

# I VAD MÅN ÄR JESU ETIK ESKATOLOGISKT BETINGAD?

AV PROFESSOR OLOF LINTON, KÖPENHAMN

I den framställda frågan: I vad mån är Jesu etik eskatologiskt betingad, föras vi direkt in i ett centralt problem i den senare tidens exegetiska forskning, där också hela teologiens omvandling under de sista generationerna ovanligt tydligt avspeglar sig. Det stora slagordet inom den kristendomstolkning, som kulminerade omkring sekelskiftet, var *etik*. Kristendomens dogmatiska sidor trängdes i bakgrunden, allra helst eskatologien. Kristologien fick redan den maka åt sig en hel del, men den hade dock ett starkt fäste i många läger. Den fick stå kvar i våningen som ett gammalt inventarium, låt vara litet i skymundan, eskatologien däremot hade man satt upp på vind och nästan glömt bort. Så mycket starkare betonades etiken. Den var något som man inte behövde skämmas för och särskilt vore Jesu etik den ädlaste och sannaste etik, som någonsin framställts på jorden.

I stark motsättning härtill står den exegetik, som avlöste denna tolkning. Där blev huvudordet icke etik utan *eskatologi*. Just det som man förut skjutit undan, det ställdes nu fram såsom det centrala i hela den nytestamentliga trosåskådningen, nämligen de eskatologiska föreställningarna. Och samtidigt med att detta skedde förvandlades också i eskatologiens ljus etiken. Jesu etik, i vilken man funnit det förblivande och allmängiltiga i kristendomen, framstod som helt och hållet betingad av eskatologiska föreställningar och därför helt tidshistoriskt bestämd. Berövad sin glans av allmängiltig norm och tidlös sedelära, framstod Jesu etik som en överspänd, egentligen omöjlig etik, som endast kunde ha karaktären av en »interimsetik».

Något som gjorde denna omvälvning ännu mer dramatisk var att både den tidigare och senare Jesustolkningen anknöt till ett och samma begrepp, nämligen *Guds rike*. Guds rike, en gång uppfattat som ett etiskt personlighetsrike, hade i denna mening betraktats som centrum i Jesu lära. Genom Johannes Weiss (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892, 2:dra uppl. 1900) och Albert Schweitzer (*Von Reimarus zu Wrede*, 1907, fr. o. m. 2:dra upplagan 1913 kallad »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung») blev det uppenbart att denna tolk-

ning var i grunden falsk. Guds rike var i Jesu mun något helt annat, nämligen en rent eskatologisk storhet, vars uppenbarelse Jesus sett såsom omedelbart förestående.

Tillspetsat kan man uttrycka saken så: i stället för en allmänmänsklig etik utan eskatologi, kom en bisarr eskatologi med en tillhörande bisarr etik.

Vid detta har man dock icke blivit stående. Jag tänker därvid icke på alla de många falska *kompromisser*, som uppstod när man naggade eskatologien i kanterna, så att det knappast var någon eskatologi mera. Det finns nämligen en mängd teoretiserande om eskatologien, som förvandlar den äkta eskatologien, som innebär väntan på en snart förestående radikal omvandling av hela tillvarons villkor till en kvasieskatologi, där åter tidlöshetens kategori träder oss till mötes i tanken att varje tid är den yttersta, etc. En sådan avkortning är otillåten. Eskatologien måste förbli eskatologi. Det får icke vara rädsla för eskatologien, som ligger bakom, när man kritiskt granskar Johannes Weiss' och Albert Schweitzers teser. Det får endast vara respekten för det nytestamentliga vittnesbördet självt. Kritiken måste utgå från källorna.

En sådan granskning har redan påbörjats. Vi ha fått en kritik av Schweitzers positioner som icke vill reducera den insikt han givit oss utan som vill komplettera vårt vetande om den urkristna tankevärld, där eskatologien hör hemma.

Därvid har just etiken spelat en framträdande roll. Redan Joh. Weiss själv fastslog i andra upplagan av sitt ovannämnda, epokgörande arbete, att det finns partier i Jesu etik, som icke synas vara beroende av eskatologin. Vid förklaringen härav slog han emellertid in på en olycklig väg, när han menade, att Jesu dystra världssyn med dess väntan på en snart förestående katastrof ibland fick vika för en mer världsbejakande inställning. Vida lyckligare i sin kritik var Rudolf Bultmann i en liten uppsats, »Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments», publicerad i Zeitschrift für Theologie und Kirche 1917, och fortfarande värd att räknas till det bästa som är skrivet i ämnet. Bultmann ger först eskatologien sitt: »Zunächst ist klar, dass die eschatologische Erwartung einen kräftigen Ansporn für das sittliche Handeln bietet. Es ist die letzte Zeit» (s. 83). Men så fortsätter han: »Das erklärt aber nur den Pathos nicht den Inhalt seiner Forderung» (s. 85). Frågan om etikens innehåll är alltså en fråga för sig. Och här förnekar Bultmann i stor utsträckning eskatologiens betydelse: »Jesu Forderung der Wahrhaftigkeit und Reinheit hat mit der Eschatologie nichts zu tun», »Die Feindesliebe wird nicht eschatologisch motiviert, sondern durch den Gedanken, dass nur der, der zu ihr fähig ist, mit Gottes Wesen verwandt ist» (s. 85). Två viktiga ting äro här uttalade. För det första, att man måste skilja mellan eskatologiens normskapande betydelse och dess betydelse

som sporre till att ta Guds krav på allvar. För det andra har Bultmann gjort sig till talesman för kravet att vi måste ge akt på den etiska motivering, som finns i evangelierna själva. Det går inte an att nöja sig med en konstruktion på fri hand, där man kombinerar den eskatologiska förväntan med den för vanligt förstånd överspända och främmande etiken och säger: se här, det hör tydligt ihop. Nej, vi måste ge akt på vad källorna själva ha att anföra i fråga om etiska motiv. Det är nämligen icke så att Jesus — trots att kravet ofta reses rent auktoritativt — framställt vad man skulle kunna kalla en »naken» etik utan argument och motiveringar. Tvärtom angivas gärna de etiska motiven — och de äro väl ofta men långt ifrån alltid eskatologiska.

Så gäller det alltså att allt bättre studera och analysera Jesu etik, sådan den framstår i evangelierna för att få en allt bättre inblick i den verkliga omfattningen av den eskatologiska motiveringen. Men lika viktig är en annan uppgift: att studera och analysera den nytestamentliga eskatologien själv. Här finns nämligen också en hel del att göra — liksom också en hel del blivit gjort. När den »eskatologiska skolan» framträdde med Schweitzer såsom den radikalaste förkämpen för en »konsekvent eskatologisk» tolkning av Jesus och hela Nya testamentet, var det i opposition mot utvecklingsoptimismens teologiska avläggare med deras omtolkning av Jesu evangelium. I motsättning till denna fann man att Jesu tro tillhörde en totalt annan värld. Såsom den radikalast möjliga motsatsen till utvecklingsoptimismen anmälde sig övertygelsen om en förestående katastrof och man tolkade därför Jesu eskatologi mer eller mindre under katastrof-trons aspekt. Men därmed hade man i själva verket endast utbytt en omtolkning mot en annan. Jesu eskatologi är icke någon katastrof-tro, hur sant det än är att den nya eonen födes under omvälvningar och katastrofer. Jesu eskatologi är icke hela hans »teologi» — om man nu får använda detta uttryck — utan endast ett led i en hela världsloppets omspännande frälsningshistoria, där skapelsen, den heliga historien och nuet ha sin plats lika väl som eskatologien, och där eskatologien icke i främsta rummet blir en katastrof utan hela världsloppets riktpunkt. Det är därför nödvändigt, inte bara att analysera Jesu etik bättre än som skett utan också att analysera eskatologien och dess verkliga innebörd och roll bättre. Då skall man finna, att eskatologien icke är allt utan endast ett led i ett större sammanhang.

Detta har också åtskilliga forskare haft på känn. Så säger t. ex. Otto Michel i en uppsats med titeln »Unser Ringen um die Eschatologie» (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1932, s. 154—174): »Das Beispiel Schweitzer muss uns warnen, uns Katastrophstimmungen hinzugeben. Nicht die Katastrophe begründet die christliche Zukunftshoffnung, sondern der Glaube selbst» (s. 156).

Även H.-D. Wendland är i sitt arbete »Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesu» (Gütersloh 1931) inne på samma väg, då han talar om »der sachlichen Einheit von Ethik und Eschatologie im Gottesglauben, durch den die Ethik eschatologisch und die Eschatologie etisch wird» (s. 108). Eskatologien hör in i ett större trossammanhang och både etik och eskatologi höra in under samma Gudstro: det är ju *Guds* bud som är etikens grundval och det är *Guds* rike, som är centrum i eskatologien. Påpekanden i denna riktning röja en riktig intention men man måste samtidigt säga att Wendland knappast genomfört sin uppgift med tillbörlig pregnans och kritik.

Klarare har Oscar Cullmann sett problemet i det utmärkt intresseväckande arbetet »Christus und die Zeit» (Zollikon-Zürich 1946). Cullmann har här med skärpa hävdade att eskatologien måste ses i sitt frälsningshistoriska sammanhang, och att man »wo die verabsolutierte Hoffnung in der Luft schwebt» icke förstått vad det i Nya testamentet rör sig om. Om en sådan fritt svävande eskatologi säger han: »Das ist nicht heilsgeschichtliche Eschatologie, sondern eschatologischer Fieber» (s. 187).

Med dessa korta ord har jag velat föra fram till det aktuella problemläget samtidigt som jag givit en antydning om i vilken riktning jag ser det här framställda problemets lösning. Och därmed är jag framme vid vad jag själv har att säga i ärendet. Utrymmet är emellertid knappt för ett så stort ämne, och jag blir tvungen att fatta mig kort. Den följande framställningen får därför karaktären *av teser med kommentar*.

\*                                    \*

\*

Den första tesen lyder: *För besvarandet av frågan i vad mån Jesu etik är eskatologiskt betingad, äro källorna — alltså evangelierna — avgörande*. Denna tes synes ju vara tämligen trivial och självklar. I själva verket är den emellertid icke onödig. Som jag redan i inledningen antytt, visar det sig nämligen att många behandlingar av vårt problem till stor del upptagas av ganska abstrakta resonemang, där moderna förutsättningar av allmän eller filosofisk art spela en betydande roll. Man laborerar då alltför ofta med en tänkt eskatologi, och vad den kan innebära för etiken. Och är då eskatologien feltecknad, blir resultatet därefter. Främmande tankemotiv tränga sig emellan och utöva en ödesdiger verkan på tolkningen. Det är därför icke ett onödigt påpekande om man hävdar att det är ett oavvisligt krav att källorna oavkortade få göra sig gällande. Och därvid får man icke bara se upp med rena konstruktioner utan också med generaliseringar och schematiseringar.

Härvid möter emellertid också ett stort och invecklat problem, nämligen i vad mån källmaterialet får tas i anspråk för en teckning av Jesu egen åskådning. Måste icke en hel del — och i så fall vad? — skrivas på traditionens och evangelisternas konto?

Ett uttömmande svar på denna fråga skulle kräva långa utredningar. Här må det vara nog med några antydningar. Traditionen sådan den föreligger företer ett starkt eskatologiskt inslag. Det finns vissa indicier för att en del eskatologiska utsagor omtolkats, liksom för att en del eskatologiskt stoff kan vara sekundärt — t. ex. en del av det som står i det »eskatologiska talet» Mark. 13 parr. Men det kan knappast göras gällande, att traditionen som helhet blivit totalt omvandlad i eskatologiskt hänseende. Den intensivt eskatologiska aspekten i många Jesusord har man ingen anledning att pruta av på. Snarare kunde man tänka på en motsatt utveckling: eskatologiens gradvisa förvandling och utdöende. Men denna process står i evangelierna vid sin första begynnelse. I stort sett torde traditionen ge ett gott material för bedömning av frågan om eskatologiens betydelse för Jesu åskådning i allmänhet och för etiken i synnerhet.

Den *andra* tesen kan formuleras så: *När vi tala om Jesu etik, måste vi vara på det klara med att detta är en abstraktion.* Seden att behandla etiken som ett område för sig med egen målsättning och egna lagar ha vi icke ärvt vare sig från Gamla testamentet, senjudendomen eller Jesus utan från den grekiska filosofien och dess västerländska arvtagare. Hos Jesus är etik och religion ett. Därom finns visserligen inga direkta proklamationer. Sådana voro onödiga i den miljö, Jesus levde i, ty på den punkten var det ingen skillnad mellan Jesus och fari-séerna eller judendomen över huvud. Att religionen inneslöt etiska plikter var för båda parter en självklarhet. Men vad som behövdes var, att praktiskt erinra om detta sammanhang. Och sådana erinringar och maningar ha vi ofta hos Jesus. Det dubbla kärleksbudet är ett vittnesbörd härom. Ordet om nödvändigheten att försona sig med sin broder, innan man bär fram offergåvan på altaret (Matt. 5: 23 f.) är ett annat. Andra tecken på samma sak äro maningarna till tro, till att vända om, att följa efter Jesus. Sådana maningar omsluta en total, religiöst-etisk livshållning. Endast om vi göra oss reda för att det är en abstraktion att tala om Jesu »etik» kunna vi gå vidare.

För det *tredje*: *I Jesu etiska förkunnelse möta vi en mängd olika motiv, alltså icke endast eskatologiska.* Jag skall försöka nämna de viktigaste men förutskickar, att jag här icke åsyftar någon fullständighet utan endast vill nämna så mycket som behövs för att det skall stå klart att det i Jesu etiska undervisning finns andra motiv än de eskatologiska.

a) Hänvisningen till Guds uppenbarade ord och vilja: Haven I icke läst?,

Hur läser du (Luk. 10: 26), Håll buden (Matt. 19: 17), Gud säger (Matt. 15: 4). Guds bud stå där såsom i sig själva bindande normer, till vilka man kan hänvisa som högsta instans. Ibland sätts dessa Guds bud i motsättning till »människostadgar» (Mark. 7: 7, Matt. 15: 3 ff.), varvid underförstås att Guds bud redan som sådana äro bindande medan »människobud» icke äro det.

b) Hänvisningen till Guds eget handlingssätt: Han låter sin sol gå upp över både onda och goda (Matt. 5: 45). Varen fullkomliga såsom eder himmelske Fader är fullkomlig (Matt. 5: 48, Luk. 6: 36, här varianten: varen barmhärtiga etc.).

c) Hänvisning till reciprocitetens lag — eller vad vi skola kalla det. Jag menar ord sådana som dessa: Dömen icke, så skolen I icke bliva dömda (Matt. 7: 1), Förlåten och eder skall bliva förlåtet (Matt. 6: 14 f.). Allt vad I viljen att människorna skola göra eder, det skolen I ock göra dem (Matt. 7: 12). Att det här ofta är fråga om en vedergällning i en annan värld, alltså en vedergällning av eskatologisk karaktär, är visserligen uppenbart, t. ex. Matt. 25: 40: »Vad helst I haven gjort mot en av dessa mina minsta bröder, det haven I gjort mot mig.» Men långt ifrån alltid ha dylika regler denna eskatologiska färg.

d) Hänvisning till analogier, som utan vidare förklaring tillskrivas motiverande betydelse. Här möta vi den stora hopen av synoptiska liknelser och bilder. Såsom analogi tjänar ibland ett regelmässigt förhållande (liknelsen om surdegen), ibland en unik berättelse (den förlorade sonen), men i båda fallen finns endast den motivering som ligger i själva analogien.

Men vid dessa olika motiv skall jag icke uppehålla mig längre, då det ju icke här är fråga om att karakterisera Jesu etik i dess helhet. Jag har blott tagit med så mycket som behövs för det skall bli klart att Jesu etik icke uteslutande är eskatologiskt motiverad utan rör sig med ett stort antal motiv. Detta källornas vittnesbörd, som knappast kan gendrivas genom några som helst källkritiska synpunkter, måste vi taga på allvar, även om det skulle vara så att man icke alltid kan sluta från en etiks öppet uttalade motiv till dess innersta bevekelsegrunder.

Den fjärde tesen vill jag formulera så: *Jesu eskatologi kan icke isoleras från den totalåskådning, i vilken den ingår.* Vilken är då denna? Därom gav jag en antydning redan i den inledande exposén över den behandling problemet om Jesu etik och eskatologi hittills rönt. Det är med andra ord den gammaltestamentligt-judiska, historiskt-eskatologiska synen på hela världsloppet. Eskatologien får icke isoleras härifrån. Om man noterar, att Jesus väntat världens snara ände, måste man samtidigt hålla för ögonen att denna ände icke är en katastrof, som utifrån drabbar världen, utan tillika en fulländning, som åvägbringas

av Gud själv, som är skapelsens, naturens och historiens herre. Glömmer man detta blir eskatologien fullständigt feltecknad. Detta innebär dock icke att vi i stället för en katastrof, ett absolut brott, skulle få en jämn utveckling utan brott. Intet kunde vara felaktigare. Evangelierna tala med all önskvärd tydlighet om att denna tidsålder är ond, att detta släkte är ett ont släkte. I denna situation väntar Jesus en radikal uppgörelse och en radikal förändring. Mot den närvarande onda tiden står en kommande aion av helt ny art, då allt skall förvandlas. Men denna förändring kommer ej från en obekant makt, utan från den Gud, som skapat världen, som är »Abrahams, Isaks och Jakobs Gud», den samme som givit lagen genom Moses och som talar genom profeterna. Men medan i det förgångna och i det närvarande Gudsviljan röner motstånd och är trängd skall den i den kommande tiden göra sig suveränt gällande. I det förgångna har Guds lag överträtts och grumlats av människobud och profeterna ha talat för döva öron och blivit förföljda. Också i nuet ha, på samma gång som Gudsviljan i Jesus trätt ohöljd fram, de onda makterna ökat sina ansträngningar för att göra Guds verk om intet. Men i framtiden — i en snar framtid — skall Guds vilja komma till seger. Och detta har betydelse även för etiken. Ty då är icke heller Guds vilja och bud något nytt. Vad han vill har han kunnigt och vad som skall ske är att hans vilja nu — äntligen — skall realiseras.

Detta innebär — och därmed är jag vid den femte tesen — att etiken kan motiveras utifrån vilket led som helst i denna historiskt-eskatologiska, teleologiska syn på världsloppet. Den kan motiveras utifrån skapelsen, såsom sker i perikopen om äktenskapets oupplöslighet, där Jesus motiverar kravet utifrån satsen: från begynnelsen var det icke så (Matt. 19: 8, Mark. 10: 6, Matt. 19: 4). Den kan motiveras utifrån naturen, där Guds styrelse kan iakttagas: se på fåglarna, se på liljorna (Matt. 6: 25 ff.). Den kan motiveras utifrån de bud Gud givit i sitt ord. Den kan motiveras utifrån profeternas ord: Lären vad de orden betyda: »Jag har behag till kärlek och icke till offer» (Matt. 9: 13) eller utifrån profeternas öde: så skedde med profeterna före eder (Matt. 5: 12). Den kan också motiveras utifrån dagens situation, Människosönens uppenbarelse och hans öde.

Och så kan — i linje härmed och icke såsom kontrast härtill — Jesu etik också motiveras utifrån eskatologien: varen beredda, vaken, ty I veten icke när Herren kommer, tänk på domen, lönen och straffet. Den eskatologiska motiveringen inordnar sig under denna aspekt såsom ett led i ett större sammanhang, synen på världsloppet från skapelsen till fulländningen. Men om så är att man nu står närmare slutet än början, ja alldeles inför slutet, så måste väl detta färga etiken? Men på vad sätt? Här få vi anledning att anknypa

till den distinktion, som Bultmann, efter vad vi sett, gjort. Därmed är jag vid den *sjätte* tesen: *Man måste skilja mellan eskatologiens betydelse som sporre* («Ansporn») *och dess betydelse för etikens innehåll*, mellan eskatologiens betydelse för kravens aktualisering och dess betydelse för kravets art. Eskatologien kan verka som en sporre utan att detta behöver innebära en ändring av etikens innehåll. Den Gud, som dömer, är densamme som skapat världen och givit buden. Hans krav äro kända eskatologien förutan. De äro uppenbarade i lagen och uttalade genom profeterna. Men de få en säregen skärpa, när man vet att man nu icke längre har tiden på sig, att det är den yttersta tiden. Särskilt tydligt framträder nödvändigheten av den här framställda distinktionen, om man ger akt på liknelsen om den trogne och den otrogne tjänaren, som väntade på sin herre (Matt. 24: 45—51, Luk. 12: 42—46). Husbonden kan komma när som helst: detta är en sporre till trohet. Men detta inverkar i ingen mån på tjänarens uppgift: han skall vara trogen i sin dagliga gärning och ge var och en hans kost i rätt tid. Medvetandet att husbonden när som helst kan komma för honom icke bort från hans dagliga plikt utan håller honom hårt vid denna. Pointen är alls icke den att väntan på Herrens ankomst skulle förändra tjänarens förpliktelser utan den motsatta. Det är den otrogne tjänaren, han som säger: »Herren dröjer», som avviker från den rätta trohetens väg. Eskatologien *kan* alltså i varje fall ha den uppgiften att verka som sporre utan att pliktens väg förändras. Så driver också medvetandet om och förkunnelsen av Gudsrikets närhet icke till några nya, särskilda krav utan till bot, μετανοια, till תשובה, återvändande till lydnad för Guds viljan. Så hade samma övertygelse om en förestående Herrens dag och Herrens dom också verkat hos de gamla profeterna. Eskatologien behöver således icke leda till nya krav utan till detta: gör nu en gång allvar av att följa Guds krav. Ty det är hög tid, nu är den sista chansen: gör bot helt och utan förbehåll. Jesus tadar ju icke heller fariséerna för att de icke förstå de nya kraven utan för att de lämna Guds bud för att hålla människostadgar.

Detta innebär ju tydligt nog att eskatologien i och för sig *icke behöver* leda till någon ny etik ur innehållets synpunkt. Frågan om eskatologiens betydelse som sporre är en sak, frågan om eskatologiens betydelse för etikens innehåll är en annan. De båda nu följande teserna ta upp dessa frågor var för sig. Den första av dem handlar om eskatologiens betydelse som sporre, den andra tar upp frågan, om eskatologien också haft något inflytande på innehållet i Jesu etik.

Därmed är jag vid den *sjunde* tesen, som jag formulerar så: *Eskatologiens betydelse som sporre i Jesu etik är ovedersäglig*. De eskatologiska motiven spela hos Jesus en framträdande roll (varvid det är skäl att erinra om vad som förut sagts om eskatologiens inordnande i ett större sammanhang).



## I VAD MÅN ÄR JESU ETIK ESKATOLOGISKT BETINGAD?

Man kan — i stort sett — här urskilja fyra grupper av Jesusord:

a) Hänvisningen till lönen: eder lön skall bliva stor i himmelen. Detta motiv spelar en stor roll och möter i många varianter.

b) Hänvisningen till straffen: hit höra också en mängd Jesusord, som hota med Gehenna, den eviga elden, mörkret utanför, där det är gråt och tandagnisslan. I båda dessa grupper är det samma tanke, som dominerar; tanken på vederläggningen. Ofta stå ord om utsikt till lön och hot om straff såsom parallella utsagor.

c) Hänvisningen till bestående värden gentemot de värden som förgås: samlen eder icke skatter på jorden, där mott och mal fördärva . . utan samlen eder skatter i himmelen.

d) Hänvisningen till det nära förestående Gudsriket: gören bot, ty himmelriket är nära, vaken, ty i en stund I icke veten, kommer Människosonen.

Nu kan man visserligen ställa sig den frågan om alla dessa fyra grupper av utsagor i sträng mening ha eskatologisk karaktär. Med visst skäl kunde man nämligen göra gällande, att blott den sista gruppen förråder en strängt eskatologisk inställning. Ty endast där är det med nödvändighet fråga om vad tyskarna kalla »Naherwartung». Detta framträder också vid en blick på kristendomens historia. Ty de tre förstnämnda grupperna av motiv ha varit verksamma genom hela kyrkans historia på ett helt annat sätt än den sista gruppens. Så blir man kanske tvungen att skilja på eskatologiska motiv i en vidare och en snävare mening. Men även om vi skulle utmönstra de tre förstnämnda grupperna såsom icke eskatologiska i strängare mening blir det tillräckligt kvar för att man ändå skall våga påståendet att det eskatologiska perspektivet verkat som en stark sporre i Jesu etiska förkunnelse. Och med skäl kan man fråga sig om en sådan uppdelning som den här proponerade träffar Jesu intentioner. Han såg hela framtiden i ett förkortat perspektiv, han likaväl som profeterna. De här framförda reflektionerna rubba därför icke den tes, som framställdes: för Jesu etik spelar eskatologien en dominerande roll som sporre.

Men hur är det då med *eskatologiens betydelse för innehållet i Jesu etik*?

Vad denna fråga innebär måste vi något precisera. Om ett nytt innehåll i etiken inför eskatologien kan man med fullt skäl tala endast då, om det finnes eljes rätta handlingar, som i eskatologiens aspekt bli orätta eller om handlingar, som äro eljes orätta, bli rätta och riktiga i eskatologiskt sammanhang. Kan man påstå, att så är fallet i Jesu etik? Där ligger till sist den stora frågan.

Det kan synas som om frågan vore överflödigt och i det föregående redan besvarad. Den kan synas överflödigt, ty är icke rätt rätt och orätt orätt, oavsett tid och rum? Är det icke orimligt att påstå något annat? Och är saken icke redan

besvarad i det föregående, då vi sade att Guds bud stå fast eskatologien förutan?

Härtill svaras till en början: Ingen etik, hur inställd på tidlösa, allmängiltiga normer den än må vara, kommer ifrån att etiken också är beroende av omständigheterna. I en extraordinär situation kan det vara bjudande plikt att handla annorlunda än under »normala» förhållanden. För att rädda det väsentliga måste också sådant offras, som eljes synes dyrt och omistligt. I den lugna situationen kan man uppehålla ett både — och, i den kritiska situationen gäller ett antingen — eller.

I detta sammanhang komma vi att tänka på en rad Jesusord, som just ställa det mindre viktiga emot det viktigaste, det ena nödvändiga. Och detta först ger den rätta aspekten på de »asketiska» dragen i Jesu etik.

Det finns ju nämligen en askes, som är helt annorlunda funtad än den vi finna hos Jesus, en askes, som icke räknar med en skillnad på tider utan med en tidlös skillnad mellan ande och materia, en icke-eskatologisk askes. För denna inställning — för vilken man kanske bör förbehålla termen »asketisk» — finns det oberoende av tid och rum och skiftande förhållanden något »lägre», som principiellt måste bekämpas. Hos Jesus är det den kritiska situationen som helt motiverar det »asketiska» kravet. Jesu »askes» är därför icke en ovillkorlig utan en villkorlig askes. *Om* din hand är dig till förförelse, så hugg av den. Det är *bättre* för dig att ingå i livet lytt än att hava båda händerna i behåll och komma till Gehenna (Mark. 9: 43 parr). När det gäller, måste man offra också det viktigaste. Att detta är meningen framgår ju också med all önskvärd tydlighet av exemplet. Hand, fot och öga betraktas ju icke här som låga och föraktliga ting utan nämnas just därför att de äro så viktiga.

Detta är alltså bakgrunden till Jesu »negativa» inställning till denna världens goda, till pengar, samhälle och familj. När Jesus säger, att den som kommer till honom och icke hatar sin fader och sin moder icke är honom värdig (Matt. 10: 37 f.) har det denna innebörd. Att hata far och mor är ingen dygd, man får — efter ett annat Jesusord (Mark. 7: 10 f) — ej eftersätta värden om dem för religiösa plikter. Men intet får stå i vägen för det allra viktigaste, icke ens de närmaste. Man måste försaka *allt* för att följa Jesus. Pointen i ordet om att »hata» de närmaste är ju icke den att familjen är oviktig utan tvärtom: familjen nämnes för att framhäva att också det viktigaste måste komma i andra hand, när det allra viktigaste fordrar det.

Men bakom sådana krav står uppenbarligen den övertygelsen att situationen är kritisk. Och det är verkligen så enligt Jesu ord. Så till vida måste man hävda

att den eskatologiska situationen präglar den värdering, som ligger bakom Jesu etik.

När det gäller »det jordiska goda» kan det kanske se annorlunda ut. Här synes det ju ofta som om Jesus hade en kronisk, av den speciella situationen oberoende negativ inställning. Mamon är hart när Guds motpol (Matt. 6: 24, Luk. 16: 13), det är svårt för den rike att bli frälst (Mark. 10: 25 parr), det enda goda man kan göra med »Mamons goda» är att ge det till allmosa (Luk. 16: 9 ff.). Men icke heller här rör det sig om en oberoende, en gång för alla fix värdering utan om värdering i relation till andra större värden. De världsliga omsorgerna och rikedomens lockelser äro farliga därför att de förkväva det ut-sådda ordet. *Den eskatologiska situationen skapar en atmosfär, där de vanliga värderingarna samt och synnerligen ställas under omprövning.* För att rädda livet måste allt sättas åsido, som står i vägen.

Jag vet inte om det sagda kan anses utgöra ett tillfredsställande svar på den uppställda frågan om eskatologiens betydelse för Jesu etik. Men jag tror att väsentliga ting berörts som måste tas med i räkningen. Jesu etik och Jesu eskatologi höra båda in i ett större sammanhang, i tron på den Gud, som givit sina bud och nu snart skall uppenbara sitt rike. Etiken är här liktydig med Gudsviljans krav och eskatologien liktydig med Gudsviljans förverkligande. Etiken är ingen profan morallära och eskatologien ingen profan katastroftro. Båda ha de sin hemort i Gudsviljan.

## EXISTENSFILOSOFIEN

AV DOKTOR THEOL. JOHANNES SLØK, AARHUS

Nærværende artikel, der oprindelig var et foredrag, holdt for »Lunds Stifts prästsällskap», er ment som en kort introduktion til det moderne fænomen indenfor filosofiens historie, der almindeligvis gaar under navnet existensfilosofi. Teologien vil altid være stedt i konflikt med filosofien, og den moderne existensfilosofi har forlængst vist sig som en filosofisk position, med hvem teologien ikke kan undgaa et opgør. Derfor vil det være af væsentlig betydning for enhver teolog, der ønsker at tage sit teologiske arbejde alvorligt, at stifte bekendtskab med denne filosofi, der har haft saa indgribende betydning for den teologiske selvbesindelse, og som en første begyndelse til et saadant bekendtskab er følgende betragtninger ment. I en kort introduktion vil det af flere grunde være formaalstjenligt at gøre rede for de ideer og motiver, der behersker existensfilosofien, snarere end at foretage en hurtig gennemgang af de enkelte existensfilosoffer. Ikke blot vil pladsen være alt for knap til blot nogenlunde udførligt at komme ind paa blot de vigtigste existensfilosoffers tankeverden, men eftersom existensfilosofien saa decideret er et moderne fænomen, hvis banebrydende tænkere stadig lever og stadig er optaget af at skrive nye bøger, vil en historisk oversigt over dem naturligvis ikke give nogen mening. Det vil under de omstændigheder være langt mere udbytterigt at undersøge de for existensfilosofien karakteristiske impulser og motiver og kun omtale de enkelte filosoffer i deres forhold hertil.

