emellertid mindre väsentlig. Det viktiga är, att dessa judar betecknas som *εὐλαβεῖς*, fromma. De voro alltså religiöst kvalificerade och därigenom skickade att uppleva, vad som i texten skildras. Att märka är vidare, att de voro komna *ἀπὸ παντός ἔθνους*. Man bör visserligen icke pressa ordet *παντός*, men det är av vikt, att dessa främlingar representera »hela» diaspora-judenheten.

I v. 6 avser uttrycket *τῆς φωνῆς ταύτης* knappast det då som omtalats i

⁸ Jfr K. Bornhäuser, Studien zur Apostelgeschichte, s. 14 f: »Sie fingen an, mit zweiten Zungen zu reden.

⁹ Bornhäuser, darsammastädes, s. 22. — Jfr även Goppelt, Typos, s. 140: »Beim pfingstlichen Sprachwunder ist wohl . . . an ein ekstatisches Verkündigen in einer neuen wunderbaren Sprache gedacht.»

¹⁰ Jfr G. Dalman, Grammatik, s. 3 f.

¹¹ Jfr J. Behm, Theol. Wörterbuch I, s. 448.

¹² Jfr Harnack, Die Apostelgeschichte, s. 65: »Lukas spricht von lauter solchen Personen, die in Jerusalem ansässig sind (nicht von Festpilgern).»

v. 2 utan snarare (ljudet av) tungomålstalet från v. 4.¹³ Med anledning av detta övernaturliga tal strömmar nu menigheten samman. Textens uttryck τὸ πλῆθος betyder förmodligen här liksom ofta eljes gudstjänstmenigheten. Alla de fromma judarna på tempelplatsen samlades — förmodligen vid den förut nämnda synagogan, där de kristna befunno sig — och utgjorde nu en verklig kultmenighet. — Det står vidare, att denna menighet »var bestört, ty de hörde en och var, att de talade på den egna munarten». I och för sig skulle uttrycket τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ möjligen kunna betyda på judarnas eget, speciella språk — d. v. s. hebreiska — vilket skulle svara mot vad som ovan sades om att tungomålstalet skedde på »det heliga språket». Men naturligare är väl att fatta saken så, att alla de många olika diaspora-judarna menade sig höra de kristna bröderna tala på deras respektive hemlands språk. I enlighet härmed består glossolaliundret icke enbart däri att lärjungarna tala det heliga språket utan samtidigt även däri att de olika diaspora-judarna uppfatta detta heliga språk som sitt modersmål; dessa judar äro med andra ord plötsligt så förtrogna med hebreiskan, som om detta vore deras naturliga språk. Glossolali-undret innebär sålunda på samma gång »ein Sprechwunder» och »ein Hörwunder».

Denna tolkning bekräftas av v. 7 f. I sin bestörtning fråga diaspora-judarna: »Äro de icke galiléer, alla dessa som här tala? Huru kommer det då till, att var och en av oss hör sitt eget modersmål talas?» Såsom varande galiléer borde dessa kristna rimligen ha talat arameiska; men faktiskt uppfatta främlingarna det talade språket var och en som sitt eget modersmål. De förstå icke själva, att det under de bevittna har den nyss nämnda dubbla innebörden av på en gång »Sprechwunder» och »Hörwunder».

Verserna 9—11 innehålla den bekanta uppräknigen av allehanda nationaliteter. *Formellt* sett utgör denna lista en apposition till subjektet i ἀκούομεν (eller ἐγεννήθημεν) i v. 8. *Sakligt* sett kunde förteckningen över de många olika folken så till vida synas onödig, som det ju redan i v. 5 omtalats, att främlingarna voro komna »från varje folk under himmelen». Syftet är emellertid givetvis att än en gång och omständligt understryka, att det verkligen var *bela* diaspora-judenheten som här fanns representerad. — Folklistan erbjuder sina speciella exegetiska problem. Hur kommer det sig, att *Judéen* nämnes mellan Mesopotamien och Kappadocien? Och varför är Judéen över huvud upp-

¹³ Härpå tyder i den grekiska texten imperfekt-formen ἤκουον, som innebär en fortlöpande handling; det är alltså icke fråga om »dånet» i v. 2, vilket väl var ett punktuellt skeende, utan om det durativa, alltjämt pågående tungomålstalandet. Aoristformen ἤκουσεν i vissa textvittnen synes däremot avse dånet; aoristen har då här närmast pluskvamperfektisk innebörd. Men denna variantläsart är säkerligen en korrektur.

taget i denna lista, då ju dock pingstundret inträffar i Judéen? Och vidare: varför omnämnes *icke* t. ex. Grekland, Egypten, vilka dock hade stora judekolonier? — Dessa frågor måste beröras.

Svårigheterna med Ἰουδαίαν har man sökt lösa på olika sätt. Antingen betraktar man ordet som ett textkorruptel.¹⁴ Eller också tänker man sig, att listan är oförändrat övertagen från något helt annat sammanhang, varvid redaktorn tanklöst nog låtit det orimliga »Judéen» kvarstå. — Ingendera förklaringen kan anses tillfredsställande. Någon annan utväg måste sökas. Enligt min mening försvinna alla svårigheter, om man helt enkelt i den traderade texten slopar kommatecknet och läser οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν Ἰουδαίαν, »de som höra hemma¹⁵ i det mesopotamiska Judéen», d. v. s. den mesopotamiska judekolonien.¹⁶ Språkligt sett torde denna lösning icke kunna anses osannolik; Μεσοποτάμιος är ett adjektiv, även om det mestadels förekommer substantiverat som Μεσοποταμία (med γῆ, χώρα l. d. underförstått); och Ἰουδαία kan förutom »Judéen» även beteckna hela Palestina¹⁷ eller ett »judiskt land» vilket som helst.¹⁸ Det är denna sistnämnda betydelse man har att förutsätta Apg. 2: 9. — Enligt denna uppfattning av texten erhålles här en utmärkt mening. Från och med κατοικοῦντες i v. 9 har man *logiskt* sett att underförstå Ἰουδαίαν = judenhet vid vart och ett av nationalitetsorden, även om Ἰουδαίαν *formellt* sett hör endast till Μεσοποταμίαν. Man skulle alltså kunna översätta οἱ κατοικοῦντες κτλ så: de judar som höra hemma i Mesopotamien och Kappadocien, i Pontus och Asien, i Frygien och Pamfylien, i Egypten och det nordliga Libyens landsträcka, samt ... Det är att märka att man på detta sätt erhåller fyra

¹⁴ Icke mindre än c:a femton olika försök att emendera Ἰουδαίαν på ett eller annat sätt äro mig bekanta.

¹⁵ Harnack skriver, Die Apostelgeschichte, s. 65: »Dem Sinne nach muss ... das zweite κατοικοῦντες plusquamperfektisch verstanden werden.»

¹⁶ Först sedan jag självständigt kommit på denna utväg att förstå texten, har jag funnit, att samma lösning redan föreslagits av en viss Rosen (enl. Kalinka, Das Pfingstwunder, s. 23, anm. 3) samt att densamma vunnit instämmande av ingen mindre än Harnack (i Neue Freie Presse för den 7 juni 1922; enl. Kalinka, nyss anförda ställe). — Betr. den mesopotamiska judekolonien jfr Josephus, Bellum judaicum 1,5: Ἐπειδὴ Ἰουδαῖοι μὲν ἅπαν τὸ ὑπὲρ Εὐφράτην ὁμόφυλον συνεπαρθήσεσθαί σφισιν ἤλπισαν ... Jfr även 1,6: ... τὸ ὑπὲρ Εὐφράτην ὁμόφυλον ἡμῶν. Diasporan bortom Eufrat utgjorde tydligen en i viss mån självständig organisation, en stat i staten.

¹⁷ Så t. ex. Luk. 1: 5; 4: 44.

¹⁸ Ett oomtvistligt belägg därför är Matt. 19: 1, där det talas om τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου, det judiska området på andra sidan Jordan. Detsamma gäller Mark. 10: 1 enligt läsarten τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου, vilken enl. bl. a. Wellhausen, Das Evangelium Marci, s. 83, är den korrekta. Han skriver: »Peräa heisst mit vollem Recht das jüdische Land jenseits des Jordans.»

begreppspar, byggda så att de stå asyndetiskt i förhållande till varandra, medan de båda leden inom varje par inbördes äro förbundna med *τε και*.

I v. 10 finner man ordet *Ῥωμαῖοι*. Detta betecknar på flera ställen i Apg. person med romersk medborgarrätt i rent statsrättslig mening. (Därjämte kan ordet betyda invånare i Rom eller, i vidare mening, invånare i Italien.) I enlighet härmed bör *Ῥωμαῖοι* i v. 10 förstås som judar med romersk medborgarrätt — de må sedan vara komna från Italien eller från någon romersk provins. Om man tolkar saken så, har man här förklaringen till att Grekland liksom flera andra länder med talrik judenhet alls icke äro nämnda. Både Grekland, Egypten, Cilicien och andra länder som kunde komma i fråga ägde vid denna tid generellt romersk medborgarrätt.¹⁹

I folklistan återstå ytterligare två nationalitetsgrupper. Den ena utgöres av »parter, meder och elamiter» i v. 9, den andra av »kretenser och araber» i v. 11. Fråga är, om icke båda dessa grupper äro sekundära texttillägg. Rent *stilistiskt* skulle folklistan uppenbarligen väsentligt vinna på uteslutning av dessa ordgrupper.²⁰ *Sakligt* sett erbjuda de ifrågavarande nationalitetsnamnen dock inga svårigheter; »parter» o. s. v. kan nämligen mycket väl avse *judar* hemmahörande i ifrågavarande länder.²¹

¹⁹ Jag kan alltså icke dela G. Kittels mening, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, s. 37: »Dass in der Völkertafel ... die *Ἕλληνες* fehlen, kann mit einer einzigen Begründung wirklich erklärt werden: dass nämlich die Sprache der *Ἕλληνες* nicht zu den in Jerusalem fremden Sprachen gehörte.» Detta uttalande förutsätter f. ö. den ovan s. 188 anm. 7 avvisande tolkningen av pingstberättelsen.

²⁰ Den stilistiska vinsten är närmare bestämt följande. För det första visar sig folklistan symmetriskt uppbyggd: den består av åtta parvis ordnade *geografiska* begrepp, följda av det allmänt *statsrättsliga* begreppet *Ῥωμαῖοι*; slutligen följer som sammanfattande karakteristik »judar och proselyter». De tre *folkslagen* parter, meder och elamiter skulle, om orden nu äro ursprungliga, utgöra en grupp för sig, byggd efter något andra synpunkter. Men viktigare än denna inkonsekvens, som i och för sig kunde betraktas som litterär *variatio*, är en annan omständighet: om »parter, meder och elamiter» uteslutas, kommer det ovan behandlade begreppet *Ἰουδαίων* att stå främst i listan (föregått endast av sin bestämning *Μεσοποταμίαν*). Men det är endast främst i listan som detta ord är logiskt motiverat. — Av dessa skäl vågar jag alltså förorda betraktandet av orden *Πάρθοι και Μηδοι και Ἑλαμίται και* såsom en sekundär tillsats — av Lukas' eller snarare av någon senare hand.

²¹ Jfr Apg. 4: 36 (och 11: 20) *Κύπριος* om en jude från Cypern, Tit. 1: 12 *Κρήτες* om judar på Kreta o. s. v. — Jfr även följande passus hos Josephus, *Bellum judaicum*, 1,6: *ἀποπον ἡγησάμενος . . . Πάρθους μὲν και Βαβυλωνίους Ἀράβων τε τοὺς πορρωτάτω και τὸ ὑπὲρ Εὐφράτην ὀμόφυλον ἡμῶν Ἀδιαβηνοὺς τε γυνῶναι . . . ἀγνοεῖν δὲ Ἕλληνας . . .* På denna grund utgav nu Josephus sitt *Bellum judaicum* i grekisk översättning. *Ἕλληνες* avser här — liksom även t. ex. Joh. 12: 20 — av allt att döma grekisk-talande *judar*. Stället visar, att judarna i främre orienten — »parter», »babylonier», »araber», »adiabenenser» — talade eller i varje fall förstodo *aramaiska* och därför kunnat läsa Josephus' arameiska *Bellum*.

Folklistan avslutas så, v. 11, med uttrycket »judar och proselyter», som är en sammanfattande bestämning till alla de förut uppräknade nationaliteterna: dessa utgjordes icke blott av födda judar utan även av proselyter, d. v. s. förutvarande hedningar, som genom omskärkelse och proselytdop blivit inlemmade i gudsfolket. Proselyterna ha hittills icke spelat någon roll i Apg., men deras närvaro här är av stor principiell betydelse. Därom skall strax talas.

I v. 11 b återupptages så berättelseråden från v. 8. Främlingarna säga: »Vi höra dem på våra egna tungomål tala om Guds väldiga gärningar.» Här upprepas alltså först själva faktum, att de uppfatta det underbara tungomålet som sina olika modersmål. Därtill omtalas här, att det som lärjungarnas andeingivna tal handlade om var »Guds väldiga gärningar»; vi återkomma strax därtill.

V. 12 lyder: »Så uppfylldes de alla av häpnad och visste icke, vad de skulle tänka. Och de sade, den ene till den andre: Vad kan detta betyda?» Dessa satser tjäna till att återupptaga och sammanfatta, vad som redan sagts i v. 7 f. — Som avslutning på själva pingstundret följer så v. 13: »Andra åter drevo gäck med dem och sade: De äro fulla av sött vin.» Denna sats har en flerfaldig innebörd. Dels visar den, att verkligen något extraordinärt inträffat, som icke ens de närvarande skeptikerna kunde förneka, även om de sökte giva händelsen en naturlig förklaring genom beskyllningen, att det vore fråga om berusning av sött vin. Dels visar just denna beskyllning, att glossolalien i och för sig företedde vissa skenbara likheter med vad man kan finna hos en berusad person; det skedda har alltså icke förefallit rent fantastiskt. Slutligen tjänar v. 13 till att motivera och leda över till Petrus' stora missionspredikan, som därpå följer.

2.

Sedan vi nu genomgått pingstberättelsens yttre gestaltning, kunna vi övergå till att undersöka dess *teologiska innebörd*. Enligt min mening består denna i följande tre moment: Gud har i och med teofanien tagit sin boning mitt ibland sitt heliga folk; Gud har återfört det förskingrade Israel till den heliga staden; och Gud har återupprättat det heliga språket, som nu genom ande-inspirationen talas och förstås av det messianska folket. Dessa tre moment innebära tillsammans, att Messias-riket är upprättat; det inträffade är ἀποκατάστασις τῆς βασιλείας (jfr Apg. 1: 6). — Denna uppfattning av texten skall nu något närmare utföras och belysas.

a) *Gud har själv tagit sin boning mitt ibland sitt heliga folk.* — Såsom ovan visats börjar pingstberättelsen som en teofani-skildring: Gud manifesterar sin närvaro dels genom dånet från himmelen — »himlen» är uppenbarligen här

som så ofta eljes att förstå som ett slags omskrivning för Gud —, dels genom eldstungorna. Särskilt dessa sistnämnda, som på traditionellt sätt utgöra liksom Guds personliga uppvaktning, vittna om att Gud själv tänkes närvarande: Herren är i sitt heliga tempel. — Guds boende i templet är en gammal judisk föreställning av kultisk-eskatologisk innebörd. Jfr ställen sådana som Ps. 48: 2 f; Jes. 4; Sak. 2: 10 ff. Alldeles särskilt må här erinras om Hes. 37: 27: »Ja, min boning skall vara hos dem, och jag skall vara deras Gud, och de skola vara mitt folk.» Det är denna profetia, denna fundamentala åskådning, som i pingsthändelsen går i uppfyllelse. Att Gud sålunda manifesterar sin närvaro i templet innebär, att Sion blivit Guds heliga boning. Men i den heliga staden bor också ett heligt folk, det sanna Israel. Gud bekänner sig alltså till sitt folk, och hans folk bekänner sig till sin Gud.²²

Guds närvaro inkluderar emellertid, att även hans ande är tillstädes. Det är därför naturligt och följdriktigt, att den helige Ande gör sig gällande: »de blevo alla uppfyllda av helig ande» (v. 4). Guds ande manifesterar sig alltså i denna andeingivelse. (Däremot är det såsom ovan nämnt knappast riktigt att betrakta *eldstungorna* som manifestationer av anden.)

b) *Gud har återfört det försakingrade Israel till den heliga staden.* — De många diaspora-judar »från varje folk under himmelen», som få uppleva pingsthändelsen, tjäna som representanter för diaspora-judenheten i dess helhet. Det var visserligen givetvis ingenting unikt, att ett större antal diaspora-judar voro tillstädes på tempelplatsen vid en av de stora judiska festerna; men det unika är att just dessa få uppleva pingstundret. Detta innebär, att det sanna gudsfolket med Gud själv i sin mitt har etablerats. Och detta folk består av judar från alla håll; alltså har — i representationens form — det försakingrade Israel återsamlats. Och att detta skulle ske i den yttersta tiden var en huvudpunkt i senjudendomens teologiska idévärld. — Men det var icke enbart *judar* utan även *proselyter*, som fingo uppleva pingstundret. Gudsfolket har alltså vidgats; Guds hus skulle ju »kallas ett bönehus för alla folk» (Jes. 56: 7), och »främlingarna, som hava slutit sig till Herren för att tjäna honom och för att älska Herrens namn och så vara hans tjänare . . . dem skall jag låta komma till mitt heliga berg och giva dem glädje i mitt bönehus» (Jes. 56: 6 f). Det är denna profetia som nu gått i uppfyllelse. Så har Gud bekänt sig till sitt folk. Gudsfolkets svar, dess bekännelse till Gud, sker i och med att de tretusen efter Petrus' pingstpredikan undfå det kristna dopet.

²² Gud kunde också förneka sitt folk och helt övergiva sin heliga boning; jfr härom R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa*, s. 50 f.

c) *Gud har återupprättat det heliga språket.* — Glossolaliundret bestod, såsom ovan visats, i att det heliga språket både *talades* av de kristna och *förstods* av de övriga. Detta innebär, att språkförbistringen är upphävd och att det heliga gudsfolket är upprättat. Det heter i Test. Juda 25:3: *καὶ ἔσεσθε εἰς λαὸν Κυρίου, καὶ γλῶσσα μία.* Men detta heliga språk är det som talades av de fromma fäderna och i Paradiset; ja, det är det himmelska språket, som talas av änglarna och av Gud själv. Alltså är i själva verket Paradis-tillståndet återupprättat; den yttersta tiden, som nu inbrutit, innebär en återgång till tillståndet före Adams syndafall, då Guds skapelse ännu var helig och ren. Det är samma tanke som närmare utföres i Uppenbarelsebokens båda sista kapitel. »Urzeit» och »Endzeit» sammanfalla.

Nyss framhölls, att vad lärjungarna enligt pingstberättelsen talade om på det heliga språket var »Guds väldiga gärningar» (v. 11); det är alltså fråga om ett lovprisande av Gud. Just lovprisningen är det heliga språkets egentliga funktion. Den eviga lovsången i himmelen tänktes — naturligtvis — ske på detta språk. Att lärjungarna nu på detta sätt lova Gud kan sägas innebära, att den himmelska kulten upprättats på jorden, att det nya Jerusalem är förhanden.

Så finna vi, att pingstundret innebär alla de eskatologiska löftenas uppfyllelse. Det innebär vad som blivit kallat »realized eschatology». Eller för att uttrycka saken på ett annat sätt: det innebär, att Kristi Kyrka är förverkligad — anticipationsvis, i representationens form. Allra bäst kanske pingstundrets teologiska innebörd uttryckes om man säger, att det innebär en *Kyrkans förklaringsstund* — en motsvarighet till Kristi förklaring. Pingstundret betyder icke, att Kyrkan då »föddes» — det är knappast riktigt att kalla pingsten för Kyrkans födelsedag; ty kyrkan existerade, i det fördolda, redan i Jesu person och efter påsk i apostlarna och församlingen omkring dem. Men pingstundret betyder, att Kyrkan nu i en benådad stund *blev uppenbarad i sin eskatologiska härlighet*, vilken en gång skall förverkligas till fullo. Just därför är det meningsfullt och i grunden självklart, att detta sker i *templet*, ty Herren är i sitt heliga tempel, och »Herren Gud den allsmäktige är templet — han och Lammet» (Uppb. 21: 22).

Var finnes då i allt detta *Kristus själv*? Svaret på denna fråga ger Petrus i sin pingstpredikan, v. 33: »Det är Messias som, sedan han genom Guds högra hand blivit upphöjd och sedan han av Fadern mottagit den utlovade anden, har utgjutit detta som I sen och hören.» I enlighet härmed är det Messias som är det handlande subjektet i pingsthändelsen. Messias har här faktiskt trätt i Guds ställe — eller kanske rättare sammansmält med Gud — alldeles som i det nyss citerade ordet ur Uppb. 21. Man kunde därför lika gärna tala om en *kristofani*

som om en teofani i Apg. 2: 2 f.; det är icke möjligt att skilja de båda personerna åt. — Men det är icke blott Messias och Gud som här äro sammansmälta; också Messias och Anden stå här i intimaste relation till varandra. Anden är Messias' egendom, och denna »utgjuter» han nu över sitt heliga folk. Detta återigen betyder upprättandet av »den Högstes heligas folk» (Dan. 7); men detta folk i sin tur är »identiskt» med Messias-Människosonen. Man finner alltså följande: Messias representerar Gud; Messias förfogar över Anden; och Messias förkroppsligar Kyrkan. Följaktligen är pingsthändelsen i eminent mening av messiansk innebörd, även om Messias-gestalten icke framträder i synlig måtto.

3.

Pingstundret innebär sålunda den gudomliga bekräftelsen på att löftenas uppfyllelse och därmed också ändens tid är inne. De enskilda motiven i pingstberättelsen höra alla in i senjudendomens eskatologiska idévärld. Pingstundret är i själva verket i släkt, mer eller mindre påtagligt, med hela raden av eskatologiska och apokalyptiska skildringar i Bibeln och i den apokryfiska litteraturen. Detta skall här i fortsättningen något närmare belysas, utöver vad som redan skett genom återopande av Jes. 6 och några andra profetutsagor.

I första hand hava vi då att vända oss till Hesekiel. Det heter Hes. 36: 21—28 i utdrag så: »Så säger Herren, Herren: Jag vill nu helga mitt stora namn, och folken skola förnimma att jag är Herren, när jag bevisar mig helig på eder inför deras ögon. Ty jag skall hämta eder ifrån folken och församla eder från alla länder och föra eder till edert land. Och jag skall rena eder från all eder orenhet, och jag skall giva eder ett nytt hjärta och låta en ny ande komma i edert bröst och så göra att I vandren efter mina stadgar och hållen mina rätter och gören efter dem. Och I skolen vara mitt folk och jag skall vara eder Gud.» Här talas alltså om en teofani inför många åsyna vittnen, varigenom Gud bevisar sig helig; detta motsvaras av pingstundrets teofani. Vidare talas om det förskingrade Israels återsamling från alla folk; denna förverkligas i pingsthändelsen. Slutligen handlar Hes.-stället om en ny andeutjutelse som leder till ett förnyat och fördjupat förbund, vilket innebär konstitueringen av det sanna gudsfolket; detta är också innebörden av pingstundret. — Alldeles samma motiv möta i Hes. 37: 21—28; det förskingrade Israel skall återsamlas och bilda »ett enda folk på Israels berg», och »min tjänare David skall vara deras hövding evinnerligen»; vidare skall Gud låta sin »helgedom stå bland dem evinnerligen». — Även Hes. 39: 27—29 innehåller de samma motiven. — En parallell till pingstberättelsen erbjuder i viss mån även Sef. 3: 9—20. Av vikt är där ej minst v. 9: »Se, då skall jag giva åt folken nya, renade läppar, så att de allesammans

åkalla Herrens namn och endräktigt tjäna honom.» Detta motsvaras av det heliga språket i pingstberättelsen, vilket användes till lovprisande av Herrens väldiga gärningar.

En nära parallell till pingstberättelsens olika motiv erbjuder Etiop. Hen. 71: 5—12:²³ »Da entrückte der Geist den Henoeh in den Himmel der Himmel und ich sah dort in der Mitte jenes Lichts einen Bau aus Krystallsteinen (d. v. s. Guds himmelska helgedom; jfr hurusom pingstundret sker i Guds jordiska helgedom) und zwischen jenen Steinen Zungen lebendigen Feuers (jfr »tungor såsom av eld» i pingstberättelsen). Mein Geist sah, wie ein Feuer rings um jenes Haus lief . . . Ringsum waren Seraphim (jfr ovan uttalade förmodan, att pingstberättelsens eldstungor stå i samband med Jesaja-visionens serafer), Kerubim und Ophanim.» Härefter träder den Gamle av dagar själv ut ur helgedomen, omgiven av ärkeänglar och änglar. »Da fiel ich auf mein Angesicht; mein ganzer Leib schmolz zusammen, und mein Geist verwandelte sich (jfr *ἐτέρας γλώσσας*). Ich schrie mit lauter Stimme, mit dem Geiste der Kraft (jfr »såsom Anden ingav dem att tala») und segnete, pries und erhob ihn (jfr »... tala om Guds väldiga gärningar», d. v. s. lovprisa Gud). Diese Lobpreisungen aber, die aus meinem Munde hervorkamen (det var alltså ett andeingivet lovprisande), waren wohlgefällig vor jenem Betagten (Gud finner behag i den kultiska lovprisningen).» — Det är uppenbart, att denna apokalyptiska skildring och pingstberättelsen äro sprungna ur en och samma religiösa föreställningsvärld, även om de båda styckena äro stämda i tämligen olika tonarter.

Slutligen möta vissa av pingstberättelsens motiv, såsom redan nämnts, i Uppenbarelsboken. Enskilda överensstämmelser finner man t. ex. Uppb. 4: 5; 7: 15; 11: 19; 14: 2 f.; 15: 18; 16: 18. Men framför allt komma här de båda sista kapitlen i fråga. I Uppb. 21 skildras det nya Jerusalem. Det är detta tillstånd som, antecipationsvis, förverkligats genom den Kyrkans förklaringsstund, som pingsthändelsen innebär. Därefter skildras i Uppb. 22 det återupprättade Paradiset; det talas om paradiselvarna och om livets träd samt om Guds tillstädesvaro. Även i pingstberättelsen funno vi det återupprättade Paradiset, ehuru det där icke gav sig till känna genom paradiselvarna och livets träd utan i stället genom det förnyade paradisspråket, som nu talades av de kristna och förnams som deras rätta modersmål.

Slutligen må pingstberättelsen även ses i sitt samband med Lukas-skrifterna i övrigt. — I sin pingstpredikan tolkar Petrus pingstundret såsom uppfyllelsen av profetian i Joel 2: 28 ff. Det kunde möjligen tyckas, att någon av de ovan omnämnda profetiorna hos Hesekiel kanske skulle ha tjänat ännu bättre såsom

²³ Citerat efter Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen.

tolkningsbakgrund för pingstundret. Men även mot bakgrunden av Joel-prophetian framstår pingstundret såsom ett bevis för och ett symptom på att tidernas ände var inne: Gud har låtit Jesus uppstå (Apg. 2: 32) och har gjort honom »både till Kyrios och till Kristus» (v. 36), och det är Kristus som utgjutit pingst-anden, enligt löftet till fäderna (v. 33). — Vidare kunna vissa ställen i Lukas-evangeliets båda första kapitel sägas peka fram mot och få sin uppfyllelse i pingsthändelsen. Luk. 1: 33 säger ängeln i sin bebådelse om Messias: »Han skall vara konung över Jakobs hus till evig tid, och på hans rike skall ingen ände vara.» Jakobs hus avser *hela* Israels folk, alltså icke enbart Benjamin och Juda utan även de tio förskingrade stammarna. Här ligger alltså en antydning om diaspora-judenhetens återsamling — vilken också inträffar, i representationens form, i pingstundret. Vidare kan änglaskarans lovsång Luk. 2: 14: »Ära vare Gud i höjden, och frid på jorden bland människor till vilka han har behag» sägas karakterisera det tillstånd som upprättas i och med pingstundret, betraktat som en Kyrkans förklaringsstund.

4.

Den tolkning av pingstundret som här givits erhåller god belysning och synes i viss mån bekräftas genom berättelsen om Kornelius i Apg. 10. Kornelius var den förste hedning som blir upptagen i Kyrkan. I pingstberättelsen funno vi, att även *proselyter* hörde med till den första Kyrkan. Men Kornelius var icke proselyt utan stod kyrkorättsligt sett — om uttrycket tillåtes — utanför gudsfolket, även om han i v. 2 skildras som en mönstergillt from man; han kan alltså betraktas som en »halvproselyt». Kornelius-kapitlet skildrar omständligt och brett, hur Petrus genom Guds egen tillskyndelse leds till att döpa Kornelius och hans hus och därmed upptaga dem i Kyrkan, trots att dessa personer icke voro omskurna. Detta är ett principiellt mycket viktigt steg: Kornelius behövde icke först via det *judiska* gudsfolket föras in i Kyrkan utan blir direkt upptagen i det kristna gudsfolket. I detta skeende är tydligen Guds hand verksam. Petrus kan därför i v. 43 uttala såsom sin visshet, att »var och en som tror på Kristus skall få syndernas förlåtelse genom hans namn». »Var och en» — således icke blott omskurna judar och proselyter utan även oomskurna; båda kategorierna hava samma möjlighet att vinna inträde i det nya, kristna gudsfolket. Härpå följer det för vårt intresse viktiga stället v. 44—46: »Medan Petrus ännu så talade, föll den helige Ande på alla dem som hörde hans tal. Och alla de omskurna troende män, som hade kommit dit med Petrus, blevo uppfyllda av häpnad över att den helige Ande hade blivit utgjuten jämväl över hedningarna såsom en gåva åt dem. De hörde dem nämligen tala tungomål och storligen prisa

Gud.» Vad som här sker är tydligen i viss mån en upprepning av pingstundret: anden föll över Kornelius och de övriga närvarande oomskurna, varigenom dessa börja »tala tungomål och storligen prisa Gud». Andeutgjutelsen innebär, att Gud själv bekänner sig till dessa oomskurna; de bliva härigenom »förda in under Schekinas vingar», d. v. s. upptagna i gudsfolket. Tungomålstalet bevisar att detta skett. Här liksom vid pingstundret måste detta tungomålstal förstås som ett talande på det heliga språket; och i båda fallen användes detta heliga språk till att »storligen prisa Gud». Vidare må nämnas, att liksom de tungomålstalande diaspora-judarna i pingstberättelsen stå som representanter för diaspora-judenheten i dess helhet, så får här Kornelius och hans hus representera de fromma hedningarna över huvud. — Sålunda visar sig tungomålstalet i Kornelius-berättelsen väl motsvara tungomålstalet i pingstberättelsen; de båda belysa och komplettera varandra inbördes. (Däremot är det fall av glossolali som skildras Apg. 19: 6 uppenbarligen av helt annan art, liksom väl även tungomålstalandet hos Paulus. Här är glossolalien ett religionspsykologiskt fenomen av även eljes känt slag, icke ett Guds eget ingripande, mättat av eskatologisk-ecklesiologisk innebörd.)

5.

Pingstberättelsen, såsom den i det föregående tolkats, visar sig på ett naturligt sätt höra in i hela den rika eskatologiska föreställningsvärld, som var levande i senjudendomen. Nu kunde någon möjligen vilja ställa frågan: hur förhåller det sig då med pingstberättelsens rent historiska sanningsvärde? Den frågan kan ej besvaras. Med alldeles samma rätt — eller orätt — kunde man t. ex. fråga: är Kristi förklaring historiskt sann? I båda fallen gäller det, att sanningen icke ligger i det *yttre* skeendet utan i det inre. Pingstberättelsen är att betrakta som en storslagen vision av Kyrkans sanna väsen; den är ett mäktigt uttryck för urförsamlingens bergfasta Kristus-tro och dess förvissning om att den levde i löftenas uppfyllelsets tid.

Att här givna aspekt på pingstberättelsens innebörd icke synes på allvar ha prövats av exegetiken, torde bero på att man icke tillräckligt tänkt i bibliska kategorier. Här må ett yttrande av Leonhard Goppelt citeras:²⁴ »Bisher wurde der Schwerpunkt des neutestamentlichen Schriftgebrauchs meist viel zu sehr in die eigentlichen Zitierungen verlegt . . . Es wurde übersehen . . ., dass die Darstellung des Verfassers wie das Handeln Christi und seiner Gemeinde weiterhin mit geradezu ständiger Bezugnahme auf die Schrift erfolgt, welche für sie

²⁴ Typos, s. 239.

durchaus nicht eine Sammlung von Belegstellen, sondern lebendiges, im Gedächtnis und im Herzen gegenwärtiges Wort war.»

* *
* *

När ovanstående uppsats redan förelåg i korrektur, påträffade jag en uppgift, som på ett egendomligt sätt bekräftar min tolkning av pingstberättelsen. I sin bok »The Synagogue Lectionary and the New Testament» (London 1939) skriver R. G. Finch, sid. 23, not 1 angående de profettexter som på N. T:s tid lästes vid Veckofesten: »There is some uncertainty as to the prophetic readings for this day. In the course Is. VI, 1; Ezek. I, 1; Hab. II, 20 or III, 1, Zeph. III, 9—19 were used.» Samtliga dessa fyra ställen hava av mig citerats till belysning av pingstberättelsens innebörd, utan att jag därvid visste om deras samband med Veckofesten. (Jes. 6 citeras här ovan sid. 186—188; Hes. 1 sid. 187; Hab. 2: 20 sid. 194, rad 4; och Sef. 3 sid. 196.) För tre av de fyra ovan nämnda textställena anger Finch endast första versen; men vare sig verkligen enbart en vers eller även den närmaste fortsättningen lästs, kan man räkna med att hela de ifrågavarande kapitlen i viss mån klingat med för åhörarnas medvetande. Följaktligen har menigheten på tempelplatsen vid pingstundret väl redan på förhand haft de teofaniskildringar i tankarna, som de fyra nämnda profetställena innehålla. I dem återfinnas icke blott de rent yttre manifestationerna för teofanien i pingstberättelsen utan även tanken om Guds eskatologiska boende på Sion (Hab. 2: 20; Sef. 3: 14—17), diasporans återsamling (Sef. 3: 10, 18—20), ett nytt, rättfärdigt folk på Sion (Sef. 3: 11 ff.) samt nya, renade läppar (Jes. 6: 7; Sef. 3: 9). — Att just dessa teofaniskildringar tilldelats Veckofesten sammanhänger givetvis med deras inre släktskap med det stycke ur Lagen, som var festens huvudtext, nämligen Ex. 19—20, alltså gudsuppenbarelsen på Sinai och laggivningen.

Det faktum, att sålunda de nämnda profetställena hörde Veckofesten till, berättigar oss alltså till att låta dessa texter belysa pingstberättelsen och bilda associationsbakgrund för densamma.

KRISTEN TRO OCH VETENSKAPLIG FORSKNING

NÅGRA REFLEXIONER MED ANLEDNING AV DEN POPULÄRA DEBATTEN OM »TRO OCH VETANDE»

AV PROFESSOR RAGNAR BRING, LUND

I den strid, som förts i tidningspressen om »tro och vetande», förefaller det, som om man på en gång rörde sig på tvenne olika plan. Dels skulle det vara fråga om ett religionsfilosofiskt problem, vilket då rimligtvis kunde diskuteras i speciella skrifter av några få, utan all sensation, publicitet eller propaganda, dels synes det vara fråga om en åsikts- och partikamp, där dagspressens möjligheter intensivt utnyttjats. Denna dubbelhet förefaller mindre sympatisk och föga ägnad att befordra ett sakligt inträngande i frågan eller ett vederhäftigt tankeutbyte. Genom denna dubbelhet blir det lätt att skjuta undan vissa sakligt motiverade synpunkter. Den kristna tron är ej så enkel, att den kan förklaras i en tidningsartikel eller i ett populärt föredrag, allra minst för sådana, som nalkas frågorna utan förtrogenhet med kristna tänkesätt eller med ett förutfattat agg till eller motvilja mot all teologi och kristendom. Den kristne vet, att det krävs många förutsättningar i livserfarenhet för att förstå det kristna budskapet och att man ständigt måste fördjupas och lära nytt med avseende på vad tron innebär. En glatt teori, som utsäger, att detta och detta är trons innehåll, och att det ej bjöde någon svårighet att förstå det, föreligger ju icke. Men nu synas sådana trosfrågor, som av gammalt brukat prövas av de i trons övning och teologisk insikt längst hunna, kastas fram till debatt i de populäraste publikationer.

Sådana problem som frågorna om gott och ont, om rätt och orätt, om Gud och frälsning kan man ju eventuellt skjuta åt sidan, om de synas leda till svårigheter. Man kan vidare upplösa en rad av de begrepp, varmed vi röra oss i dagligt liv, såsom begreppen personlighet, ansvar, jag och själ, men det torde nog visa sig, att de ständigt komma igen i någon form. Ty också om det, som åsyftats med dessa begrepp, ofta uttryckts oriktigt eller motsägande, kan man ej helt och hållet bortförklara dem. Vi tvingas gång på gång att räkna med dem i vårt dagliga liv, och det vore kanske då riktigare att söka finna den rätta meningen bakom dem än att kasta dem åt sidan, om man funnit dem innebära svårigheter.

I. TRO OCH LIVSHÅLLNING

Med gudstanken och gudstron förhåller det sig ej på samma sätt som med t. ex. en naturvetenskaplig hypotes och dess eventuella bekräftelse. Kanske kunde man uttrycka säregenheten i fråga om gudstron så, att en människa, som står utanför kristendomen, vid frågan om Guds existens menar sig kunna förstå vad Gud är eller måste tänkas vara, under det att hon, om hon antagit en kristen gudstro, ej anser sig kunna genomskåda Gud och ej heller tror sig någonsin kunna göra detta utan i stället vet sig ställd i relation till en makt, som behärskar henne i hennes innersta och som hon helt och villigt underkastar sig utan anspråk att kunna genomskåda den. Hon vet alltså, att hon ej kan behärska det område, som frågan om Guds existens egentligen syftade till; i stället innebär hennes relation till Gud, att hon själv är behärskad. Så synes förhållandet till Gud ligga på annat plan än det, på vilket en naturvetenskaplig undersökning hör hemma. Man har stundom uttryckt skillnaden så, att det i relationen till Gud måste bli fråga om ett »personligt» förhållande, i vilket ingår ett ställningstagande, från vilket tankarna om Gud ej kunna isoleras, om de skola förstås rätt, och att Gud i detta förhållande för kristendomen alltid är den bestämmande, under det att människan är receptiv och ej heller gör anspråk på att helt förstå Gud.

Det är ju helt naturligt, om en människa, som är främmande för kristendomen, ställer sig frågan, om det över huvud finns en Gud. Frågan är väl ofta vagt och allmänt tänkt; vad det är man frågar efter, har man ofta en ganska dunkel föreställning om.

En del människor, som ställt den frågan, ha kanske sedermera kommit i kontakt med realiteter i livet, vilka föranlett dem att bejaka en kristen tro. De ha kanske hos andra människor mött något av en tro och en kärlek, som de ansett representera en livshållning, vilken de måst giva sitt erkännande och velat ansluta sig till. Eller de ha kanske genom den kristna förkunnelsen och genom den kristna traditionens liv i någon dess form kommit att få blicken öppnad för något, som de ej förut sett men som de måst erkänna som gott och riktigt.

Vi avse nu ej att söka göra en allmän teckning av någon »omvändelse». Men om en människa börjat tro på Gud i kristen mening med dess konsekvenser, har hon nog kunnat iakttaga, att det ej blott varit så, att hon fått vissa andra meningar och åsikter. Hela hennes livshållning har förändrats. Och hon förstår kanske, att de allmänna tankar hon tidigare gjort sig om Gud — i negativ eller positiv riktning — kunnat sammanhänga med en annan livshållning, med dess önskningar och anspråk, vilka i själva verket också representerat ett slags »tro».

fast den varit av annan inriktning än den kristna. Och om hon nu bildat sig andra tankar om Gud, innebär detta också, märker hon kanske, att hennes allmänna livsinställning förändrats. Detta kan åtminstone i vissa avseenden bli än mer tydligt, om man jämför den livshållning, som sammanhör med den kristna tron, med en avgjord utvecklingsoptimism.

Sambandet mellan livshållning och religiösa föreställningar är icke så löst, att man utan vidare kan skilja dessa åt — såvida föreställningarna icke äro blott en tom tankelek. Kristna tänkare, som velat skildra »vägen till tro», ha därför också stundom ansett sig böra teckna denna som en förändring i den praktiska livshållningen. En allmän sådan teckning blir lätt schablonartad. Kanske ligger dock en riktig iakttagelse bakom denna tendens, nämligen den, att ett antagande av kristen gudstro förutsätter, att man på så sätt får sin allmänna livshållning förändrad, att man kommer att ställa frågorna angående Gud på ett annat sätt än tidigare. Den kristna gudstron förutsätter, att man ej gör upp en gudstanke utifrån vissa självgjorda antaganden och önskningsar om vad en gud borde vara och göra och att man ej står kvar i tidigare sådana. Den innebär i stället, att man ansluter sig till en makt, inför vilken man är helt receptivt inställd och att man ej sätter villkor och krav på, hur denna makt skall handla. Och likväl känner sig den kristne ej på yttre sätt tvingad, utan just i sitt innersta, i »samvetet», vet han sig böra säga ja till den makten, och han är buren av övertygelsen, att den representerar både rätt och kärlek; därför möjliggöres också en känsla av frihet. Om däremot den enkla frågan om Guds existens föres vidare till en allmän teori om hur en antagbar gud borde vara och handla, så blir nog den gudstanken, vare sig den bejakas eller förnekas, ej densamma som den kristna. Den kan eventuellt övergå till denna. Men det kan nog visa sig, att ett fasthållande vid den förra gudstanken och ett avvisande av den kristna gudstron kunnat höra samman med ett slags *tro* av annat slag än *kristen* tro, t. ex. med en tro på sig själv och vissa egna önskningsar och förutfattade meningar, eller med att det, som en viss tid förefaller klart och naturligt och gott, fattats såsom i sig sant och för alltid gällande. Rationalismen ville konstruera upp gudstanken utifrån vissa omedelbart tillgängliga och som naturliga förefallande tankar. Med rationalismen sammanhängde emellertid då ett slags tro, som inneslöt vissa tankar, vilka väl i *ett* läge kunnat kännas såsom berättigade men som efter djupare erfarenheter visat sig återgå på ytlighet och självgodhet. Däri ligger det drag i rationalismen, som gör, att man på kristet håll instinktivt värjer sig däremot. Å andra sidan är det icke underligt, att kristen gudstro för utomstående ter sig som både svårförståelig och anstötlig. Den förutsätter nämligen för förståelse, att man förändrar det sätt att ställa frågorna, som till att börja med ofta synes

naturligt. Att ej vilja vara med om denna förändring innebär i praktiken, att man vill stanna vid en annan tro än kristendomens. Och skola de kristna tankarna förstås på rätt sätt och i riktig belysning, måste de förstås i det sammanhang, där de höra hemma, och under insikt i vad de åsyfta.

Vill man förstå de kristna tankarna om Gud, kan man därför ej stanna vid allmänna reflexioner om vad antagandet av en gud bör innebära; och man kan ej tolka de kristna tankarna, såsom om de låge på samma plan som sådana reflexioner. Det är nämligen då mycket lätt att komma till en förvrängning av de kristna tankarnas mening. Man måste i stället försöka förstå, huru hela förhållandet mellan Gud och människa ter sig från kristen synpunkt. Såsom redan antytts, kan detta lätt vantolkas. Det innebär t. ex. upplevelsen av en enhet, där man vid en betraktelse utifrån nog alltid tänker sig en ohjälplig motsats: för den kristne är å ena sidan Gud den överväldigande, på vilken man ej kan ställa krav, huru han skall vara och förhålla sig för att människan skall godtaga honom; han framstår såsom herre och såsom i sista hand ogenomskådbar. Å andra sidan är dock bejakandet av denne Gud enligt kristet vittnesbörd ej slavens, ej den underkuvades eller viljelöses utan ett fritt, glädjefullt bejakande av den makt, som i samvetet förnimmes såsom kärlekens och rättens och som återför människolivet till dess djupaste mening. Gud förnimmes alltså, trots att han framstår såsom en överväldigande, ogenomskådbar makt, som man aldrig kan vara jämställd med eller kan uppställa villkor för, såsom den, som så litet underkuvar människan, att han i stället ger henne frihet just genom relationen till sig. — Det är helt naturligt, att det blivit så, att man ideligen, på ena eller andra sättet, kommit att vanställa kristen tro då man bedömt den kristna gudstanken utifrån, och att man alltså karikerat det kristna gudsförhållandets innebörd. Kristen tro föreligger ej såsom en serie lättfattliga teser, såsom en abstrakt teori; det har kostat varje generation stor kamp att nå fram till förståelse och en positiv framställning av den. En falsk tro har också på kristet håll ideligen liksom velat uppträda i en rätt tros fotspår och utrota eller förvanska denna. Och då man ivrat för den rätta tron, har själva ivern kunnat bli en form för ett förvanskande av kristendomens innebörd. Då en sådan strid synes tillhöra kristendomen och ständigt följa den, är det ju ej underligt, om man ideligen, århundreden igenom på kristendomsfientligt håll vantolkar den.

För förståelse av kristendomen kräves ej, att man blir kristen, men däremot, att man kan leva sig in i och förstå arten av en kristen livshållning. Med denna äro de kristna föreställningarna oskiljaktigt förbundna. Genom att förstå den får man en utgångspunkt att förstå, hur de kristna tankarna äro menade, att uppfatta dem i det sammanhang, där de höra hemma.

2. OLIKA »ERFARENHETSOMRÅDEN» ELLER »MENINGSSAMMANHANG». KRISTEN TRO OCH SANNING

Om man utgår från ovanstående resonemang, kan man möjligen få en utgångspunkt för att förstå, vad A. Nygren åsyftat med den skillnad mellan olika »meningssammanhang», som han hävdar, även om han ej tänkt just så som ovan antytts. Då det talas om olika »erfarenhetsområden» eller olika »meningssammanhang» har därmed åsyftats ett och samma, nämligen att finna en utgångspunkt, varigenom t. ex. etiska och religiösa omdömen förstås i deras rätta sammanhang, så att de ej, genom att ses utifrån, bli bedömda från en oriktig utgångspunkt, varigenom de med nödvändighet bli vantolkade.¹ Om det gäller en fråga om vad som är rätt eller gott i en given situation, kan man ej förstå meningen med frågan, om man frågar om det rätta och goda är en objektiv realitet och därvid tänker sig realitetsbegreppet såsom i populära naturvetenskapliga resonemang. Då kommer man lätt till den uppfattningen, att alla etiska eller religiösa utsagor till sin natur måste vara rent godtyckliga, och att de såsom sammanhängande med »personligt ställningstagande», med känslor och värderingar, skulle sakna varje giltighet. »Realitet» tänker man sig då på populariserat naturvetenskapligt sätt (på en modern fysiks rums- och tids-uppfattning kunna vi ej ingå här) som tillhörighet till ett rumsligt-tidligt sammanhang. Verklighet blir då lätt fattad som en egenskap, som kan tilläggas vissa begrepp men som aldrig kan förbindas med tanken på det rätta, det goda eller Gud. Människor, tänker man sig, ha haft vissa känslor och subjektiva värderingar, vilka framskapat en del subjektiva föreställningar. Dessa vore emellertid då, betraktade såsom representerande något reellt, såsom uppträdande med anspråk att åsyfta något objektivt, blott rena illusioner. Det har då varit viktigt att visa, att den omständigheten, att ett förhållande sammanhänger med ett »personligt ställningstagande» eller känslor och i den meningen är subjektivt, ej innebär, att det är subjektivt i betydelsen av godtyckligt, utan att det kan föreligga en möjlighet, att det här likväl är fråga om något, som kan vara reellt i betydelsen av att det verkligen förhåller sig så, alltså att det gäller.

Då Nygren infört begreppet »giltighet» och gjort det till ett överordnat begrepp i stället för »verklighet», har alltså meningen ej varit, att ett omdöme, som säges innehålla möjlig giltighet (t. ex. ett omdöme om något såsom gott, rätt eller om Guds vilja och verkande), ej skulle representera något reellt. Han menar tvärtom, att det är fråga om enkla realiteter. Men om man utgår från verk-

¹ Jfr A. Nygren, *Filosofi och motivforskning*, sid. 40 ff. samt *Dens., Kristendomen och rätten* (Sv. teol. kv.-skr. 1947, sid. 1 ff.). Jfr också min artikel *Teologi och religionsfilosofi* (Sv. teol. kv.-skr. 1947, sid. 37 ff., 67 ff.).

lighetsbegreppet, har han menat, att en stor fara föreligger, att detta bestämes och tillämpas på ett oriktigt, begreppsrealistiskt sätt. Man skulle kunna säga, att giltighetsbegreppet, så som Nygren tänkt sig det, innesluter ett verklighetsbegrepp, men ej ett begreppsrealistiskt verklighetsbegrepp. Utgår man från det senare kommer man automatiskt just att vid behandlingen av kristna etiska och religiösa utsagor vantolka dem och bedöma dem i oriktigt sammanhang. Resultatet är då givet på förhand. Då man försöker förstå dem med ett på förhand uppkonstruerat verklighetsbegrepp som bakgrund, vilket avpassats blott för vissa konkreta realiteter, vilka få representera all verklighet (t. ex. om man utgår från ett på populärt naturvetenskapligt sätt fattat rumsligt-tidligt sammanhang, vilket då fattas såsom *verkligheten* som sådan, det i sig verkliga), så *måste* resultatet bli, att t. ex. etiska omdömen bli fattade såsom godtyckliga uttryck för subjektiva tycken. Därmed upplöses överhuvud *meningen* med begreppen rätt och gott; talar man under sådana omständigheter om något såsom rätt, menar man i sista hand ej rätt, ty rätten återföres på andra förhållanden än rättsförhållanden, t. ex. vissa maktfaktorer. — Ett tecken på, att man då tänker felaktigt, är, att man alltid blir ur stånd att verkligen helt *förstå* och rätt återgiva utsagor, som handla om vad som är rätt eller gott, så som de äro menade. Man måste ersätta förståendet av dem, så som de menats, med t. ex. en psykologisk förklaring av hur de uppkommit, vilket naturligtvis med rätta kan angivas men vilket ej kan ersätta själva förståelsen av vad de vilja säga. Man kommer alltid att bedöma dem från felaktig led, varigenom de förvanskas. Från denna utgångspunkt kunde felaktigheten sägas bero på att de infogats i ett annat »meningssammanhang» än det, där de höra hemma.

I fråga om tankarna på något rätt eller gott föreligger ju en stark benägenhet och en inrotad vana på positivistiskt håll att tänka sig dessa såsom beroende på subjektiva, godtyckliga känslor, varvid man likväl ej synes ta tillräcklig hänsyn till att dessa känslor ej blott äro känslor av lust och olust och ej blott, såsom något främmande, omgiva vissa föreställningar, utan att de få sin mening och bestämdhet blott i förbindelse med dessa. Så länge ett sådant verklighetsbegrepp som det ovan nämnda populärt-naturvetenskapliga eller begreppsrealistiska (i vilket en viss verklighet fattas såsom verkligheten i sig) är obrutet, så torde man ej kunna förstå tankarna på något som rätt eller gott.

I fråga om tankarna på Gud kunde man säga, att ett begreppsrealistiskt verklighetsbegrepp länge setts såsom ett stöd för tanken på Guds existens. Gud, ej det rumsligt-tidliga, sågs då såsom det i sig verkliga, det absoluta. I filosofiens historia har ju mycket ofta gudsbegreppet identifierats med begreppet om det absoluta. Och från teologiskt håll har man ofta kodifierat denna falska

identifikation. Då det allmänt härskande tänkesättet varit bestämt av en begreppsrealistisk, metafysiskt inställd filosofi, har man ej förmått skilja mellan den kristna gudstanken och begreppet om det absoluta utan låtit det senare täcka den förra. För att åter tala om »meningssammanhang» — man har flyttat ut den kristna gudstanken från det sammanhang, dit den hör, och flyttat in den i ett sammanhang, där den ej hör hemma och där den aldrig rätt kan förstås. Ibland har detta haft med sig, att de båda tankarna (den kristna gudstanken och begreppet om det absoluta) skenbart understött varandra, men detta stöd har ej varit enbart till båtnad, ty därigenom har en ohållbar filosofisk absoluthetstanke fått ett otillbörligt stöd av gudstanken och denna senare har genom identifieringen förvanskats.¹ Kristna tänkare ha därför också stundom starkt reagerat mot identifieringen av den kristna gudstanken och det filosofiska absoluthetsbegreppet och hävdad skillnaden mellan tron och vetandet, varvid »vetandet» representerats av en metafysisk filosofi, inom vilken tanken på Gud framstått såsom något bevisbart eller som ett högsta begrepp i systemet. Därför har det kunnat hävdas, att »för tron beviset är en hädelse», och Kierkegaard har gentemot ett hegelskt tänkande kunnat ställa upp tesen att »subjektiviteten är sanningen».

Man kan alltså varken utgå från en sådan metafysik som den, där gudstanken identifierats med begreppet om det absoluta, eller från en sådan, där ett rumsligt-tidligt sammanhang i ovan antydd mening setts såsom det enda verkliga, det i sig verkliga. Något reellt kan föreligga, då det är fråga såväl om sådant, som kan fastställas utan relation till ett ställningstagande, som om sådant, som står i relation till ett dylikt. Men det blir då fråga om olika »meningssammanhang», och varje förhållande kan förstås rätt blott i det sammanhang, dit det hör.

Såsom redan påpekats, så har det mött stora svårigheter att a priori bestämma verklighetsbegreppet. En mycket gammal tradition har lett tankarna i begreppsrealistisk riktning. Och en populariserad naturvetenskap har på positivistiskt håll kommit många att tänka sig verkligheten såsom »det rumsligt-tidliga sammanhanget» och fatta detta såsom ett slutet helt, varför en hel rad förhållanden, såsom det rätta, det goda a priori aldrig kunna beteckna något reellt eller giltigt. Tanken på det goda och det rätta, liksom tanken på Gud, måste då utrangeras från verkligheten.

Andra, vilka haft på känn, att detta ej kunde vara riktigt, ha i stället laborerat med ett dubbelt verklighetsbegrepp och skiljt på en verklighet, som närmast svarade emot en populariserad naturvetenskaplig uppfattning av verkligheten

¹ S. E. Rodhe, som i sitt tänkande har andra utgångspunkter än Nygren och som tänker efter andra riktlinjer än han, har i sitt arbete Zweifel und Erkenntnis visat, huru gudstanken och begreppet om det absoluta förblandats och huru det senare fått stöd av den förra, vilket lett till oklarhet. — Två tankar, vilka med Nygrens terminologi höra till olika »meningssammanhang», kunde alltså sägas ha skilts ut från varandra genom hans undersökning.

(och som väl även haft en bakgrund i Kants tanke på den i åskådningsformerna rum och tid givna verkligheten) och en *annan* verklighet. Och då de gjort det, ha de också kunnat anknyta till gamla tendenser inom teologi och filosofi att skilja mellan olika former eller arter av kunskap eller av verklighet, tendenser, vilka ofta på nytt dykt upp men vilka också vanligen varit utformade på ett sätt, som varit lika otillfredsställande från teologisk som från filosofisk synpunkt.

Nygren har ej alls velat utgå från en analys av verklighetsbegreppet. Om han ansett att detta tillvägagångssätt ej *kan* leda rätt eller om han menar, att man *vanligen* ledes fel på den vägen, kan här lämnas därhän. I varje fall synes faran ligga nära att utgå från en förhandsbestämning av verklighetsbegreppet, som i sig innesluter en orimlighet, och så vilja påtrycka det faktiskt givna detta förhandsbestämda begrepp. Vi bortse nu ifrån om felet tänkts ligga i att man vanligen i utgångsläget faktiskt bestämmer verklighetsbegreppet felaktigt eller om man genom själva förhandsbestämningen av vad verklighet är ledes i begreppsrealistisk riktning; det Nygren velat undvika genom att ställa giltighetsbegreppet och ej verklighetsbegreppet i centrum, är ett begreppsrealistiskt verklighetsbegrepp. — Det har ju varit vanligt, att man tänkt sig antingen en »inomvärldslig», »immanent» rumslig-tidlig verklighet såsom det enda verkliga eller därtill en annan »utomvärldslig», »transscendent» verklighet. Vare sig man förnekar den senare eller bejaktar den, råkar man in i ett ohållbart betraktelsesätt; i förra fallet göres det rumsligt-tidliga (»inomvärldsliga») sammanhanget absolut och till en verklighet i sig, till en positivistisk metafysik; i senare fallet ställas två verkligheter emot varandra på ohållbart sätt, och man råkar så lätt in i en annan, ohållbar form av metafysik.