Naar jeg erklærer, at existensfilosofien er et i udpræget grad nutidigt fænomen, betyder det naturligvis ikke, at de existensfilosofiske tanker aldrig er blevet tænkt før. Det er de. Skal man endelig udpege existensfilosofiens første grundlægger, maa man gaa helt tilbage til Sokrates. Naar Sokrates udtaler, at han ikke har lyst til at beskæftige sig med naturfilosofi og astronomi, fordi mennesket forekommer ham noksaa interessant, — at der overhovedet ikke er noget nyttigere for mennesket end mennesket, da giver han i virkeligheden udtryk for en existensfilosofisk tankegang. Det existensfilosofiske hos Sokrates er nu for det første netop det, der maa være al existensfilosofis egentligste udgangspunkt, nemlig at det at være til som menneske, at existere, er noget ganske særligt, er

et problem for sig, der ikke lader sig løse ved de sædvanlige metafysiske begreber. Deraf Sokrates's paastand, at mennesket er det interessanteste af alt. Det særlige ved mennesket bestaar efter Sokrates deri, at menneskets existens bliver til i en strid mellem den norm, mennesket er bestemt af, og den tidens flygtighed, som mennesket er sat ind i, og som bestandigt skiller mennesket fra sin norm og derfor stiller mennesket ind i det etiske krav paany at virkeliggøre denne norm. Menneskets existens er altsaa etisk, behersket af et krav, og det er dette etiske, der gør menneskets existens til det særegne. Men videre er menneskets etiske existens ejendommelig ved det, man har kaldt dets dialogiske karakter. For att menneskets existens kan blive etisk, maa mennesket have et forhold til det etisk normerende, til sandheden. Et saadant forhold har mennesket ogsaa, men kun i dialektisk fællesskab med medmennesket. Man taler saa meget om Sokrates's majeutiske metode, hans opdragelse af sine medmennesker, især af ungdommen. Men sagen er jo den, at Sokrates paa ingen maade var den indsigtsfulde eller overlegne, der kunde paatage sig at opdrage sine medborgere; Sokrates var virkelig den uvidende, der intet havde forud for alle de andre, — uden maaske det, at han selv vidste det. Derfor trængte Sokrates lige saa meget til de andre, som de andre trængte til ham, og deraf paastanden, at intet er saa nyttigt for mennesket som mennesket. Mennesket havde vel et forhold til det etisk normerende, mennesket besad vel sandheden, men kun dialogisk, kun i det dialektiske møde med medmennesket. At ville besidde sandheden udenfor det dialektiske fællesskab med medmennesket var et afmægtigt ønske; i samme øjeblik fællesskabet blev ophævet og mennesket vilde være noget for sig selv, gik bort fra medmennesket, i samme øjeblik havde det stillet sig ind i en position, hvor der ikke længere var noget forhold til sandheden mulig. Paa den anden side var sandheden dog aldrig det objektive, forholdet til det etisk normerende var et personligt forhold, som hver enkelt kun kunde have ved sig selv. Derfor er den sokratiske dialog altid resultatløs, thi ganske vist foreligger jo resultatet, men subjektivt, og subjektivt har den enkelte kun med sig selv at gøre.

Disse sokratiske betragtninger over det at være menneske, at existere, danner som bekendt udgangspunktet for Kierkegaards existensfilosofiske overvejelser. At existere er noget ganske andet end blot at være til; at existere betyder at blive til, men ikke at blive til i den betydning, i hvilken ting ellers bliver til, den udviklingsbestemte bliven til, dette, at tingen stadig mere og mere bliver til; at existere betegner den uendelige bliven til, at mennesket i hvert øjeblik paany maa blive til, paany maa virkeliggøre sig selv som menneske. Mennesket er blevet sig selv en opgave, og opgaven bestaar deri, at individet skal realisere det, som det paa forhaand er anlagt paa, skal realisere menneskelivet. Kierke-

gaard bestemmer menneskets væsen som en syntese, en syntese mellem tid og evighed, mellem mulighed og nødvendighed, mellem endelighed og uendelighed. Mennesket er et forhold mellem disse modsatte størrelser, men saaledes forstaaet, at mennesket i hvert øjeblik skal virkeliggøre dette forhold; mennesket er bestemt af tiden; men mennesket er tillige bestemt af evigheden, og i kraft af denne bestemmelse er det menneskets opgave i hvert af tidens flygtige øjeblikke at lade det evige skinne igennem, dvs. midt i tidens mange betingelser at handle ubetinget, eller midt i det relative forhold til de mange relative formaal at oprette et absolut forhold til det absolutte formaal.

Men Kierkegaards existensfilosofiske overvejelser er tillige afgørende religiøst eller præcisere: kristeligt-religiøst orienterede. Mennesket er et forhold, en syntese mellem modsatte bestemmelser; men denne syntese har ikke oprettet sig selv; forholdet er et afledet forhold, et skabt forhold, altsaa et i alle maader af gud afhængigt forhold. Først da er syntesen virkeliggjort, naar den hviler i gud, eller — som Kierkegaard selv udtrykker det — naar den gennemsigtigt grunder i gud. Det betyder, at mennesket ikke skal skabe sig selv, men overtage sig selv. Menneskelivet er noget paa forhaand givet, dets normer og love er skabt af gud; mennesket skal ikke skabe menneskelivet, men mennesket skal overtage menneskelivet, skal overtage det eller skal gennem valget sætte sig selv ind i det. Mennesket staar i denne dialektiske vanskelighed, at det paa den ene side er skabt af gud og som saadan er det ganske bestemte, paa forhaand givne, og at det dog paa den anden side ejer friheden til at overtage eller vælge det, som det saaledes paa forhaand er. Det er denne betragtning, der ligger bag Kierkegaards bestemmelse af mennesket som en syntese mellem nødvendighed og mulighed. Mennesket er det skabte, det paa forhaand givne, det nødvendige, — og dog er dette nødvendige tillige den mulighed, mennesket skal vælge. Naar der er tale om, at mennesket skal vælge, betyder det ikke, at mennesket skal vælge mellem mange indifferente muligheder, men det skal vælge den mulighed, det selv er. Menneskets frihed er ikke en frihed til hvadsomhelst, men det er friheden til den mulighed, som mennesket selv er.

Kierkegaards bestemmelse af kristendommen er nu afgørende dialektisk, dvs. de kristne dogmer sættes i forhold til menneskets kvalitet af eksisterende. Forskellen mellem den kristne og den humane existens bliver da den, at man i den humane existens antager, at mennesket virkelig selv har mulighed for at løse sin opgave. Menneskets opgave er at virkeliggøre sin syntese, er midt i tiden at forholde sig til evigheden; forudsætningen for at kunne løse denne opgave er da, at mennesket virkelig har mulighed for at forholde sig til evigheden, at det stadig har evigheden bag sig som sin forudsætning. Hvor meget mennesket end

fejler i løsningen af sin opgave, hvor megen skyld det end paadrager sig, saa bliver denne skyld dog aldrig det afgørende. Det afgørende er stadig, at mennesket dog forholder sig til sin opgave ved stadig at have evigheden bag sig som sin forudsætning og derfor stadig har mulighed for midt i tiden at virkeliggøre forholdet. Den kristne existens bliver nu til ved den forstaaelse, at mennesket har mistet sin forudsætning og dermed har mistet muligheden for at løse sin opgave. Menneskets skyld er blevet til synd. Denne forandring kan mennesket imidlertid ikke opdage ved sig selv. Det er ikke blot en forandring indenfor menneskets totalitet, men er en forandring af selve denne totalitet; menneskets identitet med sig selv er blevet brudt, og derfor maa mennesket oplyses om forholdet ved en aabenbaring udefra. Men har mennesket saaledes ikke længere nogen mulighed for at forholde sig til evigheden som sin forudsætning, maa evigheden — hvis der overhovedet skal oprettes noget forhold — komme til mennesket forfra, møde mennesket i tiden, dvs. evigheden maa aabenbares. Af begge disse grunder er da aabenbaringen sket, saaledes som det udtrykkes i det gamle dogme om incarnationen, eller — for at bruge Kierkegaards eget sprog — dogmet om guden i tiden. Og kristendommens forkyndelse gaar da ud paa, at kun ved det eksistentielle forhold i samtidighed til guden i tiden har mennesket mulighed for at løse sin eksistentielle opgave.

Kierkegaard er ikke i sin fortsættelse af den sokratiske filosofi den eneste forløber for existensfilosofien. Man kunde fx. ogsaa nævne Feuerbach, der i sit skrift »Grundsätze der Philosophie der Zukunft» gør sig til talsmand for en for den senere existensfilosofi meget betydningsfuld opfattelse af mennesket; mennesket — siger han — bliver kun til som et jeg i forholdet til et andet menneske som du; det ensomme, du-løse menneske er abstrakt og uvirkeligt; først i mødet med et du bliver man til som jeg. — Men som forløbere for existensfilosofien maa ikke glemmes den franske livsfilosofi, især Guyau og Bergson, med deres paastand om, at det ikke var den videnskabeligt udforskede og derfor mekanisk opfattede verden, der uden videre var virkeligheden, og at det ikke var den erkendende fornuft, men langt mere den umiddelbare intuition, der førte ind til en oplevelse af og et forhold til det virksomme dynamiske liv. Det er ikke besynderligt, at existensfilosofien har faaet saa stor betydning netop i Frankrig.

Men selv om existensfilosofien saaledes kan siges at være vel forberedt gennem de tanker, der allerede var tænkt, maatte der dog en særlig anledning til for at fremkalde den. Denne særlige anledning blev den første verdenskrig og dens følger af nød og rodløshed. Det er saaledes betegnende, at den første begyndelse til existensfilosofien blev gjort i det Tyskland, hvor nederlaget havde gjort kri-

gens nød en grad mere bitter end andre steder. Umiddelbart efter krigens afslutning udkom der i Tyskland to digterisk-filosofiske smaaskrifter, ganske uafhængigt af hinanden, og uden at noget af dem til en begyndelse vakte særlig opmærksomhed. Det var Ferd. Ebners »Das Wort und die geistigen Realitäten» og Martin Bubers »Ich und Du». Bøgerne var ogsaa fordringsløse og lidet iøjnefaldende; dertil kom, at de ikke i egentlig forstand optraadte som filosofiske værker, men mere havde et profetisk eller digterisk anstrøg. Efterhaanden blev de dog opdaget og deres tanker taget op baade af fagfilosoffer og teologer. For det første traadte de gennem Scheler og især Martin Heidegger i forbindelse med den fænomenologiske retning, der var udgaaet fra Husserl. Men ogsaa teologer, eller dog teologisk prægede tænkere tog tankerne op, fx. Karl Heim og Karl Jaspers, og indenfor den dialektiske teologi fik de eksistensfilosofiske synspunkter overvældende betydning. Det gælder baade Barth og Brunner, men det gælder fremfor alle andre Gogarten og Rudolf Bultmann. Ikke desto mindre blev den tyske eksistensfilosofis fornemste repræsentant ikke nogen af disse, men en mand, der stod udenfor baade den fænomenologiske og teologiske retning, nemlig Eberhard Grisebach. Hans hovedværk »Gegenwart, eine kritische Ethik» er sikkert det mest dybtgaaende eksistensfilosofiske værk, der endnu er udkommet, og det er i hvert fald det værk, der er mest nærgaaende mod teologien, og som man derfor ikke paa nogen maade kan undgaa at foretage et teologisk opgør med. — Jævnside med denne tyske eksistensfilosofi — og i vevlvirkning med den — var den franske existentialisme opstaaet. Den franske existentialisme antog fra begyndelsen et langt mere litterært præg end den tyske, blev mere lidenskabelig, mere agitatorisk forkyndende, men i sammenhæng dermed ogsaa noget mere overfladisk. Af de mange franske existentialister er det egentlig kun Sartre og Gabriel Marcel, der ved siden af litterær-dramatisk produktion har forsøgt i filosofiske værker at give udtryk for de existentialistiske tankegange. Marcel staar her som det katolske modstykke til den protestantiske Jaspers, medens Sartre i lige saa udtalt grad er elev og viderefører af Heidegger.

Efter denne meget korte oversigt over eksistensfilosofiens hidtidige historie maa opgaven nu blive at opkaste og besvare det spørgsmaal, hvad da denne eksistensfilosofi vil. For overblikkets skyld vil vi inddele undersøgelsen i de to punkter, hvor eksistensfilosofien virkelig har tænkt nye tanker, og undersøge, hvad eksistensfilosofien siger om menneskets forhold til omverdenen og til medmennesket.

Det store erkendelsesteoretiske problem om menneskets forhold til omverdenen er naturligvis et problem, hvis løsning ogsaa maa spille en afgørende rolle for eksistensfilosofien. Det er især den fænomenologiske skole, Heidegger, og som følge deraf ogsaa Sartre, der har udtalt sig om det, men begribeligvis ind-



gaar det som noget betydningsfuldt hos dem alle. Det erkendelsesteoretiske problem, saaledes som det er blevet udformet i hele den nyere filosofi, tager sit udgangspunkt i individets adskilthed fra sin omverden. Mennesket, der skal erkende, befinder sig erkendelsesteoretisk paa eet sted, og den verden, mennesket skal erkende, befinder sig paa et andet sted, adskilt fra den erkendende. Problemet bliver da, hvorledes den adskillende kløft kan blive overvundet. I højskolestikken — og endnu i katolsk filosofi — anerkendes problemet slet ikke; der hævder man, at intellektet er *capax entis*, dvs. at intellektet, naar det erkender i overensstemmelse med de formelle regler, der legitimerer al gyldig erkendelse, da ogsaa virkelig erkender væren. Intellektet er henordnet til eller er intentionalt rettet mod væren, og er følgelig i stand til, naar det overholder erkendelsens regler, at erkende denne væren. Med Renaissance blev denne antagelse gjort tvivlsom; man fandt det fornødent at opstille beviser for, at intellektet overhovedet var i stand til at erkende væren, at al den tilsyneladende erkendelse ikke var et uvirkeligt skin, der ikke havde noget med den faktiske, udenfor mennesket liggende virkelighed at gøre. De forskellige løsningsforsøg er kendte nok, fra Descartes og Spinoza, der gjorde erkendelsen til den bevægende part i forholdet mellem erkendelse og ting, over den engelske empirisme, der lod al ret erkendelse være konstaterende og derved til sidst hos Hume endte i skepticisme, til Kants kritiske erkendelsesteori, der gjorde erkendelsen produktiv og skabte et helt nyt begreb om virkelighed, og vi ser, hvorledes Kants erkendelseskritik igen bliver udgangspunkt for saa forskellige foreteelser som den tyske idealisme, Schopenhauer og nykantianerne med marburgerskolen i spidsen. Hvor forskellige alle disse opfattelser imidlertid end er, saa er de dog alle enige om at opretholde selve den problemstilling, der blev indtaget fra begyndelsen, adskillelsen mellem individet og omverdenen, og spekulatjonen over, hvorledes denne adskillelse igen erkendelsesteoretisk kunde overvindes.

Existensfilosofiens ejendommelighed bestaar nu deri, at den indtager en helt ny problemstilling, at den altsaa ikke nøjes med at give en ny løsning paa et gammelt problem, men at den stiller selve problemet paa en ny maade. Heidegger, der her følger fænomenologiske principper, lader problemet udvikle sig paa følgende maade: for at besvare det gamle, men aldrig tilfredsstillende besvarede spørgsmaal, ontologiens grundspørgsmaal om, hvad væren overhovedet er, gælder det i afgørende grad om at tage sit udgangspunkt i den grundlæggende form for væren. Filosofien har hidtil som noget ganske selvfølgelig taget sit udgangspunkt i tingenes substantielle *Vorhandensein*, saadan som de viser sig i den teoretiske erkendelse. Tingene er — i kraft af selv den erkendende indstilling — blevet opfattet som substanser med deres forskellige *accidenser*. *Accidenserne*

— farve, form, størrelse, haardhed osv. — var det, der tilbød sig erkendelsen, medens den per definitionem uerkendelige substans ytrede sig som det, der bandt alle disse accidenser i deres indbyrdes forskellighed sammen til en helhed, der under alle forandringer af accidenserne bevarede sin identitet med sig selv. Ud fra dette selvfølgelige udgangspunkt blev da væren defineret som denne forening af substans og accidenser. Følgelig blev menneskets væren ogsaa defineret som substantiel Vorhandensein; mennesket var en legemlig substans med sine forskellige erkendelige accidenser, men denne legemlige substans stod nu i et uigennemskueligt forhold til en aandelig substans, sjælen eller bevidstheden, med sine særlige accidenser af følelser, viljesimpulser og forestillingsbilleder. Det erkendelsesteoretiske forhold mellem denne forening af en aandelig og en legemlig substans og de rent legemlige substanser blev da ikke mindre uigennemsigtigt og uløseligt. Men udgangspunktet er efter Heideggers mening ogsaa i afgørende grad forkert. Den substantielle Vorhandensein er ikke den tilgrundliggende form for væren; det er kun en afledet værensform hos det væsen, der har den, nemlig mennesket. Naar mennesket indtager en erkendende indstilling, da forvandler det ifølge sin erkendelses struktur tingene i omverden til substanser med deres accidenser; men denne forvandling beror da netop paa mennesket; det er mennesket, der som den overordnede form for væren bestemmer tingenes substantielle Vorhandensein. Men deraf følger, at man, hvis man virkelig vil besvare det ontologiske grundspørgsmaal om væren overhovedet, ikke kan tage sit udgangspunkt i tingenes substantielle Vorhandensein, men maa tage det i den form for væren, af hvilken tingens Vorhandensein kun er en afledet Seinsweise. Menneskets væren, Dasein, maa være udgangspunktet og underkastes en analyse; ikke menneskets Dasein, naar mennesket erkender, men menneskets dagligdags væren, som den udfolder sig, naar mennesket er optaget af sit ganske almindelige liv.

Ved en saadan analyse af menneskets alltägliche Dasein naar Heidegger da til den berømte bestemmelse af menneskets væren som en In-der-Welt-sein. Hvad betyder nu det? Det betyder, at mennesket slet ikke er adskilt fra sin verden ved en kløft, hvis overvindelse vilde blive et uløseligt problem, men at det paa forhaand er ude i sin verden; paa forhaand er mennesket slet ikke til i abstrakt ensomhed, og problemet er ikke, hvorledes mennesket skal overvinde denne ensomhed og træde i kontakt med en verden, men mennesket er paa forhaand i kontakt med sin verden, er stillet midt i den, beskæftiget med den, engageret i den. Det er en abstrakt og falsk definition af mennesket, der vil definere det, uden at dets verden er indoptaget i definitionen. — I denne primære engagerethed i verden er de ting, verden er befolket af, ikke længere substanser med deres accidenser, deres væren er ikke længere en Vorhandensein, men de er blevet til det,

Heidegger kalder Zeug, redskaber, og deres væsen er Zuhandenheit. Menneskets væren er en In-der-Welt-Sein i den forstand, at mennesket er optaget af sin verden, er besorgen, engageret i den. Menneskets beskæftigethed er noget oprindeligt og primært, og verden er da rent ud at definere som det, hvormed mennesket er beskæftiget. Tingene er redskaberne for menneskets beskæftigethed, og deres væsen er intet uden det at være til raadighed for menneskets beskæftigethed, at været egnet til den. Fyldepenen, jeg skriver med, er ikke en substans med sine forskellige accidenser, men er et skriveredskab egnet for den beskæftigethed, der i øjeblikket optager mig. Jeg erkender slet ikke fyldepenen, jeg benytter den, den hører til i min verden, er en del af min In-der-Welt-sein. Spaden, jeg graver med, erkender jeg ikke; jeg benytter den i min beskæftigethed; den er ikke vorhanden som en substans med sine accidenser, men den er zuhanden som et egnet redskab. Skulde spaden derimod knække, da er den ikke længere zuhanden som et egnet redskab, jeg maa derfor afbryde min beskæftigethed og undersøge spaden, dvs. jeg maa give mig til at erkende den for at faa den repareret. Den forvandler sig da til en substans med sine accidenser. Jeg holder den baade i bogstavelig og overført betydning ud fra mig. Det vil da sige, at i samme øjeblik jeg af en eller anden grund afbryder min beskæftigethed og indtager en teoretisk erkendende indstilling, da er min væren ikke længere en In-der-Welt-sein, men da bliver jeg et subjekt over for en række objekter. Denne indstilling er imidlertid noget afledet og secundært; det primære og oprindelige er beskæftigetheden, i hvilken jeg er i en oprindelig og umiddelbar forbindelse med min verden. Og i en saadan position gælder hele den gamle og uløselige erkendelsesteoretiske problemstilling slet ikke; den opløser sig som et skinproblem.

Denne heideggerske teori bliver nu af Heidegger selv, men i endnu højere grad af Sartre, ført ud i sine eksistentielle konsekvenser. Det hidtidige var jo blot resultatet af en neutral existensanalyse, men nu uddrages de etiske konsekvenser af denne existensanalyse. Det kunde jo synes som noget fortræffeligt og ønskværdigt, at den kløft mellem mennesket og verden, som erkendelsesteorien havde haft saa svært ved at faa overbygget, nu havde vist sig som et øjenbedrag og en misforstaaelse; der var slet ingen kløft, mennesket var paa forhaand i forbindelse med sin verden. Dette resultat kunde se ud som en triumf. Men hverken Heidegger eller Sartre triumferede. I denne forbindelse dukker det begreb op, der spiller saa stor en rolle i existensfilosofien, begrebet om en fortabthed, en Verfallensein, i dette tilfælde menneskets fortabthed i tingenes verden. Det er ikke menneskets lykke, men dets tragedie, at det er fortabt i tingene. Sartre taler om l'être en soi, om dets massivitet, dets ligegyldighed og overflødighed og om menneskets tragiske fortabthed i dette ligegyldige og overflødige. Tingene paanøder

sig mennesket som det ubøjelige og haarde, i hvilke mennesket mister sit væsen. Paa samme maade taler Buber og Heim om die Es-Welt, den upersonlige verden af ting, som mennesket ikke kan undgaa at forsvinde i, den verden, hvor nødvendigheden og causaliteten hersker, og hvor friheden er et umuligt begreb. Hvis menneskets tilværelse derfor restløst var en tilværelse i die Es-Welt, da vilde mennesket være et i sandhed fortabt væsen. Men sandheden er da ogsaa den, at mennesket ikke blot eksisterer i die Es-Welt, men at det tillige har et forhold til det andet menneske, tillige eksisterer i die Du-Welt.

Forholdet til det andet menneske er da i kraft af hele problemstillingen det afgørende punkt for existensfilosofien, og det er da ogsaa det punkt, hvor de enkelte existensfilosoffer i afgørende grad afviger fra hinanden. Vi vil først undersøge Heideggers og Sartres stilling for derpaa at bestemme især Grisebachs afvigende opfattelse.

I fortsættelse af den existensanalyse, der afdækkede menneskets Dasein som en In-der-Welt-sein, gaar Heidegger over til en videre bestemmelse af menneskets Dasein som en Mitsein eller en Miteinandersein. Ligesom man i den hidtidige erkendelsesteoretiske problemstilling var gaaet ud fra en kløft mellem individet og verden, saaledes var man i den hidtidige etiske problemstilling gaaet ud fra en kløft mellem de enkelte mennesker, mellem mennesket og dets medmenneske. Naar man bestemte mennesket væsentligt som erkendende, blev mennesket jo det overfor sin verden souveræne subjekt; men et saadant subjekt kunde ikke i virkelig forstand faa med andre mennesker at gøre; det var lukket inde i sin egen subjektivitet, og de andre mennesker var blot ting i den objektive verden. Ganske vist var hvert menneske saaledes subjektet for sin objektivt erkendte verden, men alle disse i erkendelsesteoretisk forstand subjektivt bestemte mennesker var lukket ude fra hinanden; skulde man træde i forbindelse med den andet menneske, skulde dette andet menneske være objekt og ikke subjekt. Selve den etiske kontakt mellem mennesker var saaledes i kraft af den erkendelsesteoretiske problemstilling et nyt problem, og de erkendelsesteoretiske overvejelser var altid orienteret som et forsøg paa at løse dette problem, at bygge bro over kløften og vise, hvorledes mennesket dog kunde etablere en etisk kontakt med sit medmenneske.

Ur fra Heideggers fænomenologiske indstilling blev sagen imidlertid en helt anden. Ligesom der ikke var nogen kløft mellem mennesket og dets verden, saaledes var der heller ikke nogen kløft mellem mennesket og dets medmenneske. Mennesket var paa forhaand og primært i kontakt med sit medmenneske; menneskets Dasein — ikke dets erkendende Dasein — men dets alltägliche Dasein var paa forhaand en Mitsein, en væren til sammen med det andet menneske. Hvad

mennesket foretog sig i verden, var bestemt af forholdet til medmennesket, dets arbejde med sin verden af redskaber var altid bestemt af hensynet til medmennesket. Problemet var slet ikke at træde i forbindelse med mennesket, at faa overbygget den kløft, der adskilte fra medmennesket, thi der var slet ingen kløft, forbindelsen var til stede paa forhaand. Problemet var efter Heidegger et helt andet, problemet var at frigøre sig fra medmennesket, at blive sig selv.

Ved forholdet til medmennesket ser vi nemlig det samme, som vi før saa ved forholdet til omverdenen: menneskets Dasein er en Mitsein, menneskets kontakt med sit medmenneske er paa forhaand til stede, men konstateringen af dette forhold er ikke en triumf, men er konstateringen af menneskets tragedie. Ligesom mennesket før var fortabt i omverdenen, saaledes er det nu fortabt i medmennesket. Heidegger taler i den forbindelse om en Verfallensein in das Man. Sagen er nemlig efter Heideggers mening den, at mennesket ikke egentlig er fortabt i det enkelte medmenneske, som mennesket tilfældigt har med at gøre, men at det er fortabt i det almene, i det konventionelle, i das Man. Menneskets forhold til medmenneskene er en stadig Abständigkeit, dvs. mennesket er ustandseligt optaget af at sammenligne sig med de andre. Hver gang mennesket skal handle, skeler det til de andre, tager det hensyn til det konventionelle, hvorledes »man» handler. Deraf følger, at mennesket i virkeligheden slet ikke handler, at den, der er det egentlige subjekt for handlingen, ikke er det enkelte menneske, men er det almene, det konventionelle, das Man. Det er ikke muligt for mennesket at slippe ud af denne bestemthed af das Man; selv hvis mennesket vil flygte fra den, er ogsaa selve flugten et udtryk for den.

Ud fra disse overvejelser fælder Heidegger den dom over den dagligdags existens, han har analyseret, at den er en existens i uegentlighed; den er i alle maader en fortabt existens og kan derfor kun i uegentlig forstand kaldes existens. Forholdet til medmennesket hjælper altsaa efter Heideggers mening ingenting, for ogsaa forholdet til medmennesket er et fortabt forhold. Skal der derfor være mulighed for, at mennesket i egentlig forstand kan vinde existens, da maa der gives en begivenhed, hvor mennesket er alene, en handling, hvor det konventionelle ikke længere gælder, men som mennesket maa vove sig alene ud i. Efter Heideggers mening foreligger en saadan begivenhed i døden. I døden eksisterer det konventionelle ikke mere, men mennesket er alene, og mennesket bliver derfor i døden eksisterende i egentlig forstand. Døden er menneskets eneste mulighed og kun ved at overtage døden som sin eneste mulighed bliver menneskets existens til en existens i uegentlighed. Den egentlige existens er altsaa en Sein zum Tode, en existens, der ikke bare har døden som sin eventuelt fjerne afslutning, men som har indoptaget døden i sig. At erkende livet i dets intethed og tomhed er

menneskets opgave, og at overtage det bevidst som det indholdsløse og tomme er menneskets mulighed. Den af Heidegger analyserede existens er saaledes en existens i tom heroisme; kun ved i heroisk ensomhed at overtage sig selv som den, hvis existens er tom og indholdsløs, bliver menneskets existens en existens i egentlighed. Sartres tanker ligger ganske paa linie med Heideggers, omend de er nuanceret paa en lidt anden maade og om muligt er endnu en grad mere pessimistiske. Ligesom forholdet til tingenes verden er en tragedie, saaledes er ogsaa forholdet til det andet menneske en tragedie. Mennesket kan ikke undgaa det andet mennesket, det er bundet til det, men det er just tragedien. I et af sine dramaer forkynder Sartre rent ud, at helvede er de andre, de mennesker, man ikke kan undgaa, som man er bundet til. Forholdet mellem mennesker bliver derfor en bitter konflikt, hvor det ene menneske bestandigt søger at beherske og benytte det andet, søger at gøre sig til herre over det andet. Mennesket opfatter intuitivt det andet menneske, som det er bundet til, som et angreb paa sig, et indgreb i dets rettigheder og frihed, et forsøg paa at forvandle det fra et menneske til en ting, og derfor maa det bekæmpe dette andet menneske i en uundgaaelig og bitter konflikt.