För att undgå detta dilemma är det, kunde man säga, som Nygren tagit sin utgångspunkt i en giltighetstanke, vars närmare utförande borde kräva en analys av vissa hos Kant och Schleiermacher givna ansatser. Meningen är alltså ej alls att medgiva, att religiösa och etiska (eller eventuellt även estetiska) omdömen ej kunde utsäga något verkligt. Man synes ha trott så och antagit, att detta liksom skulle döljas genom talet om giltighet. Tvärtom är meningen att säga, att religiösa och etiska satser faktiskt handla om realiteter, fast man måste undvika att utgå från ett verklighetsbegrepp, som är felaktigt fattat, och fast man måste förstå varje förhållande, varje sats, i det sammanhang, där den hör hemma. Man måste ha en utgångspunkt för att *förstå* ett föreliggande tankesammanhang, också om man själv tänker helt annorlunda. Man måste undvika att ideligen råka i ett sådant läge, att man vid behandlingen av frågor om rätt, gott och om Gud misstolkar dessa. Det är inte rimligt, om man framställer religiösa föreställningar så, att alla i ett konkret religiöst förhållande stående människor alltid

måste känna sig missförstådda vid återgivandet av deras tankar, eller så, att de mäktigaste, för hela kulturlivet i djupaste mening inspirerande och bestämmande dokument eller gångna släktens tänkesätt bli obegripliga och blott fattade som ett sammelsurium. Att ett tänkesätt, som leder därtill har något fel i sig, en brist på förmåga att förstå och förklara något historiskt givet, borde väl vara klart för varje historiskt tänkande människa. Man kan ej avfärda gångna tiders kultur och tänkande med samma övermod som det, varmed en seminarist eller gymnasist ser ned på tidigare naturvetenskapliga tankar eller tekniskt ofullkomliga hjälpmedel. Man måste söka finna en väg att *förstå*, rätt uppfatta, de historiskt givna tänkesätten, de för oss outhärliga begreppen gott och rätt samt de religiösa föreställningarna.

Då det utifrån tanken på olika »meningssammanhang» eller »erfarenhetsområden» säges, att de religiösa, resp. etiska tankarna ej svara på frågan, vad som är sant, bör man, för att förstå det rätt, beakta följande. Om man utgår från en sådan förhandsdefinition på vad sanning eller verklighet är, som ej tagit hänsyn till religiösa eller etiska förhållanden, och så fogar in de religiösa eller etiska tankarna i *det* sammanhanget, så har man ställt upp frågan så, att man har alla förutsättningar för att missförstå deras egen innebörd, missförstå, vad de vilja säga. Det traditionella tänkandet förleder en att utgå just från ett ohållbart verklighetsbegrepp, vilket man, utan att märka det, helt enkelt förutsätter vid behandlingen av de religiösa och etiska frågorna. Man fattar tankarna som om det vore fråga om ett filosofiskt system, som om meningen med dem varit att göra upp en abstrakt teori, som skulle gälla som sanning i samma mening som en tes eller hypotes inom naturvetenskapen. Och då var och en, som är något förtrogen med religiösa dokument, vet, att dessa ej äro menade på så sätt, har det syntts önskvärt att på någon väg finna en frågeställning vid behandlingen av dem, som låter dem säga vad de vilja säga och som gör dem begripliga.

Kanske skulle man kunna ytterligare belysa detta, om det vore möjligt att här analysera vad som ligger i tanken, att något är rätt i etisk mening. Detta kan ej ske här. Det skulle leda till invecklade diskussioner. Men några tankar må få framföras mer i förbigående och utan anspråk på att representera en färdigtänkt teori, vilka tankar något utföra det ovan sagda.

Om man skall förstå vad som ligger i tanken på att något är rätt, torde man böra utgå från att vi faktiskt alltid räkna med möjligheten att i konkreta situationer tala om att något är rätt och orätt. Detta behöver ej blott betyda, att man enligt gällande lag ej får göra så och så. Man kan väl mena, att något, också bortsett från lagstiftning och därbakom liggande maktförhållanden, sed och konventionella förhållanden, kan vara rätt eller orätt; det kan vara meningsfullt

att tala om rätt och orätt i konkreta situationer, också bortsett från sammanhanget med gällande bestämmelser. Det har då legat nära till hands att fråga, om man ej kan antaga något naturligt gott och rätt och filosofiskt bygga upp en »naturrätt», varigenom man skulle kunna genom deduktion från denna bevisa, att vissa förhållanden äro rätta, resp. orätta.

Om man således antar en naturrätt och så menar, att något som i konkreta situationer kan uppfattas som rätt, är detta, därför att det är härlett från en i sig sann idé, har man fört in tanken på det i den konkreta situationen rätta i ett felaktigt sammanhang. Man har på oriktigt sätt låtit det vara fråga om vad som är *sant* (i metafysisk mening) i stället för vad som i enkel mening i en given situation är rätt, på samma sätt som man gör, om man vill foga in ett uttalande i bibeln om Gud i ett filosofiskt (här då metafysiskt) sammanhang och låta Gud bli fattad såsom begreppet om det absoluta.

En allmän filosofisk idé om det goda eller rätta, tänkt som en i sig sann idé, på vilken en positiv rätt kunde återgå eller ur vilken varje konkret förhållande, som kallas rätt, skulle kunna härledas, är alltså en helt annan sak än antagandet, att det är meningsfullt att i konkreta situationer tala om rätt och orätt, resp. gott och ont. Den omständigheten, att det ej kan bevisas, *vad* som är rätt, eller att man ej kan ange en allmän, abstrakt teori, som vore bevisbart sann, i fråga om vad som är rätt och gott, betyder alls ej, att det är meningslöst att tala om något rätt eller gott i konkreta fall. Tvärtom betyder försöket att härleda det, som fattas som rätt eller gott, ur något i sig sant, just, att man i ovan angiven mening låter det rätta eller goda utgöra svaret på en fråga om vad som är sant (d. v. s. här *i sig* sant, i metafysisk mening sant). Frågan om sanning för här lätt in ett ohållbart sanningsbegrepp i resonemanget. Tanken på en »naturrätt» i vedertagen mening är en ohållbar tanke. Men om man i stället, så som vissa positivisterna, menar, att frågan om det rätta blott är uttryck för subjektivt godtyckliga värderingar eller vill återföra tanken, att något är rätt, på maktfaktorer och egoistiska intressen, upplöser man meningen i utsagan, att något är rätt, resp. gott. Vill man gentemot detta då hävda, att det är ett faktiskt förhållande, att något är rätt, ett förhållande, som till sin natur gör anspråk på erkännande och ej är menat som en godtycklig — subjektiv — värdering utifrån ett visst tycke eller intresse, så kan man visserligen frestas till att acceptera den gamla, ohållbara tanken, att det finnes allmängiltiga, »naturrättsliga» idéer, vilka angäve vad som är rätt. Men den vägen är omöjlig. Likväl kan man tala om något som i en situation är rätt.

Nu uppträder ju ej tanken, att något är gott eller rätt blott som en isolerad tes utan i sammanhang med annat, om vilket detsamma kan utsägas. Det finns

allmänna »ideal» i det etiska livet. Men dessa ha ingen naturrättslig giltighet i sig. De visa sig giltiga blott i den konkreta tillämpningen, där de framträda med anspråk på erkännande. Detta innebär alltså ej, att de skulle vara teoretiskt bevisbara eller sanna i betydelsen av härledda ur sanna idéer. I den meningen svara de ej på frågan om vad som är sant. Men de göra anspråk på att man erkänner, att det eller det, vari de konkret tillämpas, verkligen *är* rätt och gott. I den meningen kunde de sägas göra anspråk på att vara sanna — men, som sagt, ej, om man vill härleda dem ur ett naturrättsligt begrepp om något i sig gällande. »Idealen» kunde sägas vara pedagogiska, sammanfattande uttryck för konkreta förhållanden, där något kan sägas vara rätt eller gott. Man kunde säga, att de ha en i förhållande till naturrättsidéerna *motsatt* innebörd och funktion. Och deras sammanhang med ett ställningstagande *hindrar ej utan sammanhör med* deras anspråk att gälla. — Pedagogiskt kan man formulera kristendomens etiska ideal som kärleken till nästan. Men detta har då just formen av ett bud, som får sin giltighet i konkreta situationer, där det skall fritt utgestaltas på olika sätt, ej en allmän, bevisbar idé, som vore i sig sann.

Då det säges, att etiska eller religiösa frågor ej svara på vad som är sant, är alltså meningen att undvika ett oriktigt sannings-, resp. verklighetsbegrepp och att säga, att en etisk, resp. religiös utsaga ej är härledd ur i sig sanna idéer. Det är idéerna om det absoluta varat, det i sig sanna, det absolut goda, som därmed avvisas. Men att man har att göra med förhållanden som visserligen ej därför äro sanna, att de äro härledda ur i sig sanna idéer, men som dock helt enkelt äro reella, förnekas ej.

På det etiska området — då det är fråga om något gott eller rätt — kan tydligen en visshet om vad som är rätt föreligga, som kan upphävas av en annan visshet, av en bättre insikt i föreliggande fall. Likväl betyder ej detta, att det blott är fråga om något rent subjektivt, om en subjektiv (godtycklig) värdering. Uppfattningen, att något är rätt och gott, kan fördjupas genom en objektiv argumentering, där *en* rättsuppfattning sättes i samband med andra liknande, och det ideal, som ligger därbakom, genomtänkes i dess konsekvenser. Att i sista hand uppfattningen av det rätta, resp. goda, sammanhänger med ett personligt ställningstagande, hindrar ej, att en fast syn på något såsom *rätt* kan föreligga i en konkret situation; och i tanken på rätt ligger då anspråket, att det verkligen *är så, förhåller sig så*. Värderingen, ställningstagandet, känslorna sammanhänga då med den visshet om vad som är rätt, vilken vunnits efter ett genomtänkande av innebörden i den situation, i vilken ett avgörande måst träffas. Egentligen synes det här leda orätt att alls skilja mellan subjektivt och objektivt, ty subjektivt och objektivt bilda här en enhet i vissheten om ett förhållande såsom

verkligen rätt. Den i en mening subjektiva övertygelsen om vad det rätta är fungerar såsom en förpliktande makt, vilken kräver ett handlings sätt i överensstämmelse därmed.

I tron på det eller det såsom rätt föreligger själva det rätta, som man tror på, som något objektivt, som en fakticitet. Och att säga, att det blott kan vara rätt enligt en viss gällande rätt men eljest blott är rätt enligt en helt subjektiv värdering (där subjektet eventuellt är en samhällsklass eller en grupp), upplöser egentligen själva rättstanken, själva rättskategorien och det i rättstanken liggande anspråket på erkännande.

Om denna tro på vad som i en situation är rätt skall kritiseras, kan naturligtvis hela den argumentering, som hör samman med tron på det eller det såsom rätt, angripas och det därmed visas, att det, som uppfattades som rätt och förelåg som en fakticitet, ej *var* rätt. Ty det konkret rätta kan aldrig vara i sig sant utan är alltid ett uttryck för en tro, en visshet, i vilken väl ingår en argumentering men aldrig en bevisning, så som då ett matematiskt förhållande bevisas. Det rätta, som man tror på, fungerar såsom en objektiv fakticitet, tills det upphäves och dess plats intages av en annan syn på vad som i situationen var rätt. Då visar det sig, att den antagna fakticiteten från den nya synpunkt, som bättre visar, vad som var rätt, var en illusion — nämligen i den betydelse, att det ej var rätt utan orätt. Två rättsuppfattningar kunna strida mot varandra. Avgörandet kan, då det är fråga om *rätt*, emellertid varken ske medels matematisk bevisning eller deduktion från något i sig sant eller så, att den uppfattning, som är förbunden med den starkaste makten, anses riktig; då har man glidit bort från rättsaspekten. Utan på något sätt måste den rättsynpunkt, som kan upphäva en annan, visa sig ha bättre anspråk på erkännade såsom etiskt riktigt.

De fakticiteter, som man i olika former av rättsmedvetande riktar sig på, ha alltså ej den natur som ett ting, om vilket kan sägas, att det antingen är eller icke är och som ej har relation till ett ställningstagande. Ty de stå alltid i relation till ett konkret rättsmedvetande, ett subjekt. De ha i den meningen en »personlig» art. Därför kan ett förhållande, som man tror vara rätt, fungera såsom en fakticitet för *ett* rättsmedvetande men avvisas av ett annat. Likväl kan man ej blott hänvisa till subjektiva värderingar, då meningen med rätt just är att det skall vara något faktiskt gällande och riktigt.

Från olika synpunkter kan alltså en uppfattning av något som rätt i ett givet läge, vilken uppfattning senare upphäves av en annan, sägas representera en fakticitet och en illusion. Om en människa handlar efter sin övertygelse om vad som är rätt, efter den för henne såsom en fakticitet fungerande rättsuppfattningen, handlar hon i en mening oklanderligt. Å andra sidan kan handlingen,

just i dess bestämdhet av denna etiska övertygelse, ut ifrån en annan, bättre insikt i vad det rätta förhållandet innebure, förklaras totalt oriktig och förkastlig. Den som en fakticitet fungerande rättsuppfattningen har då angripits och ersatts av en annan, eventuellt med motsatt innebörd.

En dylik som en fakticitet fungerande uppfattning av vad som är rätt i en given situation upphäves radikalt, om den övervinnes av en annan syn på vad det rätta förhållandet skulle innebära, eventuellt sammanhängande med en ny etisk totalsyn, ett nytt etiskt »ideal». En ny övertygelse med starkare evidens har utträngt den förra. Själva rättskategorien, alltså *att* ett förhållande med god mening kan betecknas just såsom rätt, ett annat såsom orätt, är ingen illusion; i den rör man sig i båda fallen. Men *ett* förhållande, som man varit övertygad om vara rätt, en etisk fakticitet, kan framstå såsom en illusion, om en annan övertygelse, en annan tro på vad som här var rätt, intar dess plats. I intet fall är det fråga om en härledning ur i sig sanna idéer. Kritiken av den ena synen på det rätta kan ej göra gällande, att dess egen uppfattning är bevisbart sann, trots att innebörden i den kan framläggas med utförliga argument.

Det i en konkret situation rätta kan alltså sägas vara en enkel fakticitet i den meningen, att det enligt sin natur ej kan återföras på något annat, som ej hör till rättens »kategori», ej härledas ur något annat. Det är klart, att man psykologiskt och historiskt kan förklara, hur en tanke, att något är rätt eller gott, uppkommit. Men själva tanken på det rätta, resp. goda och det ideal, som sammanhör därmed, är i och för sig icke detsamma, som dessa psykologiska eller historiska orsaker till den. Så är det också med gudstanken. Principiellt kan den aldrig återföras på något annat. Detta betyder icke, att det icke skulle kunna föreligga gudstankar, som kunna bekämpas såsom oriktiga ut ifrån andra gudstankar eller andra religiösa inställningar (eventuellt utan någon gudstanke), likaväl som *en* tanke om vad som är rätt eller gott kan komma i strid med en annan. Men i intet av dessa fall är det fråga om en härledning ur allmänna idéer eller ett abstrakt uppvisande av att den ena tanken ej skulle vara »sann». Det är fråga om enkla fakticiteter, om vilka man väl kan och skall argumentera, men detta måste ske från rätt utgångspunkt. *En* gudstanke kan upphävas av en annan gudstanke eller ut ifrån ett annat gudsförhållande. *Ett* påstående om något såsom rätt eller gott kan upphävas eller modifieras av andra påståenden om vad det rätta i ifrågavarande fall innebär. Men om man här för in tanken, att det ena påståendet skulle vara meningslöst eller osant och vill visa detta medels ett sannings-, resp. verklighetsbegrepp, som definierats utan hänsyn till frågan om det rätta eller utifrån ett begreppsrealistiskt tänkesätt, har man fört över tanken på det goda, resp. rätta, till ett sammanhang, där den ej hör hemma; och man har

då genom sitt tillvägagångssätt berövat sig möjligheten att förstå den mening, som påståendet ifråga faktiskt har.

På religionens område har man säkerligen ofta missbedömt företeelser inom för oss främmande religioner genom att tala om att man där rör sig med vidskepliga illusioner och meningslös magi. Man har ofta då inte låtit de religiösa föreställningarna förstås i de sammanhang, vari de höra hemma. Man har nalkats dem med upplysningstidens rationalistiska kritik. Men så har man aldrig förstått religionerna och deras syftning. En annan sak är, att man ut ifrån en annan gudstanke och gudstro än den i dessa religioner föreliggande kan både förstå dem och angripa dem såsom felaktiga. Kultiska bruk och därmed sammanhängande föreställningar ha ju av en tidigare religionshistorisk forskning bedömts blott från den synpunkten, att här skulle föreligga meningslös »vidskepelse» och »magi». Nyare religionshistorisk forskning har visat, att man från dessa utgångspunkter aldrig kan förstå en religion och att kulten har sin klara och bestämda mening. Detta betyder icke, att all kult vore likvärdig i religiöst avseende. *En* kult kan strida mot innehållet i *en* annan kult. En kult kan åsyfta att söka tvinga gudomen att tjäna människans intresse. Den evangeliskt kristna kulten däremot vill åskådliggöra, att kärlekens Gud är människans rätte herre, vilken lever och vill ta henne i sin tjänst. Denna kult står i skarpaste motsats till förutnämnda kult och kan på ett långt djupare sätt angripa och kritisera denna än om man på ett upplysningsmässigt, rationalistiskt sätt vill bedöma all kult som meningslösa ceremonier. Gör man det, fogar man in kultföreställningarna i ett sammanhang, dit de icke höra. Men då förstår man dem över huvud ej. Ty för alla människor, som verkligen *leva* i en kult, är denna och de till den knutna tankarna djupt meningsfulla. — På motsvarande sätt kan man säga, att det i sista hand leder orätt, om man på *upplysningstidens rationalistiska sätt* vill visa, att gudstron eller demontron i t. ex. en hinduistisk religion är en illusion. För dem, som *leva* i den religionen kan tron vara meningsfull, men utifrån den kristna gudstron skulle det kunna hävdas, att ifrågavarande gudstro verkligen är illusorisk och ohållbar och sammanhänger med en religiös inställning, som kristendomen måste se som felaktig och bekämpa. Att den är felaktig framgår t. ex. av att den är förbunden med kärlekslöshet, med osanning i förhållande till andra människor, med rättslöshet. Gudstanken i en religion sammanhänger med den etiska inställningen. Och kristendomen sätter *sin* visshet om vad som är rätt och gott emot den »hedniska» religionens och bekämpar den och dess gudstanke.

Detta kunde också få vara en varning för att bedöma underberättelser i Nya testamentet med en frågeställning, som hör samman med upplysningstidens rationalism, och ut ifrån en materialistisk, sluten syn på vad verklighet måste vara

och följlaktligen vad som kan vara möjligt. Den första frågan inför dessa berättelser bör i stället vara, vad de vilja säga, vilken plats de ha och vilken roll de spela i sammanhang med den övriga framställningen i Nya testamentet. Det blir då tydligt, att de äro framställda såsom en form av det nytestamentliga budskapet. Med Kristus var frälsningens dag kommen, rättfärdighetens tid, den messianska tiden begynt. Till denna hörde de omtalade händelserna, vilka berättas såsom ett led i framställningen av hela den gudsgärning, som Kristi liv och verk innebar. Det är ju uppenbart, att det finns en stark kritik i Nya testamentet av benägenheten att vilja se »tecken och under». Från Nya testamentets egen synpunkt avvisas alltså benägenheten att vilja se och lita på under utan inre förståelse för vad Kristus kom med, samtidigt som de gärningar, vilka hörde samman med Kristi hela verksamhet, ses såsom ett led i den messianska tidens ankomst och såsom utförda av den utlovade frälsaren, Messias. För att förstå berättelserna måste man då förstå innebörden i det budskap, i vilket dessa utgöra ett led. — Härmed avvisas alls ej, att man måste undersöka, om legendariska utsmyckningar föreligga i olika berättelser. En litterärkritisk undersökning därav kan ur historisk synpunkt vara behöflig, och en sådan pågår ständigt inom exegetiken. Det är väl möjligt, att sådana utsmyckningar förekommit och även att man symboliskt velat belysa budskapets innebörd. Berättelser kunna ha legendariska drag, och andra kunna kanske ha haft uppgiften att symboliskt belysa någon sida av budskapet.¹ Men om den *överordnade och enda* synpunkten blir frågan om det och det varit möjligt ut ifrån en nu vanlig uppfattning av vad som är möjligt, löper man risken att ställa in berättelserna under en synpunkt, som kan bli oriktig, dels därför att vår nuvarande populära syn på vad som är möjligt ej med nödvändighet är i sista hand riktig, dels och framför allt därför, att en sådan betraktelse kan förhindra förståelsen för meningen med berättelserna, på samma sätt som en inom tidigare religionshistorisk forskning vanlig fördomsfullhet mot kulten förhindrat förståelsen av dennas mening.

Man bör observera, att en radikalt avvisande hållning till en kult med därtill hörande föreställningar kan föreligga från helt andra utgångspunkter än då en kult på rationalistiskt sätt förklaras som »magi» eller vidskepelse. Då Luther polemiserade mot mässoffret och transsubstantiationsläran inom den romerska kyrkan, var hans utgångspunkt ju en helt annan än då en senare rationalism förklarat alltsammans för meningslös vidskepelse; en sådan kritik som den sistnämnda måste alltid sakna medel att förstå vad verkliga mässoffret har för mening och innebörd i den katolska lärans eget sammanhang. Luthers kritik är

¹ Jfr också H. Odeberg, *Underverk och under i Nya testamentet* såsom exegetiskt problem (Svensk teol. kv.-skrift 1941, sid. 28 ff.).

emellertid ej mindre radikal; han ser mässoffret såsom sammanhörande med en sådan religiös inställning, ett sådant gudsförhållande, där man söker beveka och tvinga Gud med offer och prestationer; så bleve kulten ett medel att göra Gud sig bevågen och till en tjänare åt människan. Guds hela kärleksgärning i och genom Kristus bleve så misskänd och vänd till sin motsats, menar han; nattvarden är enligt Luther i stället ett uttryck för evangeliet, en form för det nytestamentliga budskapet, i och genom vilket Gud genom Kristus kommer till oss med sin kärlek och sitt liv, varför den rätta inställningen vore att i tillbedjan och tacksamhet mottaga detta och rätta sig efter det. *En* syn på en kultforms rätta innebörd, *en* syn på vad Gud är och hur han förhåller sig, har här alltså satts emot en *annan* syn därpå. — Vi bortse här ifrån i vad mån Luthers uppfattning av den katolska lärans innebörd är riktig; principiellt är kritiken ej anlagd utifrån, utan syftar att förstå och kritisera den romerska läran sådan som den är menad. En annan sak blir, att varje enskild kritik kan vara oriktig, även om frågeställningen är riktig; men det ligger då ej i själva frågeställningen ett hinder att förstå den angripna positionen, och en diskussion kan bli meningsfull.

3. DOGMTRO OCH DOGMATISK TRO. DEN ETISKA LIVSINSTÄLLNINGEN BAKOM KRISTEN TRO PÅ GUD OCH BAKOM VETENSKAPLIG FORSKNING

Ovan ha vi sökt visa, att det ligger nära till hands att från vissa utgångspunkter tänka sig verklighetsbegreppet, resp. sanningsbegreppet på felaktigt sätt, då man talar om religiösa eller etiska frågor. Detta kunde sägas ligga särskilt nära, då det gäller frågan om Guds existens. Inledningsvis (avd. 1.) ha vi sökt visa, att man kommer att missteckna den kristna gudstanken, om man utvecklar tanken på Guds existens till en abstrakt teori. Det kan bli en strid om ord, om man i all allmänhet diskuterar frågan om Guds existens utan att närmare ange, hur man tänkt Gud. Man måste t. ex. veta, om diskussionen gäller det filosofiska absoluthetsbegreppet eller den Gud som Nya testamentet talar om; och man måste söka mer konkret och med rätt utgångspunkt förstå, vad innebörden är i Nya testamentets gudstanke. Vi ha också sökt visa, att det från teologisk synpunkt sett är olämpligt att börja en framställning av denna med frågan om Guds existens, då nämligen själva detta förfaringssätt lätt kan medföra, att tanken på Gud får en annan innebörd än den kristna gudstanken har. Spekulationer över vad Gud är, bortsett från ett konkret gudsförhållande och från hur Gud enligt kristendomen framträder däri, ha visat sig i praktiken sammanhänga med en annan syn på detta, med en annan frälsningstanke, än den evangeliska. Man kan också giva akt på att det för evangelisk teologi (t. ex. hos Luther) ej är fråga

om en allmän spekulatio om Gud utan om hurudan Gud är, vad han gör i förhållande till oss. Man talar om huru Gud enligt bibeln handlat, huru han uppenbarat sig. Därför kommer här också alltid Kristus att stå i centrum för den teologiska framställningen av Gud. I Kristus, sådan som bibeln framställer hans hela gärning och dess innebörd, föreligger just bilden av vad Gud gjort, huru han handlat i förhållande till oss. Och om det skall talas om Gud, får man alltså lov att börja där.

Det kan se ut, som om man genom ett sådant tillvägagångssätt skulle göra trons position så svårförståelig och framför allt så svårförsvaret som möjligt. Det har ju stundom nog också varit så, att de, som velat försvara kristendomen, undvikit att gå in på konkreta teologiska tankar om hurudan Gud är, huru han uppenbarat sig i Kristus — något som gärna prisgivits såsom ohållbara »dogmer» —, för att i stället söka framställa en »filosofisk», allmän gudstro, som ej skulle kunna väcka opposition, en gudstro, som framställts så abstrakt och konturlös som möjligt. Så skulle, har man väl tänkt sig, innehållet i denna tro inte behöva komma i någon farligare konflikt med »vetandet».

Då man lägger upp frågan så, kan man giva akt på, att man gärna utgår från att vetenskapen är en summa vetande, vissa faststående teser, som man kan säga vara »vetenskapens resultat». Och då man vänder sig till kristen tro försöker man därför ofta att så litet som möjligt låta den innebära teser, vilka skulle kunna komma i konflikt med nämnda vetande. Och man utgår vidare från att en konkret kristen tro, som detaljerat talar om Kristus och Guds gärningar genom honom, måste vara »dogmatisk» i betydelse av ett ogrundat försant-hållande av vissa faststående teser, vilka orörligt skola stå där som ett system av satsar, vilka ha abstrakt och absolut karaktär.

Det är kanske också signifikativt, att man på kristendomsfientligt håll vid behandlingen av problemet »tro och vetande» stundom gärna synes vilja lägga upp problemen så, att de äro avpassade efter en populariserad skolastisk syn eller efter upplysningstidens problemställning.

Inom skolastiken skilde man mellan naturlig och övernaturlig kunskap. Den naturliga kunskapen var grundad på »lumen rationis naturale». Den övernaturliga kunskapen grundades på uppenbarelse. Nu innebär för skolastiken också den naturliga kunskapen en viss kunskap om Gud, nämligen om hans existens, men för en mer ingående kunskap om det kristna trosinnehållet krävdes uppenbarelse. Vi få liksom ett tvåvåningssystem, där man har att stiga upp från den lägre naturliga kunskapen till den av uppenbarelsen och den ingjutna nåden möjliggjorda högre kunskapen. Det skolastiska systemet var raffinerat genomtänkt, och uppstigandet till en högre kunskap hängde samman med att man i

religiöst avseende höjdes upp till ett högre plan. Om föreställningssättet uppfattas på ett förenklat sätt, får man liksom en övre värld, som det kräves uppenbarelse för att känna, och en lägre värld, tillgänglig för rationell kunskap. Vissa tankegångar inom upplysningstänkandet gingo i den riktningen, ehuru man naturligtvis gått ifrån skolastikens religiösa syn. En modern positivistiskt inställd kristendomskritik förefaller stundom utgå från en sådan problemställning och i detta tvåvåningssystem blott vilja stryka bort den övre våningen. Men kvar skulle då stå grundsynen på vetandet såsom en serie satsar, ett faststående innehåll, en statisk kunskap. Och verkligheten blir då egentligen en sluten verklighet, en som absolut tänkt »inomvärldslig» verklighet.

I det följande ämna vi utgå från reformatorisk åskådning. Och då är det kristna trosinnehållet något konkret, som kan angivas och beskrivas. Därtill kunna »dogmerna» tjäna, fast dessa då ej fattas såsom faststående teser, innehållande abstrakta, absoluta sanningar. Vid tanken på Gud utgår man ej från ett allmänt »dogmfritt» idésystem utan från ett försök att tolka bibelns syn på Kristus och hans gärning såsom ett led i Guds handlande, vilket hade avgörande betydelse för Guds förhållande till oss och därmed för frågan, vilken Gud det är tal om. Paradoxalt sagt: dogmerna skola för reformatorisk åskådning just visa, att kristendomen *ej* kan förstås »dogmatiskt». Den kan varken förstås som en lära, i betydelse av en serie abstrakta teser eller som en uttunnad »filosofisk» gudstro eller som en allmänt fattad hypotes om Guds existens. Dogmerna vilja låta kristendomen framstå såsom något konkret, icke såsom något livlöst och statiskt, men som ett budskap med konkret innehåll, vilket kan och skall omsättas genom förkunnelse och liv och utformas på olika sätt i olika tider. Denna rörlighet omöjliggöres ej av att budskapet är ett och detsamma, ej heller av att den inställning till nästan, till andra människor (kärlek, rätt, sanning) som förmedlas därav, är densamma. Därför gäller det att *förstå*, vad dogmerna velat säga, vad de syftat till i den situation, då de formulerats. Förstår man dem rätt, ha de i bestämda tidslägen velat belysa och markera någon viss sida av det kristna budskapet. Tron på det av dogmerna belysta budskapet är alltså ej en fix och färdig teori, utan ett konkret livsförhållande, där man ständigt måste ompröva och omformulera sina tankar och uttryckssätt och ständigt lära nytt.