Mennesket er saaledes fortabt i den tragiske konflikt med sin omverden og sit medmenneske. Nu drager Sartre deraf den slutning, at denne fortabtheds nødvendighed beror derpaa, at mennesket er sin egen fortabthed, at menneskets væsen er transcendens, er en fortaben sig i det, som det ikke selv er. Mennesket er ikke blot et indholdsfuldt noget, der tillige har en ulykkelig tendens til at fortabe sig i det fremmede, men mennesket er selve denne tendens. Det betyder, at mennesket ikke har noget væsen, at mennesket paa forhaand er tomt og indholdsløst, og udtrykket for denne tomhed, denne mangel paa indhold, er netop menneskets fortaben sig i det fremmede. Som en konsekvens heraf følger da for Sartre menneskets frihed. Fordi mennesket ikke paa forhaand er noget bestemt, er mennesket ikke bundet af nogen norm eller lov, men har frihed til at vælge sig sin egen norm. Sartre er her i afgørende uoverensstemmelse med Kierkegaard. For Kierkegaard var menneskelivet noget ganske bestemt, nemlig det af gud skabte, og dette ganske bestemte havde mennesket frihed til at vælge som sin mulighed. I Sartres filosofi er der ingen gud og derfor heller intet begreb om skabthed. Det store ved Sartre er ikke denne antagelse, der jo deles af saa mange, men er, at han ligesom tidligere Nietzsche har mod til at drage konsekvenserne. Naar der ikke er nogen gud og derfor ikke noget begreb om skabthed, saa gives der ikke paa forhaand noget maal, der findes ingen love, regler eller normer, der eksisterer ikke noget ordnet menneskeliv, men blot en tom mulighed. Ud af denne indholdsløse mulighed er det nu menneskets opgave i kraft af en

tom, unormeret frihed at lade et menneskeliv blive til. Det vil sige, at mennesket bliver skaber af menneskelivet. Og det er da menneskets eneste udvej ud af sin tragiske fortabthed at lade et menneskeliv blive til, at vælge et menneskeliv. Kun i valget bliver et menneskeliv til, eller kun i valget bliver mennesket til i et menneskeliv. Men dette valg er omgivet af angst; mennesket er alene i det, det har intet at holde sig til, intet at hente hjælp fra. Og i dette valg vælger mennesket ikke blot for sig selv, det vælger for hele menneskeheden. Det er ikke blot et valg, hvori den enkelte bliver til, men det er et valg, hvori selve menneskelivet, et ordnet og normeret menneskeliv bliver til og dermed bliver forpligtende for alle. Kravet gaar derfor ud paa dette valg, og kravet kræver, at valget virkelig finder sted i lidenskab, at man har mod til at træffe det store, det heroiske valg. Valgets indhold er det ligegyldige, om hvilket der intet kan siges eller forordnes, thi det bliver jo først til i valget. Det kommer alene an paa valgets formelle storhed og heroisme, at man har haft mod til at vælge paa tværs af det konventionelle, haft mod til virkelig at vove sig ud i valget.

Men heroismen er derfor — ligesom hos Heidegger — tom; valget er afmægtigt, det formaar ikke at binde sig selv; naar valget er blevet til ud af tom frihed, da staar denne frihed tilbage; friheden kan ikke vælge sig ud af sig selv, og derfor har friheden, den tomme frihed, stadig magt til at tilbagekalde hele valget for i et nyt valg at lade en ny mennesketilværelse med nye love og normer blive til. Menneskelivet falder paa den maade fra hinanden i en hel række af indbyrdes ganske disparate tilværelser, hver med sine love og normer, og Sartre og Heidegger mødes i en bestemmelse af livets tomhed og indholdsløshed og en tom heroisme som menneskets eneste mulighed i en saadan tilværelse.

Medens forholdet til medmennesket baade hos Heidegger og Sartre saaledes kun tjente til at gøre menneskets tragedie en grad mere dyb og i hvert fald ikke var det forhold, der kunde hjælpe mennesket ud af sin fortabthed i det uegentlige, stiller sagen sig helt anderledes, naar vi vender os til de andre existensfilosoffer. Vi vil prøve at redegøre for forholdet ved at undersøge Grisebachs filosofi. — Grisebach gaar ud fra den transcendental-filosofiske erkendelsesteori og dens problemstilling, saaledes som jeg allerede tidligere har skitseret den. Ifølge den er individet som den erkendende det overordnede centrum i sin verden, det subjekt, der souverænt behersker sin verden og derfor i virkeligheden er ensomt. Opfattet paa den maade bliver individet abstrakt og uvirkeligt, lever sit liv i en drømmeverden, hvor det ikke i egentlig forstand møder noget fremmed og derfor ikke kan blive begrænset og konkret. Individet har ved at udkaste sin erkendelses horisonter draget en magisk cirkel omkring sig, og alt, hvad det møder, drager det strax indenfor denne cirkel, forvandler det strax fra det jeg-fremmede

til det kendte og beherskede. Nu nægter Grisebach ikke, at den verden, der er opstaaet paa denne maade, er skøn og betagende, ikke mindst som den fremtræder i romantikkens tilsnit — han henviser selv til den romantiske musik, især Beethoven — men hvor gribende og fortryllende den end kan være, hvor meget jeget end kan forlyste sig i den og nyde den, saa er det dog en uvirkelig og abstrakt verden, en af jeget selv skabt verden, der som skabt af jeget ikke har virkelig bestaaen og indhold. Den abstrakte og uvirkelige verden, som jeget selv skaber, er altid afmægtig til at gøre jeget konkret og virkelig. Jegets opgave er derfor ikke at skabe sig en verden, som det kan gøre sig selv til centrum i, men jegets opgave er at blive konkret, og at blive konkret vil sige at blive begrænset, at blive kaldt tilbage fra den abstrakte uendelighed, som mennesket forlyster sig med i sin selvskabte verden, for at blive endeliggjort, blive begrænset af det virkelig fremmede, af det udefra kommende, som individet ikke formaar at erobre, ikke formaar at gøre sig til herre over ved at drage det indenfor sin erkendelses magiske cirkel. Først i et saadant møde med det fremmede, det udefrakommende, det ukendte bliver mennesket revet ud af sin uvirkelige drømmetilværelse for at blive endeliggjort i det ganske konkrete.

Spørgsmaalet bliver da, hvad dette fremmede er, og Grisebach svarer, at det er det andet menneske, medmennesket. Men svaret skal rigtignok forstaaes paa rette vis. Medmennesket befinder sig nemlig ogsaa indenfor jegets abstrakte verden; denne verden er netop befolket af medmennesker, til hvilke mennesket staar i et ordnet forhold. Grisebach er i fuldstændig overensstemmelse med Heideggers analyse af Dasein som Mitsein; mennesket staar i sin verden paa et uendeligt antal maader i forbindelse med sine medmennesker. Men sagen er, at disse forbindelser er ordnede forbindelser, er forbindelser, som mennesket kender paa forhaand og behersker; naar mennesket møder sit medmenneske, møder han det altid i en saadan forbindelse, og fordi han kender og behersker denne forbindelse, kender og behersker han ogsaa det medmenneske, han møder i den. Paa den maade bliver mennesket aldrig det fremmede og ukendte, der møder mig som det udefrakommende, men det befinder sig hele tiden indenfor jegets magiske cirkel, kendt og behersket af jeget. Det er ikke som Mitsein, menneskets tilværelse bliver en existens i egentlighed.

Alligevel er det efter Grisebachs mening netop medmennesket, der forvandler menneskets existens til en existens i egentlighed. Men dette sker først, i det øjeblik dette medmenneske møder mennesket udenfor de kendte og ordnede forbindelser, møder mennesket — ikke som dette eller hint, men slet og ret som menneske. Dette møde finder sted i kravet, i det absolutte krav, det ene menneske stiller det andet, i den ansvarlighed, man bliver behæftet med i mødet med det



andet menneske. Grisebach ender i den mest afgjorte etiske forkyndelse, en forkyndelse af, at kun i mødet med det andet menneske som den, der kræver mig helt og ubetinget, bliver jeg revet ud af min abstrakte og uvirkelige verden, bliver jeg konkret, begrænset af den virkelig fremmede og ukendte, den, som jeg ikke kan erobre eller gøre mig til herre over, fordi det er ham, der kræver mig. — Det siger sig selv, at det krav, der her er tale om, ikke er identisk med de mange krav, vi gaar rundt og stiller hinanden; dette krav, det absolutte krav, er det krav, den anden er bare ved at være menneske.

At vi her bevæger os i tankegange, der paa en ejendommelig maade ligger paa linie med Jesu tale om næsten, er indlysende, og det er da ogsaa her, et virkeligt opgør med existensfilosofien maa sætte ind. Det teologiske spørgsmål til Grisebach maa blive følgende: er det muligt saaledes paa rent human basis at forkynde det absolutte krav? Har Grisebach ikke ved at forkynde dette krav netop forladt sin egen rent kritiske position og som forkynder sagt noget, der ikke lader sig sige? Det er ifølge Grisebach det andet menneske, det du, der møder mig, som bliver den absolutte opgave for mig; men det kan han ikke blive i en rent kritisk afdækkelse af den etiske existens; det kan han kun blive i en forkyndelse. Mennesket kan ikke i en kritisk analyse bestemmes som den absolutte opgave for et andet menneske. I saa fald vilde han nemlig stille sig selv som denne opgave; han, der er opgaven, vilde stille sig selv som denne opgave, og det kan han ikke, for saa vidt han i sig selv mangler myndigheden til at bryde den gensidighedens etik, der ellers gælder mellem mennesker. Først i en forkyndelse — og en forkyndelse kan først blive til ved myndighedens begreb — bliver der mulighed for at opstille en absolut opgave, at stille det absolutte krav om betingelsesløst at ofre sig for sit medmenneske.

Men dette teologiske opgør er ikke emne for nærværende redegørelse; her vil vi blot fremstille existensfilosofien ud fra dens egne motiver og intentioner, og med Grisebachs bestemmelse af det andet menneske som det du, der stiller sig overfor mig og kræver mig og i dette krav gør mig virkelig og konkret, er vi naaet ind til existensfilosofiens inderste intention. Buber taler saaledes ved siden af die Es-Welt om die Du-Welt, den virkelige og konkrete verden, der bliver til i mødet med et menneske, som man ikke længere behandler som en ting, et objekt for erkendelse, som man ikke omtaler i 3. person som en han eller hun, men som man træder i eksistentiel forbindelse med, som man tiltaler — i 2. person, som man siger du til. Et saadant menneske erkender man slet ikke, men man staar i det hellige etiske forhold til ham. Paa samme maade taler Heim om de to forhold, man kan staa i, jeg-det-forholdet (erkendelsens forhold) og jeg-du-forholdet (existensens etiske og konkrete forhold), — og vi kunde gennem-

gaa det samme for Jaspers og Marcel og Ebners vedkommende. Men det maa stadig fastholdes, at du-forholdet ikke er det forhold, man indtager til hvem-somhelst; i almindelighed er ens forhold til det andet menneske et det-forhold, et erkendelsens abstrakte forhold; kun det menneske, der træder ud af de mange erkendte medmenneskers graa skare og stiller sig i det eksistentielle forhold til mig, kun han bliver et du, der begrænser og virkeliggør mig.

Men da ender existensfilosofien rigtignok i almindelighed i en forstaaelse af, at denne position egentlig er umulig. Mennesket kan ikke fastholde sig selv i jeg-du-forholdets etiske position, kan ikke afgørende suspendere den erkendelsens indstilling, i hvilken man distancerer det andet menneske fra sig og dermed op-hæver den etiske situation i det ganske konkrete. Tiltalen bliver en omtale, ogsaa hvor den fortsat har form af tiltale; man siger ikke længere du, man siger han eller hun. Existensen i det ganske konkrete vilde derfor være umulig, om der ikke gaves en overordnet instans, Gud, der havde myndighed til at møde mennesket som et du i absolut og uigenkaldelig forstand. Gud kan man ikke erkende, kan man ikke distancere fra sig og i en omtale forvandle til en han. Gud er det absolutte du eller ur-duet, som møder mennesket og formaar at holde mennesket fast i det ganske konkrete, i existensens etiske krise. Denne teologiske afslutning, som kun Grisebach holder ude, kan imidlertid ikke redde sagen; det er en uberegtiget overgang til et teologisk udgangspunkt, som filosofien ikke kan sætte. Men hvorledes det end forholder sig hermed, saa viser dog selve anvendelsen af et afgørende teologisk axiom, i hvor høj grad existensfilosofien er et fænomen, som teologien maa tage alvorligt i et opgør.

# DEN UTEBLIVNA PARUSIN

AV KYRKOHERDE ERIK BEIJER, VÄNGE

Den uteblivna parusin — ämnesformuleringen öppnar såväl ett längd- som djupperspektiv på kristendomen. Man skulle kunna teckna hela kristendomens historia med den uteblivna parusin som utgångspunkt och riktpunkt. Den schweiziske kyrkohistorikern Walter Nigg har gjort försöket. I sitt även till svenska översatta arbete »Das ewige Reich»<sup>1</sup> gör han »drömmen om Kristi återkomst» och längtan efter tusenårsriket, kiliasmen, till själva nerven i den kristna historien. »Föreställningen om tusenårsriket är kristendomens stora centrala budskap, som visar hän mot framtiden» (sv. uppl. sid. 8). Nigg tar sin utgångspunkt i de apokalyptiska tankarna och strömningarna i senjudendomen, ur vilka Jesu budskap om Guds Rike framgår. På denna grund bygger den urkristna kiliasmen, som får ett säreget uttryck i Johannesapokalypsen, där just föreställningen om tusenårsriket, som ju givit upphov till termen kiliasm, möter. Men Kristus kom icke tillbaka, Gudsriket upprättades icke. I stället kom den stora besvikelsen. Nigg ger en — i varje fall stilistiskt sett — glänsande framställning av det stämmningsläge den uteblivna parusin måste ha medfört i den unga kyrkan. Han tillgriper en bild för att komma åt saken. Där står en förälskad människa och väntar på den tillbedda. Men hon kommer inte till mötesplatsen. Så glider väntan över först i osäkerhet och till sist i en gränslös besvikelse och djup förtvivlan. »En sådan liknelse är den enda adekvata, när det gäller att skildra 'riksidéns' fortsatta öden. Det är här fråga om en av de mest skakande tragedier som historien känner» (O. a. a. sid. 64).

Men längtan efter Gudsriket kunde icke dö. Kyrkan inrättade sig i världen och genom att Augustinus i *De civitate Dei* förklarar, att Guds rike kommit och finns till i Kyrkan, skapas för kristendomen ett *modus vivendi*. Kiliasmen fördömes som häresi. Men under den officiella kyrklighetens yta lever den sitt eget liv och bryter gång på gång fram i dagen, än i stilla spekulationer som hos Joachim av Floris, än med eruptiv kraft som i taboriterstormen och i reforma-

<sup>1</sup> Walter Nigg, *Det eviga riket*. Sv. övers. Stockholm 1948.

tionstidens döparrörelser, där våldet blir legitimt medel för upprättandet av det drömda riket.

I reformatorernas kyrkobilddningar kommer gudsrikestankarna icke att spela någon större roll och först med pietismen bryta de fram på nytt, men på grund av den officiella kyrkolärens och de kyrkliga myndigheternas kyligt avvisande hållning kan hela detta tankekomplex endast blomma upp i sekterna. Nigg behandlar ganska ingående 1800-talets adventistiska rörelser, bl. a. de genom sin propaganda välkända Jehovas Vittnen. Tragiken med dessa rörelser är, att de stelnat i biblicism, de ha ej förmått avpressa rikstanken något nytt innehåll. Ty rikstanken är för Nigg en »myt», d. v. s. enligt hans språkbruk en verklighet, som endast kan uttryckas med en bild. Därför är det tragiskt att fastna i det bibliska bildspråket som om detta skulle vara ett adekvat uttryck för verkligheten. Myten som sådan är det verkligaste av allt: Myten om riket vill säga, att människan blott i en annan tillvaro kan förverkliga meningen med sitt liv (O. a. a. sid. 336). Men icke desto mindre blir för Nigg drömmen om Gudsriket en hävstång i den mänskliga utvecklingen och vid sidan av kyrkan lever den upp i andra former: I den filosofiska drömmen om den eviga freden hos Kant, i drömmen om det klasslösa samhället hos marxismen.

På denna punkt avslöjas den principiella svagheten i Niggs annars så fängslande arbete. Trots den bibliska inledningen har han icke sökt göra klart för sig den urkristna eskatologins och parusiförväntans sakliga innebörd. Nigg avslutar efter ett kapitel om marxismen sin framställning av den plats »drömmen om Kristi återkomst» spelat i mänsklighetens historia med följande ord: »Men det kiliastiska tåget går vidare. Uppfattningen om myten skall genomgå nya förändringar. Den marxistiska kommunismen skall avlösas genom andra utformningar, som mera motsvara en senare tid. Den kärna, som förbliver i alla dessa nya uppenbarelseformer, är alltså det eviga riket» (O. a. a. sid. 288). Men därmed har han tömt den kristna parusiförväntan på innehåll, kiliasmen blir endast ett formellt begrepp för tanken på mänsklighetens framåtskridande. Ur den synpunkten kunde han ju i sin framställning lika gärna ha tagit med den tyska nazismen, som ju uttryckligen laborerade med begreppet det tusenåriga riket, men en sådan frågeställning avslöjar omedelbart att det är en kvalitetskillnad mellan »politisk dröm och kristet hopp» för att låna ett uttryck av Halfdan Høgsbro.<sup>2</sup> Skall man alltså förstå vilken roll parusiförväntningarna och deras uteblivande spelat i urkyrkan och sedan i kyrkans fortsatta historia, måste man göra klart för sig den urkristna eskatologins egenartade struktur och

<sup>2</sup> Halfdan Høgsbro, Politisk Dröm og Kristent Haab, 2. uppl. Aarhus 1934.

fråga sig, vilken ställning den fått i den fortsatta utvecklingen, hur den gestaltat denna utveckling. Detta leder till frågan om kristendomens struktur och därmed öppnas det djupperspektiv jag inledningsvis antyde.

Aven denna fråga har behandlats av forskningen. Martin Werner har ju i ett bekant arbete hävdad att den kristna dogmbildningen är ett uttryck för kristendomens aveskatologisering.<sup>3</sup> Werner tar till utgångspunkt ett uppslag av Walther Kœhler, som i sin »Dogmengeschichte»<sup>4</sup> resonerar på följande sätt: Jesu eskatologi var överhuvud taget ej inställd på en tidlig existens. Emellertid kom ju parusin att dröja, alltså måste Jesu helt övertidsligt inställda religion liksom växlas om och in på inomvärldsliga och inomtidsliga banor. Detta är bakgrunden till hela den följande dogmhistoriska utvecklingen. Werner fullföljer nu detta uppslag och kommer till det resultatet, att det är i och med parusins uteblivande, som kristendomen inställdes på en existens inom världens och tidens gränser; kristendomen aveskatologiserades. Ett uttryck för denna process är dogmbildningen. Det kristna dogmat är tecknet på en aveskatologiserad kristendom. Werner är i sin uppfattning av dogmats struktur starkt beroende av Harnack och accepterar dennes bekanta tes om dogmat såsom »ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums»; jag har här ingen anledning att närmare syssla med hans arbete, som ju redan tidigare varit föremål för kritisk granskning i denna tidskrift (se anm. 3). Jag har endast omnämnt arbetet därför att dess frågeställning är intressant och öppnar ett fruktbart perspektiv. Werner tar sin utgångspunkt i en alltigenom eskatologisk urkristendom. Jesus själv förkunnar sin snara parusi och Gudsrikets genombrott. Ur församlingen lever på denna tro. Men parusin uteblev. Frågan bör då ställas så: *Har kristendomen aveskatologiserats — och därmed blivit något principiellt annat än urkristendomen — eller var den urkristna eskatologien till sin struktur sådan, att kristendomen kunde överleva den uteblivna parusin utan att en strukturförändring ägde rum?* Betydde kyrkans historia med samfundskonso- lidering och dogmbildning en utveckling, som alltmera fjärmade kristendomen från den givna utgångspunkten, eller finns det ett principiellt-sakligt struktur- sammanhang mellan Jesus och urkyrkan å ena sidan och den följande utveck- lingen å andra?

Utgångspunkten för besvarandet av en sådan fråga måste bli en undersök- ning av det nytestamentliga stoffet. Vi måste fråga efter vilken struktur den

<sup>3</sup> Martin Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas problemengeschichtlich dar- gestellt, Bern och Leipzig 1941. Anmäld i STK 1943, sid. 82 ff.

<sup>4</sup> Walther Kœhler, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusst- seins, Zürich och Leipzig 1938.

nytestamentliga eskatologin har. Ty man kan ju mycket väl tala om eskatologi och ändå befinna sig på en helt annan våglängd än den urkristna, något som många arbeten om den kristna eskatologien nogsamtidigt bevisar, ett typiskt exempel är ju Karl Barth, som ju laborerar med ett för Nya Testamentet i det stora hela främmande eskatologibegrepp, bestämt av den kvalitativa skillnaden mellan tid och evighet. Det visar sig ju också, att Barth upphäver den nytestamentliga eskatologien. Alltså: När vi skola besvara den fråga, som ämnet »den uteblivna parusin» ställer, ha vi att gå till de nytestamentliga texterna och fråga: *Vilken struktur har den nytestamentliga eskatologin?* Utan varje anspråk på originalitet vill jag här försöka ge ett svar på den så ställda frågan.<sup>5</sup>

Inordnad i ett religionshistoriskt sammanhang tillhör Jesus den apokalyptiska pietism, som blomstrade i kretsar av småfolk inom senjudendomen och som också med sina förgreningar nådde in bland det lägre prästerskapet vid templet i Jerusalem. Ur dessa senare kretsar framträdde ju Johannes ben Sakarja, Döparen, som alltigenom företer bilden av en apokalyptisk profet. Hans förkunnelse var helt eskatologiskt bestämd: Gören bättring ty himmelriket är nära (Matt. 3: 2 par.). Kring sig samlade han en krets av lärjungar, en apokalyptisk menighet, en församling av de yttersta dagarnas heliga, som genom botsdopet avsondrat sig från världen och det gamla livet. Till denna krets har Jesus haft nära relationer. Inte bara så att han härifrån rekryterade sina första lärjungar (enligt den johanneiska traditionen), utan Jesus själv har stammat från samma andliga miljö, ett faktum som skimrar igenom i Lukastraditionen om Maria och Elisabet. Kanske har han själv varit Johanneslärjunge, det är svårt att historiskt förklara Jesu dop på annat sätt, och man märker vilka svårigheter urkyrkan haft att komma till rätta med denna händelse.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Ovanstående artikel bygger i det stora hela på ett föredrag i Visby Stifts Prästsällskap i nov. 1948. Frågan om den uteblivna parusin måste ju alltid vara aktuell för prästen, inte minst mot kyrkoårets slut, då ju många av texterna genomgående äro präglade av parusitanken. Uppsatsen är alltså mera ett försök, företaget vid församlingsprästens arbetsbord, att aktualisera, vad forskningen kan ha att säga på denna punkt, än ett självständigt inlägg i den vetenskapliga debatten.

<sup>6</sup> Teologiskt har urkyrkan tydligen tolkat Jesu dop i linje med försoningslidandet, genom att undergå botsdopet går Jesus in under sitt folks synder, tar på sig dess skulder. Härigenom blir dopet invigningshandlingen till det messianska frälsningsverket, något som ju också understrykes av den himmelska rösten med dess citat av Jes. 42: 1, den första Ebed Jahvesången. Jag tror, att det inte är uteslutet att man kan se Jesu dop och den därpå följande frestelsen, den messianska tvekampen med Satan, i den sakrala kungaideologiens kategorier som en intronisationsakt med till den knuten kamp mot kaosvidundren. Jag hoppas vid tillfälle få möjlighet att behandla dessa frågor i samband med en undersökning av det urkristna frestelsebegreppet.

När Jesus efter sitt dop bryter sig ur kretsen kring Döparen, tar han också upp dennes budskap, men man märker genast, att det hos honom fått en ny accent. I Matteustraditionen äro Jesu och Döparens budskap formellt identiska (Matt. 2: 2, 4: 17), men hos Mark. heter det, att Jesus predikade *Guds evangelium* och detta evangelium sammanfattar han i orden: Tiden är fullbordad och Guds rike är nära, ἡγγικεν, gören bättring och tron evangelium, Mark. 1: 14 f. Varje ord i dessa få meningar är betydelsefullt. Budskapet är ett evangelium, det är det eskatologiskt laddade budskapet om att frälsningshistorien nu står vid sitt mål och att den messianska tiden är inne. Vad detta konkret innebär har Lukas, som ju medvetet litterärt ordnat och gestaltat traditionen och därvid skapat en mästerlig komposition, givit uttryck åt i det programtal han låter Jesus hålla i Nasarets synagoga, Luk. 4: 16 ff. En analys av denna perikop ger oss hela den situation, som föreligger. De gammaltestamentliga textorden äro messianska. En viktig detalj i sammanhanget är orden om Anden. Herrens Ande, som enligt senjudisk tradition försvann med den siste skriftprofeten, är åter å färde. Detta betyder att frälsningstiden är inne. Guds Ande, som verkade redan i skapelsen och skapade kosmos ur urtidskaos och som nu skall återställa skapelsen, har i dopet utgjutits över Jesus. »I dag är detta skriftens ord fullbordat inför edra öron» — Jesu tolkning av texten tolkar hela den närvarande situationen: Jesu eget uppträdande konstituerar situationen såsom messiansk. Han är Messias, Människosonen, och detta faktum präglar det aktuella läget med dess egendommiga dubbeltydighet. Det råder bröllopsglädje och hans lärjungar fasta ej i brudgummens närhet, Mark. 2: 18 par. Men att Jesus från Nasaret är Människosonen innebär också anstötens möjlighet. Samma teckning av situationen, som Luk. har i perikopen om Jesu programpredikan i Nasaret, finna vi i Matt. 11: 2 ff., där Jesus på Johannes' fråga, om han är »Den som skulle komma», ὁ ἐρχόμενος, eller inte, svarar med att hänvisa till sina gärningar för att sluta med orden: »Och salig är den för vilken jag icke bliver en stötesten.» Alltså: Situationen är präglad av att Gudsrikets krafter äro i rörelse och den har denna karaktär, därför att Människosonen är i verksamhet: Han är bäraren av Anden, av Guds *dynamis*, det betyder: Där han är, där är Guds rike, Guds herravälde. Gudsriket är alltså inte blott något kommande, Jesu budskap om Guds rike blir ett evangelium, därför att frälsningstidens krafter och välgärningar äro verkliga och verksamma kring Jesus. Han förlåter synder, han kallar till delaktighet i Gudsriket, till medlemskap i Gudsfolket, Messiasmenigheten, och förverkligar kallelsen i bordsgemenskapen omkring sig. Han botar sjuka och driver ut demoner. »Om det är med Guds finger, som jag driver ut de onda andarna, så har ju Guds rike kommit till eder», Luk. 11: 20. Han är den

starkare, som besestrar och driver ut Satan, ja, han har sett Satan störta från himmelen som en ljungheld. »Guds rike är mitt ibland eder» — så bör man nog tolka det omstridda ἐν τῷ ὑμῶν i Luk. 17: 21; tolkningen »invärtes i eder» synes mig strida såväl emot situationen som den bibliska psykologin. — Men i samma andetag talar Jesus om Gudsriket såsom något kommande, om Människosönens dag, då den nu fördolde Människosönen skall komma åter. Hans väg går nu genom lidandet och döden, men på den skall uppståndelsen följa och världshistorien skall utmynna i parusin. *Och denna skall komma snart.*

Traditionen om den snara parusin måste anses tillhöra det allra säkraste av det nytestamentliga traditions materialet. Det vore annars ganska otänkbart, att dessa ord skulle ha kommit med vid Evangeliernas redigering, som ju sker först under senare hälften av första århundradet, då parusiförväntan redan fått sina allvarliga törnar. Inte heller går det att bortförklara innehållet i dessa ord. Så har man försökt med Jesu ord i den synoptiska apokalypsen: »Sannerligen säger jag eder: Detta släkte skall icke förgås, förrän allt detta sker» (Mark. 13: 30 par.). Man har där velat tolka ἡ γενεὰ αὐτῆς dels på ett sådant sätt, att det skulle betyda judafolket eller rent av mänskligheten och alltså ej generation i trängre betydelse. Nu har visserligen ordet i Jesu mun betydelsen av människosläktet som totalitet och är som sådant uttryck för Jesu totalitetsanspråk,<sup>7</sup> men man har svårt att komma ifrån att det på det nämnda stället betyder: det nu levande människosläktet, denna generation. Och i varje fall ha vi en rad andra ord, där det är otvetydigt, att Jesus talar om att de nu levande människorna skola få uppleva parusin. I utsändningstalet, Matt. 10 par. säger Jesus, v. 23: »I skolen icke hava hunnit igenom alla Israels städer, förrän Människosönen kommer.» Matt. 16: 28 säger han till lärjungarna: »Sannerligen säger jag eder: Bland dem som här stå, finnas några, som icke skola smaka döden, förrän de få se Människosönen komma i sitt rike.» Inför Översteprästen bekänner sig Jesus vara Messias och tillägger: »Härefter skolen I få se Människosönen sitta på maktens högra sida och komma på himmelens skyar», Matt. 26: 64.

Våra Evangelier äro ju inga historiska biografier i modern mening. Urkyrkan hade inte i profan mening något historiskt intresse av Jesus. Man intresserade sig för hans jordeliv ur inkarnationens synpunkt. Därför äro ju Synoptikerna lika mycket som de paulinska och johanneiska skrifterna teologiska dokument. De ha sprungit fram ur urkyrkans andliga liv, och man skulle kunna säga att det är Kyrkans liv, dess behov, dess problem och dess gudstjänstliv, som skapat den Kristusbild vi ha. Därför är det ju en truism att säga, att vi inte ha någon

<sup>7</sup> Friedrich Büchsel, Art. γενεὰ i ThWBNT, I, sid. 661.



möjlighet att i den liberala teologins anda teckna bilden av »den historiske Jesus». Detta är i vårt sammanhang en viktig synpunkt. Den Jesustradition vi ha bevarad, har alltså motsvarat det andliga läget inom urkyrkan, såsom å andra sidan detta läge präglats av Jesu person och verk. Detta betyder: *Urkyrkan har redan från början burit på en dubbel inställning inför Guds Rike och Kristi parusi. Guds rike har uppfattats å ena sidan som något närvarande, av vars krafter man levat, men samtidigt har man å andra sidan som något självklart väntat på Kristi parusi.* Mitt in i denna problematik föras vi vid ett studium av Paulus.

Vill man ha ett omedelbart intryck av huru levande den parusiförväntan var, som fyllde de paulinska missionsförsamlingarna, kan man få detta genom att studera vår äldsta kristna skrift, I Tessonikerbrevet, skrivet redan på början av 50-talet. Redan inledningsvis fastslås parusiförväntan som ett grundelement i kristendomen: Att bli kristen är att omvända sig från avgudarna till den sanne Guden och att vänta Sonen, den uppståndne Frälsaren, åter från himmelen, 1: 9—10. Gudsrikestanken präglar det kristna livet: Det är en vänd värdig Gud, som kallar till sitt rike och sin härlighet, 2: 12. Tessonikerna skola vara aposteln berömmelse inför Kristus vid hans återkomst, 2: 19. Aposteln vill med sitt brev förmana dem att vara ostraffliga i sin helighet, när Kristus kommer, 3: 12 f. Men redan i denna miljö, där det kristna livet alltså är buret och genomglödgat av parusiförväntan, kastar den uteblivna parusin sin skugga. Hur skall det gå med de redan döda? Paulus tar upp frågan till behandling 4: 13—18, en av de mest belysande texter vi ha, då vi vilja försöka sätta oss in i den stämning som rådde i dessa första kristna församlingar, där uppståndelsebudskapet hade kastat sitt ljus över livet och höjt det över senantikens pessimism och resignation. Det är värt att lägga märke till den självklarhet varmed Paulus v. 15 talar om »vi som leva och lämnas kvar till Herrens tillkommelse»; ett sådant ord säger mer än långa utredningar att Paulus inte har avlägsnat sig från den första lärjungakretsens parusiförhoppningar. Så kommer i kap. 5 den viktiga frågan om tiden för parusin. I anslutning till Jesu egen undervisning lämnas frågan öppen. För de sovande skall Herrens dag komma som en tjuv om natten, därför gäller det att vaka. Här möta vi alltså vaksamhetstanken för första gången i kristen förkunnelse, vi stå här inför en begynnande accentförskjutning i förhållande till Jesu egen undervisning, som vi senare något skola beröra. Men på den punkten står Paulus på samma linje som Jesus; att han avböjer alla närmare spekulationer om parusins *när*. Det räcker med att veta att den kommer snart. Mitt i den synoptiska apokalypsens flammande och febriga bilder möter oss Jesu ord: »Men om den dagen och den stunden vet

ingen något, icke änglarna i himmelen, icke ens Sonen — ingen utom Fadern allena» (Mark. 13: 32 par.). Icke beräkningar utan beredskap är vad Jesus kräver, och Paulus följer på denna punkt Jesus, därför blir det utrymme för etiken — och en durativ etik — mitt i den eskatologiska högspanningen. I Tess. 5: 5—8 möter vi en etik, som är helt präglad av parusiförväntan, men om vi studera den och den utläggning den får i vv. 12—22, ställas vi inför ett livsideal, som utan att ett enda drag behöver ändras är gångbart i vilken situation som helst — även om parusin skulle dröja i årtusenden. Denna eskatologiska etik, som samtidigt är uttryck för en etisk eskatologi måste man starkt hålla i minnet vid ett studium av det problemkomplex, som ligger inneslutet i ämnet den uteblivna parusin.

Det är nämligen viktigt att lägga märke till att denna etik aldrig isoleras från sitt religiösa underlag. Det är aldrig fråga om en etisk heroism, som kan leva sitt eget liv utan religiös förankring. Den livsstil Paulus här skisserar uppstår inga dygder, som människorna till sist själva kunna skapa och förverkliga. Det kristna livet är för Paulus Andens frukt, Gal. 5: 22. Detta öppnar ett viktigt perspektiv på Pauli verklighetsuppfattning. Den kristnes liv är inte enbart framåtriktat; i sin väntan på parusin lever han här och nu i Anden, i Kristus, i Kyrkan.

Det liv som leveres i Kyrkan är präglad av Anden. Anden är konstitutiv för Nya Testamentets kyrkosyn. Sitt monumentala uttryck har detta fått i pingstberättelsen i Apg. 2. Andeutjutelsen uppfattas medvetet som en uppfyllelse av Joels profetia, Joel 2: 28 ff., om Andens gåva i de yttersta dagarna. Men detta betyder då, att man sett Kyrkans grundande ur eskatologisk synpunkt. Det går i den lukanska kompositionen en rak linje från Jesu programpredikan i Nasarets synagoga till pingstundret. Därmed är en möjlighet given att teologiskt förstå denna berättelse och dess olika delar. Harald Sahlin har i en undersökning av kyrkotanken på apostlarnas tid givit en intressant tolkning av pingstundret, där han infogat de olika detaljerna i ett helhetssammanhang.<sup>8</sup> En viktig roll i pingstidagens händelser var, att lärjungarna begynte tala *ἐτέρας γλώσσαις*, med annan tunga, d. v. s. ett övernaturligt språk. Sahlin menar, att detta övernaturliga, heliga språk måste vara hebreiskan, som också tänktes vara änglarnas språk. Det är också Paradisets språk. Men där Paradisets språk talas, där måste ju Paradiset också vara för handen. Pingstundret äger nu tydligen rum i templet, för juden tillvarons medelpunkt, centrum i Gudsriket. Pingstberättelsen betyder alltså, att

<sup>8</sup> Harald Sahlin, Kyrkotanken på apostlarnas tid. Ett studium av Apostlagärningarnas förra hälft. Ny Kyrklig Tidskrift, Årg. 16 (1947), sid. 81 ff.

ändens tid, den messianska tiden har inbrutit och att det sanna Israel, det messianska gudsfolket blivit en verklighet.<sup>9</sup> Där Anden är, där är också Kristus själv som den Uppståndne och Levande. Men där Messias, Kristus, Människosonen är, där är också Guds rike. Kyrkan, byggd på Kristi pneumatiska närvaro, är alltså Guds Rike i samma mening som under Jesu jordeliv, då han säger: »Om det är med Guds finger som jag driver ut de onda andarna, då har ju Guds Rike kommit till eder.» »Guds rike är mitt ibland eder.»

Paulus använder ej uttrycket Guds Rike annat än i undantagsfall. Men tanken finns och uttryckes i andra ord och tankar. Den urkristna tanken på Kyrkan som Guds Rike tolkar Paulus i spekulationerna om den andre Adam och Kyrkan som Kristi kropp,  $\sigma\omega\mu\alpha$  Χριστοῦ. Det kristna livet leveres i Kristus, ἐν Χριστῷ. Här ha vi varken möjlighet eller anledning att fördjupa oss i dessa vidlyftiga tankekomplex. Endast ett par antydningar måste göras för att ge en bakgrund till den tankegång vi följa. När Paulus talar om Kyrkan såsom Kristi kropp ligger häri något djupare, än att Kyrkan blott skulle vara Kristi synliga manifestation på jorden. Ernst Percy har påpekat sambandet mellan kyrkotanken och Adam-Kristus-spekulationen. Bakom denna senare ligger den semitiska tanken på stamfadern, som potentiellt är bärare av hela den följande ätten. Såsom på liknande sätt hela mänskligheten potentiellt var i Adam och alltså blev delaktig av fallets förbannelse, och liksom Israel var i Abraham, Israels stamfader, så var den nya mänskligheten och det nya gudsfolket i Kristus. Liksom den enskilde så är också Kyrkan i Kristus, ἐν Χριστῷ, men detta betyder då att Kyrkan är *Kristi kropp*,  $\sigma\omega\mu\alpha$  Χριστοῦ. Percy sammanfattar innebörden av tanken om Kyrkan såsom Kristi kropp: »Hon är det i den meningen, att hon är inlemmad i Kristus såsom sin ställföreträdare, såsom den andre Adam: församlingen såsom Kristi kropp är således i grund och botten ingenting annat än Kristus själv såsom den, som i sig innesluter alla dem, vilkas ställföreträdare och frälsare han är. Det är nämligen först i och genom att hon sålunda är innesluten i Kristus, som församlingen överhuvud existerar som Kristi församling; i sig själv är hon nämligen inget annat än en grupp människor bland alla andra i denna värld.»<sup>10</sup> Men är Kyrkan på detta sätt innesluten i Kristi kropp på ett så organiskt sätt, att hon rentav kan identifieras med denna kropp, blir ju Kyrkan just ett uttryck för Guds Rike, som i och med Kristus är present. Detta utesluter ju inte, att man väntar efter den stund,

<sup>9</sup> O. a. sid. 83 f. Johannes Behm hänvisar till judiska traditioner, enligt vilka Guds ord vid lagstiftandet på Sinai delades i 70 språk: Kyrkans grundande är alltså en parallell till denna för det gamla Gudsfolket konstituerande händelse; Kyrkan är det nya Israel. Behm, Art. γλωσσᾶ i ThWBNT, I, sid. 724 f

<sup>10</sup> Ernst Percy, Guds Rike och Kyrkan i Nya Testamentet, STK Årg. 20 (1944) sid. 11.

då Guds Rike slutgiltigt skall bryta igenom och avlösa denna eon, i vilken Kyrkan nu lever som en himmelsk enklav, men genom dessa tankar har redan från början en möjlighet skapats för kristendomen att överleva den uteblivna parusin och — något som är viktigt — denna möjlighet har inte skapats genom något slags resignerad flykt undan den urkristna tron utan genom en teologisk interpretation av Jesu egen förkunnelse och verksamhet. Liksom Guds rike är förhanden, där den inkarnerade Kristus talar och handlar, så är också Guds rike förhanden där Kristus verkar i och genom sin Kyrka, som är uppbyggd kring den pneumatiska Kristus och själv Kristi kropp.

Härigenom har en möjlighet skapats för kristendomen att överleva den uteblivna parusin. Ty parusin dröjde. Vilka själsliga kriser detta dröjsmål förorsakat är fördolt för oss. En reflex av de svårigheter man haft att brottas med möter vi för ett ögonblick i II Petr. 3: 3 ff. Det svar som gives på den hånfulla frågan, hur det skall gå med parusin, är intressant. Ty detta växer ut till en hel eskatologisk teodicé,<sup>11</sup> vilket ju visar, att frågan varit föremål för intensivt begrundande. Och även innehållet i denna teodicé förtjänar intresse. Flera tankar ha mobiliserats. Vv. 5—7 erinrar förf. om hur den ursprungliga skapelsen en gång tidigare gått under genom syndafloden, lika lätt är det därför för Gud att förstöra den nuvarande jorden genom eld. V. 9 tolkas Guds dröjsmål med parusin som uttryck för Guds långmodighet. Tanken är biblisk, bibliskt är också det svar som ges i v. 8, där ett citat ur Ps. 90 får tjäna till att visa, att Gud har andra tidsmått än människor. Svaren ge oss en inblick i Kyrkans läge vid slutet av första århundradet. Gamla Testamentet har blivit Kyrkans heliga skrift och härifrån hämtar man svaren på de teologiska frågorna. Men då man ger sig tid att i apologetiskt syfte diskutera en sådan fråga som anledningarna till dröjsmålet med parusin, har man faktiskt kommit på ett visst avstånd från själva saken. Men den ursprungliga parusiförväntan bryter sig dock igenom med v. 10: Herrens dag skall komma som en tjuv. Tanken är oss bekant från en rad av Jesu parusiliknelser. Joachim Jeremias har framkastat frågan, om vi inte i den form vari vi möta dessa liknelser ha att göra med urkyrklig interpretation och överarbetning av liknelser, som ursprungligen varit »Krisis»-liknelser, riktade till judarna och deras ledare för att få dem att förstå situationens allvar. Katastrofen skall komma oväntat som tjuven om natten. Låt därför ej överraska eder! Gören bot! Men urkyrkan, som traderar dessa liknelser, lever i ett annat andligt läge. Liknelserna tolkas kristologiskt och läsas som ett ord till Kyrkan att ständigt vara vaksam, trots

<sup>11</sup> Hans Windisch, Die Katholischen Briefe, Lietzmanns Handbuch zum NT 15, 2. Aufl. Tübingen 1930, sid. 101 f.

att parusin dröjer.<sup>12</sup> Uppslaget är intressant och ett studium av den evangeliska traditionen utifrån denna synpunkt skulle säkert bidra till att ge ökad klarhet över urkyrkans ställning till den dröjande parusin.

Tanken på den *nära förestående parusin* förbleknar som *aktuellt* motiv för Kyrkan. Men tack vare kyrkotanken, den Uppståndnes närvaro i Ord och Sakrament och verksamhet genom apostlarnas efterföljare, i episkopatet, dör ej kristendomen. Den blir ej heller en sekt, som suges upp i senantikens religionsblandning. Dogmbildningen slår vakt kring det egenartat kristna, tron på skapelsen, inkarnationen och de dödas uppståndelse, och långt ifrån att betyda en av-eskatologisering bevaras härigenom det bärande i den urkristna eskatologien, där just inkarnationen är medelpunkten i ett frälsningshistoriskt sammanhang som sträcker sig från skapelsen till uppståndelsen och den nya eonens slutgiltiga inbrott. Härigenom bevaras tron på parusin i sitt sammanhang med Kyrkans tro för övrigt, medan den rent futurala parusitanken är dömd att leva ett sekteriskt liv som i montanismen, därför att den faktiskt ej representerar det äkt-kristna utan endast ett fragment av den urkristna verklighetsuppfattningen.

Man kan nu pröva riktigheten av ovanstående framställning på det konkreta liv vi lever i Kyrkan här och nu. Redan kyrkoåret öppnar det dubbla perspektiv jag här försökt teckna. Den svenska Evangelieboken sätter som rubrik över Första söndagen i Advent »Herren kommer till sin Kyrka» och enligt gammal kyrklig tradition, gemensam för hela Västerlandets kyrka, läser vi som evangelium Jesu intåg i Jerusalem. Detta betyder att vi mot bakgrunden av det frälsningshistoriska advent, som texten tecknar, nu lever i det kultiska advent, där Kristus ständigt på nytt kommer till sin gudstjänstfirande menighet. Vi lever i det kultiska adventet, men vi stannar inte där. Redan Andra söndagen i Advent tvingas vi att blicka framåt. Evangeliet den söndagen är hämtat ur den synoptiska apokalypsen, Luk. 21: 25 ff. Varje år läser alltså Kyrkan: »Och då skall man få se Människosonen komma i en sky, med stor makt och härlighet. Men när detta begynner ske, då mån I resa eder upp och upplyfta edra huvuden, ty då nalkas eder förlossning», Luk 21: 27 f. Och Kyrkan tror det. Hon ser fram emot det eskatologiska advent, mot parusin.

Konkret upplever vi detta sammanhang mellan det frälsningshistoriska, det kultiska och det eskatologiska adventet i Kyrkans gudstjänst, i den fullständiga högmässan med Herrens Heliga Nattvard. Mot bokgrunden av den frälsningshistoriska gärningen, aktualiserad i instiftelseorden, upplever församlingen den

<sup>12</sup> Joachim Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Abhandlungen z. Theologie d. A u NT. 11, Zürich 1947, sid. 41.

reala gemenskapen med Kristus i Sakramentet, men just här spränges också tidens gränser och vi ser ut emot »den stora Nattvarden i Himmelen». Detta sammanhang, men också spänningen mellan de olika leden i detta sammanhang, är Kyrkans livsluft. Medvetandet om Kristi närvaro gör att Kyrkan inte blir en fantastisk apokalyptisk sekt. Men väntan på Kristi parusi hindrar henne från att bli jordbunden, en mänsklig organisation med blott inomvärldslig målsättning. *Men detta betyder, att i Kyrkan urkristendomens situation faktiskt ständigt på nytt aktualiseras. Den får sin prägel av Herrens närvaro och — inte den uteblivna — men den förestående parusin.*<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Sedan jag avslutat manuskriptet till ovanstående uppsats har jag tagit del av en diskussion mellan Oscar Cullman och Fritz Buri om den uteblivna parusins problem. I Schweizerische Theologische Umschau 1946, sid. 97 ff. publicerade Buri en uppsats med titeln »Das Problem der ausgebliebenen Parusie», där han gjorde sig till tolk för en »konsekvent eskatologi» i A. Schweitzers och Martin Werners anda; (denna uppsats har ej varit mig tillgänglig). Denna artikel underkastades en kritisk granskning av Cullman i Theologische Zeitschrift (utgiven av teol. fakulteten i Basel), 3. Jahrg. 1947, h. 3, sid. 117 ff.: »Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem». Den sålunda påbörjade diskussionen fortsattes och avslutades i häfte 6 av samma tidskrift (samma årg.): »Zur Diskussion des Problems der ausgebliebenen Parusie», sid. 422 ff.

Inledningsvis framhåller Cullman, att det verkliga problemet ej ligger däri, att parusin dröjde, utan att dess verkliga kärna ligger i det faktum »dass trotz dieser Verzögerung, die von den ersten Christen festgestellt und empfunden worden ist, die spezifisch urchristliche Hoffnung nicht erschüttert wurde, dass also hier noch keine Enteschatologisierung eintrat, dass im Gegenteil das ursprüngliche und für das ganze Neue Testament im Unterschied von der jüdischen Apokalyptik charakteristische Heilsschema bemerkenswerterweise unberührt blieb, nach dem die Erfüllung schon Wirklichkeit geworden ist, die Vollendung aber noch aussteht» (sid. 177). Den uteblivna parusin är ett faktum redan i apostolisk tid, hur kan det då komma sig, att det kristna hoppet ej skakats i sina grundvalar? Här ligger det verkliga problemet. Väntan på den nära förestående parusin är ej det centrala i Nya Testamentet, ej ens för Jesus själv, utan parusiförväntan, hoppet, är en följa av vad som redan skett och sker i den nytestamentliga samtiden (sid. 178). Avgörandet har skett, »die Nahewartung ist nur eine besondere Form der Intensität der Hoffnung», (sid. 179). Trots alla andra olikheter mellan Jesus å ena sidan och de olika nytestamentliga fromhetstyperna å andra äro de enstämmiga på denna punkt (sid. 180). Icke väntan på den snart inträffande parusin är det specifikt och centralt nya i den nytestamentliga eskatologin, utan förbindelsen mellan hoppet på den ännu förestående fulländningen och tron på den redan skedda uppfyllelsen. Den »aveskatologisering», som sedan till en viss grad sker, beror helt på andra faktorer än den uteblivna parusin (sid. 187).

Jag har i slutavsnittet av min uppsats hänvisat till sambandet mellan eskatologi och sakrament. Frågan har behandlats av Regin Prenter i en uppsats »Metaphysics and Eschatology in the Sacramental Teaching of St. Augustine» i Studia Theologica, Vol. I, Lund 1948, sid. 5 ff. Uppsatsen är, som titeln säger, en undersökning av Augustinus' nattvardslära; särskilt undersöker förf. det augustinska signum-begreppet, men den är samtidigt ett inlägg i den moderna forskningen rörande en realistisk kristendomsuppfattning, som tillvaratar de nytestamentliga intentionerna. Detta kräver, menar Prenter, en radikal kritik av den augustinska traditionen (sid. 25).

# INLEDNING TILL NYA TESTAMENTET

## EN SJÄLVPRESENTATION

AV PROFESSOR RAFAEL GYLLENBERG, ÅBO

I årgång 1942 av denna tidskrift redogjorde jag för en finsk nytestamentlig handbok, varav tre delar, omfattande det nytestamentliga tidevarvets kultur- och religionshistoria, nytestamentlig teologi och ett grekiskt-finskt lexikon (till N. T. och De apostoliska fädrenas skrifter) då hade utkommit. I somras fann äntligen också den del som behandlar de isagogiska frågorna vägen till bokhandelsdiskarna, efter det att manuskriptet redan i tre år väntat på sin tur i sättmaskin och tryckpress. Strängt taget borde någon annan anmäla denna del, eftersom jag själv är författaren. Men då svenska läsare torde ha större intresse av en kort presentation än av en värdesättning, kan det kanske tillåtas mig att för dem som inte behärska det finska språket redovisa för de principer som bestämt arbetets utformning.

Begreppet isagogik är mångtydigt. I nyare tid har isagogiken ofta fattats som en rent litteraturhistorisk disciplin, och det måste anses som både berättigat och nyttigt att behandla den urkristna litteraturen från utpräglat litteraturhistoriska synpunkter. Men isagogikens uppgifter kan inte begränsas till detta. Formellt sett är isagogiken ett kompendium av den speciella exegetikens resultat. Den bokför och tillhandahåller för det fortsatta exegetiska arbetet de resultat som hittills vunnits. Genom att precisera var åsikterna överensstämmer bland de tongivande forskarna och var de till äventyrs går i sär skapar isagogiken ett utgångsläge för det detaljerade exegetiska forskningsarbetet. Men samtidigt påverkas isagogiken naturligtvis oavbrutet av detaljexegesen. Det råder alltså en ständig växelverkan mellan den exegetiska detaljbehandlingen av de nytestamentliga skrifterna och till dem anknutna problem av olika slag och den i isagogikens form skeende sammanfattningen.

Härav följer att isagogiken inte kan begränsas till de litteraturhistoriska frågorna. För att förstå en nytestamentlig skrift måste man vara orienterad i de yttre förhållanden under vilka skriften kom till. Men det räcker inte. Man måste också känna till det religiösa och teologiska sammanhang som den hör

in i. Isagogiken måste vara på en gång litteraturhistoria, urkristen idéhistoria, tids-, kultur- och religionshistoria. Först då får de klassiska inledningsvetenskapliga problemen sin rätta bakgrund och rimliga proportioner. Hur jag för egen del tänker mig detta framgår ungefär av min populära skrift »Nya testamentet och dess budskap». Inom ramen för en handbok, där kultur- och religionshistorien och den nytestamentliga teologien framställts i särskilda delar, måste givetvis i den del som ägnats de nytestamentliga skrifternas uppkomst och innehåll, framställningen i högre grad koncentreras på de rent litteraturhistoriska problemen.

Den bok som skall presenteras börjar med en inledning, som behandlar isagogikens uppgifter och historia. Själva framställningen består av trettio kapitel fördelade på sex delar. Första delen är ägnad framställningen av N. T:s språk och texttradition. Här är möjligheterna att komma med nytt mycket små, författaren får vara glad om han finner en disposition som räddar honom från uppreningar eller föregripanden.

Andra delen behandlar de paulinska breven. Dessa är de äldsta nytestamentliga skrifterna. Samtidigt är de de mest instruktiva, då det gäller frågorna om de yttre omständigheter under vilka breven avfattats. Behandlingen av de enskilda breven föregås av ett kapitel, som redogör för de paulinska brevens egenart, kronologi, stilistiska medel, dispositionsteknik m. m. De enskilda breven upptas i tidsföljd. Efter allmänt orienterande synpunkter, som belyser brevets problematik, ges en utförlig analys av innehållet, med syfte att få fram inte bara vilka saker aposteln skriver om, utan också vad han skriver om dem. Därefter följer en kort kommentar till de ställen i brevet som är av betydelse för de speciella inledningsfrågorna, t. ex. Gal. 1: 1. 1: 6. 1: 11 ff. 2: 5. 4: 13. 5: 11. 6: 11. 6: 17. Efter dessa förberedelser kan de för brevet säregna problemen jämförelsevis kortfattat och ändå tillräckligt grundligt diskuteras. Den anlitate uppställningen grundar sig på erfarenheten att studerande mycket motvilligt avbryter läsningen av en inledningsvetenskaplig framställning för att slå upp bibelställen. Här sammanförs och kommenteras ett urval viktiga ställen i en följd. Det blir då att avbryta läsning bara en enda gång, och det är avgjort en vinst — åtminstone ur pedagogisk synpunkt.

Den tredje delen behandlar evangelierna och Apostlagärningarna. Det säger sig självt att framställningen börjar med de traditionshistoriska problemen och frågan om de synoptiska evangeliernas förhållande till varandra. Därefter behandlas varje evangelium för sig, och därvid fästes särskild vikt vid utarbetandet av deras litterära och teologiska särprägel. Omedelbart efter Lukasevangeliet följer Apostlagärningarna. Därigenom kan författarfrågan och den i de



två skrifterna använda litterära tekniken behandlas i ett sammanhang. Efter Lukas' skrifter ges en kort översikt över de apokryfiska evangelierna. Dispositionen betingas av önskan att sammanföra också de johanneiska skrifterna och sålunda få tillfälle att behandla också det johanneiska problemet en enda gång och på basen av hela det framlagda materialet. För att det skall bli möjligt måste Johannesevangeliet placeras sist i räckan, alltså efter apokryferna.

Av nyss nämnda orsak börjar fjärde delen, som är ägnad den senapostoliska och efterapostoliska litteraturen, med Uppenbarelseboken. Därefter följer Hebréerbrevet, pastoralbreven, de katolska breven samt de apostoliska fädrens skrifter. I synnerhet med tanke på framställningen av kanons historia har det syntts nödvändigt att ta både de apostoliska fädren och de apokryfiska evangelierna med i framställningen. Av den allmänna syn på inledningsvetenskapens uppgift som i det föregående redovisats följer att vid behandlingen av de omtvistade frågorna om de enskilda skrifternas författare och avfattningstider möjligast stor objektivitet iakttagits. Det betyder att jag försökt redogöra för skälen och motskälerna så opartiskt att t. ex. både den som anser att Johannes aposteln och den som tror att en annan Johannes skrivit evangeliet skall kunna anlita isagogiken utan att känna förargelse. Detsamma gäller naturligtvis om Jakobs brev och andra. Min egen ståndpunkt framträder dock t. ex. genom att pastoralbreven placerats i den fjärde delen och icke bland Paulusbreven.

Femte delen innehåller en viss nyhet i den isagogiska litteraturen. Den heter »Den kristna kyrkans uppkomst och äldsta historia». Kapitelrubrikerna är: Grunddragen av Jesu livs historia. De första kristna församlingarna. Den apostoliska tiden och Paulus' livsgärning. Den senapostoliska tiden och de apostoliska fädrens tid. Det urkristna tidevarvets slut och den begynnande katolicismen. Avsikten med denna skildring är dels att ge en historisk konturteckning av bakgrunden för den urkristna litteraturen, dels skapa det naturliga sammanhang i vilket kanons historia organiskt kan sättas in. I annat fall blir kanons historia antingen en samling torra och tråkiga förteckningar och årtal, eller också måste den förses med en alldeles oproportionerligt lång inledning. En isagogik skrives alltid för att läsas och studeras mera än en gång. Denna historiska del blir då först en repetition av det föregående, därefter en inledning till den andra läsningen, som måhända tack vare den vinner i intresse. Naturligtvis blir en sådan historisk skiss med nödvändighet ofullständig. Men i någon mån bör den dock kunna tjäna ännu en uppgift, nämligen att förbinda den nytestamentliga exegetiken med kyrkohistorien och dogmhistorien, som direkt måste anknyta till de frågor som i denna del behandlats.

Den sjätte och sista delen innehåller det viktigaste av kanonshistorien. Den

omfattar blott två kapitel, av vilka det första skildrar uppkomsten av en kristlig skriftsamling med kanonisk dignitet, det senare det nytestamentliga kanons utkristallisering i de olika kyrkoprovinserna.

En lärobok i isagogik hör väl till de böcker i vilka författaren har de minsta möjligheterna att komma med nytt. Ovanstående presentation torde ge vid handen att själva dispositionen och det allmänna greppet på ämnet åtminstone i någon mån avviker från de mest anlitade läroböckerna. Till det som ger boken dess särprägel torde också få räknas de utförliga översikterna över skrifternas innehåll och att de litteraturhistoriska frågorna behandlats som ett led i den urkristna missionshistorien och idéhistorien. I enskildheterna kommer man kanske att fästa sig vid försöket att dra gränsen mellan första och andra delen i Romarbrevet efter 5: 11, indelningen av Apostlagärningarna i fyra delar (1: 15—5: 42. 6: 1—15: 33. 15: 35—21: 14. 21: 15—28: 31), den efter kultiska synpunkter verkställda gränsdragningen i Johannesevangeliet, som indelats i en »vandringssdel» (1: 19—11: 54) och en »festdel» (11: 55—20: 29), och indelningen av Hebréerbrevet i teoretiska och perenetiska avsnitt, som omväxla med varandra. Men givetvis har det också i fråga om detaljerna gällt att visserligen genomarbota materialet självständigt, men ändå inte avlägsna sig från allmänt vedertagna åsikter så mycket, att bokens användbarhet som första introduktion därpå blir lidande.

H. ZWICKER: *Reich Gottes. Nachfolge und Neuschöpfung. Beiträge zur christlichen Ethik.* 363 sid. Bern 1948.

»Reich Gottes. Nachfolge und Neuschöpfung. Beiträge zur christlichen Ethik» är titeln på en avhandling, varmed schweiziske kyrkoherden Heinz Zwicker höstterminen 1948 disputerat för doktorsgrad inför teologiska fakulteten i Uppsala.

Arbetet är skrivet med en viss bredd och kraft. Författaren synes ha vinnlagt sig mera om att få till stånd en läsvärd teologisk bok än om att utarbeta sin avhandling med gängse vetenskaplig apparat — därmed är väl i korthet innebörden antydd av både det beröm och de reservationer, som rättvisligen böra komma hans verk till del. Detta utmärkes av en upplivande öppenhjärtlighet och en erkännansvärd idérikedom, men tyvärr framträda dessa goda egenskaper i någon mån på bekostnad av den metodisk-systematiska genomarbetningen.

Bokens teologiska perspektiv äro nästan enbart inomschweiziska och tyskspråkiga. Författare som Barth, Brunner, Thurneysen, de Quervain, Ragaz, Kümmel m. fl. komma med större eller mindre utförlighet till tals, medan Zwicker fullständigt förbigår engelsk och fransk teologi, där ju dock gudsrikes-tanken — hans eget tema — varit föremål för betydande undersökningar. Ur svensk teologisk produktion nämnas Holmströms »Das eschatologische Denken der Gegenwart» samt den tyska versionen av Runestams »Kärlek, tro, efterföljd», vilket senare arbete ganska flitigt utnyttjats.

Avhandlingen vill ge en systematisk framställning av etiska grundfrågor samt ur principiell synpunkt diskutera aktuella kyrkliga och sociala problem. Med detta syfte söker författaren anknyta till urkristendomen och med utgångspunkt däri bedöma de skilda kristna livsformerna. Nya Testamentets ledande tanke, som också måste bli grundval för det sedliga handlandet, finner Zwicker i budskapet om Guds rike. Kallelsen till Guds rike och kravet på Jesu efterföljelse bilda tillsammans den evangeliska etikens kärna. — Det är utmärkande, att Zwicker söker frigöra sig från de ledande historiska kristendomstolkningarna. Han vill icke vara romersk, icke luthersk, icke ens reformert utan intaga allenast den nytestamentliga, den urkristna ståndpunkten. Vi måste, säger han, söka se det kristna budskapet i dess enhetlighet (s. 63), vi måste låta den nytestamentliga traditionen i största möjliga omfattning verka på oss (s. 335). Dessa »traditions-historiska» principer komma emellertid här och var i konflikt med en källkritisk metod av rätt gammalmodigt snitt. Författaren betonar nödvändigheten av att beakta det enhetliga i Nya Testamentets budskap men gör samtidigt vär-

deringar av det nytestamentliga materialet, vilka äventyra den anbefallda helhetsuppfattningen. Jesu tal och gärningar återges, menar han, av synoptikerna på ett ur reproduktionssynpunkt tillförlitligare sätt än Johannesevangeliet. Några av Pauli uttalanden sammanhånga icke intimt med hans Kristustro utan äro att förstå som uttryck för antika åskådningssätt eller, som fallet är med hans ekklesia-tanke, såsom av nya omständigheter betingade omformningar av Jesu eget budskap. Ja, t. o. m. inom synoptikerna måste vissa ställen betecknas som mindre »äkta» än andra — så är t. ex. fallet med Matt. 16: 18, som står i konflikt med den kyrkouppfattning (kyrkan är samfundet av dem som vänta på Guds rike), till vilken författaren vill ansluta sig. Under sina försök till en »bibelteologisk» etik kommer denne så att arbeta med två olika principer: å ena sidan den nytestamentliga traditionen, å andra sidan — och i motsättning till traditionsinnehållet — den verklige, den historiske Jesus bakom urkunderna, vilka under varierande historisk tillförlitlighetsgrad återge det av Jesus sagda och det kring honom faktiskt timade. Givetvis kan det icke anses inkonsekvent att jämte en poängtering av helhetsaspekten på det nytestamentliga stoffet inom detta stoff tillägga vissa drag, vissa händelser och bibelord en högre valens än andra. Det är kanske också detta Zwicker syftar till med sina värderingar inom texterna. Men har man en gång fastslagit helhetsbetraktelsen på Nya Testamentet som en metodisk-systematisk utgångspunkt, kan man väl sedan knappast inför vissa besvärliga bibelord dispensera sig från denna helhetsbetraktelse — i varje fall icke utan en ytterst omsorgsfull och djupgående exegetisk motivering av de gjorda undantagen.