Den livshållning, som hör samman med tro på det av »dogmer» belysta konkreta kristna budskapet om Guds kärlek och frälsning, är alltså just motsatsen till vad man i förklenande mening brukar kalla »dogmatisk». Den är tvärtom öppen för nya lärdomar och synpunkter, den innebär *ej*, att man är färdig och liksom vet, hurudan tillvaron är. Man behärskar aldrig Gud och hans budskap. Gud är alltid den aktive, och människan receptiv, och denna receptiva inställ-

ning sammanhör också med öppenhet att förstå och lära nytt, att pröva allt, som man trott på och förkasta det som är ohållbart, fast detta ej sker på rationalistiskt sätt och ej så, som då man är självbelåtet bestämd av sina egna meningar och därför förkastar synpunkter som ohållbara, vilka skulle kräva en fördjupning av synen på livet och en förändring av livshållningen.

Om man däremot tar dogmerna utifrån och ej ser dem i deras rätta sammanhang, utan fattar dem såsom absoluta teser eller ofelbara lagparagrafer, missförstår man dem. En sådan syn sammanhänger med en livshållning, som är motsatsen till evangelisk tro. Men botemedlet mot detta är ej att avvisa alla »dogmer». Ty även om man gör det, kan man inta en »dogmatisk» hållning. Det »dogmatiska» ligger då i själva livshållningen; är man färdig och självgod i sin tro, blir den på falskt sätt »dogmatisk», även om den är aldrig så »dogmfri» med avseende på trosinnehållet. Just den påstådda dogmfriheten har ofta i vår tid blivit en självgodhetens attityd med avseende på religionen. Att ta ståndpunkt, att tro något konkret hindrar ej en anspråkslöst sökande inställning. Däremot kan önskan att aldrig ta ståndpunkt och aldrig tro något bestämt just vara uttryck för en självbelåten och självkär attityd.

Man bör särskilt giva akt på, att den lutherska reformationens avvisande av en allmän spekulation över Gud, hans tillvaro och väsen i och för sig, sammanhänger med att vi enligt reformationen möta Gud på konkret sätt. Han möter oss i förkunnelsens ord och i gudstjänsten; sakramenten skola vara en form för det evangelium, i vilket Gud kommer till människan såsom kärlekens makt. Därför hänvisas till Kristus. Men han möter också i det vanliga livets konkreta förhållanden, i den broderliga förmaningen eller i nästans ord och råd, och därtill i hela den relation, i vilken vi stå till nästan. Där kärleken till nästan lever, där verkar Gud. Och där den ena människan genom sitt arbete kommer att tjäna den andra, verkar Gud; hans verk säges av Luther just vara att driva människan till detta. Han möter enligt Luther i livets konkreta förhållanden, i äktenskap och familjeliv, i släktets tillväxt, i växande liv. Rätta vägen att finna Gud är därför ej spekulationens. Sedan man i Kristus funnit Gud såsom den kärleksfulle, som förlåter och övervinner det onda i dess olika former, kan man se honom i livets olika förhållanden och förstå, vad det innebär att tro på honom såsom den som alltjämt skapar och ger liv.

Och nu är att märka, att »dogmerna» för Luther så litet spela den rollen, att de framställa abstrakta teser, att de i stället just visa hän från den abstrakta spekulationen till konkreta förhållanden. Gud är ej en oss helt främmande storhet; vi känna honom ej såsom en hypotes, som kan antagas såsom förklarande en del svårförståeliga ting. Utan Gud möter oss konkret i den gärning, vars

höjdpunkt var Kristi liv och död. I den segrade Guds kärlek på konkret sätt, ty denna kärleks makt och seger är ej en allmän hypotes, ej en from förhoppning om att det goda kanske skall segra. Den blev för kristen syn verklig på en konkret punkt: i Kristi liv och död. Och då Kristi gärning innebar just detta, och alltså utgjorde det avgörande ledet i Guds handlande för att skapa fram rättfärdighet och kärlek, är det tydligt, att tron på Kristi uppståndelse hör dit. Just därför, att Gud ej ses såsom en abstrakt idé, som Jesus skulle förkunnat, utan som en konkret makt, som framträdde och segrade i och genom Kristi gärning i liv och död, är det helt konsekvent att tro på vittnesbörden om Kristi uppståndelse. Dessa ha ej karaktären av berättelser om att en människa, vilken som helst, skulle ha uppstått, utan utsäga, att Gud verkat och utfört en för hela mänskligheten avgörande, bestämd gärning, varigenom rätt och kärlek förverkligats och det onda principiellt övervunnits; denna seger framträdde då också i Kristi uppståndelse. Endast genom att människan Kristus direkt företrädde Gud och utförde hans särskilda, för hela mänskligheten avgörande gärning och så i förhållande till människan ger, det Gud ger, förlåtelse, liv, kan man tala om och tro på hans uppståndelse. Dess skillnad från legender om andra människors uppståndelse framgår t. ex. av att enligt Nya testamentet Kristi uppståndelse är begynnelsen av deras uppståndelse, som äro i tro (och i den med tron sammanhörande livshållningen) förbundna med Kristus, och att deras uppståndelse kan sägas begynna redan här under jordelivet. Grunden till tron på en uppståndelse ligger för kristen syn därför konkret i Kristi uppståndelse och sammanhänger med tron på denna, är en konsekvens av denna. Då det i urkristen förkunnelse talas om Kristi uppståndelse, är tanken på denna förbunden med tanken på den seger över dödens makt, som Kristi gärning, hans självutgivelse i döden, innebar. Därför ha tiderna igenom i den kristna kyrkan hymner sjungits om huru i Kristi död livet segrat över döden. Ty för urkristen syn innebar döden ej blott den lekamliga förintelsen, utan framträdde i orättfärdighet och kärlekslöshet, liksom å andra sidan rättfärdighetens och kärlekens fullständiga seger hörde samman med livets seger. Orättfärdighet leder till död och hör samman med den hopplöshet och förintelse, som i mycket präglar denna tillvaron. Liksom dödens makt av urkristendomen sammanställdes med orättfärdighetens, så sågs den nya rättfärdighet och kärlek, som segrade i Kristi gärning, såsom ett med livets makt; evigt liv och den rättfärdighet, som framskapades genom Guds gärning genom Kristus, sågs såsom ett och detsamma; just rättfärdighet och kärlek höra samman med evigt liv. — Den nytestamentliga synen på Kristi uppståndelse hänger alltså samman med uppfattningen av det kristna gudsförhållandets art. Kristus betyder i detta ej upphovsmannen till vissa idéer utan rent konkret en alltjämt

levande makt, som kommer till den enskilde och som tar emot honom och utför det verk, vilket just är det gudomliga verket, att giva förlåtelse och övervinna det onda, att skapa fram enhet mellan kärlek och rätt, att skapa nytt liv, att införa människan i en livshållning, präglad av sanning, kärlek och rätt i förhållande till andra människor, att övervinna kärlekens hinder och motsatser, vilka höra samman med döden: hat, avund, egoistiskt maktbegär, all slags gemenhet.

Den ofta såsom en abstrakt och orimlig, från gamla tider medsläpad teori («dogm» i förklenande betydelse) uppfattade treenighetsläran vill just visa *bort från* abstrakta spekulationer och idéer och visa hän till reella förhållanden. Såsom skapare möter Gud oss i livets konkreta sammanhang, i livets fortgång och tillväxt, i arbetets uppgifter («kallelser»), i samarbete och samvaro med andra människor, med »nästan». Såsom förlåtande kärlek möter Gud oss i Kristus, genom vilken han utfört den avgörande frälsningsgärningen och låtit rätt och kärlek bli *ett* i segern över ondska, över falsk religion och oäkta moral. En gång skall denna gärning fullbordas med dom och kärlekens slutliga seger. I »Ordets» förkunnelse och sakramentens gemenskap kommer Kristus redan nu till oss på konkret sätt. Såsom Ande möter oss Gud därför i kyrkans gärning, i vilken han vill fortsätta den i Kristus begynta gärningen. Och i vårt inre vill han såsom Ande ge oss visshet och kraft. — Överallt skall förhållandet till Gud vara konkret. Och därför kan också en samhörighet med det kristna gudsförhållandet, just såsom det åskådliggöres i tanken på »treenigheten», sägas föreligga överallt, där sanning föres fram emot lögn, där rätt göres gällande emot orätt och där kärlek till nästan förverkligas. Däremot föreligger *ej* samhörighet med det kristna gudsförhållandet, om man företräder en allmän hypotes om Guds existens, en allmän metafysisk idé, men står främmande för den med den kristna tron sammanhörande livshållningen. Och därför har man också inom somliga teologiska riktningar avvisat metafysiska spekulationer och en till dessa hörande, ofta i en tilltalande dräkt framträdande allmän mystik.

Vetenskap är, såsom påpekats, *ej* en serie faststående teser, ett uppsamlat vetande, utan en ständigt pågående verksamhet, ett arbete, vilket enligt sin natur alltid måste gå framåt. Varje fixerande av ett visst vetande såsom definitivt *kan* bli en fördom, som måste nedbrytas, om vetenskapens framgång *ej* skall hindras. Mot detta strider *ej*, att man alltid måste utgå från en föreliggande problemställning. Men denna måste ständigt kunna förändras, fördjupas. Det faststående vetandet kan alltid bli ett hinder för ett fortgående vetenskapligt arbete, som just måste vara ett vidareforskande under beredskap att nedbryta bestående uppfattningar.

Därför är det icke riskfritt att tala om en »vetenskaplig världsåskådning». Risken ligger däri, att man då gärna just vill fastlåsa åskådningen vid vissa teser, som man menar vara för alltid sanna. Man liksom vänder sig bort från undersökningen av konkreta problem och börjar i stället spekulera över världen i dess helhet. Därvid ligger det nära till hands, att man smyger in, ofta utan att förstå det, ett slags (antikristen) religiös tendens i denna världsåskådning. Man absolutifierar vissa tankar, som för tillfället te sig som vetenskapens resultat, och bygger ut dessa till en åskådning, som gör anspråk på att vara vetenskaplig men som samtidigt väl kan vara uttryck för ett visst önsketänkande eller för en mycket tillfällig kulturstämning. Så gjorde man, då man förblandade det fortgående naturvetenskapliga arbetet med att förstå den biologiska utvecklingen, genom vilket arbete ständigt nya synpunkter på denna vunnos och vinnas, med en utvecklingstro, som samtidigt innebar en kulturoptimistisk världsåskådning, enligt vilken människan liksom av sig själv ständigt bleve allt bättre och världen med naturnödvändighet ginge framåt mot allt större lycka. Den senare tron kunde en tid synas överensstämma med och vara en tillämpning av den fortgående biologiska vetenskapen, en hållbar vetenskaplig åskådning. Men snart visade det sig, att den i grunden var något annat, en tro, vilken samtidigt var ett önsketänkande. På liknande sätt uppkommer lätt vid sidan av somligt vetenskapligt arbete t. ex. en vitalistisk tro eller vid sidan av teknikens framsteg en materialistisk tro.

Nu torde man kunna säga, att det inte bara är så, att dessa »vetenskapliga» åskådningar, dessa former av en »vetenskaplig» tro skilja sig från ett pågående vetenskapligt arbete så, att de absolutifiera tillfälliga resultat av ett fortgående vetenskapligt arbete. De ge faktiskt också uttryck för en inställning i etiskt avseende, som ej utan vidare stämmer överens med den inställning, som ligger bakom detta. Vetenskap är motsatsen till önsketänkande. Vetenskaplig verksamhet innebär ett ödmjukt accepterande av verkligheten som den är. Därför vänder man sig till den lilla del av tillvaron, som en vetenskapsgren, en specialvetenskap, kan behärska, och söker där utforska, huru det förhåller sig. En färdig, på vetenskapens »resultat» grundad åskådning åter kommer att innebära en annan inställning. I en specialvetenskap kan det vara farligt att utgå från en förhandsdefinition på vad verklighet är. Man måste ständigt blott undersöka, huru det förhåller sig i vissa avseenden. Därför hör det till den inställningen, i vilken en forskare står, att inse det fragmentariska i sin kunskap, i det vetande som uppnåtts. Om man i stället gör en världsåskådning av de vunna resultaten är risken den, att man absolutifierar dessa, kompletterar dem med önskningar och förmodanden, vilka få gälla som sanningar, och hindrar nya forskningar och rön i

stället för att lyhört rätta sig efter dessa. Bakom världsåskådningsbildningen, som skall bygga på vetenskapliga resultat, kan det ligga en annan etisk inställning än den antydda, en inställning, som liksom gör sig till herre över tillvaron i stället för att iakttaga den, i villighet att ändra varje uppfattning efter nya rön. Önsketänkandet kan komma in i världsåskådningstendensen, och detta ger uttryck åt en helt annan inställning till tillvaron än den, som vetenskapen egentligen innebär, där denna får vara en fortgående verksamhet och ej en rad faststående teser. — Självfallet mena vi ej att härmed säga, att det ej vore naturligt att t. ex. en fysiker eller astronom på försök gör sig en bild av världsalltet. Sådant måste alltid förekomma, och den ena bilden måste få uttränga den andra, allteftersom forskningen går framåt. Men om en tillfällig hypotes slås fast och göres absolut eller om den tänkes kunna ersätta all kristen gudstro, så har nog världsåskådningen kommit att innebära *mer* än en hypotes om världsalltets byggnad, utförd i överensstämmelse med de senaste forskningarna: den har fått bilda bas för en tro. Det gäller då, vilken inställning, som ligger där bakom. Är denna den ödmjuka forskarens, torde ej konflikt med kristendomen behöva bli varaktig, utan en antagen sådan beror ofta på missförstånd. Om man tänkt sig kristen tro så, att den skulle vara i fara att utträngas av denna världsåskådning, så har den uppfattats som en hypotes om hur världen är uppbyggd eller om hur livet skall naturvetenskapligt förstås, vilket den till sin natur ej är.

Beträffande gudstron är redan påpekat, att den i dess kristna, reformatoriska form inte kan förstås, om man börjar med att tala om Guds existens i all allmänhet. Och det må nu särskilt betonas, att detta också sammanhänger därmed, att tillsammans med en allmän, abstrakt och världsfrånvärd spekulatioon över Gud och hans väsen i och för sig hör en etisk inställning av ett slag, som ej stämmer med reformatorisk kristendom. Man vänder sig då bort från det konkreta, bort från uppgifterna i världen, där vi enligt reformatorisk kristendom möta Gud, bort från Ordet, som möter i förkunnelsen, det som talar om vad Gud gjort genom Kristus och huru vi intagas i denna gärning, intagas i hans kärlek och i den få tjäna. Luther har alltid varnat för spekulatiooner över Gud i och för sig, och detta betyder inte blott, att han kände, att sådana voro fruktlösa, utan också, att han förstod, att de direkt kunde sammanhänga med en inställning, en livshållning, som han menade vara motsatt den, som tillhörde den sanna tron på Gud.

Den inställning, som sammanhör med reformatorisk gudstro, kommer till uttryck i kallelsetanken. Och då man berör den, kan man också något belysa, huru

en vetenskaplig verksamhet kan te sig från de synpunkter, som äro relevanta för en luthersk etik.

Enligt kallelseetiken innebär den rätta inställningen till omvärlden, att människan har att tjäna genom sitt konkreta arbete. Att arbeta för uppehållet innebär samtidigt att ingå i den mänskliga gemenskapen och i den utföra ett arbete, som kommer nästan till godo. Arbetsuppgifterna föreligga ute i världen. Där är medmänniskan, nästan. Kärleken till Gud blir reell i kärleken till nästan. I nästan finner man just den, som vi satts att tjäna. Det rätta är att gå till de uppgifter, som föreligga, till yrkesarbete, social tjänst, arbete i samhällets olika grenar, varigenom nästan tjänas. Man har att ta tillvaron som den är, utgå från det faktiska tillståndet och i detta utföra ett konkret arbete. Detta skall vara uttryck för kärleken till nästan. Och från den kan ej kärleken till Gud skiljas. Just genom att älska nästan, älska vi Gud. »Tron på Gud», säger Luther, »inkarneras i kärleken». I tron på Gud vinnes en kraft, som, om den ej skall bli förvänd och egoistiskt brukad, måste finna utlopp och ta gestalt i kärleken till nästan.

Ett vetenskapligt arbete i en specialvetenskap innebär från denna synpunkt en konkret uppgift i nästans tjänst. Det är gagneligt, att en sida av tillvaron utforskas, det behövs för samhället, för medmänniskan. Just kärleken till nästan kan kräva detta. Man vänder sig till det konkreta och söker utforska vad som där på ett område är sant, något som aldrig kan komma blott det egna jaget till godo. Och då man vänder sig till det konkreta och utforskar, hur en sak förhåller sig, alltså ej söker påtrycka materialet sin förutfattade mening, sin önskan, sin abstrakta verklighetssyn utan rättar sig efter materialet, så ligger däri något av den ödmjuka, tjänstvilliga inställning, som skall ligga bakom allt kallelsearbete. Det är ej blott så, att forskning kan bli ett kallelsearbete. I själva inställningen i den ödmjuka, fortgående forskningen ligger egentligen också något, som är parallellt med och passar samman med kärleken till nästan, vilken kärlek skall ligga bakom allt kallelsearbete. För reformatorisk kristen uppfattning kunde man säga att den etiska inställning, i vilken man vänder sig till att tjäna nästan, och arbetet att klarlägga, vad som är sant i konkreta sammanhang, framstå såsom parallella förhållanden. Det är i båda fallen fråga om att gå till något konkret och att ej göra egna önskningar gällande utan rätta sig efter något förhandenvarande i lydnad. Och i båda fallen är en potentiell fiende det statiska »vetande», som vill absolutifiera det bestående, de vunna resultaten, och av dem göra en sådan världsbild, att vi liksom känna oss behärska tillvaron slutgiltigt.

Med detta sammanhänger även, att hela inställningen till livet och dess upp-

gifter i en mening blir ödmjuk. Man kan inte utgå från att kräva, att tillvaron borde varit så och så beskaffad, utan man måste ta den som den är och ta emot de uppgifter man får i den. Denna ödmjukhet präglar också tron på Gud. Man kan inte börja med att ställa upp vissa krav på hurudan Gud skall vara för att man skall acceptera tanken på honom. Då utgår man från sin egen känsla för hur man anser, att Gud och tillvaron *borde* vara. Bakom det ligger kravet på lycka, på att tillvaron skulle varit beskaffad annorlunda än den är. Den anspråksfullheten döljer en religiös inställning av en art, som är kristendomen i dess reformatoriska form motsatt. Det kan från evangelisk synpunkt vara riktigare att förneka en falsk gudstanke och därmed mena sig helt avvisa varje tro på Gud än att med en tro på Gud förbinda en falsk gudstanke. Men den ödmjuka inställning, där man ej utgår från krav på hurudan tillvaron borde vara utan söker utforska den i dess fakticitet och med kärlek och sakligt arbete ingår i gemenskapen för att tjäna nästan, sammanhänger med en gudstanke, där människan är Guds tjänare och därför ej ställer anspråk på huru han skall handla eller hur tillvaron bör vara inrättad. Man kan då ej acceptera Gud på vissa villkor utan måste göra det totalt — också med erkännande att vi ej kunna genomskåda hans väsen. Men detta betyder ej, att gudstron skulle leda till fatalistisk passivitet. Tvärtom sammanhänger med denna gudstanke den ödmjuka inställning, där det gäller att hjälpa och tjäna nästan och att till det gemensamma tjänst utforska vad som är sant i olika konkreta sammanhang. Om man alltså s. a. s. accepterar tillvaron sådan som den är och tror på Gud, betyder detta ej, att man inte skulle söka med alla medel avhjälpa det lidande som finns, alltså acceptera det i passivitet, utan att man utgår från tillvaron sådan som den är och så med alla medel söker förbättra samhällsförhållandena, så att det onda bekämpas och nästan tjänas. Den gudstanke, som sammanhör med ett ödmjukt accepterande av tillvarons villkor, innebär alltså samtidigt villigheten att tjäna i en tillvaro, som i mycket präglas av lidande och ondska. Den nämnda ödmjuka inställningen till tillvaron i en fortgående vetenskap svarar, kunde man också säga, mot en gudstanke, där människan ej ut ifrån sina lyckobehov eller önskningar bestämmer, hurudan Gud skall vara, utan där hon vet sig vara satt i tillvaron såsom en tjänare. Och bilden av Gud, som är hennes herre, är ej bilden av en godtycklig, mänsklig självisk makt, utan framträder genom hela den gärning, som har sin höjdpunkt i Kristus och hans verk. Han var kommen »ej för att låta tjäna sig utan för att tjäna». Därför att Gud är kärleken, är hans herravälde ej sådant som en självisk människas, utan hos den som är herre träffa vi här den kärlek, som till det yttersta vill ge ut sig själv och tjäna. Sådan tecknas Gud genom Kristi gärning, genom hans förkunnelse

och liv, genom hans lidande och död. Och därför har den, som förstått förkun- nelsen om Gud, sådan som han enligt bibeln framträtt och handlat genom Kristus, därigenom också fått syn på en inriktning för människans del, som kan bejakas, nämligen att i en värld, full av gåtor, uppgifter och nöd, vilja leva i tjänande.¹ Detta ligger bakom kallelsearbetet. I det säger man ja till Gud i hans anspråk på att människan skall leva i kärlekens, i tjänandets sinnelag. Detta innebär att leva i gemenskap med en gudomlig kärlek, trots att människan här på jorden aldrig blir fri från en egoism, som vill hindra kärleken. Gud är då ej en de egna önskningsarnas gud och ej heller föremål för abstrakt spekulation och representerar ej ett abstrakt begrepp eller en hypotes, och man utgår ej från anspråket att förstå tillvarons alla »varför?». Om man däremot utgår från an- språket, att *Gud* skall vara sådan och sådan och *tillvaron* sådan och sådan, för att vi skola acceptera tron på Gud, då ledes man lätt till teodicéens tendenser eller en liknande inställning; man vill då antingen försvara Gud med hänsyn till det onda i tillvaron eller måste man vägra att acceptera varje gudstro på denna grund. Men bakom en sådan ansats ligger en religiös inställning, där män- niskan ej ödmjukt accepterar sin uppgift i den värld, där vi äro satta, utan där människan själv ville ordna och bestämma, hurudan världen borde varit för att en självgjord gudstanke skulle accepteras. Däri ligger den mot kristendomen fientliga religiösa inställningen som döljer sig bakom avvisandet av den kristna gudstron, det som gör avvisandet till en från kristen synpunkt falsk religion. (Om samtidigt med detta avvisande en sådan etisk inställning, som ovan beteck- nats såsom kristen i reformatorisk mening, faktiskt föreligger i vissa relationer, betyder detta, liksom i varje modigt hävdande av det rätta i konkreta situa- tioner, en praktisk samhörighet med kristen gudstro, även där denna gudstro förnekas.)

Den berörda hållningen till ondskan i tillvaron och tron på Gud bör kanske angivas mer konkret. Man kan ge akt på att teodicéens tanke dykt upp före- trädesvis ej i hårda, tunga tider utan i tider av välstånd och möjlighet till be- kväm livsföring. Upplysningstiden med dess europeiska optimism är en typisk bakgrund för denna tanke. Förklaringen är, att man i sådana tider lätt fått den *icke* ödmjuka utan anspråksfulla inställningen till tillvaron över huvud. Då man velat rättfärdiga Gud inför det faktiska onda, har man råkat förväxla den kristna gudstanken med en gudstanke, konstruerad såsom en tjänare åt män-

¹ Man bör observera skärpan i Jesu paradoxala ord: »Den som vill bli störst bland eder, han vare de andras tjänare, och den som vill vara främst bland eder, han vare allas dräng. Också Människosonen har ju kommit, icke för att låta tjäna sig, utan för att tjäna och giva sitt liv till lösen för många» (Mark. 10: 43 ff.).

niskan, såsom en garant för hennes lycka. Det man innerst dyrkat var då lyckan, välståndet. Den dyrkan utesluter kristen gudstro, vilken väl just driver människan att tjäna för att borttaga eller mildra lidande, men som ej utgår från nämnda anspråk på tillvaron eller från nämnda gudstanke, där Gud är tänkt som människans tjänare.

Naturligtvis händer det också, att man under svåra yttre förhållanden kunnat avvisa gudstron med samma motivering, som då man utgått från tanken, att en acceptabel gudstanke borde inneburet, att Gud borttoge allt lidande och allt ont. Att en sådan tankegång är vanlig, är naturligt, sedan den propagerats och då den överensstämmer med lättheten att utgå från en anspråksfull inställning. Men man kan se exempel på att människor just genom lidande och i en värld av lidande fördjupats i sin kristna tro på att kärlekens Gud är allsmäktig. Vittnesbörd från vanliga svåra förhållanden och lidanden liksom från extraordinära förhållanden såsom förföljelsernas eller koncentrationslägrens värld synas tala för att den kristna gudstanken kan växa sig stark just under tunga förhållanden. Det synes kunna vara belysande för den kristna gudstron, att det kunnat omvittnas, att just under krigets förfärligaste förhållanden Psaltarens *lovpsalmer* för somliga fått ny aktualitet i deras religiösa liv. Tron på kärlekens Gud, som driver till kärlek till nästan, sammanhör alltså ej med nödvändighet med att man ej sett det onda och lidandet, utan tvärtom. Den ovan berörda ödmjuka inställningen utgår ej från anspråk och krav på hurudan Gud skall vara och tänker sig ej hans förhållande till världen såsom en godtycklig, mänsklig, självisk makt. Den hör samman med en tro på Guds makt och kärlek, som är omöjlig ut ifrån den inställning, som blott kan se Gud såsom tjänare åt en lycklig tillvaro. Ut ifrån den senare inställningen är det naturligt att tänka sig, att en Gud i den värld, där vi leva, måste vara en kärleklös makt, varför tron på en sådan bör bli avvisad.

4. GUDS KÄRLEK OCH MAKT

Den kristna tron på Guds makt kan alltså ej åsyfta en sådan makt, som en statsmakt har, vilken väl skulle förmå planera för ett gynnsamt läge eller hålla nöd borta genom sina resurser, men ej gör det. Om man ser tanken på Guds allmakt ej såsom en abstrakt teori utan bedömer den ut ifrån det sammanhang, dit den hör, ter den sig ej på detta vis. Också en enkel reflexion kan ju genast visa, att för kristendomen Guds makt ej fattats såsom om den rätteligen, då Gud också är kärlek, borde omöjliggöra lidande. Då det förnummits så, är detta ett tecken på att en anspråksfull inställning, en från kristen synpunkt

falsk religion, velat tränga sig fram. Då Kristus fick lida, fick torteras och dödas, är alla sådana tankar vederlagda. Den gudstanke, som i Kristus, i hans liv och död ser en uppenbarelse av Gud, en Guds gärning, ett uttryck för Guds egen självutgivelse, kan ej se Gud såsom en kärlekslös godtycklig vilja.

Då Gud enligt kristen tro står bakom tillvaron såsom den som skapat världen och är dess rätte herre, och då han i sista hand har makt över världen, av vad slag är då den makten? Kristendomen svarar ju, att makten är den gudomliga kärlekens makt.

Den synen på tillvaron, att den är i det ondas våld, jämte tron på Gud såsom kärlekens Gud, som samtidigt har makt, har från början av kristendomens historia kunnat leda antingen till en sprängning av kristendomen (såsom då Marcion antog tvenne gudar, en lägre skapargud och den högste Guden, den för världen främmande, frälsningens och kärlekens Gud) eller till en fördjupning av synen på Guds makt och frälsning. Denna dubbelhet har nämligen just förhindrat en rationalistisk teori om Gud såsom allsmäktig i den mening, som en godtycklig, självisk människa har makt, och gjort förståndet av kristendomen beroende av att man söker sig ned till djupare synpunkter.

Marcions omtolkning av kristendomen sammanhängde med, att han i överensstämmelse med den grekiska ontologien såg på det gudomliga såsom en högre form av vara. Denna världen med dess ändlighet, lidande och kamp kunde då ej förbindas med något gudomligt; Gud kunde ej ha skapat den, och han kunde ej ha sänt Kristus som verklig människa och låtit honom såsom sin företrädare lida och dö.

Kyrkofädernas kamp mot Marcion fick då gå ut på att hindra att det kristna budskapet kvävdes av den grekiska ontologiens grundtankar. Detta skedde bl. a. i de kristologiska striderna, genom vilka den bibliska synen på Kristus, om också under ontologiska uttryckssätt, segrade över de med den grekiska filosofien sammanhängande tendenserna att se på Kristus och på gudsförhållandet.