I fråga om gudsrikesidén framhåller Zwicker, liksom många före honom, det dubbla motivet därbakom: det transcendent-eskatologiska och det immanenta. Guds rike betyder både den tillkommande världens liv och en på denna jorden upplevbar realitet. Dessa två betydelser rymma utan tvivel en av den kristna tron största tankar. Guds rike är det från värld och människor radikalt åtskilda, en realitet, som vi icke med någon om än aldrig så subtil spekulativ kontinuitet kunna förbinda med jordelivets. Men genom Guds nådegärning i Kristus kunna vi dock göras delaktiga av detta rike, ja kunna vi, trots allt, mitt i orons och förgängelsens värld bäras av det eviga livets kraft och frid. Denna tanke skymtar i Zwickers bok men kommer, enligt anmälares mening, knappast till tals så, som man skulle väntat och önskat. Zwicker vill nämligen låta budskapet om Guds rike korrigera och balansera läran om rättfärdiggörelsen i paulinsk och reformatorisk mening. Han medger, att Nya Testamentet talar både om riket och rättfärdiggörelsen men kan icke se den innerliga samhörigheten mellan dessa två. Tanken på rikets närvaro genom Guds gärning i Kristus dirigeras i stället i en pietistisk-moralistisk riktning. Vi ha att följa Kristus efter, och under den efterföljelsen undergå vi en förvandling, förmedelst vilken det kommande riket beredes. Författaren vill försvara »das teilweise Recht der pietistisch-idealistisch-religiös-sozialen Linie in der Kirchengeschichte» (s. 98) och sluter själv upp på denna linje i medveten protest mot den kristendomsuppfattning, som genom Karl Barth blivit dominerande i schweizisk teologi. Detta pietistisk-idealistiska — man kunde kanske även tillägga: mystiska — drag kommer i boken fram även

på så sätt, att begreppet »Neuschöpfung», som enligt titeln bort intaga en mycket central plats, under arbetets gång avlöses av begreppet »Verwandlung». Gudsrikets delvisa närvaro betyder en naturens successiva förvandling till nådens plan. Guds handlande med världen innebär en världens förvandling. Med ett citat från Schweitzer belyser författaren skarpt sin egen uppfattning: »Hinter dem stehen gebliebenen äussern Schein der natürlichen Welt ist ihre Verwandlung in die übernatürliche im Gange, wie die Bühne sich hinter dem Vorhang verändert» (s. 90). Den »pietistisk-rationalistiska modernismen» måste hållas fram mot Barth som ett stycke urkristen sanning, bl. a. med motiveringen, att i denna modernism åt vår strävan för gudsriket ges en rätt, som barthianerna vill fränkänna den (s. 95).

Med en sådan ståndpunkt kommer författaren i motsättning icke endast till Barth utan som väntat även till Luther. I bokens mellersta huvuddel, där han företar sina uppgörelser med teologiens klassiker, redovisas även Lutheruppfattningen. För Zwicker liksom för Troeltsch en gång har Luther i mycket varit bestämd av medeltidens tankegång. Luther upplevde, menar Zwicker, liksom medeltidens kristna dualismen mellan högre och lägre sedlighet, vita religiösa och det borgerliga livet. Men han förlägger denna dualism, icke till skilda sociala skikt som katolicismen anses göra, utan inom den enskilda människan, varpå han söker övervinna den genom att åt den borgerliga tillvaron, åt laglydnaden inför överheten och åt de vardagliga förehavandena, förläna en religiös dignitet. Detta betyder, att Luther skärmat för det eskatologiska perspektivet på tillvaron och gjort kristendomen världslig. »Er hat sicher das Christentum und die Welt damit zu einem Bunde verknüpft, ja dasselbe weltlich gemacht, und dies alles diente in der Tat der gesamten neuen Zeit immer wieder zur Beschwichtigung des Gewissens» (s. 101). — Rättvisligen skall erkännas, att det Zwicker med en sådan framställning vill komma åt icke så mycket är Luther själv som vissa ödesdigra missuppfattningar av lutherdomen, ehuru författaren kanske hade kunnat betona denna distinktion mera energiskt än han gjort. Vad man emellertid måste beklaga — och detta utan att göra sig skyldig till obefogad lokalpatriotism — är, att de undersökningar, som i vårt eget land gjorts om Luthers teologiska grundpositioner och om hans individual- och socialetik ännu på grund av språkliga omständigheter till icke ringa del synas bli obeaktade i utomnordiskt teologiskt arbete, en synpunkt, som för övrigt den schweiziske respondenten själv under disputationens gång biträdde och underströk.

Zwickers bok är som deklARATION av en personlig teologisk ståndpunkt och som ett exempel på den reaktion den dialektiska teologien i vissa kretsar framkallar ett icke obetydligt arbete. Den vittnar också om en framställningsförmåga utöver medelmåttet. Avhandlingen har, så ville man hoppas, genom att den nu ställts under granskning och debatt vid en svensk akademi skapat en kontakt mellan schweizisk och svensk teologisk forskning, över vilken nya förbindelser kunna leda fram.

OLLE HERRLIN.

GÖSTA HÖK: *Zinzendorfs Begriff der Religion. Uppsala universitets årsskrift. 1948: 6. 221 sid. Pris kr. 10:—.*

Med denna avhandling har ett av svensk teologi mycket förbisett forskningsområde lagts under analys. Detta innebär att teologien hos grundaren av en betydande kyrkohistorisk rörelse dragits fram i nytt ljus och inplacerats i ett dogmhistoriskt sammanhang bakåt och framåt. Dessutom ligger här fördold i den historiska undersökningen en begynnande omprövning av många gängse ej blott dogmhistoriska utan direkt systematiska grundbegrepp.

Vi gå därför först att betrakta avhandlingens plats i forskningen, referera huvudtankarna i de skilda kapitlen, för att sedan ge några kompletteringar i fråga om litteraturen och synpunkter på avhandlingens grundbegrepp och grundlinjer samt sist den uppgift den försynt men bestämt ställer för fortsatt forskning.

Zinzendorf betraktas väl av det allmänna medvetandet som en abstrus för att ej säga abnorm företeelse och har också av den kände psykoanalytikern O. Pfister tolkats såsom sådan — ett omdöme som emellertid av G. Reichel kraftigt gendrivits. Något egentligt teologiskt-systematiskt intresse har han ej, menar man. I vårt land ha egentligen blott kyrkohistorikerna uppmärksammat honom, såsom N. Jacobsson, H. Pleijel, E. Newman och N. Rodén, medan dogmatikerna G. Aulén och R. Josefsson endast givit korta citat och referat av hans åskådning i samband med försoningstanken och då blott återgivande den allmänt vedertagna dogmhistoriska uppfattningen.

Helt naturligt har tysk teologisk forskning varit mer i arbete. En god materialsamling gavs av H. Plitt, men den avgörande insatsen gjordes av B. Becker, vars resultat upptogs av A. Ritschl i hans grundläggande arbete om pietismen. Inom denna placerades Z. som tenderande till en romersk-katolskt färgad åskådning, dock med stark luthersk-ortodox motvikt i försoningsläran. Under 30- och 40-talet har emellertid en stark opposition gjort sig gällande mot detta betraktelsesätt, framförallt genom herrnhutiska forskare. Så hävdar O. Utendörfer i ett flertal arbeten med psykologisk, refererande metod den religiösa intuitionen och omedelbarheten i hans trosbegrepp liksom den psykologiska spontaniteten i hans etik, vilket gör sambandet med Schleiermacher till det mest påtagliga. W. Bettermann och efter honom psalmforskaren H. G. Huober åter söka påvisa den medelväg Z. går mellan Luther och pietismen i sitt hävdande av det konkreta bildbegreppet i sårteologien och »das barocke Spielen» gentemot lagisk pietism. Barthanen S. Eberhard gör honom till förkunnare av en korsets teologi gentemot allt tal om en psykologiskt grundad naturlig teologi. Den sist utkomna större monografien av L. Hennig utgår i likhet med H. Tietzen från enheten Schöpfer-Heiland i Z:s tänkande för att sedan hävda dess upplysningsmässiga struktur, vilken också tidigare uppmärksammats av framförallt P. Kölbng och B. Böhm. Sist kan nämnas W. Bienerts lärdomshistoriska arbete, vilket återigen griper tillbaka och placerar Z. inom pietismen, där herrnhutismens egenart såges vara känslöförvandling gentemot övriga pietismens viljeförvandling.

Ingen av dessa forskare utom med ovanstående reservation A. Ritschl och i någon mån B. Becker synes hävda något katolicerande drag i Z:s teologi. Hos Hök finna vi egentligen det första försöket att helt förklara den rent strukturellt såsom fallande inom augustinismen. Därför är hans arbete av det allra största intresse redan ur denna synpunkt. Till detta resultat kommer Hök genom en grundlig immanent undersökning av Z:s teologi, vilken tages som en typologisk enhet. Det särläggande av den s. k. sållningstiden, som brukar vara vanligt i kyrkohistoriska och i tidigare dogmhistoriska undersökningar, finner förf. — och säkerligen med rätta — ej motiverad. Förbindelsen med augustinismen menar han ha ägt rum under förmedling av svärmeandarna och böhmiska bröderna och deras katekeser och i synnerhet Broder Lucas, såsom deras teologi framlagts i källmaterial och forskning av J. Müller (1887) och E. Peschke (1935, 1940). Framåt i tiden drages sedan mer antydningssvis linjen till Schleiermacher och 1800-talsteologien, vilket tidigare påpekats av bl. a. Hj. Lindroth (1926). Härmed pekar arbetet direkt in i en av Hök tidigare framlagd undersökning över »Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls» U. U. Å. 1942).

Teckningen av Z:s teologiska åskådning är i huvuddrag följande:

Arbetets *första huvuddel* behandlar *religionens väsen*. Utgångspunkten tages härvid i det för Z:s teologi centrala *trosbegreppet* (kap. I) som visar en tydlig tredelning i död kunskap, hjärtats kärlek till Frälsaren och levande kunskap. Kärleken till Skaparen-Frälsaren uppfattas som en betingelse för den levande kunskapen. Detta visar en strukturell likhet med det katolska schemat »credo ut intelligam», medan lutherdomen identifierar kärlek till Kristus och tro i betydelsen av levande kunskap. Denna tro frigöres från nådemedlen och hamnar i *spiritualism* (kap. II). Andedopet eller pånyttfödelsen särskiljes från det sakramentala dopet och det andliga åtandet från nattvarden. De oomvända erhålla visserligen med sakramenten och det yttre ordet en viss kunskap om Kristi lidande och död, som sedan kan aktualiseras, men endast de troende erfara detta som en levande kunskap, till dom eller liv. Så uttryckes också här den augustinska »sed aliud est sacramentum sed aliud virtus sacramenti». I *religionsbegreppet* (kap. III) drages tredelningen från trosbegreppet vidare ut till skapel-sens, trots fallet, medfödda längtan efter Skaparen, till en av den helige Ande verkad kärlek till Skaparen-Frälsaren och slutligen till ett i nuet upplevt andligt skådande. Den teleologiska karaktären framgår av att det sistnämnda religionsbegreppet fattas såsom den egentliga religionen. Den innebär en förening med Kristus, som beledsagas av en salighet redan här i tiden, som ej ens kan överbjudas i evigheten.

H. övergår sedan att i avhandlingens *andra huvuddel* behandla *kristendomens väsen*. Här kommer genast *nådens ordning* (kap. IV) under behandling. Med försoningen för 1700 år sedan har befrielsen skett från synd, död, lag och djävul. Därtill måste emellertid med omvändelsen ske ett skiljande från synden för den enskilde. Denna begynner med uppväckelsen, då människan lär känna sin synd, och denna avskiljes gentemot både luthersk-ortodox och augustinsk tradition att ske före tron. Sedan föres människan antingen till lagisk eller evangelisk omvändelse. Det senare innebär en upptäckt av »Armensünderthum» och

en längtan till Frälsaren. Förvandlingen fullkomnas så med uppgåendet i brudståndet, där den levande kunskapen erhålles genom förening med Brudgummen. Kampen har då slutat i detta livet, och den passiva frälsningsvägen utstakas gentemot pietismens och augustinismens aktiva frälsningsväg, där nåden blir medverkande. — Så framstår *passiviteten* (kap. V) såsom lösenord för den av Z. hävdade kristna livsstilen. Imputationen av Kristi rättfärdighet sker genom att människan genom sin förvandling får del i den. Medan Melanchthon och ortodoxien skiljer favor Dei och donum, i betydelsen av förlåtelse resp. förvandling, låter Z. »imputativ» beteckna den rättfärdighet, som ges, och »inherent» den rättfärdighet människan i sig själv kan prestera. Här förfäktas därför av Z. sola gratia på augustinskt vis men ej sola fide på reformatoriskt vis. Så kommer alternativet att ställas så: antingen en av Gud verkad, evangelisk och passiv, momentant skapad tro eller en av människan själv verkad, lagisk och kämpande, successivt växande tro. Valet är därmed givet. För reformationen stod nåden såsom Guds acceptation i Kristus, vilket skapade en förvandling, som aldrig i detta livet blev total utan levde i kamp. Men Z. tvingas av sitt alternativ att välja den passiva linjen, där trons säkerhet blir beroende av att en av kamp ostörd frid härskar, där den troende ej avsiktligt syndar utan i passivitet blott överlåter allt åt nåden. — I tredelning fullföljer Z. också sin syn på *frälsningsepokerna* (kap. VI) med indelningen patriarkalisk, teokratisk-lagisk och evangelisk tid. Den sistnämnda inbröt i och med Kristi död, som en gång för alla upphävde lagen och införde de troende att tillhöra »Blutfreundskapet Jesu». Därmed komma de icke under någon yttersta dom. Av buden kvarstår detta enda: att tro Kristus. Den enda synden i evangeliets frälsningsepok är därför att ej tro. Kristus låter nu lagen vara skriven i hjärtat, ja är själv de troendes levande lag. Den kristna fullkomligheten består så i riktig hjärteinställning till Jesus, där kärleken helt avlöst all fruktan. De evangeliska råden ersätta nu buden. Predikan om Kristi sår gör handlingen spontant flödande och god. Så bringas den lutherska spänningen mellan lag och evangelium att upphöra men även den augustinska samverkan mellan nåd och gärning. I stället ersättes lagen helt av evangeliet, och den troende människan lever sitt liv i nådens spontaneitet.

Sist antyder Hök linjerna från Z. in i 1800-talsteologien, där religionsbegreppet även är teologiskt med människans förening med Gud i centrum, där religion blir fattad såsom absolut beroende och de trenne religionsstadierna bli allmän teologisk föreställning.

Referatet torde ha givit en föreställning om den följdriktighet, som här givits åt Z:s teologi. Denna framlägges därtill med en föredömlig koncentration och stilistisk klarhet. Som en egenhet kan nämnas, att förf. meddelar utdrag ur källorna direkt i texten och mer sällan refererar dem. Detta gör ibland avhandlingen mindre lättläst, men ger samtidigt läsaren en direkt kontakt med Z. själv, en känsla av trygg grund och ett tillfälle till egen bedömning. Kanske skulle man önska en, ev. i noter, mer genomförd konfrontation med den tidigare forskningens resultat. De verkliga nyupptäckterna skulle då vara lättare att få syn på. Men huvudsyftet når förf. att klart och konsekvent teckna den bild av Z:s



teologiska åskådning till vilken han kommit. I litteraturförteckningen saknar man dock en del betydande arbeten och uppsatser: B. Becker: Z:s Beziehungen zur römischen Kirche (Th. St. u. Krit. 1891); W. Bender: Johann Konrad Dippel (1882); W. Bettermann: Vorläufiges über Z:s Stellung zur Mystik (Z. K. G. 1933); F. Büttner: Z:s Verdienste um die Theologie (N. K. Z. 1900); L. Hennig: Kirche und Offenbarung bei Z. (1939); H. G. Huober: Z:s Kirchenliederdichtung (Germ. St. 1934); J. Konrad: Das Prinzip der Anschauung in Z:s Religionsmethode (Z. Th. u. K. 1922); P. Kölbing: Z:s Verhältniss zur Aufklärung (Th. St. u. Krit. 1911) och Zur Charakteristik der Theologie Z:s (Z. Th. u. K. 1933) samt H. Renkewitz: Luther und Z. (N. K. Z. 1932).

Se vi till arbetets huvudtankar, så synes de vara väl belagda ur Z:s produktion, vilken såsom osystematisk predikan erbjuder ej ringa svårigheter för en analys. Med desto större tacksamhet tar man därför del av denna klara introduktion i Z:s teologi. Visst är att förf. kommit betydligt längre vid klarläggandet än den tidigare forskningen. Så för t. ex. i fråga om trosbegreppet Konrad (se ovan) oss blott till uppräknig av samtliga ord för detta såsom synonymer och stannar liksom O. Uttendorfer i en fruktlös diskussion, om hjärta eller gemyt, »inre eller yttre känsla», äro bestämmande i den känslöbetonade trosföreställningen. A. Ritschls karakteristik utav den såsom värdekänsla verkar också mer motsvara dennes egna moderna 1800-tals intentioner än Z:s. En psykologiskt genomförd analys ter sig även mindre fruktbärande i ett dogmhistoriskt arbete, och förf. har därför också med framgång försökt en strukturell analys, där hela textsammanhanget givit resultatet och ej blott det enskilda uttrycket för trosbegreppet. Att här föreligger en trosföreställning av augustinsk typ synes mycket troligt, men det förefaller som om förf. tvekar att klart säga ifrån huruvida pietismen vore att hänföra hit eller ej. Kanske låter han detta anstå till kommande av honom planerade arbeten. Så skulle vid en analys av långtanstron i pietismen kunna diskuteras dess ev. strukturella likhet med trosbegreppet nr 2 hos Z. (»Hang»). Detta å sin sida står tydligen för Z:s uppfattning som ett steg utöver trosbegreppet nr 1 eller den döda kunskapen — av honom åskådliggjord i ortodoxiens »Hirnglaube», även kallad »theologische Glaube». (Se t. ex. belägg hos 1735 Sendschreiben Art X.; 1746 naturelle reflexiones 94, och utläggn. av I Kor. 13 i 1746 Lond. Red. 85 och 1752 Lond. Pred. 16 f.) Frågar man sig, hur denna troskärlek eller älskande tro, som Z. själv benämner den, har kunnat sammanföras till ett begrepp, synes det rec. som vore det åtminstone värt att undersöka, om ej förtroendebegreppet här utgjort bryggan i ett psykologiserat trosbegrepp. (Se t. ex. Z:s uttalanden i Auszüge — Reden über die vier Evangelisten 1192 f. och Z:s Bibelöversättning till Kol. I: 1). Detta skulle i så fall än ytterligare styrka Höks tes om sambandet framåt mellan Z och 1800-talsteologien.

Vad beträffar *spiritualismen* i Z:s teologi förefaller det som om förf. träffar något väsentligt. Att här föreligger en augustinism gör förf. mycket troligt, och mycket synes även tala för ett direkt inflytande i sakramentsläran från böhmiska bröderna, enkannerligen Broder Lucas. Detta är så mycket betydelsefullare som nattvarden i herrnhutismens församlingsliv kom att spela en mycket

stor roll, ett förhållande som dock av den kyrko- eller dogmhistoriska forskningen ej egentligen uppmärksammas. Även här väntar man med spänning en kommande konfrontation med pietismen. Kanske det falska förinnerligandet för vilket Max Scheler anklagat lutherdomen har sitt ursprung här, återgående till en genom augustinsk teologi förmedlad hellenistisk åtskillnad mellan yttre och inre människa i betydelsen materia och själ. Att observera är ju att Z. även enl. förf. identifierar andedop med pånyttfödelse, vilket pekar i pietismens riktning. Principiellt betydelsefullt är att Z. låter uppväckelsen ske som ett tidligt moment före tron och tillåter icke troende men väckta att gå till nattvarden. Här menas Z. vara inne på en oluthersk tankegång, vilken också enl. förf. skulle sägas vara förhanden hos bl. a. Schartau (sid. 68: n. 30, sid. 89: n. 11. Den intresserade hänvisas därtill till diskussionen Hök-Giertz i Sv. Kyrkotidn. 1947 och Hök om pånyttfödelsen i STK 1944 h. 2 och om nådens ordning h. 3).

Gärna skulle man i detta sammanhang ha velat se en uppgörelse med W. Bettermans tal om »Bildbegriffe» som en Z:s medelväg mellan luthersk ortodoxi och pietism. Att Z. själv uppfattat problemet i trosbegreppet som en *fråga om realiteten* visar hans uttalande: »mir ist's einerley, obs körperlich oder geistlich zu verstehen ist, herzlich gern geistlich nur wahr und real» (Reichel: Z. 126 f.). Se ock de vanliga sammanställningarna »Haben, Fühlen und Gewissen», »Realiteten Wahrheiten, Herzensmaterien», »Gefühl und wesentliche Vereinnigung» samt »Wahrhaftig, empfindlich und wesentlich» (1725 Auszüge-Reden etc. 180; 1744 Pennsylv. Red. I 39; 1745 Auszüge-Reden etc. IV 29 f.; 1744 Wundenlitanej 281, 287). Hos Konrad (s. 216, se ovan) anföres ock följande uttalande: »Realitäten sind die Mensch mitzuteilen». Man frågar sig, huruvida här ej verkligen föreligger ett för Z:s teologi väsentligt problem om den religiösa verkligheten, där frågan ej blott gäller om Gud är nådig utan om Han i och för sig finns. Forskningarna av den framstående kännaren av pietismen F. Blanke (se uppsatsen: Das Problem der Pietismus i Der Kirchenfreund 1932: nr 12), P. Kölbing och L. Hennig (se ovan) samt W. Bienert (Der Anbruch der christlichen Neuzeit dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius, 1934) torde ådagalägga ett klart samband även mellan upplysningen, pietismen och herrnhutismen. Frågeställningen är den moderna tidens, vars realitetsfråga om Guds existens förmåles med den gamla frälsningsfrågan och ger den en speciell accent. En undersökning av kristologien hos Z. skulle säkerligen här föra oss närmare frågans lösning. Måhända skulle härvid kunna uppvisas att Z:s medlartanke sökt ge realitetsfrågan dess lösning och även övat sitt inflytande på såväl kenosis som försoningstolkningen i modern liberaliserande riktning.

Vad som härvid emellertid framstår som ett problem är frågan om ej möjligen augustinismen skulle kunna vara det förenande dogmhistoriska arvet i alla dessa strömningar. Denna fråga återgår i sin tur på hur förhållandet mellan augustinism och lutherdom rent typologiskt skall bestämmas.

I kap. om *nådens ordning och passiviteten* ligger den strukturella likheten mellan Z:s teologi och augustinismen klargjord. Den fallna skapelsen har längtan till gudsgemenskap. I mötet med Kristus uppleves detta som en tomhet, vilken utfylles genom nådens ingjutande i hjärtat. Tydligt vill Z. här låta allt

komma ovanifrån och ej från människan. Han följer härvid Augustini sola gratia-tanke. Däremot har reformationens sola fide ej kommit till uttryck, enligt förf:s distinktioner. Här skymtar för anmälaren ett problem: caritasfromheten ådagalägges, och förf. arbetar här med den syn på augustinismen, som man återfinner hos Nygren. Hans distinktioner gå dock på flera punkter utöver Nygren, då han kontrasterar det lutherskt-ortodoxa särskiljandet av favor Dei och donum mot den identifiering av dem hos Z., som tenderar att lägga tyngdpunkten i donum. Tydligt sammanföres här ortodoxien med Luther på ett sätt som ej varit vanlig i senare svensk teologi. Kriteriet för äkta lutherdom blir härigenom förlåtelse tanken, och här närmar sig förf. tolkningen på denna punkt hos von Engeström (Förlåtelse tanken 1934). Men denna distinktion reser återigen problemet huruvida förf. ej åtminstone delvis sprängt det nygrenska schemat. På denna punkt måste den systematiskt principiella debatten sätta in.

I synen på *den kristna fullkomligheten*, som av förf. klarlägges i det sista kapitlet, visar sig också Z:s tydliga antinomistiska drag. Då förf. emellertid här betonar detta som något särartat gentemot både luthersk ortodoxi och pietism, borde han mer ha utrett, hur augustinismen kan vara det gemensamma i sinsemellan så olika drag som pietistisk lagiskhet och herrnhutisk passivitet. — På denna vitala punkt lär dock arbeten vara att vänta av förf:s hand.

Det synes rec. som om saken kunde få sin lösning genom en närmare undersökning om vad förvandlingen egentligen psykologiskt sett innebär hos Z. i hans etik. Hök ställer emellertid ej frågan psykologiskt. Kanske skulle det då visa sig, att Bienerts (se ovan) hastigt gjorda karakteristik av pietismen såsom viljeförvandling och herrnhutismen såsom känslöförvandling till dels vore en antydning om var vardera lägger tyngdpunkten. I andedopets pånyttfödelse uppleves förvandlingen känslomässigt. Detta gör att gärningarna ej få någon plats i rättfärdiggörelsen: »Keiner ist wegen seiner bissgen Guten besser und keiner wegen seines vielen Bösen schlimmer. Alle brauchen eine Gnade, ein Erbarmen und eines Heylandes Blut, vor Gott gilts nicht weder unser Lauffen, noch Rennen, Busse, Besserung; sondern sein Erbarmen, Christi Busse, Genug-Thuung und Versöhn-Opfer am Creutz.» (1736 Berl. Red. Männer 13 f.). Andevittnesbördet innebär också en förvandling, som är synbar i livet men framförallt yttrar sig såsom Z. beskriver den på en synod: »dass alle Geschwister einander ähnlich sehen und man an unsere Brüdern und Schwestern etwas nicht mehr von natürlichen Leuten, sondern auch von anderen guten erworbenen Seelen Unterschiedens wahrnehmen kann. Es leuchtet der Geist aus ihnen hervor, der in ihnen ist. — Es kommt von der Sündhaftigkeit und gelegten Freund des Geistes her, die aus ihnen hervorleuchtet. Daher sehen sie uns auch die natürlichen Mensch gleich an und unterschieden uns von allen anderen, ob sie gleich nicht wissen, was sie an uns sehen». — »Dass — die Christen selig sind, dass ihnen immer wohl ist, das wird heutiges Tags für einen Hauptirrtum gehalten in einer besonderen Sekte aus der lutherischen Religion» (cit. enl. Uttendörfer: Z:s christl. Lebensideal 168 f.). Ja, Z. karakteriserar detta t. o. m. såsom habitus: »Es wird endlich ein Habitus daraus, vergnügt, treuherzig, munter, aufgeklärt, gesprächig, aufgeräumt, gesellig zu sein, man kann nicht genug ausdrücken, im englischen

sagt man entertaining — So sieht ein Kirchenherz aus, ein Brautherz —» (densamme s. 19). »Armensünderthum» blir såsom också förf. påpekar den troendes lott. Fullkomligheten är naturligtvis en realitet, en habitus, och är såsom sådan en moralisk verklighet, men tyngdpunkten synes för Z. mer ligga i den känslomässigt upplevda verkligheten än i den viljemässiga. Hos Wesley däremot ligger den motsatt. Höks undersökning av begreppet »Salbung» hos Z. visar att den är en synonym för andedopet, innebärande Kristi ledning genom Hans inneboende i människan. Hon gör då goda gärningar spontant. Den troende går omkring stilla, passivt och med ett självlysande drag. Detta är för Z. »das liturgische Wesen» eller »liturgisieren». Termen visar spiritualiseringen men också antinomismen. Båda dessa begrepp skulle ha förtjänat en närmare analys; blott det förra omnämnes. Den kristne lever, ja simmar i Kristi blod, och lycksaligheten i detta tillstånd gör att han kan sägas vara fullkomlig. Häri kanske Z. kan sägas gå på en augustinsk, eudaimonistisk linje. Men i strid med en aktuell lagisk pietism utbildar Z. sin teologi till antinomism, och går därvid enligt förf. här utöver både augustinismen och pietismen med deras samverkan mellan nåden och gärningen. Kristusmystiken hade här kunnat observerats mer av förf.

Tydligt är även att det är denna linje som förenar hans etik med Schleiermachers. Såsom för denne religionen är musiken, i vilken man rör sig så är det kristna livet för Z. att leva med försonat hjärta i Kristus. Saligheten är lycksalighet. Sambandet med Andra artikeln har av Schleiermacher blott ytterligare lossats och religionsbegreppet blivit förallmänneligt såsom ock H. påpekar.

Ett problem är här även *spontaneiteten*, som Z. menar utmärka den kristna människan. Den har vanligen i forskningen fattats såsom det specifikt lutherska i Z:s etik. Men då han ej särskiljer gammal och ny människa inom den troende, hamnar han i en psykologiskt tolkad spontaneitet såsom uttryck för hela den kristna etiken. Gentemot en reformatorisk syn med tvenne eoner och gammal och ny människa står här en tredelning, där den gamla eonen och den gamla människan för den troende helt försvunnit i trosupplevelsen. En »aveskatologisering» och psykologisering har ägt rum. Om en psykologisk analys tillgreps, skulle den liksom förvandlingen hos Z. kanske visas vara mer känslomässigt fattad än förf. tecknat den. Spontaneiteten synes för Z. vara ett känslbestämt begrepp. Hela detta begrepp förtjänar f. ö. sin egen principiella bestämning. Tydligt är efter Höks framställning att det ej utan vidare är klaven för det s. k. äktlutherska.