För israelitiskt tänkande var det naturligt att se Gud såsom den handlande makt, som medels konkreta, jordiska verktyg förde sin vilja igenom. Hela Israels historia tolkades såsom ett drama, där Gud handlade med folket, där han gav lagen, verkade genom profeterna, utlovade en frälsningens dag, vilken enligt Nya testamentet kom med Kristus. I den bibliska framställningen är alltså Kristi gärning ett led i Guds handlande, och man rör sig ej i sådana tankegångar, som då det gudomliga ställes emot det mänskliga inom grekiskt tänkande. Och förhållandet mellan Gud och det onda framställes ej såsom relationen mellan tvenne ontologiska principer utan åskådliggöres dramatiskt genom berättelsen om fallet och de onda makternas usurpation av människan, som skapats att vara Guds till-

hörighet, och genom berättelsen om Kristi gärning och seger över dessa makter. Och då rättfärdigheten, frälsningen, gavs i och genom det, som förverkligades i Kristi gärning, kan det åskådliggöras, att människan ställes i avgörelsens situation inför denna, men att hon aldrig själv kan åstadkomma rättfärdighet och frälsning.

Det är ju uppenbart, att kristendomen ej dolt, att denna tillvaron verkliga är full av lidande och har allehanda ont i sig. Om man förkunnat, att Gud är kärleken, har denna förkunnelse alltså hävdats just tillsammans med en skärpt syn på det onda i tillvaron. Det är en utgångspunkt i kristen åskådning, att denna tillvaro är präglad av det onda, att den har något djupt tragiskt i sig. Det blir en uppgift för människan att på allt sätt söka hjälpa och lindra det lidande och den nöd, som finnes, att vända sig med omtanke och bistånd till nästan. I linje därmed ligger det att med socialt arbete, vetenskap och teknik samt genom samhällets reformering söka minska lidandet på jorden.

För kristen åskådning ligger emellertid det onda ej blott i sådant, som kan avhjälpas på nämnda vägar. Sådant som människan faktiskt är, uppkommer ideligen lidande på nya vägar. Kristendomen, som ser det onda mot bakgrund av den kärlek, som det talas om i bibeln, ser det onda på radikalare och skarpare sätt, än vad vanligen sker. Naturligtvis kan mycken mänsklig ondska och sjuklig egoism avhjälpas och botas. Men tendensen att egoistiskt vilja härska över andra, utnyttja andra, missunna andra deras framgång, erkännande eller arbetsresultat torde förbli. Bedömd mot bakgrunden av en kärlek till nästan, som frivilligt bär bördor för andra och påtager sig andras lidande, framträder i skarp relief olika arter av gemenhet hos människan, hennes ofta för henne själv dolda, självgodas fariseism, hennes ondska och hennes egoism, som kan dölja sig också i sådant, som hör till hennes etiska eller religiösa inställning och gärningar, i hennes högsta moralitet. En nästan trivial iakttagelse säger, att teknikens hjälpmedel, som göra livet bekvämt, också skapa fram möjligheter till ett i oändlighet stegrat lidande. Det är ju uppenbart, att de kunna ställas i det ondas tjänst. Resultatet av teknikens hjälpmedel beror i sista hand på hur människan är. Och även under i det yttre goda förhållanden återkommer människans avund, maktlystnad, själviskhet.

Motsatsen till detta onda är kärleken. Det vore en ytlig tes, om man blott sade, att världen skulle vara helt annorlunda, om alla människor vore kristna. Ty därvid får tanken »att bli kristen» lätt betydelsen att antaga en åskådning, en åsikt. I så fall blir tesen helt oriktig. Men då kristendomen säger, att Gud är kärlekens Gud, ställer den just Gud och hans vilja i motsats till det onda. Och om den samtidigt talar om Guds makt, utsäger den egentligen intet annat

än vad som ligger i tron på Gud såsom kärleken, om denna fattas nog djupt. Guds allmakt skall ej tänkas i riktningen av yttre makt utan i samband med tanken på kärleken, såsom en kärlekens makt. Människans inre förändras ej genom yttre makt. Men den makt, kristendomen tillägger Gud, syftar till grundinställningen hos människan, till vad som brukar kallas »hjärtat».

I människolivet framträder Guds makt enligt kristen syn genom människor, vilka på någon konkret punkt föra kärlekens kamp, vilka i kärlek till nästan satt in sig själva på något sätt. Genom stora profeter och okända enskilda, genom martyrer och bortglömda människor, vilka i självförglömmelse företrätt kärlekens makt, verkar Gud. (Detta gäller ej minst sådana, som ej själva menat sig göra något synnerligt, och det innefattar även dem, som ej företrätt en kristen åskådning.) En äkta kärlek gör ingen propaganda för sig utan lever starkast i det fördolda. Men det är likväl möjligt att tro på den makten.

Den historia, som framskymtar i Gamla och Nya testamentet, är för kristen tolkning historien om huru Gud söker människan, som skapats att leva i kärlek men tagits i besittning av onda makter, som framträda i egoism, hat, vilja att vara herre i stället för att hjälpa och tjäna, att råda godtyckligt över allt i stället för att vara såsom en förvaltare och utföra uppdrag. Genom »lagen», som gavs i Gamla testamentet, begränsades enligt biblisk syn det onda i det yttre, men ingen lag kan helt betvinga det inre. Guds kärleks seger över det inre — på kristet språk frälsning — sker genom att denna kärlek på konkret sätt kommer i kontakt med människor. Den avgörande insatsen varigenom en gudomlig kärlek fördes till människorna, ser Nya testamentet utförd av Kristus, den frälsare, som uppfyllde profetians ord om Herrens tjänare. Han kom med frälsning i och genom hela sin gärning, han förde Guds kärlek till människan. Hans gärning var unik; i den framträder Guds centrala insats i det liv, som kommit under onda makters välde, i det liv, som blivit förvänt. Genom honom gives det, som ej gives genom någon annan. Han utförde en gärning, som ej någon annan utfört. Men att göra det krävde lidande. Här i världen, sådan som den faktiskt är, kan kärleken genomföras och hat, våld och ondska övervinnas blott på lidandets väg. Striden mellan å ena sidan hat och våld, brutalitet och fanatism och å andra sidan kärlek kan blott genomföras på lidandets väg, genom att den, som representerar kärleken, lider. Därför blir lidandet för kristendomen något centralt, och Kristi lidande ses såsom motiverat av Guds egen kärlek. Och den gudomliga kärlekens makt visade sig i att hat, avund, våld och brutalitet i Kristi lidande principiellt övervanns, så att det finnes ett hopp här i världen om kärlekens och rättens slutliga seger, även om alltjämt det onda råder här. Denna gärning sträcker sina verkningar över döden, vilken ej längre gör livet

meningslöst och kampen för kärlek och rätt hopplös, så att resignationen blir en nödvändig slutlig hållning.

Då Guds kärleks seger framträdde i Kristi lidande, framgår det, av vilken art Guds makt är. Det onda kan aldrig övervinnas genom våld, blott genom kärlek, som förmår gå igenom lidande på så sätt, att lidandet blir positivt, fruktbart. Gud möter ej våld med våld. Det onda i människors inre kan aldrig övervinnas med våld. Guds företrädare, Kristus, måste i det yttre besegras, slås ned, förödmjukas, dödas.

I en tid, som är så fylld av till synes meningslöst lidande som vår, är det svårt att få syn på att lidandet kan vara positivt, ha kraft att utföra något, att segra över det onda. I Kristi lidande ser kristendomen det mest positiva och fruktbara av allt lidande. I det ser den segern över den ondska, som behärskar människan och som inte länder till något positivt utan för till strid och död. Då Guds kärlek i Kristi lidande segrade, innebär det enligt kristen syn just en manifestation av Guds makt, sådan som den är, sådan som den verkar på jorden i en värld, behärskad av förvirring, fanatism, egoism och maktlust. Och då den makten segrade, bereddes väg för människan att i tron på denna kärlek få del av den, stå i förbindelse med den. Den fullständiga segern för kärlekens makt, som kristendomen ser fram emot, betyder då, att människan blir befriad från ständig underkastelse under den onskans usurpationsmakt, som gör henne annorlunda än hon skapats att vara.

Att tro innebär att hålla sig till denna kärlekens makt, att se fram mot dess seger, trots att världen och livet äro som de äro. Att »tro mot allt förnuft» kan betyda att tro på kärlekens makt, trots att det man ser inte tycks vittna om dess realitet eller makt, en tro, som efter sin natur inte kan leva som en antagen åsikt utan som fordrar beröring med kärlekens realitet i någon form. Den starkaste tro på Guds makt kan föreligga hos sådana människor, som på djupaste sätt erfarit och förstått, vilken makt själviskhet och ondska har och vad det kostar att på någon punkt övervinna detta.

Tron på Guds makt och tron på hans kärlek, som söker att betvinga människors inre och taga dem upp i gemenskap med hans liv, sammanfaller alltså i ett perspektiv. En abstrakt tanke, att Gud skulle kunna göra vad han vill, har ej praktisk betydelse såsom tro utan blir en tankelek, om den isoleras från sammanhanget med den konkreta kärleken. I denna tillvaron se vi och erfara Guds makt såsom kärlekens. *Varför* denna makt måste kämpa mot motstånd, *varför* den måste bli en lidande kärlek, det kan i en mening aldrig besvaras, om man däri inlägger frågan, varför ej kärleken behärskar alla. Om man frågar, varför tillvaron är som den är, kan man inte få ett sista svar därpå. Luther kunde säga,

att vi aldrig kan få svar på sådana frågor som varför vi ej redan äro i paradiset, varför det onda finns o. dyl. Att ödmjukt ta tillvaron som den är, att ej kräva svar på sådana frågor hör samman med bejakande av den kärlek, som man tror vara Guds. Något bevis på att kärleken skall segra och att den representerar Guds egen makt får man aldrig. Då Kristus levde, var det alltid möjligt att tvivla på att han verkligen representerade Gud. Rationella bevis därför gävos ej. Tron på detta sammanhängde med sinnet för, vad den gudomlig kärleken var. Därför hängde tron ihop med »anfäktelse», med inre vånda och svårighet, med ställningstagande. Det finns intet självklart i vad kärleken är, vilka vägar den måste gå eller att den skall segra. Därför hänger tron samman med möjlighet till ovisshet, till ångest och vånda, samt med tider av oklarhet och osäkerhet och med personlig kamp och avgörelse. Sökandets inställning upphör ej genom att man tagit en kristen position. Tvärtom koncentreras detta just då. I »anfäktelsen» få just de starkaste erfara omprövningens vånda och ovisshet. Sökandet efter den rätta vägen måste ständigt fortgå och blir mer ansvarsfullt, sedan man tagit en positiv ställning till kristen tro.

5. »DEN FÖRDOLDE GUDEN.» SANN OCH FALSK TRO

Det ovan utförda sammanhänger med vad Luther på sitt språk uttryckte så, att Gud till en sida är en »fördold Gud». Redan tron på kärleken har något paradoxalt i sig. Den är en tro, som går emot det som rationellt synes troligt. Våldet tycks härska i världen, och det är långt ifrån bevisbart, att kärlekens makt till slut skall kunna betvinga det onda. Man kan ej ens säga, att Gud alltid klart och rationellt framstår såsom kärlekens Gud — det kostar uthållighet, fördjupande, trohet mot vad man kunnat ana eller se, för att gentemot sådant, som vill tala däremot, se Gud som kärlekens Gud.

Men det ligger mer i talet om Guds fördoldhet.¹ Man torde kunna åskådliggöra innebörden däri så, att man säger, att man kan räkna med tvenne grundinställningar hos människan. I den ena är man anspråksfullt och krävande, i förklenande betydelse »dogmatiskt» inställd och gör sig en bild av Gud, som motsvarar det egna hjärtats önskningar och anspråk. Det viktigaste är i grunden då att hävda det egna jagets anspråk. Den bild man gör sig av Gud blir i grunden en bild av det egna hjärtats önskningar, av dess fruktan och rädsla, av den förhandsbild man själv konstruerat upp och ej vill ändra. Därför kan man i denna inställning tänka sig Gud såsom en godtycklig härskare, som kan försonas

¹ Beträffande Luthers syn på Guds fördoldhet jfr mitt arbete *Dualismen hos Luther*, 1929, sid. 344 ff., 133 ff.

på ena eller andra sättet, med offer eller gärningar; eller man kan tänka honom som en makt, som eftergivet och utan sträng rättfärdighet vill skapa lycka åt människan. Denna gudstanke fordrar ej verklig tro, ej den tro, som består genom »anfäktelser» och prövningar och som växer genom dessa. I denna inställning är man från början färdig, ej lyhörd, sökande, villig att rätta sig efter vad som är sant. Ty den egentlige guden är då det egna jaget, den egna lyckan, de egna tankarna. Här är det ej fråga om en »fördold» Gud. Den egna själviskheten godtages lätt av denne falske gud, han blidkas i nödfall med prestationer. Denne gud kan te sig som kärlek och kallas kärleksfull, därför att han tänkes tjäna människans lycka eller kan bevekas och försonas med offer och prestationer, så att han ej straffar eller hävdar rätten obönhörligt emot den själviska människan. Denne gud kan också te sig som begriplig. Men denna kärlek, som här tillerkännes denne gud, är oäkta. Den verkliga kärleken måste stå samman med vad som är rätt och rättfärdighet, ja sammanfalla därmed, fast det kan kosta lidande att hävda det rätta. En grundtanke i kristendomen är, att Gud själv just är rättfärdig och gör rättfärdighet gällande. Men denna rättfärdighet är i grunden kärlek.

I den andra grundinställningen åter är man ej anspråksfullt och krävande inställd utan ödmjukt och sakligt. Man tror på kärleken men gör ej tron på Guds kärlek till ett medel för den egna lyckan. Därför blir Gud för människan i denna inställning ej genomskådbar. Det är svårt att förstå en djup kärlek och de vägar denna måste gå. Om tanken på Guds kärlek ej skall förblandas med den förtyligade vrångbild därav, som man gärna gör upp ut ifrån det egna hjärtats önskan, måste uppfattningen av kärleken ständigt fördjupas och visa sig kunna bestå, också om den går tvärt emot de egna önskingarna. Kärleken och det rätta, rättfärdighet, måste sammanfalla och den egna tendensen till hat och avund, själviskhet och allt, som går emot kärleken, dömas. Den djupa kärleken, som här kan förnimmas såsom gudomlig, måste alltså stå samman med dom, med stränghet, med reaktion mot det onda, själviska och anspråksfulla hos en själv. Därför kan den Gud, som man tror på, här också framträda som en obönhörligt dömande Gud. Gud måste, säger Luther, dölja sig bakom dom och vrede. Paradoxalt uttryckt är kärleken äkta kärlek, blott om den kan framträda som sin motsats, som vrede. Ty annars göres kärleken till medel för de egna önskingarna, det egna lyckobehovet, och blir ej den stränga kärlek, som måste döma egoism och ondska. Men att hålla fast vid den Guden, som dömer, är långt svårare, än att göra sig en bild av en gud, som passar till önskingar och egoistiska behov. Därför kräves här en trons övning och prövning, en trons kamp, en trons möda. Ja, i det praktiska livet blir det väl ofta så, att bilden

av och tron på den kärlekens Gud, som också dömer, växlar med en bild av en självgjord gud och en tro, som innerst är bestämd ut ifrån det egna hjärtat. Att övervinna det egna hjärtats falska tro på en gud, som innerst är den egoistiska människans tjänare, och att nå till en tro på den Gud, som är kärlek men som också dömer och vilkens kärlek ofta är fördold, en Gud, som visar sig allvarligare, strängare, mer ogenomtränglig, ju mer man fattar av hans kärlek, det är just trons övning.¹ Därför blir ett allmänt, rationalistiskt spörsmål, om Gud

¹ Inledningsvis framhölls, att man måste förändra det sätt att ställa frågorna angående Gud och hans handlande, som ligger närmast till hands för den som nalkas kristendomen utifrån, om man över huvud vill förstå innebörden i kristen tro. Gud framstår nämligen för den kristne ej såsom en storhet, som han kan bedöma och förstå, utan såsom en makt, som är honom övermäktig och tar honom i sin tjänst. Och i förhållandet till Gud står människan — enligt kristen syn — ej såsom en Gud iakttagande, självständig varelse, utan såsom upptagen i ett liv och intagen i ett skeende, där den verkande är Gud. Hon är själv mottagande, receptiv i detta förhållande. Redan av detta följer, att hennes syn på Gud måste bli den, att Gud uppenbarar sig för henne men i sin uppenbarelse dock alltid är fördold. Den mottagande i ett personligt förhållande kan ej genomskåda och behärska den, av vilken han mottar allt.

I denna gemenskap med Gud visar det sig, att reella förhållanden, vilka utifrån betraktade te sig såsom motsatser, kunna sammanfalla. Kärlek och rätt synas kunna vara motsatser, då kärleken synes innebära uppgivande av rätt och ett hävdande av den egna rätten kan synas innesluta självhävdelse. I det kristna gudsförhållandet ligger den erfarenheten innesluten, att kärlek och rätt sammanfaller i förlåtelsen. Denna betyder nämligen ej, att det rätta, rättfärdigheten, skjutes åt sidan utan att denna göres gällande på ett nytt sätt, på en ny väg. Att skapa fram enhet mellan kärlek och rätt kräver en särskild insats, en särskild gärning, vilken för kristen syn föreligger i den gudsgärning, som hade sin högsta och avgörande punkt i Kristi verk. Där skapade kärleken fram rätt och övervann orätt och kärlekslöshet på självutgivelsens väg.

Vi snudda här vid ställföreträdandets tanke, vilken ej kan förstås och begripas från en rationalistisk utgångspunkt eller såsom en sluten, abstrakt teori av juridiskt eller annat slag. Det skulle i stället krävas en diktares förmåga för att åskådliggöra dess realitet. Och ställföreträdandet har så många aspekter, att man bara kan åskådliggöra en sida i sänder av det.

I den gudomliga förlåtelsen sammanfaller rätt och kärlek i en enda gärning. Ty förlåtelsen är ej efterlåtande utan nyskapande och livgivande, så att det rätta hävdas och domens berättigande ej upplöses. Om en kristen människa i förlåtelsen kan erfara den förening av kärlek och rätt, som utifrån egoistisk synpunkt kan synas omöjlig, så skulle ett ännu högre steg vara — om man vill följa Luthers syn på trons innebörd — att kunna hålla fast vid tron på Guds kärlek, trots att möjligheten av en förkastelse från gemenskap med kärleken måste kunna tänkas, då ju motsatsen till kärleken faktiskt finns kvar på jorden. Grunden till detta kan från mänsklig synpunkt komma att te sig lika omöjlig att förklara som förlåtelsen, vilken sker »utan förtjänst». Förlåtelsen är ett intagande i kärlekens liv, varvid människan, som intages däri, har kraft se kärlekens stränghet i ögonen, så att hon bejar domens berättigande och i sitt inre kan bära detta. Förkastelsen åter sammanhänger med ett undvikande och ett avvissande av kärlekens dom, dess berättigande och nödvändighet. Därmed blir människan utesluten från den gudomliga, stränga kärlekens gemenskap. Detta måste från den egoistiska människans synpunkt te sig såsom orättvist. Om det blivit klart, att Gud ger sin nåd och frälsning utan någon »förtjänst», utan från mänsklig synpunkt begriplig orsak, är det konsekvent, att man ej kan förstå något särskilt motiv, varför detta ej skänkes alltid och åt alla. Från den egoistiskt in-

existerar, från kristen synpunkt oriktigt och vilseledande ställt. Bilden av det egna hjärtats gud, som jämnt vill tränga sig fram, är verkligen, just från kristen synpunkt sett, en falsk gud, en avgud, som blott är skapad av det egna hjärtat men som ej skapat människan. Men att tro på och hålla sig till den Gud, som kan döma, och att hålla fast vid att han är kärlek trots att han ej tjänar det egna hjärtats själviska önskningsar, utan krav på huru tillvaron borde varit ordnad, det är svårt, det är trons konst, om vilken man aldrig kan tala övermodigt. Den ligger på helt annat plan än då det gäller att antaga en åsikt. Och därför kommer också en debatt, där det *att tro* ställes emot *att ej tro* på så sätt, som två åsikter eller partimeningar ställas mot varandra, att medföra, att från början den kristna tron tecknas alldeles orätt, vare sig man vill bejaka eller förneka den kristna trons sanning.

I människans liv kan däremot föreligga en kamp mellan en äkta och rätt tro på Gud, kärlekens Gud, som dömer, och som det är svårt att tro på, och en

ställda människans synpunkt är bådadera, förlåtelse och slutlig dom, ofattbara. Om man frågar, varför ej Gud låter alla betvingas av kärleken, så att de acceptera domen över sin egoism och kunna upptagas i kärlekens liv och gemenskap, är detta ett abstrakt resonemang av ungefär samma innebörd, som om man frågar, varför människan alls lever här i stridens och ofullkomlighetens värld och varför Gud ej tagit bort all ondska, så att människan lever i ett paradisk. Själva grunden till att somliga gå in i kampen och avgörelsen för det goda och kärleken på så sätt, att den gudomliga kärleken kan ta dem i sin tjänst, andra däremot ej, brukar förbindas med en frihetstanke. Då man gör det, måste man emellertid se till, att denna frihetstanke icke blir en sådan, som hör samman med att människan skulle ha möjlighet till »förtjänster». Ty då skulle man göra Gud beroende av människan. Tanken på »förtjänst» är alltid förbunden med en egoistisk inställning, i vilken människan utesluter sig från kärlekens liv.

Luther menar, att man framför allt måste fasthålla vid tanken, att även förkastelsen är uttryck för kärlek och rättfärdighet, även om detta icke är möjligt att genomskåda för människan. Men såsom ovan utförts är alltid den Guds kärlek, som uppenbarar sig i självutgivelse, något fördolt; blott en sådan kärlek, som svarar mot den egoistiska människans egna önskningsar och tankar blir icke fördold utan fattbar för en rationalistisk betraktelse. Att hålla fast vid tron på Guds kärlek och rättfärdighet, även då man ej kan inse, huru kärlekens Gud kan handla så, som han synes göra, är enligt Luther »trons högsta steg». Om föreningen av rätt och kärlek av den kristne uppleves i förlåtelsen, ehuru det eljest är fördolt hur rätt och kärlek kunna förenas, så är det än mer fördolt, huru kärlek och rätt kunna förbindas med fördömelse. Så länge strid på jorden pågår mellan gott och ont, kan ej fördörelsens möjlighet uteslutas.

Enligt Luthers utläggning få just de djupaste kristna med fördömsen att göra i sitt trosliv, men ej med en egoistisk fruktan därför. Gemenskapen med kärlekens och rättens Gud tvingar dem till att i »anfåktelse» brottas med tanken. Kristus själv ingick vid sitt lidande och död i en fördömelse, vilken han själv frivilligt smakade för att bryta dess makt (»descensus ad infernum»). Därigenom påtog sig den gudomliga kärleken konsekvensen av att ondskan och själviskheten går fördömsens väg. Ju klarare den kristna trons intentioner göra sig gällande för en människa, desto mer övervinnes en egoistisk salighetsuppfattning, och villigheten att bära dom och lidande för andra blir starkare.

oäkta och falsk tro, som ibland tar förnekelsens form, ibland gudstrons form, men som i båda fallen innerst är en tro på det egna jaget och en form för att hävda detta och dess anspråksfulla krav.

Och man skulle här kunna tillägga en sak, vilken möjligen också kan illustrera den förut berörda tanken på olika »meningssammanhang». Det kan lätt leda bort från sammanhanget och bli oriktigt, om man frågar: kan man ej uppvisa, att vad ovan benämnts den »rätte Guden» existerar och att önskningarnas gud är en illusion? Om man utifrån, t.ex. från naturvetenskapliga förutsättningar, söker visa detta, kommer man fel. Då fogar man in gudstanken i ett sammanhang, där den ej hör hemma. Då tänker man sig Gud som ett ting i rum och tid, som vi helt kunna behärska och genomskåda. Vi kunna då ej upprätthålla den avgörande skillnaden emellan en »falsk» och en »sann tro» — och en däremot svarande verklig Gud och en överklig.

Man kan icke heller gå så tillväga, att man blott förklarar allt, som överensstämmer med önskningar och behov hos människan, såsom falskt, varför dessa måste utrotas, om det skulle kunna bli fråga om en rätt tro. En sådan om vissa former av mystisk övningsreligion påminnande tendens skulle blott bli en negativ form av den inställning, som ser Gud som tjänaren åt de egna önskningarna. Och bakom själva försöket att undertrycka och utrota dem kan man spåra just en jagvilja. Reformatorisk kristendom har därför vänt sig bort från sådana inom mystiken vanliga tankegångar.

På psykologisk väg kan över huvud ej frågan om Guds verklighet eller överklighet avgöras, trots insikten, att mången gudsbild har sin rot i det undermedvetna själslivet. — Om tron på Gud emellertid i en mening svarar emot vissa önskningar och behov, är detta intet slutligt argument emot hans verklighet; detta kan vara möjligt, utan att Gud är en produkt av dessa.

Det illusionära hos den »falske guden» kan avslöjas radikalt endast genom att tron på den »sanne Guden» får besegra och ersätta den falska tron. Det är parallellt med att en felaktig tanke om vad som i en situation är rätt kan undanträngas blott av en annan tanke på vad det rätta verkligen är. Detta betyder alls ej, att man här bannlyser tankeverksamhet och förstånd. Detta skall tvärtom här tagas i anspråk till det yttersta, just i argumenteringen för det rätta, även om man i sista hand aldrig genom deduktion kan bevisa, vad som är rätt utan måste hävda det som en enkel fakticitet. Likaså måste förståndet användas till det yttersta för att avslöja konsekvenserna av tron på den »falske guden». En sådan gudstanké blir meningslös, såsom själviskhet och våld alltid äro något meningslöst och för ut ur kärlekens sammanhang med andra och in i isolering. En tro på den rätte Guden däremot ger kärlek, rätt och sanning dess riktiga och

berättigade plats och visar, hur de höra samman. Denna tro sätter in människan i kärlekens gemenskap med andra, i social solidaritet.

Det »förnuft», som här gör skada, återfinnes i den inställning, som ligger bakom tron på den »falske guden». Rationalismen, som vill avgöra frågan om sanning och falskhet genom att utifrån en självgjord verklighetsuppfattning undersöka om gudstanken är en illusion eller en objektiv realitet, kommer lätt att föra detta »förnufts» talan. Det är det, som ej går ihop med kristen tro. Det var mot detta av själviskhet och självgodhet bestämda »förnuft», som Luther vände sig, ej alls mot ett klart förstånd. Ett sådant behövs tvärtom alltid för tro och kärlek och hör ihop därmed.

Att en människa, som är på väg mot vad som här kallats en sann och äkta tro, länge kan anse sig böra, på grund av olika skäl och svårigheter, avvisa den uttryckliga tron på en Gud och likväl i mycket bekänna sig till och i gärning bejaka den kärlek, som är en del av den gudomliga kärleken, bör man alltid också räkna med. Detta kan bl. a. bero på, att tron på Gud sammanblandas med tro på hjärtats falske avgud, så att förnekandet av den senare får ta med sig förnekandet av den förre.

Att avvisa kristen gudstro kan emellertid också tänkas bero på en inställning, som är besläktad med tron på en falsk gud, nämligen den anspråksfulla, krävande inställning, som fordrar, att tillvaron skulle motsvara ens rationalistiska krav på lycka för att man skall kunna acceptera tron på en Gud; avvisandet kan höra till den inställning, där man vill, att Gud skall motsvara ens egna fordringar. Det som är anti-kristet i rationalismen är ej, att dess företrädare skulle vara känslotorra och ha krav på klar tanke, utan att rationalismen har en tendens att utgå från krav att kunna genomskåda tillvaron och Gud och att konstruera upp allt ut ifrån vad som synes passa en självgjord bild av tillvaron och Gud, bakom vilken bild döljer sig det egna hjärtats själviska krav. Rationalismens motsats är den tro på en »fördold» Gud, som ovan tecknats. — Rationalismen kan däremot väl sammanhänga med känslsamhet; i fromhetens historia slår den ofta över i mystik, som blott från vissa, stundom ytliga, synpunkter ter sig som dess motsats.

Att tro på Gud är detsamma som att tjäna och lyda Gud. Det man av hjärtat dyrkar, blir ens Gud. Att tro på Gud är att hålla sig till, bejaka, tjäna och lyda den kärlekens Gud, som ej vid sin sida tål den egoistiska viljan och dess falska gudar, vilken gestalt de än uppträda i, det må vara religiositetens eller irreligiositetens. Men tron och dyrkan av Gud har som tecken med sig, att den gör den människa, som lever däri, sannfärdig och känslig för rätten. Kärlek och sanning och rätt höra samman. Att vända sig till nästan i kärlek och vilja tjäna och att

vara sann i förhållande till henne, hör samman. Och med det hör det ihop, att i konkreta situationer skilja mellan rätt och orätt och ta ställning för det rätta.

6. TRON OCH FÖRKUNNELSEN

Inledningsvis påpekades, att den diskussion, som förts på populärt plan om »tro och vetande», stundom mera synes ha givit uttryck åt olika partimeningar eller åsikter än försök till analys av frågornas innebörd.

Det är en särskild risk vid alla apologetiska företag, att man tvingas eller lockas in i den angripande partens frågeställning. Om det nu föreligger en ateistisk, kulturradikal rörelse, som utbildar vissa allmänna åsikter under angrepp mot kristendomen, kan man lätt lockas att under bemötande av dessa angrepp röra sig på samma principiella plan, och då särskilt låta kristen tro framträda såsom en partimening med i förhållande till kulturradikalismens ateism motsatt innehåll. Men tron blir likväl då en åsikt, en partimening, och kyrkan, som antages företräda denna, måste då ses såsom ett parti eller en rörelse i stil med andra rörelser, och dess förkunnelse kan bli uppfattad såsom propaganda för vissa meningar, vissa åsikter, en viss ideologi.

Över huvud är det en känd företeelse, även då det verkligen är fråga om en strid mellan olika ideologier och partier, att man kan förledas att låta den egna åskådningen bli formad som en motsats till en motståndares på så sätt, att i själva verket dennes problemställning kommer att prägla den egna positionen. Detta kan t. ex. gälla politiska ideologier.

Det är då än mer tydligt, att angrepp från ateistiskt håll kunna locka att på så sätt försvara kristendomen mot dess motståndare, att man bejakar deras allmänna sätt att se på tron och deras problemställning. Om man t. ex. söker uppställa en »vetenskaplig världsåskådning», som skulle stå i överensstämmelse med naturvetenskapliga resultat, kan man lockas att vilja visa, att kristendomen ej strider mot dessa — men man bejakar så både, att man kunde bilda en världsåskådning från dessa antagna resultat, vilken skulle vara vetenskapligt hållbar, och att gudstron skulle ha samma karaktär som en på sådana meningar grundad åsikt. Och lockas man att se kristendomen som en ideologi, glömmes man lätt, att Gud verkar också hos dem, som ej tro på honom; han verkar överallt, där sanning, rätt och kärlek gör sig gällande.

Av det föregående kanske kan framgå, att kristen tro på Gud ej har karaktären att vara en ideologi eller partimening. I stället får man räkna med en ständig kamp hos en kristen människa mellan rätt tro och falsk tro, mellan en tro på den Gud, som är kärlek men som står emot det egoistiska hjärtats önsk-

ningar och dömer egoismen och självgodheten, en tro, som ständigt skall driva till kärlek och sanning, och en de egna önskningarnas självgjorde gud, som kan framstå såsom kärlek men ej är det. Om man uppfattar kristendomen såsom en partimening, talar all sannolikhet för, att de båda slagen tro blandas samman; och det blir då lätt det sista slaget, som tar völdet. Att låta tron på Gud bli en allmän åsikt, en abstrakt teori, ett filosofiskt system, kommer att göra den kristna tro, som i det föregående hastigt och antydningssvis tecknats, omöjlig. Och då man vissa tider varit benägen att låta kristen tro få en sådan innebörd, ha stundom kristna profeter med lidelsefull intensitet, såsom Kierkegaard, hävdad trons subjektivitet och att subjektiviteten är sanningen. Mot bakgrunden av Hegels filosofi och en objektivistisk, spekulativ kristendomstolkning i anslutning till denna kan man förstå Kierkegaards position och kristligheten däri.

Naturligtvis påstås härmed ej, att ej kristen tro kan grundlägga åsikter om mångahanda ting, liksom den kan och bör utbilda vissa seder och bruk. Men seder och åsikter måste, huru värdefulla de kunna vara, förändras med växlande tider. Och kristna sådana kunna finnas, även då hjärtats tro är en vantro, en de egna önskningarnas tro.

Om emellertid tron förvankas till en åsikt, en partimening, så kommer förkunnelsen att uppfattas som propaganda. En sådan vill just suggerera fram åsikter, partimeningar. Därför är propaganda till sitt väsen främmande för den tro, som innebär ett bejakande av den gudomliga kärleken, en anslutning till dess mänskligt sett utsiktslösa kamp och ett godtagande av dess dom över det egna hjärtats feghet och själviskhet. Men propaganda är också främmande för den samvetsgrannhet, den noggrannhet, den prövning och den subtilitet, som vetenskaplig forskning efter sin natur kräver.

Man kunde så säga, att propaganda till sitt väsen är främmande för både forskning och kristen tro. Och en värld, såsom den nuvarande, som i så hög grad präglas av propaganda, kan med avseende på urskillnings- och uppfattningsmöjlighet av andliga ting blir mer och mer förstörd. Därför försämras särskilt miljön och mottagligheten för kristen tro; vetenskaplig forskning har fått leva i fred, kanske delvis därför att den ansetts nyttig och i allmänhet gagnelig för populära ideal och målsättningar. — Naturligtvis kan en propaganda ibland göra nytta, men till sitt väsen är den ett farligt medel.

Om den rätta kristna förkunnelsen kunde man säga, att den till sitt väsen skall vara motsatsen till propaganda. Förkunnelsen skall väcka till individuell besinning, till eftertanke. Den kristna förkunnelsen, Ordet från Gud, som skall riktas till människan, vill ständigt riva ned redan vunna åsikter, alla lättköpta meningar, och föra djupare in till omprövning av det man nått fram till. Det

i levande förkunnelse omsatta budskapet från Skriften dömer ständigt allt, som ej överensstämmer med kärleken, och det fördjupar ständigt förståelsen av vad kärleken är. Ordet, det levande budskapet, vill sätta människan i kontakt med den gudomliga kärleken och föra henne in i denna, det vill skapa tro. Men tro är då ej något bestående, ej åsikter, som man kan stanna vid och som man i sin religion kan bygga på, som om de vore något förtjänstfullt. Ordet skall riva ner, driva in i »anfäktelse» och ovisshet och därmed driva människan framåt, döma det bestående för att kunna bygga upp något nytt. Ordet garanterar ej trygghet och framgång i yttre avseende, men det upprättar ständigt ny kontakt med den makt, som vi aldrig kunna genomskåda men som vi dock kunna ana och förstå vara kärlekens makt, och som vi kunna hålla fast vid också i dess dom över oss.¹

* *
* *

Det framhölls ovan, att man kunde tala om en likhet i den inställning, som ligger bakom kristen tro och den som kommer till uttryck i en fortgående forskning. Ty vetenskap betyder ej en bestående mening utan en fortgående verksam-

¹ Ordet bygger upp den sanna kyrkan. Grunden till att man principiellt ej kan bygga en kyrka på medlemmarnas tro, är från en synpunkt just att i den subjektiva tron hos en enskild människa kan ingå både falsk och sann tro i ovan antydd mening. En kyrka, byggd på enskilda medlemmars subjektiva tro, blir en kyrka med yttre, synliga gränser, men dessa bli mycket mänskliga och bristfälliga, därför att den subjektiva tron hos de enskilda liksom har många olika ingredienser i sig. En sann tro måste, om den skall finnas, vara i ständigt tillblivande; den är ej fix och färdig utan blir till under övervinnande av »falsk tro». Att tron kan fixeras i klassiska bekännelseskriter, där särskilt avvägar från kristendomen tecknas och avvisas, är en sak. I dem tecknas resultatet av hårda uppgörelser med tankar, som visat sig leda bort från en kristen inställning. Men kyrkan i egentlig mening måste grundas just på att Ordet är i verksamhet och utför sitt verk bland människor. Därför att vi ej kunna säga, hur Ordet verkar och avläsa dess resultat på yttre sätt, kan ej kyrkan ha synbara gränser. Ordet måste söka människor, vilka ständigt skola ställas inför kärlekens makt, så att de se den, avgöra sig för den och rätta sig därefter. Men Ordets verksamhet och ej något hos människor måste vara den kyrkogrundande faktorn. Därför måste en kyrkas gränser i det yttre vara så vida som möjligt. Ordets verksamhet, som skiljer mellan sant och falskt i religionen genom att döma det falska och uppbygga det sanna, döma de egna önskningsarnas religion och uppbygga tron på den kärlek, som är sträng och rättfärdig, den verksamheten måste alltid i en mening vara fördold, ty den hör till det inres värld. Kärlek och rättfärdighet är för kristendomen ej två utan ett. Då Guds kärlek göres gällande, sker detta ej i strid mot det rätta utan så, att det rätta genomföres. Men den tro, som innebär människans lydnad för den makten, är ej en bestående åsikt, är ej något, som är ett förblivande tillstånd, utan är något som ständigt på nytt måste bli till. Därför måste yttre betingelser för Ordets verksamhet väl beredas och en yttre kyrka finnas, men kyrkans gränser skola ej fixeras efter något, som finnes hos människor, utan böra vara öppna. Och var kyrkan är, kan blott angivas genom att man pekar på Ordets verksamhet.

het. Om »vetande» tänkes såsom bestående, färdiga resultat, faststående teser, ligger redan däri något, som egentligen ej uttrycker den inställning, som föreligger i en pågående forskning. Den berörda likheten ligger framför allt i den personliga inställningen, i villigheten att böja sig under verkligheten, sådan som den framträder, i att rätta sig efter forskningsmaterialet. Ty tron förutsätter en sådan inställning, där man ej stannar vid en åsikt utan mottager uppdraget att tjäna i den tillvaro, där vi leva och äro satta, och vilken vi ha att se som den är. Efter att ha sett och bejakat kärleken framstår det onda, själviskhetens makt, i grellare belysning och man ser liksom djupare in i tillvaron, ser klarare, hurudan den är. Men ständigt ligger bakom tron, om den är levande och oupphörligt förnyas, villigheten att se verkligheten som den är och söka i den utföra sitt arbete och vara andra till tjänst.

Den saklighet, som hör samman med en kristen etisk inställning, den villighet att ta livet som det är, som vi tro principiellt bör höra dit, kommer ständigt i konflikt med vissa stundom framträdande bifomen till eller utväxter på vetenskapen. Vi tänka på de åskådningar av från en sida sett religiös ehuru anti-kristen karaktär, vilka då och då uppträda och som gärna framträda med anspråk på att vara »vetenskapliga», sanna. Ett exempel är redan i det föregående nämnt: den kulturoptimistiska utvecklingstro, som uppträdde som en falsk följeslagare till de biologiska storartade framstegen på utvecklingslärans område. Sådana åskådningar förbindas gärna med en ringaktande hållning till tidigare generationers tänkesätt. Bakom dem ligger stundom en slags berusning över vetenskapliga framsteg. I den berusningen gripes man av övermod och ser tillbaka i stället för framåt mot det okända, som skall utforskas. Man triumferar och blir övermodig i stället för ödmjuk inför forskningsuppgifterna, och man vill av det vunna bilda en fastslagen åskådning, som skall ersätta kristen tro. Med sådant kommer lätt kristen tro i konflikt; dessa världsåskådningar gå gärna delvis tillbaka på en önskan om hurudan tillvaron borde varit. Kristendomen står genom sin inställning emot dessa. Och de bruka så småningom korrigeras av fortsatt forskning; ty dessa åskådningar äro ej verklighetstrogn. Att de skenbart grunda sig på vetenskapliga resultat är i själva verket en svaghet, ty vetenskapen stannar ej i stillastående åskådningar utan förändras ständigt. Men i den mån den ovan antydda övermodiga inställningen och berusningen av vunna resultat består, bildas ständigt nya dylika åskådningar med anspråk att ersätta kristen tro.

Mellan kristen tro och en sakligt inställd, pågående vetenskaplig forskning ställer sig förhållandet annorlunda. Då stå ej två fastslagna, avslutade partimeningar emot varandra. I stället står den kristne under budet om kärlek och

sannfärdighet i förhållande till medmänniskan, nästan. »Ordet», som talar till honom om Guds vilja och verk, ställer honom inför avgörelsen inför den Guds kärlek, som framträtt i Kristi verk och som alltjämt är en realitet i livet för den som kan se och upptäcka den. Många av de tankar, som förbundits med budskapet om Guds kärlek kunna vara utformade i överensstämmelse med en gången tids sätt att tänka. Det kan likväl ligga något riktigt i dessa. De kunna också innehålla en latent kritik av en verklighetsbetraktelse, som en viss tid blivit förhärskande och särskilt i populariserad, förenklad form gör anspråk på allenaherravälde. Materialismen i allmänt, populärt föreställningssätt kan ej godtagas. Om än kristna tankar kunna vara utformade med utgångspunkt i en gången tids tänkesätt och därför en fortgående omformning av dem till en för vår tid mera förstäelig form är önskvärd på olika punkter, får ett sådant arbete ej innebära, att en nu populär materialistisk verklighetsbetraktelse godtages såsom slutgiltigt sann. I stället bör den motsats, som här kan uppkomma, vara ett incitament till fortgående tankearbete.

På motsvarande sätt borde framför allt det pågående samhällstänkandet sättas i förbindelse med kristna tankar, inte för att dessa utan vidare skulle infogas i detta eller för att man skulle från kristet håll kräva, att samhällstänkandet skulle ansluta sig till de tiders samhällssyn, då kristendomen var dominerande i sed och allmän åskådning, utan för att en fruktbar fortgående diskussion må komma till stånd, där de kristna tankarna få göras gällande, ej såsom partimeningar utan såsom synpunkter, som eljest lätt försummas. Om ej den konkreta och personliga kärleken till nästan i kristen form med alla dess konsekvenser får bli ett verkamt motiv i det sociala livet, torde detta lätt bli opersonligt och mekaniserat, och ett genomtänkande också från kristna socialetiska utgångspunkter av moderna samhällsproblem torde behövas. Detta har allt för mycket försumrats, och detta har givit intryck av att kristet tänkande överhuvud har en statisk karaktär, något som dock ej alls stämmer med det kristna budskapets levande art; såsom ett budskap har detta ej karaktär av en faststående, abstrakt teori, utan det skall konkretiseras i varje aktuellt läge och göras gällande på olika sätt i olika situationer. Människor kunna hjälpas på olika sätt och i olika samhällsformer, men kärleken till nästan får ej förnekas i praktiken.

Det förefaller, som om allmänt kulturtänkande i England skulle vida mindre än hos oss liksom splittras upp i sekulariserat och kristet. I vårt land synes man mer vilja kopiera den franska motsatsen mellan antiklerikalism och en klerikalism, som man förutsätter också här och kanske tyvärr lyckas frambesvärja. Orsakerna till denna partibildningstendens kunna vara flerfaldiga. Och för att nu sluta, ej med en anklagelse mot icke-kristna eller antikristna tänkare, utan

mot oss teologer och kristna, så torde väl en senare teologi inom lutherska länder delvis försummat just samhällstänkandets område liksom kulturtänkandet överbud. Man har sett, att filosofien i dess olika former ofta varit en farlig bundsförvant. Nyplatonism och aristotelism, kartesiansk och idealistisk filosofi ha efter vartannat under skilda tider sammansmält med kristendomen och givit den en yttre prestige — men till priset av inre svaghet. Så har en isoleringstendens lätt kunnat uppkomma på kristet håll, vilken kan bli än starkare, då filosofien uppträder i positivistisk, antikristlig gestalt och vill söka tvinga in kristet tänkande i en partimotsättning mot densamma.

Säkert är emellertid att denna situation är kulturellt olycklig. Ett tänkande, i vilket kristna tankar göras fruktbara, både som kritik och som positiv hjälp i soaletiskt och kulturellt sammanhang, är alltför sällsynt i vårt land.

Om reformationens ansatser att se det kristna gudsförhållandet på renare sätt kunnat genomföras mera konsekvent, torde följden därav ej blivit teologisk isolering utan tvärtom, att både samhällsliv och kultur tett sig på nytt sätt och ej bundits vid gångna tiders tänkesätt.

Men om så just bristfälligheten i teologiens arbete påtalas, må dess enorma svårighet och arbetsuppgiftens tyngd och krävande art också framhållas. Det är de djupaste livsförhållanden, som skola rätt framställas. Och ingen kan nu behärska alla kulturlivets olika grenar. Detta synes liksom vilja brista sönder och splittras under trycket av sin egen tyngd och mångfald. (Kanske är det *en* orsak till dominansen av ytliga eller ensidiga, i materialistisk och rationalistisk riktning gående populära tänkesätt.) Kulturlivets splittring lämnar emellertid lätt plats för kristendomsfientliga ideologier av olika slag, vilka ej sällan i sin kamp mot kristendomen framställa denna i en till dess motsats vanställd form, men vilkas märke och tecken det dock är, att de aldrig kunna förverkliga sanning, rätt och kärlek i förhållandet mellan människor. För kristendomen framträder Gud just i kärlek, i rätt och i sanning; och där verkliga kärlek, rätt eller sanning i kamp mot deras motsatser hävdas, där bejakas egentligen på ett sätt Gud och hävdas en sida av hans liv och verk, även om gudstron förnekas. Den kristna gudstron förutsätter en livshållning, i vilken strävan efter sanning, kärlek och rätt ligger innesluten. Och där sanning, rätt och kärlek finnas, där finns Gud.

TEOLOGISK LITTERATUR

SVEN LUNDSTRÖM: *Neue Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung* (Lunds universitets årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 44. Nr 8.) 234 sid. C. W. K. Gleerup, Lund 1948. Pris kr. 15:—.

År 1943 framlade Sven Lundström sin doktorsavhandling, Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung. Han hade där ställt sig uppgiften att granska den traderade latinska texten till de fem böckerna »Adversus haereses». Fem år senare, i föl, kom ett vida omfångsrikare verk, Neue Studien, ägnat åt samma uppgift. Om detta senare arbete är det kanske på sin plats att här säga ett par ord. Någon recension i egentlig mening kan det inte bli fråga om. Men helt obemärkt för denna tidskrifts läsare bör en så långvarig forskarmöda med en stor kyrkofaders litterära kvarlåtenskap icke få passera. Mellan sina båda böcker i ämnet, år 1945, presenterade Lundström dessutom Textkritische Beiträge till den latinska Irenaeusöversättningen i festskriften till Einar Löfstedt (Eranos, årg. 43). Allt som allt har författaren nu genomfört sorgfälligare undersökningar beträffande de textkritiska problemen kring Irenaeus' fem antiheretiska böcker, än någon annan person utanför editorernas krets någonsin medhunnit.

Den första editionen ombesörjdes av Erasmus 1526. Därefter ha fem utgåvor sett dagen, de senaste genom Stieren 1853 och Harvey 1857. Manuccis försök 1907 kom av sig vid ingången och omfattar blott de bägge första böckerna. De färskaste kompletta editionerna äro alltså snart hundra år gamla. Ganska viktiga inlägg rörande handskrifterna ha publicerats av olika forskare långt efter dessa tvenne editioners tryckning. Därutöver har man i början av 1900-talet genom ett lyckligt fynd fått tillgång till en värdefull armenisk översättning av böckerna nr 4 och 5. Behovet av en ny edition, vid vars utarbetande de på olika vägar vunna rönen skulle utnyttjas, är alltså påfallande. Förarbeten till en sådan ha igångsatts av den berlinske kyrkohistorikern W. Eltester, bevararen av den förnäma traditionen från Harnacks och Lietzmanns Berlin. Inför de oöverstigliga yttre svårigheterna torde numera denna väldiga arbetsuppgift ha släppts ur sikte, tillfälligt åtminstone. Lundströms inträngande undersökningar bli antagligen av stor betydelse i den stund, då editionsarbetet på nytt upptages.

Att gripa sig an med den *latinska* texten är den fruktbaraste av de uppgifter, som här öppna sig. Visserligen är det irenaeiska originalet skrivet på grekiska. Men detta gick tidigt förlorat. Endast genom citat hos andra fornkyrkliga författare möter oss Irenaeus nu i grekisk gestalt. Och ifrågasvarande författares alster ha delvis en sämre texthistoria, än den latinska Irenaeusöversättningen har. Den okände latinske översättaren har varit ytterst trogen mot sitt original och bjuder oss ännu i denna dag en relativt god bild av Irenaeus' stora anti-

gnostiska verk. Däremot är hans latin något primitivt. Troheten mot grekiskan kan blott förvärra den ursprungliga bristfullheten i hans stil. Starkt understryker J. Svennung den latinske översättarens svaga språkliga bildning (se Kungl. humanist. vetenskaps-samfundet i Uppsala, årsbok 1948, s. 45—57). Lundström själv sätter betyget: »ziemlich volkstümlich». Frågan om stilen är viktig, ty om den språkliga egenarten någorlunda kan fixeras, är en grundval för bedömningen utav de textkritiska problemen lagd. Lundström anser den latinske översättarens stil besläktad med »italapartierna» i Vulgata och är benägen att såsom äkta acceptera sådana fenomen i Irenaeuslatinnet, till vilka paralleller ur »italapartierna» kunna uppbringas (Neue Studien, s. 15 f.).

Över hälften av det nu framlagda arbetet är en språklig analys, ett försök att fastställa den latinske översättarens egenart ifråga om formlära, syntax och stil. Återstoden av undersökningen (s. 139—218) utgöres av textkritik. Där vägas först de olika handskrifterna mot varandra. Något *principiellt* nytt utöver doktorsavhandlingen bjuder Lundström härvidlag ej. Därefter behandlas de fall, där troligen ingen latinsk handskrift bjuder den riktiga läsarten. Tre möjligheter för korrigerings av texten finnas: emendationerna kunna grundas på fragment av det grekiska originalet eller på den armeniska versionen (utvägar som stå till buds endast för vissa begränsade avsnitt av textmassan) eller slutligen motiveras rent konjekturalkritiskt. Lundström använder samtliga dessa trenne möjligheter. Ingenstädes bli emellertid hans ingrepp i texten våldsamma eller ur interpretationens synpunkt omstörtande. Vägledande register över grammatiska begrepp, över latinska vokablar samt över kritiskt behandlade textställen avsluta framställningen.

Vi ha anledning att glädja oss över att en av vårt lands klassiska filologer nedlagt så många års arbete på texten till *Adversus haereses*. Ty trots de moderna försöken att minska Irenaeus' betydelse och värde förblir han den förste store teologen, banbrytaren, grundläggaren. Med honom börjar den »tvåtestamentliga» skrifttolkningen och därmed dogmhistorien.

GUSTAF WINGREN.

RACHEL WISCHNITZER: *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue. The University of Chicago Press. Chicago 1948. XII + 135 sid. 50 illustrationer.*

I sina Olaus-Petri-föreläsningar vid Uppsala universitet våren 1934 kunde Hans Lietzmann ge en preliminär presentation av de märkliga bildfynden i synagogan vid Dura-Europos, vars utgrävning vid den tidpunkten knappast var fullbordad. Man var då långt ifrån på det klara med innebörden i dessa målningar. Interpretationen var svävande och atomistisk. Sedan dess har emellertid en ansenlig litteratur över dessa fynd sett dagen, och nyckeln till deras tolkning kan sägas ha blivit funnen. De nu överallt inom forskningen välkända målningarna ha icke blott blivit av stort intresse för kannedomen om den synagogala konsten under de första århundradena av vår tideräkning utan även och

kanske främst såsom dokument till judendomens religiösa och dogmatiska föreställningar under ett betydelsefullt utvecklingsskede. Flera forskare ha ifråga om detaljer observerat förekomsten av eskatologiska och messianska motiv, men stor osäkerhet har varit rådande beträffande tolkningen av åtskilliga bildfält. Delvis har detta berott på att en del individuella scener blott äro fragmentariskt bevarade, men framför allt har man icke tidigare lyckats upptäcka ett gemensamt tema, som kunnat vara vägledande för uppfattningen av detaljerna. Snarare har man frapperats av en skenbart påfallande splittring ifråga om ämnen. Förtjänsten av att ha upptäckt enheten i den förbryllande mångfalden av motiv tillkommer en kvinnlig judisk forskare, arkitekten och konsthistorikern Rachel Wischnitzer, på sin tid intendent för det judiska museet i Berlin. Genom att komma underfund med den formella kompositionen av bildsviterna har hon lyckats presentera en i stort sett övertygande identifikation av samtliga trettio bildfält. Det gemensamma ämnet för alla dessa fresker är den messianska idén om det judiska folkets återkomst, upprättelse och frälsning. Inalles ge oss dessa fresker, vilka representera det mest betydande monumentet över gammal synagogal konst, en märklig inblick i judisk tankevärld på 200-talet e. Kr.

Staden Dura-Europos (Dura är det syriska namnet, Europos det ursprungliga) ligger mellan Damaskus och Bagdad på högra stranden av Eufrat. Dura grundades av seleuciderna o. 300 f. Kr. och har genom sitt läge undergått skiftande öden. Här fanns tidigare en synagoga, som torde ha uppförts i 2:a årh. f. Kr. Den bevarade bär årtalet 245. I närheten av Dura låg Nisibis, dit möjligen judarna deporterades år 722 f. Kr. Ett annat viktigt närbeläget centrum för diaspora-judendomen var Sura med en berömd judisk teologisk högskola. I Dura levde judarna i en mångspråkig, internationell miljö. Inskrifterna i synagogan äro på arameiska, grekiska och pehlevi. I staden funnos flera hedniska tempel och därjämte ett kristet kapell.

Utgrävningarna av den nu så berömda synagogan ägde rum under åren 1932—35 i samarbete mellan Yale University och Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. För en närmare beskrivning av synagogans anläggning kan hänvisas till Hans Lietzmanns på Diakonistyrelsens förlag utgivna föreläsningar (»Från Fornkyrkan. Nyare fynd och forskningar»). Det egentliga gudstjänst-rummet, som det här är fråga om, har alla fyra väggarna täckta av målningar. Längst ned löper en panel med djurframställningar. Ovanför denna utfyllas så väggarna av fält med bibliska motiv, ordnade i tre längsgående sviter, en nedre, en i mitten och en överst. Dessa sviter avbrytas på mitten av huvudväggen, som vetter mot väster, av en arkitektoniskt utsmyckad och dekorerad nisch och ovanför denna en triptyk med sex bildfält.

Den nedersta sviten innehåller först en serie fält, framställande olika scener ur Elias liv. Två av dem berätta om Elia, änkan i Sarepta och hennes son. Detta är betydelsefullt. De rabbinska traditionerna känna nämligen till en Messias ben Josef, den efraimitiske Messias. Denne skulle strida och bli slagen men dock genom sitt uppträdande bana väg för den triumferande Messias ben David. Denne Messias Josefs son var enligt en judisk midrasch änkans son, och han förbands med de nordliga stammarna. Dessa litterära traditioner äro sena,

men fynden i Dura visa oss nu, att konceptionen som sådan är betydligt äldre, än man tidigare visste. Författarinnan har också lyckats visa, att judarna i Dura faktiskt betraktade sig som avkomlingar av de förlorade tio stammarna. Detta förklarar intresset för den efraimitiske Messias. Ett av de två nämnda fälten visar, hur Elia uppväcker änkans son. Detta är också ett messianskt motiv på så sätt, att det förebildar de dödas uppståndelse i den messianska tiden. Vi se vidare vilken central roll Elia spelar i dessa olika scener. Han var ju den, som skulle förebåda Messias' ankomst. Vidare innehåller den nedersta sviten motiv ur Davids liv, Hesekiels vision av de förtorkade benen, Hes. 37, och en scen, som visar, hur Moses hittas, Ex. 1: 15 ff.; 2: 1—10. Elia- och David-cyklarna innehålla två konceptioner: 1. idén om folkets återförening, 2. idén om den ideale härskaren, Messias. Att Moses också förekommer i denna bildsvit beror på att Moses, återlösaren i forntiden, parallelliserades med den kommande återlösaren, Messias.

Den mellersta sviten framställer följande scener: Josefs ben bäras till Kanaan, Moses giver lagen, Aron och hans söner invigas, Samuel och Eli vid helgedomen i Silo, striden vid Eben-Haaser, 1 Sam. 4: 1 ff., och de därefter följande berättelserna om arkens öde. Den högra halvan av mellersta sviten är en kontrast till den vänstra halvan. Medan på den vänstra halvan tabernaklet och arken instiftas av Moses, så illustrerar den högra sidan arkens olycksöden på den unge Samuels tid. Detta senare motiv, olyckorna och lidandena, ingår i messianologien såsom ett nödvändigt stadium på vägen mot frälsningen. Vidare iakttaga vi här återigen ett annat typiskt drag i messianologien: vad som hänt i forntiden, det är ett mönster för vad som skall hända i framtiden. Messias, Davids son, så lärde man i rabbinska kretsar, skall icke komma, förrän måttet av lidanden är fyllt. Arkens olycksöden prefigurera messias tidens födelsemärten.