Med denna bok har inte blott för svensk systematisk forskning nytt område lagts under analys utan därav har den internationella forskningen även berikats. Att därvid betydelsefulla upptäckter gjorts utifrån det tredelade trosbegreppet är uppenbart. Diskussionen om augustinismen kommer därför nödvändigt att fullföljas in på pietismen, en uppgörelse som redan i och med debatten om nådens ordning är på färde. Utgången på detta område beror i sin tur på uppfattningen om vad det äktlutherska är. Det är att önska, att Hök skall få tillfälle att framlägga ytterligare undersökningar över detta försummade men också komplicerade sammanhang. Svensk lutherteologi och exegetik ha ju funnit varandra i hävdandet av det äktkristna sakramentala och eskatologiska eontän-

kandet gentemot pietismens förträngda spiritualisering och katolicismens för-grovade materialisering. Tyvärr är unio mystica dogmhistoriskt ännu ganska obehandlad.

Det tillhör denna avhandling stora förtjänst att ha sökt lägga fram resultatet utan begagnande av schablonmässiga slagord och schemata. Tesen om augustinismen hänvisar tydligen den fortsatta forskningen till fördjupat inträngande i Zinzendorfs teologi och i pietismen men därjämte till förnyad forskning över förhållandet mellan augustinismen och lutherdom. Håller förf:s tes, skulle tydligen augustinismen hos Z. vara att betrakta som bryggan mellan katolicismen och den protestantiska 1800-talsteologien. Uppenbarelsen och kristologien tarva härvid en ny undersökning hos Z.

Det dogmhistoriska sammanhanget ställs härmed under omprövning men också många teologiska begrepp och nu allmänt accepterade tolkningsschemata. Härigenom har i en historisk undersöknings form en, som det synes rec., befruktande insats gjorts i det direkt systematiska tänkandet över de teologiska grundbegreppen och typbestämningarna.

LENNART ÅKERLUND.

JOHANNES SLØK: *Forsynstanken. Et Forsøg paa en dogmatisk Begrebsbestem-melse. Akad. avh. 158 sid. Expres-Trykkeriets Forlag, Hjørring 1947.*

Det vill synas, som om de religionsfilosofiska problemen alltmera skulle skjutas i förgrunden i den teologiska och i viss mån även i den filosofiska debatten. Sløks avhandling om Forsynstanken, som ventilerats inom den teologiska fakulteten vid Aarhus universitet, bör i detta sammanhang ha möjlighet att till-dra sig stor uppmärksamhet. Den förenar i en fängslande och stimulerande fram-ställning teologiska och filosofiska intressen på ett lyckligt sätt och har en djärv-het i linjeföringen, som är ägnad att väcka livlig diskussion. Stundom äro väl språkbehandling och terminologi alltför hårt bundna vid existensfilosofiens mönster, men de hinder, som därigenom resas för en kontakt med författarens egna intentioner, äro icke oöverstigliga.

Sløk har förelagt sig uppgiften att analysera de problem, som sammanhånga med den kristna försynstron, för att nå fram till en preciserad bestämning av vad försynens begrepp vill utsäga. Av näraliggande orsaker har behandlingen av temat i stor utsträckning fått en religionsfilosofisk prägel. Den kristna tron på försynen med dess uppfattning om skapelse, uppehållelse, ledning, under, skic-kelser etc. berör mera direkt än andra trosutsagor frågorna om tillvaron i dess helhet, om natur och historia och om enskilda människors faktiska tillvaro, d. v. s. frågor, som stå i förgrunden även inom filosofiskt och naturvetenskapligt tän-kande, och läran om försynen kommer därför att i särskilt hög grad tilldra sig uppmärksamhet vid uppgörelsen mellan kristendom och vetenskap.

Sedan gammalt har den uppfattningen rått, att kristendom och vetenskap stå i ett sådant förhållande till varandra, att de förstå varandras språk, använda samma logik och tala om samma sak. Den insats, som Occam gjorde, då han påvisade, att kristendomen i förhållande till vetenskapen var en inkommensur-

abel storhet, förspildes snart. Anledningen därtill var enligt Sløks mening helt enkelt den, att det är mera näraliggande och behagligare att tänka, att det finns en enhets- och jämförelsepunkt mellan kristendom och vetenskap. Även om man finner, att kristendomen på åtskilliga eller eventuellt samtliga punkter har en annan uppfattning än vetenskapen blir dock spänningen mellan de båda storheterna mindre på detta sätt, än om de uppfattas såsom inkommensurabla i förhållande till varandra. Ty när man menar, att de båda parterna ligga i strid med varandra, utgår man dock ifrån att de trots allt skulle kunna förstå varandra.

Filosofiens metafysisk-ontologiska betraktelse av tillvarons struktur ställes sålunda samman med kristen skapelsetro, och man konstaterar, att den Gud, som uppenbarat sig i Kristus, i sin egenskap av världens skapare är densamme som den yttersta orsaken till denna världens brokiga mångfald i filosofernas system. Även om kristendomen stör den harmoniska totaliteten genom att tala om ett rike, som icke är av denna världen, och om en visdom från Gud, som är dårskap i människors ögon, så kom detta ändå sällan att betyda ett uppgivande av själva totalitetsbetraktelsen. Kristendomen upptogs i den metafysisk-ontologiska världsbetraktelsen och betonandet av dess särart fick i allmänhet inte några andra konsekvenser än att man införde en viss rangordning inom totaliteten. Man uppdelade tillvaron i en *ordo naturalis* och en *ordo supernaturalis*, och även om det inbördes förhållandet mellan dessa ordningar kunde bestämmas olika, skedde det emellertid alltid på ett sådant sätt, att en harmoni kunde konstateras. Som exempel på en dylik harmonisering nämner Sløk de system, som ha Thomas och Leibnitz till upphovsmän, varvid han särskilt utförligt dröjer vid den senares filosofi. Fides och ratio anses befinna sig på var sitt plan inom tillvarons entydiga totalitet, och om det uppstår strid mellan dem, beror den just på denna planskillnad.

Konflikten mellan fides och ratio kan sedan nyanseras på olika sätt, beroende på om den ena eller den andra parten anses ha övertaget. Under högskolastiken och ortodoxien fungerar fides som den överordnade instansen, medan ratio innehar ledningen under den teologiska rationalismens tid.

Även sådana tänkare som Schleiermacher och Ritschl nå fram till en obruten helhetsbetraktelse, men totaliteten representeras nu av det mänskliga medvetandet, inom vilket tro och vetande hänförs till olika provinser, vilka dock äro belägna vid sidan av varandra på samma entydiga plan.

Så snart man betraktar tillvaron som en obruten totalitet, är det emellertid enligt Sløks mening omöjligt att på ett rätt sätt tänka försynens tanke, hur sedan den entydiga betraktelsen än må utföras. Med inre nödvändighet måste nämligen i en dylik monistisk uppfattning av tillvaron försynen ställas in i ett schema, som är präglad av nödvändighet eller fatalism, och tankegången utmynnar för försynstankens vidkommande med tämligen stor säkerhet i en teodicé.

Denna iakttagelse illustrerar Sløk först med exempel från den grekiska filosofien, vars ledmotiv bestämmes såsom kosmisk teleologi. Förståelsen av tillvaron som en obruten totalitet har såsom konsekvens, att försynen tänkes i nödvändighetens perspektiv såsom uttryck för den slutliga obrutna harmonien i tillvaron.

Hos Platon skapar Gud såsom försyn ett nödvändigt sammanhang mellan den goda handlingen och eudaimonien, medan stoicismen förstår det allbehärskande kausalsammanhanget såsom försynens verk. För stoikerna uppstår konsekvent den frågan, varför då detta försynens verk har så litet med försyn att göra, eftersom det onda ändå är en realitet. Denna oundgängliga fråga kan enligt hela sättet att tänka inte besvaras på annat sätt än genom en teodicé.

När kristendomstolkningen anser det som en oundgänglig förutsättning att bevara det entydiga perspektivet i världsbetraktelsen, måste den samtidigt övertaga alla de svårigheter, som varje filosofi har att dragas med, vars ärende i sista hand är en monistisk totalsyn. Konsekvenserna vad försynstanken beträffar måste alltid bli desamma för kristendomen som för den grekiska filosofien. Då försynen infogas i en helhetsbetraktelse av tillvaron, blir den något som på förhand kan beräknas. Den tänkes med andra ord in i ett nödvändighetens sammanhang, och även inom kristendomens ram drar detta med sig som konsekvens, att försynstanken måste försvaras i en teodicé. Men detta betyder i själva verket, att försynen i en sådan uppfattning av kristendomen inte ger någon som helst mening, då Guds försyn icke är en akt av nödvändighet utan en frihetens gärning.

Försåvitt talet om försynen skall ha någon mening, måste man enligt Sløks åsikt nå fram till en bestämning av tillvaron, där man verkligen fastställer en inkommensurabilitet mellan den vetenskapliga dimensionen med dess nödvändighetskategori och en åskådning, som ger utrymme för Guds fria handlande. Man måste göra en åtskillnad mellan den i det vetenskapliga sammanhanget inställda människan, som principiellt måste uppfattas såsom tillhörande det förflutna, och den faktiskt existerande människan, som blott är verklig i den presentiska situationen och följaktligen är undandragen den vetenskap, som för att nå sin kategori måste tolka om allt presentiskt till förflutet. Denna differens manifesteras i det ögonblick, då Gud blir försynens Gud. För att få grepp om försynstanken är det därför nödvändigt att så uttömmande som möjligt bestämma denna differens.

Innan Sløk övergår till att närmare bestämma, på vad sätt inkommensurabilitetens perspektiv introduceras genom kristendomen, ger han utrymme åt en tämligen utförlig behandling av existensfilosofien, emedan denna just sett det som sin uppgift att påvisa en differens i människans situation i ovan nämnda mening. Med största energi gör den gällande, att den existens, som konstituerar människan, inte låter sig utsägas genom någon ontologi och ser det därför som sin angelägenhet att bryta ned varje system, som förhindrar en existentiell tolkning av människans läge.

Sløk finner sig emellertid nödsakad att konstatera, att existensfilosofien inte är i stånd att lösa sin uppgift. Den förmår verkligen att ta avstånd både från idealismens och kollektivismens abstrakta gemenskap och att i stället införa en existensens konkreta gemenskap med individuell prägel. Men existensfilosofien förmår detta blott i kraft av en dold förutsättning. Existensens konkreta gemenskap kommer till stånd därigenom, att en människa ställes inför det etiska krav, som utgår från hennes medmänniska. Hennes existentiella verklighet skapas, när detta krav såsom något främmande och okänt bryter in i hennes liv och för-

sätter henne i en situation, som icke på förhand kan uträknas eller beskrivas. Grisebach, som för Sløk framstår såsom existensfilosofen framför andra, har givit begreppet »Gegenwart» dess betydelseinriktning med hänsyn till detta förhållande. »Gegenwart» är icke blott nutid utan kvalificerad nutid, och det kvalificerande är just detta främmande och okända, som bryter in i vår mänskliga tillvaro. Människans verklighet, vilken är liktydig med hennes etiska verklighet, uppstår vid mötet med en annan människa, varvid denna icke blott är ett nytt exemplar av den i förväg kända människan såsom sådan utan framstår såsom ett konkret, verkligt du, om vilket man på förhand ingenting kan veta i avgörande mening. Nu anser sig emellertid Sløk kunna fastslå, att det inte förhåller sig som Grisebach påstår, att det verkligen är fråga om ett främmande och okänt du. I så fall skulle nämligen situationen helt ha uteblivit, eftersom man under sådana villkor icke alls hade kunnat få detta du gentemot sig utan endast i väsentlig mening utanför sig. Varken samtal eller krav skulle ha kunnat få någon som helst mening. Men existensfilosofien arbetar hela tiden med den dolda förutsättningen, att den andra människan är en med mig likartad människa. Denna dolda förutsättning gör situationen möjlig men modifierar den samtidigt. Därför att det du, som möter mig, dock är en med mig likartad människa, kan detta du visserligen föra in i situationen men icke göra den absolut. Det kan upprätta en existentiell, konkret gemenskap, men det kan icke förhindra, att de i gemenskapen engagerade parterna åter försvinna från varandra och gemenskapen upplöses, varvid också den existentiella situationen upphör. För att inkommensurabiliteten skall bli absolut måste människan genom något i djupaste mening utifrån kommande föras in i den individuella existensens konkretion och där kvarhållas i en förblivande gemenskap, som spränger hennes individuella gränser. Existensfilosofien kan åstadkomma det första på grund av sin dolda förutsättning men är av samma anledning förhindrad från den andra uppgiften, eftersom densamma är av teologisk art och förutsätter evangeliet. Existensfilosofien kan endast visa vägen fram till gåtan men har icke möjlighet att lösa den. Enligt Sløks mening ger sig dock existensfilosofien sken av att kunna bringa lösningen och han vill därför karakterisera den som en teologi, som maskerat sig i filosofiens dräkt.

När Sløk övergår till att skildra strukturen hos den inkommensurabilitet, som försynstanken förutsätter, låter han sin framställning i huvudsak gestalta sig som en analys av vissa begrepp hos Søren Kierkegaard, som ha avgörande betydelse för utformningen av dennes existenstänkande. Den många gånger synnerligen skarpsinniga undersökningen uppehåller sig bl. a. vid den kierkegaardska bestämningen av människan som en syntes av tid och evighet. Denna syntes är inte en gång för alla given utan måste realiseras genom upprepade avgörelser, genom vilka det obetingade etiska kravet föres in i människans timliga tillvaro. På förhand är det ej möjligt att utsäga någonting om denna syntes, eftersom den förverkligas först i det skickensedigra ögonblick, i vilket tid och evighet beröra varandra och i vilket människan genom sin avgörelse vinner etisk existens. Detta måste innebära, att människans existens är inkommensurabel för den vetenskapliga betraktelsen. Nu vänder sig kristendomen med sitt budskap just till den i



existensen ställda människan. Kristendomens första påstående är, att människan är en syndare, att hon förlorat möjligheten att realisera det etiska kravet och att förbindelsen med det eviga är bruten. Men kristendomens andra påstående gäller människans förlossning. Det eviga kommer i Kristi gestalt människan till mötes i ögonblickets situation och återskänker henne vad hon förlorat. Upprättandet av denna situation, i vilken Kristus med sin frälsande gärning blir samtid med människan är en akt av absolut frihet från Guds sida, som icke på förhand kan beräknas eller bestämmas. Kristendomen framstår därigenom såsom inkommensurabel för vetenskapen. Nu utgör just försynstanken, som av Sløk framställs såsom kristendomens begrepp framför andra eller såsom kristendomens kategori, en utsaga om detta Guds fria handlande genom Kristus i människans existentiella verklighet. I den vetenskapliga betraktelsens sammanhang är det därför meningslöst att tala om försynen; där kan den överhuvud icke finnas till.

Det resultat, som Sløk sålunda når fram till i nära anslutning till vissa tankegångar hos Kierkegaard, finner han nu bekräftat i Nya testamentet. Kristendomen kan vara ense med vilken religiös eller filosofisk åskådning som helst om en definition av försynstanken i allra största allmänhet, enligt vilken den utsäger, att Gud tar sig an människan. Men i den kristna uppenbarelsens sammanhang får denna utsaga verklig mening, endast om försynen uppfattas som en händelse eller som ett Guds fria ingripande, vilket måste förhindra, att man tänker försynen som en egenskap, som med nödvändighet hör samman med Guds väsen. Försynens Gud är icke den fjärran Guden, som i principiell avlägsenhet är tidens herre och skapare och som behärskar tiden genom den lagbundna ordningen. Lika litet kan försynens Gud uppfattas som den principiellt nära Guden, som genom att vara identisk med tiden blir uttrycket för tidens lagbundenhet. Utan försynens Gud är den principiellt fjärran Guden, som kommer människor nära i nuets händelser genom konkreta handlingar. Försynens begrepp kan alltså inte placeras in i den vetenskapliga betraktelsens nödvändiga sammanhang utan kan endast poneras såsom uppenbarelse.

Hos Jesus kommer försynens presentiska aktualitet till synes, då han i sin förkunnelse vittnar om sitt eget framträdande som ett Guds ingripande. Guds rike har kommit nära, därigenom att Gud blivit människa och upprättat sitt herravälde här på denna jorden. I dogmen om uppståndelsen, himmelsfärden och Andens sändande har detta ingripande bevarats som en händelse, som upprepas med existentiell aktualitet.

Tron är det medium, varigenom människan ställes in i försynens oförutsedda och underfulla händelsesammanhang. Tro är icke en innehållsbestämning och består alltså icke t. ex. däri, att man omfattar vissa historiska fakta om Jesus som sanna, utan innebär aktuell gemenskap med den upphöjde Kristus, genom vilken människan erhåller möjlighet att handla i lydnad mot Guds konkreta krav.

— Professor K. E. Løgstrup har i en välskrivna och instruktiva artikel om »Eksistensfilosofi og Teologi» (Dansk Teologisk Tidsskrift, 1948, s. 1—20) kritiskt granskat i synnerhet Sløks framställning av existensfilosofien. Han har

bland annat påpekat, att Sløk i sin kritik gentemot Grisebach trots allt sitt subtila skarpsinne dock gör sig skyldig till ett fatalt tankefel. Etisk verklighet innebär enligt Grisebach först och främst att en människa blir begränsad vid utvecklingen av det egna självet väsen genom det krav, som en främmande existens ställer. Hur främmande, okänt och i förväg oberäkneligt det krav än är, som den främmande existensen reser i konfliktens etiska situation, bör det emellertid stå klart, att detta krav i rent kunskapsteoretisk mening inte på något sätt är obegripligt. Om så vore, skulle ju den etiska konflikten överhuvud icke kunna uppstå. Som vi tidigare sett, utmynnar Sløks kritik av Grisebach i påståendet, att inkommensurabilitetens situation trots alla ansträngningar icke upprätthålles, eftersom existensfilosofien i Grisebachs gestaltning arbetar med den dolda förutsättningen, att den andra människan, vars krav jag möter, dock är en med mig likartad människa, eftersom i annat fall den etiska situationen skulle ha utblivit, då varken samtal eller krav skulle kunna bli förstådda. Løgstrup påpekar med rätta, att denna kritik endast kan upprätthållas, så länge man håller begreppen »främmande» och »likartad» svävande mellan en kunskapsteoretisk och en etisk betydelse. Den andra existensens krav upphör inte att vara något för mig i den aktuella situationen okänt och främmande, även om vi båda såsom människor äro i den meningen likartade, att vi i rent kunskapsteoretisk mening kunna förstå varandra. Grisebach torde alldeles korrekt ha pekat på den situation, i vilken människan vinner etisk existens. Det hinder, som reser sig vid det etiska kravets förverkligande, är icke av kunskapsteoretisk utan av etisk natur, och så snart en filosof övergår från att driva kritisk etik till att utöva förkunnarens ämbete befinner han sig givetvis på orätt väg. Men Grisebach har åtminstone uppställt som sitt program att icke gå utöver uppgiften att utveckla en kritisk etik.

Sløks kritik av Grisebach torde sammanhänga med en viss benägenhet hos honom att uppfatta inkommensurabilitetens perspektiv såsom det förnämsta kännetecknet på kristen försynstro och med en tendens att finna denna inkommensurabilitet i ren gestalt uteslutande förknippad med försynstanken såsom »kristendomens kategori». Det för vetandet inkommensurabla i försynens gärning har under framställningens gång blivit huvudsaken och bestämningen av det positiva innehållet i försynens begrepp göres i allt för hög grad beroende av den i och för sig viktiga avgränsningen gentemot en uppfattning av försynstanken, som ställer in densamma under den vetenskapliga betraktelsens kategorier. Denna förskjutning i tankegången framträder tydligt i slutkapitlet, där det underfulla och oförutsedda blir det mest framträdande kännetecknet på försynens gärning, tolkad utifrån evangelierna. I förhållande därtill synes det drag hos försynens gärning, enligt vilket den innebär en uppenbarelse av Guds nådiga vilja och en seger över syndens makt i en människas liv, först komma i andra hand.

Det blir också tydligt, att inkommensurabiliteten är den dominerande synpunkten, när försynens Gud bestämmes såsom den fjärran Guden, som kommer nära, eller när det heter, att Jesu gärningar såsom försynens till det kvalificerade ögonblicket bundna gärningar ställer människan inför avgörelsen mellan tro och

otro. Det framgår icke av dessa bestämmingar, att det är fråga om den nådige Guden, som möter människan med evangelium och att han i sin försyn skänker henne möjlighet att tro det glada budskapet, då Kristus träder in i hennes situation. Detta torde dock få anses som det mest avgörande kännetecknet på försynens gärning. »När vi mottagit syndernas förlåtelse, då hava vi blivit verkligen övertygade om att vi hava en Gud, d. v. s. att Gud har omsorg om oss», heter det i Augsburgska bekännelsens apologi.

Den fjärran Guden kommer också människan nära i det etiska kravets gestalt i hennes existentiella situation. Detta är också Kierkegaards mening, när han talar om det etiska som en paradox, som det ur vetandets synpunkt inkommensurabla. Det etiska kravet, som ger uttryck åt Guds vilja träder oss till mötes i den genom många olika faktorer uppbyggda konkreta situationen, genom mötet med medmänniskor o. s. v. Såväl det etiska kravet som Guds frälsande gärning genom Kristus hör hemma inom inkommensurabilitetens perspektiv. Försynstron är alldeles riktigt präglad av detta perspektiv men karakteriseras framför allt därigenom, att den står i evangeliets tecken. Tron på Guds försyn innebär, att människan mött sin Skapare icke endast såsom lagens Gud, som kräver hennes avgörelse, utan att hon är betvingad av hans kärleks gärningar.

Man skulle med andra ord ha kunnat önska, att dialektiken mellan lag och evangelium hade fått spela in vid bestämningen av försynstanken i Sløks så utomordentligt intresseväckande avhandling. Då skulle det också blivit uppenbart, vilken betydelse Luther har för försynstankens utformning. Nu nämnes han icke med ett ord ens i den idéhistoriska framställningen, i vilken Occam får framstå som den store mannen.

VALTER LINDSTRÖM.

WERNER GEORG KÜMMEL: *Das Bild des Menschen im Neuen Testament. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. 13. 59 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1948. Pris schw. fr. 5: 50.*

Det är en kännbar brist inom exegetisk teologi, som Kümmel påtalar, när han i sitt arbete om Nya Testamentets människosyn uppvisar, hur vi faktiskt saknar sammanfattande arbeten av senare datum på detta område. Detta synes så mycket märkligare som psykologien ju är vetenskapen på modet sedan ganska länge och antropologien varit föremål för de systematiska teologernas intensiva arbete, inte minst i Schweiz. Sedan Franz Delitzsch' över 80 år gamla arbete »System der biblischen Psychologie» föreligger en mängd detaljundersökningar och uppsatser i ämnet. Så har K. själv bidragit med det omfattande arbetet »Römer 7 und die Bekehrung des Paulus», 1929, men med sin nu publicerade undersökning vill K. söka motverka den ständigt hotande förträngningen av »N. T:s människouppfattning» till »Paulus' människouppfattning».

K. ser sig dock tvungen att begränsa sin framställning till frågan om hur N. T. ser på den människa, som nås av Jesu Kristi budskap, även om frågan om den

genom detta budskap förnyade människan egentligen även den borde ha sin plats i framställningen.

Den teologiska bakgrunden till sin antropologiska behandling av det synoptiska kerygmat har K. givit i tidskriften *Judaica* 1 (1945): »Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums», där han söker få till stånd en avvägning mellan Karl Holls och Rudolf Bultmanns diametralt motsatta uppfattningar. När Bultmann gentemot Holl hävdar att den judiska och den kristna gudsbilden egentligen är densamma och att det för kristendomen nya är att Jesus förkunnar gudsherraväldets omedelbart förestående inbrytande, så ger K. Bultmann i stort sett rätt, men betonar att just därigenom sker faktiskt en förskjutning inom själva gudsuppfattningen; syndaförlåtelsen och fadersdraget betonas så starkt, att det blir missvisande att ensidigt betona överensstämmelserna. När gudsricket i Jesu person möter människan kräver det *μετάνοια*, — detta krav gäller alla människor och därigenom är »syndare» den allmänna och avgörande bestämningen för allt vad människa heter. K. avvisar här Jülichers uppfattning, att Jesus skulle ha räknat med en effektiv rättfärdighet (t. ex. Luk. 15: 7; — Mark. 10: 19 f. behandlas ej). Att Jesus alltid betraktar människan i gudsrelation innebär enligt K., att gudsherradömet, *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, är uttrycket för människans totala beroende av Gud, hon är skapad av honom till att bära frukt, Matt. 7: 17—19, Luk. 17: 7 f. Men nu lyder människan ej sin Skapare, och denna olydnad tar sig enligt det synoptiska kerygmat särskilt tre uttryck: 1. Hon vrider sig ur Guds lags grepp genom sina människostadgar, Mark. 7: 9. 2. Hon glömmer sitt absoluta beroende av Gud och menar sig kunna förmå något på egen hand, Luk. 16: 15. 3. Hon vågar icke lita på Guds försyn, Matt. 6: 25 ff.

K. behandlar sedan frågan, om ej Jesus enligt synoptikerna räknat med ett själens högvärde. Sedan ett flertal ställen avvisats som skäl för en sådan tolkning genom påpekandet, att *ψυχή* i N. T. motsvarar det aram. *nafshū*, liv, i betydelsen *fullt* liv, himmelskt liv, kvarstår dock Mark. 14: 38, »Anden är villig men köttet är svagt». K. betvivlar dess äkthet men menar, att även om det vore ett ursprungligt Jesusord, så finnes här intet av tanken att själen skulle vara en del av människan med större gudsnärhet. I varje fall har människan ansvar för det hela, också för »det lägre». — Då det sålunda visats att den synoptiska domen över människan som syndare icke lättas av talet om själens värde, avvisar K. ett annat försök att rehabilitera det mänskliga, nämligen genom att framhäva de bibliska utsagorna om människan som Guds barn. Efter att ha behandlat Matt. 5: 45 betonar K., att denna beteckning förekommer förvånansvärt sällan som det naturliga antropologiska korrelerat till Gud såsom Fadern, och att detta barnskap då alltid är frälsningens eskatologiska mål, aldrig dess förutsättning. — Sammanfattningsvis säger K., att Jesus ej haft någon lära om människan, men naturligtvis en klar människoupfattning som bakgrund till sin förkunnelse. »Jesus sieht den Menschen nicht als gottverwandtes Naturwesen und auch nicht im Zwiespalt von Natur und Geist, sondern er sieht den Menschen als handelnde, Gott gegenüberstehende Person, deren Aufgabe, der Dienst Gottes, von ihr nicht erfüllt wird. Jesus sieht den Menschen also als

*geschichtliches* Wesen, das von der Schöpfung in der Vergangenheit und der Gericht in der Zukunft bestimmt wird . . .» s. 19 f.

I sin framställning av Paulus' människouppfattning följer K. i stort sett W. Gutbrod, »Die paulinische Anthropologie» (1934), vilken i sin tur är starkt beroende av K:s arbete om Rom. 7. Med utgångspunkt från att människan är en del av kosmos, skapad till att lova och tjäna Gud skildras hur Paulus principiellt uttrycker människans gudsfrånvända olydnad i termen *καύχησις*, 1. Kor. 1: 29. Synden som sålunda behärskar människan sitter dock icke substantiellt i *σάρξ*, hon kan leva *ἐν σαρκί* utan att kämpa *κατὰ σάρκα*, 2. Kor. 10: 3. Här finnes ej heller någon »inre människa» som skulle stå Gud närmare; människan är en helhet och står som sådan inför Gud. Därför innebära de positiva utsagorna om *νοῦς* och dess möjligheter, Rom. 1—2, intet annat än att människan är utan ursäkt, »unentschuldbar», människan, »der Gott erkannt hat, aber nicht anerkennen wollte» s. 26. Vid behandlingen av Rom. 7: 14 ff. begagnar K. så tillfället att bemöta den kritik som riktats mot hans tidigare behandling av detta avsnitt. Han accepterar Bultmanns anmärkning att bruket av ordet *νοῦς* här innebär att »der Mensch unter Gottes Anspruch steht», och Althaus' påpekande att både här och i Rom. 1—2 förutsättes ej blott att människan *skall* utan också att hon *kan* lyda Guds bud. K:s tolkning av Rom. 7: 14 ff. såsom gällande den förkristna människan skapar och skärper problemet, om Paulus ändå ej räknar med en inre människa och ett *νοῦς* med särskild gudsrelation, på det sätt som K. tidigare här hela tiden bekämpat; men han vill inte låta den svårigheten tvinga sig till den uppfattningen av detta avsnitt, att det syftar på den kristna människans situation. En skildring av denna utan *πνεῦμα* kan ej tänkas hos Paulus, lika litet som att detta *pneuma*-begrepp här skulle ha abstraherats eller inkapslats i karakteristiken av lagen som *πνευματικός*. Ej heller vill K. erkänna som legitimt paulinsk den tanken, att skillnaden mellan kristen och icke kristen skulle vara att finna endast i tron, »dass die Freiheit des Christen von der Sünde nur für den Akt der Anerkennung, der Zurechnung Gottes im Glauben gelte». Ty Paulus talar ej blott om att stå i tron utan beskriver »die Entsündigung» som ett objektivt skeende, Rom. 6: 3 f., 6: 6, 7: 6, 8: 2, 1. Kor. 6: 11. Det gäller här ett handlande lika verkligt som den icke-kristnes syndiga handlingar. — När K. sålunda vidhåller sin tolkning av detta avsnitt, måste han medgiva att här talas om *νοῦς* och »invärtes människa» med ett för Paulus säreget tonfall, dock aldrig så att helhetssynen i människouppfattningen spränges, när allt lägges till allt, *σάρξ* till *νοῦς*, så blir resultatet ändå synd och hopplös vanmakt. Det särregna tonfallet finner sin förklaring i att Paulus här inte vill beskriva den icke-kristna människan, utan genomföra sitt försvar för Guds lag, vars eventuella skuld till synden avtvås därigenom, att människan själv vidgår att lagen är god.

K. återvänder så till sin undersökning av *σάρξ* hos Paulus och sammanfattar: »*σάρξ* bezeichnet also den Menschen, der sich von seinem Sein in der Welt her bestimmen lässt, beschreibt demnach dem Menschen nicht nach seinem Sein, sondern nach seiner im Handeln sich manifestierenden *geschichtlichen* Zugehörigkeit zum vergehenden bösen Aeon», s. 35. Det sammanhang som härigenom

består mellan  $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$  och synd är absolut och allmängiltigt. Hedningarnas möjlighet att lyda lagen är icke empiriskt belagd utan en trosutsaga, och synden är därför djupast sett att icke vara och leva  $\acute{\epsilon}\nu$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$ .