Den översta sviten framställer Saul bland profeterna, Salomos dom, Jakobs dröm och uttåget. Den bildar icke någon organisk, ideologisk enhet, men vid ett närmare studium finner man dock, att varje enskilt fält anspelar på den scen, som framställs i motsvarande fält i den mellersta sviten. I triptykens sidostycken kunna vi studera scener ur Abrahams, Moses och Samuels historia. Icke heller dessa äro utvalda på måfå utan ha sin givna symboliska betydelse. Abraham personifierar patriarktiden, Moses exodus-tiden och Samuel kungatiden. Abraham betyder början och Samuel slutet av en period i judisk historia, varjämte Samuel betyder en ny utgångspunkt, nämligen grundandet av det davidiska kungadömet, som i den messianska typologien korresponderar mot det kungadöme, som skall komma. Det centrala triptyk-fältet framställer, hur Jakob välsignar sina söner och Josefs söner, samt därjämte scenen i Gen. 50, Josef och hans bröder. Slutligen äro att nämna bilderna i nischen, vilka äro av central betydelse, nämligen templet och Isaks offer. Templet med dess accessoarer symboliserar tydligt framtidens messianska tempel.

Sammanfatta vi resultatet av denna interpretation, se vi, att planen för väggdekorationerna är enhetlig, klar och enkel. De tre sviterna med frälsningscykeln nederst, frälsningssvittorna överst och i mitten prövningstidens cykel, bilda en enhet. En annan enhet bildas av triptyken med stamfäderna omgivna av fräls-

ningsprofeterna. Det messianska templet i mitten sammanhåller alltsammans liksom den förbindande stenen i en valvbåge.

Den messianska konception, som vi för övrigt lära känna i den rabbinska litteraturen i Palestina och Mesopotamien, är uppenbarligen den organiserande, formgivande faktorn i den synagogala ikonografien. Man har ställt frågan, vilka de omedelbara modellerna för synagogmålningarna ha varit, och man har bl. a. tänkt sig, att det har funnits illustrerade bibelhandskrifter, vilka tjänat som förebilder.

Man har även spekulerat över förefintligheten av en liturgisk-kultisk bakgrund. Den enda fest, som med säkerhet alluderas på, är lövhyddohögstiden. Men den är uppfattad symboliskt som en messiansk fest och har associerats med den centrala bilden av det messianska templet och frälsningsidén.

Naturligtvis återstår ännu mycket att upptäcka i fråga om detaljer, och specialforskningen kan ha olika meningar om huru de skola tolkas. Men teorien att vi i Durasynagogans målningar ha ett messianskt huvudtema, kommer säkert att kunna hävda sig. En fördjupad kännedom om den judiska messianologien har icke blott intresse för den judiska religionshistorien utan av uppenbara skäl också för den nytestamentliga exegetiken, varom redan åtskilliga undersökningar själva bära vittne.

GÖSTA LINDESKOG.

N. MESSEL: *Ezechielfragen*. *Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. 1945. No. 1. Oslo 1945. 156 sid.*

Messels bok *Ezechielfragen* innehåller 2 kapitel, det första avhandlande bokens tillblivelsehistoria (s. 5—39), det andra bestående av en litterärkritisk granskning av bokens text (s. 39—156). Som synes har den litterärkritiska analysen fått det största utrymmet.

Vid litterärkritiska undersökningar av profetböckerna brukar ju i regel intresset i första hand kretsa kring frågor om böckernas tillblivelse, deras författare, tid och ort. Så är fallet också med Messels bok. För ett traditionshistoriskt betraktelsesätt åter ligger huvudintresset på andra ting. Genom sin större tilltro till den givna texten ägnar sig traditionshistorikern mera åt böckernas innehåll. Han uppehåller sig gärna vid genomgående tankar och vid motiv, vilka kunna infogas i ett större sammanhang. Därmed följer att han i största möjliga utsträckning söker att se profetböckerna som enhetliga verk.

Den för Messel viktigaste frågan beträffande Hesekielsbokens tillblivelse formulerar han så: Var lever Hesekiel, i Babylonien eller i Juda? (s. 5). Svaret blir, att profeten verkar i Juda omkring år 400 (§ 5). Den i 1: 2 f. givna uppgiften, att Hesekiel verkar i Babylonien, är enligt M. en fiktion (s. 5, 32, 35, 44). Vår för fiktionen i fråga skapats av Hesekiel, lämnar M. ej något besked om. Denna fiktion har emellertid enligt M. varit av stor betydelse för boken, emedan både bokens redaktör, vilken skulle ha utgett den som en nytugåva omkring år 350 (s. 30, 38), och dess bearbetare ha trott på denna uppgift och kommit att ytter-

ligare bestyrka densamma. Av detta skäl, menar M., är det nu svårt att komma till rätta med frågan om Hesekiels verksamhetsort. Både redaktor och bearbetare uppträda nämligen i god tro som falska vittnen i denna sak.

Det förhållandet, att en överensstämmelse i uppfattning beträffande profetens verksamhet råder mellan Hesekiel själv, redaktor och bearbetare, är en sak, som enligt min mening vore värd att uppmärksamma. Av M:s bok framgår i själva verket, att en långt gående överensstämmelse föreligger mellan Hesekiel och redaktor. Den senare har icke endast befast fiktionen om Hesekiels verksamhetsort (s. 32). Han fortsätter Hesekiels kamp mot avguderiet (s. 34 f.). Vidare är han liksom profeten själv sympatiskt inställd mot Samaria och hoppas på dess omvändelse (s. 35). Både redaktor och Hesekiel äro fyllda av iver för templets helighet och för åtskillnaden mellan rent och orent (s. 36). De ha samma politiska inställning gentemot Egypten (s. 36 f.). Ja, också de språkliga egenheter, som enligt M. skulle vara kännetecknande för redaktor, äro till stor del övertagna från Hesekiel (s. 31 f.). Betänker man dessa omständigheter, förefaller det som om redaktors betydelse i verkligheten varit åtskilligt mindre än vad M. anser. I varje fall beröres Hesekielsbokens innehåll föga av teorien om en redaktor. Och att förstå innehållet i en profetbok får väl ändå anses vara grundförutsättning för att nå klarhet om bokens art och upprinnelse. Många kompositionsproblem vid våra profetböcker få sin lösning först genom ett aktgivande på böckernas innehåll. Den klara dispositionen av Hesekielsboken kunde ha varit en lämplig utgångspunkt för en diskussion av spörsmålet om profetböckernas helhetskomposition. Därmed hade samtidigt en dörr öppnats för upptagande av de frågeställningar, med vilka den nyaste profetforskningen arbetar.

Nu blir som nämnt huvudfrågan för M. spörsmålet om ort och tid för Hesekiels och redaktors verksamhet. Med en rad textpartier, översiktligt ordnade (s. 6—9), söker M. visa, att Hesekiel talar till folket i Jerusalem, icke till exulanterna i Babylonien. Då det i 11: 17 f. tydligen är fråga om exulanter, anser M., att det här gäller personer, vilka tänkas skola senare än den första återfärden från Babylonien vända hem till Palestina. Till den judiska framtidsförhoppningen hör nämligen såsom ett väsentligt drag, framhåller han, tanken på ett fortgående hemvändande (s. 16). Kap. 11 är för övrigt ett för M. viktigt kapitel, emedan han där vill se ett vittnesbörd om en stark motsättning mellan folket i Jerusalem och den från Babylonien återkomna *gola*'n. Denna Hesekiels *gola* skulle bestå av en strängt jahvistisk menighet, »die Gemeinde der *b^e ne haggolå*», omnämnd i Esra 10: 8. Denna *gola*'s stridigheter med jerusalemiterna finner M. bekräftad även av Elefantinepapyrerna. I en klagoskrift av år 411 rikta sig judar i Elefantine till de makthavande i Jerusalem. Så ock i en klagoskrift av år 408. Den senare klagoskriften vänder sig emellertid delvis till andra adressater. Härav drager M. slutsatsen, att vid denna tid en revolution ägt rum i Jerusalem, varvid Hesekiels *gola*, de stränga Jahvedyrkarna, undertryckts. Med denna tid skulle tiden för Hesekiels verksamhet sammanfalla (§ 5). Denna syn på Hesekiels verksamhetstid utnyttjas av M. även för bestämmandet av tiden för redaktors verksamhet. Då enligt M. redaktor icke vet, att uppgiften om Hesekiels verksamhet i Babylonien är fingerad, måste, menar M., Hesekiel

själv och generationen närmast efter honom vid redaktors tid vara död (s. 23). Redaktors verksamhetstid bör därför, anser han, sättas till omkring år 350. Denna tid finner M. vara lämplig även ur den synpunkten, att Egypten då synes ha starkt hotat Palestina. Detta förhållande skulle återspeglas i redaktors starka ovilja mot Egypten, sådan denna kommer till synes särskilt i kap. 29—32, vilka enligt M. i huvudsak härröra från redaktor (s. 36 ff., 104).

Då frågan om tiden för Hesekiels och redaktors verksamhet är en huvudfråga för M., torde det närmast bli på denna punkt som kritiken av hans arbete kommer att sätta in. Man har svårt att värja sig för det intrycket, att M. tolkar de av honom brukade texterna i enlighet med de synpunkter han önskar driva. Den syn på Hesekielsbokens text liksom på andra bibliska texter, som kommer till synes hos M., styrker detta intryck. Redan från början talar M. beträffande texten om fiktion, interpolation, bearbetning, icke-hesekielanskt stoff o. s. v. I fortsättningen möter man gång efter annan frågan om ursprungligt stoff, inskott, glossor, redaktionella och efterredaktionella tillägg o. s. v. Ännu tydligare framträder denna syn på texten i kap. 2. Som ett betydande exempel härför må följande uttalande angående början av kap. 1 i Hesekielsboken citeras: »In V. 5—10 gibt es viele Zusätze und Dubletten. Der ursprüngliche Text redete nur von den Gesichtern der Tiere . . . V. 6b und 7a ba sind somit Glossen. Auch V. 8, 9 unterbricht die Beschreibung der Gesichter und ist zu streichen. V. 8a ist eine von 10,8 geholte Füllglosse; V. 8b ist ganz überflüssig und V. 9 besteht aus zwei verschiedenen Dubletten zu V. 11 f. Endlich ist auch der letzte Satz von 5, »sie hatten menschliche Gestalte«, der der Beschreibung widerspricht, nicht ursprünglich.» — Här är, kan man säga, misstroendet mot texten i dubbel mening omänskligt. Denna introduktion verkar icke endast, att man tvekar att följa författarens i fortsättningen givna uppmaning: »Über die vielen Dubletten und Glossen in V. 4. 11—27 s. Bertholet und Cooke«, utan även, att man med en viss skepsis betraktar den fortsatta litterärkritiska analysen i kap. 2. Det kan icke heller hjälpas, att denna del av boken i sin egenskap av vittnesbörd om författarens metod menligt inverkar på läsarens uppfattning av det i kap. 1 framlagda. Man kommer ej ifrån intrycket, att den renodlade litterärkritiska synen på texterna, sådan den här föreligger, ger ett alltför stort utrymme åt tolkningar i önskad riktning. Därmed vill jag visst icke ha sagt, att i detta fall författarens synpunkter sakna sitt värde. De äro, ehuru icke helt nya, värdefulla tillskott till diskussionen av Hesekielsbokens problem. Liksom övriga profetböcker erbjuder som bekant Hesekielsboken svåra problem, av vilka somliga av forskare med decenniernas studiemöda bakom sig t. o. m. betecknats som olösliga. Man är därför tacksam för varje bidrag, som stimulerar till diskussion kring dessa frågor och därmed kan bidra till att föra dem närmare deras lösning. Med tacksamhet mottager man också Messels bok, även om man i den skulle ha velat se en annan metod tillämpad och ytterligare — ur den nyaste profetforskningens synpunkt viktigare och aktuellare — frågor behandlade.

GUNNAR ÖSTBORN.

L. S. THORNTON: *The Common Life in the Body of Christ*. 2nd edition. Dacre Press, Westminster 1944. XIV + 475 sid.

Författaren till detta arbete är en av den nutida anglikanska kyrkans mest kända ordenspräster — medlem av The Community of Resurrection i Mirfield —, tillhör således den grupp av högkyrkliga anglikaner, som övar stort inflytande på engelskt kyrkoliv och teologiskt tänkande. Thorntons framställningsmetod är icke alldeles lättillgänglig. Den präglas mer av meditation än av definition, och läsaren anar, att författaren penetrerat sina texter lika mycket vid altaret som vid skrivbordet. Därmed vill han uppenbarligen icke åsidosätta kravet på vetenskaplighet, men han vill med sin forskning i första hand tjäna det praktiska kyrkolivet, som i sin tur har inspirerat hans möda och verkat befruktande på hans slutledningar. I tur och ordning tar han upp de texter, som skola leverera material till hans teser, utreder dem med ytterlig noggrannhet och många bibelcitat och är ängslig att intet av deras innehåll skall lämnas obeaktat. Därigenom har framställningen blivit onödigt bred och tyngande med ideliga upprepningar, och dispositionen har blivit långt mer oklar än hälsosamt är för dem som vill tillägna sig de många goda lärdomarna i denna bok. Arbetet skulle avsevärt ha vunnit i klarhet och precision, om framställningen gjorts mer koncentrerad och kapitelrubrikerna bättre fått täcka det under desamma redovisade materialet.

Thornton vill framställa Kyrkans teologiska grundvalar, sådana de framstå i Nya Testamentet. Han vill icke förneka de skiljaktiga utsagor, som den kritiska forskningen påvisat hos de bibliska författarna, och vill icke heller undertrycka dessa skiljaktigheter eller tvinga dem samman till en konstlad enhet. Men han liknar Bibelns heliga skrifter vid en orkester, där de individuella bidragens egenart balanseras av en högre enhet, som genomtränger det hela. Denna Skriftens hemlighetsfulla enhet svarar mot Kyrkans. Båda dessa former av enhet komplettera varann, och var och en är en nödvändig förutsättning för förståelsen av den andra. Båda förkroppsliga nämligen Guds självmeddelelse till människan i Kristus, och båda uppnå sin fulla enhet i Kristus allena. Kristi inneboende är karakteristiskt för både Kyrkan (Gudsfolket) och Boken. Att återvända till uppenbarelsens källor betyder nödvändigt ett återvändande både till Skriftens budskap om Kyrkan och till livet i Kyrkan, sådant det är framställt i Skriften.

Hela framställningen bygger på de Kyrkans fyra kännetecken, som angivas i Apg. 2: 42: apostlaundervisningen, brödragemenskapen, brödsbrytelsen och bönerna. En av framställningens grundtankar är denna, att den *κοινωνία*, som skapades genom Andens meddelande vid Pingstens under, var en fortsättning av den gemenskap, i vilken Jesus under sitt jordeliv levat med sina lärjungar. Undervisningen, måltidsgemenskapen, bönerna präglade denna fortsatta gemenskap. De första kristnas egendomsgemenskap var ett spontant uttryck för deras gemenskap i det andliga, och jerusalemskollekten var ett tecken på den nyvunna gemenskapen mellan judar och hedningar. De skrankor, som de gamla religionerna och framför allt judendomen byggt upp mellan heligt och profant,

rent och orent, nedbrötos genom Kristus. Detta betyder dock icke, att den sedliga skillnaden, som de många buden velat slå vakt om, blev utjämnad, men den nya gemenskapen är icke en blott och bart sedlig gemenskap utan en Kyrka, d. v. s. en gemenskap av troende, som skiljer sig från de icke-troende genom sin tro på Kristus. Genom honom blev detta nya »Common Life» helgat, och ingenting däri är profant utom det som människan genom sin synd fördärvar.

I kapitlet »The Consecration of the Church» framställs Jesu jordeliv såsom en invigning av Kyrkan. Denna invigning började med Jesu dop i Jordan, då han identifierade sig själv med syndiga människor i deras behov av frälsning, och den nådde sin höjdpunkt med pingstundret. I sin bekännelse: Jesus är Herre erkänner Kyrkan icke blott Jesu herradöme utan också alla de fakta, varpå detta herradöme är grundat. Därmed framstår hon såsom den »konsekrerade» Kyrkan. Därpå följer »The Resurrection of the Church». Thornton understryker den organiska identiteten mellan den döda kropp, som lades i graven, och den levande kropp, som uppstod därur, mellan den kropp, som naglades fast vid korset inför mängden av otrogna vittnen, och den förhäriligade kropp, som blev sedd i salen i övre våningen av en liten skara troende vittnen. »The fulness of Christ» uppenbaras främst i preexistensen och uppståndelsen. De beteckna Sonens medverkan både vid skapelsen och vid återställelsen. När Kristus uppstod från de döda, var han icke endast den först uppståndne, han blev en källa till nytt liv. Han *är* uppståndelsen för allt sitt folk, och hans herravälde i Kyrkan innebär hans herravälde över alla skapade varelser, vilkas återställelse kan ske endast genom Kyrkan. Till frälsningsgärningen hör å ena sidan Jesu uppståndna kropp, å andra sidan hans »Mystical Body», Kyrkan. Till Kristi fullhet räknar Thornton också hans lidande, som måste delas också av Kyrkan. Det berikar henne och främjar kyrkomedlemmarnas mognad. Fastän Kyrkan såsom Kristi kropp är uppfylld av honom, hindrar kyrkomedlemmarnas omogenhet dem från att mottaga hans fullhet. Därför är Kyrkan utarmad och hennes enhet hotad. Kyrkan är Kristi fullhet, ty Kristus och Kyrkan höra oskiljaktigt samman. Kyrkan utan Kristus är tom; Kristus utan Kyrkan är oåtkomlig. Kyrkan utan Kristus vore lik en tom vinbägare; Kristus utan Kyrkan vore lik vin, som ingen kan dricka av brist på bägare. Vi höra Frälsarens röst i Evangelium och i Kyrkan, och i ingendera skild från den andra. Om Evangelium sannfärdigt höres i Kyrkan, då skall Kyrkan sannfärdigt förkroppsliga Evangelium. Men om Evangelium icke höres och förkroppsligas i Kyrkan, skall det varken höras eller förkroppsligas någon annanstans.

Thornton har många tänkvärda ord att säga om »The Body and Blood of Christ». Nattvarden är det mest adekvata uttrycket för Kyrkans hela gemensamma liv (Common Life) såsom en delaktighet i Kristus, som gjorde sig själv till ett fullkomligt offer. Han var lydig »intill döden», varför Gud också »upphöjt honom över allting». Fördenskull skall hela skapelsen ära Kristus, och därför är den måltid, som framställer Kristi offerlidande och död, alltid också eucharisti, tacksägelse och lovsång. Hela Pauli lära om Kyrkan såsom

Kristi kropp kan, menar Thornton, härledas ur orden vid Nattvardens instiftelse: Detta är min lekamen. Den eucharistiska gemenskap vi i Kyrkan äga med både Gud och människor förverkligas mellan Människosönens båda ankomster, mellan inkarnationen och parusien. Liksom Frälsaren under hans jordeliv äro också vi här beträngda, till dess vårt lidande är fullbordat. Försmaken av den messianska måltiden i fulländningen framkallar vår längtan efter dennas förverkligande. Vi stå här i en skarp eskatologisk kris, men det är saligare att vara i den än att vara utanför den. I nattvardshandlingen ha vi del icke bara i den första nattvardsmåltiden utan också i dess deltagare. Vi äro Judas, som förrådde Jesus, och Petrus, som förnekade honom, men genom Guds nåd äro vi också »älsklingslärjungen», som lutade sig mot Jesu bröst.

Här har endast givits några glimtar från framställningen i denna på en gång svårtillgängliga och fascinerande bok, där fyndiga och livfulla bilder växla med spinösa textutredningar och ytterligt abstrakta tankegångar. Fastän den fromhet, som här talar, är så starkt sakramentalt och eskatologiskt präglad, förnekas icke heller i detta sammanhang det sociala intresse, som vanligen präglar den anglikanska högkyrkligheten. Endast ett par karakteristiska uttalanden må anföras: I Nya Testamentet betraktas olikheterna i ekonomiska och sociala förhållanden icke såsom problem för tron utan snarare såsom möjligheter för kärleken. — Det onda identifieras icke med materiella ting utan med vårt missbruk av dem.

En sannskyldig och helig lidelse för Kristi Kyrka präglar denna bok. Dess förberedande och utgivande mitt under krigets ohyggligheter (första upplagan utkom år 1942) är en bragd i Andens värld.

ALF CORELL.

ETT MONUMENTALVERK ÖVER ÅBO DOMKYRKA

JUHANI RINNE: *Turun Tuomiokirkko keskiaikana, I Tuomiokirkon rakennushistoria* (= *Åbo domkyrka under medeltiden, I Domkyrkans byggnadshistoria*) Åbo 1941, 406 sid. samt: *II Alttarit ja kirkolliset toimitukset* (= *Altarna och de kyrkliga förrättningarna*) Åbo 1948, 317 sid.

Finlands tidigare statsarkeolog, professor Juhani Rinne, har utforskat Åbo domkyrkas intressanta och mångskiftande byggnadshistoria i samband med den restaurering, som han personligen ledde på 1920-talet. I föreliggande tvenne delar ger han en noggrann bild av forskningsresultaten samt av det gudstjänstliv, som försiggick inom kyrkans väggar intill reformationen. Vare genast sagt att man imponeras av noggrannheten och detaljriikedomen i prof. Rinnes forskning. Åbo domkyrka har i så måtto varit ett tacksamt objekt, att man vid ombyggnader och restaureringar därav icke velat eller lyckats dölja spåren av dess tidigare byggnadsskeden. För en lekman på byggnadsarkitekturens område förefaller det nästan otroligt, att man ofta av blotta murrester, grundvalar, lösa formtegel samt muredetaljer i väggarna, på grund av

fragment av valvkonsoler och de ofta helt eller delvis igenmurade fönstren, m. m. kunnat bygga upp en plausibel bild av kyrkans tidigare byggnadsskick eller arkitektur.

Förf. ger i sin första del en överblick av forskningsresultaten från den kristna kyrkans missionsskede i Finland och en skildring av dess första biskopskyrkor i Nousis och Röntämäki (eller Korois). Det första missionsskedet i Finland, på Åland samt i Sydvästra Finland, anser han ha fått sin början därmed, att biskop Johannes (Hiltin) på 1060-talet kom via Sverige från Bremen till »Östersjöns öar» för att predika kristendom. Även ett erövringståg från Sverige ett tiotal år tidigare till Kvenland (= Finland) torde ha medverkat härtill. I ett särskilt arbete (*Pyhä Henrik, piispa ja marttyyri*) har prof. Rinne tidigare redogjort för sin åsikt angående det s. k. »första korståget» som företogs till Finland under konung Erik och biskop Henrik på 1150-talet. Vi förbigå här även Rinnes skildring av de första biskoparnas verksamhet i landet. Den första biskopskyrkan hos oss, träkyrkan i Nousis, var rektangulär, c:a 21,5 m lång och c:a 10,5 m bred. Innanför dess västra ingång fanns en brunn, som torde ha grävts för att levandegöra källundret, vilket omtalas i biskop Henriks martyrium. Denna kyrka var knappast mera i bruk under 1300-talets sista kvartal och den hade redan 1178 förhärjats av »curonerna», varefter en St Maria kyrka hade uppbyggts i Korois i nuvarande St Marie socken. Rinne ger en beskrivning även av denna biskopskyrkas öden. Också den var rektangelformig samt av trä. Därtill fogades senare en koravdelning av gråsten med välvt tak. Denna kyrka brändes sannolikt av »ruthenerna» (= ryssarna) år 1198 och utvidgades därefter. Men vi kunna icke här följa dess byggnadshistoria. På dess norra sida låg enligt seden från klostren gravgården. I ett påvebrev av den 23 jan. 1229, där tillstånd till biskopssätets framtida flyttning till Åbo medgives, säges att Korois kyrka byggts på olämplig plats, vilket framgått »fide catholica crescente». Biskop Thomas skriker nu till grundläggande av en biskopskyrka i Åbo på en moränkulle, »Unikankare», där tidigare fanns en anspråkslös träkyrka med sakristia av sten. Tvenne av sakristians väggar finnas ännu inbyggda i väggarna till den nuvarande domkyrkan och dess gråstensgavel är fortfarande synlig. Denna kyrka var omgiven av odlade ägor, icke av stadsbebyggelse, anser Rinne. Ej ens kyrkan i Korois hade varit centrum för något slags stad. Först på initiativ av kyrkans myndigheter syns Åbo stad ha vuxit upp på det nya biskopsbolets mark. Staden syns snart, eller i mitten av 1200-talet, ha fått behov av mera jord, när Birger Jarls korståg 1249¹ gav impulsen till dominikanklostrets upprättande i Åbo samt Lübeckarna fingo rätt att idka handel där.

Grundläggandet av staden och den planerade flyttningen av biskopssätet torde enligt Rinne vara verk av den energiske biskop Thomas. Denne begynte byggandet av en rektangulär gråstenskyrka av den i Finland vanliga typen, storlek 33 × 20 m. Den saknade kor, behövligt i en domkyrka, men man har inriktat sig på det för tillfället realiserbara. Arbetet brådskade, ty man hade

¹ J. Gallén har nyligen i en artikel i Hufvudstadsbladet (När företogs det andra korståget) d. 19.6. 1949 gjort gällande att detta företogs 1238 eller 1239.

rivit församlingskyrkan och endast sakristians vigda rum och altare fanns kvar för kyrkliga förrättningar under arbetstiden. Rinne anser att Thomas före sitt avsked 1245 från episkopatet har hunnit inviga kyrkan. Men omedelbart där-efter har man skridit till att bygga ett kor, också detta av gråsten men beklätt med tegel på inre sidan samt försett med välvt tegeltak. (Rinne menar att danskarna åren 1191—(senast) 1216 innehaft borgarna i Borgå och Sibbo samt vid dessa infört tegelslagningskonsten i Finland). Vårt första kända avlatsbrev av år 1259 förebådar kostsamma kyrkobyggnadsarbeten. En närliggande kyrkotyp till den av Thomas byggda första kyrkan var den samtida kyrksalen i Strängnäs, byggd av tegel. Fönsteranordningarna i Åbo voro åter de samma som i St Maria kyrka i Sigtuna, fönstren parvis eller i grupper om tre tillsammans.

Kyrkans andra byggnadsskede börjar på 1260-talet. Tillkomsten av Åbo svartbrödrakloster hade tydligen medfört inflyttning av byggnadskunniga munkar och av yrkesarbetare. Rinne ger i förbigående en skildring av klosterkyrkans arkitektur. Dominikanskt inflytande i den nu med ett kor utvidgade blivande domkyrkan skönjes i altarpartiets femsidiga grundplan, fem sidor av en oktaeder. I mittelskeppets bredd ser R. ock ett inflytande från samma munkorden, likaså i ornamentalkonstrukturen bl. a. i anordningen av valvribborna. En rikedom av olika tegelformer användes i fönstrens och portalernas inramning. Även den dekorativa användningen av kalksten t. ex. för valvkonsolerna är av samma ursprung. Men detta byggnadsskede har slutat, innan Ridderholmskyrkan i Stockholm byggts (1285—95). — Påvebrevet 1259 förutsätter att kyrkan i Åbo då var i bruk och tillägnad Jfru Maria. Biskop och domkapitel började redan då kallas »Aboensis», oaktat biskopssätet ännu icke flyttat dit.

År 1290 blev kyrkan äntligen domkyrka. Därmed började en stor tid under biskop Magnus I ledning (1291—1308). Smaken hade nu ändrats, vilket framträder vid ombyggnaderna. En större enkelhet framträder i fönstrens och portalernas inramning samt i anordningen av valvbågar och valvribbor. Några få tegeltyper användes. Detta samt den utbredda eller trubbiga spetsbågen är en specialitet för tiggarmunkarna. Det yttre av kyrkan beklädes med tegel. Inflytande från Tyska ordens arkitektur kommer tillsynes i den anordning av röda och blåglaserade tegel omväxlande med kalkstenar, som finnas anbragta på kyrkrummets sydvästra yttervägg. Valven över domkyrkans mittelskepp anordnades lika som i dominikanernas klosterkyrka i Åbo. Mittelvalven voro c:a 1 m. högre än sidovalven, men spännvidden större. Väggarna hade även invändigt tegelbeklädnad men valven voro vitrappade med målningar, som lånat motiv från Ridderholmskyrkan, vars dekorationer torde ha varit färdiga, när biskop Magnus besökte Stockholm åren 1297—99. Biskop Henrik hade nu (senast 1296) tillsammans med konung Erik blivit landets skyddshelgon. Domkyrkan var nu värdig sitt ändamål med möjligheter för det vanliga processionsväsendet. 1292 kallar påven Nicolaus IV kyrkan »Katedralis ecclesia beate Marie Aboensis». Kyrkan försågs med torn av gråsten, vars andra våning var avsedd för försvar samt därför försedd med skjutgluggar och eldstad. På biskop Ragvalds tid byggdes vapenhusen av gråsten med tegelvalv och tegelornamen-

tering kring fönstren. När denne begynte bygga Kustö biskopsslott, torde domkyrkan för denna gång ha varit färdig (år 1317). Så små som resurserna på den tiden voro, kunde icke två byggen av detta slag samtidigt vara i gång. Men redan följande år (1318) härjades domkyrkan av ryssarna och var ännu år 1335 »deserta et plurimum ruinosa».

Det fjärde byggnadsskedet begynner med biskop Hemmings tillträde till episkopatet (1338—66), en energisk och kunnig man. Prelaternas antal ökades, så att man i högkoret behövde sittplatser för 14 präster och prelater. Koret var nu för litet. Där stod dessutom Henriks relikskrin samt en »levitstol» för tre officianter. Kyrkan förlängdes därför betydligt österut med en något bredare och högre avdelning. För att dölja denna ojämnhet i utseendet byggdes tvenne tornliknande tillbyggnader, en på södra sidan, den andra på norra sidan. Väggarnas och takens stödkonstruktioner ändrades enligt höggotikens senaste rön. Kyrkan försågs med ett system av inre stödmurar. Systemet var vanligt hos tiggarmunkarna och Tyska orden. Östra förhallen (på sydsidan) revs och förstorades. Direkt till det nya koret ledde nu en ståtlig portal genom det södra sidotornet, en dubbelportal. I dess ena förhall fanns en stenbänk för meditation. Över portalen fanns sentenser tecknade med majuskelbokstäver. Väggarna ha pryts med målningar, bl. a. av donatrix knäböjande inför Kristus. Den var en helig portal, bredvid vilken fanns en annan för den vanliga publiken. På norra väggen försågs ingångsdörren med en gotisk portal i kalksten. I den förlängda kyrkan framhävdes kordelen fördelaktigt av de höga korfönstren. Pelarkonstruktionen gav en vacker höjdverkan. Tornet höjdes. Det yttre av kyrkan hade starkt markerade vertikalt betonade drag, som avbröts av en horisontalfris under korfönstren. De yttre väggarna pryddes vidare av inmurade grönglaserade tegel. Dessa drag samt portalformerna äro tydliga bevis på inflytande från Tyska riddarordens maktområde i Nord Tyskland och Gamla Livland. Förf. nämner kyrkor med liknande motiv: Marienwerders domkyrka i Pomesanien, Revels domkyrka, Balga kyrka, Peiplins domkyrka, Birgelau, Lochstedts slottskapell m. fl. Närmaste motsvarighet i Sverige har Rinne funnit endast i Visby St Katharina samt i Örebro St Nicolay, som uppenbarligen är inspirerad också den av Tyska orden. Rinne fastslår, att arkitekten och målaren, »Conradus pictor», som denna tid vistades i Åbo, måste ha varit arbetets ledare. Denne var av tysk börd samt har bevisligen stått i relationer till biskoparna Benedictus och Hemming i Åbo. Biskop Hemming hade medfört från utrikesresa åren 1346—47 mitra, stav m. m., vilka tydligen voro avsedda för invigningen. Denna torde åtminstone till det inre ha försiggått före 1352 års synodalmöte i Åbo eller tydligen år 1351, då biskop Thomas i Vexjö daterat ett brev St Vincentii dag i St Karins kyrka utanför Åbo. St Laurentiusaltaret hade tydligen flyttats till sin nya plats i eget kor, som försetts även med ett St Vincentiusaltare eller motiv för kyrkan av detta helgon.

Småningom utvidgades kyrkan med en rad sidokapel med altaren. Äldsta tillbyggnad i detta syfte var St Katharinas & St Bartolomaeus' altare från Bero Balks tid (1385—1412), Borgmästarkoret som även då påbegyntes, fullbordades av Magnus II Tavast, Sjalakoret tillkom vid samma tid. Sakristian utvidgades

för det växande antalet präster och prelater, som skulle deltaga i gudstjänster och processioner. I den nordliga utgången byggdes vid dess förvandling till förhall ett yttre altare, som användes vid förrättningar utanför kyrkan. Likaså fanns tydligen ett St Kristoffersaltare under ett av korfönstren, på yttre sidan.

Med rikliga avlatsförmåner och anskaffande av prebendegods försökte man på allt sätt berika domkyrkan. På 1440-talet hade domkyrkan så helt kringbyggts med kapell, att ljuset erhöles endast från korfönstren och från de två smala fönstren i nordväggen. Då kyrkans väggar invändigt voro tegelbeklädda och dessa voro nedrökta efter de många eldsvådorna, skred man till mittelskeppets höjande och förseende med högre belägna fönster, såsom de ännu äro anbragta. Eldsvådor inträffade i kyrkan bl. a. åren: 1396, 1411, 1425, 1429, 1443, 1458 (?) och 1464. Efter den sistnämnda var kyrkan utan tak och det nya gjordes lika högt över hela kyrkans huvudskepp och enhetliga valv byggdes över hela mittelskeppet. Följande steg var att även sidoskeppen fingo en enhetlig gemensam taklinje. I samband med en förstärkning av grunden till kapellen byggdes en andra våning i dessa, vilken den krigiska biskopen Konrad Bitz försåg med en serie skjutgluggar längs hela södra sidan.

Vi kunna icke här fortsätta detta referat av kyrkans byggnadshistoria. De många sidokoren försågos med flere altaren. Under jubelåren 1350 och 1400 gjordes stora insamlingar och kyrkan berikades med altarstiftelser och prebendeinkomster. Prof. Rinne räknar med över 40 altaren eller altarpplatser, häri inberäknat även flyttade altaren på deras nya platser.

I arbetets andra del beskriver Rinne ingående domkyrkans altarstiftelser jämte prebendedonationer, så långt dessa äro kända, samt dess altarskrud eller utrustning, de offentliga förrättningarna och gudstjänsterna i kyrkan och vid dess altaren, gravarna under kyrkan och på kyrkogården samt kända avlatsbrev. De urkunder förf. hänvisar till, äro till största delen publicerade tidigare och kända av forskningen. Och dock ges så många luckor i vår kunskap, att det varit som ett mosaik- eller pusselarbete, att sammanfoga urkundernas vittnesbörd till en helhetsbild. Ätminstone erhåller man en uppfattning av rikedomerna i kyrkans utrustning och gudstjänstliv. Man får ursäkta författaren att han icke alltid lyckats med vetenskaplig precision sammanställa föreskrifterna, som icke sällan voro kortfattade och ursprungligen avsedda för sådana, som kände äldre seder och föreskrifter för domkyrkans bönetimmar, mässor och ringningar. Vidare äga vi icke kännedom om anordningarna för tillfälliga mässor, s. s. själammässor och begravningsmässor m. m., vilka bestämdes i vart fall särskilt. Den liturgiska börda, som åvilade prästerna i Åbo domkyrka, kan således icke helt klarläggas. Likaså vet man icke med säkerhet, vilka höga prelater som ledde gudstjänstutövningen under de olika faserna av domkyrkans medeltida liv. Härmed ha ock arbetets svaga sidor antytts, utan att dessa kunna läggas författaren till last. Men förf. ger en bild av det småningom växande antalet prelater och präster, för vilka man först var tvungen att utvidga altarpartiet, sedan kyrkan och även sakristian. Intressant är uppgiften att benämningen »cantor» knappast kan avse någon viss kanik. När föreskrifterna tala om första, andra, tredje o. s. v. kantorn, så avses därmed den tillfälliga förrättaren av ett

visst parti i liturgin, varvid första kantorn tydligen har ledningen av anordningarna vilande på sig. I varje fall är biskopen själv ansvarig för liturgin både i domkyrkan och stiftet i allmänhet.

Den andra delen innehåller liksom den första en sådan mängd detaljvetande från Åbo domkyrkas liv, att förf. sett sig tvungen att inskränka till ett minimum hänvisningarna till utländsk praxis. Självfallet har samhörigheten med den svenska kyrkoprovinsen påkallat ständiga hänvisningar till bl. a. Hildebrand och Reuterdahl. Som känt är, var det dominikanska inslaget i vårt dåtida kyrko- och gudstjänstliv övervägande och liturgiskt bestämmande.

Arbetet utgör en utomordentlig, ingående skildring av Finlands medeltida kyrkoliv, belysande på sitt sätt också för svensk medeltida kult, varför man måste hoppas att åtminstone ett sammandrag skall utkomma på något internationellt språk. Förf. har utlovat en tredje del, vilken skall beskriva Åbo domkyrka som organ för stiftsstyrelsen och förses med register till hela arbetet.

OLAV D. SCHALIN.

BENKT-ERIK BENKTSON: *Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth.* XLII + 304 sid. C. W. K. Gleerup, Lund. G. E. C. Gad, København. 1948.

En svensk doktoravhandling om Barths teologi er en begivenhed. Så grundigt og med så megen forståelse som i denne bog er Barths teologi ikke før blevet behandlet i svensk teologi, som tilsyneladende tidligere har haft vanskeligheder med at komme på talefod med Barth.

Det emne, som forfatteren vælger at koncentrere sin fremstilling av Barths teologi og sit opgør med den omkring, er fortræffeligt valgt. Barth har jo selv givet udtryk for, at han i en vis forstand betragter hele sin teologi som en kamp mod den naturlige teologi. Der er derfor næppe noget andet thema, hvorigennem man kan få et så omfattende overblik over alle avgørende tendenser i Barths teologi, som netop den naturlige teologis problem.

Forfatteren bygger sin fremstilling sådan op, at han i en indledning motiverer sit emnevalg og gør op med en række efter hans mening vildledende tendenser i Barthfortolkningen og Barthpolemikken. Derefter gør han i kapitel I grundigt og med dygtighed rede for striden mellem Barth og Brunner om tilknytningspunktet, hvor Barths polemik mod den naturlige teologi foreløbigt opridses. Som et tillæg til dette kapitel indføres et kapitel II om debatten om den eksistentialfilosofiske fundamentering av theologien hos Bultmann og andre, som skimtes bag ved Brunner som det egentlige mål for Barths polemik mod den naturlige teologi. I dette kapitel giver forfatteren en introduktion i Heideggers filosofi, som tidligere knapt nok har været påagtet i Sverige. I Kapitel III, som bærer overskriften »Den naturlige människans religion», kommer den egentlige, på et omfattende studium av Barths vældige produktion byggede fremstilling av de motiver, som gemmer sig i Barths polemik mod den naturlige teologi. I de to sidste kapitler IV (Inkarnationen och kyrkan) og V (Skapelsen och lagen) søges påvist, hvorledes det motiv, som bestemmer

Barths polemik mod den naturlige theologi, præger hele hans theologiske tænkning og på avgørende punkter sætter den i modsætning til et luthersk tænkesæt.

Forfatteren fører denne undersøgelse igennem med stor lærdom og med megen forståelse. Hans belæsthed er forbløffende. Hans 25 sider lange litteraturliste omfatter ikke mindre end 628 numre. Han færdes hjemmevant i hele den nutidige theologiske produktion og vurderer den med skønsomhed. Men — hans fremstilling ville have vundet, hvis han havde vist lidt askese med hensyn til citering og polemisering. Mange av de forfattere, som citeres og angribes, kan knapt siges at være så megen opmærksomhed værd. Den store iver for at tage diskussionen op til alle sider, som hos en doktorand er velforklarlig, lader det i nogen måde gå ud over koncentrationen og energien i selve problembehandlingen.

Interessen i denne avhandling samler sig omkring den these, den opstiller angående grundmotivet i Barths theologi. Denne these opstilles og forsvares i hovedsagen i det vigtige kapitel 3, og det er denne bogs fortjeneste, at den fremtvinger en drøftelse av denne these. Det er nogle antydninger av en sådan drøftelse, som skal fremsættes i nærværende anmeldelse.

Efter forfatterens opfattelse krydser sig to motiver i Barths polemik mod den naturlige theologi og derfor også i hele hans theologi. Det ene motiv er den skolastiske problemstillings kontraponering av Gud og menneske som to uafhængige modpoler. I fremhævelsen av dette motiv som fremherskende hos Barth deler forfatteren en opfattelse, som i Sverige tidligere er antydet av G. Ljunggren og fornyligt udførligere begrundet av Gustaf Wingren. Men et andet motiv krydser sig med dette. I sin polemik mod den naturlige theologi er Barth ikke blot bestemt av denne naturlige theologis egen forudsætning, når menneskets mulighed for at erkende Gud bliver ham et problem; men i avsløringen av den naturlige theologi som et udslag av det naturlige menneskes religion sprænger Barth i virkeligheden denne problemstilling og taler nu i retfærdiggørelseslærens problemstilling, hvor ikke Gud og menneske abstrakt stilles imod hinanden, men hvor nådens Gud og gerningsretfærdighedens syndige menneske står hinanden imod.

Hvilket av disse to motiver er nu det beherskende hos Barth? De svarer jo i virkeligheden til henholdsvis platonismens erosmotiv, som bestemmer den skolastiske kontraponering av Gud og menneske, og kristendommens agapemotiv, som bestemmer retfærdiggørelseslæren. Forfatteren giver næppe noget helt avgjort svar på dette spørgsmål; men i den måde, hvorpå han både i kapitel III og i slutningskapitlerne IV og V polemiserer imod Barth, tilkendegiver han, at han praktisk talt regner med det første av de to nævnte motivers dominans. Med en vågen sporsans forfølger han overalt i Barths tænkning konsekvenserne av en falsk kontraponering av Gud og menneske. Her siges ofte ting, som man er nødt til at tage under overvejelse. Men undertiden nås resultaterne nok lidt for hurtigt.

Det gælder nu først og fremmest selve påvisningen av, at den naturlige theologis falske problemstilling med dens kontraponering av Gud og menneske

dominerer selve Barths polemik mod den naturlige theologi. Hvorledes begrunder nu forfatteren denne sin påstand rent tekstmæssigt?

Forfatteren tager sit udgangspunkt i det faktum, at Barth ikke afviser tanken om et tilknytningspunkt overhovedet, altså ikke afviser selve den problemstilling, i hvilken tanken om et tilknytningspunkt dukker op, men samtidig med sin afvisning af et i mennesket selv givet tilknytningspunkt går ind for tanken om et af Gud skabt tilknytningspunkt, som Helligånden sætter i mennesket. Hermed er det givet, at Barth stadig bevæger sig i den naturlige theologis problemstilling. Barth har selv fjenden *intra muros*. (S. 123—124). Begrundelsen for denne påstand gives ved en henvisning til »Die christliche Dogmatik» § 17, som forfatteren ofte kommer tilbage til. Barth taler i denne paragraf om åbenbarings subjektive mulighed. Og dette, at Barth overhovedet rejser problemet om åbenbarings subjektive mulighed, skal godtgøre, at han stadig bevæger sig i den naturlige theologis falske problemstilling. (S. 126 og s. 98—108). Nu er det imidlertid sådan, at D. chr. D. § 17 udtrykkelig polemiserer mod en filosofisk kontraponering af Gud og menneske: »Nicht auf Grund einer pessimistischen Anthropologie philosophischer Provenienz, sondern auf Grund der Offenbarung entsteht die Einsicht in die uns hier von einer zweiten Seite beschäftigende Unmöglichkeit dessen, was man so selbstverständlich als »Beziehung zwischen Gott und Mensch« meint feststellen und beschreiben zu können». (S. 288). Endnu klarere bliver Barths modsætning til den problemstilling, han hævdes at indtage, i den ændrede udgave af denne paragraf i »Die kirchliche Dogmatik», som forfatteren mærkeligt nok ikke kommer ind på, hvilket unægtelig svækker beviskraften i den fremførte § 17 fra D. chr. D. For det første kritiserer Barth i D. k. D. § 16 den tidligere form af paragrafen (§ 17) i D. chr. D., fordi denne paragraf begyndte med at tale om åbenbarings subjektive *mulighed*, i stedet for at begynde med at fastslå dens subjektive *virkelighed*. Derved gives der et falsk indtryk af, at Guds åbenbaring på en eller anden måde er afhængig af en betingelse hos et i forhold til Gud selvstændigt menneske. (D. k. D. I, 2, s. 225). Altså en kritik af den tankegang, forfatteren på grundlag af § 17 tillægger Barth! På samme linie kritiserer Barth senere i samme paragraf den falske adskillelse af det »objektive» og det »subjektive» (s. 258 ff.). Endelig fremhæver Barth i denne paragraf i flere sammenhænge (s. 266 ff., s. 292), at grunden til, at åbenbarings subjektive mulighed er et problem, er den, at den er et under i det syndige menneske. Det er ikke mennesket som sådant, der abstrakt stilles mod Gud, men det syndige, oprørske menneske. At dette *syndige* menneske modtager Guds åbenbaring, er et ubegribeligt under, og som sådant et — problem. Ordene »Problem» og »Möglichkeit» er hos Barth i disse sammenhænge ganske enkelt udtryk for dette, at Guds åbenbarings virkelighed altid for synderen må stå som det uhørte under, det absolut ubegribelige. Hvis man ville undlade at stille problemet om åbenbarings subjektive mulighed, ville man forvandle dens subjektive virkelighed til en selvfølgelighed i stedet for at tage imod den som et under. Om modsætningen mellem Gud og menneske siger Barth: »Er hat nichts zu tun mit der weltanschaulichen Schwierigkeit, unsere eigene Gegen-

wart und die der Gegenwart Gottes, mit der Schwierigkeit, Sichtbares und Unsichtbares, Wirklichkeit und Idee in eins zu denken. Weltanschauliche Zäune können auch weltanschaulich überklettert werden . . . die Not um Gott, von der hier die Rede ist, kennen nur Gottes Kinder. Nur sie kennen ja das Wunder der Offenbarung und von diesem Wunder her den Widerspruch zwischen dem klaren und gewissen Dass und dem nicht nur unklaren und ungewissen, sondern schlechthin verborgenen Wie, das diesem Dass entsprechen müsste. Sie wissen, dass sie bei Gott in Gnaden stehen und doch ernstlich, grosse Sünder sind. Sie wissen, dass sie vor Gott stehen, und dass sie selbst doch vor Gott nicht stehen und bestehen können.» (S. 292.) Her er det ganske tydeligt, at den problemstilling, som bestemmer Barths tale om åbenbarings subjektive mulighed, ikke er den abstrakte kontraposition av Gud og menneske, men retfærdiggørelseslærens modsætning mellem synd og nåde. På baggrund av denne tydeliggørelse av den allerede i D. chr. D. § 17 foreliggende intention er det ikke nogen god eksegese at ville udnytte selve opstillingen av problemet om åbenbarings subjektive mulighed til bevis for, at den naturlige theologis falske problemstilling foreligger. I stedet for at citere med tilslutning en anmeldelse av Ljunggren av D. chr. D., hvor en sådan opfattelse gøres gældende, burde forfatteren have oplyst sine læsere om, hvilken modificering § 17 får i D. k. D. I det hele taget er det et spørgsmål, om D. chr. D. overhovedet bør anvendes som kilde til Barths teologi. For en genetisk fremstilling har den sin betydning. Men i en systematisk fremstilling burde paragrafer, som Barth selv i D. k. D. har underkastet en grundig retraktation, principielt ikke anføres, specielt ikke, når de bringes til at bære så stor en bevisbyrde som her.

Noget lignende gælder de andre paragrafer, som forf. i kap. III anfører til støtte for sin these, nemlig D. k. D. § 6 og § 26. § 6 avhandler »Die Erkennbarkeit Gottes», og heri skal påny ses et vidnesbyrd om den naturlige theologis falske problemstilling. (S. 100). Nu går imidlertid hos Barth hele paragrafen ud på at vise, at det ikke drejer sig om, hvordan *mennesket som sådant*, men *mennesket i kirken* kan erkende Gud. (D. k. I, 1 s. 197). »Es gibt dem Worte Gottes gegenüber keinen Menschen überhaupt und als solchen» — en avvisning av den naturlige theologis falske problemstilling! Videre hedder det (s. 231) hos Barth: »Wir werden nicht sagen: *finitum*, sondern wir werden sagen: *homo peccator non capax* — und wir werden nicht fortfahren: *infiniti*, sondern: *verbi Domini*.» Det er igen retfærdiggørelseslærens og ikke den naturlige theologis perspektiv, som her åbnes. Og som i § 16 fremhæves også her, at åbenbarings subjektive virkelighed er et under, og dens mulighed derfor — problem! (S. 234).

§ 26 om »Die Erkenntnis Gottes» deles i 2 dele: Die Bereitschaft Gottes og Die Bereitschaft des Menschen. Atter heri skal ligge et vidnesbyrd om den naturlige theologis falske problemstilling: »spørgsmålet om en menneskelig beredskab måste avvisas under henvisning till Gud, som allt förmår.» Og een sætning hos Barth skal nu bære hele bevisbyrden: »Das Problem selbst aber können wir nicht ablehnen.» Men hvilket problem taler Barth om? Den naturlige theologis falsk stillede problem? Således må man forstå forfatteren. Men netop i denne paragraf polemiserer Barth særlig kraftigt mod denne falske problem-

stilling. Denne problemstilling erklæres her ligefrem for at være udsprunget af fjendskabet mod nåden. (D. k. D. II, 1, s. 93). Nå imidlertid Barth til trods for denne indsigt deler sin paragraf i to dele og avhandler Guds og menneskets beredskab adskilt og ikke, som forf. anbefaler, lader sig nøje med en henvisning til »Gud, som allt förmår», er det fordi en sådan abstrakt henvisning til Guds almægt ville føre i retning af en theologia gloriae, for hvilken Guds almægtige overvindelse af menneskets modstand er en så letforståelig og selvfølgelig ting, at den kan avhandles i 4 ord! S. 180 i denne paragraf fremhæver Barth med stor styrke, at Guds overvindelse af menneskets modstand vel er absolut vis for den, der tror på Jesus Kristus. Men det er også kun i denne tro, som helligånden giver, at menneskets beredskab for Gud er virkeligt. Problemet, som Barth ikke vil avvise, er altså påny ikke den naturlige theologis falske problem, men retfærdiggørelseslærens sande »problem»: at *synderen* kan være beredt for Gud.

Det forekommer mig altså at den tekstmæssige begrundelse for påstanden om, at den naturlige theologis falske problemstilling er dominerende hos Barth, er svag, idet netop de tekster, som forfatteren fremfører som sin vægtigste begrundelse, i virkeligheden peger i modsat retning.

Dermed er ikke forfatterens these absolut avkræftet. Jeg er enig med forfatteren i, at der findes et platoniserende drag hos Barth, som bl. a. udtrykker sig i hans opfattelse af forholdet mellem skabelse og genløsning og i det for hans opfattelse af dette forhold så vigtige begreb »tegn» (Zeichen, Hinweis, Abbild o. s. v.). Forfatteren har selv, på linie med Gustaf Wingrens samtidige iagttagelser, her fremhævet vigtige ting, som jeg ikke tænker på at bestride. Men det, som min efterprøvelse af tekstbeviset for påstanden om dominansen af den naturlige theologis kontraponering af Gud og menneske får mig til at hævde i modsætning til forfatteren, er, at det platoniske drag hos Barth ikke har en sådan absolut dominerende plads, som forfatteren vil have det til, og at de reformatoriske tanker hos Barth af forfatteren er betydeligt undervurderet. Med denne påstand er naturligtvis diskussionen om »platonismen» hos Barth ikke tilendebragt. Men det er min opfattelse, at det for det mellem lundensiskologi og Barth nu påbegyndte opgør, til hvilket forfatteren her har ydet så stort et bidrag, er af avgørende betydning, at den lundensiskeologi ikke ved en overeksponering af teorien om Barths platonske kontraponering af Gud og menneske spærrer sig selv ude fra at modtage et korrektiv fra væsentlige reformatoriske indsigter hos Barth til Schleiermacherske rester i den lundensiskeologi. Jeg tænker her især på den lundensiske transcendental-filosofiske religionsbegrundelse, som på en mærkelig måde lader theologien opløse sig i idéhistorie, og som skjuler den reformatoriske indsigter, som det frem for noget har været Barths historiske mission at fremholde: at theologien udspringer af og leder til — *forkyndelsen*, at den derfor ikke har en som religiøst fænomen foreliggende »trosanskuelse» til objekt for en neutral, videnskabelig beskrivelse, men det forkyndte og stadig påny forkyndte *budskab*.

At der her er reformatoriske tanker hos Barth, som undervurderes af forfatteren, forekommer mig hans polemik mod Barth at vidne om. I denne pole-

mik går forfatteren ud fra en nok lidt for håndfast og lidt for ukritisk overtaget, lundensisk Luthertydning. Jeg skal til slut nævne et par eksempler herpå.

I polemikken mod Barths opfattelse av forkyndelsen som en mirakuløs enhed av Gudsord og menneskeord anvendes skabelsestanken på en måde, som næppe er luthersk (S. 194—200). Hos Barth skal mennesket være opfattet som en selvstændig faktor over for Gud, fordi det gudfjendtlige menneskes forkyndelse av Guds ord er ham et problem. Hos Luther skal det derimod være anderledes, fordi ikke Gud og menneske, men Gud og djævel står over for hinanden. Alt sammen rigtigt! Men herav drages nu den forbavsende slutning, at mennesket *ikke under alle forhold* behøver at betragtes med mistænkelige blikke. Mennesket behøver ikke at være i den gudfjendtlige magts vold. Mennesket kan rykkes ind i Guds magtsfære, ja, hører i grunden altid hjemme der, fordi Gud tager alt i sin tjeneste. At menneskeordet kan være et gudsord, er derfor intet problem.

Dette ræsonnement forekommer mig mere nyluthersk end luthersk. At mennesket, når det av Gud bruges i hans *skabergerning*, er rykket ud av djævelens magt, så det ikke længer behøver at betragtes med mistænkelige blikke (i dets gudsforhold!), er absolut ikke en luthersk tanke. Når skabelsetanken anvendes på denne måde, er den blevet et stykke theologia gloriae, en abstrakt sandhed, som kan bruges til at bortskaffe det problem, som er gåden i enhver theologia crucis: at *synderen* er retfærdig, at *synderen* lovsynger og forkynder Gud. At Luther her skulle betragte alt som selvfølgelighed, at hans theologi her skulle være problemløs, overbeviser ikke. Men »problemet» for Luther er ikke abstrakt. Det iklæder sig for ham anfægtelsens form: at han ved sin forkyndelse har ført mennesker vild. Mig bekendt har Luther aldrig anvendt skabelsestanken som middel mod dette »problem».

I en diskussion om Barths dynamiske kirkesyn (s. 219—232) hævdes det, at Barth vil hindre, at kirken stivner i menneskelige, Guds virksomhed udelukkende former (s. 223). Dette behov at unddrage åbenbaringen fra menneskets indflydelse skal nu bero på den falske kontrastering av Gud og menneske. Barth behøvede ikke at ofre så megen energi på at bevise, at mennesket ikke er et »Nebenzentrum» ved siden av Gud, hvis mennesket ikke forudsattes at have mulighed for at nå en sådan position. Og efter forfatterens mening er det øjensynligt uluthersk at forudsætte dette, fordi mennesket derved ville blive opfattet som en selvstændig faktor over for Gud og ikke som Guds absolut afhængige skabning.

Igen må man spørge, om ikke her bedrives theologia gloriae. Thi i denne verden er vel både synden, kødet og djævelen så meget virkelighed, at det virkelig må forudsættes, at syndige mennesker har mulighed for at hævde sig som et Nebenzentrum ved siden av Gud? Hvad er synden, om den ikke er denne mulighed? Og hvad ville det være for en 'securitas' for alvor *ikke* at forudsætte, at mennesket havde mulighed for at nå denne position?

Hos Luther er det igen ganske tydeligt, at der ikke ræsonneres så problem-løst, som forfatteren i sin polemik mod Barths »problemer» drives til at gøre det. Men for Luther var problemet igen ikke abstrakt, men personligt. Han havde det for sig i paven og sværmerne. Og derfor var for Luther — som for

Barth — *kampen* for at hindre, at kirken stivner i menneskelige, Guds virksomhed udelukkende former, m. a. o. kampen mod paven og sværmerne, ingen kamp mod vejrmøller. Men gives der ikke en tilsvarende kamp i dag?

Det forekommer mig, at der hos forfatteren er en tilbøjelighed til at bruge den lundensiske lutherforskning på en måde, som fører i nyluthersk retning. »Ordet» og »kirken» bliver mærkelig *entydige* størrelser, og problemerne opløses i en slags luthersk gnosis, hvor lutherske grundtanker anvendes til rationelt at opløse de gåder, som den kristne eksistens som »simul justus et peccator» til stadighed slynger fornuften i ansigtet som uløselige. Det forekommer mig, at forfatteren i sin iver efter at opløse Barths falske problemer går så vidt, at hans egne theologiske forudsætninger, hvorudfra han kritiserer Barth, truer med at blive problemløse, gennemrationelle.

Disse kritiske bemærkninger skal imidlertid ikke betyde en forklejning av forfatterens indsats, men opfattes som et forsøg på at indlede den diskussion, som hans arbejde netop har den fortjeneste at fremkalde. Jeg vil derfor slutte denne anmeldelse med at citere de ord, hvormed jeg efter 2 1/2 times opposition ved avhandlingens mundtlige forsvar kunne lykønske forfatteren: kritik er en ære, man viser forfatteren, fordi den betegner hans arbejde som indgående drøftelse værd og ikke som ligegyldige rigtigheder. Denne bog har gjort et pionerarbejde for Barthstudiet i Norden, som man med rette kan lykønske dens flittige forfatter til i håbet om, at hans studier må fortsættes og sætte frugt i nye arbejder, som kan videreføre, hvad her er begyndt.

R. PRENTER.