$\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$  betyder även död. Paulus sammanbinder de två genom två olika tanke-linjer, döden kom in genom Adams synd, och människans synd driver till död. Genom den senare tanken bevaras det individuella ansvaret, genom den förra fastslås syndens historiska faktum och underlättas fasthållandet av tanken om gudsbildens sammanhang och återställelse.

Människan är alltså för Paulus som hos synoptikerna ett kvalitetslöst något, som får sitt innehåll genom sambandet med denna onda tidsålder; hennes frälsning består i att hon överflyttas till den med Jesus inbrytande nya åonen. I sig själv är människan ingenting, blott i Guds »Anspruch» är hon.

Även i *de johanneiska skrifterna* finner K. samma människouppfattning uttryckt, fastän den där använda terminologien skulle kunna ge ett intryck av en mindre »historisk» och mer naturbetonad grundsyn. Då Joh. emellertid icke känner någon inre människa i hellenistisk, statisk mening och ej heller någon metafysisk motsats mellan denna världen och den tillkommande, utan betraktar människan som  $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$  blott i den mån hon är i avsaknad av det fullbordande  $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ , utgör hans mer rumsbestämda termer icke någon verklig motsats till de för N. T. mer betecknande tidsuttrycken.  $\acute{\omicron}$   $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$   $\omicron\acute{\upsilon}\tau\omicron\varsigma$  är en ekvivalent till  $\acute{\omicron}$   $\alpha\iota\omega\acute{\nu}$   $\omicron\acute{\upsilon}\tau\omicron\varsigma$ . Joh. 17: 15 är en ren parallell till  $\acute{\epsilon}\nu$   $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}$ - $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$  hos Paulus. Även Joh:s förkärlek för verb såsom *vara*, *förbliva* är icke uttryck för tanken om en vilande existens, utan för ett existentiellt ansvarsförhållande. Dock medger K., att Joh:s terminologi på dessa punkter tvingat in den entydiga nytestamentliga människouppfattningen i en riskabelt väsensfrämmande ram.

Slutligen gör K. en hastig överblick av människouppfattningen i de återstående av N. T:s skrifter, där han finner samma grundsyn genomförd: Alla äro syndare, men synden sitter icke substantiellt i vårt kött, skapelsetanken skyddar mot en sådan feltokning. Skapelsetanken blir dock aldrig människan till berömmelse, liksom i judendomen inskräper den blott det etiska allvaret i att vara rädd om Guds verk, Jak. 3: 9.

Det finnes dock två ställen inom N. T., som falla helt ur ramen och alldeles oförmedlat förkunna en djupt väsensfrämmande uppfattning av människan, nämligen Paulus' tal på Areopagen, Apg. 17, och orden 2. Petr. 1: 4 om att människan genom Guds löften skall bliva delaktig av gudomlig natur. Här kommer en tidlös hellenistisk frälsningslära till orda ohämmat. — Med utgångspunkt från dessa två texter avslutar K. sitt arbete med att ställa kravet på en saklig, motivgrundad kanonbestämning i stället för den statiska skriftkanon.

»*Geschichtlich* — *nicht naturhaft*» är sålunda både slagrutan och resultatet vid K:s undersökning av N. T:s människouppfattning. Därigenom vill han utmönstra alla medvetna och omedvetna inflytelser från västerländsk personlighetsfilosofi, låta det faktum komma till klart uttryck, att det händer något där Jesus och hans ord möter människan, att det finns en frälsningshistoria och inte bara eviga sanningar. Så hävdar K. det dynamiska, i tiden levande och handlande gentemot allt statiskt, vilande, rumsligt och varande. Detta senare blir

för honom alltid något oansvarigt. Dock är det intressant att se, hur i behandlingen av  $\nu\omicron\varsigma$  i Romarbrevet människans naturgivna förmåga att fatta det rätta utnyttjas i rakt motsatt riktning, nämligen just som grund till människans ansvar.

Guds βασιλεία blir sålunda till Guds aktuella anspråk och befallning, det är ingalunda ett *rike* som man kan leva i. Livet i sin helhet faller sönder i en oändlig mängd krävande eller frälsande gudstilltal och gudsingrepp, vilka icke kunna och icke få sammanskådas till ett vilande vara. Därför bereder Joh:s terminologi K. så pass stora svårigheter, när den måste översättas till likhet med de övriga skrifternas. Härmed sammanhänger väl även K:s misstro mot rumsliga termer inom antropologien och hans hävdande av tidskategorien som den genuint kristna uttrycksformen för de kristna sanningarna, vilket åtminstone om konsekvenserna dras ut, måste leda till en viss doketism, eller en halv inkarnation, en tidsinkarnation, där intet gudomligt tillåtes att bli kött. På en punkt övervinner K. denna risk, nämligen då han i trängt läge skall försvara sin uppfattning om Rom. 7: 14 ff. och då hävdar att Paulus ej talar blott om att stå i tron utan om ett reallt liv i tron (se ovan), men detta resonemang står oförmedlat och i motsats till huvudlinjen i framställningen. Vad saken här gäller, uttryckes kanske enklare och bättre så, att K. saknar ett kyrkobegrepp, som kan sättas i relation till den faktiska kristna människan.

Den atomistiska synen på den kristna människan såsom summan av de tusen avgörelserna, torde finna sin förklaring i ett ofullständigt realiserande av skapelsetanken. För K. är skapelsen icke annat än förutsättningen för Guds anspråk och dom. Det är därför lätt förklarligt att K. helt förbigår t. ex. vad Jesu botande av de sjuka kan innebära för hans syn på människan och hennes ställning i Guds skapelse och frälsning.

Måste det icke med nödvändighet ställa sig mycket svårt att bygga upp just en kristen människosyn på en teologisk grundåskådning, som principiellt förnekar tanken om det varandes och vilandes kristna realitet, grundad på iakttagelser på troslivets djuplägen, så som de träda i dagen i de stora kriserna i människans liv? K. påpekar själv, att Jesus inte haft någon utformad lära om människan, och detta ställer frågan om det inte, då vi är tvungna att skildra den stilla och tysta förutsättningen för det stora skeendet, även kräves andra uttryck, som bättre motsvara det stilla varat än den dialektiska teologiens kraftladdade ögonblick av »Entscheidung».

KRISTER STENDAHL.

SVEN-ÅKE ROSENBERG: *Kyrkan och arbetarrörelsen*. 384 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1948. Pris kr. 12: 50.

En monografi över förhållandet mellan kyrkan och arbetarrörelsen i vårt land har hittills saknats. Delvis torde detta bero på att åtskilliga hithörande problem ännu ej blivit föremål för vetenskaplig undersökning. I föreliggande arbete har emellertid ett försök gjorts att ge en allmän översikt över såväl den historiska utvecklingen som det aktuella läget.

Som bokens närmaste syfte anges »att ge en populär skildring av det historiska förloppet i mötet mellan kyrkan och arbetarrörelsen» (s. 5). Åtta av bokens tio kapitel är också ägnade detta historiska förlopp och de olika orsakssammanhangen i detta. Framställningen gäller emellertid till största delen den mera ideologiska sidan av förvecklingarna, åsiktsbrytningar och åsiktsförändringar, medan de samhällshistoriska och sociologiska sidorna av problemet, upplösningen av den kyrkliga traditionen, bondesamhällets förvandling till industrisamhälle med nya bebyggelseområden, nya sociala värderingar och grupper, de sociala avstånden även mellan det lägre prästerskapet och samhällets nederklass (jfr s. 168), icke gjorts till föremål för undersökning. Flerstädes röjer sig ett beroende av H. Tingstens arbete *Den svenska socialdemokratiens idéutveckling 1—2* (1941). Framställningen har i viss mån blivit lidande på detta och även lämnat rum för något så ohistoriskt som en granskning av »kyrkans och arbetarrörelsens skuldkonton i deras förhållande till varandra» (s. 298 ff.).

Huvudgången av den idéhistoriska utvecklingen av förhållandet mellan kyrkan och arbetarrörelsen är väl känd genom Tingstens arbete, och då förf. i stort sett här har samma schema på utvecklingen som Tingsten, torde det knappast finnas någon anledning att här referera detta. På ett par punkter gör dock förf. energiska ansatser till ny belysning av problemen. Dit hör analysen av de antiklerikala inslagen i den folkliga socialistiska agitationen under arbetarrörelsens kamptid (s. 43—84) samt i den proletära dikten (s. 85—111), liksom försöket att med hjälp av minnesteckningarna från prästmötena fånga »bilden av det undanskymda liv som levdes i de många församlingarna runt om i landet» (s. 165 ff.), varigenom det lyckas förf. att fastslå, att den häftiga agitationen mot det svenska prästerskapet »betydligt sköt över målet» (s. 166), ehuru en ganska utpräglad konservatism synes ha rått bland det dåtida prästerskapet (s. 167). Mot dessa resultat torde inga invändningar kunna resas. Fråga är dock i vad mån minnesteckningarna verkligen ger en bild — inte av prästerskapet, sett genom kyrkliga glasögon — utan av livet i församlingarna landet runt med dess ofta starka sociala motsättningar och klyftor, inte minst inom kyrkolivet. Här hade eljest ett rikligt muntligt material stått förf. till buds, vilket visserligen — som förf. påpekar — kan vara »färgat av personliga antipatier och sympatier» (s. 165), men det är kanske just därför så värdefullt, ty därigenom belyses vilken ställning prästerskapet vid denna tid verkligen hade i sina församlingar och i olika folkskikt. Framför allt saknas en förklaring till att denna agitation ändå hade sådan framgång, som den hade.

Liksom Tingsten förbigår också förf. sambandet mellan den nya teologiska situationen fram emot 90-talet och sekelskiftet och den förändring, som då började inträda i kyrkans syn på arbetarrörelsen (jfr dock om biskop Personne och prästmötet i Kristianstad 1905). Detta problemkomplex tarvar givetvis sin egen undersökning. Här skall blott erinras om Nathan Söderblom, vars teologiska förutsättningar förf. ej alls går in på, och Fredrik Fehr, som förf. icke omnämnt. Det var ingen tillfällighet, att Söderbloms behandling av »Kristendomen och den moderna arbetarrörelsen» i *Tidskrift för kristlig tro och bildning* 1892, som nämnes i förbigående (s. 76), var en bearbetning av ett föredrag av



Wilhelm Herrmann, och lika litet var det en tillfällighet, att Fehr enligt August Palm hörde till Social-Demokratens första prenumeranter, sedan tidningen börjat utkomma 1885 (Ur en agitators lif, s. 281). För de gamla kyrkomännen var situationen däremot en annan. För frågan om deras inställning refererar och kommenterar förf. de kända prästmötestalen 1891 och 1892 (s. 152 ff.), dock utan att sätta in dessa i deras rätta idéhistoriska sammanhang. Deras reaktioner inför socialdemokratien borde ha setts utifrån den gammallutherska samhällsuppfattningen med dess treståndslära. Det råder ingen tvekan om att många i arbetarklassen såg hustavlans grupp av tjänstefolk och såg lösningen på arbetarfrågan i en patriarkalisering av de nya opersonliga förhållandena mellan arbetare och arbetsgivare.

Några felaktiga uppgifter i denna för övrigt värdefulla historiska översikt må här påpekas. Det var ej (s. 12) på initiativ av den liberale redaktören F. T. Borg, som arbetarföreningarna började bildas från 1850. Borg intog visserligen en framträdande plats i den första av dessa föreningar, den i Stockholm, vilken bildades i febr. 1850, men initiativtagare var redaktören för tidningen Folkets Röst Frans Sjöberg (A. Pählman-W. Sjölin, Arbetarföreningarna i Sverige 1850—1900, s. 106). Allvarligare är att förf. ej skiljer mellan 1850-talets och 1860—70-talens arbetarföreningar. Det var i de senare där det bland huvudpunkterna på programmet ofta förekom »gudsfruktan och fromma seder, flit och sparsamhet». Av 1850-talets arbetarföreningar var däremot särskilt den i Stockholm en härd för radikal religiös liberalism och proletär radikalism, där Feuerbach förelästes och där det talades om »att förklara människan vara gud» (Folkets Röst <sup>26</sup>/<sub>4</sub> 1851, Reform <sup>15</sup>/<sub>5</sub> 1850).

Det är väsentligt, att detta misstag undanröjes. När förf. s. 31 och 51 gör gällande, att arbetarna före socialdemokratien hörde till de kyrksammaste folklagren, liksom s. 311, att man kan ifrågasätta »om icke arbetarrörelsens tidigare antiklerikalism bidragit till en allmän sekularisering av arbetarvärlden, som varit till förfång för folklivet i stort», måste viktiga inskränkningar göras. I huvudstaden fanns tydligen redan på 1850-talet ett proletariat, som var påverkat »till upproriskhet mot de rådande förhållandena», och redan vid riksdagen 1850—1851 (Prästeståndets prot. 2, s. 115) yttrades: »De ord, som ifrån predikstolen af goda andans gåfvor uttalas, bära ingalunda den förväntade välsignelsen. De upphemtas ej af den class, som bäst kunde behöfva dem. *Arbetsclassen inom Hufvudstaden är ej kyrksam*» (kurs. här). Detta omdöme torde för 1870-talet och början av 1880-talet gälla om åtskilliga andra städer och tätorter, framför allt de nya tätorterna, där det saknades kyrklig tradition och ofta också kyrklig verksamhet, d. v. s. redan före socialdemokratien. Det är här orsaken är att söka till att den begynnande socialdemokratiens religions- och kyrkofientliga förkunnelse ändå röntes gensvar bland åtskilliga arbetare. Den kyrkliga traditionen var redan bruten på många håll, och den begynnande arbetarrörelsens religionsfientlighet är i mycket ej en orsak till utan en följd av detta förhållande.

Ytterligare en uppgift må här korrigeras. S. 33 f. godtar förf. en uppgift, att Waldenström vid Sundsvallsstrejken 1879 skulle blivit tillkallad och talat till arbetarskarorna över orden »att vara gudfruktig och låta sig nöja är vinning

nog». Enligt vad Waldenström själv uppgav i en tidningsuppsats några månader efter strejken (Göteborgs Weckoblad <sup>11</sup>/<sub>11</sub> 1879), var han emellertid aldrig i Sundsvall vid detta tillfälle (jfr också R. Tomson, Den radikale Waldenström, s. 44 ff., där denna uppgifts riktighet redan 1945 ifrågasattes). Däremot kom Waldenström på resa norrut vid denna tidpunkt i Söderhamn, vid Ljusne- och Alaverken samt i Hudiksvall i kontakt med de samtidigt med Sundsvallsstrejken strejkande arbetarna där, vilka han sökte förmå att återgå till arbetet. I sin tidningsartikel förebrår han arbetsgivarna deras hjärtlöshet och beklagar, att arbetsgivarna vid strejken i Sundsvall »icke visade arbetaren mer tillmötesgående, än de gjorde». Också Treffenbergs åtgärder ogillar Waldenström, och det kan därför ej vara riktigt, att som förf. gör placera Waldenström och Treffenberg på samma linje.

I övrigt förefaller emellertid framställningen vara väl dokumenterad, och förf. mödar sig allvarligt att ge en sakligt korrekt bild av utvecklingen. Som en påtaglig brist må dock påpekas det ringa utrymme, som fackföreningsrörelsen och kyrkans ställning till denna fått i boken, som därför kommit att enbart handla om kyrkan och den politiska arbetarrörelsen. Detta förhållande är så mycket mer beklagligt som ett studium av kyrkans ställning till fackföreningsrörelsen är i hög grad ägnat att belysa den syn på arbetarna och samhället, som låg bakom kyrkans reaktion inför socialdemokratien på 80- och 90-talen. Även här började med den teologiska nyorienteringen fram mot 90-talet och sekelskiftet en omsvängning (jfr Nathan Söderblom 1898: »fackföreningsrörelsen hör just till det mest och bäst samhällsbevarande i vår tids sociala brytningar», Skåne-Tidningen <sup>12</sup>/<sub>4</sub> 1898).

Av särskilt intresse är bokens två slutkapitel, där förf. frågar sig vilka möjligheter som i dagens läge finns för ett samförstånd mellan kyrkan och arbetarrörelsen, en frågeställning, som sammanhänger med den föregående framställningen. De största möjligheterna ligger i en anknytning »till bådadernas höga värdering av människan» (s. 322). Tack vare den ekonomiska omgestaltningen i vårt samhällsliv har arbetarvärlden enligt förf. nu större möjligheter än tidigare att sträva efter ett förverkligande av »allt det bästa som ligger i begreppet människa» (s. 323). Förf. betonar nödvändigheten av radikala ställningstaganden från kyrkans sida i sociala frågor för att människan och människovärdet skall kunna värnas i samhället. Kyrkan kan icke »i och för sig bestrida riktigheten av att ett socialistiskt samhällssystem på demokratiens grund har större förutsättningar än det kapitalistiska samhället att utjämna de ekonomiska motsättningarna och skapa större ekonomisk, politisk och social rättvisa» (s. 338). Samma ståndpunkt har bland protestantiska socialetiker, t. ex. Georg Wünsch intagit. I likhet med den anglikanska kyrkan lägger förf. stor vikt vid frågan om den industriella demokrati. Denna är i hög grad ägnad »att utjämna motsättningen mellan arbetsmarknadens parter och på sitt sätt tjäna en rätt värdering av människan» (s. 340). I detta sista avsnitt av boken kommer förf. också in på den aktuella frågan om den moderna socialvården och diakonien (s. 343 ff.).

Som ett aktuellt debattinlägg är bokens två sista kapitel ovanligt stimulerande

och förtjänar all uppmärksamhet. Som helhet betraktad är boken på sitt vis en händelse på den kyrkliga och teologiska bokfronten.

BERNDT GUSTAFSSON.

### NYTESTAMENTLIG DOPTEOLOGI

Med en kritisk undersökning av dopet och dess innebörd tillspetsade Karl Barth för några år sedan den diskussion som redan länge hade förts i reformerta kyrkor angående doplära och doppraxis.<sup>1</sup> Enligt Barth, som därvid fullföljer vissa tankegångar hos Calvin, är dopets uppgift att förmedla frälsningens *cognitio*; för baprisanden förkunnas i den kyrkliga akten Kristi frälsningsgärning, och av det budskap som sålunda framföres till människan »engageras» hon till tjänst i och för gudsriket. I linje med en dylik dopteologi ligger helt naturligt en förkastelsedom över den praxis som barndopet innebär, eftersom ju barnen sakna förutsättning för att tillgodogöra sig det enligt den anförda uppfattningen väsentliga i dopet, nämligen *cognitio*. Barth är också på denna punkt fullt konsekvent och betecknar barndopet såsom ett sår i kyrkans kropp. Det är ju känt att det i våra dagar genom en sålunda motiverad underlåtenhet att frambära barnen till dopet har uppstått ett allvarligt problem i vissa delar av de reformerta kyrkorna i Frankrike och Schweiz.

Ungefär samtidigt med Barths inlägg utkom ett bibelteologiskt arbete om dopet i Nya Testamentet författat av professorn i Genève, Franz J. Leenhardt.<sup>2</sup> Det som enligt L. förenar Johannesdopet, Jesu dop i Jordan och urkyrkans dop, vilka undersökas vart för sig, är utom den yttre handlingens likhet dels förkunnelsekaraktären, dels deras association med Anden, symboliserad av vattnet. Dopet förtydligar Johannes' botpredikan, det innebär för Jesus en kallelse och en försäkran om samme Ande, det är i kyrkan ett tecken på människans omvändelse och på Guds frälsande nåd. L. undviker — och därmed står han nära Barth — att tillerkänna dopet ett verkligt objektvt innehåll. Visserligen talar han om ett sakrament men skyndar sig att betona dess symboliska karaktär: Gud handlar icke i och med det synliga sakramentet utan i analogi därmed. Sålunda kan L. försäkra att det kristna dopet väl låter sig förenas med »la religion la plus sincère, la plus morale, la plus spirituelle». Av en exegeas av Matt. 28: 19 och Mark. 16: 15—16 drages vidare den slutsatsen, att urkyrkans doppraxis visserligen grundade sig på gudomlig befallning, men att dopet som sådant icke har någon frälsande kraft: »on ne sauve pas les hommes en les baptisant» (sid. 44). Dopets värde får väl närmast sägas vara pedagogiskt, även om själva denna term icke användes; det »talar», »åskådliggör», »påminner». I och med att L. uppfattar dopet som ett tecken icke blott på Guds nåd och löfte utan även på den enskildes omvändelse och önskan att bliua delaktigt av Guds nåd,

<sup>1</sup> K. Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe. (Theol. Studien, 14), 48 sid. Zollikon-Zürich 1943.

<sup>2</sup> Fr. J. Leenhardt, Le Baptême chrétien, son origine, sa signification. (Cahiers théol. de l'actualité protestante, 4), 2:a uppl. 75 sid. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1947.

betonar han mycket kraftigt att människans egen tro utgör ett väsentligt element i själva sakramentet. De möjligheter som Guds i symbolform betygade frälsningsvilja innesluter äro beroende av trons ställningstagande. Nästan som erratiska block i en dylik helhetsbild kvarstå några antydningar om att Nya Testamentet dock innehåller formuleringar av mera realistisk art; sålunda medger L. att evangelierna framställa Jesu dop genom Johannes såsom en messiansk intronisation med en viss presumptiv betydelse och att Paulus i dopet ser en mer än symbolisk konformitet med Kristus. Samtidigt kommer här och var en strävan till synes att trots allt åt det kyrkliga dopet rädda något litet av dess självständiga, sakramentala värde. I kompromissens tecken löses även frågan om barndopet: det bör tolereras, därför att det — under åsidosättande av kravet på *cognitio* och sålunda såsom en på sätt och vis från vuxendopet essentiellt skild symbol — kan tolkas som ett tecken på löftet om Anden.

På ett helt annat sätt känner man igen den nytestamentliga tankevärlden, när man går till den skrift i vilken Oscar Cullman bemöter de båda hittills refererade inläggen.<sup>3</sup> I dopteologiens centrum ställes hos C. Kristi person och verk; utifrån den frälsningshistoriska medelpunkt som hans död och uppståndelse utgör får dopet sitt innehåll och dess olika sidor sin belysning. I sitt eget dop i Jordan installeras Jesus såsom Ebed Jahve (till rösten från himlen, Mark. 1: 10 parr., jfr Jes. 42: 1); denna händelse pekar framåt mot korsfästelsen, som icke blott är den egentliga realisationen av Jesu eget dop utan tillika det »general-dop», varmed en gång för alla de frälsta, d. v. s. hela kristenheten, blivit döpta. Syndaförlåtelse och andeutgjutelse, vilka båda förmedlas av dopet, ha även de sin källa i Jesu död och uppståndelse. På så vis förknippas det av kyrkan verkställda dopet oupplösligen och organiskt med hjärtpunkten i den nytestamentliga frälsningsläran, både med evangeliernas utsagor om försoningen, t. ex. »till lösen för många» (= gudsfolket), Mark. 10: 45, och med den paulinska förkunnelsen om de kristnas delaktighet i Kristi död och uppståndelse. Dopet såsom delaktiggörande av Kristi död innebär ett skeende som är oberoende av baptsandernas avgörelse, tro eller *cognitio*, på samma sätt som Kristi död för människorna var oberoende av deras önskingar och ett uttryck enbart för den förekommande nåden. Det som sker i dopet är att nya lemmar infogas i Kristi kropp, att kyrkan uppbygges, att frälsningshistorien går vidare, att nya segrar vinnas över mörkrets makter. Allt detta är mer än förkunnelse i symbolens form, mer än mottagandet av ett budskap. Såsom en analogi anför C. förlänandet av medborgarskap, som ävenledes innebär en akt genom vilken den berörda personens situation helt förändras, vare sig vederbörande är medveten därom eller icke. Dopet innebär också initiationen i det nya gudsfolket på samma sätt som omskärelsen beträffande gamla förbundets folk (jfr H. Sahlin i STK 23/1947, sid. 11 ff.). Naturligtvis är det icke C:s avsikt att skilja dopet från tron, vilken fastmera såsom indisensabel förutsättning eller påföljande förpliktelse är förbunden med sakramentet.

<sup>3</sup> O. Cullmann, Die Tauflehre des Neuen Testaments. (Abh. zur Theologie des A. und N. T., 12), 76 sid. Zwingli-Verlag, Zürich 1948. Kap. 2 av detta arbete infördes i svensk översättning i denna tidskrift, 1948, sid. 6—24, innan det offentliggjorts i Schweiz.

Till frågan huruvida barndopet praktiserats i nytestamentlig tid anför C. ett hittills föga beaktat indicium: vi sakna varje antydning om att barn till kristna föräldrar döpts när de kommit till mogen ålder. Gentemot Barths påstående att barndopet *eo ipso* skulle implicera barnens tillträde till nattvarden replikerar C. att nattvarden är de medvetet troendes upprepade tillgodogörande av frälsningen, medan dopet är en engångshandling, avsedd att ställa den enskilde in i kyrkan och därmed i frälsningssituationen. Av 1 Kor. 7: 14 framgår att man i urkristendomen för den kristna familjens vidkommande hade ett solidariskt helighetsbegrepp, som förutsatte att alla familjemedlemmar inleddes i Kristi kropp även utan att de samtliga medvetet behövde taga ställning i trosfrågan. Härifrån går en direkt linje till barndopet.

C:s framställning sekunderas av en artikel av Heinrich Schlier<sup>4</sup> i Bonn, vilken publicerats i *Theologische Literaturzeitung*, som för halvtannat år sedan åter börjat utkomma. Även från denne exegets sida utsätts Barths teser för skarp kritik. Dopet verkar *instrumentaliter*; så uppfattades det åtminstone av Paulus (se t. ex. Rom. 6 och typologien i 1 Kor. 10). Dopet är vidare nödvändigt för frälsningen; i Acta och breven uppfattas det såsom den självklara porten till gemenskapen med Kristus och såsom förutsättningen för livet i Anden. Kyrkans handlande är av Gud ofrånkomligt bundet vid dopet; lydningen mot kyrkans Herre fordrar osviklig lojalitet mot dopet såsom det medel varigenom Kristus verkar människors frälsning i denna sin kyrka. Blott till dem som äro lemman i Kristi kropp flödar nåden genom syndaförlåtelse och helgelse. Tron är en förutsättning för dopet men icke något som påverkar det skeende som äger rum i dopet. Tron såsom förutsättning kräves emellertid blott av vuxna. Barnen i ett kristet äktenskap äro avskilda åt Gud, bestämda till att frälsas; redan födelsen in i en kristen familj innebär en livsriktning som gives barnet utan någon dess egen avgörelse och medför sålunda en förpliktelse till nyfödelse genom dopet: »ty Guds rike hör sådana till» (Mark. 10: 14). Barndopet måste därför ses i ljuset av Guds frälsningsvilja.

HARALD RIESENFELD.

PHILIPPE-H. MENOUD: *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes. (Cahiers théol. de l'actualité protestante, 3), 2:a uppl., 91 sid. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1947.*

Varje exeget har väl haft tillfälle att göra en och annan reflexion kring det faktum att litteraturen framför allt i nytestamentliga ämnen ständigt ökar i en omfattning som gör att enbart litteraturstudiet blir en tidsödande uppgift. Ju längre tiden lider, desto mera påkallade äro därför sammanfattningar som i översiktlig form resumera vad som under de närmast förflutna decennierna har skrivits inom ett visst avgränsat ämnesområde. Därigenom förtydligas även konturnerna i de landvinningar som forskningen gjort under den ifrågavarande tiden.

<sup>4</sup> H. Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe: *Theol. Literaturz.* 72 (1947), sp. 321—336.

För de komplicerade johanneiska problemens vidkommande har en sådan »ställföreträdande läsning» — som givetvis ingalunda dispenserar den intresserade från egen lektyr — utförts av professor Menoud i Neuchâtel, och detta på ett sätt som uppfyller kraven både på beläsenhet och på förmåga till överblick och avvägning. Det visar sig att de isagogiska frågorna alltjämt te sig såsom lika svårlösta. Försöken att särskilja källor och därmed även Bultmanns mödor i hans stora kommentar ha icke fört till godtagbara resultat. Diskussionen rörande den dräkt i vilken Fjärde evangeliets tankar klätts har däremot framskridit mot en mera nyanserad jämförelse med och avgränsning mot idéer och termer i främreorientaliska religionsformer sådana som mandeismen. Påtagliga framsteg ha också gjorts i fråga om detaljundersökningar på den johanneiska teologiens fält: att den tidigare överbetonade klyftan till synoptikerna därmed börjat överbyggas kan betecknas som en avsevärd vinst. De goda bidrag som härvidlag lämnats av svenska exegeter äro på grund av språket ännu till stor del icke tillgängliga för en internationell läsekrets. Naturligtvis kan man även i en så välgjord översikt som Menouds finna luckor. Bland arbeten som man gärna velat se omnämnda må här blott nämnas Nils Johansson, *Parakletoi*; J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church*; slutligen E. R. Goodenough, *John a Primitive Gospel* (i *Journ. of Bibl. Lit.* 64/1945), där helt nya och ännu oprövade vägar utstakas för en undersökning av traditionsstoffet hos Johannes.

HARALD RIESENFELD.

T. W. MANSON: *The Church's Ministry. VI + 112 sid. Hodder & Stoughton, London 1948. Pris 6 sh.*

Det som föranlett presbyterianen och exegeten T. W. Manson i Manchester att taga upp frågan om kyrkans ämbete till behandling i den föreläsningsserie, som nu publicerats, är enligt hans egen utsago den 1946 utkomna »*The Apostolic Ministry. Essays on the history and doctrine of episcopacy.*» Detta stora arbete på närmare sexhundra sidor har sammanställts av biskopen i Oxford, Kenneth E. Kirk, och medarbetarna äro exegeter, historiker och systematiker av högkyrklig övertygelse, bl. a. Hebert, Thornton och Dix.

Bland litteraturangivelserna i Mansons bok återfinnes även E. Schweizer, *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten* (se STK 1948 s. 192 ff.), med vars intentioner och grundåskådning Manson är fullt införstådd. Sålunda ta bägge sin utgångspunkt i synen på kyrkan såsom Kristi kropp, och även Manson understryker ofta hur viktigt det är för kyrko- och ämbetsuppfattningen att bejaka Kristus som den korsfäste och uppståndne. Men om Schweizer genom hela sin framställning gestaltar jämvikten mellan död och uppståndelse, jordiskt och himmelskt i kyrko- och ämbetssynen, så knyter Manson dock i realiteten sitt kyrkobegrepp till den galileiska Messias och hans verksamhet, »*the life of the Church is the continuation of the Messianic Ministry*», s. 20. I denna kyrka är tjänandet livsformen, och om detta tjänande, både Jesu eget och de kristnas, heter det: »*We grossly misunderstood the Gospel if we suppose that in all this*

we are dealing with an interim dispensation, a prelude to the coming of the Kingdom. This is the Kingdom. The Ministry of Jesus is the Kingdom of God spelt out in human terms» s. 18. Man kan kanske fråga sig, om inte på så sätt frälsningshistorien låses fast i sitt kenosisstadium. Uppståndelsen blir för Manson inte ett teologiskt drivande motiv, ett glatt anteciperande av segern. Påsken blir bara den ofrånkomliga förutsättningen för Jesu fortsatta närvaro och ämbete i sin kyrka.

Ty det är egentligen endast Jesus, som innehar ett ämbete i ordets fullaste mening. Detta betonas i skarp och medveten motsats till Kirk. När denne säger att Jesus gav sin kyrka nådens medel och nådens ämbete, så är Mansons invändning, att detta är inte för mycket utan för litet sagt: »Our Lord did better than that: He gave the Church Himself», s. 21. Så är Jesus själv ämbetets bärare och garanten för att ämbetet är ett enda.

Men vad är då en apostel? Manson verkställer en omsorgsfull granskning av det hebreiska *schaliach*, varvid han betonar hur en sådans uppdrag alltid var strängt och exakt begränsat. En *schaliach* saknade också befogenhet att åt sig utse någon ersättare eller efterträdare. Detta blir hos Manson ett välkommet argument emot den apostoliska successionen. Ty det judiska begreppets innehåll äger sin giltighet för N. T:s *apóstolos* men därtill kommer att begreppet på kristet håll får stark missionsaccent, vilken det helt saknat inom judendomen.

Genom framhävandet av missionsmotivet — i parallellism med modern missionserfarenhet — får Manson en, jämfört med Schweizer mindre strikt systematisk syn på ämbetet såsom icke blott ett förkunnande av Ordet utan även en *didachä* och en administrativt nyskapande faktor. Även undersökningens kyrkohistoriska perspektiv över utvecklingen från Paulus via 1 Clemensbrevet fram till Hippolytus' kyrkoordning utgör ett värdefullt komplement till Schweizers framställning. Granskningen av den vacklande praxis och terminologi, som dokumenten från denna tid avspegla, får underbygga Mansons huvudtes, att apostolisk skall en kyrka kallas inte på grund av episkopal organisation eller apostolisk succession utan i den mån den för vidare Jesu budskap och undervisning, d. v. s. låter Jesus utöva sitt ämbete i nuet genom kyrkans tjänare, dessa må sedan betrakta sig som kongregationalister eller vara genom obruten succession beklädda med sitt ämbete.

Det är sålunda intressant, hur Manson å ena sidan sätter likhetstecken mellan kyrkan och Kristus för att göra ämbetet i teologisk — om också icke i praktisk — mening principiellt överflödigt, å andra sidan betonar att det är Kristus och icke kyrkan som kallar till sitt ämbete. Kyrkans vigning är blott »the acceptance of Gods gift to the Church», s. 96. Här hålles Kristus och kyrkan strängt isär, uppenbarligen för att omöjliggöra institutionalistiskt högmod. Uppsåtet är gott och av erfarenheten väl motiverat, men frågan är om vi på detta sätt kunna nå fram till en klar, eller vad viktigare är, en med N. T. överensstämmande uppfattning av ämbetets vikt och väsen.

Vid ett tillfälle (s. 29 f.) talar Manson om *Anden* som den jämte apostlarna avgörande faktorn i påskens och pingstens kyrka. Han är dock så mån om att intet skall få skymma Jesusordet: »Den som är störst bland Eder han vare de

andras tjänare», Matt. 23: 12, att han skyndar sig att betona: »Christ ist prior — logically and tempocally — to Apostles *and* to the Paraclete». Därmed avföres Anden realiter ur materialet och ur Mansons framställning. Men därmed måste väl också författaren frånhänt sig möjligheten att ge en allsidig och nyanserad grundsyn när det gäller kyrkans ämbete och därmed har han understrukt sitt arbetes karaktär av att vara ett — intressant och välkommet — inlägg i den livliga ämbetsdebatten.

KRISTER STENDAHL.

### ÖSTKYRKLIGA STUDIER

Efter det senaste krigets slut har studiet av den ortodoxa östkyrkan, vilket aldrig helt glömts bort, återupptagits i Tyskland konsekvent och med eftertryck i första hand av katolska kretsar, vilka genom understöd från utlandet haft lättare att få sina arbeten tryckta. Ett vackert exempel på detta fortsatta studium visar skriftserien »Das östliche Christentum» som börjat utkomma i ny följd sedan 1947 i Würzburg.<sup>1</sup>

Den ursprungliga serien från 1936 tog mer upp enstaka frågor som för forskaren voro av särskild vikt. Den nya följdens däremot innehåller av det gamla endast de arbeten — i utvidgad form — som vunnit principiell betydelse och kunna intressera en större läsekrets samt därtill en del nytt som den gamla serien icke innehöll. Som första häfte utkom i andra utvidgade upplagan ett arbete av utgivaren om de östkyrkliga studiernas religiösa betydelse.<sup>2</sup> De voro ursprungligen ämnade för teologer och unionsintresserade lekmän och skrivna helt utifrån katolsk synpunkt och kunna väl helt allmänt ge en orientering över östkyrkans problem. Som katolik måste Wunderle först och främst skydda sig för misstanken av en den romerska kyrkans och dess teologers »omvändelse» och för modeströmningar som tyckas ofruktbara, för att därefter enligt påven Pius XI:s exempel gå in för en storsinnad »ekumenisk» vilja och för ett utbyte av gåvorna mellan öst och väst. Den religiösa betydelsen av studierna ser författaren framför allt i studiet av de östliga kyrkofäderna och i den starka befruktning, som den katolska liturgiska rörelsen har fått österifrån. Med utgångspunkt från nutidsläget försöker Wunderle att i växelspelet av attraherande och repellerande krafter mellan öst och väst ge en karakteristik av östkyrkan, vilken han uppfattar, organiskt och dynamiskt, i dess relationer till det mänskliga livet i dess förhållande till dödsproblemet samt till kyrkotanken. Studien är skriven med inspiration och övertygelse och eljest märkbart irenisk, utan förhålligande av östkyrkan (även negativa sidor beröras). Den avvisar i sitt mittparti formuleringarna i Adolf von Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte (II, Tübingen 4:de uppl. 1909, s. 438 ff.) såsom skarpa, utan förståelse och en-

<sup>1</sup> Das östliche Christentum. Abhandlungen im Auftrage der »Arbeits-Gemeinschaft der deutschen Augustinerordensprovinz zum Studium der Ostkirche» utg. av G. Wunderle, 1, 2, 3—4, 5 Würzburg 1947—1948.

<sup>2</sup> G. Wunderle, Die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien, 2 uppl. Würzburg 1947.



dast framsprungna ur en »ensidig liberal-rationalistisk grundinställning». Man må i dag undra över denna helt visst radikala syn i Harnacks stora dogmhistoria, vilken för en äkta protestant kanske dock finner sitt berättigande i östkyrkans yttre gestalt (men *endast* i denna); men man måste dock, för att vara rättvis, tillägga att Harnack icke långt därefter har dömt mycket positivare i sin skrift »Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen» (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1913, och: Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, Giessen 1916, s. 101—140).<sup>3</sup> — Skriften, som slutar med den fromma önskan: »eine Kirche — dem einen Gott entgegen», kan i varje fall verka och inspirera i evangeliska kretsar och kommer att behålla sin programmatiska karaktär.

I det andra häftet »Zur Psychologie des hesychastischen Gebets» (1:a uppl. och icke som det felaktigt står på titelbladet: andra utvidgade upplagan)<sup>4</sup> tar Wunderle upp ett komplicerat problem, som är grundläggande för fromhetslivets historia i östkyrkan. Största delen av den hithörande litteraturen har hittills ägnats frågan om uppkomsten och utvecklingen av denna mystiska religiösa rörelse, som på grund av gammal, kanske ända tillbaka till urkristendomen gående tradition, utvecklades till ett system och nådde sin höjdpunkt i en särskilt koncentrerad bön (»Jesusbönen»), utförd med beaktande av alla tekniska regler. Här skall just denna teknik och det därav beroende mystiska tillståndet hos den kristne psykologiskt belysas. Det stränga utförandet av en psykologisk interpretation företar han med hjälp av bysantinska och nyare ryska källskrifter och egna reseintryck; delvis använder han sig t. o. m. av en för östkyrkan intresserad katolsk prästs erfarenheter vid privata andaktsövningar. I denna interpretation framträda tydligt de isolerade själsliga fenomenen och sammanhanget mellan denna bönemets yttre och inre sidor, såsom vi se t. ex. sid. 16 »begäran är det andra, det första är tillbedjan». Skriften visar, att de yttre påtagliga formerna icke är det väsentliga, att hesykasmen ingalunda är att jämföra med västerlandets kvietism (s. 42 f.). Visserligen framgår därvid även, att den religiösa upplevelsens yttersta hemlighet: det ljusskådande och den bönero, som den med Gud förenade östkristne erfar, icke kan vetenskapligt helt förklaras varken av religionspsykologi eller fysiologi. Här föreligga utan tveivel fenomen som undandraga sig vår erfarenhet och vårt förstånd. Vi kunna ana dem men ej fatta dem.

Dubbelhäftet 3—4 innehåller under titeln »Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus» i andra uppl. en handbok i senbysantinsk mystik. Vi ha här framför oss en bok från hesykastiska kretsar, vilken såsom handbok för enskilt bruk ger en lärorik framställning av den kristna etiken med många citat ur Bibeln och kyrkofädernas skrifter. Som sådan har den haft ett djupgående inflytande på liv och litteratur i östkyrkan alltsedan sin tillkomst omkring 1400. Utgivaren A. M. Ammann,<sup>5</sup> som före själva texten ger en utförlig inledning med

<sup>3</sup> I sin studie »Um die Seele der heiligen Ikonen», H. 5, s. 15, beklagar Wunderle även i denna skrift »bristen på inlevelse i den övernaturliga kristna väsens- och livsordningen».

<sup>4</sup> Würzburg 1947. 62 sid.

<sup>5</sup> Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbysantinischen Mystik. med inl. och övers. av A. M. Ammann S. J. 2:a uppl Würzburg 1948. 197 s.

en god översikt över de historiska och teologiska frågorna, värjer sig 48 ff. bestämt mot antagande av messalianiska tankegångar även om yttre likheter med sådana finnas. Texten är framställd efter det grekiska originalet, med anlitande av de noggranna latinska och fornslaviska översättningarna samt den mera självständiga ryska, och har genom de andra utgåvornas stora sällsynthet och genom sin anmärkningsvärda originalitet anseende som en första kritisk edition, som man kommer att ha god användning för. Det tyska språket är okonstlat och så nära i likhet med grekiskan att man ibland, även utan återgivande av grekiska fackuttryck, tror sig höra originalordets klang. En nytillkommen förteckning över anförda Bibelställen och kyrkofäder underlättar även användandet vid enskilda frågor.

Som femte häfte utkom i tredje utvidgade upplagan åter ett arbete av G. Wunderle »Um die Seele der heiligen Ikonen».<sup>6</sup> Den är tänkt som en religionspsykologisk undersökning, som i förening med teologiska och konsthistoriska synpunkter vill inifrån se de ofta behandlade ikonernas värld. Med utgångspunkt från »återupptäckten av ikonerna» genom ryska lärda under slutet av förra världskriget, vilka under metallbeslag och urblekta färger och moderna målerier ofta upptäckte mycket av äldre ursprung, går författaren tillbaka till den gamla bildstriden (726—824), för att på ett vidsträckt material blotta hela problematiken. Han vänder sig mot uppfattningen om »Starrheit», vilken han med Worringer (*Griechentum und Gotik*, München 1928) vill anse såsom en upphöjdhet över all förändring, såsom utmärkande det andliga. Han ser den gamla tidens bildkyrkan som »exponent för den uppenbarhetsrogna ortodoxien mot en sorts rationalism och mot islam» (s. 19). Han ser i dödsmasken, i det egyptisk-hellenistiska mumieporträttet, ett förstadium till gestaltningen av ikonerna (s. 22 ff.) och påvisar skillnaden mellan bysantinskt och ryskt måleri (s. 25—28). Han betonar Platons arv i dessa sammanhang (s. 28 ff. och flerstädes) ävensom anknytningarna till kyrkan och till liturgien, vilka kanske markeras för starkt. I fråga om ikonostasens uppkomst avvisar han diskussionslöst Holls glänsande teori om ett efterbildande av den antika teatern, och åberopar sig på Carl Schneider (*Kyrios* 4, 212 f.), vilkens tolkning han slutligen även avvisar, att mitraskultens altarbild skulle vara ikonostasens urform (s. 32). Ikonens djupare motivering försvarar han med argument från Johannes Damascenus och Theodorus av Studion och försöker med Symeon Teologen framhäva det gudaförhäriligade varat, det gudomliga och mänskliga i dess väsen. Slutligen skisserar han även målarnas personlighet och ideal med hjälp av litterära och historiska källor. Till slut uttalar Wunderle den övertygelsen, att ikonerna visserligen icke utan vidare kan förvandlas till andaktsbild för romersk-katolska kristna, men att den ger en tydlig varning för förvärldsligande och förmår ge en stark impuls åt katolska, ärligt kämpande konstnärer. Undersökningen innehåller många fina iakttagelser om också inte just, där den vänder sig mot protestantiska lärda, såsom Harnack, Holl eller Otto Dibelius.

R. A. KLOSTERMANN.

<sup>6</sup> Würzburg 1947. 83 s.

## EKUMENISKA TIDSKRIFTER

Som en komplettering av tidskriftsöversikten i häfte 3, 1948 må följande nämnas ur innehållet i den ekumeniska tidskriften *Kristen Gemenskap* (Uppsala och Stockholm), årg. 20, h. 3 och 4, som ej voro tillgängliga vid översiktens avfattande: E. Berggrav skriver om erfarenheter från den norska kyrkokampen, som kunna belysa den ekumeniska frågan. N. Ehrenström behandlar förberedelserna till Amsterdam-konferensen och N. Karlström ger ett referat från Lutherska världsförbundets möte i Lund (h. 3). I sista häftet 1947 ger A. Nygren en framställning av de kyrkliga enhetssträvandena i Tyskland för närvarande. Dessa strävanden avse icke att få till stånd en enhetlig kyrka utan blott ett kyrkoförbund mellan en enad luthersk och en enad reformert kyrka. Därför innebär bildandet av en förenad luthersk kyrka — vilket man även arbetar för — icke ett hot mot dessa strävanden liksom det icke i det allmänna ekumeniska arbetet råder någon motsättning mellan Kyrkornas världsråd och Lutherska världsförbundet. — Notiser om det ekumeniska arbetet och det kyrkliga läget i olika länder samt recensioner över ekumenisk litteratur ingå även i denna tidskrift.

I anslutning till det ekumeniska arbetet ha två nya tidskrifter nyligen utkommit med sina första nummer. *The Ecumenical Review* är en kvartalskrift, utgiven av det i Amsterdam bildade Världskyrkorådet med W. A. Visser't Hooft som utgivare. Ordförande i utgivningskommittén (the Editorial Board) är biskop Brilioth, som också bidrager i första häftet med en introduktion, som tillika ger en översikt över ekumenisk tidskriftslitteratur överhuvud. En posthum artikel av N. Berdyaev framställer som kyrkans uppgift ett över konfessionerna stående profetiskt nydaningsarbete för en kristen kultur. Hans artikel bär titeln »The Unity of Christendom in the Strife between East and West». John C. Bennett, New York, skriver om de amerikanska kyrkorna i den ekumeniska situationen och E. Wolf, Göttingen, behandlar från lutherska utgångspunkter problemet om kyrkans enhet. Han betonar i anslutning till situationen i den äldsta kyrkan och vid reformationen, att enheten är något som mottages i tro och följaktligen icke göres om intet genom att olika riktningar finnas.

Den andra ekumeniska tidskriften är ämnad som ett språkrör för Lutherska världsförbundet och utkommer dels i tysk, dels i engelsk upplaga. Den senare, *The Lutheran World Review*, utgives i Philadelphia. Introduktionen till tidskriften lämnas här i främsta rummet av A. Nygren såsom Världsförbundets president. Av hans hand är även tidskriftens första artikel, *The Task of the Lutheran Church in a New Day*. I det första häftet ger vidare W. Trillhaas, Göttingen, en översikt över luthersk teologi i Tyskland under det sista decenniet och T. A. Kantonen, Springfield, en liknande översikt över nyare luthersk teologi i Amerika.

I det av tyskar koloniserade São Leopoldo i Brasilien utkommer en tidskrift *Estudos teológicos* med bidrag på tyska av evangeliska teologer. Tidskriftens

fjärde nummer detta år innehåller en mycket uppskattande översikt över svensk teologi av G. Tornquist. I synnerhet behandlas »Lutherrenässansen» med genomgång av de viktigaste hithörande arbetena.

BENGT HÄGGLUND.

#### NORDISK TEOLOGI INFÖR INTERNATIONELLT FORUM

*Studia theologica. Cura ordinum theologorum scandinavicum edita. Fol. I Fasc. I—II, 196 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1948. Pris kr. 12:— per årgång.*

Studia Theologica är namnet på en ny teologisk tidskrift, som inför utlandet skall företräda skandinavisk teologi. Det måste vara av utomordentlig betydelse, att den nordiska teologiens språkligt betingade relativa isolering brytes till förmån för den internationella kontakten på teologiens område. Tidskriften utkommer med två häften årligen, vardera omfattande c:a 96 sidor, och meningen är, att skandinaviska teologer här i uppsatsens form skall kunna framlägga sina forskningsresultat inför internationellt forum. I undantagsfall kan utgivaren anmoda utländska vetenskapsmän att publicera bidrag. Som redaktör för tidskriften står Anton Fridrichsen, Uppsala.

Det nyligen utkomna första dubbelhäftet innehåller tvenne systematiska och nio exegetiska uppsatser. Ehuru till omfånget minst, synes den systematiska delen väga tyngst i den meningen, att den innehåller betydligt kraftigare teologiskt sprängstoff än den exegetiska delen.

Regin Prenter inleder med en undersökning över metafysik och eskatologi i Augustinus' sakramentslära. När nytestamentlig forskning klart påvisat det nära sambandet mellan sakrament och eskatologi i urkristendomen, ställes systematiken enligt Prenter inför kravet på en djupgående revision av hävdvunna uppfattningar av dessa båda storheter och deras inbördes relation. Vi tvingas inte minst till en allvarlig uppgörelse med Augustinus, som mer än någon annan präglad kyrkans syn på sakramenten.

Efter att ha påvisat den eskatologiska bakgrunden till Nya Testamentets uppfattning av tecknet,  $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ , skisserar Prenter upp den nyplatoniskt inspirerade spiritualistiska metafysik, som utgör bakgrunden till Augustinus' signum-teologi. Han betonar dock, att denna bakgrund, den klart metafysiska frågeställningen, inte får utan vidare tolkas så, att Augustinus företräder en nödortfigt kristianiserad variant av nyplatonismen. Tvärt om vill Prenter peka på vissa urkristna tankar med klart eskatologisk bakgrund, vilka visserligen äro inpassade i den metafysiska frågeställningen men dock utgöra kristna svar. Till dessa räknar han tanken på synd, straff, superbia, inkarnation och uppståndelse hos Augustinus. Dessa tankar kan ej deduceras utifrån nyplatoniska förutsättningar, de uppvisar en tydlig influens från den bibliska bakgrunden, som här bryter genom det metafysiska schemat.

Prenter slutar dock med att karakterisera Augustinus' tänkande som metafysiskt dominerat, trots dessa klart kristna inslag, emedan den grundläggande distinktionen mellan ande-materia i sakramentsläran, företrädd av motsatsparet res-signum omöjliggör ett uttryckande av den bibliska inkarnationens verklighet, ja genom sin spiritualiserande tendens i sista hand upphäver och gör den historiska uppenbarelsen jämte Kyrkan, Ordet och Sakramenten betydelselösa.

Augustinus' av spänningen mellan metafysik och eskatologi präglade syn på sakramentens innebörd har med sin metafysiska dominans präglat både katolsk och i viss mån protestantisk uppfattning, och den inledningsvis skisserade systematiska uppgiften måste därför taga formen av en radikal kritik av den augustinska traditionen.

Att denna rakt på sak gående undersökning kommer att väcka stor uppståndelse inte minst på anglosachsiskt område kan man nog utgå ifrån. Emellertid synes det rec. som om Prenters intentioner, radikalt utförda, även skulle betyda en fullständig omvälvning av gängse dogmhistoriskt betraktelsesätt. Har han manne ej undgått dessa konsekvenser genom att använda ett icke helt klart fattat metodiskt begreppspar frågeställning — svar, samt genom en alltför snabb biblisk legitimering av vissa augustinska tankar t. ex. den juridiska aspekten på Gud som värdeordningens övervakare? Känner inte även Platon i likartat sammanhang till synd, dom och straff? Begreppet eskatologisk synes ej heller vara helt entydigt bibliskt avgränsat. Överhuvud är det svårt att bland de av Prenter såsom bibliska anförda tankarna finna någon, som på ett avgörande sätt genombryter den metafysiska frågeställningen. Det enda, och av Prenter starkt framhävda moment, som är absolut oförklarligt utifrån den metafysiska bakgrunden, synes rec. vara det blotta faktum, att Augustinus envist fasthåller vid Kristi mänsklighet såsom tecknet framför andra tecken, såsom den enda och absolut enda vägen till Gud. Att detta är något centralt, visar tanken på superbia — att människan inte vill gå den enda möjliga vägen genom Kristi humilitas — såsom grundsynden. Detta oavlåtliga fasthållande av den historiska inkarnationens blotta faktum, utan någon motsvarande förmåga att uttrycka dess innehåll inom det grekiska tänkandets ram, erinrar i all sin för det hellenska tänkandet stötande paradoxalitet om dogmernas språk.

Samma oförmåga att uttrycka inkarnationens innehåll på grund av doketiskt kätteri finner Gustaf Wingren hos Karl Barth i följande uppsats. Med stor evidens klarlägges, att Barth opererar med en absolut motsats Gud-människa i hela sitt teologiska tänkande, och denna metafysiska motsats gör, att han på ett för reformert åskådning typiskt sätt kommer i samma svårigheter som Augustinus gör utifrån sina utgångspunkter. Just på sakramentslärans plan råder en överensstämmelse mellan Augustinus och Barth (som på denna punkt överensstämmer med Calvin) som närmar sig identiteten i det att signum-tanken hos Barth återfinnes i form av »Zeichen» »Abbild», »Spiegelbild» o. s. v. Tanken på Guds ära och majestät förhindrar hos Barth en radikalt fattad inkarnationstanke. Gud riskerar sin ära, sätter sitt majestät på spel om han verkligen kommer i köttet. Denna tanke kontrasteras mot Luthers syn på Guds majestät, som uppenbarar sig just däri, att han kommer i köttet. För Luther är grundmotsatsen inte Gud-människa

utan Gud-djävul eller Gud-synd. Just genom Kristi människoblivande och seger över fördärvets makter i lidandet och uppståndelsen visar sig Guds majestät.

Harald Sahlin inleder de exegetiska uppsatserna med att behandla Johannes döparens etiska förkunnelse enligt Luk. 3: 10—14. Han finner denna praktiska omvändelseetik äktjudisk i sin fordran på omvändelsens frukter, uppfyllandet av buden och kärlekens gärningar. Den riktar sig till hela Israel såsom det utvalda gudsfolket. Såsom gudsfolksetik måste denna förkunnelse återfinnas hos Jesus och urkristendomen. Förf. tolkar bl. a. Jesu »slättpredikan» Luk. 6: 20—49 och Apostlagärningarnas vittnesbörd i denna riktning. Även för övrigt, där den förekommer i urkristendomen vill förf. se denna etiska förkunnelse, speciellt i samband med dopet.

Nils Alstrup Dahl behandlar anamnesisbegreppet i N. T. Starkt särskiljande detta från gängse grekisk uppfattning, karakteriserar han anamnesis som erinran om den kunskap, de kristna fått genom evangeliet, kunskapen om Kristus, en erinran, som bildar bakgrunden till hela den kristnes liv. Den är även bakgrunden till vad N. T. har att säga om Jesus, enär allt vad som säges om honom beror på församlingens behov av anamnesis.

Hans von Campenhausen söker sammanfatta exegetisk consensus ifråga om det urkristna apostelbegreppet. Han finner det i allt väsentligt överensstämma med judendomens apostelbegrepp. I enlighet med denna allmännare betydelse kan man ej tala om ett fixerat apostlaämbete, som hänföres till vissa bestämda män i urkristendomen. Blott hos Lukas finner förf. en dylik fixering genomförd på grund av senare influens. Endast genom sitt budskap får den kristne aposteln sin i förhållande till den allmännare apostelföreställningen särskilda betydelse.

Johannes Munck skriver om Pauli kallelse och omvändelse på vägen till Damaskus under jämförelse med profetkallelserna i G. T. Harald Riesenfeld behandlar I Kor. 12: 31 och innebörden i uttrycket »kärlekens väg». Denna metafor återfinner han i hela det bibliska och urkristna textstoffet, varvid särskilt Jesu eget bruk av bilden ger bakgrunden till paulusstället.

David Daube, Cambridge, återfinner hos Paulus två judiska åsikter angående missionerandets metod, dels föreställningen att man måste anpassa sig efter den persons vanor och sinne, som man vill vinna, dels den, att man måste ödmjuka sig och bli en människornas tjänare för att framgångsrikt värva proselyter.

Albert Wifstrand behandlar stilistiska problem i Jakobs' och I Petri brev. Problemet gäller uppkomsten av dessa skrifers märkliga stil och orsakerna till att just denna blev dominerande i den äldsta kristna litteraturen. Båda frågorna besvaras under hänvisning till den helleniserade synagogans språk.

Aage Bentzen diskuterar problem hos Deuterotesaja, och H. Torczyner, Jerusalem, avslutar häftet med en uppsats, behandlande översättnings- och tolkningsfrågor kring de hebreiska orden *rūquā*<sup>a</sup> och *shehāqīm*.

GOTTHARD NYGREN.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

**D**å Anders Nygren den 5 nov. förra året utnämndes till biskop i Lunds stift, betydde detta lyckligtvis ej, att han förlorades för den teologiska forskningen. Men självfallet nödgår hans nya ämbete honom att ägna mycken tid åt praktiskt arbete, en tid, som många företrädare för forskningen kanske önskat, att han använt till att fullfölja sitt religionsfilosofiska och teologiska författarskap. Man kan emellertid hoppas, att han, såsom sin företrädare i biskopsämbetet, skall finna tid att, trots de många ämbetsgöromålen, fortsätta sitt vetenskapliga arbete.

Det har varit en tendens, överhuvud egenartad för vårt land och särskilt påfallande under senare tid, att prästerna röstat på universitetslärare till biskopar, en tendens, som snart kanske kommer att försvagas eller upphöra. Från universitetshåll har man väl kunnat tycka, att det är beklagligt, att på så sätt en stark blodavtappning från de teologiska fakulteterna kommit att ske. Å andra sidan har genom detta det för hela vår kyrkas liv väsentliga bandet mellan kyrkligt praktiskt liv och teologisk forskning kunnat stärkas, ett band, som eljest utvecklingen i mycket försvagat. Och forskningens och det praktiska livets förutsättningar behöva ej alltid vara olika. Då Anders Nygren blev biskop, torde detta egentligen ha berott på en uppskattning av samma egenskaper, som gjort honom till en framstående teologisk forskare. Den klarsyn och realistiska blick för hur det faktiskt förhåller sig, som givit honom ett berömt namn som teolog och religionsfilosof, ledde honom också att säga avgörande ord i praktiska kyrkliga frågor. När den tyska kyrkostriden pågick, såg han klarare än andra dess betydelse och bedömde med säker blick innebörden av diktaturens tendenser. Det var nu ej heller en tillfällighet, att han blev Lutherska världsförbundets ordförande. Ingen kyrkoman torde ha bättre förutsättningar än han att bedöma den lutherska teologiens och de lutherska kyrkosamfundens uppgift och rätta väg i nutiden. Samma klara och säkra omdöme, som gjort honom till en banbrytare inom teologisk forskning, torde nu bli en stor tillgång för biskopskollegiet och för Lunds stift.

Biskop Nygren kvarstår såsom redaktionell rådgivare åt denna tidskrift.

R. B.

\* \* \*

Den 11 januari 1949 avled den tyske teologen och kulturfilosofen Johannes Müller på Schloss Elmau i Garmisch-Partenkirchen vid 85 års ålder.

Johannes Müller föddes i Riesa i Sachsen den <sup>19</sup>/<sub>4</sub> 1864. Som teolog och skriftställare förstod han att frejdigt ta itu med sin samtids problem och klarlägga dem utifrån en praktiskt uppfattad kristendom. Sedan 1898 är han känd såsom utgivare av »Grüne Blätter» långt utöver sitt fäderneslands gränser. Han har i dessa och sedan 1903 genom en särskilt inrättad utbildningsanstalt i Schloss Meinberg vid Schweinfurt samt sedan 1914 i Elmau oförtrutet kämpat för ett personligt livs utveckling i en idealt uppfattad, allvarlig kristendoms form. I kurser, till vilka framstående representanter för den teologiska och kulturella världen inbjödos (även Adolf von Harnack har flera gånger varit där), utspann sig inför ett brokigt sammansatt auditorium fruktbara diskussioner, vilka oftast med utgångspunkt från livets vardagliga händelser förde till djupare teologiska och filosofiska betraktelser.

Härmed är även riktningen i hans rastlösa författarskap skisserad. Till »Die Entstehung des persönlichen Christentums des paulinischen Gemeinden» (1898) anslöt sig i rask följd skrifterna: »Beruf und Stellung der Frau» (1902<sup>8</sup> 1923), »Die Quellen des Lebens» (1905<sup>7</sup> 1914), »Die Bergpredigt» (1906<sup>7</sup> 1923), »Die Hemmungen des Lebens» (1907<sup>6</sup> 1922), »Vom Leben und Sterben» (1907, 26:te tusendet 1923), ett verk i 3 band: »Die Reden Jesu» (flera uppl. 1909—1923) samt slutligen även »Reden über den Krieg» (1915). Han har, vid sidan av sina »Wegweiser» (1913—1929) och »Flugschriften zur Lebenskunde» (1—4, 1928—1930), i mer än 33 årgångar av »Grüne Blätter» liksom slutligen i det mycket personliga dokumentet: »Jesus wie ich ihn sehe» (1930) rest en minnesten åt sig och sin livsåskådning.

Mot slutet av förra världskriget besökte Johannes Müller också en gång Sverige. Några av hans böcker ha även utkommit i svensk översättning.

R. A. KLOSTERMANN.